

Fernández, Víctor Manuel

Teología espiritual encarnada : profundidad espiritual en acción

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor y de la editorial para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

FERNANDEZ, Víctor M. *Teología espiritual encarnada : profundidad espiritual en acción* [en línea]. Buenos Aires : San Pablo, 2005. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/teologia-espiritual-encarnada-profundidad-espiritual.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar al finalizar la cita la fecha de consulta. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

TEOLOGÍA ESPIRITUAL

ENCARNADA

*Profundidad espiritual
en acción*

UCA - Biblioteca Central



30110001599712

colección

Camino y verdad

Teología espiritual encarnada

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ

Gozar la espiritualidad de Jesús

DIEGO IRARRAZABAL

Gozar la ética de Jesús

DIEGO IRARRAZABAL

Teología y espiritualidad

VÍCTOR M. FERNÁNDEZ - CARLOS M. GALLI

Víctor Manuel Fernández nació en Gigena (provincia de Córdoba, Argentina). Estudió Filosofía y Teología en el Seminario de Córdoba y en la Facultad de Teología de la UCA (Bs. As.). Luego realizó la licenciatura con especialización bíblica en Roma y finalmente el doctorado en Teología en la UCA.

Fue párroco, director de catequesis, asesor de movimientos laicales y fundador del Instituto de Formación laical en Río Cuarto. Actualmente es vicedecano de la Facultad de Teología de Buenos Aires y formador del Seminario de Río Cuarto.

Enseña Teología Moral, Teología Espiritual, Nuevo Testamento y Hermenéutica.

Ha publicado más de setenta libros en Argentina, México, Colombia, Brasil y España, además de numerosos artículos de exégesis, teología y espiritualidad.

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ

TEOLOGÍA ESPIRITUAL

ENCARNADA

*Profundidad espiritual
en acción*



Distribución SAN PABLO:

Argentina

Riobamba 230, C1025ABF BUENOS AIRES, Argentina.
Tel. (011) 5555-2416/17. Fax (011) 5555-2425.
www.san-pablo.com.ar – E-mail: ventas@san-pablo.com.ar

Chile

Avda. L. B. O'Higgins 1626, SANTIAGO Centro, Chile
Casilla 3746, Correo 21 - Tel. (56) 2-6989145 - Fax (56) 2-6717481
www.san-pablo.cl – E-mail: spventas@san-pablo.cl

Perú

Las Acacias 320 – Miraflores, LIMA 18, Perú. Casilla 18-1476
Tel. (51) 1-4460017 – Fax (51) 1-4461980
E-mail: dsanpablo@terra.com.pe

Fernández, Víctor Manuel

Teología espiritual encarnada. - 1ª ed. 1ª reimp. - Buenos Aires: San Pablo, 2005.

304 p.: 21x14 cm. (Camino y verdad)

I.S.B.N. 950-861-759-4

I. Teología I. Título

CDD 253

Con las debidas licencias / Queda hecho el depósito que ordena la ley 11.723 / © SAN PABLO, Riobamba 230, C1025ABF BUENOS AIRES, Argentina, e-mail: director.editorial@san-pablo.com.ar / Impreso en la Argentina, en el mes de mayo de 2005 / Industria argentina.

Presentación

Sentido y características de esta obra

La "Teología espiritual" desarrollada en ámbitos monásticos o conventuales aportó y sigue ofreciendo una gran riqueza a la Iglesia. Sin embargo, al asumir este aporte, se ha corrido el riesgo de trasplantar la espiritualidad de un estado de vida a las demás formas de vivir en Cristo.

De este modo, la espiritualidad de los agentes pastorales, sacerdotes diocesanos, misioneros, o laicos en el mundo, ha sido muchas veces una copia imperfecta, una versión de segunda clase de las espiritualidades desarrolladas en la tranquilidad de conventos y monasterios.

En general los manuales de Teología espiritual todavía no se han liberado plenamente de esta dinámica, y no terminan de presentar una reflexión sobre la espiritualidad íntimamente ligada a las diversas formas de vida activa en el mundo.

El objetivo de este libro es precisamente desarrollar una Teología espiritual completamente entroncada en la actividad externa y en la vida del mundo, que no es por ello menos contemplativa, sino que lo es de otra manera.

No basta lograr que la pastoral de la espiritualidad "figure entre los capítulos de la teología pastoral sistemática".¹ Mi objetivo es más ambicioso: Proponer un manual de teología espiritual completamente estructurado en torno a la experiencia espiritual que se vive *en* la actividad evangelizadora, en orden a ella, o a partir de ella, mostrando el atractivo de esta perspectiva.

Veremos cómo una espiritualidad auténtica se "encarna" de distintos modos. Cómo el Espíritu, que es amor, vida y dinamismo, se convierte en un "espíritu" que moviliza desde dentro una actividad.

¹ R. CHECA, *La Pastoral de la espiritualidad cristiana*, Burgos 2000, p. 16.

Se trata, en definitiva, de una determinada manera de amar que llena de sentido y de fervor el ejercicio de la misión recibida y que a su vez carga de profundidad vital la oración personal. El Espíritu que impregna la actividad del cristiano, le impulsa a penetrar en el tiempo y en el espacio donde vive, y al mismo tiempo introduce la vida del mundo en el seno de sus experiencias espirituales más íntimas.

Este análisis implica abordar diversas cuestiones íntimamente ligadas, como las relaciones entre la soledad y la espiritualidad de la acción, la reexpresión cultural de la espiritualidad, la interpelación de la cultura globalizada, el dinamismo receptivo de la espiritualidad pastoral, los límites de nuestras perturbaciones psicológicas, los recursos terapéuticos, la integración de lo corpóreo o de lo femenino, los riesgos espirituales del culto posmoderno a los espacios privados, etcétera. Tampoco dejaremos de plantear algunas preguntas que surgen de las problemáticas de los submundos de la sociedad.

Esta propuesta de una espiritualidad "encarnada" se organiza básicamente en torno a dos ejes: la *acción* y la *cultura*. Por una parte, la encarnación de la espiritualidad en la *acción*, que la modifica con las modalidades propias de la misión que se desarrolla. Por otra parte, la encarnación de la espiritualidad en la *cultura*, que la modifica con las notas que distinguen a un determinado conjunto humano. En un apasionante *in crescendo*, el texto se orienta a romper de una vez los esquemas de Teología espiritual pensados solamente desde el individuo, y así hace posible hablar de una espiritualidad verdaderamente comunitaria, popular, social.

No obstante, partiendo de necesarios presupuestos teológicos sobre la espiritualidad, la acción apostólica y la cultura, el texto contiene muchas propuestas de clara concreción personal y existencial.

En los capítulos nueve y diez analizaremos algunas modalidades concretas de espiritualidad evangelizadora: la espiritualidad de la catequesis, del matrimonio, del trabajo, de la predicación, etcétera.

En el último capítulo veremos cómo determinadas motivaciones espirituales ayudan a sanar tendencias como la impaciencia, la ansiedad o el escepticismo, que debilitan la profundidad *espiritual* de la actividad externa y la convierten en un cumplimiento superficial, vacío de significaciones y de satisfacciones profundas.

El conjunto de la obra intenta mostrar cómo la espiritualidad puede tocar hasta el fondo la relación con el mundo y convertirse en verdadero alimento para una acción sana, intensa y gozosa. Al mismo tiempo los temas tratados permiten poner en adecuada relación la espiritualidad y la pastoral, muchas veces en conflicto o demasiado separadas entre sí.

Así, lo que se ha dicho aquí y allá sobre la dimensión evangelizadora, mundana, social y cultural de la espiritualidad, por primera vez se nos presenta llegando a transformar los *contenidos de fondo* y la *estructura* misma de un manual de Teología espiritual. Se trata entonces de una Teología espiritual específica para laicos, sacerdotes diocesanos y otros agentes evangelizadores.

En fidelidad a esta opción, algunos temas clásicos de la Teología espiritual –como la oración– no están tratados aquí de manera autónoma, en algún capítulo o apartado exclusivo, sino transversalmente, siempre en conexión con la actividad externa y las relaciones fraternas.

Introducción

La especificidad de la Teología espiritual

¿La "Teología espiritual" es verdaderamente una disciplina autónoma? El conflicto se plantea sobre todo cuando se quiere precisar su especificidad con respecto a la Teología moral, puesto que ambas estudian la existencia cristiana, la "vida en Cristo". Por consiguiente, cuando se afirma que algo compete a la Teología espiritual se corre el riesgo de mutilar la Teología moral o de entenderla de un modo inaceptable. Si se dice, por ejemplo, que la Teología espiritual estudia la vida en Cristo en su aspecto dinámico,² esto da lugar a entender que la Teología moral la estudia de un modo estático, sin dinamismo ni perspectivas de progreso, cosa difícil de aceptar. Hoy, de hecho, algunos moralistas intentan integrar mejor en su reflexión todo lo que hace al crecimiento de la vida cristiana en general, y también las etapas del desarrollo humano y cristiano.³

No me detendré a analizar el debate que sobre esta cuestión se está desarrollando en la actualidad, sino sólo en cuanto es necesario para fundamentar la opción práctica que hago en esta obra. Para ello, sintetizaré brevemente mi propia perspectiva:

La Teología espiritual tiene, con respecto a la Teología moral, una "autonomía relativa". Es relativa por cuanto supone de un modo directo e inmediato lo que la Teología moral desarrolla al hablar de las virtudes teologales, del discernimiento prudencial, de la humildad y de la fortaleza, etc. Si la Teología moral es exclusivamente normativa y asume una perspectiva excesivamente filosófica o algo abstracta, o

² Cf. CH. BERNARD, *Teología espiritual*, Madrid 1994, pp. 23-100; S. DE FIORES, *Itinerario espiritual*, en VARIOS, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad [NDE]*, Madrid 1983, pp. 999-1021; S. GAMARRA, *Teología espiritual*, Madrid 2000.

³ Aunque es razonable que, mientras los manuales de Teología moral no asuman de un modo más explícito y completo el análisis de los procesos de crecimiento de la vida en Cristo, estas "etapas" sean desarrolladas subsidiariamente en los textos de Teología espiritual.

si el aspecto dinámico de la vida en Cristo es escasamente desarrollado por algunos autores, estas debilidades no justifican el desarrollo de una Teología espiritual como disciplina autónoma sólo para subsanar dichas carencias. Invitan más bien a estimular a los moralistas a ser más fieles a su objeto de estudio.

¿Cuál es entonces la perspectiva que justifica otorgar una autonomía relativa a la Teología espiritual?

Creo que el único modo de explicar la especificidad de la Teología espiritual es entenderla como el estudio de las diversas *modalidades* que adquiere la vida en Cristo.

Evidentemente, no puede pedirse a la Teología moral, tal como está organizada actualmente, un desarrollo completo sobre la historia de la espiritualidad (las diversas *modalidades* espirituales que han aparecido en la historia) o sobre las diversas corrientes espirituales contemporáneas (*modalidades* espirituales actuales). Esto implica tomar en cuenta tanto la experiencia cualificada de los santos,⁴ como la experiencia cotidiana de los cristianos, marcada por el trabajo, la pobreza, la amistad, etcétera.⁵

No se ve en qué tratado moral podría incorporarse fácilmente esta perspectiva. Se trata de las diversas modalidades que adquiere la experiencia cristiana, y que pueden ser estudiadas con rigor por la Teología espiritual, aprovechando los ricos y variados aportes que ofrecen a la Teología las diversas escuelas y movimientos de espiritualidad, con sus grandes maestros (experiencia cualificada) y la vida del Pueblo de Dios en general (experiencia popular).

En esta perspectiva de las diversas *modalidades* de la vida en Cristo, se presenta también el estudio de la espiritualidad propia de cada estado de vida: religiosa, monástica, sacerdotal, laical, etcétera. En este caso, la autonomía también es relativa, porque se supone, por ejemplo, el estudio de la naturaleza y sentido de la vida religiosa (en la Eclesiología), o la naturaleza del sacerdocio (en el tratado de los Sacramentos), etcétera. Pero la Teología espiritual se detiene a explicitar la modalidad propia de la *experiencia espiritual* que se deriva de la naturaleza de cada estado de vida.

¿Cómo se sitúa esta obra dentro de una Teología espiritual entendida como disciplina que estudia las "modalidades" de la vida en Cristo?

⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid 1992, p. 103.

⁵ A. GUERRA, *Experiencia cristiana*, en NDE pp. 680-688.

Podemos decir que esta es una síntesis de *Teología espiritual especial*, ya que está destinada a profundizar la *modalidad espiritual propia de los agentes pastorales*.

Es una parte propiamente especulativa de la Teología espiritual, que supone como presupuesto toda la riqueza de los análisis históricos y fenomenológicos. No me detendré entonces a presentar un desarrollo de las diversas corrientes espirituales históricas (mayoritariamente religiosas o monásticas), presentes en diversos textos ya editados. Aquí estudiaremos la experiencia espiritual que se vive *en* la actividad evangelizadora, en orden a ella, o a partir de ella, con todas las peculiaridades que implica esta modalidad encarnada de la espiritualidad. Se trata, entonces, de una síntesis especulativa de Teología espiritual *para evangelizadores*, tanto para agentes pastorales insertos en las estructuras pastorales como para los que cumplen sus tareas ordinarias en medio del mundo (en la empresa, la política, la familia, etcétera).

Esta perspectiva coloca en mejor conexión la espiritualidad con la actividad, y ofrece a la Teología pastoral el aporte de una profundidad espiritual que vivifique las variadas tareas y las estructuras pastorales. Al mismo tiempo, cumple la finalidad de alimentar y motivar un "espíritu" que brinde fuerza, luz, sentido y entusiasmo a la actividad en el mundo.

Podemos decir que el Concilio Vaticano II ha otorgado a la Iglesia una nueva conciencia de sí misma, y que esta nueva comprensión de una Iglesia que existe para evangelizar el mundo, "es una invitación del Espíritu a la reformulación de todas las espiritualidades, de modo que redescubran lo propio y específico a la luz de una *mística de la evangelización* común a todo el Pueblo de Dios".⁶

Esta propuesta muestra claramente la legítima autonomía de este estudio con respecto a los tratados de la Teología moral. Así permite percibir la necesidad de una disciplina espiritual autónoma, no sólo histórica, sino también *especulativa*, pero en estrecha conexión, no solamente con la Moral, sino también con la Pastoral. Es la Teología espiritual, que podemos definir como "la disciplina teológica que estudia sistemáticamente las diversas modalidades de la presencia y la acción del misterio revelado en la vida de la Iglesia y de las personas".

⁶ G. RODRÍGUEZ MELGAREJO, *¿Una mística de la evangelización?*, en *Teología* 49 (1987) p. 93.

PARTE I:

Espiritualidad y acción

1. Obrar con Espíritu: La espiritualidad hecha acción

¿Por qué a veces sentimos que nuestra actividad externa –tanto el trabajo eficiente, como la acción política o una misión apostólica– es un obstáculo para nuestra espiritualidad?

Quizá porque se ha apoderado de nosotros un dualismo entre nuestra actividad exterior y nuestro mundo interior. Es un dualismo más influyente, hoy en día, que el que existía entre el cuerpo y el alma. Ya lo constataba Teilhard de Chardin con lucidez y preocupación:

"No creo exagerar cuando afirmo que para nueve de cada diez cristianos practicantes, el trabajo humano no deja de ser un estorbo espiritual. Aun en la práctica de la recta intención y del ofrecimiento a Dios de la jornada, la gran mayoría de los fieles piensa que el tiempo transcurrido en la oficina, en el estudio, en el campo o en la fábrica es un tiempo que se sustrae a la adoración".⁷

Hoy, con el auge de nuevas búsquedas y experiencias espirituales, se confirma frecuentemente esta manera devaluada de vivir la actividad cotidiana.

Para liberarnos de esta lamentable dicotomía, es bueno recordar qué es en el fondo la "espiritualidad" cristiana. Pero para precisar qué entendemos por espiritualidad es necesario partir de lo que entendemos por "espíritu".

⁷ T. DE CHARDIN, *El medio divino*, Madrid, 1976, p. 54.

1.1. Espíritu

El sentido originario de la palabra "espíritu" (*ruaj*), en el Antiguo Testamento, es el de "aire en movimiento"⁸. Por eso, es impensable sin algún dinamismo: el Espíritu "se movía sobre la superficie de las aguas" (Gn 1, 2).

Cuando significa "aliento", no se refiere a la aptitud permanente de respirar, sino al golpe de respiración, al resuello, al suspiro, a la exhalación, indicando una vitalidad *dinámica*. En definitiva, "la misma palabra *espíritu* significa dinamismo"⁹.

En el Nuevo Testamento también se asocia al Espíritu con el simbolismo del viento: Se dice que así como el viento sopla donde quiere, así es el que nace del Espíritu (Jn 3, 8). Jesús resucitado "sopla" cuando derrama el Espíritu en los discípulos (Jn 20, 22) y los *moviliza* hacia una misión. Por eso no es casual que los Hechos asocien el derramamiento del Espíritu en Pentecostés, sacándolos del encierro, con una ráfaga de viento impetuoso (Hech 2, 2).

El adjetivo "Santo" aplicado al Espíritu (Is 63, 10-11; Sal 31, 13) hace referencia a su distinción y trascendencia con respecto a lo mundano. Es casi sinónimo de "divino". Pero en la Escritura suele aparecer la misericordia como lo específicamente divino, como expresión perfecta de la santidad de Dios: "Soy Dios, no hombre; en medio de ti *soy el Santo, y no vendré con ira*" (Os 11, 9).

De hecho este texto de Oseas, que identifica santidad con misericordia, anticipa la identificación que hace Lucas de la perfección divina con la "compasión": Lucas cambia "sean perfectos como Dios" (Mt 5, 47-48) por "sean misericordiosos como el Padre" (Lc 6, 36).

También es destacable la relación que establece Pablo entre la donación del Espíritu y el derramamiento del "amor" de Dios en los corazones (Rom 5, 5), librándonos de la cólera (5, 10). Esta relación

⁸ Para el desarrollo sobre la noción de "espíritu" cf. R. ALBERTZ - C. WESTERMANN, *Ruaj*, en *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento II*, Madrid 1985, 914-987; E. KAMLAH, *Espíritu*, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento II*, Salamanca 1980, 136-145; H. KLEINKNECHT - F. BAUMGÄRTEL - W. BIEDER - E. SJÖBERG - E. SCHWEIZER, *Pneuma*, en G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento X*, Brescia, 1975, pp. 767-1099.

⁹ COMISIÓN TEOLOGICA INTERNACIONAL, *El Cristianismo y las Religiones*, en *Gregorianum* 79/3, 1998, pp. 427-472, punto 53.

peculiar del Espíritu con el amor aparece además en 1Cor 12-14, donde se habla de los dones que el *Espíritu* derrama en la comunidad, pero destacando bellamente el primado del *amor* por encima de cualquier otro don (1Cor 12, 31).

Vemos así que todo nos invita a entender la expresión "Espíritu Santo" como el *dinamismo trascendente del amor divino que se comunica al hombre*. Ese es entonces el núcleo permanente y transcultural de la "espiritualidad" bíblica.

Esta asociación peculiar entre el Espíritu Santo y el amor, ha sido abundante y ricamente explotada en la Tradición de la Iglesia. En Tomás de Aquino, por ejemplo, el Espíritu es "Dios que está presente en la voluntad como el amado en el amante, y como *inclinando hacia el amado*" (CG IV, 19). Al mismo tiempo, "la caridad es cierta unión afectiva entre el amante y el amado, en cuanto el amante *se mueve hacia* el amado considerándolo como uno consigo.¹⁰ Vemos entonces que el "*dinamismo hacia el amado*" caracteriza igualmente al Espíritu y a la caridad que lo manifiesta.

La "espiritualidad", que se deriva del impulso de amor que infunde el Espíritu, no ha de entenderse entonces como un momento puramente subjetivo de la vida cristiana, como un conjunto de ejercicios privados, o como un encuentro meramente íntimo con Dios.¹¹

En realidad, fue la identificación entre "espiritual" e "inmaterial" lo que ha causado esta tremenda confusión, debida –por distintas razones– al influjo de algunos filósofos griegos, de la Filosofía alemana moderna y del Jansenismo.

Pero si entendemos la espiritualidad como "el dinamismo del amor que el Espíritu Santo infunde en nosotros", entonces todo cambia maravillosamente. Lo espiritual "no es simplemente interiorización, sino un camino de verdadera libertad que pasa por el corazón del hombre y que se dirige a la realidad integral del hombre y de su historia personal y comunitaria"¹².

Ese dinamismo espiritual puede ser vivido en los momentos de recogimiento y de oración privada, pero *también en la actividad exter-*

¹⁰ S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* [ST] II-II, 27, 2.

¹¹ Cf. T. GOFFI, *Hombre espiritual*, en S. DE FIORES- T. GOFFI- A. GUERRA, *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid 1991, pp. 877-893.

¹² J. ESQUERDA BIFET, *Teología de la evangelización*, Madrid, 1995, p. 368.

na. Toda la actividad del hombre en el mundo –desde el trabajo manual hasta cualquier actividad evangelizadora– puede ser impregnada por ese dinamismo, y así convertirse en una realidad plenamente espiritual. Es la espiritualidad que san Pablo expresaba como un “caminar en el Espíritu” (Rom 8, 4), que transfigura las opciones, la actividad, las relaciones humanas.

Por consiguiente, el hombre “carnal”, contrapuesto al hombre “espiritual”, no es tanto quien se apega a las realidades externas y materiales, sino sobre todo el que se encierra en su inmanencia y contradice el dinamismo del amor, cerrándose también a los hermanos. Así se entiende la queja de san Pablo:

“Yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales... porque todavía sois carnales. Pues mientras haya entre vosotros envidia y discordia, ¿no es verdad que sois carnales y vivís a modo humano?” (1Cor 3, 3-4).

Si el hombre “espiritual” es el que se deja movilizar por el impulso de amor –a Dios y al prójimo– que infunde el Espíritu Santo, entonces no podemos decir sólo que los ejercicios íntimos de espiritualidad enriquecen y dan impulso a la acción. También hay que decir que la actividad amante en el mundo externo enriquece a la espiritualidad y la hace crecer. ¿Cómo? Permittedole expresarse, desarrollarse, concretarse en la historia.

Si en la acción está presente el *dinamismo del amor*, hay entonces una espiritualidad *de la acción misma*. La vida del Espíritu se deja marcar por las características de la propia actividad amante en la porción de mundo donde es ejercida.

Esta “encarnación” de la espiritualidad en la acción se realiza cuando los actos externos son verdaderamente actos de amor.¹³ Pero si lo único que se considera espiritual son los actos internos, secretos, realizados en la soledad y en el recogimiento, entonces la actividad externa sólo se soportará como una imperfección inevitable, carente del dinamismo del Espíritu.

La caridad, el impulso del amor a Dios y al prójimo, puesto que puede vivirse tanto en los momentos de privacidad como en la actividad y el contacto con el mundo, tiene el poder de unificar toda la vida dándole una calidad sobrenatural:

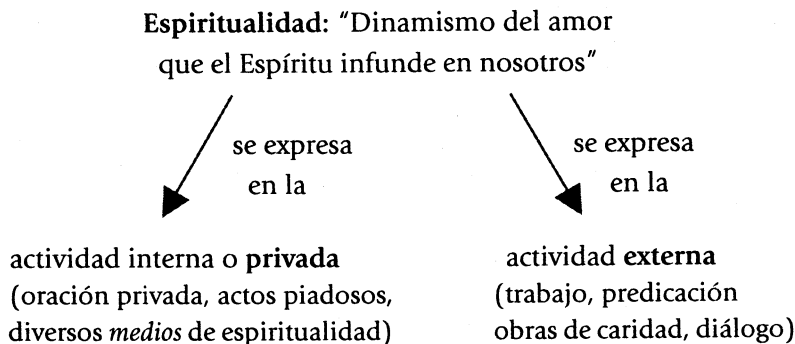
¹³ Cf. A. GUERRA, *Espiritualidad*, en C. FLORISTÁN – J. TAMAYO, *Diccionario abreviado de Pastoral*, Estella, 1992, pp. 180-181.

"La caridad del apóstol hace que tanto la vida interior como la acción externa nazcan del encuentro y la entrega a Cristo. Sin relación vital con él, la vida interior sería espiritualismo, y la acción externa sería mera acción humana o herejía de la acción. La caridad hace que la vida interior sea vida espiritual cristiana y no sólo proceso psicológico de interiorización; y es la misma caridad la que convierte la acción exterior en acción apostólica estrictamente dicha".¹⁴

1.2. Consecuencias para la espiritualidad pastoral

En síntesis, decimos que la actividad externa, cuando es expresión de amor sincero, es parte integrante *esencial* de la espiritualidad. Es decir: cuando alguien ha sido llamado a una misión en el mundo, su entrega a Dios y a los demás *en la acción* evangelizadora es la mejor realización de su espiritualidad.

Teniendo en cuenta estas clarificaciones, podemos sintetizar lo dicho, en un primer y elemental esquema:



Si la espiritualidad está llamada a un crecimiento, tenemos que advertir que ella no sólo crece con más actos internos de amor a Dios o con más y mejores momentos de oración privada. Lamentablemente, el ejercicio de la espiritualidad suele identificarse sólo con el hábito de acudir a ciertos *medios* de espiritualidad personal (oración personal, lecturas piadosas, determinados ejercicios privados). Pero el crecimiento únicamente es real si al mismo tiempo se producen actos

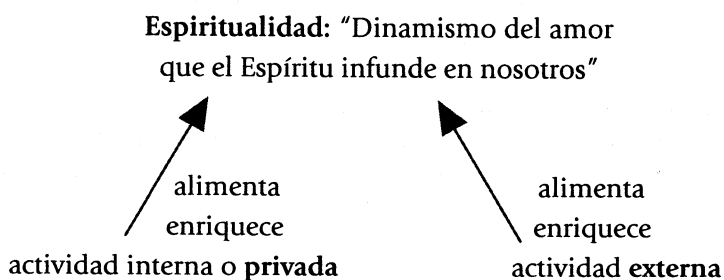
¹⁴ J. ESQUERDA BIFET, *Espiritualidad misionera*, Madrid, 1982, p. 3.

más intensos de amor a Dios y al prójimo *en medio de la actividad*, en una actividad que tiene mayor calidad de acuerdo al grado de amor con que se la realice.

Agreguemos que la preocupación por la calidad y la perfección de la obra externa es también una expresión de la autenticidad del amor, porque indica que no se le quiere regalar a Dios y a los demás algo mediocre o de poco valor. Por el contrario, la dejadez y el desinterés por la perfección de la obra externa y su eficacia, suelen indicar la pobreza de ese amor y en definitiva una débil espiritualidad que no alcanza a tocarlo todo. El estilo de la *"nueva evangelización exige la conversión pastoral de la Iglesia, coherente con el Concilio. Lo toca todo y a todos: en la conciencia y en la praxis personal y comunitaria, en las relaciones de igualdad y de autoridad; con estructuras y dinanismos que hagan presente cada vez con más claridad a la Iglesia, Sacramento de Salvación Universal"*.¹⁵

Espiritualidad es entonces "el dinamismo del amor que el Espíritu Santo infunde en la totalidad de nuestra existencia".

El intento de amar más, que es una cooperación con la gracia de Dios, se realiza *igualmente* e inseparablemente en los espacios privados y en la actividad externa. Hay que superar aquí la idea parcial de que la espiritualidad se alimenta o se "carga" (como una batería de automóvil) sólo en los espacios de soledad, en la oración privada, o en los retiros, y que se "descarga", se desgasta o se enferma en la actividad y en el trato con las personas. Es indispensable una clara conciencia de que la riqueza espiritual se alimenta complementariamente *de ambas maneras*. Por lo tanto es necesario procurar *al mismo tiempo* crecer en ambas dimensiones.

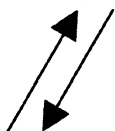


¹⁵ CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO IV, *Nueva evangelización. Promoción humana. Cultura cristiana* [SD], Santo Domingo, 1992, punto 30.

Por ejemplo: Si en la íntima contemplación nos hemos detenido en la Palabra de Dios, no dejamos de encontrarnos con ella cuando la predicamos, sino que al predicarla nuestro encuentro con la Palabra se abre a nuevas dimensiones, acoge los cuestionamientos que brotan de esa experiencia pastoral, se manifiesta, se amplía, se hace más concreto, produciendo un fruto maduro.

Igualmente, cuando un sacerdote contempla el misterio de la Gracia en la oración, no abandona esa contemplación cuando va a bautizar o a administrar la Reconciliación, sino que en la misma celebración de los Sacramentos profundiza, plasma e inserta en la historia lo que ha contemplado, y así la contemplación se enriquece y alcanza su plenitud.

Espiritualidad: "Dinamismo del amor
que el Espíritu infunde en nosotros"



actividad interna o **privada**



actividad **externa**

1.3. Cuando la actividad no tiene espiritualidad

Hay que decir también que no nos estamos refiriendo a cualquier actividad. No cualquier actividad santifica, no cualquier actividad es expresión y alimento de la espiritualidad. Por ejemplo, una acción evangelizadora realizada para obtener prestigio, gloria personal, para dominar a otros, para aprovecharse de ellos o sólo para sostener un buen pasar económico, no es expresión ni alimento de un dinamismo espiritual.

Sólo expresa y alimenta la espiritualidad una actividad con "calidad espiritual", lo cual implica una finalidad y unas motivaciones adecuadas, que sean capaces de unificar todas las energías de la persona¹⁶.

¹⁶ Cf. M. BLONDEL, *La acción*, Madrid, 1996, pp. 140-146; V. M. FERNÁNDEZ, *Actividad, espiritualidad y descanso. Vida armoniosa y unidad interior*, Madrid, 2001.

Para que una actividad sea verdaderamente gratificante y vivida con libertad interior, es necesario que esté motivada e impulsada interiormente por el amor a Dios y al prójimo, porque sólo entonces esa actividad es real y plenamente "espiritualidad".

El crecimiento supone que la existencia de la persona esté marcada por el dinamismo de la caridad, que motiva y provoca actos generosos, sinceramente fraternos, gratuitos, impregnados de confianza en Dios y de auténtica misericordia.

Esto mismo nos permite decir que, cuando alguien advierte que su vida se ha empobrecido, que ha perdido gozo y entusiasmo, que se ha apagado el fervor espiritual y el dinamismo evangelizador, no basta aumentar el tiempo de oración personal y los actos piadosos privados. Es indispensable al mismo tiempo revisar *el modo como se está viviendo* la actividad, la "calidad espiritual" de esa actividad. Puede suceder que el mayor problema sea precisamente que le falte espiritualidad *a la actividad misma*.

1.4. Crisis en la actividad

Para renacer espiritualmente en una crisis, donde ha perdido el entusiasmo, el creyente intentará amar más a Dios en la oración personal, pero *al mismo tiempo* procurará poner más amor y creatividad en la actividad externa, en la relación con los demás, en la misión que realice. Porque la espiritualidad requiere de *ambas* modalidades para que se produzca un auténtico crecimiento y una verdadera curación del corazón.

Sería un grave error entender que una multiplicación de los espacios de privacidad es la única solución para las crisis, como si la actividad en sí misma fuera el veneno causante de los males de la persona. No puede pensarse que la vida interior es un ámbito sagrado que se debilita o se enferma cuando en ese ámbito se hace presente un ser humano o una tarea, como si los seres humanos y la misión que Dios nos encomienda no fueran realidades sagradas sino demoníacas. Así, en el caso de un ministerio evangelizador "toma carta de ciudadanía la siguiente paradoja: el ejercicio del ministerio es fuente de liberación y salvación para sus destinatarios, pero no para quien lo ejerce".¹⁷

¹⁷ COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO (España), *Espiritualidad sacerdotal y ministerio*, en *Pastores* 2 (1995), I.2. Preparado como texto base para el Congreso sacerdotal de 1989.

Sin embargo, es cierto que en el activismo desenfrenado, que se utiliza para escapar de los problemas más profundos, la actividad pierde su dinamismo espiritual y termina dañando a la persona. En ese caso, sin renunciar a la disposición amorosa de "dejarse devorar" (PDV 28) por las exigencias de los demás, "es verdad que estas exigencias han de ser *seleccionadas* y controladas" (ibíd). Porque nadie puede hacerlo todo, y nadie puede hacer *bien* demasiadas cosas. Una actividad mal vivida termina siendo dañina no sólo para el sujeto, sino también para los demás, porque cuando la persona está cada vez más deteriorada por una actividad inadecuada, su servicio a los demás va perdiendo calidad y eficiencia.

Por eso, una de las condiciones para evitar el estrés negativo, que destruye la salud física y mental, es ponerse sólo metas realistas y bien delimitadas, que permitan un espacio de opciones personales y la preparación cuidadosa para el trabajo.¹⁸ Un trabajo profundamente motivado, interiormente deseado, bien preparado y serenamente ejecutado, es fuente de realización personal y a la larga es más benéfico para el mundo que mil actividades realizadas sin preparación, y por lo tanto sin profundidad, sin gusto, sin relaciones humanas satisfactorias.

Está claro entonces, que para la resolución de las crisis no basta buscar encuentros más íntimos con Dios o espacios más prolongados de oración, si no se revisa el modo de vivir la actividad tanto en la oración *como en la actividad misma*. Esto implica un ejercicio de buscar motivaciones y de realizar opciones que permitan vivir la actividad con mayor profundidad espiritual.

La oración privada debería realizarse de tal manera que vaya modelando una *plasticidad* que nos permita adaptarnos a todo lo que aparezca en el camino y aceptarlo amorosamente. Como el agua, que en lugar de luchar violentamente contra lo que se le opone, se adapta, fluye bordeando los obstáculos como acariciándolos, cubriéndolos, amoldándose. Imaginemos un arroyo que tiene muchas curvas porque se adapta al terreno sin dejar de avanzar. Esa adaptación nos permite ser felices y mantener la calma y la vitalidad en medio de cualquier circunstancia que aparezca. Es tomar las cosas como vienen y saber volver a inventar constantemente nuestra relación con la vida y

¹⁸ G. DE MÉZERVILLE ZELLER, *Hacia una psicología de la madurez integral del sacerdote*, en *Pastores* 3 (1995), p. 26.

con el mundo, como jugando con los acontecimientos, con la realidad que nos desafía. Los relatos del peregrino ruso, nos muestran cómo el peregrino aprendió a caminar de esta manera, con una gran amplitud. Y lo consiguió orando con el Nombre de Jesús, e incorporándolo en la respiración:

"Es la invocación continua y sin interrupción del Nombre de Jesús con los labios, el corazón y la inteligencia, con la experiencia de su presencia en todo tiempo... Comienza a introducir en tu corazón la oración de Jesús y a hacerla salir al mismo tiempo que la respiración".¹⁹

Al aspirar el aire se dice o se piensa: "¡Señor Jesucristo!". Al expulsar el aire se dice o se piensa: "¡Ten piedad de mí!".

Al comienzo de esta práctica, el peregrino ruso escapaba de los demás para no distraerse de esta experiencia mística. Era muy celoso de su soledad, y evitaba comunicarse con los que encontraba en el camino. Pero luego, cuando su aislamiento interior se fue abriendo más y más a la presencia de Jesús, entonces dejó de ser un aislamiento para convertirse en una apertura amante y compasiva a los demás y a todas las criaturas:

"Pasé todo el verano recitando la oración de Jesús, y me sentía absolutamente tranquilo... Cuando me encontraba con la gente, me parecía que eran todos tan amables como si fueran mi propia familia... No solamente se iluminaba el interior de mi alma, sino que el mundo exterior se me aparecía bajo un aspecto maravilloso, y todo me llevaba a amar a Dios y a alabarlo: los hombres, los árboles, las plantas, todo me resultaba familiar... Y admiraba la obra maravillosa del cuerpo humano".²⁰

Vemos cómo esta oración, al sacarnos de nosotros mismos y concentrarnos en Jesús, provoca la disminución de las tensiones y resistencias ("me sentía absolutamente tranquilo") y la presencia de los demás deja de sentirse como una interrupción o una agresión ("me parecía que eran todos amables"). Además, la persona se vuelve más atenta al mundo exterior y a su belleza ("el mundo exterior se me aparecía bajo un aspecto maravilloso"), y nada es experimentado al margen de Dios ("todo me llevaba a amar a Dios y a alabarlo"). Al mismo tiempo, se restaura la unidad de la persona, que ama y valora también su propio cuerpo ("admiraba la obra maravillosa del cuerpo humano").

¹⁹ ANÓNIMO, *Relatos de un peregrino ruso*, Buenos Aires 1990, p. 20 y 93.

²⁰ *Ibid.*, p. 25. 96.

Esta experiencia oriental es sumamente aleccionadora, porque nos muestra que no todas las maneras de orar o de meditar nos vuelven hoscos, retraídos, hipersensibles ante los demás. Cuando la oración es verdaderamente "salir de sí hacia el Señor", eso nos lleva a salir de nosotros mismos en toda circunstancia, y de esa manera ni los demás ni el mundo externo nos parecen enemigos. Nada es una "interrupción" y todo es una ocasión para amar serena y gozosamente. La oración verdadera, que nos saca de nosotros mismos, termina con todos los dualismos y tensiones inútiles.

Esto nos enseña que puede haber un modo de orar donde dejemos de sentir que los demás y las cosas son una interrupción, donde se rompen las divisiones y separaciones que nos fragmentan. La clave está en aprender a orar *amando*, amando todo lo que se presenta en la vida, incorporando todo al propio corazón. Todo lo que existe es bueno, y el ser humano es una obra de Dios "muy buena" (Gn 1, 31), agradable a sus ojos divinos. La oración sencilla que nos hace experimentar que caminamos con Jesús y respiramos con él, hace que Jesús nos tome, y que él comience a mirar con nuestros ojos y a amar con nuestros sentimientos. Esa oración nos libera de volvernos enemigos del mundo externo y nos ayuda a no bajar los brazos ante las contradicciones externas.

En el capítulo cuatro veremos sugerencias variadas para realizar un camino espiritual que ayude a devolverle vida y fervor a la actividad, y en el capítulo once indicaremos motivaciones variadas para alimentar el dinamismo expansivo del amor.

1.5. Una espiritualidad para las crisis comunitarias

Lo dicho sobre la crisis en la actividad vale también para las crisis de las comunidades, ya que en esas situaciones no basta multiplicar estructuras que favorezcan la comunión; pero tampoco basta que cada uno de los miembros rece más. Es necesario al mismo tiempo promover y alimentar una "espiritualidad" de la comunión que se viva *en el encuentro* concreto y cotidiano de unos con otros: un *estilo* de vida comunitaria que tenga hondura espiritual. Cuando el Espíritu puede explayar su acción en nuestras relaciones con el mundo externo, esa acción transfigura ante todo las relaciones con las personas, provo-

cando así el nacimiento de la espiritualidad de la comunión. Esta espiritualidad se orienta a promover una santidad comunitaria y a crear comunidades santas, más que un conjunto de individuos santos.

¿Pero qué es esta "espiritualidad de la comunión"? ¿Es algo más que los actos interiores de amor al prójimo?

En realidad es algo *intermedio* entre la espiritualidad vivida en la solitaria relación con Dios, y las estructuras comunitarias externas. Se trata del dinamismo del Espíritu que no se queda en la íntima relación con Dios, sino que impregna el modo de relacionarse con los demás. Tampoco se identifica sin más con las estructuras de comunión, que muchas veces no producen relaciones auténticas. Por eso no basta multiplicar reuniones, ni crear formas externas de vida comunitaria que lleguen a hastiar sin producir verdaderos efectos de vida compartida. Pero la comunión espiritual –si no olvidamos la noción adecuada de "espiritual" que hemos propuesto– tampoco puede reducirse a las buenas actitudes *internas* hacia los demás, sino que, si es auténtica, tiende a producir un *estilo* que marca todo el mundo de las relaciones humanas, haciéndolas satisfactorias.

Para ejemplificar las características de este estilo, donde se conecta lo interno con lo externo, podemos retomar algunas expresiones de Juan Pablo II:

Una espiritualidad de comunión es "capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico y, por tanto, como 'uno que me pertenece', para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad" (NMI 43). También "es saber 'dar espacio' al hermano, llevando mutuamente las cargas de los otros (cf. Gál 6, 2) y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos asechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias" (ibíd).

En el desarrollo de este "estilo espiritual" de relaciones, alimentado por la oración y por el ejercicio de la fraternidad, vemos cómo la acción del Espíritu no se encierra en lo íntimo de los corazones ni se identifica con el mero cumplimiento externo de proyectos, reuniones o actividades colectivas. Es la acción del Espíritu en los corazones que se derrama en el mundo externo, convirtiéndose en el "alma" de los instrumentos externos de comunión, y promoviéndolos como expresión de su dinamismo. De otro modo, estos serían sólo máscaras de comunión, expresiones externas carentes de "espiritualidad" que ter-

minan provocando el cansancio, la huida de la comunidad y la búsqueda de otros refugios.

Sólo el desarrollo de un renovado "espíritu comunitario", vivido en la experiencia de un grupo humano, permite superar adecuadamente las crisis comunitarias.

2. Espíritu que se da y se recibe: Dinamismo donativo y receptivo de la espiritualidad

Continuando con esta propuesta de una espiritualidad vivida *en la acción*, ahora nos detendremos a profundizar su doble dinamismo: donativo y receptivo. Porque todo proceso de auténtica encarnación de la espiritualidad supone que los evangelizadores vivan en su propia espiritualidad este doble dinamismo que les permite insertarse espiritualmente –y no diplomática o pragmáticamente– en el mundo.

Al hablar de espiritualidad, en definitiva estamos hablando del mandamiento nuevo, el mandamiento del amor. Ciertamente, nadie puede negar que el núcleo de toda la vida cristiana está en el amor. Pero no siempre se destaca adecuadamente su doble dimensión.

2.1. Dinamismo hacia el otro

Amar es el dinamismo de salir de sí mismo hacia el otro, que permite a la persona alcanzar el desarrollo más profundo y armonioso de sus potencialidades:

"La esencia del amor se realiza lo más profundamente en el don de sí mismo que la persona amante hace a la persona amada... Es como una ley de éxtasis: salir de sí mismo para hallar en el otro un crecimiento de su ser".²¹

Karl Rahner lo expresaba de la siguiente manera:

"En cualquier caso el hombre tiene que llevar a cabo esta empresa: salir de sí mismo... El corazón se posee verdaderamente a sí mismo en cuanto se olvida de sí mismo en el obrar, en cuanto sale, y perdiéndose se posee verdaderamente".²²

²¹ K. WOJTLA, *Amor y responsabilidad*, Madrid, 1978, p. 136.

²² K. RAHNER, *El año litúrgico*, Barcelona, 1966, p. 28. 30.

En la descripción que hace santo Tomás sobre la caridad también hallamos esta idea de la "inclinación hacia el otro":

"La caridad importa cierta unión afectiva entre el amante y el amado, en cuanto el amante se mueve hacia el amado considerándolo como uno consigo" (ST II-II, 27, 2).

Para san Buenaventura la caridad es el libre exceso fuera de lo divino de la necesaria difusión del sumo Bien cuyo dinamismo infinito culmina *ad intra* en la infinita "inclinatio" del Espíritu. Esto se fundamenta en la naturaleza misma del bien:

"El bien es difusivo de sí, pero la difusión en cuanto tal es hacia otro. Por lo tanto el bien en cuanto tal es hacia otro" (I Sent., 42, un., 1, sed c. 1 y concl.).

Por la caridad el hombre es puesto "fuera de sí". Entonces, "la dilección conexiva, con la cual amo a otro, es más perfecta que la reflexión, con la cual me amo a mí mismo" (In Hex. 11, 12). Por eso mismo, el don de sí a los demás es condición necesaria para la realización de la propia perfección (GS 24c).

De este modo, sacando al hombre de sí, o mejor, *inclinándolo hacia el otro*, la caridad produce eficazmente el retorno (reditus) del hombre hacia el Padre, realizando un "contacto" con Dios que puede producir el mayor de los deleites (ST II-II, 23, 2).

Este dinamismo hacia el otro alcanza su culminación cuando se convierte en *actos externos donativos*. Ya decía santo Tomás que los actos externos de misericordia son la expresión externa más perfecta del amor interno a Dios, y en ese sentido, la misericordia es la más perfecta de las virtudes (ST II-II., 30, 4, concl. y ad 1-2), y por lo tanto es la "culminación" de una espiritualidad que toque toda la vida.

Este dinamismo extático del amor es lo que otorga autenticidad a *cualquier otro valor espiritual*. Consideremos, por ejemplo, la virtud de la humildad, tan apreciada por los grandes maestros espirituales de todos los tiempos. Podría ser entendida ante todo como una actitud interna de retraimiento o de negación de sí que lleve a la persona a escapar de exigencias públicas y de grandes empresas. Así, tras la apariencia de un valor se encierra una forma sutil de individualismo cómodo. Sin embargo, una correcta comprensión de esta virtud nos permite ver la necesidad de ejercitarla precisamente en medio del torbellino de las relaciones humanas, en la discusión, en la planificación de grandes objetivos comunitarios, en una actividad evangeliza-

dora muy exigente, etc. Es una virtud que me abre la mente y el corazón para escuchar a los demás con atención e interés, aceptando que los demás puedan tener una visión de la realidad más clara que la mía, o saber cosas que yo no entiendo bien; es la capacidad de decir una verdad con convicción, sin ocultarla por temor a ser rechazado; es saber proponer algo que me parece justo aunque eso no sirva para la propia fama; es la capacidad de relativizar una opinión cuando los demás me muestran que no es tan clara; es la disposición para emprender un diálogo hasta el fondo, sin el temor de quedar mal parado, etc. Por lo tanto, bien entendida, esta virtud de la humildad tiene un altísimo impacto social:

“Es hora de elevar esta humildad del orden de la piedad religiosa privada al orden de la virtud política pública. Entonces, la renuncia a sí mismo, propia de los místicos y predicada por todas las grandes religiones mundiales, debe ser entendida como una estrategia para la revolución. Es la renuncia a preocuparse y temer por la propia reputación cuando uno está empeñado en el diálogo, en el desacuerdo o en la discusión. De hecho, todas las antiguas doctrinas espirituales relativas a la mortificación, al retiro, al abandono en la voluntad de Dios, pueden ser entendidas en sentido empírico... Podemos comprender el modo en que nos hacen mejores: anteponiendo el estar atentos al estar satisfechos con nosotros mismos, el ser inteligentes al ser cerrados de mente, el ser razonables al ser fantasiosos, el ser responsables al ser hedonistas...”²³

Todos los grandes valores espirituales, auténticamente vividos, tienen una profunda resonancia comunitaria, porque son “extáticos”. Están marcados por el dinamismo del amor que nos orienta y nos impulsa hacia los demás. Por eso, cualquier supuesto valor que termine provocando aislamiento, ineficacia en el trabajo por los demás, o incapacidad de proyectar algo en común, no es ciertamente un valor espiritual.

2.2. Dinamismo receptivo de la espiritualidad

Pero no se trata ante todo de un desborde activista, sino de lo siguiente: de la *atención* puesta en el otro “considerándolo como uno consigo” (ST II-II, 27, 2). Esta atención amante hacia el otro es el inicio de una verdadera “inclinación” hacia su persona, a partir de la cual podemos buscar efectivamente su bien.

²³T. DUNNE, *Spiritualità e metodo. Un'introduzione a B. Lonergan*, Padova 2003, p. 272.

Pero esta atención a su persona implica también valorarlo en su bondad propia, dejándose "completar" por su riqueza. Esto se advierte mejor si consideramos lo siguiente: Si quien no ama al hermano al cual ve, no puede amar a Dios a quien no ve, (cf. 1 Jn 4, 20), *tampoco puede dejarse enriquecer por Dios quien no tiene la disposición habitual a dejarse enriquecer por los demás.*

Este dinamismo receptivo de la espiritualidad abarca tanto el discernimiento que escucha al mundo para reconocer la voluntad de Dios, como la actitud contemplativa que se admira ante la hermosura que hay en los demás y en el mundo.

Con respecto al discernimiento, basta recoger la reflexión del siguiente texto:

"El discernimiento evangélico toma de la situación histórica y de sus vicisitudes y circunstancias, no un simple 'dato' que hay que registrar con precisión y frente al cual se puede permanecer indiferentes o pasivos, sino un 'deber', un reto a la libertad responsable, tanto de la persona individual como de la comunidad. Un 'desafío' vinculado a una 'llamada' que Dios hace oír en una situación histórica determinada. En ella y por medio de ella Dios habla al creyente" (PDV 10).

Con respecto a la actitud contemplativa, se trata de la capacidad de captar la belleza de los demás y las distintas manifestaciones de esa hermosura. Es el *sentido estético* o contemplativo de la caridad, que nos permite servir al otro, no por alguna utilidad o por un deber, sino simplemente "porque él es bello". Por eso decía santo Tomás que "del amor por el cual a uno le es *grata* la otra persona depende que le dé algo *gratis*" (ST I-II, 110, 1). En este sentido, la palabra "caridad" agrega algo a la palabra "amor", porque expresa que el ser amado es "caro": "es estimado como de *alto valor*" (ibíd, 26, 3). Estamos hablando entonces de una verdadera profundidad contemplativa que se vive en el encuentro con los demás; no sólo en una suerte de observación recogida o intimista, sino en una contemplación vivida en medio de la misma actividad de servicio al hermano.

Tan convencido estaba de esto san Buenaventura, que sostenía que la contemplación de Dios se facilita cuando el amor al hermano se expresa en obras: "Hay cierta acción que, unida a la contemplación, no la impide, sino que la hace más fácil, como las obras de misericordia y piedad" (IV Sent. 37, 1, 3, ad 6). Es una acción en la cual la hermosura y la dignidad del otro son intensamente percibidas por el

corazón amante, porque el hermano es contemplado como reflejo de la gloria de Dios.

Podemos decir que la perfección de la contemplación se realiza cuando, además de contemplar a Dios en la intimidad, se lo puede reconocer "en las criaturas exteriores" (II Sent. 23, 2, 3). En el encuentro atento de amor, inclinándome hacia el otro por considerarlo una sola cosa conmigo, estoy dispuesto a beneficiarlo, pero también a contemplar mejor la riqueza que Dios ha sembrado en él, y dejándome enriquecer por él. Así puedo descubrir la verdad y amarla *en el diálogo mismo*, en un dinamismo de "dar y recibir lo que no se puede comprar ni vender, sino sólo regalar libre y recíprocamente".²⁴

En la teología de la ley nueva y de la gracia, tanto en la presentación paulina como en la agustiniana y tomista, podemos apreciar un primado de la gracia que nos haría pensar que la primera *reacción* del hombre ante ese don debería ser más receptiva que activa. Buenaventura lo expresa de este modo:

"La gracia del Espíritu Santo no puede estar en el hombre sino por un movimiento hacia su Principio original. Pero el soberbio atribuye todo a sí mismo... Se repliega como diciendo: esto no lo recibí de ti" (De septem Donis 1, 9-10).

De hecho, para santo Tomás "el hombre puede dirigirse mejor a Dios por el amor como pasivamente atraído por él" (ST I-II 26, 2-3).

Esa "reacción eminentemente receptiva" ante el toque de la gracia debería situarse en la cima del obrar virtuoso, es decir, en la caridad. De hecho, es precisamente eso lo que hace santo Tomás cuando presenta la caridad como amistad, que es "un mutuo amarse que se funda en alguna *comunicación*" (ST II-II, 23, 1). Y esta "comunicación" no sólo implica ser receptivos ante Dios, sino también ante el prójimo como instrumento de Dios (ST II-II, 25, 1, ad 3).

En este contexto se puede acoger la preocupación del Magisterio católico al condenar ciertas expresiones del quietismo, que proponía "un estado habitual de amor a Dios que es caridad pura y sin mezcla alguna de motivo de interés propio" (DS 2351), donde "no queremos nada para nosotros" (DS 2355). En una criatura limitada, imperfecta y frágil como el ser humano en camino, el amor no puede concebirse sin un legítimo interés, que consiste en un reconocimiento mental y

²⁴ JUAN PABLO II, *Carta a las familias (Gratissimam sane)*, 11a.

afectivo de la necesidad de ser completado por los demás, en la serena convicción de ser vulnerable e indigente. Esta situación ante el otro, cuando es transfigurada por la gracia, se convierte en una "gratuita receptividad". Porque la gratuidad no consiste en que uno se considere completamente independiente o prescindente de lo que el otro pueda ofrecer, sino en la convicción interior de que eso que necesitamos no puede *exigirse* a los demás y sólo puede ser recibido como regalo. Sólo esta actitud "gratuitamente interesada" hace posible una sincera acción de gracias por lo que recibimos de Dios a través de los demás. Por eso la "espiritualidad de la comunión es también capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para *acogerlo* y valorarlo como regalo de Dios, como un don para mí" (NMI 43).

2.3. Desde el pobre

La preocupación por los pobres debería situarse también en esta perspectiva receptiva, porque implica una especial "capacidad de hacerse cercanos y solidarios con quien sufre, para que el gesto de ayuda sea sentido, no como limosna humillante, sino como un compartir fraterno" (ibíd). Se trata de secundar el impulso de la gracia para hacernos "receptivos" también ante el pobre, no sólo como individuo aislado, sino además como configurador de una cultura espiritual que tiene algo que ofrecer.

Allí está la clave: imaginar los modos concretos y variados que podrían lograr que el pobre nos sienta como verdaderos amigos y compañeros de camino, y por lo tanto *necesitados* de su presencia. Si se dice que debemos hacer de la Iglesia la "casa de la comunión" (NMI 42), no hay que olvidar que se trata de una comunión donde el pobre esté efectivamente integrado. Por eso, será auténticamente casa de la comunión sólo si se convierte de verdad en *la casa del pobre*.

Estar en casa implica ser sujeto, poder tomar decisiones, marcar un estilo, ser escuchado a la hora de establecer normas de convivencia, proyectos, etc. Por eso, si hablamos de "evangelizar a los pobres" y ellos son en la Iglesia dueños de casa, esto implica que la evangelización deba realizarse también "desde ellos", con una profunda receptividad, lo cual no será posible sin una auténtica conversión de la Iglesia.

Cristo mismo clama desde los pobres así como ellos son. Por eso, con otro tipo de cultura, con otro modo de mirar la vida, la sociedad

y la moralidad, con otra manera de entender la Iglesia, con otras formas de espiritualidad, ellos son también dueños de casa. Si son objeto de asistencia y evangelización, deben ser aceptados también como sujetos.²⁵ No tanto porque ellos deban cambiar para que las comunidades puedan acogerlos, sino porque los que tienen poder y ministerios en la Iglesia son llamados a crear las condiciones para que los pobres puedan ocupar espontáneamente su lugar, reconociendo a la Iglesia como su propia casa:

"Por eso tenemos que actuar de tal manera que los pobres, en cada comunidad cristiana, se sientan como 'en su casa'. ¿No sería este estilo la más grande y eficaz presentación de la buena nueva del Reino?" (NMI 50).

Es imposible que se realice este prodigio: que se reconozcan los valores propios de la cultura de los pobres que comparten nuestra misma fe cristiana, ya que esa cultura es "expresión de su dignidad, libertad y creatividad, es el testimonio de su camino histórico" (ChL 44), y "sólo desde dentro y a través de la cultura, la fe cristiana llega a hacerse histórica y creadora de historia" (ibíd).

En América Latina, por ejemplo, aunque el pueblo pobre desarrolle poco o imperfectamente algunos aspectos de la moral cristiana, debido a los muchos condicionamientos que lo limitan, sin embargo ha desarrollado (en general) altos aspectos de la moralidad *teologal* mucho más que los ilustrados. En primer lugar, reconocamos una *espontánea* y firme confianza en Dios que se expresa en la súplica, y un espíritu de sincera adoración. Su asociación al Hijo de Dios anonadado, sumergido en los límites, el anonimato, el desprecio social, la pobreza real de quien no tiene un lugar de dominio en la sociedad, es una clave para entender el misterio más hondo de los pobres:

"Cuando hablamos de pobre pensamos en el hombre puesto en una condición social, económica (o de otro tipo) que le hace experimentar la falta de poder. En último término el pobre es el que no tiene poder y que, al no tenerlo, está menos tentado de soberbia y está más inclinado a la humildad".²⁶

²⁵ Para un desarrollo más amplio y mejor fundamentado de esta cuestión, remito a mis artículos: *El "sensus populi". Legitimidad de una teología "desde" el Pueblo*, en *Teología* 72 (1988), pp. 133-164; *El misterio del pobre en la economía globalizada*, en FERRARA-GALLI (eds.), *Nuestro Padre misericordioso*, Bs. As., 1999.

²⁶ L. GERA, *Pueblo, religión del pueblo e Iglesia*, en *Sedoi* 66 (Buenos Aires, 1982), p. 20.

En esta peculiar experiencia del pobre se produce la identificación con Cristo "pobre y desnudo, despojándose hasta la muerte", que podría expresarse como "el misterio de venir a este mundo, de estar en él, y no *ganar el mundo*".²⁷

Además, suele haber entre los pobres un sentido de la solidaridad también *espontáneo*, que no necesita tanto de motivaciones y razonamientos que lo movilicen, como ocurre normalmente en los ilustrados.

La moralidad de los pobres –como se aprecia particularmente en Latinoamérica– a pesar de sus muchas imperfecciones y faltas objetivas, está claramente dominada por el dinamismo espiritual teologal, que *asume el estilo propio de la cultura popular*. Es una moral *inculturada*, verdaderamente cristiana, porque en la economía de la salvación, "el primer aspecto es la Alianza misma, Dios que se hace nuestro Dios... A este aspecto reducimos el cumplimiento humano de las obligaciones de la Alianza".²⁸ R. Tello, en su visión sobre la vida espiritual y moral del pueblo pobre, nos invita a descubrir un modo popular de vivir la espiritualidad donde lo humano no es anulado, donde no se sube más alto despojando al hombre, sino simplemente elevando lo que lo distingue y caracteriza, su forma concreta de vivir:

*"Para la cultura de origen europeo el cristianismo era primordialmente salvacionista; para la cultura indoamericana la religión es inmediatamente estructurante de la vida de los hombres y sólo mediatamente toma un sesgo salvacionista, porque la vida de los hombres necesita ser salvada... Las virtudes teologales elevan hasta la vida divina, pero sin destruir, sino fortaleciendo la vitalidad humana..."*²⁹

También en África los pobres configuran un dinamismo espiritual con características propias, puestas bajo sospecha por algunas miradas centralistas romanas. Habría que valorar el deseo de los agentes pastorales africanos de asumir con imaginación africana la responsabilidad de la inculturación de la Iglesia en África, y escucharlos cuando piden que la Iglesia les otorgue "la confianza y la libertad necesarias para cumplir ese objetivo"³⁰.

²⁷ L. GERA, *Sobre el misterio del pobre*, en GRELOT-GERA-DUMAS, *El Pobre*, Buenos Aires, 1962, p. 65.

²⁸ R. TELLO, *Nueva Evangelización I*, Buenos Aires (inédito, original en mi poder), 4-5.

²⁹ *Ibíd.*, pp. 52-54.

³⁰ J. DIOUF, "L'Église en Afrique". *Pour une Église locale*, en *Nouvelle Revue Théologique* 120/2 (1998) p. 266.

Finalmente, digamos que la actitud espiritual receptiva ante el pobre, que estamos proponiendo, implica reconocer que los pobres son peculiares instrumentos de la gracia, y que de ellos podemos recibir más de lo que pensamos:

"Se dice que los pobres que reciben limosna acogen a otros en los eternos tabernáculos... porque por las mismas obras de misericordia que uno ejerce por los pobres, merece ser recibido en el cielo" (ST I-II, 114, 6, ad 3).

2.4. Un testimonio sobre la contemplación activa

Las personas que han optado por "convivir" con los pobres y discapacitados³¹, no sólo brindándoles alguna ayuda material, sino compartiendo con ellos sus vidas enteras, nos enseñan el arte de detenernos místicamente ante ellos. Quiero mencionar como ejemplo el testimonio de Jean Vanier. Él destaca cómo, en este mundo competitivo, quien logra sobresalir lo hace a menudo a costa de cauterizar su conciencia ante los males ajenos, ignorando al otro y negando todo espacio al diferente. Así, desarrolla mucho un aspecto de su existencia, pero atrofia sus valores más profundos. Cuando se busca sobresalir en la sociedad competitiva no hay lugar para perder tiempo con los que no sirvan para alcanzar poder, prestigio o satisfacción del yo superficial. También hay que renunciar a la amistad, porque "ser amigo es hacerse vulnerable, dejar caer las máscaras y las barreras para acoger al otro tal cual es, con su belleza, sus dones, sus límites y sus sufrimientos". Pero en el encuentro cariñoso, sobre todo cuando el otro sufre o está discapacitado, no se trata de "ascender de grado, volviéndose cada vez más eficaz y buscando un reconocimiento, sino de descender, de perder mi tiempo".³²

Es interesante escuchar el testimonio de Vanier cuando explica cómo comenzó a nacer en él esa felicidad única que promete la Biblia (Lc 14, 14; Is 58, 8) a quienes son capaces de detenerse con amor ante los pobres y sufrientes:

³¹ Me resisto deliberadamente a eliminar la expresión "discapacitado", ya que reconocer con amor la grandeza del otro no implica pretender ocultar con palabras bellas sus carencias y fragilidades.

³² J. VANIER, *Amar hasta el extremo*, Madrid, 1997, p. 25.

"Yo sentía que surgían en mí corrientes nuevas de ternura cuando, al tocar la fragilidad y el sufrimiento de las personas con alguna deficiencia, recibía su confianza. Les amaba y me sentía feliz con ellas. Despertaban una parte de mi ser que, hasta ese momento, se encontraba poco desarrollado, atrofiado. Me abrían la puerta de otro mundo, no el de la fuerza y el éxito, del poder y la eficiencia, sino el del corazón, la vulnerabilidad y la comunión. Y esto era nuevo para mí. Me conducían por un camino de curación y de unidad interior".³³

No se trata de un idilio. En la rutina llena de ásperos desafíos, a veces uno tiene que aprender a reconocer sus propias reacciones y debilidades cuando el otro se vuelve agresivo o molesto, y así nos hace descubrir nuestro verdadero mundo interior aislado y egocéntrico:

"Las personas débiles y vulnerables pueden despertar también en nuestros corazones lo más horrible y tenebroso que hay en ellos. Con sus provocaciones, sus gritos, sus exigencias y su repliegue en ellas mismas pueden suscitar la angustia y la agresividad. Pero a pesar de esto, para crecer humanamente, ¿no es acaso necesario descubrir nuestras violencias, nuestra capacidad de odiar, las heridas profundas que frecuentemente sentimos como vergonzosas y que tratamos de esconder?... Cada uno está llamado a ser responsable para crear un mundo de solidaridad y de amistad. El repliegue sobre uno mismo conduce a una asfixia del corazón".³⁴

En este camino de comunión con los excluidos de la sociedad, a veces se vuelve difícil rescatar momentos de verdadera soledad para suspirar un poco en la presencia de Dios, y quizás aparezca el anhelo -y hasta la tentación- de una vida "espiritual" parcialmente entendida:

"Hace algunos años me fui de vacaciones con un grupo de quince personas del Arca. Nuestra vida juntos era sencilla y relajada. Había que cocinar y limpiar, y muchas personas del grupo tenían una deficiencia profunda. Como yo me levantaba temprano, me iba con tiempo a un monasterio que se encontraba a quinientos metros para participar en la oración de los monjes. Disfrutaba mucho de esos momentos de silencio y de paz. Desayunaba con los monjes y luego, hacia las ocho, volvía a nuestra casa con el corazón pesadoso. Después de esas benditas horas, sentía cierto temor por reencontrarme con lo cotidiano: preparar el desayuno, levantar a Loïc, bañarlo, despertar a los demás asistentes, etc. Conforme iban pasando los días

³³ *Ibíd.*, p. 26.

³⁴ *Ibíd.*, pp. 80-81.

mi corazón se iba volviendo más y más pesoso. ¡Me encontraba tan bien con los monjes! Me daba cuenta de que tenía que volver la mirada a mi propia vocación para aceptarla plenamente".³⁵

Hacia falta convencerse de que los momentos de oración "no son tanto un método para conocer especulativamente la esencia divina, sino para conocer a Jesús y su llamada en orden a una acción".³⁶ Por lo tanto, la misma vida con los discapacitados no carecía de momentos de alta contemplación. Leamos un ejemplo palpable de este tipo de gozo superior, de esta forma de "detenerse" ante un pobre o un discapacitado que provoca una feliz liberación espiritual:

"A veces Loïc se sienta en mis rodillas. Pequeño, pobre, incapaz de hablar a pesar de sus cuarenta años, está ahí, silencioso. Él me mira y yo le miro. Estamos en comunión el uno con el otro... Con las personas que sufren una deficiencia mental como Loïc, vivimos esos momentos de contemplación, llenos de silencio y de paz. Él me mira y yo le miro. Momentos de curación que unifican el cuerpo y el espíritu. Al identificarse con los pobres, Jesús recuerda que se identifica con el pequeño que hay en cada uno de nosotros. Lo importante es estar confiado, abierto, maravillado como un niño. Cada persona es sagrada, sean cuales fuesen su deficiencia, su fragilidad, su cultura..."³⁷

El simple hecho de convertir el amor universal en un verdadero ideal, en una pasión interior, ya nos libera de una falsa contemplación, o de una paz aparente, porque nuestras fibras más íntimas están hechas para ese amor universal, para aceptar que "todo ser humano es mi hermano" y contemplar en él un misterio divino. Es mejor un lento crecimiento en la armonía interior, pero que sea real, y por lo tanto *fraterno*, antes que un bienestar falso y egoísta, que esconde un infierno interior donde no hay lugar para nadie, y menos para los pobres y sufrientes. Hay dentro de nosotros un llamado divino a un crecimiento espiritual que consiste en ensanchar el corazón y hacerlo disponible de manera que en él haya espacio para todo ser viviente. Si lentamente aprendemos a detenernos ante los pobres y discapacitados, nos encaminaremos hacia las más profundas alegrías, hacia la gran armonía interior de una auténtica espiritualidad.

³⁵ *Ibíd.*, pp. 40-41.

³⁶ I. ELLACURÍA, *Misión actual de la Compañía de Jesús*, en *Revista Latinoamericana de Teología*, 10 (El Salvador, 1993), p. 115.

³⁷ J. VANIER, (cit.), p. 37.

Sin embargo, no pretendo ignorar que, en ciertos momentos del camino espiritual, se sienta con fuerza el llamado de la trascendencia y se perciba intensamente la imperfección, la insuficiencia y el límite de las criaturas. Es lo que, con verdad, expresaba san Juan de la Cruz:

*"Y todos cuantos vagan
de ti me van mil gracias refiriendo.
Y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo".³⁸*

Pero si esta experiencia es verdadera, en lugar de apartarnos de los demás simplemente nos hará descubrir que no podemos buscar en ellos la satisfacción de nuestras necesidades más profundas. De todos modos, hace falta un delicado discernimiento para que las energías que brotan de las experiencias de Dios se traduzcan en una apertura total del corazón que nos haga valorar a los demás como imágenes de Dios con una inmensa nobleza. El riesgo está en que las experiencias de Dios, mal encauzadas, se transformen disimuladamente en un subjetivismo cómodo y huraño, con lo cual se desnaturalizan. También los monjes budistas han descubierto la necesidad de que a los ejercicios de meditación se unan ejercicios de compasión, hasta el punto que la armonía personal y la compasión universal han pasado a ser inseparables. Pero esto implica que la experiencia de liberación del propio yo que se vive en la meditación, se ejercite también en el encuentro con los demás. De otro modo, podría ser sólo una aparente liberación, porque las faltas de paciencia, amabilidad y generosidad con el prójimo manifiestan a menudo que el corazón no se ha liberado verdaderamente de la egolatría.

2.5. Falsa dialéctica

Siguiendo esta línea, podemos sostener que, en la acción evangelizadora, el *diálogo receptivo* y el *anuncio enamorado* no se contraponen (RMi 55a). Todo lo contrario, es posible entenderlos de tal manera que se alimenten mutuamente. El modo adecuado de entenderlos *para que se potencien el uno al otro*, sólo se alcanza a la luz de la estructura profunda de la gracia y de la caridad, cuyo dinamismo de autotranscendencia es al mismo tiempo *receptivo y donativo*.

³⁸ S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, canción 7.

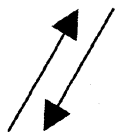
El dinamismo del amor implica siempre una atención amante que valora al otro y se abre para recibir su riqueza, y por otra parte –por la misma razón y con ese mismo afecto– nos mueve a beneficiarlo, comunicándole nuestra propia riqueza. En este sentido, la Iglesia “es, por su naturaleza, misionera” (AG 2), y prolonga el amor por el cual el Hijo se encarnó y el Espíritu se derrama en el mundo.

Cuando el otro es el centro de nuestro interés, porque lo amamos gratuitamente, se crea entre los dos un canal en el cual dar y recibir son dos aspectos inseparables del mismo movimiento. El mismo amor que nos permite valorarlo en su identidad y en su belleza, es el que nos mueve a comunicarle lo que creemos que es verdadero y valioso, porque hemos encontrado una hermosura y un bien que –si de verdad lo amamos– sentimos que *no tenemos derecho a ocultarle*.

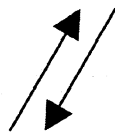
El anuncio suscitado por la gracia se realiza en el contexto de un auténtico diálogo, que implica dejarse enriquecer por el otro, colocarse en una actitud *sinceramente* receptiva y no puramente diplomática, ya que “el deber misionero no nos impide entablar el diálogo *íntimamente* dispuestos a la escucha” (NMI 56). De hecho, “la Iglesia reconoce los muchos beneficios que ha recibido de la evolución histórica del género humano” (GS 44a). Porque las cosas buenas que el Espíritu suscita en el mundo “*ayudan a los mismos discípulos de Cristo a comprender más profundamente el mensaje del que son portadores*” (NMI 56).

A partir de todo lo desarrollado hasta ahora, podemos enriquecer nuestro esquema inicial de la siguiente manera:

Espiritualidad: “Dinamismo donativo y receptivo del amor que el Espíritu infunde en nosotros”



actividad interna o **privada**
(oración privada, medios de
espiritualidad, soledad)

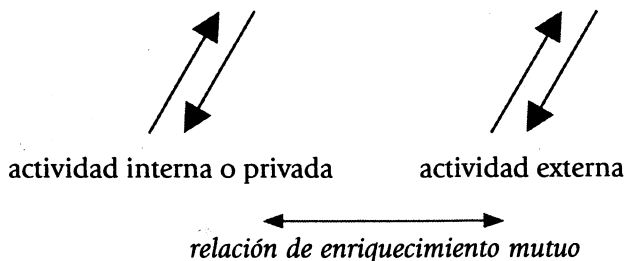


actividad **externa**
(evangelización, servicio,
diálogo, mundo)

3. Una corriente de vida espiritual: Espiritualidad en la oración privada y espiritualidad en la acción

Para entender adecuadamente qué es una espiritualidad encarnada, no basta mostrar, como hemos hecho hasta ahora, que la actividad externa –y no sólo el ámbito privado– es expresión y alimento de la espiritualidad. También hay que poner en relación ambos ámbitos para que no se conviertan en espacios aislados, sin conexión entre sí. Así evitaremos otra dicotomía que fragmentaría la vida espiritual, dañaría la unidad de la persona, e impediría una adecuada encarnación de la espiritualidad tanto en el mismo evangelizador como en los evangelizados.

Espiritualidad: “Dinamismo donativo y receptivo del amor que el Espíritu infunde en nosotros”



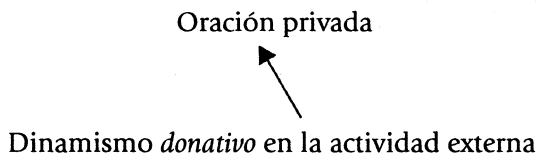
La relación de enriquecimiento mutuo entre los espacios privados de espiritualidad y la espiritualidad vivida en la acción, se produce tanto en lo donativo como en lo receptivo.

3.1. En lo donativo:

Cuando la persona se entrega a Dios en el servicio de los demás, esta actividad puede relacionarse de maneras más o menos convenientes con la oración privada.

3.1.1. De afuera hacia adentro

¿De qué manera el dinamismo espiritual *donativo* que se vive en la actividad externa puede enriquecer al dinamismo espiritual vivido en lo privado?

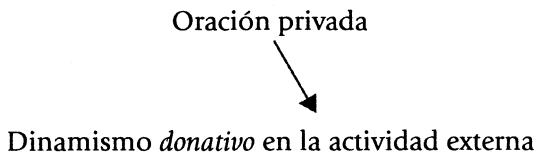


Luego de una acción en la cual el cristiano se ha *donado* al mundo, al regresar a la contemplación silenciosa y solitaria, su encuentro con Dios estará cargado de intercesión, colocando en el corazón de Dios las necesidades, gozos y angustias de la gente.³⁹ Estaba amorosamente orientado a los demás en la acción y *sigue* amorosamente orientado a ellos en la oración privada, motivado por la actividad vivida.

Pero no cualquier actividad externa enriquece la oración personal, sino una actividad "espiritual", verdaderamente colmada de actos donativos de amor, donde el centro sean las personas. Esta actitud *donativa*, donde gratuitamente se busca el bien de los demás, permite discernir sobre la autenticidad del amor a Dios (1 Jn 2, 11; 4, 20) que se expresa en la oración privada. La entrega a los demás en la actividad, abre el corazón, y esto permite que la oración privada no sea una autocontemplación o un monólogo sino una verdadera *salida de sí* hacia el Amado.

3.1.2. De adentro hacia afuera

¿De qué manera la espiritualidad que se vive en lo privado enriquece al dinamismo espiritual *donativo* que se vive en la actividad externa?



³⁹ Cf. L. MONLOUBOU, *Oración y evangelización*, Estella, 1983, pp. 16-20.

Podríamos aclarar también que no hablamos aquí de cualquier oración o actividad interna, sino de una actividad solitaria "espiritual": verdaderos actos de amor, donde el centro no sea yo mismo, sino Dios. Pero no basta con decir esto.

Hay formas de espiritualidad privada que pueden ser verdaderos actos de amor a Dios, momentos auténticamente contemplativos, aunque imperfectos, porque no favorecen ni estimulan directamente la actividad externa.

Por ejemplo, los espacios de soledad y de encuentro privado con Dios pueden buscarse también para escapar del mundo, para liberarse de una tarea que se vive como una pesada obligación, para encontrar "paz", para experimentar una extraña autonomía o autenticidad que no se posee en la relación con los demás. Entonces, en estos espacios íntimos puede haber una adoración a Dios, contemplando sus atributos, gozando de su íntimo amor, de su amistad personal, etc. Pero en esa intimidad no hay verdadero lugar para los demás. Es sólo una huida (comprensible y quizá no culpable) de una actividad mal vivida. En este caso, los momentos privados de espiritualidad no estimularán la actividad, no aportarán entusiasmo ni inclinaciones favorables hacia la actividad evangelizadora.

Hay que recordar que en dichas situaciones la misma imagen de Dios suele ser inadecuada debido a la formación recibida, al tipo de espiritualidad que se ha alimentado o a otros factores. O quizá la misma persona ha mutilado su imagen de Dios para poder mantener una espiritualidad falsamente consoladora, aislada del mundo externo. Contempla a Dios en una trascendencia malentendida, en su mundo de belleza y de pureza, separado de todo lo mundano, terreno y humano. O establece una relación con Dios en la intimidad donde sólo interesa la propia amistad con él, en un trato íntimo y exclusivo. Dios pasa a ser un Dios sólo para mí.

En ese caso, hasta podría suceder que la persona desarrolle una actividad apostólica generosa y sacrificada; pero su vida de oración personal no le aporta alimento, ni sentido, ni nuevas energías. Hay una ruptura entre la intimidad y la exterioridad.

¿Cómo sería entonces una adecuada relación con Dios en la intimidad que establezca una mayor y más benéfica conexión con la actividad en el mundo?

Esta adecuada relación se realiza cuando, al adorar a Dios y vivir un momento de intimidad con él, la imagen de Dios que se contem-

pla es la de Alguien que ama inmensamente al mundo, que quiere *donarse* al hombre, que ama con infinita ternura a todos los seres humanos, que se ha donado en la cruz y quiere seguir entregándose al ser humano para llenarlo de su vida. Es la imagen de un Dios "pastor", que estimula a quien lo adora a entregarse por los demás, a amarlos como él los ama, a ser instrumentos suyos para procurar la felicidad (terrena y eterna) de los demás, para dialogar con el mundo, etc. Contemplando al Dios que es vida para el hombre, nace el deseo de comunicar vida al hombre.

Así, al salir de un encuentro solitario con este Dios, la persona experimenta una necesidad interior *imperiosa* (1Cor 9, 16) de hacer algo por los demás, de *donarse* al mundo, de evangelizar, ya que "el amor de Cristo nos apremia" (2Cor 5, 14).

Juan Pablo II ha propuesto este tipo de oración personal al decir que, si verdaderamente hemos contemplado *el rostro de Cristo*, "nuestra programación pastoral se inspirará en el mandamiento nuevo que él nos dio" (NMI 42) y reconoceremos ese rostro particularmente en los pobres: "en el rostro de aquellos con los que él mismo *ha querido identificarse*" (NMI 49).

En este sentido, es interesante recuperar un modelo que nos muestra cómo un espíritu altamente contemplativo puede orar de tal manera que su oración alimente un encuentro amante con el mundo externo en el trabajo y en la misión. Es el caso de Carlos de Foucauld, para quien el objeto privilegiado de su contemplación era la vida oculta de Jesús, con María y José, la cual motivaba un determinado estilo de vida comunitaria:

*"Estoy en la casa de Nazaret, entre María y José, estrechamente unido, como un hermanito, a mi hermano mayor Jesús, presente día y noche en el Santísimo Sacramento del altar. Quiero portarme como prójimo, como conviene a este lugar y a la ocasión de esta compañía, de la manera que Jesús me muestra con su ejemplo. Dentro de la hermandad quiero ser siempre humilde, manso y servicial como lo fueron Jesús, María y José en su Santa Casa... Mantener en estado de limpieza los locales que ocupan los indígenas, reservar para mí todo lo que sea servir a los demás, y asemejarme a Jesús, que declaró estar entre los Apóstoles como el que sirve. Tratar con dulzura a los pobres, y a todos los hombres, que eso también es obra de humildad. Cocinar para los pobres..."*⁴⁰

⁴⁰ C. DE FOUCAULD, *Escritos espirituales* (ed. R. BAZIN), Buenos Aires, 1940, p. 157.

Este estilo de Nazaret ha provocado que los "Hermanitos de Jesús" optaran por diversas formas de trabajo y de vida apostólica que implicaran una imitación de la vida oculta de Jesús. Por ejemplo, compartiendo la vida de trabajo de los obreros, o viviendo en caravanas de nómades, siempre con un profundo espíritu contemplativo que sirve al Verbo encarnado y oculto entre los ignorados de la historia.

Podemos decir también que la contemplación solitaria de un evangelizador ha de realizarse de tal manera que vaya produciendo en la persona una participación de la mirada de Dios, un modo de contemplar a las personas y al mundo cada vez más semejante al modo como el Dios amante y generoso los mira. Esta contemplación seguramente no podrá quedarse en la intimidad, sino que impulsará a la acción liberadora. Por eso, "hay que intentar ver cómo el Padre ve nuestro mundo desde su paternidad, cómo lo ve el Hijo como salvador de los hombres y anunciador del reino, cómo lo ve el Espíritu como dador de vida"⁴¹. Los pueblos crucificados son "vistos por la Trinidad con ojos de amor y amados y comprendidos con infinita misericordia como los hijos más queridos, que necesitan tener vida y vida en abundancia"⁴².

Esa es la contemplación más adecuada para un agente pastoral, porque es una contemplación que alimenta la entrega donativa en la misión que Dios le confía.

3.2. En lo receptivo:

Si alguien puede ser receptivo tanto en sus espacios íntimos de trato con Dios como en la relación con los demás en la actividad externa, veamos cómo lo privado y lo externo se enriquecen mutuamente a partir de esos dos modos de *receptividad*.

3.2.1. De afuera hacia adentro

¿De qué manera el dinamismo espiritual *receptivo* que se vive en la actividad externa enriquece al dinamismo espiritual vivido en lo privado?

⁴¹ I. ELLACURÍA, *Misión actual de la Compañía de Jesús* (cit.), p. 116.

⁴² *Ibíd.*, p. 117.

Oración privada

Espiritualidad *receptiva* en la actividad externa

La actitud receptiva vivida en el mundo consiste en contemplar a Dios reflejado en el mundo y advertir los signos de la presencia y la acción del Espíritu en los demás. Esta receptividad vivida en la acción mundana enriquece el encuentro con Dios en la oración privada. Así se evita que la oración privada caiga en la monotonía y que el encuentro solitario con Dios pierda dinamismo, novedad y riqueza. Esta actitud receptiva y contemplativa ante el mundo, hace que luego ese mundo con toda su vida se haga presente en la oración, no sólo en la intercesión (por sus dramas) sino también en la acción de gracias (por sus valores). Luego de haber contemplado a Dios en la vida, se puede contemplar *la vida en Dios*.

Quien sabe *contemplar* al mundo y *recibir* de los demás, llevará consigo a la oración privada los desafíos, las interpelaciones que recibió en la dispersión mundana; asumirá esa riqueza nueva, y así su encuentro con Dios se verá modificado. Percibirá que esta contemplación íntima está llamada a ampliar sus horizontes, a considerar calladamente nuevos aspectos del misterio de la vida. Además, reconociendo que Dios es el origen de todo lo bello que descubre en el mundo, podrá encontrar nuevos puntos de partida para la analogía y así enriquecerá su imagen de Dios. La misma Iglesia reconoce que ella "*ha recibido* de la historia y del desarrollo del género humano" (NMI 56).

De la misma manera, cuando la riqueza espiritual de una persona se expresa y se proyecta en la actividad, esa persona *recibe* siempre algo nuevo de ese mundo y de esas personas donde él explaya la actividad. Y eso tiene consecuencias para su propia identidad espiritual interior. Aquí se completa la analogía eclesiológica. Veamos: La Iglesia, en su encuentro receptivo con las culturas y religiones se enriquece reconociendo los signos del Espíritu en los no cristianos, porque estos signos "ayudan a los mismos discípulos de Cristo a comprender más profundamente el mensaje del que son portadores" (NMI 56). Igualmente, un cristiano puede reconocer mejor la riqueza y la hermosura de lo que Dios ha sembrado en su propia intimidad cuando

descubre receptivamente la acción del Espíritu fuera de sí. Dejándose enseñar y dejándose evangelizar en la actividad, puede admirar mejor la riqueza del Dios que toca su vida en la privacidad y puede dejarse enseñar por Dios en la intimidad con más apertura. Porque en la relación receptiva con las personas y culturas, se establecen conexiones mentales y afectivas que permiten explicitar riquezas del Evangelio que un individuo aislado no alcanza a percibir.

Por otra parte, la cumbre y fuente de la vida espiritual, que es la Eucaristía, requiere una actitud básicamente receptiva. En el momento de la comunión eucarística se trata ante todo de entregar nuestras resistencias y dejarnos poseer, aceptar ser propiedad suya, dejarnos tomar por el único que es digno de entrar hasta la médula del corazón humano para poseer lo que le pertenece. Porque la cooperación más importante del hombre con la gracia que se derrama en la Eucaristía es intentar abrir el corazón para que él lo llene, es aceptar *depende* de su poder y de su amor. La comunión eucarística tiende a una experiencia gozosa y confiada de esa dependencia, donde no nos sentimos forzados, porque dejando actuar a la gracia de Dios que brota del sacramento, esa gracia tiene el poder de hacer que nuestra aceptación sea vivida con perfecta libertad. A partir de allí se desencadena un dinamismo de comunión y de lucha por un mundo justo y renovado.

Pero esta necesaria actitud receptiva no se improvisa en el momento de la celebración y supone haberla ejercitado en la vida, en la relación con los demás, en el trabajo.

Digamos también que estamos llamados a ser contemplativos del ser humano como imagen de Dios, como reflejo sagrado de lo divino en la tierra. Si en la actividad nos habituamos a tener esa actitud receptiva -no sólo donativa- ante los demás, es posible que incorporemos sinceramente a los hermanos en nuestra oración solitaria.

Podemos realizar nuestra actividad en el mundo mirando a los demás con los ojos de Cristo, capaces de admirar en ellos destellos de hermosura y de bondad, y entonces, "conocer y amar a los hombres con semejante mirada, lejos de alejar de la contemplación de Dios, conduce a ella sin cesar. Precisamente entonces la amistad que se mantiene con los hombres alimenta, por así decirlo, el fuego de la contemplación, cuya medida es la del amor".⁴³

⁴³ R. VOILLAUME, *La contemplación hoy*, Buenos Aires, 1977, pp. 55-56.

3.2.2. De adentro hacia afuera

¿De qué manera el dinamismo espiritual *receptivo* que se vive en la espiritualidad privada, enriquece al dinamismo espiritual vivido en la actividad externa?

Receptividad en la oración privada



Dinamismo espiritual en la actividad externa

La actividad en el mundo corre el riesgo de convertirse en ansiedad y en un profesionalismo donde los demás en realidad no interesan. A veces sólo cuenta hacer y producir, obtener resultados que acaricien el ego. Y esto ha de ser discernido en la soledad. La oración privada *receptiva*, donde nos dejamos amar por Dios, beneficia a la actividad en el mundo de dos maneras diferentes:

Por una parte, nos da la seguridad que brota del amor de Dios. Dejándonos amar por Dios en la soledad, no necesitamos buscar seguridades en los éxitos, afectos y reconocimientos de los demás, pudiendo vivir la actividad de un modo libre y gratuito.

Por otra parte, aprender a dejarnos amar por Dios en la soledad, hace posible que también nos dejemos amar por los demás en la actividad, y que nos dejemos amar por Dios –reconociendo los signos de su amor– en medio de esa misma actividad. Así, también en nuestra actividad podremos ser más receptivos, y nos interesarán más los demás (Dios y los hermanos) que la organización, los resultados y el éxito personal.

Vemos así cómo se produce un “círculo virtuoso”. Cuando la vida en el mundo se lleva al encuentro receptivo con el amor de Dios, así se la interioriza; pero no para quedarse en la intimidad, sino para llenar de nuevo sentido la vida en el mundo, para cargar de mayor hondura *receptiva* la actividad externa.

3.3. Formas de oración y estructuras de comunicación

Es útil advertir cómo las grandes formas de oración responden a estructuras básicas de la comunicación humana. Esto se debe en defi-

nitiva a que el corazón humano está hecho para amar a Dios y al prójimo al mismo tiempo. Correspondiendo a esta configuración originaria de nuestra capacidad de amar, la caridad que es la más alta de las virtudes, incorpora la apertura al prójimo como actitud teologal, como necesaria expresión del amor a Dios.

En este sentido se entiende fácilmente qué significa que "quien aborrece a su hermano está en las tinieblas" (1Jn 2, 11), "permanece en la muerte" (1Jn 3, 14) y "no ha conocido a Dios" (1Jn 4, 8). Finalmente, para no dejar dudas, la primera carta de Juan establece un principio general que se convierte en un indispensable criterio de discernimiento: "Quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve" (1Jn 4, 20).

Esto nos permite afirmar que nuestras dificultades en la experiencia del amor a Dios tienen algún correlativo en determinadas dificultades de nuestra relación con el prójimo. Igualmente, ciertas dificultades concretas en la relación con los demás pueden ser indicios que nos lleven a descubrir inconsistencias en nuestra relación con Dios, que a veces no advertimos.

Las grandes formas de oración, como suplicar, agradecer, pedir perdón, alabar o interceder, son al mismo tiempo formas necesarias de relacionarnos con los demás en la vida ordinaria. Por eso podemos afirmar que en toda relación sana y completa deberían estar presentes de alguna manera estas formas de comunicarse.

Es decir, en toda familia, amistad o pareja, es necesario que exista la súplica: la capacidad de pedir ayuda, que es expresión de verdadera confianza. Además es necesario el agradecimiento, que reconoce la generosidad del otro; la alabanza, que expresa la contemplación de la bondad y la belleza que hay en los demás; también la actitud de pedir perdón en la cual se supera el orgullo y se acortan las distancias; y finalmente la intercesión, que es la capacidad de pensar en el bien de otros, incorporando a un tercero (un co-amado) en la relación entre nosotros.

Estas mismas formas de comunicación deberían estar presentes en nuestra relación con Dios. Si alguna de ellas está débil o ausente, se hace necesario preguntarse por qué, para intentar resolver las causas e intentar ejercitarla, de manera que la relación con Dios sea más armoniosa e íntegra.

Pero al mismo tiempo habrá que ejercitar esta actitud en el trato con los demás, habituándonos a agradecer, a pedir perdón, etcétera.

Porque cuando no existe el hábito de agradecer, esto indica que el corazón no "es" agradecido. Por lo tanto, las palabras de gratitud que dirigamos a Dios posiblemente serán forzadas y artificiales. Así podemos reconocer el significado espiritual concreto de la advertencia bíblica: "Quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve" (1Jn 4, 20).

Esto nos ayuda a tomar mayor conciencia de la conexión que existe entre la intimidad con Dios y las relaciones fraternas.

4. El camino de santidad integral y las perturbaciones psicofísicas

Los procesos de intercomunicación entre la vida interior y la actividad externa o las relaciones humanas, muchas veces están condicionados.

La misma vida interior puede estar condicionada en sus posibilidades de gozo y felicidad.

Considerar esta cuestión es indispensable para poder hablar de una espiritualidad "encarnada" en todos los sentidos de la expresión.

4.1. Los límites del Espíritu en la propia historia

El sujeto frecuentemente sufre el peso enorme de malas experiencias, de angustias, de perturbaciones psicológicas y afectivas que limitan sus posibilidades de optar libremente y que provocan fisuras en este flujo que va de las experiencias y convicciones interiores a la actividad, y viceversa.

Por eso, las interferencias entre lo interno y lo externo, no siempre descalifican el valor de las experiencias de la persona. Que una vivencia interior no pueda manifestarse adecuadamente en el mundo externo no siempre indica que esa vivencia sea falsa o inadecuada.

Del mismo modo, que una actividad entusiasta, generosa y creativa no esté acompañada de una experiencia íntima y gozosa de Dios, no siempre descalifica la importancia y la bondad de esa actividad.

La vida del Espíritu se encarna también en una psicología limitada y muy frágil. Por eso, la gracia puede coexistir con muchas miserias, angustias, malos comportamientos y confusiones.

El Espíritu Santo se hace presente y actúa en un ser histórico. No lo arranca de ese contexto de la historia, que es al mismo tiempo una riqueza y un límite. El despliegue de su influjo se manifiesta peculiar-

mente cuando logra transfigurar, sin eliminar, una determinada situación histórica en la que un ser humano lleva su vida concreta.

El estudio de la relación entre la gracia y la psicología humana, recogiendo los aportes probados de la ciencia psicológica, nos permite percibir hasta qué punto la gracia se encarna en cada historia personal, marcada por el dolor y la miseria, y coexiste también con situaciones pecaminosas y detestables:

"La imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, las afecciones desordenadas y otros factores psíquicos o sociales" (CCE 1735).

Hay que distinguir entonces el orden psicológico del orden espiritual-sobrenatural, y reconocer que así como la acción interior del Espíritu Santo no necesariamente cura enfermedades físicas, tampoco cura necesariamente las enfermedades psíquicas. La gracia puede elevar a un ser humano a la amistad con Dios aun cuando ese ser humano no sea psicológicamente sano.⁴⁴

La santidad no depende de las técnicas de la psicología. Pero los agentes pastorales, los padres de familia, los sacerdotes, tienen funciones sobre otras personas, y tendrán muchas ocasiones de hacer daño a otros si están psíquicamente enfermos. Todos estamos llamados no solamente a amar a los demás, sino también a expresarles ese amor, a tratarlos de tal manera que les hagamos bien y no los lastimemos.

Además, se busca la ayuda de la ciencia psicológica para que las perturbaciones psíquicas no impidan vivir con gozo la existencia cristiana y la actividad apostólica. No podemos olvidar que Dios a todos nos quiere felices. Él espera que manifestemos con nuestra alegría y nuestra forma de vivir que la amistad con él nos hace bien, y no sólo nos abre el camino al cielo.

Finalmente, para quien ama a Dios, un hábito pecaminoso, aunque pueda no ser culpable, siempre será una anomalía. Es un aspecto de la propia vida que no da gloria a Dios, y que no ha de ocultarse en las tinieblas si se quiere proseguir un camino personal y sincero de la mano de Dios. En este sentido, no podemos ignorar algunas advertencias bíblicas como la siguiente: "A nadie le ordenó que fuera impío y a nadie le dio permiso para pecar" (Eclí 15, 20).

⁴⁴ Cf. M. GARCÍA, *Psicología de la experiencia religiosa*, Burgos, 2000; B.GROESCHEL, *Crecimiento espiritual y madurez psicológica*, Madrid, 1987.

Leemos también en Ecli 17, 25: "Conviértete al señor y deja tus pecados, suplica ante su rostro y *quita los obstáculos*". La Iglesia sostiene que el hombre, una vez justificado por la gracia, puede merecer el crecimiento de esa gracia y puede merecer también otros bienes de este mundo (CCE 2010). Esto incluye el dominio sobre ciertos condicionamientos morales, la curación de determinadas enfermedades psíquicas, y hasta la curación de enfermedades físicas.⁴⁵

La gracia ordinariamente no llega a las raíces de una enfermedad psíquica. Pero una persona en gracia de Dios puede introducirse personalmente, decididamente, en un camino de curación, acudiendo al médico (Ecli 38, 3-8), siguiendo las exigencias de su tratamiento, informándose adecuadamente, alimentándose correctamente, e intentando llevar una vida sana acorde con lo que exige su dolencia. En ese caso, se coloca en una situación en la que puede llegar a *merecer* la curación, es decir, a lograr que la misma gracia de Dios que ha transformado su corazón, llegue también a esos sectores de su ser donde se origina la enfermedad física.⁴⁶

Hay muchas oraciones valiosas, pero que por sí solas no significan que uno esté plenamente implicado en un camino de salida, porque no son el modo más perfecto y consciente de integrar en la oración nuestras dificultades psico-afectivas concretas.⁴⁷ Son plegarias que pueden poseer un alto valor teologal, pero no propiamente "adecuadas" como cooperación personal directa en orden a resolver determinadas perturbaciones.

La oración ciertamente debe acompañar cualquier proceso de liberación interior, porque no hay razones para separar excesivamente la utilización de recursos y técnicas científicas y el camino de oración de la persona. Es cierto que hay muchas dificultades que a veces impiden que nuestra oración produzca efectos sanadores.⁴⁸ Pero normalmente una oración adecuada produce algún efecto benéfico, ayudándonos a vivir mejor. Así nos permite experimentar y manifestar que Dios es en todo sentido la fuente de la vida.

⁴⁵ Cf. S. LACHMAN, *Psychosomatic disorders*, New York, 1972.

⁴⁶ Cf. B. KIELY, *Psicologia e teologia morale: linee di convergenza*, Casale Monferrato, 1992.

⁴⁷ Cf. I. OYLE, *Magic, mysticism and modern medicine*, California, 1976.

⁴⁸ Cf. mi libro *¿Por qué no termino de sanarme?*, Bogotá, 1993.

La predicación y el consejo espiritual a veces transmiten una espiritualidad poco integradora de las emociones, del afecto, de las simples experiencias con las que se construye la existencia concreta de cada día. Y Dios merece que lo amemos con todo lo que somos, también con nuestra capacidad de ternura, de afecto, de pasión. Porque no hay una experiencia humana completa sin emociones.⁴⁹ Esta especificidad del querer humano, ligado a la emotividad, es una riqueza que Dios mismo se ha apropiado en la Encarnación. El Hijo de Dios nos amó con un corazón humano, capaz de conmoverse hasta las lágrimas (Jn 11, 33. 35. 38; Lc 19, 41).

Es un interesante desafío: entrar enteros, con todo lo que somos y vivimos, en la fascinante presencia de Dios. Si la terapia, o un adecuado camino espiritual, permiten que en el encuentro con Dios se integre mejor la sensibilidad, estarán prestando un precioso servicio a la persona, permitiendo que todas las dimensiones de su existencia se integren armoniosamente en un camino espiritual que brinde gozo y plenitud vital.⁵⁰ De otro modo, las insatisfacciones y carencias afectivas pueden encerrar a la persona en un permanente lamento interior que le impida estar disponible para Dios y para los demás.

Además, hoy advertimos claramente que los problemas físicos que limitan nuestra actividad, tienen algo que ver con los problemas psicológicos, afectivos, interiores.⁵¹ Por eso, también pueden curarse haciendo un adecuado camino espiritual, capaz de integrar los aportes de las ciencias.

4.2. Un camino espiritual con nuestras perturbaciones

Veamos a continuación cómo puede desarrollarse un camino de oración que acompañe adecuadamente un proceso de curación.⁵²

⁴⁹ Cf. C. IZARD, *Human emotions*, New York, 1977; K. STRONGMAN, *The psychology of emotion*, Chichester, 1987; M. S. CLARK (ed.), *Emotion and social behaviour*, Newbury Park, California, 1992.

⁵⁰ Cf. A. GRÜN – M. DUFNER, *Una espiritualidad desde abajo. El diálogo con Dios desde el fondo de la persona*, Madrid 2000; J. GARCÍA MONGE, *Unificación personal y experiencia cristiana*, Santander, 2001; M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, 2001.

⁵¹ Cf. T. HEGNA – M. SVERAM, *Psychological and psychosomatic problems*, Edimburgh, 1990.

⁵² Esta propuesta está más ampliamente desarrollada en mi obra: *La gracia y la vida entera. Dimensiones de la amistad con Dios*, Barcelona, 2003, pp. 71-105.

La clave está en lograr reconocer claramente y sin vueltas, cuál es nuestra verdadera dificultad. Por eso mismo, hablar con Dios sobre nuestro problema detenidamente y con total sinceridad, es algo necesario para incorporar adecuadamente en nuestro camino espiritual las cosas que no funcionan bien en nuestra vida. Si hay cosas que no podemos conversar con nadie, al menos podemos hablarlas con Dios.

Pero no hay que olvidar que "sinceridad" y "verdad" no siempre son la misma cosa. Alguien puede sentir que es muy sincero, que dice todo lo que siente, que no es hipócrita. Sin embargo, puede suceder que él no esté viendo con claridad su propia verdad. Ha ocultado su verdad durante tanto tiempo, ha escapado de tantas cosas y las ha escondido, hasta que su verdad ha quedado sepultada debajo de mucha apariencia, y ya no puede verla. Y por más que sea sincero, porque no tiene conciencia de estar ocultando nada, en realidad no es "verdadero". Entonces, cuando dialoga con Dios y con los demás, no es del todo él mismo quien dialoga, sino su apariencia superficial.

Ocultar algo a Dios, aunque sea un reproche contra él, nos aleja del camino de liberación. Dios mismo en la Biblia nos invita: "¡Vengan y discutamos!" (Is 1, 18).

4.2.1. Preguntarse y preguntar

El primer paso de nuestra parte en este proceso no es una simple introspección, sino un diálogo donde le preguntamos a Dios qué nos está pasando en realidad.

En este "preguntar a Dios" para descubrir la raíz de lo que nos pasa, disponemos de un auxilio que puede ayudarnos a escucharlo: la Sagrada Escritura. Se trata de una lectura espiritual y personalizada de los textos bíblicos que ayude a tomar conciencia de los males ocultos.

Tomando conciencia de lo que sentimos cuando meditamos un texto bíblico, y preguntándonos por qué sentimos eso, podemos descubrir muchas cosas que Dios mismo quiere hacernos ver. Dios nos habla también a través de imágenes que aparecen en la oración, a través de recuerdos, a través de sensaciones. Todo puede ser un instrumento que Dios usa para hablarnos al corazón.

La solución nunca será escapar de la oración buscando una falsa tranquilidad que no es más que una tremenda esclavitud: vivir escapando de nuestra propia verdad, huir de nuestro propio "corazón".

Allí, en esas intenciones escondidas, es donde quiere entrar el Espíritu Santo. Eso es precisamente lo que más le interesa, porque todo lo demás puede ser cáscara, apariencia, mentira; porque muchas veces los males del corazón se disfrazan de buenas obras y de bellas palabras: "Satanás se viste de ángel de luz" (2Cor 11, 14). Por eso su Palabra nos exhorta: "Buscadlo con corazón sincero... Porque el santo espíritu educador *huye de la falsedad*, se aleja de los pensamientos vacíos" (Sab 1, 1. 5).

El descuido de las intenciones profundas del corazón –que son los móviles reales de la persona– es lo que produce seres profundamente *inconsistentes*.⁵³

¿Cómo se supera esta inconsistencia? Se trata de llegar a ser profundamente "verdaderos" ante el Dios de amor, para que dejemos de escapar de él. De otra manera, dejaremos enfriar y morir nuestra oración y nuestro fervor religioso. Según A. Cencini la responsabilidad frente a las propias inconsistencias consiste ante todo en "el coraje de admitirlas con precisión y de confrontarse cotidianamente con ellas".⁵⁴

4.2.2. Llegar a las raíces

Una vez reconocidas estas inconsistencias, podemos ir más allá y tratar de detectar sus *causas*, para llegar hasta la "raíz" de lo que nos duele y de los que nos pasa.

La cooperación humana consiste ahora en empezar una búsqueda para descubrir aquel origen de nuestros males que un día decidimos ocultar.⁵⁵

Por ejemplo, podemos reconocer, a la luz del amor de Dios, ciertas viejas heridas, malos momentos de nuestra historia, recuerdos dolorosos que nos condicionan en nuestra vida moral y afectiva, que nos llevan a reaccionar mal, a estar tristes, a desconfiar de todo el mundo, etcétera.

Podemos reconocer que hubo un momento en nuestra vida en que tomamos una decisión equivocada de aislarnos, de escapar de Dios, de vivir sólo para nosotros mismos, etcétera.

⁵³ A. CENCINI, *I sentimenti del figlio*, Bologna, 1999, pp. 179-181.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁵ Cf. F. PERLS, *Gestalt therapy verbatim*, California, 1969.

Pidiendo luz a Dios insistentemente, el corazón se va disponiendo positivamente para reconocer esa verdadera *causa* de lo que nos pasa.⁵⁶

Aunque lo hayamos ocultado muy bien, eso que sucedió alguna vez sigue allí, como un veneno interior que desde las tinieblas hace todavía más daño, y se manifiesta a veces como un nudo en la garganta, una reacción fuera de lugar, una tristeza crónica, un descontrol sexual, una incapacidad para dejarse amar, una estrechez mental que no nos permite pensar en los demás, un bloqueo de cualquier tipo, etcétera.⁵⁷

Una experiencia emotiva que no se completó en el momento adecuado impide a la persona enfrentar apropiadamente las dificultades nuevas, porque las cargará con el peso emotivo de aquella experiencia incompleta y mal asumida:

"Se dan episodios en los que el verdadero drama de la emoción y el sentimiento está integrado y completo, como, por ejemplo, en el acto voluntario y mutuo de hacer el amor, o en una pelea que atraviesa todas las etapas de su ciclo dramático, sin dejar residuos de hostilidad por resolver. Pero estos casos no son lo normal. Lo más común es no completar la experiencia emocional que se asocia a cada individuo, en parte por estar alienado de las interpretaciones preconscientes. Por ejemplo, es habitual que una persona sienta el enfado apropiado a un episodio sólo después de que haya terminado. Psicológicamente esto significa que se alcanza el siguiente episodio en un cierto grado de distracción que hace que disminuya la atención disponible para enfrentarse a él. Psicológicamente quiere decir que el cuerpo se está preparando continuamente para una acción que, de hecho, no tiene lugar. Aquí reside uno de los mayores componentes del estado de estrés, que posiblemente sea una de las causas de aflicciones modernas, como son algunos trastornos cardíacos y cánceres. Algunas terapias, en particular la de la Gestalt, desarrollada por Perls (1969), están ideadas para ayudar a la gente a que complete las emociones asociadas a episodios significativos del pasado. Las personas que se han sometido a esta terapia dicen sentirse desbloqueadas, mental y físicamente".⁵⁸

⁵⁶ Cf. K. FLANAGAN, *A la búsqueda de nuestro genio interior*, Bilbao, 2001; P. FERRUCCI, *What we may be*, London, 1982.

⁵⁷ S. PACOT, *Evangelizar lo profundo del corazón*, Madrid, 2001.

⁵⁸ T. KITWOOD, *La preocupación por los demás. Una nueva psicología de la conciencia y la moralidad*, Bilbao, 1996, p. 96.

4.2.3. Reconocer la inconveniencia de nuestro mal

Una vez que se ha dado el paso de clarificar la situación real de la propia vida, la causa de lo que nos está pasando, se trata de lograr reconocer las inconsistencias *como inconsistencias*. Es decir, aceptar que nuestras reacciones, nuestros vicios, nuestras debilidades o intenciones torcidas son algo *malo*, algo indeseable, sin disimular lo malo con buenas excusas.

Es cierto que en un primer momento basta que reconozcamos nuestro mal sin emitir juicio alguno⁵⁹, sólo tomando conciencia de *todo* lo que sentimos –incluso físicamente– cuando pensamos en esa situación.⁶⁰ Al comienzo, si nos llenamos de culpas, terminamos abortando el proceso de liberación interna.

Pero luego, gracias a esa clara conciencia, se trata de pasar a reconocer con sinceridad que esa entrega a medias, y ese paso que no queremos dar, nos impiden crecer en un nivel más profundo de mística y de oblatividad al que Dios nos está llamando. Es reconocer que la vida que llevamos no responde al precioso ideal de una civilización de amor, de una vida compartida, generosa, entusiasta y fraterna.

Será necesario reconocer que es mejor depender de Dios que de una obsesión, o que es mejor tener el gozo de un corazón generoso antes que el sufrimiento y el temor de un corazón avaro, o aceptar que es más valioso y bello experimentar la unidad interior que desgastarse sin sentido en una fragmentación que nos dispersa angustiosamente.

Aquí se trata de pedirle a Dios que nos haga mirar de frente la verdadera maldad e inconveniencia del mal que nos aqueja, que nos permita descubrir cómo nos hace daño, que nos haga ver con claridad que de verdad es algo malo.

4.2.4. Buscar el deseo

Si en realidad *no queremos* liberarnos de eso que nos está dañando, la actitud adecuada será seguir buscando a Dios con confianza y ternura, y pedirle que él no sólo nos haga ver con claridad la necesidad

⁵⁹ Cf. C. ROGERS, *El proceso de convertirse en persona*, Barcelona, 1974.

⁶⁰ Cf. E. GENDLIN, *El Focusing en psicoterapia. Manual del método experiencial*, Barcelona, 1999; *Focusing. Proceso y técnica del enfoque corporal*, Bilbao, 2000.

de un cambio, sino que nos haga *desear* ese cambio. Porque quizás todavía no estamos convencidos de tal manera que esa convicción se convierta en un deseo.

Puede suceder que en realidad la persona angustiada *no quiera* perdonar, porque siente que el rencor es un modo de no dar la razón a quien le hizo daño. Sabe que perdonar le haría bien, pero no es capaz de tomar la decisión por alguna traba en su afectividad y en su voluntad. O *no quiere* liberarse de la tristeza, porque siente que es único modo que tiene de hacer que los demás la tengan en cuenta y se compadezcan de su fracaso. O *no quiere* ni siquiera enfrentar un proceso para sanar los malos recuerdos porque el solo pensarlo le produce un tremendo dolor. Entonces en realidad prefiere llevar una vida enferma y devaluada con tal de dejar las cosas como están. Porque no sólo el *poder*, también el *querer* puede estar condicionado.

En este caso, al menos por fidelidad a Dios, y como una mínima respuesta de amor, puede comenzar simplemente pidiendo el *deseo* de liberarse. Luego, más concretamente, podrá pedir durante un tiempo el *deseo* de perdonar a Juan, o el deseo de sanar los malos recuerdos, o el deseo de dejarse amar, o el deseo de curar su tristeza, o el deseo de liberarse de un vicio, o quizás el deseo de perdonarse y aceptarse a sí mismo⁶¹, etcétera.

Muchas veces hay que comenzar pidiendo a Dios el deseo de *reconocer* lo que contradice su plan para la propia vida, lo que debe cambiar, porque sólo desde ese reconocimiento se puede desear el cambio y así iniciar un proceso de liberación. El solo hecho de pedir frecuentemente el deseo de elegir lo que realmente es mejor ya comienza, lentamente, a abrir el corazón para dejar nacer el deseo sincero de liberarse de un mal.

Esto es pedirle a Dios que, si es verdad que es mejor vivir sin esa atadura, él mismo *nos haga desear* interiormente la liberación. Es pedirle que él nos convenza "afectivamente" de la necesidad de liberarnos de ese mal, que haga detestar el daño que ese mal nos causa.

⁶¹ Cf. G. JAMPOLSKY - P. HOPKINS - W. THETFORD, *Adiós a la culpa: la magia del perdón*, Madrid, 1999.

4.2.5. *En positivo*

Pero ha de pedirse al mismo tiempo algo positivo, un bien, un valor atractivo que ocupe el lugar de ese mal. Esa súplica positiva puede ayudar a despertar una emotividad a favor de lo que pedimos. Este solo hecho de pedir el deseo sincero, ya es una cooperación humana con la gracia de Dios, ya va disponiendo el corazón poco a poco para que un día comience a brotar la decisión de dar el paso. Y así, con el secreto impulso de la gracia, la libertad personal se irá preparando para aceptar el paso de la liberación, o para orientarse positivamente hacia ese paso.

Es importante entonces que la manera de orar se oriente siempre a desarrollar una mirada más positiva hacia la vida y hacia sí mismo. Puede suceder que una oración inadecuada lleve a agrandar todavía más las heridas, a mirar excesivamente los errores ajenos o las cosas negativas. De este modo la persona se vuelve hipersensible, rencorosa, se expone a herirse más, y difícilmente dará el paso de renunciar al rencor, a la angustia, al vicio que esas heridas le provocan, etcétera.

Lo mismo sucede cuando una persona piensa demasiado en su dolor y dedica mucho tiempo a lamentarse o a hablar de él, con lo cual agranda el fantasma del dolor y le otorga demasiado poder sobre la propia vida.⁶² Las expresiones positivas, en cambio, alientan el ideal de liberación, muestran mejor a dónde hay que apuntar, presentan objetivos positivos que nos mueven a renunciar a las esclavitudes internas para empezar una vida nueva y mejor.

4.2.6. *Otros modos de cooperar con el Espíritu*

Al camino de oración sincera pueden y deben añadirse otros modos de cooperación cotidiana con la gracia, para que también las acciones externas y las relaciones se integren en el camino de salida. *La cooperación más excelente será siempre, sin duda, el intento de autotranscenderse*, el intento de salir de sí mismo hacia el hermano. Puesto que este dinamismo responde a la estructura más profunda de todo lo real, cualquier acto en el cual se intente realizar este dinamismo de comunión nos orientará a restaurar nuestro verdadero ser y, por lo tanto, a sanarnos.

⁶² C. ALEMANY - V. GARCÍA (eds.), *El cuerpo vivenciado y analizado*, Bilbao, 1996, particularmente pp. 212-216.

Además, la persona puede intentar desarrollar actitudes opuestas a ese mal que la domina aprovechando algunas convicciones espirituales tomadas de la Escritura, de autores espirituales, de diversos testimonios de vida santa, etcétera.

También es necesario acudir a la capacidad de automotivarse que posee el ser humano. La decisión de la voluntad debe ser motivada para que sea toda la persona la que dé el paso. Las motivaciones ayudan a despertar pasiones a favor de lo que se quiere, porque afirman y profundizan el querer. Una decisión tomada sin suficientes motivaciones puede ser muy poco firme y duradera, poco espontánea, personal y auténtica, poco sincera.

Con un poco de creatividad se puede agudizar la sensibilidad para reconocer aquellas cosas que nos inclinan positivamente hacia la liberación del mal que nos aqueja: esta canción, aquel poema, aquella imagen, esa película, etc. Al mismo tiempo, podemos reconocer otras cosas que nos inclinan negativamente, para evitar que sigan alimentando nuestros puntos débiles.

4.2.7. *En el amor de Dios*

Pero todo este proceso siempre será más hondo e integrador si se realiza con la convicción de ser incondicionalmente amado por Dios, experiencia que puede estar también condicionada por la historia personal, por una falsa imagen de Dios, etc. Por consiguiente, muchas veces este camino espiritual lleva también a modificar profundamente la relación personal con él. Para ello puede ser útil meditar algunos textos bíblicos donde encontramos diversas metáforas que nos hablan del amor divino:

"Eres precioso a mis ojos, eres estimado y yo te amo" (Is 43, 4).

"¿Acaso olvida una mujer su niño de pecho, sin enternecerse con el hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella se olvidara, yo no te olvidaré. Mira: te llevo tatuado en la palma de mis manos" (Is 49, 15-16).

"Los montes se correrán y las colinas se moverán, pero mi amor no se apartará de tu lado, mi alianza de paz no vacilará" (Is 54, 10).

"Yo te amé con un amor eterno; por eso he guardado fidelidad para ti" (Jer 31, 3).

"Tu Dios está en medio de ti, un poderoso salvador. Él grita de alegría por ti, te renueva con su amor, y baila por ti con gritos de júbilo" (Sof 3, 17).

"Con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor, y era para ellos como los que alzan a un niño contra su mejilla" (Os 11, 4).

4.3. Neurosis y santidad

Si bien este camino de liberación es una respuesta al amor de Dios que nos quiere felices (Ecli 14, 11-14), no podemos negar que hay fragilidades con las cuales un ser humano debe convivir toda su existencia. En ese caso, el amor de Dios y la propia libertad habrán de conjugarse para que esa fragilidad persistente pueda ser asumida positivamente en el conjunto de la vida, para que haga el menor daño posible a los demás, y para extraer de ella alguna enseñanza y estímulo positivo. De las fragilidades, claramente reconocidas, e iluminadas por la gracia, pueden brotar caminos de humildad, de tierna confianza en Dios, de paciencia con los demás, de profunda compasión ante las debilidades ajenas, de intensa vida comunitaria, etcétera.

4.3.1. Santos enfermos

Donde podemos advertir hasta qué punto la fragilidad psicológica puede coexistir con la acción misteriosa de la gracia, es en los locos y en los santos.

Las personas afectadas por graves –y por el momento incurables– patologías psicológicas, no están excluidas de la amistad con Dios. Nadie puede negar que en esa situación no culpable, el Espíritu también puede actuar, aunque no realice el milagro de la curación de su locura.

Por otra parte, hoy sabemos que algunos santos, aun siendo grandes luces para la Iglesia, han estado afectados por patologías que, si bien no se han manifestado en acciones pecaminosas, han limitado su felicidad y su armonía personal.

Cabe recordar aquí la discutible perspectiva de H. U. Von Balthasar. Es aceptable su afirmación de que lo relativo a la santidad y a las experiencias de Dios no puede juzgarse a partir de categorías y métodos de otros ámbitos.⁶³ Hoy insistiríamos más bien en que no pueden juzgarse "exclusivamente" a partir de esas categorías. Pero su postura se

⁶³ H. U. VON BALTHASAR, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, Barcelona, 1989 pp. 3-23.

torna discutible cuando afirma que no es estrictamente posible hacer una "psicología de los santos".⁶⁴

Es cierto que hay un núcleo donde las ciencias no pueden llegar, y donde frecuentemente se extralimitan. Es verdad que la visión general y más profunda sobre la experiencia de un santo sólo puede ser alcanzada desde la Teología,⁶⁵ que permite advertir cómo los distintos aspectos de la vida del santo confluyen de diversas maneras en el cumplimiento de una *misión* sobrenatural. Es cierto que no pueden separarse de esa misión las experiencias anímicas negativas, incluso patológicas, que se integran en ella de un modo misterioso. Pero precisamente, cuando el auxilio de las ciencias nos permite identificarlas como patológicas, nos ayuda a mostrar cómo Dios puede actuar maravillosamente con su amor también en esos contextos enfermizos.

Esto hace posible, al mismo tiempo, destacar la grandeza de la acción divina sin canonizar las patologías ni presentarlas como un ideal en sí mismas.

Que Dios pueda sacar algo bueno de un mal, no significa que ese mal sea presentado como modelo, ni implica despreciar los recursos humanos que permitirían superar ese mal.

4.3.2. Algunos ejemplos

No puede negarse el valor del análisis de J.-F. Six,⁶⁶ que se refiere a la neurosis de santa Teresa de Lisieux, ligada a una compleja historia familiar.⁶⁷ Se trata de un planteo profundamente creyente, que destaca cómo, precisamente en medio de tales condicionamientos psicológicos, la obra de la gracia pudo provocar gestos admirables y un pensamiento lúcido y atractivo.

⁶⁴ H. U. VON BALTHASAR, *¿Psicología de los santos?*, en *Diálogo* 1 (1954), pp. 34-36.

⁶⁵ Cf. la perspectiva marcadamente crítica de los aportes del psicoanálisis en C. DOMÍNGUEZ, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid, 1990; *Crear después de Freud*, Madrid, 1991.

⁶⁶ J.-F. SIX, *La verdadera infancia de Teresa de Lisieux. Neurosis y santidad*, Barcelona, 1982, 2.

⁶⁷ La situación histórica de la santa también es adecuadamente abordada en la obra de C. DE MEESTER, *Dinámica de la confianza. Génesis y estructura del "camino de infancia espiritual" de S. Teresa de Lisieux*, Burgos, 1998.

Más compleja se presenta la experiencia espiritual de santa Gema Galgani, tan cargada de fenómenos extraños, de enfermedades y de manifestaciones psíquicas anormales, que el discernimiento se hace particularmente difícil. Así lo reconocía el Papa Pío XI cuando, al declarar la heroicidad de las virtudes de Gema, agregó la siguiente cláusula: "Con el presente decreto *no se emite juicio alguno*, lo cual nunca suele hacerse, sobre los carismas preternaturales de la sierva de Dios".⁶⁸

Una postura extrema sería poner en duda la autenticidad de la santidad misma de la persona o negar la validez de su experiencia espiritual en su conjunto. Vale la pena tomar en cuenta una visión moderada sobre santa Gema, que reconoce en ella la presencia de patologías sin descalificar la acción del Espíritu en medio de esos límites. Desde esta perspectiva se sostiene que "junto a la humildad y sencillez, la sinceridad, paciencia y resignación ante todo género de padecimientos físicos y morales, encontramos evidentes signos de enfermedad y hasta de anormalidad". Pero la razón de ofrecerla como modelo son los valores auténticos obrados por la gracia en medio de la fragilidad: "Su paciencia heroica que –puestos los ojos en el crucificado– le permitió ejercitar su humildad y caridad en medio de aquel torbellino de enfermedades".⁶⁹

Sin embargo, encontramos también opiniones que, desde determinadas convicciones, otorgan mayor crédito al origen divino de las extrañas experiencias de Gema, como es el caso del filósofo C. Fabro⁷⁰ y de otros autores⁷¹.

Hay además estudios psicológicos que ofrecen una perspectiva muy positiva en el análisis de ciertas situaciones anormales, como el que realiza J. Maître, sobre algunas formas de anorexia que dejan a la persona "libre para la fascinación de deseos ilimitados".⁷² Para el autor, hay formas de anorexia presentes en algunas mujeres místicas, que no son necesariamente patológicas, sino que están cargadas de un senti-

⁶⁸ *Acta Apostolicae Sedis* 24, 1932, p. 57.

⁶⁹ P. R. SANTIDRIÁN – M. DEL C. ASTRUGA, *Diccionario de los santos*, Estella, 1997, pp. 147-148.

⁷⁰ C. FABRO, *Santa Gema Galgani*, Bilbao, 1997.

⁷¹ B. MORICONI – A. PEZZINI, *Oltre la solitudine. Il messaggio di Gema Galgani*, Roma, 2004.

⁷² Cf. J. MAÎTRE, *Anorexies religieuses. Anorexie mentale. Essai de psychanalyse sociohistorique*, París 2000, 9; cf. también G. JANTZEN, *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge, 1995.

do profundo, o al menos representan una honda convicción por la cual vale la pena entregarse.

Otro aporte, algo discutible, es el de J. Álvarez, que relaciona la experiencia de "noche oscura" de san Juan de la Cruz con supuestos estados depresivos. Este planteo, llevado al extremo, puede desacreditar las enseñanzas espirituales del santo. Porque Juan de la Cruz enseña claramente cómo la acción divina no está necesariamente ligada a las *satisfacciones* emotivas y espirituales, y que, en algunos casos la acción de la gracia puede coexistir con situaciones de gran aridez interior. Más todavía: que un estado de profunda aridez pueda llegar a ser un momento privilegiado de la acción transformadora de la gracia. Todo esto quedaría descalificado si lo que Juan de la Cruz llama "noche oscura" se identificara exclusivamente con una patología psicológica.

Sin embargo, dejando a salvo las enseñanzas espirituales de este notable místico, no se puede negar que una altísima experiencia espiritual podría coexistir también con la depresión y con otras perturbaciones psicológicas. Que podamos identificarla como una depresión no debe llevar a pensar que esa situación no pueda integrarse en un proceso espiritual sobrenatural. También esa perturbación psíquica puede convertirse en una peculiar asociación a la pasión de Cristo y significar una cooperación humana que abra misteriosos caminos. Es lo mismo que podríamos decir de otros límites humanos, como las enfermedades físicas.

4.3.3. Apostar por la liberación

Pero hay que sostener al mismo tiempo –y con contundencia– que Dios verdaderamente ama al ser humano, y lo quiere sano y feliz. Si bien Dios puede sacar un bien de algún mal humanamente inevitable, esto no significa que el sufrimiento de un ser humano y sus perturbaciones físicas o psíquicas sean *en sí mismas* algo deseable. La respuesta al Dios que me ama y desea mi felicidad también en esta tierra (cf. 1Tim 6, 17b; Ecli 14, 14; Ecl 3, 13), será cooperar para hacer posible esa felicidad, en la cual la fe en Dios manifiesta que puede hacer bien –integralmente– al ser humano también en esta vida. Lamentablemente, en algunos casos lo que parece manifestarse es que la fe mutila, enferma y destruye al ser humano en su cuerpo y en su psicología para hacerle bien sólo en la eternidad.

Cuando, puestos los medios adecuados, una perturbación no pueda ser superada, ciertamente la fe aportará grandes luces para integrarla de algún modo, otorgándole un sentido superior. También durante el proceso de curación, esta iluminación sobrenatural hace su aporte. Pero la primera actitud ante los males humanos, vivida también como respuesta a Dios, ha de ser la de intentar resolverlos con creatividad y empeño.

Finalmente, mencionemos un aporte de otra línea, el de J. Welch,⁷³ que muestra cómo la experiencia presentada en un escrito espiritual –de santa Teresa– puede ofrecer notables coincidencias con los procesos psicológicos descritos por un científico –en este caso se trata de C. Jung–. De este modo, se manifiesta cómo un desarrollo científico realizado sin prejuicios negativos, y fiel a la metodología de la propia ciencia, puede converger con una experiencia espiritual adecuada. En esta misma línea, hay que recordar que hay muchos aportes donde no se realiza un acercamiento psicoanalítico a determinadas experiencias espirituales porque se las considere patológicas, sino porque se entiende que la perspectiva psicoanalítica puede aportar algo a su comprensión integral.⁷⁴

4.4. ¿Hasta dónde?: Neurociencias y otros aportes

Algunas corrientes científicas destacan particularmente el enorme peso de los condicionamientos del obrar humano.

4.4.1. *Diversos estudios*

Por ejemplo, se sostiene que ciertos comportamientos que nosotros consideramos humanos, frutos de decisiones libres, en realidad también se dan en los chimpancés como resultado de una evolución biológica.⁷⁵

⁷³ J. WELCH, *Peregrinos espirituales. Carl Jung y Teresa de Jesús*, Bilbao, 2001.

⁷⁴ Cf. C. PADVALSKIS, *Teresa de Jesús y Etty Hillesum. Dos mujeres creyentes. Una mirada psicoanalítica desde la perspectiva del género*, en C. SCHICKENDANTZ (ed.), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*, Córdoba, (Arg.) 2003, p. 27.

⁷⁵ Cf. F. DE WAAL, *Le Bon Signe. Les bases naturelles de la morale*, París, 1996. Hoy las perspectivas evolucionistas recogen aportes de nuevas ciencias altamente especializadas, como la "arqueología cognitiva": cf. C. RENFREW – E. ZUBROW (comps.), *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archeology*, Cambridge, 1994.

Otros autores, acudiendo a estudios sobre los animales,⁷⁶ consideran que comportamientos de diversas especies se advierten también en los humanos, cuyo cerebro produce una inhibición de la violencia o una emoción de empatía que explica ciertas actitudes de compasión, falsamente atribuidas a una supuesta dimensión espiritual del ser humano.⁷⁷

Con escasa evidencia, desde la genética se sostiene que las inclinaciones egoístas proceden sólo de un inevitable condicionamiento de los genes,⁷⁸ y que los estudios genéticos permitirán predecir todas las decisiones de un ser humano.⁷⁹ Esto autorizaría a los "poderosos" a operar sobre el patrimonio genético de las personas.⁸⁰

La neuropsicología muestra cómo los comportamientos sociales tienen que ver con determinados centros cerebrales que los condicionan. Lo confirma el caso de un paciente a quien le quitaron un tumor cerebral, con lo cual se dañó una parte de su cerebro. El resultado fue que la persona mantenía intacta su inteligencia y no tenía dificultad alguna en la elaboración de un discurso, pero había perdido completamente su capacidad de tomar decisiones. Ya no podía realizar valoraciones morales y sólo tomaba sus decisiones al azar. En casos semejantes se advirtió que los individuos eran incapaces de diferir la satisfacción de un deseo en orden a un bien mayor, y sólo podían optar por una satisfacción inmediata. Y en esto sólo intervino una modificación del cerebro.⁸¹

Neurobiólogos, como J.-P. Changeux, afirman que hasta las tradiciones religiosas y morales pueden mantenerse gracias a los mecanismos neurobiológicos que las transmiten:

"Esas memorias cerebrales de largo plazo se transmiten de una generación a otra por mecanismos neurobiológicos que constituyen una limitación evidente de la biología en la transmisión y en la evolución de las normas sociales y morales. La duración excepcionalmente larga del desarrollo neural y psicológico del niño después del nacimiento facilita la colocación de repre-

⁷⁶ Como el de K. LORENZ, *L'Agression, une histoire naturelle du mal*, París, 1983.

⁷⁷ J. MEHLER - E. DOPOUX, *Naitre humain*, París, 1990.

⁷⁸ Cf. R. DAWKINS, *El gen egoísta*, Barcelona, 1986.

⁷⁹ E. O. WILSON, *Sobre la naturaleza humana*, México, 1980, p. 115ss.

⁸⁰ Cf. C. J. LUMSDEN - E. O. WILSON, *Genes, Mind and Culture*, Harvard 1981.

⁸¹ Cf. C. BECHARA - H. DAMASIO - D. TRANEL - A. DAMASIO, *Deciding advantageously before knowing the advantageous strategy*, en *Science* 2775 (1997), pp. 1293-1295.

*sentaciones culturales en nuestro cerebro en forma de huellas reutilizables múltiples veces en la vida del sujeto. Si la evolución cultural hace que ciertas representaciones sean transmitidas con muy pocas modificaciones de una generación a otra, en particular cierto tipo de representaciones religiosas simbólicas y prácticas, en cambio otras evolucionan rápidamente. Se plantea entonces el problema de la pluralidad de las culturas y del relativismo de las morales”.*⁸²

Todo se explicaría entonces por el cerebro. Las modificaciones de los principios y conductas morales se explicarían también porque “nuestro cerebro tendría capacidades de innovación ética de selección y de transmisión de las normas de vida moral”.⁸³

Es verdad que, así como hay grupos de neuronas que determinan procesos de dependencia de las drogas,⁸⁴ hay otros grupos de neuronas que participan en las motivaciones que mueven a realizar determinadas acciones.⁸⁵

Las glándulas hacen su parte. Los minuciosos estudios realizados aportan conclusiones sorprendentes y adecuadamente probadas, como las que relacionan ciertas disfunciones emocionales con la amígdala, por ejemplo.⁸⁶

4.4.2. Valoración en perspectiva espiritual

Estas investigaciones científicas no dejan dudas acerca de la real influencia de los mecanismos biológicos, genéticos y cerebrales que condicionan, en mayor o menor grado, nuestros comportamientos y opciones. Sin embargo, no bastan para establecer un principio general de que todas nuestras acciones están inevitablemente condicionadas por procesos neurológicos.

⁸² J. P. CHANGEUX – P. RICOEUR, *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, México, 2001, 209; cf. J. P. CHANGEUX, *L'Homme neuronal*, París, 1983.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cf. R. WISE, *Neurobiology of addiction*, en *Curr. Op. Neurobiol* 6 (1996), pp. 243-251.

⁸⁵ Cf. T. ROBBINS – B. EVERITT, *Neurobehavioral mechanisms of reward and motivation*, en *Curr. Op. Neurobiol* 6 (1996), pp. 228-236; M. JEANNEROD, *The Cognitive Neuroscience of Action*, Oxford, 1997.

⁸⁶ J. P. APPLETON (ed.), *The Amygdala. Neurobiological Aspects of Emotion, Memory and Mental Dysfunction*, New York, 1992; cf. A. LOEWY – K. SPYER, *Central Regulation of Autonomic Functions*, New York, 1990.

Los comportamientos que derivan de un cerebro dañado pueden ser explicados por ese daño. Pero estas observaciones son insuficientes para explicar la totalidad de los comportamientos ordinarios de las personas en situaciones normales: Que una enfermedad del hígado produzca inclinaciones egocéntricas, no significa que el altruismo se explique sólo por un hígado sano.

En este sentido, hay que recordar que, cuando una ciencia elabora conclusiones que van más allá de su ámbito de observación, siempre se produce un paso indebido. El comportamiento humano sólo puede ser explicado por un conjunto de aproximaciones diferentes, de las cuales ninguna es exclusiva ni absoluta.⁸⁷ La antropología cultural, las diversas corrientes de la psicología, y las otras ciencias, aportan distintos puntos de vista; a veces se complementan y otras veces se ofrecen mutuamente cuestionamientos y correctivos. Esto sin olvidar que frecuentemente los científicos se enfrentan entre sí y se contradicen: mientras algunos entienden las predisposiciones neurales al juicio moral como un resultado de la evolución de las especies,⁸⁸ otros sostienen un evolucionismo sin finalidad alguna ni verdadero progreso,⁸⁹ que deja sin explicación el surgimiento de un juicio moral, y entonces lo deja en manos de la creatividad humana.

Pero es cierto que algunas ciencias que estudian el comportamiento humano nos permiten advertir cómo, muchas veces, lo que llamamos "espiritualidad" no es más que un conjunto de pulsiones de satisfacción o inhibición, recogidas bajo determinados símbolos. En tal situación, las supuestas "experiencias espirituales" no son capaces de movilizar un modo de actuar caracterizado por la generosidad, el don

⁸⁷ Es lo que advierte P. Ricoeur en su reproche a J.-P. Changeux: "El reproche que volveré a hacer a su proyecto científico consiste en que reúne todas las disciplinas anexas bajo la bandera de la neurobiología, sin tomar en cuenta la variedad de los referentes respectivos de esas ciencias, ni la de sus programas científicos, en lugar de dejar a la interdisciplinariedad la carga de poner en sinergia esas ciencias": en J. P. CHANGEUX - P. RICOEUR, *La naturaleza y la norma* (cit.) 179. Rescato también otra advertencia de Ricoeur: "Me permito observar en esta etapa que sabemos mucho más por la reflexión de los moralistas, por la literatura, por la novela, que por las neurociencias. Así, es legítimo que recurra usted a un campo de observación más amplio sobre el hombre, ya que no es en el campo de usted donde se sabe lo que significa evaluar o normar" (*op. cit.*, p. 199).

⁸⁸ Cf. por ejemplo D. WILSON - F. SOBER, *Reintroducing group selection to the human behavioral sciences*, en *Behavioral and Brain Sciences* 17 (1994), pp. 585-654.

⁸⁹ Cf. J. GOULD, *L'Éventail du vivant*, París, 1997. Recogido por P. Ricoeur (cit.), pp. 182-184.

de sí, etc. Del mismo modo, lo que llamamos "paciencia" o "perdón" a veces no son más que un mecanismo cerebral de inhibición de la violencia, también presente en el cerebro de los animales. Por lo tanto, tales comportamientos, aparentemente altruistas, no orientan a la persona a una auténtica apertura hacia lo religioso ni al enriquecimiento de su vida interior: no proceden del dinamismo del Espíritu sino de estructuras neurológicas.

También es cierto que la alimentación, las carencias químicas y diversos factores intervienen en los estados de ánimo, en el nivel de energía y consiguientemente en la capacidad de tomar decisiones. Entonces, hay que evitar emitir juicios de valor ante conductas que podrían tener explicaciones en deficiencias orgánicas.

De todos modos, es imposible vivir en una permanente sospecha, que terminaría provocando un relativismo autista o un egocentrismo inmanentista. Más bien digamos que, en medio de una confusa mezcla de diversos móviles y motivaciones, nosotros depositamos nuestra confianza en el amor de Dios que nos guía y nos entregamos, tratando de armonizar lo mejor posible nuestra vida interior y nuestras acciones externas. Y aun en los casos más difíciles, queda al menos la libertad de asumir lo que nos pasa, buscarle un significado, y aprender algo de las situaciones donde no podemos controlar adecuadamente nuestras inclinaciones. La actitud adecuada nunca es la pura resignación, ya que la interioridad humana tiene una admirable potencialidad creativa que trasciende todos los mecanismos físicos.

4.4.3. *Somos más*

De hecho, el orden de la intencionalidad, que se advierte en numerosas manifestaciones del espíritu humano –en el arte, en la mística, en la capacidad de dar la vida por un valor, por una persona, etc.– no termina de ser explicado por causas exclusivamente biológicas o neurológicas.⁹⁰

El emergentismo, que reconoce en los fenómenos mentales "la existencia de propiedades nuevas, que no son ni físicas, ni químicas ni biológicas comunes",⁹¹ debería aceptar entonces que hay en el ser hu-

⁹⁰ Cf. las observaciones de Paul Ricoeur en *op. cit.*, pp. 167-177.

⁹¹ M. BUNGE, en *Actas I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*, Oviedo, 1982, p. 40; cf. también *The Mind Body problem*, Oxford, 1980.

mano una realidad "no física, no biológica, no material, por más que esté esencialmente relacionada con todos los niveles de lo real y no se dé sino en lo material, lo biológico, lo somático".⁹²

El monismo fisicalista, continuado por los cibernéticos, sostiene que en realidad somos sólo "autómatas conscientes".⁹³ Pero termina reconociendo que todavía no es posible explicar el origen de dicha autoconciencia.⁹⁴ La promesa de que algún día las máquinas "serán en cierto modo conscientes",⁹⁵ además de discutible, no es más que una promesa puramente hipotética, que no vale la pena tomar en cuenta. Por otra parte, la discuten de hecho varios respetables neurólogos.⁹⁶

Negando completamente la libertad humana, como una mera ilusión producida por una estructuración neuronal⁹⁷ o por otras causas meramente físicas, se termina justificando cualquier forma de dictadura, incluso la de suprimir a los seres humanos por robots inteligentes.⁹⁸ Sólo dejando en pie la libertad humana, frágil y condicionada por real, es posible también salvar las libertades sociales.

Recordemos que en realidad entre los mismos científicos se encuentra la convicción de que hay comportamientos que no se reducen a leyes físicas y que se caracterizan por una inventiva diferente,⁹⁹ y reconocen en algunas conductas humanas una especificidad irreductible a los comportamientos animales, no determinada absolutamente por mecanismos físicos, químicos o biológicos. Para R. Penrose, es la "capacidad para distinguir (o intuir), en circunstancias apropiadas, verdad de falsedad (¡y belleza de fealdad!) lo que consti-

⁹² J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, p. 128.

⁹³ L. RUIZ DE GOPEGUI, *Cibernética de lo humano*, Madrid, 1983, p. 148.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 134; cf. también D. MACKAY, *Brains, Machines and Persons*, London 1980, pp. 60-63.

⁹⁶ Cf. S. N. BOSSHARD, *Ershafft die Welt sich selbst?*, Freiburg 1987, pp. 75-78; R. W. SPERRY, *Mind-Brain interaction: Mentalism yes; Dualism no*, en *Neuroscience* 5 (1980) pp. 195-206; W. PENFIELD, *El misterio de la mente*, Madrid, 1977; K. POPPER - J. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Barcelona, 1980;

⁹⁷ L. RUIZ DE GOPEGUI, *op. cit.* p. 190.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 54-57.

⁹⁹ Cf. G. BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, París, 1996; C. J. CELA CONDE, *De genes, dioses y tiranos*, Madrid, 1985, pp. 19ss.

tuye la impronta de la conciencia", propia del ser humano; pero "sería tan fácil hacer que un algoritmo sólo produjera falsedades como hacer que produjera verdades".¹⁰⁰ Además, "¿no es obvio que la simple computación no puede provocar placer o dolor, que no puede percibir la poesía, o la belleza del cielo al atardecer, o la magia de los sonidos; que no puede tener esperanza, o amar o desesperar; que no puede tener un objetivo genuino autónomo?"¹⁰¹ J. R. Searle reconoce esta irreductibilidad de la conciencia, aunque invita a evitar nuevas concepciones dualistas.¹⁰²

Así como la autoconciencia, el lenguaje y la creatividad artística no encuentran sólo en mecanismos materiales una explicación satisfactoria y completa, lo mismo sucede con las opciones más profundas y personales, con el amor oblativo y las experiencias místicas. Nos remiten a algo más.

Si el ser humano vale más que los árboles y los monos, si hay alguna razón para considerar que su dignidad es inviolable y que merece un cuidado especial, es porque hay en él algo más, porque vale más, porque *es* más. Y para ello no bastaría decir que tiene sólo un "grado" mayor de perfección o simplemente una organización física más compleja. Eso sería simplemente "más de lo mismo" si no hubiera en él algo *esencialmente* diferente, "un principio esencialmente transestructural y transorgánico",¹⁰³ que también explica por qué nuestro cuerpo realiza acciones específicamente humanas. Sólo este principio irreductible a lo físico posibilita opciones realmente libres, que no estén completamente condicionadas por los mecanismos físicos, neuronales o genéticos.

Repitamos: es cierto que todos los seres humanos estamos llenos de múltiples condicionamientos y que la libertad humana es muy frágil; pero seguramente el Espíritu puede dinamizar en nosotros opciones y actitudes generosas verdaderamente personales y libres. Y también rescatará lo que haya de auténticamente humano en los comportamientos valiosos que broten en medio de los límites de nuestra frágil historia. Porque precisamente allí se encarna el dinamismo del Espíritu.

¹⁰⁰ R. PENROSE, *La nueva mente del emperador*, Madrid, 1991³, pp. 509. 511.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 554.

¹⁰² J. R. SEARLE, *El misterio de la conciencia*, Barcelona, 2000, p. 192.

¹⁰³ P. LAÍN, *Antropología médica*, Madrid, 1984, p. 67.

4.5. Integrar la fuerza anímica

Las emociones y sentimientos son reacciones anímico-corpóreas de la persona ante un estímulo. Siempre se manifiestan en algún movimiento en el cuerpo: cosquillas entre las piernas, calor en el rostro, una especie de nudo en la garganta, la respiración que se acelera o se detiene, músculos que se tensan, párpados que caen, una sonrisa que se esboza, dientes que se aprietan, etcétera.

Pero estos movimientos de la afectividad siempre suponen algún estímulo distinto del propio yo: una persona que nos atrae o nos disgusta, un recuerdo de algo que nos saca de la indiferencia, el temor de encontrarnos con algo o con alguien que nos cambie los planes, etc. Por eso, puede decirse que las pasiones se producen cuando "otro" se hace presente y se manifiesta en nuestra vida.¹⁰⁴ Las pasiones nos recuerdan que no estamos solos en el mundo, que no podemos escapar de los desafíos de esta vida en la tierra, repleta de seres que comparten la existencia. Dicho de otro modo, el mundo de la afectividad es la reacción de la energía psíquica cuando alguien entra en contacto con algo diferente de sí mismo.¹⁰⁵ En realidad, una pasión puede despertarse también al contemplar algo que es parte de uno mismo (mis piernas, mis proyectos, etc.), pero en ese caso la conciencia las vive como algo distinto del propio yo.

Es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa, y esta tendencia tiene siempre señales afectivas básicas: el placer o el dolor, que son el presupuesto de la actividad psicológica más elemental. Pero en realidad hay una tendencia (*appetitus naturalis*) en todos los seres creados: el fuego tiende hacia arriba, el agua tiende hacia abajo, etc. Todo lo que existe tiende a trascenderse en el universo (ST I, 80, 1-2). En los seres vivos esa tendencia se manifiesta siempre a través de las pasiones, y el ser humano, aunque tenga una dimensión espiritual, no deja de ser un viviente de esta tierra; por lo tanto, todo lo que hace y busca está cargado de pasiones.

También Jesús, como verdadero hombre, vivía las cosas con una carga de emotividad. Por eso le dolía el rechazo de Jerusalén (Mt 23, 37), y esta situación le arrancaba lágrimas (Lc 19, 41). Se compadecía

¹⁰⁴ Cf. CH. A. BERNARD, *Teologia affettiva*, Cinisello Balsamo, 1985, p. 237.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 17.

ante el sufrimiento de la gente (Mc 6, 34), y viendo llorar a los demás se conmovía y se turbaba (Jn 11, 33), y él mismo lloraba la muerte de un amigo (Jn 11, 35). Estas manifestaciones de su sensibilidad mostraban hasta qué punto su corazón estaba verdaderamente abierto a los demás.

4.5.1. Pasiones y valores espirituales

Pero experimentar una emoción o un sentimiento no es algo moralmente bueno ni malo (ST I-II 24, 1; II S 23, 3, 2). Comenzar a sentir tristeza, deseo o rechazo hacia algo, no es ni un pecado ni un acto reprochable. Lo que es bueno o malo es el acto que uno realice movido por una pasión o acompañado por una pasión. En ese caso, si la pasión es anterior a un acto malo y lo motiva, su fuerza puede disminuir la libertad de la persona que lo realiza y por lo tanto ese acto es menos culpable,¹⁰⁶ a no ser que la misma persona haya decidido alimentar esa pasión. No significa que el acto sea menos malo, sino que es menos libre, y por lo tanto menos culpable.

Por lo tanto, no podemos considerarnos pecadores o santos por lo que sintamos, sino por los actos libres que realicemos. Estos actos libres pueden ser externos (un robo, un adulterio, una agresión) o internos (una maldición, el proyecto de engañar a alguien, la decisión de mentir). Pero si los sentimientos son promovidos, buscados, alimentados, y a causa de esos sentimientos cometemos malas acciones, el mal no está en esos sentimientos, sino en la decisión libre de alimentarlos o dejarlos crecer, y en los actos malos provocados por esa decisión. Por otra parte, creer que somos buenos sólo porque "sentimos cosas", es un tremendo engaño.

La *decisión* de alimentar una pasión puede ser también un acto de inmenso valor, porque indica que buscamos que todo nuestro ser se empeñe en una decisión buena. Alimentar la audacia, la esperanza, el deseo y el gozo cuando lo que estamos buscando es algo valioso, significa que lo queremos profundamente y con gran sinceridad. Por el contrario, alimentar una tristeza o un temor que nos debilitan en el empeño cotidiano por hacer cosas buenas y bellas, es una decisión negativa que muestra que no valoramos con profundidad el bien y la

¹⁰⁶ Cf. *Codex Iuris Canonici* 2206; *Catechismus Catholicae Ecclesiae* [CCE] 1735 y 2352b.

belleza. Muy diferente es la situación cuando estamos enfermos, y entonces la tristeza o la melancolía no son fruto de una decisión libre, sino de una perturbación psicofísica.

Siendo realistas, hemos de reconocer que las pasiones son de hecho lo que más mueve a las personas.¹⁰⁷ Por lo tanto, para asegurar la estabilidad de un querer y evitar que sea torcido por las pasiones, lo ideal es despertar pasiones a favor de ese querer a través de todo tipo de motivaciones. Muchas veces lo que se llama "la mística" de una misión, no es más que la fuerza de las pasiones, que manifiestan la intensidad de un querer que se ha apoderado de la persona entera unificando todo a su favor. Una "mística" es una idea hecha pasión, un querer cargado de sentimientos, un conjunto de afectos y emociones que embellecen, impulsan y refuerzan una experiencia espiritual.

Por consiguiente, no basta decir que las pasiones pueden ser el signo o la manifestación de la fuerza de un querer, sino también que le agregan riqueza, hermosura y fuerza a ese querer, al mismo tiempo que le ayudan a sostenerse cuando aparecen motivaciones contrarias que puedan torcerlo.

4.5.2. *Un cauce para la energía emotiva*

Con respecto a las emociones negativas que puedan contradecir nuestras opciones, la actitud adecuada no es la de resistirnos contra ellas y provocar una guerra interior. Es mejor llegar a percibir que esas sensaciones son tontas o inconvenientes, pero que *en ellas* hay una energía muy valiosa que puede ser mejor encauzada.

De hecho, en nosotros hay mucho más que instinto, porque las pasiones son objeto de una acción creativa del ser humano, que las manifiesta recreándolas: Por ejemplo, convirtiendo el sexo en erotismo, la agresividad en venganza, el deseo en admiración y seguimiento, etc. Porque estas "tendencias del hombre gozan de una inmensa plasticidad".¹⁰⁸

¹⁰⁷ E. C. VACEK diría que la misma vida cristiana en definitiva recibe su carácter específico de algún afecto, que es al mismo tiempo espiritual y corpóreo, oblativo y erótico o interesado: cf. su obra *Love Human and Divine. The Heart of Cristian Ethics*, Washington D. C., 1994.

¹⁰⁸ CH. A. BERNARD, *Teologia affettiva* (cit.), p. 26.

Entonces, en lugar de destruir o reprimir las pasiones que nos turban, podemos aprovechar su gran potencialidad: la energía que he puesto en la tonta envidia que siento hacia otra persona, puede ser transformada en una sana admiración hacia esa persona; una admiración que me alegre por lo que Dios siembra en ella y me estimule a desarrollar otros dones que yo tengo, que me mueva a sacar lo mejor de mí. Cuando una tristeza me hace descubrir mi lado frágil, eso me puede estimular a poner realmente mi apoyo en el amor de Dios y ya no pretender que mis fuerzas sean infinitas. Una desilusión amorosa me puede llevar a escuchar el llamado místico que llevo dentro, o a dedicarme más a buscar la felicidad de los demás y no tanto la realización de los propios planes. Un fracaso me puede ayudar a reconocer que hay muchas cosas que yo descuidaba por estar pendiente de un éxito, y cuando el fracaso derrumba ese éxito soñado, muchas otras cosas pueden recuperar su valor. Cuando soy agredido y despreciado, puedo dar lugar a que la parte más fuerte y sana de mí ser preste su auxilio a la parte más vulnerable, que se siente agredida, para que los estímulos negativos no sean más poderosos que el potencial positivo que llevo dentro. Y puedo expresarlo con una frase como la siguiente:

"Esas personas necesitan lograr que me sienta un inútil, para compensar sus propias carencias. Los comprendo. Pero no es cierto que yo sea un inútil. Yo tengo muchas otras capacidades que puedo explotar para bien de los demás, aunque algunos no puedan verlo".

Eso es darle un cauce a la energía insatisfecha para evitar que ande vagando confusamente por nuestro interior, dominándonos en el desorden y enfermándonos.

Por eso, también es bueno dedicar un tiempo a pensar en los valores que podemos llegar a desarrollar, o recordar a menudo algunos modelos que nos atraigan para vivir de otra manera. Un ejercicio útil en este sentido es detenernos frecuentemente a visualizar las cosas bellas, a imaginarlas de tal manera que despierten agrado en nuestro interior. Sólo así podrán ocupar el lugar de los sentimientos negativos, para que las agresiones externas no nos lleven a encerrarnos en nuestro dolor.

4.5.3. Falsa libertad

A nadie le conviene dejarse llevar simplemente por lo que siente, dar rienda suelta a la agresividad y a las necesidades primarias sin

límite alguno, pues con eso se degrada a sí mismo y destruye toda posibilidad de relaciones sanas, profundas y duraderas. El que obra así no advierte que de ese modo se está mutilando, está negando otras partes de su ser: su dimensión interior y su dimensión fraterna.

Para una madre, ser libre podría significar dar la vida por un hijo, renunciando a muchos gustos. En cambio, abandonar a un hijo por seguir una pasión que ella llama "gran amor", quizá no sea más que una tremenda esclavitud. De hecho, para muchas personas la libertad se confunde con la posibilidad de dar rienda suelta a sus pasiones a costa de no querer a nadie, o dañando a los demás para poder sostener su vida placentera.

Hay todo un arco que va del descontrol total hasta un dominio armonioso y feliz de las propias inclinaciones, convertidas en libre expresión de un amor generoso y lleno de alegría.

Lo cierto es que el ser humano puede optar por la satisfacción inmediata y total de sus necesidades, procurándola en la droga, o por eliminar de golpe todo dolor, en el suicidio. Estas dos formas de autoagresión suelen estar íntimamente ligadas.

Pero también puede optar por satisfacer gradual y profundamente sus necesidades, en un sabio camino de educación de las pasiones; alternando momentos de entrega generosa y de descanso, de lucha y de placer, de trabajo y de fiesta, de generosidad y de autosatisfacción, sin dejarse dominar por la necesidad de vivirlo todo inmediatamente o sin límite alguno.¹⁰⁹

El objetivo no es extinguir el apetito sensible, el placer o el deseo, sino transformarlo en un apetito que no domine la libertad de la persona, sino que siga a esa libertad (ST I-II, 59 5), brote de ella y la enriquezca, la embellezca, la haga más intensa y completa.

Esto requiere de un camino pedagógico, un proceso que necesariamente incluye algunas renunciaciones. Ponerse algún límite a veces es necesario, no para gozar menos, sino para gozar más y mejor.

La falta de límites lleva al hastío. El exceso, la falta de medida, la obsesión en un solo tipo de placeres, termina debilitando y enfer-

¹⁰⁹ Cf. P. EKMAN, *Expression and the nature of emotion*, en K. SCHERER - P. EKMAN (eds.), *Approaches to emotion*, New Jersey, 1984; E. HATFIELD - J. CACIOPPO - J. RAPSON, *Primitive emotional contagion*, en M. S. CLARK (ed.), *Emotion and social behaviour*, Newbury Park, California, 1992; C. IZARD, *Human emotions*, New York, 1977.

mando al placer mismo (ST I-II, 32, 7). Hasta puede llevar a una degradante locura, como quien se deja llevar por la pasión por el poder, como Hitler y tantos otros.

El ser humano puede hacer un camino con sus pasiones, lo cual no significa renunciar a la satisfacción de sus ansias de placer, sino precisamente dar los pasos que van llevando a una satisfacción más acorde con su realidad de criatura frágil y limitada. Este camino tampoco implica renunciar a instantes de inmensa paz y de extático gozo, sino asumirlos como momentos siempre pasajeros, entretejidos con otros momentos de entrega generosa, de necesaria renuncia, de espera paciente, de cansancio inevitable, de esfuerzo por un ideal, de dolor ofrecido por amor, etcétera.

4.5.4. *Otra intensidad*

Algunas corrientes espirituales orientales insisten en eliminar el deseo para liberarse del dolor. Pero en realidad un ideal más grande que ese sería poder orientar el deseo de acuerdo a lo que estemos viviendo. En algunos momentos de la vida los deseos pueden hacernos mucho bien y ayudarnos a hacer grandes cosas para los demás. Pueden ser parte de la riqueza del amor, y entonces no son causa de sufrimiento. La cuestión es tener la libertad suficiente para aceptar que un placer se acabe y para no volverse esclavo de un deseo. En ese sentido, se puede acoger la propuesta de algunos maestros orientales que insisten en la necesidad de ampliar la conciencia, para no quedar presos en una experiencia muy limitada que nos cierre las perspectivas. Pero yo prefiero decir que esa ampliación de la conciencia no es la negación o destrucción de los deseos sino, precisamente, una *dilatación del deseo*. Una actividad evangelizadora entusiasta y llena de sentido cumple maravillosamente esta función, como lo vemos en muchos santos.

De este modo, la afectividad no queda atada a un objeto, a una persona, a una forma de placer, sino que se abre a otro tipo de experiencias, y así se hace capaz de experimentar una alegría también en medio del dolor. Cuando puede gozar con su cuerpo, lo vivirá como un signo del amor de Dios, y cuando viva una experiencia de dolor físico será capaz de abrirse más a otras formas menos corpóreas de gozo, deseará especialmente la unión con Dios o la entrega generosa, etcétera.

Es cierto que a veces la educación de las pasiones puede disminuir su intensidad: Cuando uno deja de obsesionarse por algo, el deseo se hace más débil. Pero eso no disminuye la felicidad de la persona, que alcanza otras formas complementarias de placer y un gozo más completo, más bello, más amplio. Una fuerza inconsciente es más intensa, pero en esa inconciencia domina a la persona y la limita, privándola de otros placeres más dilatados, más ricos y variados. Por lo tanto, esa intensidad es relativa. Ya decía Freud que "la fuerza psíquica y física de un deseo es mucho mayor cuando se sumerge en el inconsciente", porque "el deseo inconsciente no está sometido a ninguna influencia y las aspiraciones opuestas no hacen mella en él".¹¹⁰ Pero en realidad podemos decir que cuando una pasión es reconocida, orientada y educada, puede perder un modo de intensidad, pero adquirir *otra forma de intensidad* más bella y agradable todavía. Porque de hecho una persona que come precipitadamente, devorando como un animal, puede vivir con mucha intensidad el momento de la comida, pero en esa incapacidad de detenerse delicadamente en el acto de comer se priva de muchos otros placeres que podría brindarle ese momento. Una persona sobria no disfruta menos, sino que aprecia mucho mejor las delicadezas y los goces del acto de comer; su capacidad de gozar se amplifica. Así, gracias a la educación de las pasiones, el animal que hay en nosotros "recibe una inyección de vitalidad y de nobleza".¹¹¹

4.5.5. Aprender de las emociones negativas

Pero ¿qué sucede cuando lo que domina nuestra experiencia son pasiones desagradables?

Cuando aparecen emociones desagradables, como la tristeza o la angustia, lo primero que hay que hacer es reconocerlas y descifrarlas, preguntarles qué quieren o qué están expresando, y aprender su mensaje.¹¹² Mientras yo no escuche esa enseñanza, no desaparecerán del todo; sólo se transformarán.

¹¹⁰ S. FREUD, *Cinq leçons de psychanalyse*, en *Psychologie collective et analyse du moi*, París, 1950, pp. 174-175.

¹¹¹ A. PLÉ, *Vida afectiva y castidad*, Barcelona, 1966, p. 83.

¹¹² Cf. C. ALEMANY, *Psicoterapia experiencial y Focusing. La aportación de E. T. Gendlin*, Bilbao, 1991; E. T. GENDLIN, *El Focusing en psicoterapia. Manual del método experiencial*, Barcelona, 1999.

*"Los sentimientos malos nos hacen infelices, pero muchas veces traen beneficios. Un beneficio de la emoción negativa nos llega a veces del examen de conciencia que ella provoca. La tristeza emocional desafía los patrones comunes: ¡hay algo que no va! Nuestros modos normales de pensar y de obrar ya no funcionan... Luchando con nuestro miedo o nuestra ira, confundidos por nuestra vergüenza o sentimiento de culpa, llegamos a una certeza más profunda: aquí hay algo más de lo que ve mi mirada".*¹¹³

Sólo así es posible ponerlas en su justo lugar, darles el puesto que les corresponde y no permitirles que se apoderen del trono:

*"Entro decidido con espíritu enojado y amargado en el edificio oscuro de mi conciencia, para aclarar, por fin, de dónde provienen estas tinieblas, esta sombra abominable que me separa de la luz de mi corazón... Pero entonces me asalta una ola de pensamientos totalmente indisciplinados, abigarrados y confusos, que el corazón del hombre que los ha provocado no puede ni ordenar ni aclarar. Mientras tanto, permanezco tenaz, firme, y me siento en una silla, como si quisiera sentarme para juzgarlos. Les mando que se presenten delante de mí uno a uno, para verles claramente la cara y advertir la importancia que tiene cada uno de ellos, a fin de asignar también a cada uno el puesto que le corresponde en mi casa".*¹¹⁴

Se trata de establecer un diálogo con las inclinaciones de nuestra emotividad, para llegar a descubrir algo que grita desde nuestra profundidad. Allí no sólo hay oscuridades. Más bien, en lo más profundo, hay una riqueza inexplorada. Así Dios, "del fondo hará surgir nuevas perspectivas y aparecer nuevas posibilidades"¹¹⁵. Por eso, podemos decir que en este camino suele haber tres pasos: "En primer lugar está el diálogo con los pensamientos y sentimientos. En segundo lugar, el descenso hasta el fondo de las emociones y sentimientos, aguantando allí hasta verlos transformados en faros luminosos que me hagan ver a Dios. En tercer lugar, rendirse ante Dios, confesar la propia nada y consiguientemente la necesidad de ponerme en las manos de Dios".¹¹⁶

Siempre lo que sentimos debe ser reconocido y *aceptado* de entrada como parte de la propia realidad actual, sin juzgarse a sí mismo

¹¹³ E. WHITEHEAD-J. WHITEHEAD, *Sombras do coração*, San Pablo (Br.), 1997, pp. 12-13.

¹¹⁴ GUILLERMO DE SAINTTHIERRY, *Meditativae Orationes* 9 (PL 180, 232-233).

¹¹⁵ A. GRÜN - M. DUFNER, *Una espiritualidad desde abajo* (cit.), p. 70.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 77.

por lo que uno siente. Luego viene el diálogo, la aceptación, la integración, o la renuncia, según convenga.

4.5.6. *Conciencia pura de la realidad*

Uno de los ejercicios fundamentales para debilitar las tensiones interiores, es alcanzar esta clara conciencia de la molestia y la resistencia que estoy sintiendo ante algo, para que no me domine y para que se debilite. Pero esto debe entenderse correctamente para que sea verdaderamente eficaz. No es simplemente recordar un hecho molesto que sucedió y que está dentro de mí haciéndome daño. El solo recuerdo de un hecho que me hizo sufrir puede alimentar más todavía el rencor o la tristeza que ese hecho produjo en mí. De lo que hay que tomar conciencia no es tanto de un hecho sucedido, sino *de lo que yo siento* a causa de ese hecho. Es tomar conciencia de esa tensión interior, de esa resistencia que hay en mi alma, de esa molestia, de ese temor o de esa tristeza. No es tomar conciencia de *lo que me molesta*, sino simplemente *de la molestia misma*. Es mirar directamente y con lucidez lo que estoy sintiendo, para descubrir su tontería y su inutilidad. Es percibir hasta el fondo lo que estoy experimentando y me hace daño, de manera que luego pueda reconocer que no sirve para nada.

4.5.7. *Conciencia de la inconveniencia*

Al reconocer claramente esa sensación molesta y ponerle un nombre, puedo descubrir sinceramente que no vale la pena alimentar ese rechazo hacia tal persona, ese rencor por lo que me hicieron, ese desprecio hacia la persona que hizo tal cosa, etcétera. O simplemente, que no tiene sentido que me ponga mal cada vez que escucho esa música, o que me ponga triste cuando no hay sol.

Debo dejar que surja una *renuncia* a ese sentimiento dañino, debo dejar que nazca un *desprendimiento* del odio, de la tristeza, de la desilusión. No sirven para nada, no valen la pena. Por lo tanto, les digo "adiós", les niego un espacio en mi vida.

Pero no es sano agredirse por estar sintiendo odio o tristeza o desprecio, porque en ese caso se termina alimentando otro odio y otra tristeza. Simplemente hay que contemplar, reconocer lo que se está sintiendo, y descubrir que no es conveniente, que no es necesario,

que no tiene sentido, que es inútil. A partir de allí uno puede liberarse, y de aquel hecho que causaba odio o tristeza, sólo quedará un recuerdo sereno.

Vayamos ahora a unos ejemplos muy simples:

* Puedo percibir el roce del aire fresco en mi cara y sentir un tremendo rechazo. En cambio, un esquimal tolera pacíficamente un viento helado en su rostro sin inmutarse. Pero yo puedo tomar conciencia, no del frío, sino *de esa molestia mía ante el frío*, de esa reacción tremenda que se produce dentro de mí ante el frío. Así puedo descubrir que esa reacción negativa no vale la pena.

* Lo mismo sucede cuando me siento lastimado porque me han criticado. No se trata de detenerme a recordar esa crítica, o de ponerme a pensar en las actitudes de la persona que me criticó. Sólo se trata de percibir detenidamente *la molestia que estoy sintiendo*: mi vanidad herida, el dolor de mi orgullo lastimado. Entonces descubro que no tiene sentido conservar ese sentimiento tonto.

* No basta decir: "Siento que no me tienen en cuenta". Eso sólo me recuerda un hecho: que no me tienen en cuenta. Estamos hablando de algo más; de precisar exactamente el *sentimiento*, el estado de ánimo que se despierta en mí ante el hecho de que no me tienen en cuenta: debilidad, rencor, deseos de venganza, sensación de abandono, etc. Es prestar atención a ese sentimiento preciso que me hace daño y descubrir qué tonto es gastar energías y desgastarme en eso.

* ¿Acaso es tan importante que yo tenga ese fracaso en mi historia? Entonces ¿vale la pena entristecerme por ese fracaso? ¿Acaso es tan terrible que yo sienta ese dolor, que en mi sensibilidad exista esa molestia? Adiós a ese sentimiento inútil. A otra cosa.

4.6. Integrar el cuerpo y la naturaleza

El cuerpo y la naturaleza se integran de diversas maneras en la vida espiritual: Se integran cuando en la oración incorporamos los gestos, las imágenes, la música, la voz, los perfumes, los colores, los espacios. Se integran sobre todo en la celebración litúrgica, y particularmente en el acto de comer la Eucaristía. El cuerpo se integra también en la experiencia espiritual cuando expresamos nuestro amor a los demás en un abrazo, en una caricia, en un regalo, en un gesto, etcétera.

Pero ahora nos detendremos a considerar cómo a veces lo que llamamos "perturbaciones psicológicas" tiene que ver con bloqueos físicos. Estos han tenido su origen en malas experiencias del pasado, pero se han convertido en mecanismos fisiológicos estables que perjudican la experiencia espiritual.¹¹⁷ Estos bloqueos físicos provocan a su vez perturbaciones en la relación de la persona con la naturaleza y con el mundo externo en general, particularmente una incapacidad para detenerse en las cosas y una resistencia interior ante ciertas realidades externas.

En todo camino espiritual verdaderamente armonioso e integrador de toda la persona, es necesario acoger una serie de recursos ya suficientemente probados, que desde diversas corrientes terapéuticas ayudan a resolver dificultades anímico-corpóreas. Por ejemplo, los ejercicios de respiración, de relajación y de concentración que ayudan a las personas a detenerse más en las cosas que viven, debilitando las tensiones del organismo y al mismo tiempo disminuyendo la ansiedad.¹¹⁸

Ciertamente estos ejercicios y técnicas, si están integrados en un adecuado camino espiritual, pueden facilitar una experiencia espiritual mucho más integradora de lo corpóreo, y también una vivencia emotivamente más satisfactoria de la oración y de la actividad. Pero para que estas ejercitaciones puedan producir efectos duraderos que modifiquen las causas de una perturbación, y verdaderamente nos permitan vivir bien una *actividad de evangelización o servicio*, es necesario acompañarlas con motivaciones que provoquen nuevas actitudes de fondo. Las profundizaremos en el último capítulo al referirnos a la ansiedad, la impaciencia y el escepticismo.

Ahora, podemos nuclear algunas propuestas de integración corpórea en torno a dos grandes grupos: ejercicios para aprender a *detenerse*, y ejercicios para *dejar de resistirse*.¹¹⁹

¹¹⁷ Cf. C. BRADDOCK, *Las voces del cuerpo*, Bilbao, 1999.

¹¹⁸ Cf. I. BLACKBURN - I. DAVIDSON, *Cognitive therapy for depression and anxiety*, Oxford, 1990; A. HOUGH, *Physiotherapy in respiratory care: a problem solving approach*, London, 1991; T. LOOKER - O. GREGSON, *Stresswise: a practical guide for dealing with stress*, London, 1989; S. MASSON, *Las relajaciones*, Barcelona, 1985; M. MC. KAY - P. FANNING, *Técnicas de relajación diaria*, Barcelona, 1998; R. MEYER, *Les Thérapies corporelles*, París, 1986; L. MITCHELL, *Simple relaxation*, London, 1987; R. PAYNE, *Técnicas de relajación*, Barcelona, 1996; F. VARELA, *The Embodied Mind*, Massachussets, 1991.

¹¹⁹ Un desarrollo más amplio, con abundantes propuestas teóricas y prácticas, puede encontrarse en mi obra: *Claves para vivir en plenitud*, Madrid, 2003.

4.6.1. *Detenerse*

Jesús se detenía ante cada ser humano con toda su atención. No era sólo una atención intelectual, sino una mirada de amor:

"Jesús fijó en él su mirada y lo amó" (Mc 10, 21).

"Vio a una mujer que ponía dos pequeñas monedas de cobre" (Lc 21, 2).

Además, Jesús invitaba a sus discípulos a prestar atención, a contemplar las cosas y la vida, a percibir el mensaje de la naturaleza:

"Fijaos en los pájaros... Mirad los lirios" (Lc 12, 24.27).

"Alzad los ojos y mirad los campos" (Jn 4, 35).

Pero son necesarios los recursos que, aflojando el cuerpo, debiliten la ansiedad y nos permitan detenernos. Los ejercicios de respiración hechos antes de cualquier actividad, nos ayudan a estar mucho más concentrados y serenos en esa actividad, de manera que podamos "vivirla". De otro modo, tendremos el cuerpo en un lugar, la imaginación en otro, los afectos en otro, con una dispersión que nos desgasta y no nos permite disfrutar de nada.

Unos ejercicios de respiración antes de comer nos ayudan a comer más lento, a disfrutar mejor de la comida y a digerirla mejor. Antes de un examen, nos ayudan a estar más concentrados y serenos. Antes de leer algo, nos permiten penetrar con más gusto en lo que leemos. Antes de encontrarnos con una persona, nos ayudan a prestarle más atención y a ser más amables con ella.

En este primer ejercicio que propongo, se trata de dedicar al menos cinco minutos en medio de nuestras actividades sólo a tomar conciencia de la propia respiración, procurando simplemente que se haga más lenta y profunda. En esta práctica hay que evitar distraerse con pensamientos de cualquier tipo, y detenerse sólo a respirar, atentos a la respiración. No es luchar contra los pensamientos y las imágenes que aparezcan. Simplemente se trata de no entretenerse en la actividad mental y siempre *volver* a prestar atención *sólo* a la respiración. Este y los demás ejercicios de respiración, se realizan sentados cómodamente, con la espalda recta y los hombros flojos.

Podemos intentar mejorar nuestra respiración concentrándonos más todavía en ella, para hacerla más profunda y lenta. Aquí la clave está en la exhalación. Se trata de soltar todo el aire que podamos, entrando el estómago para que el diafragma lo expulse completamente. Luego de haber expulsado totalmente el aire, nos detenemos unos

siete segundos. De esa manera, la inspiración siguiente será muy profunda, porque el cuerpo mismo deseará más aire. Entonces, nos llenamos bien de aire a la altura del estómago, sintiendo cómo el abdomen se amplía. Repetimos esto varias veces, pensando sólo en la respiración y sin prestar atención a cualquier otro sentimiento, recuerdo o imagen.

Se pueden acompañar la inspiración y la espiración con algunas palabras que se dicen mentalmente y transmiten alguna sensación positiva. Al inspirar puedo decir "vida" y al espirar puedo decir "paz". O al exhalar profundamente puedo sentir que expulso todo lo que sea pesimismo o tristeza.

Otro ejercicio suele ser ideal para completar la relajación que no se alcanzó con los ejercicios de respiración. Consiste en recorrer todo el cuerpo, prestando toda la atención a un órgano por vez. Es importantísimo advertir que no se trata de "pensar" en ese órgano, de imaginarlo o de visualizarlo. Se trata más precisamente de "sentirlo", de percibirlo con la sensibilidad. Es experimentar las sensaciones de cada órgano con tranquilidad, sin juzgar si esas sensaciones son buenas o malas, pero procurando que ese órgano se relaje, se distienda. Conviene hacerlo más o menos en este orden: mandíbula, pómulos, garganta, nariz, ojos, frente (y todos los pequeños músculos del rostro que podamos percibir), cuero cabelludo, cuello y nuca, hombros. Se sigue con el brazo derecho, la muñeca y la mano derecha; el brazo izquierdo, la muñeca y la mano izquierda. Luego se recorre la espalda. Siguen: pecho, estómago, cintura, caderas, pelvis, nalgas, genitales, pierna derecha, pierna izquierda, pie derecho, pie izquierdo.

La clave está en *detenerse* sin prisa en un solo lugar por vez, sin estar con la imaginación en otro órgano o en otra idea; hasta que sintamos que en todo el cuerpo hay un mismo tono. No hay prisa alguna. En cualquier punto del cuerpo deberíamos captar alguna sensación (de calor, de ardor, de placer). Ninguna parte de la piel es insensible, aunque se trate de sensaciones muy sutiles.

Finalmente, es importante tratar de captar la totalidad del organismo, tomando conciencia del cuerpo entero y *sintiéndolo* durante un largo rato.

Para aprender a detenernos también es útil hacer un ejercicio que ayude a percibir mejor las cosas y el mundo. Concentrarnos en un solo objeto: una flor, una fruta, un trozo de tierra, una planta, etc. Detenernos sólo a mirar sus detalles, sus colores, pero sin pensar en

nada. Sólo percibir esa realidad como si fuera lo único importante del universo.

Esta detención debería experimentarse en las distintas actividades. Al comer, por ejemplo, detenerse sin prisa a masticar lentamente y muchas veces cada bocado, percibiendo el sabor con toda la atención. Además del sabor, se puede percibir detenidamente la textura, la temperatura, el perfume de lo que se está comiendo. También se puede mirar cada bocado antes de tomarlo: su color, sus formas. Lo mismo al tomar un té o un café.

Hay muchas otras cosas en las cuales podemos detenernos y así vivir una maravillosa experiencia: Regar una planta percibiendo todas sus formas y detalles. Mirar los árboles, tocarlos, abrazarlos. Sentir que cada cosa de la naturaleza es sagrada, porque es regalo gratuito de Dios. Gozar de la luz, del sol, de los diferentes colores. Percibir el calor, la caricia tibia del aire. O detenerse a percibir la brisa fresca, el cielo, el infinito azul.

También es bueno detenerse a percibir la propia casa, el lugar donde uno se cobija, con todos sus detalles. Cocinar sin prisa amando las verduras y los distintos elementos que se utilicen, amando el agua, amando la sartén. La lectura de una poesía dejándose llevar por las imágenes que describe. Estar con un amigo, dialogar. Trabajar, producir algo. Despertar en otra persona una sonrisa. Percibir la música, las canciones tan diversas, los distintos ritmos, el timbre peculiar de una voz. La relajación de los músculos o la intensidad de la gimnasia. Escribir, expresar el interior. Las flores, sus perfumes y colores. La simpatía de los animales y los misterios variados de la naturaleza. Tocar un instrumento. Bailar. Apreciar los lugares públicos, explorar un parque, una plaza, un lago. Apreciar la obra del ser humano: las casas, los autos. Mirar sin prisa fotografías de lugares bellos, como si estuviéramos allí. Dibujar libremente. Modelar lentamente en arcilla. Limpiar, arreglar o modificar un lugar, amando cada objeto que limpiamos o colocamos. Percibir con calma el propio organismo viviente: las manos, sentir la sangre que corre, los ojos, los pies.

Estos y otros ejercicios tienen el efecto de sacarnos de las ideas fijas de nuestra mente, haciéndonos tomar contacto con el propio cuerpo, con la vida, con la realidad externa. Así nos relajan, nos liberan de la ansiedad o del nerviosismo, y nos permiten también detenernos en una actividad, orar con calma o prestar una atención amable y serena a las personas.

Cualquier cosa que nos interese conseguir requiere *detención*. Curnarnos de una enfermedad, superar un defecto, hacer una obra valiosa. Todo lo que sea importante para nosotros requiere que nos detengamos un poco. Por eso, esta actitud es indispensable.

Si alcanzamos a descubrir lo importante que es la *detención* para vivir bien y sanamente, entonces tomaremos la decisión de iniciar este aprendizaje y ese será el comienzo de la restauración de nuestra vida dañada.

Todos sabemos que masticar lentamente y muchas veces cada bocado es una de las claves para la buena salud. Pero las personas ansiosas se lo repiten a sí mismas una y otra vez y sin embargo siguen comiendo velozmente. Sólo cuando se enferman y les angustia su enfermedad puede suceder que tomen la *decisión* de masticar más y con más lentitud.

Nunca terminaremos de desarrollar una habilidad si no llega el momento en que nos entreguemos completamente a esa actividad porque sí, y nada más que porque sí.

En esta "entrega" uno se olvida también del reloj, como si el tiempo no pasara, y no interesara. Entonces no realiza las cosas mecánicamente, pensando en otra cosa, sino que se encuentra, toma contacto con lo que está haciendo y dejan de afectarlo las locuras de la mente:

*"A mayor atención, mayor captación del momento en toda su gloria y desnudez, mayor aprendizaje existencial, mayor compenetración desde la lucidez y no desde la mecanicidad. Al estar atentos, permanecemos en la energía penetrativa del observador, más inafectados, más claros, más fluidos. La mecanicidad es muerte, oscuridad, división. La atención es vida, claridad, integración".*¹²⁰

Pero hay que observar si el modo como estamos realizando este camino, dentro de un proceso de oración, nos permite realmente integrarnos al mundo o si, por el contrario, es una búsqueda de bienestar fisiológico que nos aísla de los demás. Eso sucedería, por ejemplo, si la oración fuera una introspección, un puro ejercicio de relajación, o un momento de descanso mental. En esa situación nos perturba mucho que nos interrumpan, porque estamos demasiado "flojos" y no soportamos ninguna tensión ni exigencia externa. Pero si la oración es un momento de actividad espiritual donde estamos bien des-

¹²⁰ R. CALLE, *Serenar la mente*, Madrid, 2000, pp. 83-84.

piertos, plenamente presentes, y conscientes del amor de Dios, entonces, cuando alguien o algo nos interrumpe, podemos actuar o responder con normalidad, serenamente, y luego volver a la oración sin dificultad. Por eso enseñaba san Francisco de Sales que hay que tomar con sencillez los momentos de oración: Uno puede estar charlando con alguien, pero puede interrumpir esa conversación para toser, rasarse, etc., sin que eso signifique olvidarse del otro ni perturbar el encuentro. Lo mismo sucede, y con mayor razón, cuando estamos en la presencia de Dios.¹²¹ Las interrupciones comunes se viven con sencillez y normalidad.

La verdadera paz es una agradable calma que nos mantiene fuertes y saludables para poder disfrutar intensamente de todo lo que la vida nos ofrece, también del trabajo. Es como llevar dentro del corazón un inmenso lago de agua mansa y calma en medio de la actividad más agitada. La ansiedad, en cambio, nos convierte en personas superficiales, porque nos lleva a pasar rápidamente de una cosa a la otra, sin llegar a la profundidad de nada. El corazón ansioso no es capaz de detenerse en nada. No soporta la quietud. Pero así no puede gustar del sabor más agradable de las cosas.

El hombre sabio no espera que se den todas las condiciones adecuadas para sentirse bien, para vivir con profundidad y ser feliz, sino que sabe vivir con hondura en *cualquier situación*. El que halló la profundidad por la obra del Espíritu, vive esa profundidad en cualquier circunstancia entregándose completamente. No lleva una vida hecha de fragmentos que nunca se unen

La misma oración comienza a ser una experiencia gozosa cuando somos capaces de detenernos ante Dios, hasta que sólo él sea el importante, hasta que sea de verdad el único absoluto. A esto se orientan los ejercicios de relajación. Adorar es estar sólo para él:

“Señor, hoy tengo todo el tiempo del mundo. Nada es urgente, nada es indispensable, nada es absoluto. Sólo Tú”.

No hay plena relajación si no hay un encuentro personal con Dios deteniéndose ante él. Pero no como una energía, un bálsamo o un poder cósmico, sino como Alguien a quien se puede amar y con quien se puede dialogar, un “Tú” en quien uno puede sostener su vida y a quien entregarse en una respuesta amorosa.

¹²¹ SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, VI, p. 10.

Las demás técnicas de relajación pueden ser buenas y necesarias, aunque en realidad no sanan ni relajan *la identidad profunda* de la persona, porque sólo ayudan a experimentar una armonía psicofísica. Pero el ser humano es más que eso, porque en lo más íntimo de su ser hay una necesidad de un gran encuentro de amor. Y para eso no nos basta una energía ni una armonía cósmica; hace falta *Alguien*.

Por eso podemos decir que en el fondo la verdadera oración es "un éxodo del yo del hombre hacia el Tú de Dios", y no "un espiritualismo intimista, incapaz de una apertura libre al Dios trascendente".¹²² Es más, el amor a Dios puede ser tan intenso y tan ardiente que lleve a una persona a renunciar a toda comodidad y a entregar la vida por él en el martirio.

Para detenernos ante Dios puede ser muy útil otra manera de incorporar el cuerpo, más concretamente la voz, hablándole a Dios en voz alta. No en un sentido figurado o poético. Se trata lisa y llanamente de usar el sentido del oído y escuchar la propia voz diciendo en pocas palabras las cosas más profundas que podamos decirle. Escuchar la propia voz diciendo algo importante produce un efecto peculiar. Nos compromete, nos convence, nos confirma en lo que queremos y decidimos. Cuando le decimos algo a otra persona en voz alta, al sacarlo de la intimidad escondida, nuestras palabras nos atan. Pero hay que evitar el palabrerío. Han de ser pocas palabras, que signifiquen mucho para nosotros. Es importante que algunas veces hablemos con Dios en voz alta para decirle algunas cosas muy valiosas: que lo amamos, que lo necesitamos, que queremos ofrecerle algo. Puede suceder, por ejemplo, que en alguna situación de gran amargura nos cueste hablar con Dios, entrar en su presencia. Por eso nos distraemos. Pero si en esa angustia llegamos a decirle *en voz alta*: "Señor, te necesito", es posible que esas palabras ayuden a abrir el corazón para permitirle a Dios que nos devuelva la paz. Y usar la voz también nos ayuda a tomar conciencia de la presencia de Dios, porque nos concentra mejor en él, recoge nuestra atención y nos orienta a un encuentro personal, íntimo, cercano, directo. Por ejemplo, podemos decir en voz alta lo siguiente:

"Jesús, yo sé que estás aquí conmigo. Aunque no te vea, estás aquí. Aunque no lo sienta, estás con todo tu amor, me estás escuchando. Abre

¹²² CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*, Roma, 1989, p. 3.

mi corazón para que te reconozca, porque estás aquí, Señor, estás aquí conmigo".

4.6.2. Dejar de resistirse

Es verdad que la Palabra de Dios nos invita a ser generosos. Pero también nos invita a que no estemos preocupados, tensos, irritados. Al contrario, nos pide que nos ocupemos de las cosas sin inquietarnos:

"No se inquieten por nada" (Flp 4, 6).

Jesús fue capaz de superar todas sus resistencias, y también el temor a la muerte. Cuando estaba sufriendo el dolor y el fracaso de su pasión, se dejó estar, completamente confiado, en los brazos de su Padre:

"Padre, en tus manos encomiendo mi vida" (Lc 23, 46).

Esta actitud de "dejar de resistirse" es lo contrario al *temor defensivo*, el miedo a desgastarse, a ser absorbido y a sufrir. Ese temor es una sensación de debilidad frente a los desafíos y agresiones, que nos lleva a llenarnos de tensiones ante cualquier peligro o ante cualquier cosa que pueda quitarnos nuestras seguridades. Esta tensión interior permanente, que también se traslada a la oración, se cura cuando logramos "dejar de resistirnos" a la vida en movimiento.

En realidad, muchas depresiones tienen que ver también con una gran *resistencia* interior ante el mundo externo. La persona que se siente frágil, con una baja autoestima, termina escapando de todo lo externo, porque siente que ya no tiene fuerzas para enfrentarlo, ya no lo soporta. Esto hace que se produzca un desarrollo enfermizo del mundo de los pensamientos y que se pierda contacto con el mundo externo, sintiéndolo como un enemigo. La actividad, de esta manera, pierde sentido y gusto. Entonces, la persona de alguna manera se enferma.

Quien se resiste contra algo y se siente frágil ante una agresión, al sentirse indefenso, de alguna manera se deja morir. Lo mismo sucede con el que se siente fracasado y cree que no tiene fuerzas para comenzar algo nuevo. Le parece que el mundo está en su contra. Entonces se deja morir en algún sector de su existencia y como consecuencia aparece alguna enfermedad.

Podemos liberarnos de esas tensiones interiores ante los desafíos externos, y fortalecernos por dentro, si desarrollamos la capacidad de "no resistirnos".

Si no queremos entrar en un proceso de deterioro, tendremos que aprender a dejar de resistirnos ante la vida, de manera que nuestro corazón no se llene de enemigos:

*"Si tu vecino te desagrada, lo transformas en un enemigo. Pero el problema no está en él, sino en ti. Y cuanto más lo resistas, más lo sentirás como un enemigo... Si no te gusta este día triste y oscuro, este día es tu enemigo. Si te molesta la tos de quien está a tu lado, la voz de tu vecino, la manera de caminar de aquél, la mirada del otro, este ruido, aquella temperatura, esta actitud, aquella reacción..., tu alma acabará convirtiéndose en una ciudadela rodeada de enemigos por todas partes".*¹²³

Cuando el corazón se va haciendo fuerte, firme y seguro, apoyado en el poder de Dios, entonces ninguna cosa se siente como un enemigo. Aunque sea un peligro para nosotros, y aunque tengamos que protegernos de un animal, de una tormenta, de un acontecimiento, simplemente aceptaremos la realidad como es, sin sentir que el mundo es nuestro enemigo, sino aceptándolo. Podemos defendernos de los peligros externos con una gran calma interior, sin odios, sin violencia en el corazón, sin creer que todos son malos y que todo es malo.

Esta capacidad de *aceptar las cosas tal cual son* es el primer movimiento que nos permite "aflojarnos" ante la realidad, aun en medio de un trabajo duro, o aunque tengamos que ser astutos para evitar que nos dañen.

La persona que ha desarrollado fortaleza interior, no necesita reducir su actividad sólo a tareas que requieren poco esfuerzo. Puede trabajar con energía sin resistirse a ningún trabajo concreto. Se entrega a él aceptándolo.

Si nos aislamos del mundo y sentimos que todo es negativo, el mal está en nosotros mismos. Porque la verdad es que el mundo es obra de un Dios bueno, que está presente en todas partes, y que nos quiere integrados con toda la realidad.

Sin esta primera mirada de aceptación y de compasión ante la realidad, es imposible liberarse de las tensiones interiores, de la resistencia que sentimos ante muchas cosas, de los nervios crispados en una enfermiza actitud defensiva.

Hay ejercicios de relajación particularmente útiles para aliviar las tensiones y resistencias interiores frente a algo. Nos detendremos en

¹²³ I. LARRAÑAGA, *Del sufrimiento a la paz*, Buenos Aires, 1991, p. 45.

estos ejercicios, porque son sumamente necesarios para vivir bien en el mundo de hoy, tan lleno de tensiones, problemas y desafíos. Se trata de ejercicios de relajación que también son útiles para aprender a detenerse, pero que nos ayudan particularmente a dejar de resistirnos.

Por ejemplo, al inspirar imagino que entra en mí la serenidad. Al exhalar expulso todo rencor, toda ira, todo nerviosismo, toda inquietud, toda resistencia. Al inspirar digo: "entra un aire de libertad", o "me inundo de paz", o "todo está bien". Al exhalar digo: "¿Para qué quiero esta tensión? ¡Fuera de mi vida!".

Si estoy demasiado tenso por una molestia en un órgano del cuerpo, imagino ese órgano. Al inspirar digo dulcemente: "calma", y al espirar digo "nada", como si el órgano desapareciera por completo. Hago lo mismo con mi mente, intentando vaciarla de todo pensamiento, recuerdo o razonamiento, y descanso en ese vacío reparador que purifica el interior. Pero siempre con dulzura, cariñosamente, sin forzar.

En ocasiones las órdenes firmes y directas suelen ser muy eficaces. Puede ser una orden a todo el organismo o sólo a una parte. Por ejemplo, puedo decirle a todo el organismo, con cariño pero con firmeza: "Suéltate", "aflojate", "no te resistas", "relájate", "libérate", "déjate llevar" (elegir sólo una expresión). Y al mismo tiempo hago el gesto físico de entregarme, de aflojarme de golpe todo entero, abandonando inmediatamente toda violencia interior, toda resistencia, y entregándome a la ley de la gravedad. Luego puedo darle órdenes a ese órgano irritado y decirle repetidamente pero lentamente y con ternura, una misma palabra: "tranquilízate", o "sosiégate", o "serénate", o "cálmate", o "descansa". Puedo recorrer todo el cuerpo repitiendo a cada órgano la misma orden. Si persiste alguna tensión en un órgano se puede usar la técnica de contar, y ordenar a ese órgano que se relaje más con cada número que pronuncie. Se comienza a contar muy lentamente de uno a diez, y cada vez que se pronuncie un número se hace el intento de relajarse más.

Cuando el cuerpo está lleno de tensiones y los hombros están levantados, la boca apretada, o estoy haciendo presión con los dedos de los pies o con otra parte del cuerpo, además de las órdenes que mencionamos, también ayuda intentar que cada parte del cuerpo se deje caer por su peso. Que los hombros se bajen, que todo tienda hacia abajo. Un axioma que nunca hay que olvidar es que "el peso de

todas las cosas cae de manera natural hacia abajo; el único momento en que el cuerpo humano es diferente es cuando está tenso".¹²⁴ También lo podemos hacer acostados, imaginando que cada parte del cuerpo es de piedra o de mármol, o de hierro, sintiendo cómo tiende hacia abajo; o imaginando que unos hilos están tomando cada parte del cuerpo y tirándola hacia el centro de la tierra. Sintiendo cada órgano pesado y caliente, los músculos se aflojan, dejan de resistirse, se calman.

Según L. Mitchell, lo más importante es mover y relajar las articulaciones y la piel, incluyendo caderas, rodillas, tobillos, frente y cuero cabelludo, etc. Pero sobre todo, hay que realizar un "cambio clave" que tiene que ver con las tensiones peculiares de cada persona. Cada uno tiene que descubrir cómo tiende a reaccionar físicamente cuando siente dolor, miedo, angustia, tristeza, rencor. Si tiende a apretar la mandíbula y los labios, será fundamental que relaje esa zona. Si tiende a apretar los puños, tendrá que estirar los dedos; o será la garganta, las piernas, etc. relajando esa parte, todo el organismo se serena.¹²⁵

Una mención particular merecen los *estiramientos*, por su especial efecto relajante y armonizante, y porque suelen ser descuidados u olvidados por las personas que hacen deportes, caminan o realizan cualquier ejercicio físico. El estiramiento evita el acortamiento de los músculos que se produce con el paso de los años, un acortamiento que puede interpretarse como una tendencia de la persona a contraerse para protegerse de los desafíos; como si fuera un modo de encerrarse en uno mismo. Los estiramientos ayudan a mantener la amplitud, a "aflojarse" ante la vida abandonando las resistencias.

Pueden hacerse de manera ordinaria, en medio de las actividades de cada día. Por ejemplo, evitando la comodidad y estirándose para alcanzar un objeto, para dar masajes una parte del cuerpo, etc. Pero también es bueno realizar algunos ejercicios que ayuden a aumentar el alcance de los movimientos del cuerpo.

Para aflojar nuestras resistencias también puede ayudarnos visualizar algo que se modifica, que se transforma. Aquí se trata de usar la imaginación para encontrar una sensación que nos relaje, porque esto varía de acuerdo a la sensibilidad de cada uno. Algunos se relajan más con sonidos, otros con perfumes, otros con colores, otros

¹²⁴ K. TOHEI, *El libro del Ki*, Madrid, 1992, p. 26.

¹²⁵ Cf. L. MITCHELL, *Simple relaxation* (cit.).

con sabores. Veamos algunos ejemplos que puedan estimular nuestra creatividad:

* Imaginar un cable muy estirado que se va aflojando.

* Imaginar un ruido agudo, muy molesto, que se va suavizando, hasta que se convierte en el rumor de un arroyo, o en una melodía muy agradable.

* Imaginar un olor ácido, penetrante, insoportable, que se va convirtiendo en el perfume de una rosa o en el aroma del pan recién horneado.

* Imaginar que vas por un túnel oscuro, estrecho y frío, pero que finalmente llegas a una pradera amplia, verde, soleada, y que penetras en ella con una sensación de tibieza, suavidad y libertad.¹²⁶

Reconozcamos también que, cuando algo nos molesta (una persona, una tarea, etc.), tratamos de escapar, y eso no hace más que agravar la situación, provocando en el cuerpo una gran presión, y manifestándose físicamente de modo desagradable. Escapar permanentemente de algo o atormentarse por el miedo de encontrarlo, es la mejor manera de debilitarse y hacerse incapaz de enfrentar los problemas cuando lleguen:

"Además de la huida, otra actitud perjudicial e inútil ante los objetos que consideramos peligrosos, consiste en atormentarse, en preocuparse tremenda y obsesivamente y en no dejar de pensar en los peligros que nos amenazan. Debemos darnos perfecta cuenta de que la inquietud no posee capacidad mágica alguna de disminuir los peligros... Una vez más, estarás malgastando una parte de tus energías y aumentando tus posibilidades de ser más duramente golpeado por un acontecimiento desafortunado".¹²⁷

Pero hay formas sutiles de escapar de algo negativo, como cuando pasamos por un lugar o por un objeto sin querer verlo. De hecho, muchas veces nos resistimos ante una calle, una casa, un lugar. El desprecio hace que nos resistamos a mirar ese lugar donde estamos, o que nos sintamos incómodos de tener que pasar por allí. La única manera de liberarnos de esa tensión y de ese desagrado, es precisamente dejar de escapar, y quedarnos allí un momento para percibir los detalles de ese lugar, sus formas, sus partes, sus colores, hasta que

¹²⁶ Cf. M. MC KAY - P. FANNING, *Técnicas de relajación diaria* (cit.), pp. 28-29.

¹²⁷ L. AUGER, *Ayudarse a sí mismo aún más*, Santander, 1992, p. 122.

ese lugar nos resulte familiar y amable. Lo mismo podemos hacer ante las personas que nos desagradan: precisamente, dejar de escapar y contemplarlas detenidamente.

Si una persona nos parece bella o fea, eso depende mucho de los esquemas internos, y por eso la mejor manera de debilitar el rechazo que sentimos por la fealdad de alguien es precisamente enfrentarla, dejar de escapar, y apreciar sus detalles, los colores, las formas de su rostro, los matices de su voz. Así uno poco a poco va dejando de resistirse. Porque van cayendo los esquemas mentales que nos decían que mirar a esa persona o escucharla era algo malo.

Los ruidos, la gente que encuentro por la calle, las interrupciones de quienes me piden algo, la lluvia, son parte de la vida en movimiento, no son mis enemigos. Sólo se convierten en enemigos si yo no estoy disponible con mis sentidos, si me resisto a todo cambio y así petrifico mi cuerpo, si creo que sólo puedo disfrutar cuando hago lo que yo decidí o cuando logro lo que yo he soñado. Pero si estoy anímica y físicamente *disponible*, si acepto que me saquen de lo que yo he proyectado y me abro entero a esa novedad que la vida me propone, entonces puedo encontrar serenidad en eso que yo no había previsto. Sólo a partir de esta actitud, podré abandonar mis resistencias ante Dios para estar disponible ante la amistad que me está ofreciendo en su iniciativa amorosa. Igualmente, sólo así podré entregarme generosa y libremente a una actividad de evangelización o de servicio al prójimo.

PARTE II:

Espiritualidad y cultura

5. Hundir mi camino en esta tierra: Encarnación mundana de la espiritualidad

Profundizemos ahora la relación entre la espiritualidad y el mundo. Sabemos que la "espiritualidad" es el dinamismo del amor que el Espíritu Santo imprime en nuestras vidas. Pero la acción del Espíritu ha sido plena en la encarnación del Hijo de Dios. Por eso, nuestra vida espiritual se entiende a partir de ese dinamismo encarnatorio que obra el Espíritu.

Hemos visto que el dinamismo espiritual se encarna también en la acción externa; de ahí la importancia de preguntarnos cómo vamos realizando en nuestra actividad en el mundo los diversos aspectos de este dinamismo encarnatorio, para discernir así sobre la autenticidad de nuestra vida en el Espíritu.

5.1. Prolongación de la Encarnación

El Espíritu Santo no puede obrar en nosotros de una manera que contradiga lo manifestado en la vida de Jesús¹²⁸. Siempre provoca un dinamismo que es seguimiento, imitación y prolongación creativa del modo de vivir de Jesús:

*"El Espíritu de Cristo está normado por lo que fue la vida de Jesús, aunque no se agote en ella, y por eso no puede abandonar la normatividad histórica de Jesús en nombre de un Espíritu desencarnado y deshistorizado. La espiritualidad cristiana es necesariamente un seguimiento de Jesús".*¹²⁹

El dinamismo realizado en Jesús por el Espíritu, es el del Hijo encarnado asumiendo la *historia* del ser humano. Por lo tanto, todo dinamismo espiritual en nuestras vidas tendrá esa orientación a *encarnarse en la historia* donde Dios nos inserta; el Espíritu Santo siempre buscará que lo que él siembra en nuestra intimidad se encarne en nuestra relación con el mundo:

¹²⁸ Cf. G. MOIOLI, *Il discepolo*, Milan, 2000.

¹²⁹ I. ELLACURÍA, *Espiritualidad: Teología Fundamental*, en C. FLORISTÁN-J.J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, 1993, p. 416.

*"El seguimiento de Jesús es caminar hacia Dios y caminar con Dios en la historia. A ese caminar es al que invita Dios; y ese caminar es la espiritualidad".*¹³⁰

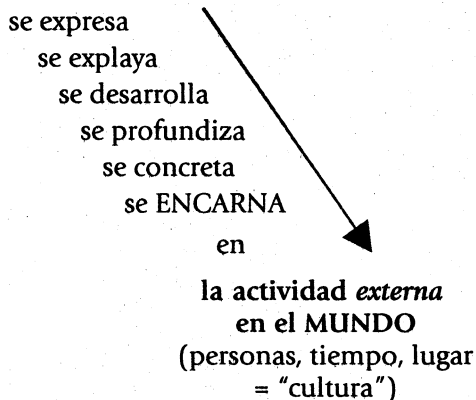
Esto se ve obstaculizado cuando hay una dicotomía entre lo interno y lo externo, entre la intimidad y la actividad. Porque en ese caso se vivirá la actividad externa y el mundo como un peligro para la espiritualidad y para los espacios personales íntimos. Como consecuencia, la persona estará siempre a la defensiva cuidando sus tiempos privados.

Cuando se rechaza la mundanidad y la dispersión inevitable -propias de la actividad en el mundo-, se impide a la vida del Espíritu expresarse dinámicamente en la historia concreta y cotidiana. Así se dificulta el crecimiento extensivo de la vida de la gracia, y se la expone a un proceso de involución, en lugar de dejar libre su proceso expansivo.

5.2. Aspectos de este proceso

Veamos ahora con mayor precisión qué significa que el dinamismo del Espíritu se haga presente en nuestra relación con el mundo. El siguiente esquema, luego explicado, podrá ayudarnos a percibir y valorar este proceso espiritual de "mundanización":

**Espiritualidad: "Dinamismo del amor
que el Espíritu infunde en nosotros"**



¹³⁰ J. SOBRINO, *Espiritualidad y seguimiento de Jesús*, en I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis II*, Madrid, 1990, pp. 449-476.

Explicuemos brevemente esta dinámica:

a. La espiritualidad "*se expresa*" de un modo nuevo cuando nos insertamos en la vida de la gente y en su cultura. Por eso, para discernir sobre la autenticidad y la intensidad de nuestro amor a Dios, es necesario ver hasta qué punto nos hemos involucrado amorosamente en la relación con los hermanos y por lo tanto en lo mundano.

Los actos de amor al hermano son la expresión externa indispensable del amor a Dios que guardamos en nuestro interior (1Jn 4, 20). Pero esta expresión debe consistir en actos "externos" de amor al hermano, y no sólo en sentimientos internos, ya que "si alguien vive en la abundancia y viendo a un hermano en la necesidad, le cierra su corazón, ¿cómo permanecerá en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos sólo con la lengua y de palabra, sino con obras" (1Jn 3, 17-18).

Los actos externos de amor son una *expresión* necesaria de la espiritualidad.

b. Pero además de expresarse, cuando nos introducimos en el mundo, en la vida de los demás, y actuamos en ese mundo concreto, la espiritualidad "*se explaya*". ¿Qué significa esto? Que al salir del ámbito de la intimidad y de la privacidad, que es siempre limitado, *se libera de esos confines*. Se hace presente en el mundo más *amplio* del Pueblo de Dios, en la riqueza de la vida del mundo, y así ese dinamismo se amplifica.

c. Digamos todavía más. La espiritualidad, al pasar al ámbito de las relaciones externas y del encuentro con los demás, "*se desarrolla*". Eso que se expresa y se explaya en el mundo no es exactamente lo mismo que habitaba en la intimidad. Es algo más. Por eso no decimos sólo que se hace más visible o que se extiende más. Hay que decir que también adquiere un *nuevo desarrollo* de lo que poseía sólo en germen, alcanzando *nuevos modos de ser*. Ese amor interno a Dios, al tocar otros ámbitos y situaciones, al dejarse interpelar por los desafíos externos, produce nuevos actos que tienen otras características. Produciendo estos actos diferentes, *se desarrollan otras potencialidades* de la riqueza interna del amor, que así adquiere nuevos brotes de vida.

d. Pero todavía no es suficiente decir eso. Es necesario agregar que, al expandirse en el mundo externo y realizar otro tipo de actos, el dinamismo espiritual "*se profundiza*". Es decir, *se arraiga* más profundamente en el corazón humano. Los actos internos de amor a Dios, aunque tengan una apariencia mística y lleven una gran carga de emo-

tividad, pueden ser muy superficiales, por no haber alcanzado la hondura de la voluntad. En cambio, al convertirse en actos externos de amor al prójimo hasta el punto de introducirse en la vida de los hermanos, ese amor a Dios se hace fuerte y crece como identificación de la propia voluntad con la voluntad de Dios, renunciando a la autonomía y al apego a los espacios privados.

Al penetrar así en lo más profundo de la voluntad humana, el amor a Dios se hace más auténtico, libre y sincero, porque procede más espontáneamente *de lo íntimo* de la persona. Cuando los actos externos son verdaderamente actos de amor al prójimo que nos llevan a identificarnos con los demás, entonces dichos actos, lejos de dificultar la contemplación, "la hacen más fácil".¹³¹ Porque abriendo el corazón al hermano -con su cultura propia y en su mundo concreto- estamos permitiendo que se abra una cuña en el corazón para que allí *penetre más a fondo* el amor de Dios y así podamos amarlo con más profundidad. Esto vale para la vida teológica en su conjunto, también para la fe, ya que "la fe se fortalece dándola" (RMi 2). Por eso, la Iglesia indica que los futuros ministros han de formarse "para una vida espiritual cuyo máximo *vigor* ha de provenir *de la misma acción pastoral*" (OT 9).

e. Digamos además que, al pasar al mundo externo, el dinamismo del amor "*se concreta*". Esto quiere decir que, si bien el amor se puede ejercitar en actos de oración personal o de piedad privada, también adquiere una *forma concreta* en actos externos de culto comunitario, de evangelización y de servicio. Concretarse significa, en definitiva, que la espiritualidad adquiere una forma externa concreta, tangible, visible, demostrable, reconocible, *gracias a las dimensiones externas del ser humano* que ama: Ese ser humano no se reduce a una intimidad mental y afectiva, sino que es también un cuerpo, un mundo de relaciones, un ser que se inserta en el tiempo y en el espacio. Cuando el amor se traduce en un acto que alcanza al mundo externo concreto, tal como es, entonces sí toca e implica al hombre *entero*, corpóreo, situado, y así llega a ser un acto acabado de amor de "este ser humano concreto".

¿Puede suceder que alguien por el momento esté incapacitado para realizar esa inserción en el mundo externo, y entonces hará que su amor interno a Dios se concrete en actos internos de amor al prójimo,

¹³¹ S. BUENAVENTURA, *IV Sent.* 37, 1, 3, ad 6.

como la oración de intercesión. Por eso Santa Teresa de Lisieux es patrona de las misiones. En ese caso, no se trataría de un amor a Dios que opte por "hacer abstracción" del mundo. Sin embargo, el proceso ordinario de crecimiento requiere que el amor interno se traduzca en *gestos externos* en el mundo "concreto" donde se vive. También un monje debe realizar actos de servicio, de amabilidad, de culto comunitario, de trabajo manual, etc. Con mayor razón es necesario para las personas insertas en el mundo.

f. De lo anterior se deduce que, al insertarse en el conjunto de relaciones con el mundo externo, la espiritualidad "*se encarna*". En este sentido, Juan Pablo II invitó a "rechazar la tentación de una espiritualidad oculta e individualista, que poco tiene que ver con las exigencias de la caridad, *ni con la lógica de la Encarnación*" (NMI 52). Encarnarse, como el Hijo de Dios, significa amar de tal manera que la espiritualidad asuma el estilo de vida, los gustos, el modo de ser de las personas amadas. La inculturación del Evangelio es también la inculturación de la espiritualidad, que supone un estilo determinado de expresar el amor a Dios y al prójimo en una cultura determinada.

De otro modo, se estaría escapando a la voluntad de Dios que nos ha colocado en un lugar de la tierra y espera que imitemos a su Hijo encarnado, que concretó su amor introduciéndose de lleno en la vida de su pueblo.

Por eso, el cristiano debería vivir la dispersión misma como un llamado de Dios, como un designio del amor de Dios que lo introduce cotidianamente en esa dispersión para prolongar el misterio de su Hijo encarnado. De este modo el cristiano se hace para Jesús -como gustaba decir Isabel de la Trinidad- una suerte de "humanidad suplementaria", que introduce la eficacia de la Pascua *en los rincones y trechos de esta historia local*: en esta diócesis, en este pueblo, en este barrio. Al asumir la vida de ese lugar, la espiritualidad del evangelizador se ve modificada por las características de esa *cultura*, adquiere un modo de amar marcado por esas notas culturales y adaptado a ese estilo: se encarna en un mundo.

5.3. La mística de asumir el mundo

Lo que acabamos de decir nos muestra que no hay verdadera encarnación de la espiritualidad sin una actitud receptiva y contempla-

tiva ante el mundo externo. Esa actitud es lo que permite que el cristiano acepte enriquecer su espiritualidad con la vida del mundo.

El proceso encarnatorio tiene necesariamente este aspecto receptivo que lo hace posible: al pasar a la acción, la espiritualidad es embellecida con unas características que proceden de los permanentes desafíos de la propia misión, del lugar concreto donde se ejerza el ministerio, de la cultura de la gente a la cual se sirva, de su pequeña historia, etc. La espiritualidad encarnada implica desarrollar el hábito de estar atento a las personas tal como son y en su contexto concreto, prestándoles una atención amable, concentrada, amante, porque son verdaderamente importantes para el propio corazón.

De este modo comprendemos que la vida teologal no es sólo contemplación de Dios, sino también *una contemplación del hermano y una contemplación del mundo*, de ese mundo que resulta de la interacción entre los seres humanos. Contemplación que se realiza en el diálogo, en el encuentro, en la escucha, en la observación detenida en medio de la actividad evangelizadora (cf. NMI 56).

Precisamente porque cree en el Espíritu Santo, artífice primero de toda auténtica espiritualidad, el evangelizador está siempre abierto a la contemplación del prójimo, a la admiración ante lo que el Espíritu hace en la vida del mundo, dispuesto a dejarse enriquecer por lo que hay de bueno fuera de sí. Es un "contemplativo en la acción" (RMi 91).¹³² Enamorado del mundo donde el Espíritu deja sus señales, se eleva a una adoración de Dios que nunca deja de ser "mundana".

Este "éxtasis receptivo" ante el mundo puede percibirse en un hombre que fomentó el diálogo entre la Iglesia y el mundo: el Papa Pablo VI. En él no encontramos la "huida del mundo" de una espiritualidad desencarnada. Es más, ni siquiera cuando se acercaba su muerte se evadía soñando en una eternidad desconectada de este mundo. Al contrario, moría contemplando el mundo y de alguna manera queriendo llevárselo con él: "*Cierro los ojos ante esta tierra doliente, dramática y magnífica*". Esta percepción de la belleza, a veces también dramática, que el Espíritu derrama con su luz en la vida del mundo, es precisamente lo que vive cada cristiano en su tierra y en su limitada historia.

¹³² Cf. E. GRASSO, *Contemplativo en acción (RMi 91): María Magdalena, figura de la Iglesia en misión*, en *Omnis Terra* 214 (Roma, 1991), pp. 393-400.

5.4. En cada región, en cada ciudad, en cada barrio

Podría suponerse que la inculturación de la espiritualidad se realiza espontáneamente cuando el cristiano ha crecido en ese lugar donde ejerce su actividad evangelizadora. Este es el caso de los sacerdotes diocesanos y de la mayoría de los agentes pastorales laicos. Podría decirse que en ese caso al cristiano no le llaman la atención las características de esa cultura porque las lleva incorporadas, y por lo tanto no tiene necesidad de plantearse la necesidad de inculturar su espiritualidad. Está "enculturada".

Esto tiene sólo una parte de verdad. No es así cuando advertimos que algunos evangelizadores no aman el lugar donde viven, o tienen una mirada despectiva ante el pueblo, o cuando vemos que su forma de ser y de vivir es muy distinta a la del común de la gente, y hablan un lenguaje que nadie entiende o proponen cosas que a nadie le interesan. En este caso, el amor del evangelizador, su vida teológica (su espiritualidad) no se ha encarnado en el lugar donde evangeliza. Por lo tanto, aunque se sienta espontáneamente inserto en su cultura, eso no significa que ya esté verdaderamente inculturado.

La cultura no es solamente el conjunto de notas llamativas o folclóricas, o las costumbres muy pintorescas, o las características extraordinarias del modo de vivir de un lugar. Si eso se entiende por "cultura", es posible que un evangelizador sienta que su región no se distingue demasiado de las regiones vecinas, y por lo tanto deducirá que allí no es necesario un esfuerzo de mayor inculturación.

Pero la cultura de un lugar tiene que ver con muchas historias que sólo allí se han vivido, y que han ido configurando una identidad, un conjunto de inclinaciones, preocupaciones, intereses comunes. La cultura implica un lenguaje, unos símbolos, un código de pensamiento y de sentimientos con los cuales los habitantes de ese lugar *se entienden fácilmente* entre sí, con cierta sensación de "complicidad" que a veces les hace sonreír. Por eso, al salir de su región, grande o pequeña, sienten que no pueden entenderse tan simple y espontáneamente con personas de otro lugar, donde determinados temas pasan a ser intrascendentes, donde ciertas expresiones no se captan espontáneamente, donde algunas historias son ignoradas y no provocan resonancias emotivas.

Entendiendo así la cultura, entonces hasta la más pequeña población tiene una cultura propia, y allí el evangelizador puede no estar inculturado, aunque él sienta –equivocadamente– que no es necesario realizar un proceso de inculturación.

Si no está cordialmente inserto en ese lugar, si no está a gusto y necesita estar en otra parte, si se entiende mejor con gente de otros lugares, entonces no se ha inculturado en su propia tierra.

Este proceso de inserción profunda en una cultura, es en sí mismo un proceso *espiritual*, por cuatro motivos fundamentales:

a. Porque implica una prolongación del dinamismo de la Encarnación, una imitación de Jesucristo y una respuesta a su amor.

b. Porque procede del impulso del Espíritu, que siempre nos lleva a reproducir el dinamismo del Verbo encarnado.

c. Porque es expresión de amor delicado y respetuoso hacia el prójimo, advirtiendo lo que el Espíritu ha sembrado en él, uniéndose a él tal cual es y procurando promoverlo desde su propia identidad; haciéndose “débil con los débiles... todo para todos” (1Cor 9, 22), hasta el punto de menospreciar la propia realización personal, si eso no implica la salvación del pueblo amado (Rom 9, 3). En este sentido, la inculturación es un aspecto ineludible de una auténtica “espiritualidad de comunión” (NMI 43).

d. Porque el contenido del Evangelio que se busca inculturar no es sólo una doctrina, sino un estilo de vida, una propuesta espiritual que procura dinamizar todas las dimensiones de las personas y toda la vida del pueblo.

5.5. Caminar con un pueblo

Para comprender mejor este proceso de inculturación –que profundizaremos teológicamente en los próximos capítulos– podemos acudir a la categoría de amistad; porque los amigos, o son parecidos, o con el tiempo se van haciendo cada vez más semejantes en sus gustos, ideas, deseos, expresiones. El amigo cada vez conoce, comprende y ama más la historia y las peculiaridades del ser querido. En este sentido, para los evangelizadores, la encarnación *de la espiritualidad* es hacerse cada vez más parecidos a la gente en su modo de vivir y amar, y esto implica también dejarse enriquecer por el modo de orar, la manera de buscar a Dios de la gente que evangelizan (EN 63).

Un precioso texto de los obispos asiáticos del año 1973, nos ayuda a percibir el valor de este dinamismo de inculturación en lo local, describiéndolo como la vida de "una iglesia en continuo, humilde y amable diálogo con las tradiciones vivientes, las culturas, las religiones, y en definitiva, con todas las realidades de la vida de un pueblo, en medio del cual ha hundido profundamente sus caminos y cuya historia y vida ha hecho gozosamente propias".¹³³ Hundir el propio camino en medio de la vida del pueblo y hacer propia su historia *gozosamente*. Eso es inculturarse.

Cabe precisar que estamos hablando del pueblo, no de un grupo selecto de personas con las cuales podamos tener una empatía peculiar y un trato más cercano. Por otra parte, esto es mucho más que tener buenas relaciones con los individuos. Se trata de amalgamarse "no sólo con las personas", sino con todo lo que distingue a un "conjunto humano" (EN 63). Ese conjunto no es simplemente una suma de individuos, sino también todo lo que surge de la interrelación de las personas, de su comunicación, de su vida común; toda la riqueza que los distingue como seres entrelazados que se influyen unos a otros, riqueza que trasciende a los individuos aislados aunque los marca, los penetra y los sostiene.

Aquí es necesario destacar que, cuando el evangelizador vive en un lugar que ya posee una cultura influenciada por el Evangelio, allí hay seguramente una determinada –aunque imperfecta o débil– "sensibilidad espiritual", una espiritualidad popular, una piedad popular, o, en definitiva, una "espiritualidad inculturada". Ese pueblo cristiano tiene modos propios de orar y de relacionarse con lo sagrado que son consecuencia de una verdadera alianza espiritual con Dios. Porque la inculturación es "la forma concreta de alianza entre Dios y los hombres de este lugar y en este tiempo".¹³⁴

Las expresiones de la piedad popular son el "signo del enraizarse de la fe en el corazón de los diversos pueblos y de su entrada en el ámbito de lo cotidiano". Aunque los fieles no vayan a Misa o no respeten todas las normas de la Iglesia y del Evangelio, "la religiosidad popular es la primera y fundamental forma de enculturación de la fe".

¹³³ "His Gospel to Our Peoples". *Texts, Documents and Other Papers from the Federation of Asian Bishops' Conferences in Connection with the Third General Synod of Bishops*, Roma, 1974, vol. 2, p. 332.

¹³⁴ JUAN PABLO II, Discurso a los religiosos y religiosas en Kinshasa, agosto 1985.

Esa piedad hecha cultura se vive espontáneamente, como parte inseparable de la propia vida, y por eso es más que una serie de nociones: "Fecunda la fe desde el corazón".¹³⁵

Para que un evangelizador pueda insertarse en la vida de ese pueblo y ayudarle a crecer, es indispensable que se produzca un proceso de "enculturación" que le lleve a asumir esas maneras populares de orar y de relacionarse con Dios, lo cual implica amar esa espiritualidad popular y expresar él mismo su propia fe y su amor a Dios con esos signos y esos gestos. Si evangeliza en una tierra que no es la suya, necesitará un largo proceso de adaptación, "superando los condicionamientos del propio ambiente de origen" (RMi 53) que puedan impedirle valorar esas modalidades culturales.

5.6. Libre y personalmente comunitario

Pero hay que decir también que, recuperando la noción sociológica de "enculturación" el evangelizador no debe forzarse a realizar una copia perfecta de lo que vive y expresa el pueblo, porque como ser personal está llamado a realizar una reproducción activa y *creativa* de esa vida popular.

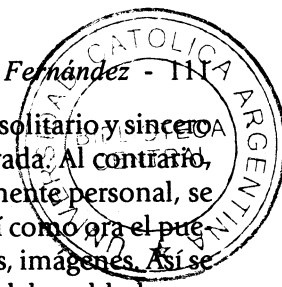
Con la expresión "en-culturación" la sociología designa "el proceso de transmisión y comunicación a través de códigos, tanto lingüísticos como icónicos, de valores, normas de vida y pautas de comportamiento de un determinado grupo socio-cultural a las nuevas generaciones que surgen... Se trata del proceso a través del cual el individuo recibe, asimila, *reinterpreta y asume activamente* la cultura en la cual nace o *de la cual efectivamente comienza a formar parte*".¹³⁶

Sólo cuando un contexto cultural es reinterpretado y acogido creativamente en la propia vida, puede decirse que ha sido verdaderamente asumido y que se ha superado la dicotomía entre lo personal y lo cultural.

Esto muestra su autenticidad cuando, también en la oración *íntima y personal* del evangelizador, aparecen, transfiguradas y personali-

¹³⁵ CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones*, Ciudad del Vaticano, 2002, 91.

¹³⁶ A. DO CARMO CHEUICHE, "Marco de referencia actual sobre la problemática de la inculturación", en *Medellín* 60, 1989, pp. 443-444.



zadas, las notas culturales del pueblo. En el diálogo solitario y sincero con Dios, la espiritualidad no deja de estar inculturada. Al contrario, en la medida en que la inculturación es verdaderamente personal, se hará cada vez más espontáneo orar en la soledad así como ora el pueblo, con sus expresiones, signos, inquietudes, deseos, imágenes. Así se confirma fehacientemente que la cultura espiritual del pueblo ha entrado de un modo personalísimo en la vida del evangelizador, y no sólo como un recurso diplomático o pragmático, o como un barniz de empatía en busca de una mayor eficiencia pastoral.

Al insertarse en un pueblo, la espiritualidad del cristiano comienza a participar creativamente de todas las notas legítimas de la manera de vivir de ese pueblo, y no sólo de su modo de orar: también hace propias –en una nueva síntesis– sus preferencias musicales, su modo de hablar, su estilo de vida, sus gustos, sus costumbres, su manera de amar (EN 63), y todo eso terminará influyendo en su relación con Dios.

Porque la espiritualidad es una actitud ante la vida propia de un sujeto vivo y situado, marcado por su cultura; no es la relación con Dios de un ente abstracto. Esto implica dos cosas: En primer lugar, que se llegue a gozar “religiosamente” de las mismas cosas que el pueblo disfruta, incorporándolas en la propia relación con Dios, en la celebración eucarística, en la acción de gracias. En segundo lugar –puesto que el amor al prójimo es también espiritualidad– inculturar la espiritualidad implica simplemente amar a esa gente identificándose con ella y amar con ella lo que ella ama y como ella lo ama, prolongando así el misterio de la Encarnación.

De esta manera, la estructura mental y afectiva del evangelizador va perdiendo poco a poco la polaridad “yo-ellos” y comienza a pensar y a sentir como parte de un “nosotros”.

Esto implica también relativizar y ampliar los propios cánones estéticos, para reconocer la belleza de las diversas expresiones culturales más allá de su perfección técnica o de su calidad artística. En este sentido puede rescatarse la perspectiva de G. Vattimo, cuando se refiere a la “capacidad de la obra de arte o del producto estético de *construir mundo*: de crear modelos en los cuales los individuos y los grupos se reconozcan” y se sientan identificados. Entonces, lo bello no sería tanto “lo que realiza determinadas características estructurales de manera perfecta, sino lo que está do-

tado de la fuerza de *producir un mundo*: de crear y recrear a su alrededor una comunidad"¹³⁷

Más adelante veremos en qué sentido preciso esto supone también una actitud crítica ante lo que debe ser purificado o completado.

5.7. Como Jesús

Esta amable prolongación de la Encarnación es vivir entre el pueblo y en una tierra como el Hijo de Dios hecho carne.

Porque Jesús iba y venía por los caminos de Galilea sin dejar de contemplar los pájaros y las flores de su tierra, e invitaba a sus discípulos a prestar atención, a contemplar la vida, a percibir el mensaje de las cosas:

"Miren los pájaros... Miren los lirios del campo" (Lc 12, 24. 27).

"Levanten los ojos y miren los campos" (Jn 4, 35).

Él comía y bebía con los pecadores (Mt 11, 19), se entretenía gustoso con los niños de su pueblo (Mc 10, 13-16). Podía detenerse a conversar con la samaritana (Jn 4), con Nicodemo (Jn 3). Se dejaba lavar los pies por las prostitutas (Lc 7, 36-50), y se detenía a tocar a los enfermos con su propia saliva (Mc 7, 33).

Cuando hablaba con alguien, no lo soportaba con desgana, sino que fijaba su mirada con una profunda atención amorosa: *Jesús fijó en él su mirada y le amó*" (Mc 10, 21).

Estaba atento a los más pequeños gestos de bondad de su gente y era capaz de maravillarse ante los pobres: *"Vio una mujer, que ponía dos pequeñas monedas de cobre"* (Lc 21, 2).

De esta manera enseñó el sublime arte espiritual y pastoral de "detenerse". Aunque esto no siempre es gozoso; porque la triste situación de la ciudad amada le arrancó lágrimas (Lc 19, 41).

Esa compenetración en su tierra y en su pueblo ciertamente caracterizaba su modo de amar, y era por lo tanto parte de la "espiritualidad" de Jesús:

"El propio Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana. Asistió a las bodas de Caná, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. Reveló el amor del Padre y la excelsa vocación del hombre

¹³⁷ G. VATTIMO, *La nueva experiencia estética*, en *El País*, Madrid, 1/8/1987, pp. 8-9.

evocando las relaciones más comunes de la vida social y sirviéndose del lenguaje y de las imágenes de la vida diaria corriente. Sometiéndose voluntariamente a las leyes de su patria, santificó los vínculos humanos, sobre todo los de la familia, fuente de la vida social. Eligió la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra" (GS 32).

Jesús no era ciertamente una persona separada de los pobres y sencillos por considerarlos incultos, ignorantes, imperfectos, indignos de su trato. De hecho, su relación con la gente provocaba cariño y admiración. Fueron los poderosos –y algunos grupos reducidos al servicio de ellos– quienes persiguieron a Jesús y orquestaron su desaparición, mientras el pueblo en general se identificaba con él. Así lo evidencia Jn 7, 45-49, donde se ve a las autoridades intentando prender a Jesús, mientras la gente sencilla lo escuchaba admirada. Y la conclusión de las autoridades elitistas confirma la realidad: "¿Acaso alguno de los jefes o de los fariseos ha creído en él? Pero esa gente que no conoce la Ley son unos malditos" (7, 48-49). Tampoco los Apóstoles eran seres despreciativos de los demás, reclusos en pequeños grupos de selectos, aislados de la vida de su gente. Los Hechos insisten en destacar que, mientras las autoridades los acosaban, ellos gozaban de la simpatía de todo el pueblo (Hech 2, 47; 4, 21.33; 5, 13).

Si siguiendo el modelo de Jesús, todo cristiano está llamado a "inculturarse" en la tierra donde vive –sea que viva en su tierra natal o en otra– "con el mismo *afecto* con que Cristo se unió por su encarnación a las *determinadas condiciones sociales y culturales* de los hombres con quienes convivió" (AG 10), y entonces reflejará su espiritualidad "en el ambiente de la sociedad y de la cultura patria, según las tradiciones de la nación" (AG 21).

De este modo, "por experiencia directa" (RMi 53) los agentes pastorales, "familiarizados con sus tradiciones nacionales y religiosas, descubren con gozo y respeto las semillas de la Palabra que en ellas laten". Así pueden vivir la alegría de "advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios generoso ha distribuido a la gente" (AG 11). Sólo de ese modo pueden transmitir el Evangelio "de manera creíble y fructífera"; sólo así podrán "comprender, apreciar, promover y evangelizar" el ambiente donde actúen (RMi 53).

A partir de lo dicho hasta ahora, el esquema anterior puede ser completado de la siguiente manera:

Espiritualidad
es
modificada
embellecida
marcada
enriquecida
por



la actividad *externa*
en el MUNDO
(personas, tiempo, lugar
= "cultura")

6. Un entrelazado de recíprocas ofrendas: Dos aspectos de la encarnación de la espiritualidad

Para entender mejor esta encarnación de la espiritualidad en un lugar, para percibir de qué manera la espiritualidad es modificada por la cultura y por lo mundano, podemos precisar mejor la rica noción teológica de "inculturación del Evangelio" (SD 230).

Esta noción ya ha sido largamente utilizada para explicar la relación entre la Iglesia y las culturas, y puede servirnos de analogía para referirnos al proceso de encarnación de la espiritualidad en el mundo externo y más precisamente en una cultura. Pero advertimos que no nos referimos sólo a la necesidad de encarnar la espiritualidad en las culturas autóctonas o en las tradiciones folklóricas, sino en cualquier cultura: también en nuestra cultura secularizada actual.

La inculturación no es sólo la introducción del Evangelio en una cultura determinada. Incluye un "intercambio recíproco" entre la Iglesia y las culturas,¹³⁸ que provoca un proceso de enriquecimiento mutuo.¹³⁹

Esto vale de modo peculiar para la espiritualidad, ya que "la Iglesia es sujeto y destinatario de una inmensa corriente de intercambios espirituales".¹⁴⁰

¹³⁸ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología IV*. 2, Cete, Madrid, 1985, p. 26.

¹³⁹ Cf. C. GALLI, *Hacia una eclesiología del intercambio. Exploración inicial de un sugestivo lenguaje conciliar*, en M. ECKHOLT - J. SILVA, *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global. Para el Intercambio Cultural latinoamericano-alemán en sus 30 años*, Universidad del Maule, Talca, 1999, pp. 191-208.

¹⁴⁰ Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*, París, 1951, p. 59.

Al desarrollar este tema, se tiene la impresión de que nos estamos alejando de la experiencia espiritual del individuo para entrar en cuestiones específicas de la actividad evangelizadora. Sin embargo, precisamente por ello es indispensable que lo tratemos, puesto que nuestro objetivo es dar un giro en la configuración de la Teología espiritual, en orden a eliminar de raíz una perspectiva individualista y a pensarla en una perspectiva comunitaria y evangelizadora, si bien esa perspectiva no anula ni descalifica la experiencia personal.

6.1. Reexpresión e introculturación¹⁴¹

El aspecto "donativo o centrífugo" de la Iglesia, cuando ésta logra *efectivamente* introducir la espiritualidad evangélica en una cultura –no sólo en los *individuos* aislados– puede formularse con el término "reexpresión". Porque de hecho no hay verdadera inserción del Evangelio y de la Iglesia en una "cultura" mientras no se produzca una nueva y original "expresión" del Evangelio y de la Iglesia en esa cultura –al menos tendencialmente–. Una espiritualidad no está viva si no se transmite, y no se transmite si no se *reexpresa*.

Esto se confirma si advertimos que la reexpresión no es algo que surge "fuera" de una cultura y luego se introduce en ella. Es una innovación de la cultura misma y se origina en su propio seno. Si esto no sucede, no hay inculturación.

El aspecto "receptivo" de la inculturación ha sido ciertamente mucho menos desarrollado. Sin embargo, fue claramente explicitado por Juan Pablo II, al indicar que la inculturación es la "encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, *la introducción de estas en la vida de la Iglesia*" (SA 21; cf. RMI 53). Este aspecto receptivo del intercambio que se produce en la inculturación¹⁴², debería llamarse, a mi juicio, "*introculturación*". La sola expresión "inculturación" no basta, porque connota primariamente el dinamismo centrífugo de inserción en una cultura, más que el aspecto receptivo¹⁴³.

¹⁴¹ Presenté esta necesaria distinción en mi artículo: *L'introculturation de la spiritualité. Encore un néologisme indispensable*, en *Nouvelle Revue Théologique* 125/4 (2003), pp. 613-625. Aquí retomo, con alguna reelaboración, lo desarrollado en ese artículo.

¹⁴² Cf. Y. CONGAR, *Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps*, París, 1967, p. 325.

¹⁴³ Cf. E. PENOUKOU, *Inculturation*, en J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, París, 1998, pp. 565-568.

6.2. La "reexpresión" de la espiritualidad: el aspecto donativo

La "reexpresión", aspecto donativo y centrífugo de la inculturación, se realiza cuando la espiritualidad del Evangelio penetra de tal modo en un lugar, que induce a la cultura de ese lugar a producir "expresiones originales de vida, celebración y pensamiento cristianos" (CT 53a). La reexpresión se realiza cuando la espiritualidad del Evangelio que se propone a una cultura logra hacer surgir "desde sus entrañas" (GS 58d) estas nuevas expresiones culturales cristianas.

La necesidad de que la espiritualidad evangélica penetre las culturas, y no sólo los individuos aislados, se hace evidente cuando tenemos en cuenta que *toda* la realidad "está llamada a entrar en comunión con Dios y a participar de su vida".¹⁴⁴ No habría razones para exceptuar de ello a las culturas.¹⁴⁵

Si, contra toda forma de docetismo, afirmamos que la Encarnación concierne a toda la realidad humana, entonces podemos decir que la Encarnación del Verbo se realizó "para que toda cultura pudiera beneficiarse de la revelación de verdad y de vida hecha presente y cumplida en Jesús".¹⁴⁶

Si no se produce esta espontánea "reexpresión" cultural, no se puede hablar propia o acabadamente de inculturación, de encarnación del Evangelio, de introducción de la espiritualidad cristiana en una cultura o de evangelización de una cultura. Sólo podría hablarse de la evangelización de ciertos individuos aislados, sólo se llegaría a la experiencia *individual* de algunas personas convertidas, pero no a la experiencia colectiva de ese lugar (cf. EN 18).

Las consecuencias de ello son verdaderamente alarmantes, porque la transmisión de la espiritualidad cristiana en ese lugar tendría esca-

¹⁴⁴ J. DORÉ, *Christianisme et culture*, en *Nouvelle Revue Théologique* 124/3 (2002), p. 366.

¹⁴⁵ J. MARITAIN responde a la eventual excusa proveniente de los elementos aberrantes que pueden advertirse en algunas culturas, diciendo que "todas las culturas y civilizaciones de la tierra, por más formas aberrantes que puedan comportar, no se sostienen sino por el bien que encierran, y están preñadas de verdades humanas y divinas... La providencia ordinaria de Dios vela sobre todos los pueblos. Por esto es que la gracia puede mantenerlos a todos *en su tipo particular*, enderezando y elevando cada una de las culturas": en *Religión y cultura*, Buenos Aires, 1940, p. 36.

¹⁴⁶ J. DORÉ (cit.), 366; cf. C. GEFFRÉ, *La Parole de Dieu face aux religions et aux cultures*, en Th. P. OSBORNE - R. F. POSWICK, *Bible et culture*, París, 2001, pp. 17-43.

sas posibilidades de éxito, permanencia y desarrollo, ya que "una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida".¹⁴⁷ Esto es así en definitiva porque "es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadero y plenamente humano si no es mediante la cultura" (GS 53), puesto que "lo más típico de un sujeto humano es que sea un sujeto de cultura"¹⁴⁸ y "toda la actividad humana tiene lugar dentro de una cultura" (CA 51).

La reexpresión no consiste sólo en manifestaciones externas del Evangelio. Es mucho más que una simple "traducción" comentada. Es en definitiva el Evangelio que, escrito en una cultura de la antigüedad, ahora adquiere otra "carne" en ritos populares, imágenes veneradas, formas de orar, canciones, aforismos y costumbres que un conjunto humano siente como algo propio y común, y que transmite espontáneamente.

Pero detrás de estas expresiones externas hay un *substrato espiritual* desde el cual surgen. Porque la auténtica evangelización de la cultura "transforma y enriquece los *subterráneos* de las formas de pensar y decidir",¹⁴⁹ siempre que en las formas de "decidir" se incluya todo el dinamismo del querer, tanto la voluntad como los afectos sensibles, todo lo que hace a las inclinaciones internas y a las tendencias espontáneas que se expresan en un determinado imaginario cultural.¹⁵⁰ Advirtamos entonces que entramos plenamente en el terreno de la *espiritualidad* que está en el trasfondo profundo de las costumbres y expresiones.

Está acabadamente inculturado en un lugar lo que se entiende, se valora y se gusta, aquello con lo cual las personas se sienten profunda y espontáneamente identificadas, y por lo tanto gozan y se serenán cuando pueden expresarlo a través de palabras, canciones, símbolos, ritos, etcétera.

¹⁴⁷ JUAN PABLO II, Carta de constitución del Pontificio Consejo para la Cultura, 20/05/1982.

¹⁴⁸ L. GERA, *Aspectos eclesiológicos*, en CELAM, *La liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá, 1974, p. 389.

¹⁴⁹ A. TORNOS CUBILLO, *Inculturación. Teología y método*, Madrid, 2001, p. 306.

¹⁵⁰ Lo que P. RICOEUR llama el "núcleo ético-mítico" de las culturas: en *Histoire et vérité*, París, 1964, pp. 286-300.

Evidentemente, esto vale sobre todo para la espiritualidad, que supone necesariamente un dinamismo "interno", que es mucho más que la simple aceptación de determinadas doctrinas o estructuras. Afecta a la misma vida teológica, de manera que "en África esa fe universal tiene que hacerse africana; en Argentina esa fe universal tiene que hacerse argentina".¹⁵¹

Toda auténtica espiritualidad, sobre todo si realmente expresa la "profundidad" del ser humano, sólo puede ser vivida en una determinada forma cultural, que será más perfecta mientras mejor refleje esa profundidad espiritual. Porque en definitiva "la cultura es la totalidad de las formas a través de las cuales la preocupación fundamental de la religión puede expresarse. En resumen, la religión es la sustancia de la cultura, y la cultura es la forma de la religión".¹⁵²

Es el mismo Espíritu Santo –artífice de la espiritualidad– quien expresa de un modo nuevo su riqueza divina cuando la espiritualidad cristiana –el dinamismo del amor a Dios y al hermano– se encarna en una cultura. Es lo que ha ocurrido, por ejemplo, en la evangelización de América Latina, donde se desarrollaron "nuevas expresiones de la riqueza del Espíritu".¹⁵³

Pero en orden a lograr introducir un dinamismo espiritual en un lugar, el procedimiento no será ante todo intentar expresarlo con el lenguaje y los símbolos de ese lugar para que pueda ser fácilmente acogido. Eso no sería en realidad "reexpresar" esa espiritualidad, sino simplemente cubrirla diplomáticamente con un ropaje cultural, porque ella misma permanecería inalterada.

La cuestión es mucho más honda. Se trata de permitir que una cultura le haga preguntas a una espiritualidad provocando una modificación interna en esa espiritualidad, aun cuando su núcleo más íntimo sea transcultural. Así la espiritualidad es obligada a explicitar ciertos aspectos de la experiencia del Evangelio que puedan ser más directamente acogidos en esa cultura, y que respondan a las más profundas inquietudes de ese grupo humano concreto.

¹⁵¹ L. GERA, *Identidad cultural y nacional*, Buenos Aires, 1984, p. 16.

¹⁵² P. TILICH, *Théologie de la culture*, París, 1968, p. 53.

¹⁵³ CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO II, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* [DP] Puebla (México), 1979, punto 234.

Por la acción del Espíritu, el lenguaje más adecuado y el modo nuevo de *expresar* esto, tenderá a surgir luego, de un modo espontáneo, *de la misma cultura*. Es lo que puede describirse como una sacramentalidad no instituida ni ofrecida por la Iglesia oficial, sino "inducida" en el seno del pueblo por la acción de la gracia que se encarna en una cultura.

Esta *sacramentalidad inducida* existe en todas partes donde actúa el Espíritu Santo, porque responde al dinamismo encarnatorio propio de la gracia. Eso es precisamente la "reexpresión del Evangelio".

La sacramentalidad inducida se realiza también en las distintas religiones, lo cual exige un respetuoso discernimiento ante los variados ritos y expresiones religiosas presentes en las culturas de los pueblos no cristianos. Pero no propongo aquí un anonadamiento tan respetuoso de las culturas que le quite al Evangelio toda su potencia profética e interpeladora. Al contrario. Se trata precisamente de encontrar el modo más eficaz para que ese Evangelio, respondiendo a las inquietudes de un grupo humano, pueda iniciar un proceso de interpelación, enriquecimiento, perfeccionamiento, transformación y elevación de esa cultura. El Evangelio –con toda su riqueza de espiritualidad– nunca puede dejar de ser anunciado con profundo respeto, como una oferta permanente de *nueva vida* y de *hermosura*.

Todo lo dicho bastaría para advertir que no nos situamos en una pretensión nostálgica de volver a un sistema de Cristiandad, propio de épocas superadas –y de algunos sectores de la Iglesia actual–. No hablamos de influir directamente en las dimensiones seculares, eliminando su legítima autonomía y anulando el pluralismo. Hablamos más bien de enriquecer las dimensiones populares más profundas de las culturas. Porque estas dimensiones trascienden las instituciones de la sociedad civil organizada y las organizaciones políticas, aunque indirectamente influyan en ellas.

Pero, para advertir mejor las diferencias de la evangelización de las culturas que hoy se propone y el régimen de Cristiandad medieval, basta recordar algunas precisiones de J. C. Scannone:

"La concepción de Cristiandad, aunque distinguía en teoría entre fe y cultura, en la práctica tendía a identificar la expresión cultural de la fe con una sola cultura: la europea cristiana, o con determinadas formas culturales filosóficas, institucionales, políticas, artísticas, etc., que históricamente fueron forjadas en un contexto de fe, como si fueran de hecho las únicas conjugables con la fe. Además, tales enfoques se preocupaban sobre todo de

la relación institucional Iglesia-Estado cristiano, más que de la relación entre el Pueblo de Dios y los pueblos a través de la evangelización de sus culturas".¹⁵⁴

6.3. La "introculturación" de la espiritualidad: el aspecto respetuoso y receptivo

La "introculturación" es el aspecto menos desarrollado de la inculturación. Es la dimensión receptiva de este mismo dinamismo, porque cuando la Iglesia logra encarnar el Evangelio en las distintas culturas, "al mismo tiempo introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad" (RMi 52c). Así, dicha cultura se convierte en "sujeto" activo. En este sentido, decimos que el proceso de inculturación no se inicia cuando un evangelizador comienza a predicar en un lugar, sino cuando la gente de ese lugar empieza a *reaccionar* positivamente. Por eso, "el sujeto de la inculturación es el receptor",¹⁵⁵ el pueblo mismo, que introduce en su cultura la novedad que se le ofrece.

Cuando una cultura se reexpresa a sí misma de un modo cristiano, porque ha asumido el Evangelio, entonces *la Iglesia misma* logra reexpresarse en esa cultura determinada en la cual introduce el Evangelio. Y al reexpresar el Evangelio, su propia vida se enriquece recibiendo en su seno a esa cultura evangelizada, y reconociéndose a sí misma en ese nuevo rostro cultural.

Esa cultura, en la que se encarna la espiritualidad del Evangelio reexpresándose, se introduce en la Iglesia y pasa a formar parte de su vida. De ese modo la amplía, haciendo *crecer* la llamada "catolicidad extensiva".

Cuando los evangelizadores logran que el Evangelio se inculture en un lugar, entonces esa Iglesia particular muestra su irrepetible identidad "por una serie de rasgos originales... que la individualizan, la diferencian de otras, le dan su relieve".¹⁵⁶ Con esa nueva identidad se enriquece la espiritualidad de la Iglesia entera de Jesucristo, que se "encarna" en cada Iglesia local, en su característico substrato cultural (EN 62a).

¹⁵⁴ J. C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990, p. 135.

¹⁵⁵ J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Inculturación y vida religiosa*, Madrid, 1995, p. 23.

¹⁵⁶ H. DE LUBAC, *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca, 1974, p. 54.

Esta dimensión receptiva de la inculturación sólo puede realizarse si la Iglesia "fomenta y asume", al inculturar el Evangelio, "todas las capacidades, riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno" (LG 13b), y de este modo ella misma *se deja enriquecer*, ya que "cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia, de tal modo que *el todo* y cada una de las partes *aumentan*" (LG 13c). Porque "cada una de ellas aporta sus dones *al conjunto*".¹⁵⁷

Tratando de adaptar el Evangelio a una cultura, cada evangelizador "fomenta un *vivo intercambio* entre la Iglesia y las diversas culturas" (GS 44b). Así la Iglesia, "deviene más plenamente Iglesia mundial, Iglesia de los pueblos"¹⁵⁸.

Lo que decimos de la Iglesia y del Evangelio vale de modo especial para la espiritualidad, que no es más que la práctica y la experiencia de lo que enseña el Evangelio. Su síntesis está en el amor, manifestado perfectamente en la entrega de Jesús en la Pascua.

Cuando ese dinamismo espiritual se introduce en la vida de un pueblo, marcando su cultura, esa cultura configura un modo nuevo de vivir y expresar ese dinamismo. Por lo tanto, la espiritualidad del evangelizador -y de la Iglesia- se ve enriquecida con una nueva modalidad.

Cuando la experiencia cristiana se vive en un lugar logrando animar desde dentro la vida cultural de ese lugar, entonces nace "una nueva unidad de comunión enriquecedora"¹⁵⁹ *para el núcleo transcultural de la espiritualidad del Evangelio*. Es decir, al comunicar su riqueza en una cultura determinada, la vida espiritual de la Iglesia de Cristo adquiere un nuevo modo de ser y de manifestarse. Así la espiritualidad cristiana es verdaderamente enriquecida al "recibir" los bienes variados de esa cultura (AG 22a).

¹⁵⁷ JUAN PABLO II, *Alocución a los cardenales y prelados de la curia romana*, 21/12/1984, OR 30/12/1984, 3. En esta línea, conviene ver el autorizado comentario de G. PHILIPS en *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona, 1968, t. I, pp. 164-165: "La *Catholica* está dirigida a todos los pueblos y a todos los tiempos, respetando con todo las diversas maneras de ser y asegurando así un intercambio enriquecedor".

¹⁵⁸ Y. CONGAR, *Romanité et Catholicité*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 71 (1987), p. 189.

¹⁵⁹ R. CROLLIUS, *What is so new about inculturation*, en *Gregorianum* 59 (1978), pp. 724ss.

No hablamos simplemente de las manifestaciones masivas de piedad, sino de aquellas expresiones religiosas que de un modo capilar pasan a formar parte de lo cotidiano, del lenguaje espontáneo y familiar, y que la mayoría siente como algo ligado a su identidad. Eso que cada uno tiene en común con el pueblo en general, pero que es muy personal al mismo tiempo. Lo que estamos diciendo tiene poco que ver con lo que se llama despectivamente "religiosidad de masas", caracterizada por la pasividad, por el consumismo de propuestas espirituales de moda, por ofertas que se imponen desde fuera y destruyen "la identidad de las personas y de los pueblos".¹⁶⁰

Si los agentes pastorales reniegan de una cultura y rechazan que la espiritualidad cristiana tenga ese rostro cultural, es posible que ese pueblo cristiano termine incorporándose a otras comunidades o movimientos religiosos alternativos –como ha sucedido en amplios sectores de algunos países latinoamericanos–, o que, a largo plazo, esa cultura pierda su "humus" espiritual cristiano –como ha sucedido en algunos países europeos–.

Por otra parte, si esa cultura no se introduce en los evangelizadores de ese lugar, puede suceder también que los que acojan el Evangelio a través de ellos sean sólo un sector aislado de su pueblo, ineficaz en la transmisión de su espiritualidad.

La perspectiva eminentemente espiritual de este proceso de "introculturación" se advierte si percibimos que lo que más enriquece a la Iglesia universal cuando se reexpresa en una cultura local, son los nuevos rostros de *santidad* que surgen en esa cultura:

*"La Iglesia africana no responderá plenamente a su misión sino en la medida en que ofrezca a la Iglesia universal muchos modelos de santidad. Y ella no ofrecerá estos modelos de santidad lograda sino en la medida en que, en África, el mensaje evangélico haya sido inculturado y vivido a la africana, y no a la occidental".*¹⁶¹

El término "introculturación" cubre entonces un vacío en la reflexión sobre la inculturación espiritual. De hecho, muchos autores han objetado el uso del término "inculturación", por considerar que despierta sentimientos de invasión, intrusión o conquista. Esto se debe a que la expresión induce más a pensar en un dinamismo uni-

¹⁶⁰ J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Inculturación y vida religiosa* (cit.), p. 16.

¹⁶¹ G. IEWLE, *Mgr. Monsenwo: acteur et témoin de l'histoire*, Louven-la-Neuve, 1995, p. 75.

direcciona, puramente centrífugo, sin sugerir tanto el dinamismo receptivo. Por lo tanto, se plantea la necesidad "de encontrar un término que tome más en cuenta estos sentimientos".¹⁶²

Esta dificultad se supera si se presenta al término "inculturación" como integrado por dos significaciones básicas: una significación centrífuga o *donativa* –la "reexpresión"–, y otra significación *receptiva* –la "introculturación".

6.4. La transmisión cultural de la espiritualidad

Cuando una cultura se "introduce" en la Iglesia y en el Evangelio mismo (introculturación), se produce una dinámica nueva y más eficaz de transmisión de espiritualidad. Ese pueblo, con su cultura, pasa a ser sujeto, agente comunicador de espiritualidad cristiana. Porque el Evangelio –y el núcleo espiritual que el Evangelio promueve– comienza a comunicarse espontáneamente, de generación en generación (DP 392), a través de las costumbres y signos evangelizados de esa cultura.

Esto sucede particularmente (en las poblaciones católicas) en la espiritualidad o "piedad popular". Gracias a la piedad popular, "la transmisión de padres a hijos, de una generación a otra, de las expresiones culturales, conlleva la transmisión de los principios cristianos".¹⁶³ De ahí "la importancia de la piedad popular para la vida de fe del pueblo de Dios, para la conservación de la misma fe... La piedad popular ha sido un instrumento providencial para la conservación de la fe allí donde los cristianos se veían privados de atención pastoral".¹⁶⁴

En este sentido cabe destacar la importancia de los signos cristianos que impregnan la cultura de sectores populares, creando en millones de personas una sensibilidad favorable –o al menos no contraria– hacia Dios, y produciendo una transmisión espontánea de la espiritualidad cristiana. En esta transmisión *el pueblo mismo es sujeto activo, no una masa anónima y pasiva.*

¹⁶² A. CROLLIUS, *Inculturation and the First Evangelisation. Some Remarks from the Point of View of Social Linguistics*, en MISSIONARI OBLATI DI MARIA IMMACOLATA, *La missione senza confini*, Roma, 2000, p. 367.

¹⁶³ CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* (cit.), p. 63.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 64.

Cuando advertimos este modo de transmisión, reconocemos cómo la inculturación es una "ley" inserta en la esencia misma de la actividad evangelizadora, porque "desde el origen, ya con el judaísmo, luego con el helenismo, y después incesantemente, el cristianismo sólo ha progresado y se ha propagado siguiendo esta ley... El cristianismo no se ha extendido sino inculturándose".¹⁶⁵

Al enumerar las disposiciones hacia la justificación, san Buenaventura menciona una "piedad inserta en las entrañas desde la niñez" (II Sent 28, 2, 1). Es una inclinación que permanece cuando la educación materna, la catequesis, la cultura popular, han logrado producir una *emotividad favorable hacia lo religioso* (una piedad hecha pasión). En este caso, esa piedad entrañable –y por eso muy personal– se convierte en una disposición estable que, en el hombre en pecado, puede ser utilizada por el Espíritu para seducir al corazón e iniciar el regreso a la vida en amistad con Dios. También puede sostener una secreta adhesión a la fe cristiana y un sentido de pertenencia, como lo manifiesta el testimonio personal del filósofo A. Comte-Sponville. Él sostiene, refiriéndose a este fenómeno, que "la fidelidad es lo que queda de la fe cuando esta se ha perdido". Por consiguiente –afirma– "intento también explorar mi propio mundo, mi *tradición cultural*, avanzar sobre un camino que es el *mío*, y no puedo dejar de reconocer ciertos valores que son cristianos. Es más: reivindico una cierta fidelidad a valores morales que son judeo-cristianos".¹⁶⁶

Veamos algunos ejemplos del modo peculiar como el pueblo mismo, con su cultura, transmite una experiencia cristiana:

Un modo de transmitir el Evangelio sería que una madre regalara una Biblia a su hijo. Pero otro modo más eficaz de transmisión de la Palabra de Dios se realiza cuando esa Palabra se convierte en convicciones y expresiones culturales que se comunican de generación en generación como parte de la vida y de la identidad de una familia o de un pueblo. De ese modo, el Evangelio se recibe como el aire que se

¹⁶⁵ J. DORÉ, *Christianisme et culture* (cit.), pp. 368-369; como ejemplo cf. B. POUADERON (ed.), *Foi chrétienne et culture classique*, París, 1998.

¹⁶⁶ A. COMTE-SPONVILLE, en la entrevista de Carlos Alfieri publicada en *Clarín. Cultura y Nación*, Buenos Aires, 30/08/03, 3. En esta línea puede entenderse la verdad de una afirmación como la siguiente: "Los ateos del catolicismo y del protestantismo no comparten el mismo ateísmo": O. ABEL, *Éloge du polythéisme. Perspectives à partir de Nietzsche et de Detienne*, en G. EMERY – P. GISEL (dirs.), *Le Christianisme est-il un monothéisme?*, Genève, 2001, p. 70.

respira, como parte integrante de la propia identidad en la cual uno se siente reconocido.

Con respecto a la espiritualidad, esto es lo que sucede con la espiritualidad popular. La oración puede consistir en decir palabras como las siguientes: "Señor Jesús, yo te acepto como Señor y salvador de mi vida", modo típico de una cultura protestante. Pero hay otro modo de encuentro personalísimo con Jesucristo, proclamándolo Señor de la propia existencia: cuando alguien, al final de una peregrinación, besa con amor y confianza una imagen de Jesús, o cuando una madre lleva a su hijo para que sea consagrado a Dios en el Bautismo.

El amor al prójimo que propone el Evangelio puede expresarse en la organización de un té para los pobres, explicando claramente que se trata de un acto cristiano de amor al prójimo. Pero también lo expresa quien espontáneamente pasa una noche acompañando a un amigo fracasado o a un pariente enfermo, y enseña a sus hijos a reaccionar de la misma manera.

Esos gestos espontáneos son algo que el Evangelio mismo produce y expresa, más allá de su letra escrita en el papel o captada por una mente catequizada.

En este sentido, cuando se ha realizado un proceso de introculturación, ya no son ante todo los misioneros o predicadores quienes evangelizan, sino que "el pueblo evangeliza al pueblo". En ese caso el pueblo mismo *es* Iglesia, porque *ha entrado en el seno de la Iglesia con su cultura* –le guste o no a las autoridades eclesiásticas– y entonces actúa espontáneamente como agente evangelizador y transmisor de espiritualidad a través de su cultura (DP 450).

Precisamente, el mejor signo de que los evangelizadores valoren la "introculturación" de la Iglesia y de la espiritualidad en un determinado lugar, será que promuevan al pueblo cristiano como legítimo *transmisor* de espiritualidad, a su modo y con su estilo. Esto es lo contrario del clericalismo autoritario que exige interminables cursos de formación que preparan a unos pocos selectos como únicos autorizados a crear, proponer y transmitir formas y expresiones de espiritualidad.

6.5. ¿Encuentro de dos espiritualidades?

La recta comprensión de esta dinámica exige la distinción –pero también la complementariedad– entre inculturación y "acultura-

ción".¹⁶⁷ La aculturación indicaría más bien el intento de realizar –inadecuadamente– sólo el aspecto centrífugo de la inculturación, rechazando –o sólo tolerando– el aspecto receptivo (la "introculturación").

O bien indicaría la relación entre la cultura católica latina y la cultura de un pueblo determinado. En ese caso, se estaría tergiversando el sentido de la inculturación del Evangelio, donde es el Evangelio, y no la cultura católica latina, lo que debe penetrar una cultura produciendo una nueva síntesis. De otro modo, se trataría de un particular que se impone de modo imperial, debilitando a otros y sin respetar las diferencias.¹⁶⁸

La expresión "aculturación" describe los fenómenos de intercambio entre distintas culturas, donde frecuentemente el más fuerte impone características culturales al más débil; y puede llegar a significar "la asimilación total de un grupo humano por otro, de manera que las personas asimiladas olviden su herencia cultural propia".¹⁶⁹

La espiritualidad cristiana, de la cual las expresiones culturales latinas son *sólo algunos* de sus rostros, adquiere un rostro diferente al latino cuando se incultura en otro pueblo por la predicación del Evangelio, que no es agotado ni plenamente expresado por la cultura latina.

La "aculturación" es percibida entonces "como una amenaza y una imposición a combatir".¹⁷⁰ En este sentido se comprenden las reticencias de algunas Iglesias orientales ortodoxas, cargadas de una rica espiritualidad que las distingue, para aceptar una unión plena con la Iglesia católica, que representa para ellas a una cultura occidental que siempre estuvo al acecho para hacer imponer su estilo propio.

Sin embargo, siendo realistas, hemos de reconocer que hay una "aculturación" inevitable. Sucede cuando de hecho el evangelizador pertenece a otra cultura, que no puede –ni debe– esconder ni arrancar de su propio ser.¹⁷¹ De lo contrario, caeríamos en una contradicción

¹⁶⁷ Juan Pablo II en un comienzo aceptó la expresión "aculturación" como sinónimo de inculturación (CT 53a), pero posteriormente la desechó, lo cual ha sucedido en la Teología en general.

¹⁶⁸ Cf. G. ALBERIGO, *L'Europe et les autres continents*, en ASSOCIATION EUROPÉENNE DES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES, *La Nouvelle Europe. Défi à l'Église et à la théologie*, París, 1994, pp. 69-87, especialmente 85-87.

¹⁶⁹ H. CARRIER, *Lexique de la culture*, Tournai-Louvain la Neuve, 1992, p. 12.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Cf. A. CROLLIUS, *Inculturation and the First Evangelisation* (cit.), p. 370.

interna y diríamos que la inculturación (en este caso, la realizada en la cultura de la cual procede el evangelizador) es sólo un ropaje que uno se puede quitar fácilmente. Esta pretensión sería una forma más de rechazar la Encarnación y sus consecuencias.

Por eso, cualquier misionero, "por más deseos que tenga de inculturarse en una cultura de adopción, y por más esfuerzos que haga, siempre será un extranjero... Jamás podrá desprenderse enteramente, aunque se esfuerce denodadamente por conseguirlo, de su propia cultura de origen que es como una segunda piel".¹⁷² Y lo que uno es, siempre tiende de alguna manera a comunicarse. Entonces, hemos de reconocer que en el proceso concreto de inculturación se produce también -con mayor o menor intensidad- un encuentro entre dos culturas.

Es cierto que el Evangelio -con su núcleo de espiritualidad- es transcultural, pero también es cierto que jamás se lo proclamó carente de toda expresión o "carne" cultural. De hecho, su primera proclamación se realizó con las categorías de la cultura judía del siglo primero, y nunca se podrá prescindir de esa cultura para comprenderlo.

Esta convicción es clave para no convertir la inculturación en un vaciamiento, y sería nefasto no advertir este riesgo. La supuesta "desmitologización" del lenguaje neotestamentario, aislándolo por completo de la cultura judía en que fue expresado, de ninguna manera nos asegura una mejor captación de ese mensaje, sino que más bien se transforma en una pretendida comprensión del texto que no es más que hacerle decir a ese texto ideas que están en la mente moderna del pretendido intérprete.¹⁷³

Ignorar el hecho de que Jesús era plenamente judío por su manera de ser, su lenguaje, su educación, su historia, su modo de orar,¹⁷⁴ es volver a una idea del Jesús de la fe completamente desligado del Jesús

¹⁷² J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Inculturación y vida religiosa* (cit.), p. 69.

¹⁷³ B. - D. DUPUY, *¿Qué significa para el cristianismo que Jesús fuera judío?*, en *Concilium* 98 (Madrid, 1974) p. 285.

¹⁷⁴ Cf. J.-L. VESCO, *Les Psaumes, prière du Christ*, en *Sources vives* 72 (1997), pp. 47-49.

histórico,¹⁷⁵ con lo cual se prepara un sutil docetismo¹⁷⁶ que nos aleja del mismo Jesús al que creemos amar y transmitir.¹⁷⁷

La fe en la Encarnación nos exige aceptar a Jesús tal cual fue y sigue siendo, plenamente judío. Esto implica entonces una necesidad de leer los Evangelios con ojos judíos, reconocida por Juan Pablo II al decir que sólo de ese modo el misterio de Cristo puede tener sentido para nosotros.¹⁷⁸

San Pablo, inspirado por Dios, realizó el inmenso esfuerzo de destacar el contenido transcultural del Evangelio para poder reexpresarlo en el mundo griego, pero lo hizo sin abandonar jamás lo esencial y permanente del judaísmo.¹⁷⁹

El evangelizador no puede prescindir entonces de la cultura judía en la cual se expresó el Evangelio. Por eso mismo, tampoco puede arrancar de sí *su propia cultura de origen* –como si no fuera parte constitutiva de su personalidad–. Sin embargo, está llamado a realizar un proceso semejante al que hizo Pablo en el mundo griego, enamorándose y apasionándose por sus comunidades y adaptándose a ellas. Su propio modo de vivir el Evangelio puede ser una riqueza cultural para los evangelizados, si la evangelización implica un verdadero y respetuoso *intercambio intercultural*.

Por otra parte, a modo de ejemplo, tengamos en cuenta que la recepción de la fe cristiana en América Latina ha sido una auténtica inculturación, aunque por momentos haya prevalecido un espíritu violento de aculturación. El resultado ha sido mixto: unas costumbres y ritos paganos que maravillosamente comenzaron a ser expresión de piedad cristiana, y una combinación con elementos de la reli-

¹⁷⁵ Cf. M. R. MACINA, *L' "antijudaïsme" néotestamentaire*, en *Nouvelle revue théologique* 118/3 (1996), pp. 410-416; P. G. ARING, *La christologie dans le dialogue judéo-chrétien aujourd'hui*, en *Istina* 31, 1986, p. 371.

¹⁷⁶ Cf. M.-T. HUGUET, *La mère de Jeshoua*, en *Sources vives* (cit.), pp. 81-82.

¹⁷⁷ B.-D. DUPUY (cit.), p. 284; R. GEFTMAN, *Jésus de Nazareth*, en *Sources vives* (cit.), pp. 54-55; E. SCHÜSSLER FIORENZA-D. TRACY, *La interrupción del Holocausto, retorno cristiano a la historia*, en *Concilium* 195 (Madrid, 1984), p. 295.

¹⁷⁸ JUAN PABLO II, Discurso a la Pontificia Comisión bíblica, en *L' Ossevatore romano* 16, 18/04/1997, 4 (184).

¹⁷⁹ Cf. mi artículo: *Le meilleur de la Lettre aux Romains procède du judaïsme de Paul*, en *Nouvelle Revue Théologique* 124/3 (2002), pp. 403-414.

giosidad española que también comenzaron a ser parte integrante e inseparable de esa piedad hasta el día de hoy. Pero más allá de lo cuestionable del proceso histórico realizado hace quinientos años, la realidad es que hoy América Latina vive su piedad con esta bella combinación de elementos indígenas y europeos. En este sentido, puede suceder que un grupo o un pueblo asuman expresiones de espiritualidad de otro grupo o de otro pueblo, porque espontáneamente la advierten como un vehículo apto para expresar sus propias inquietudes espirituales.

Sin embargo, esta suerte de "contagio" no siempre es lo ideal, y habrá que procurar más bien que, al nacer una experiencia espiritual en un lugar, esta encuentre un modo nuevo y peculiar de expresarse, surgiendo espontáneamente "desde adentro" de ese grupo humano y de su cultura. Porque "la vida cristiana se adapta al genio y al carácter de cada pueblo" (AG 5).

En este sentido, hoy es cuestionable el modo como algunos movimientos laicales o congregaciones religiosas transmiten la espiritualidad que los caracteriza, porque imponen en todas partes de la tierra las mismas expresiones, las mismas manifestaciones espirituales, el mismo estilo, los mismos acentos. Allí nos encontramos con lo opuesto a la verdadera inculturación, porque se produce una "reducción cultural" de la experiencia cristiana, excesivamente identificada con un modo de expresión parcial. Esto sucede cuando no se sabe discernir el mensaje evangélico de sus maneras de expresarse y encauzarse. La concentración excesiva en algunos carismas, opciones e ideas, puede producir un estrechamiento de la conciencia y de la sensibilidad que dificulta toda auténtica inculturación, y tiende a producir formas sutiles de avasallamiento cultural, aunque se lo realice con suma amabilidad y delicadeza.

También hay que advertir que, cuando un cristiano ilustrado evangeliza en un lugar pobre, donde los habitantes son cristianos *según su modo cultural propio*, allí no hay, propiamente hablando, una "evangelización de la cultura", porque ya se ha producido un proceso de inculturación por el cual los pobres ya *son cristianos* de una manera cultural peculiar. Lo que sucede en este caso es más bien un intercambio entre dos modos culturales distintos de ser cristiano que pueden enriquecerse mutuamente. Pero el evangelizador ilustrado puede correr el riesgo, por su situación de cierto dominio social, de imponer su

propio modo cultural de vivir la espiritualidad, pretendiendo una reexpresión de su propia espiritualidad sin dar lugar a la introculturación del Evangelio.

La expresión "inculturación del Evangelio" remarca que "el encuentro del Evangelio con una cultura no se reduce sólo a la relación entre dos culturas".¹⁸⁰ Se trata ante todo de la interacción *del mensaje de Cristo* -con su propuesta espiritual transcultural- y una cultura concreta. Sólo secundariamente indica un enriquecimiento mutuo entre dos formas culturales de espiritualidad. Pero para que esto no se olvide, es indispensable presentar siempre la inculturación de la espiritualidad cristiana como un dinamismo bipolar que incluye dos movimientos inseparables: la reexpresión y la introculturación.

¹⁸⁰ H. CARRIER, *Lexique* (cit.), pp. 195-196.

7. El Espíritu se comunica más y mejor: el crecimiento de la espiritualidad encarnada

Una espiritualidad viva es siempre interpelada e interpeladora. Por eso, la encarnación de la espiritualidad en la actividad pastoral y en un mundo concreto tiene un inagotable dinamismo. Hablemos entonces del auténtico crecimiento de una espiritualidad inculturada.

Hasta este momento hemos puesto el acento en la encarnación en la cultura local, donde Dios mismo ha introducido al creyente. Sin embargo, sería parcial e ideológico negar que esta fuerte inserción en lo local puede ser causa de un permanente empobrecimiento si no es adecuada. Digamos entonces que el Evangelio puede ofrecer algo nuevo a ese mundo de lo local, con sus tradiciones y costumbres.

El dinamismo espiritual implica una penetración cada vez mayor del Evangelio en la cultura local, pero en un proceso de *crecimiento*, con una necesaria tensión hacia las exigencias sociales del Evangelio y hacia lo universal.

Si la espiritualidad cristiana está llamada a inculturarse, por lo tanto no es ni opuesta, ni reducible, ni superpuesta, ni alternativa a las formas culturales en lo que tienen de bueno.¹⁸¹ Pero precisamente porque no es *reducible* a una cultura, toda cultura siempre puede ser más enriquecida por la espiritualidad del Evangelio.

7.1. El crecimiento espiritual como perfeccionamiento y purificación cultural

A veces un proceso de inculturación debe ser revisado, porque hay elementos de una cultura que están llamados a una superación. Ad-

¹⁸¹ Cf. el texto todavía actual de H. R. NIEBUHR, *Christ and culture*, New York 1951.

virtamos, por ejemplo, que cuando el Islam y algunas Iglesias cristianas se inculturaron en regiones de Oriente, recibieron de esas culturas una visión muy limitada de la mujer. En estos casos, la discriminación de la mujer no procede de las religiones sino de las culturas donde se insertaron. Tampoco proceden del Evangelio los defectos de ciertas formas culturales de países occidentales cristianos. Pero hoy las religiones podrían hacer un adecuado discernimiento para reconocer mejor aquello que es inseparable de la fe y aquello que procede de una cultura que está llamada a crecer. En este discernimiento, "la lucha no se sitúa entre el Evangelio y las culturas, sino entre el Evangelio y los poderes que, en cada cultura, deshumanizan y quitan la vida a la persona humana".¹⁸² Por eso, cuando la gracia purifica los defectos de una cultura, puede mantenerla "en su tipo particular",¹⁸³ sin dañar su identidad.

Retomando la analogía de la inculturación de la Iglesia, recordemos ahora que, cuando la Iglesia entra en comunión con una cultura, esa comunión "enriquece al mismo tiempo a la propia Iglesia y a las diferentes culturas" (GS 58c). Esto implica que el evangelizador, al inculturar su espiritualidad, no es solamente receptivo, sino que también *aporta algo a la cultura de su pueblo*, enriquece a su pueblo.

Si se trata de una cultura no cristiana, es evidente que le aporta la luz del Evangelio. ¿Pero de qué manera ocurre esto cuando se trata de una cultura que ya está marcada –de algún modo– por valores cristianos y por una espiritualidad popular? Lo hace reconociendo, por el mismo amor que lo lleva a valorar a la gente, que ese pueblo está llamado a crecer, a enriquecerse más todavía con la vida de la gracia y con la luz del Evangelio: procurando que los rasgos de esa cultura sean más bellos todavía y que Cristo resplandezca más y más en ese lugar.

El cristiano está llamado entonces a cultivar su espiritualidad vivida en una actividad evangelizadora capaz de promover, de proponer, de invitar a algo más, capaz de incentivar el crecimiento del pueblo y de su cultura de distintas formas. Por ejemplo: Cultivando su creatividad para proponer nuevas maneras de amar a Dios y promoviendo en la gente un amor a Dios más intenso. Promoviendo también variadas

¹⁸² J. ARAM, *L'Église face aux grands défis*, Antélias (Líbano), 2001, p. 131.

¹⁸³ J. MARITAIN, *Religión y cultura* (cit.), p. 36.

maneras de servicio, encuentro fraterno, diálogo y ayuda mutua. El siguiente texto lo expresa acabadamente:

"Siéntanse miembros del grupo humano en el que viven, y tomen parte en la vida cultural y social interviniendo en las diversas relaciones y negocios de la vida humana; familiarícense con sus tradiciones nacionales y religiosas; descubran con gozo y respeto las semillas de la Palabra que en ellas se contienen. Pero atiendan, al mismo tiempo, a la profunda transformación que se realiza entre las gentes y trabajen para que los hombres de nuestro tiempo... despierten a un deseo más vehemente de la verdad y de la caridad revelada por Dios" (AG 11b).

En este proceso, la espiritualidad del pueblo, o "piedad popular", es una base "para emprender nuevas iniciativas de evangelización... Constituye un valioso e imprescindible punto de partida para conseguir que la fe del pueblo madure y se haga más profunda".¹⁸⁴

Cuando se habla de "evangelizar" esta espiritualidad popular, no se quiere decir que esté privada de riqueza evangélica, sino que el evangelizador debe procurar, "con una paciencia grande y con prudente tolerancia", aportar un nuevo anuncio del Evangelio que permita explotar mejor las potencialidades de fe, de esperanza y de amor de esa espiritualidad del pueblo, haciéndola más "fecunda".¹⁸⁵

Se ha dicho que la inculturación "es un complejo proceso en el cual el Evangelio es pensado, expresado y vivido en una cultura en la cual el cristianismo no ha sido todavía suficientemente encarnado".¹⁸⁶ Así entendida, la inculturación es permanente, nunca se acaba, ya que el Evangelio *nunca está perfectamente encarnado en un lugar* y, por otra parte –sobre todo en la actualidad–, las culturas también se modifican constantemente. Es un proceso dinámico donde siempre aparecen nuevos desafíos, que se multiplican en el mundo globalizado. En una cultura que fue tocada por el Evangelio, es la misma cultura la que realiza ese proceso permanente e incorpora a sí –transformándolos– los nuevos elementos. Por ser dinámico, este proceso no rechaza el progreso en sus aspectos positivos y nada tiene que ver con las pretensiones de volver a un modo de vivir la fe propio de otras épocas:

¹⁸⁴ CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*. (cit.), p. 64.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 66.

¹⁸⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln, 1973, p. 180.

*"Porque la modernidad influye de modo irreversible en las sociedades de hoy, también en América Latina, no hay mucho futuro para los que propugnan una restauración, una vuelta a la Edad Media, o al barroco, o a una nueva cristiandad".*¹⁸⁷

El discernimiento que ha de acompañar a todo proceso de inculturación, y que puede implicar también un momento de purificación, se ordena a asegurar un adecuado crecimiento de la cultura, una positiva realización del necesario *dinamismo* que la mantiene viva. Pero a la luz de lo que hemos dicho, vemos que la purificación no es tanto un proceso de lucha directa contra determinados antivalores presentes en una cultura, que la acechan de diversas maneras. La purificación consiste ante todo en estimular el crecimiento de los valores de esa cultura, extrayendo todas sus potencialidades, de manera que ese mismo crecimiento vaya manifestando la inconveniencia de esos antivalores y quitándoles fuerza. La purificación de una cultura se inserta entonces en un dinamismo más amplio de "promoción". Aquí "se nos sugiere la representación de un centro o núcleo específicamente evangélico que, desplegando su propia vitalidad, se extienda, penetre y califique teológicamente la actividad de la promoción humana que realiza el cristiano".¹⁸⁸

De todos modos, en el dinamismo encarnatorio siempre hay una kénosis, un abajamiento, una aceptación de los límites a los que uno se ve sometido cuando ama y se introduce en la vida del amado. El mismo Hijo de Dios "siendo rico se hizo pobre por nosotros" (2Cor 8, 9), "se anonadó a sí mismo tomando la condición de servidor" (Flp 2, 7). El Evangelio puede promover el desarrollo de valores nuevos o poco presentes en una cultura, particularmente los que están ligados a la fe explícita en Jesucristo. Pero la Iglesia nunca deja de escuchar la insistente invitación de Jesús a la paciencia y la misericordia (cf. Lc 5, 29-32; 11, 46; 15; 16, 4; 17, 4; 18, 9-14; Mt 5, 21-22; 7, 3-4; 9, 13; 18, 32-33; 20, 15) y se deja exhortar por el Maestro: "Sean compasivos como el Padre celestial es compasivo. No juzguen y no serán juzgados. No condenen y no serán condenados" (Lc 6, 36-37).

¹⁸⁷ V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo* (cit.), p. 135; cf. P. MORANDÉ, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile, 1984.

¹⁸⁸ L. GERA, *Evangelización y promoción humana*, en C. GALLI-L. SCHERZ, *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. II Identidad cultural y modernización en América Latina*, Buenos Aires, 1992, p. 52.

La comunidad eclesial procura que la libertad de cada ser humano sea educada, sanada y regenerada. Pero es madre, y debe contener a todos, en cualquier momento del camino en el que se encuentren. El crecimiento espiritual y el desarrollo de la conciencia moral son procesos, generalmente lentos, en los que la gracia de Dios trabaja con la libertad débil del hombre, sin violentarla. Se trata de una libertad llena de condicionamientos que muchas veces disminuyen –o anulan– la responsabilidad de las acciones (cf. CCE 1735). Las semillas del Espíritu van germinando también en medio de la cizaña (cf. Mt 13, 24-30) de un modo misterioso, que no siempre puede ser apresurado ni medido con criterios externos (cf. Mc 4, 26-32).

Entonces, "es necesario un camino pedagógico de crecimiento con el fin de que los fieles, las familias y los pueblos, es más, la misma civilización, *partiendo de lo que ya han recibido* del misterio de Cristo, sean conducidos pacientemente más allá, hasta llegar a un conocimiento más rico y a una integración más plena de este misterio en su vida" (FC 9).

Por otra parte, ciertos males objetivos suelen tener, en un determinado contexto cultural, un altísimo valor simbólico que difícilmente es percibido y valorado por quien no está profundamente inserto en esa cultura. Pero, percibiendo ese valor, puede iniciarse un lento camino que procure expresarlo a través de otras mediaciones, objetivamente más aceptables.

Esto nos permite llegar a la siguiente conclusión: Cuando se procura alentar el crecimiento de una espiritualidad popular, inculturada, en realidad se trata de profundizar y perfeccionar el proceso de inculturación ya iniciado. Es decir, el crecimiento que se procure ha de ser en definitiva *una mayor inculturación* del Evangelio en una cultura (cf. SD 24), "en la línea de todos sus valores propios".¹⁸⁹ Porque la inculturación no es una realidad estática, sino continuada, dinámica y evolutiva.

Ni la purificación ni el crecimiento implican debilitar lo cultural, pretendiendo acentuar los elementos evangélicos transculturales, sino lograr que el Evangelio se exprese todavía más y mejor *en la cultura*, de manera que la espiritualidad evangélica brote y crezca desde el corazón mismo de la cultura evangelizada.

¹⁸⁹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Fe e inculturación* (1988), I, 11. Publicado en *La Civiltà Cattolica* 140 (1989), pp. 158-177.

7.2. Inculturar una espiritualidad de la justicia y la fraternidad

En aquellos países de tradición cristiana donde la secularización ha sido menos corrosiva, la autocrítica de la Iglesia tiende a reconocer que la inculturación ha sido y sigue siendo más pobre en el orden de lo socio-político, de la ética pública y de los deberes cívicos.

Sobre todo teniendo en cuenta que la caridad es la más perfecta de las virtudes (ST II-II, 30, 4), y el núcleo de toda espiritualidad, habrá que procurar entonces que el crecimiento de la inculturación se exprese también en un desarrollo de las potencialidades fraternas de liberación social, de promoción humana y de responsabilidad ciudadana que están insertas en la espiritualidad popular.

También hay que tener en cuenta que en el orden de la espiritualidad hoy se ha desarrollado un mercado religioso que reduce lo espiritual a un artículo de consumo y propone una religiosidad carente de auténticos compromisos sociales. Estas propuestas globalizadas pueden distorsionar o debilitar los mejores valores de la religiosidad popular. Por eso, un desafío que se plantea más directamente a la Iglesia en este momento es el de *captar* la sed espiritual del pueblo, valorando su modalidad propia, pero ofreciéndole adecuadas vías de *expresión* y reorientando permanentemente esa apertura religiosa hacia un cristianismo integralmente vivido, comprometido en las exigencias evangélicas de *fraternidad y de justicia*. El encuentro con Cristo debe convertirse así en "punto de partida para una auténtica conversión y para una renovada comunión y solidaridad" (EiA12).

Sin embargo, cabe destacar que no se logrará que el mensaje social del Evangelio transforme efectivamente los ambientes si ese mensaje social no se hace "espiritualidad" viva, si no se introduce en lo profundo del dinamismo espiritual de las personas, es decir, haciéndose convicción, pasión y actitud. Por eso, un discurso social sin espiritualidad es sólo una declamación externa, sin compromiso real ni eficacia. En este sentido, tampoco basta la repetida receta: "la solución de los males del mundo está en la educación", ya que frecuentemente se entiende la educación como una instrucción, una transmisión de contenidos, de nociones, de datos. Conocer la "doctrina cristiana" o la "doctrina social de la Iglesia" no basta para que se las viva y aplique en lo cotidiano.

Lo mismo podemos decir de la ética. Hoy la ética se ha separado de la espiritualidad y se ha convertido en una serie de normas "mínimas" para asegurar el buen funcionamiento de la sociedad. Por eso mismo se advierte la escasa fuerza que tienen las normas para movilizar la vida. De hecho, muchas veces los que mejor conocen las leyes son los que menos las cumplen.

Por eso, se hace indispensable desarrollar *una espiritualidad inculturada de la justicia*, una pasión por la justicia hecha carne en las convicciones colectivas profundas, hasta el punto de desarrollar una emotividad que impulse a la búsqueda de la fraternidad, del servicio, de la paz, de la equidad, de la dignidad humana, del bien común, y de ese modo haga realmente posible una sociedad más justa.¹⁹⁰ Las leyes que sólo lo imponen desde fuera –sin un dinamismo espiritual inculturado– no son suficientes para lograrlo:

*"El sentimiento compartido nunca sobrepasa la justicia, ni es algo anterior al derecho. El sentimiento compartido es una función, una dimensión específica de la justicia. Se podría decir, incluso, que es la otra cara de la justicia que se muestra dentro de ella. Esta forma de justicia ve lo especial del otro y lo refleja en la relevancia de la norma".*¹⁹¹

En este orden, el cristianismo ha de reconocer que posee el tesoro de una espiritualidad integradora que responde precisamente a una imperiosa necesidad del mundo actual. Veamos lo que predomina hoy: la racionalidad técnica dominante, la obsesión por la rentabilidad económica, la búsqueda de posiciones de poder a toda costa, una visión unilateral del hombre y de la vida, y el rechazo sistemático de todo lo que no se oriente al placer inmediato, al confort o al éxito. En este contexto, tiende a desaparecer del horizonte visible todo lo que constituye la nobleza específica del ser humano. Por eso sólo cabrá esperar de la fuerza coactiva de la ley la realización de un mínimo de cumplimientos que hagan posible una convivencia justa, honesta, solidaria y pacífica. Pero esto es altamente preocupante, porque es evidente que las leyes no bastan para "imponer" fraternidad y justicia. El cristianismo, en cambio, ofrece "indicadores de valores, en cuya ausencia la sociedad mejor organizada, la más rica y la más perfecciona-

¹⁹⁰ Cf. A. LEVORATTI, *La Biblia para el ciudadano*, Buenos Aires, 1983.

¹⁹¹ H. HAKER, "La compasión", *¿paradigma mundial del cristianismo?*, en *Concilium* 292 (Estella 2001), p. 82.

da en el plano técnico, sería lamentable y bárbara".¹⁹² Sin embargo, esos indicadores de valores, aunque sean los del Evangelio, sólo tienen poder para movilizar y crear un estilo de vida *cuando se convierten en una sana espiritualidad*.

Podemos decir que el Espíritu Santo siempre impulsa *intentando penetrar*. Provoca con su impulso actos externos de amor, pero siempre procurando que esos actos broten de una convicción profunda, de una intimidad transformada, de una real y sincera aceptación del hermano desde la intimidad: de una "espiritualidad". De otro modo, esos actos de amor seguirán siendo gestos aislados y ocasionales. Por eso, la clave para que la evangelización produzca verdaderos constructores de una sociedad más justa y fraterna, está en promover una "mística" –no sólo una doctrina o una legislación– de la justicia y la convivencia fraterna.

En definitiva, esta mística tendrá el poder de influir *en la vida social* cuando se encarne en la cultura. Es cierto que "los pecados y las virtudes sociales no existen en abstracto, sino que son el resultado de actos personales" (EiA 13), pero también es cierto que si la cultura no es favorable a determinados comportamientos, el desarrollo y la difusión de esos comportamientos se ven fuertemente dificultados. Por eso, además de la evangelización y educación de los individuos, se requiere *impregnar la cultura de un sentido social hecho pasión*. Una cultura impregnada por una espiritualidad cristiana integral implica una pasión comunitaria eficaz por la fraternidad y la justicia, un sentido del bien común que atraiga y contagie permanentemente a los individuos insertos en esa cultura. Hay un modo de realizar los actos virtuosos, con mayor inserción en la sociedad y en la cultura, que hace que esos actos tengan mayor influencia y penetración en la red comunitaria. A ello debería orientarse el crecimiento de la inculturación.

Esta fuerza espiritual comunitaria se hace eficaz cuando encuentra fisuras en las totalizaciones, por las cuales siempre aflora la contingencia. Esas fisuras de los sistemas aparentemente inmutables, al modo de las grietas que aparecen en los diques, permiten que la fuerza espiritual comunitaria, a través de los consensos populares, las diversas y sostenidas transgresiones, los variados modos de organización espontánea y la desmitificación de la figura del poder opresor, hagan que

¹⁹² M. MACHOVEC, *Jésus pour les athées*, París, 1978, p. 8.

finalmente el sistema no pueda sostenerse y deba ceder ante la potencia de la mística social.

Con esta propuesta de una espiritualidad intensamente marcada por un compromiso social, la fe cristiana intenta liberar al hombre posmoderno del encierro en un mundo ficticio de deseo y de insatisfacción que lo aleja de un camino fecundo de encuentro con el otro, con lo real, con la vida misma. Al mismo tiempo, procura que la predicación del Evangelio sea más eficaz en la promoción de sociedades más justas y fraternas.

7.3. Hacia las cumbres: el nuevo "matrimonio espiritual"

Es necesario advertir hasta qué punto estamos hablando de una cuestión verdaderamente "espiritual", que por lo tanto nos exige plantear el crecimiento espiritual desde esta misma perspectiva.

Hay en todas partes un individualismo antievangélico que nos plantea la ineludible exigencia evangélica de organizarnos para responder activamente al clamor del necesitado, para permitirle vivir de acuerdo a su inmensa dignidad.¹⁹³ En el fondo, se trata de no cauterizar los oídos ante la insistente pregunta que el Padre Dios nos dirige cada vez que le rendimos culto: "¿Y dónde está tu hermano?" (Gn 4, 9).

Por eso, "conviene que las fuerzas que se gastan en nutrir el encuentro con Cristo, redunden en promover el bien común en una sociedad justa" (EiA 69).

Pero la respuesta ante las estructuras injustas que nos superan no es sólo un intento aislado de los distintos cristianos para ser fieles a Dios en un camino espiritual personal. La acción de la gracia, si no es resistida, tiende a desarrollar actitudes que contagien y provoquen una novedad social, asumiendo un tipo de espiritualidad que mueve a debilitar las *estructuras* de pecado social.¹⁹⁴

¹⁹³ J. SOBRINO, *Liberación con Espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Santander, 1985.

¹⁹⁴ E. DUSSEL explica cómo, en el contexto actual, esto no implica una revolución, pero sí un proceso de transformación que terminará cambiando todo el sistema. Participando de ese proceso el cristiano no es simplemente reformista sino transformador: *El reto actual de la ética*, en VARIOS, *Fin del capitalismo global*, Buenos Aires, 1999, pp. 202-203.

No hay que olvidar que, junto a la "conversión social" que se pide a todos y cada uno, la Iglesia habla de la necesidad de crear un nuevo "sistema de mecanismos" que permita modificar la otra red de mecanismos sociales que el Documento de Medellín describía como "cristalizaciones del pecado en estructuras injustas".¹⁹⁵ La conversión social lleva en sí un llamado a la humanización de las estructuras.

A esta encarnación del Espíritu en estructuras sanas se orienta *todo el crecimiento místico* de los creyentes insertos en el mundo, con lo cual se produce una verdadera "alianza espiritual" entre el Espíritu, su acción en la intimidad y su acción en el mundo.

Hay entonces un último desarrollo de la conversión, al cual se llega con mucha dificultad, que se llama "conversión estructural". *A este punto culminante, más que al llamado "matrimonio espiritual", tendría que aspirar el crecimiento místico de los cristianos.* Cuando la espiritualidad de una comunidad creyente llega a transformar las estructuras de pecado, entonces sí ha alcanzado su pleno y más integral desarrollo, la culminación de la vida mística, logrando expresarse en la sociedad y en la historia.

Esto sería absolutamente indiscutible si se recordara que la expresión más perfecta del amor a Dios es la misericordia (S. Tomás, II-II, 30, 4). Porque hoy podemos decir que la misericordia, más que en ocasionales limosnas, se expresa ante todo en la transformación de las estructuras sociales, de manera que todos podamos vivir como agrada a Dios: en felicidad, justicia y fraternidad. En realidad, esta misma espiritualidad integral es la que propone Juan Pablo II al decir que la *conversión* "significa revisar todos los ambientes y dimensiones de la vida, especialmente todo lo que pertenece al orden social y a la obtención del bien común" (EiA 27).

Si un creyente no coopera con este dinamismo del Espíritu que tiende a transformar el mundo –al menos con su deseo y su intercesión–, encierra su espiritualidad en límites muy estrechos, dificultando su crecimiento. No podemos afirmar que la ausencia de compromisos sociales efectivos destruya completamente la vida espiritual de un creyente, porque sabemos que la gracia de Dios puede coexistir con muchos condicionamientos que le impiden despegarse en la re-

¹⁹⁵ CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO II, *Documentos Finales*, Medellín, 1969, Just. I, 2.

lación con el mundo. Pero no hay que olvidar que lo que más limita el crecimiento de la vida espiritual es la falta de interés ante las dificultades de los demás. Ese es el núcleo de sentido de fuertes afirmaciones bíblicas como las siguientes:

"El que dice que está en la luz, pero no ama a su hermano, está todavía en tinieblas... El que no ama a su hermano está en las tinieblas y camina en la oscuridad, sin saber a dónde va" (1Jn 2, 9. 11).

"Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos. El que no ama, permanece en la muerte" (1Jn 3, 14).

"Si alguien vive en la abundancia y viendo a su hermano padecer necesidades le cierra el corazón, ¿cómo permanecerá en él el amor de Dios" (1Jn 3, 17).

Esto nos lleva a sostener que, si bien la vida del Espíritu puede permanecer en una persona con escasa sensibilidad social, esa vida sólo puede crecer en profundidad e intensidad en la medida en que ese corazón se abra a los demás. Es decir: no hay crecimiento intensivo en la unión íntima con Dios si el creyente se resiste a explayar esa vida hacia fuera, si ese dinamismo del amor no crece extensivamente en un compromiso con los otros, en un deseo dinámico de mejorar el mundo. Por esto mismo, la intensidad del dinamismo espiritual sólo se manifiesta con claridad cuando logra movilizar a otros, creando una red de solidaridad que contrarreste la fuerza negativa de los pecados sociales.

Estos "pecados sociales" se describen como "el fruto, la acumulación y la concentración de muchos pecados personales" (RP 16). Hoy podríamos hablar particularmente de la corrupción como "una suerte de pecado capital a nivel moral, que -como la concupiscencia- viene de muchos pecados y lleva a muchos pecados".¹⁹⁶ Porque la corrupción aumenta comunitariamente la pérdida del sentido de pecado en el orden social, y hace que a los individuos les resulte muy difícil producir reacciones espontáneas de renuncia a sí mismos por el bien de otros. Esto no sucede sólo en la sociedad civil, sino también en algunos sectores eclesiales. En este caso se produce una suerte de "alienación social", donde el auténtico dinamismo espiritual está enfermo:

¹⁹⁶ C. GALLI, *La corrupción como pecado social*, en D. GARCÍA DELGADO (et al), *Argentina, tiempo de cambios*, Buenos Aires, 1996, p. 227. Cf. también su anterior artículo: *El pecado social*, en *Sedoi* 106, Buenos Aires, 1990.

"Está alienada una sociedad que, en sus formas de organización social, de producción y de consumo, hace más difícil la realización de esta donación y la formación de esa solidaridad interhumana" (CA 41c).

Aquí, evidentemente, no se trata de entablar un *diálogo* respetuoso con aspectos alienantes de una cultura enferma, sino de asumir con valentía una actitud profética "contracultural".

Pero, como muy acertadamente indica Jon Sobrino, "*contracultural* no significa, evidentemente, actuar contra la llamada *inculturación*, la cual supone, entre otras cosas, otorgar valor a culturas desvalorizadas, combatidas, ignoradas o arrasadas. Significa actuar contra la cultura dominante, la generada por la civilización de la riqueza. En este sentido la inculturación en las culturas que están hoy abajo en la historia es ya esencialmente contracultural".¹⁹⁷

El nacimiento de nuevas estructuras verdaderamente influyentes en la sociedad, supone que surjan desde la cultura popular y no al margen de ella. Porque, también en este caso, la acción de la Iglesia no apunta sólo a las conciencias individuales, ni siquiera a que cada individuo amplíe su capacidad de tener presente al hermano lejano, sino a impulsar un tipo de conversión social *que lleve a modificar también las estructuras de pecado*, donde hay variadas responsabilidades "directas e indirectas" (RP 16).

La gracia provoca entonces –si este impulso no es resistido– una *conversión desestructurante y estructural*, una espiritualidad que se expresa en nuevos mecanismos, lazos y estructuras de comunión y de justicia que se encarnan en la cultura y pasan a formar parte de ella. Es la misma conversión del corazón la que busca así su plenitud, y por eso "impone la obligación" de modificar esas estructuras (CCE 1888).

7.4. Espiritualidad evangelizadora integral: mística social, mística cultural, mística religiosa

El dinamismo de la inculturación espiritual, que implica un permanente crecimiento y desarrollo de la cultura, exige una armonía

¹⁹⁷ J. SOBRINO, *La utopía de los pobres y el reino de Dios*, nota 7, en CENTRE D'ESTUDIS CRISTIANISME I JUSTICIA, *De "Proyecto de hermano" a Agradecimiento de hermanos*, Barcelona, 2002.

cada vez mayor entre tres aspectos inseparables de la transmisión de la espiritualidad. Ya vimos cómo se alimentan entre sí la espiritualidad privada y la espiritualidad vivida en la acción. Ahora simplemente indicaremos cómo una evangelización que verdaderamente quiera penetrar en la sociedad de hoy para transformarla, debe ser una "mística" que incluya tres aspectos al mismo tiempo: estar marcada por un fuerte *sentido social*, encarnarse en la *cultura* vivida, y ofrecer una *espiritualidad rica* y vivificante:

7.4.1. *Mística social*

Es lo que hemos desarrollado en los puntos anteriores. El compromiso liberador por la solidaridad y la justicia, cuando es auténtico y estable, deriva de un dinamismo interno apasionado, de una convicción espiritual que se transforma en un modo de reaccionar y de obrar. El anuncio del Evangelio debería transmitir esta pasión, este enamoramiento que provoque una entrega por los pobres, explotados, excluidos, débiles y abandonados. En este caso, la espiritualidad *se encarna* en las entrañas del creyente convirtiéndose en un amor intenso por la dignidad de las personas –que son imagen de Dios– y en un sincero, vigoroso y eficiente rechazo de todo lo signifique ignorar, lastimar o denigrar esa dignidad. Sólo así puede transmitirse y desarrollarse una espiritualidad *integral*.

7.4.2. *Mística cultural*

Esta espiritualidad que se comunica, también necesita encarnarse en las entrañas del evangelizador como una pasión por la *cultura* de los destinatarios. A partir de un dinamismo interno de aprecio, respeto y capacidad de maravillarse, buscará que la espiritualidad que quiere transmitir asuma la cultura del pueblo y se exprese en ella: en los gustos, modos de hablar, de vivir, de cantar, de comunicarse, de trabajar. La espiritualidad vivida en la actividad evangelizadora sólo puede sostenerse –sin convertirse en un estéril rechazo de aquellos a quienes se pretende evangelizar– cuando se incultura. Esto vale tanto para la oración como para la lucha por la justicia que forma parte inseparable de la espiritualidad. Cabe tener en cuenta, por ejemplo, que "para los teólogos asiáticos tan occidental es la teología moderna como la teología de la liberación, por más que sean

en muchos aspectos diametralmente opuestas"¹⁹⁸. En este mismo sentido, reconozcamos que algunas formas de la teología de la liberación no han sabido valorar y asumir respetuosamente la religiosidad propia del pueblo latinoamericano. Esta dialéctica necesariamente debe ser superada, evitando también un acento inadecuado en la cultura que debilite la lucha por la justicia, ya que hoy –también en la teología de la liberación– “no se vuelve a la cultura porque se crea que el tema de la justicia ha sido ya superado, sino para poder abarcar la justicia de forma más integral y global”.¹⁹⁹ Además, sólo encarnándose en la cultura, la transmisión de la espiritualidad y de su dimensión social puede ser verdaderamente eficaz y responder a las necesidades reales de la gente.

7.4.3. *Mística, en fin*

Pero el mundo de hoy necesita mística en el sentido más alto de esta palabra. La sed religiosa, aunque se le llame infantil, *light*, barata, o con cualquier otro calificativo despectivo, ha crecido considerablemente. Los anuncios de un declinar de lo religioso se han visto negados por la realidad de los últimos años, donde la natural inclinación del hombre hacia lo religioso ha explotado por todas partes y de múltiples maneras. El problema es que esa sed religiosa no siempre ha encontrado cauces en la acción pastoral de las grandes Iglesias y Comunidades eclesiales cristianas. En la Iglesia católica, algunos sectores han hablado permanentemente de bioética o de moral sexual, otros se han dedicado a lamentar el secularismo y el pluralismo, otros han desarrollado un discurso liberador carente de profundidad religiosa y de riqueza espiritual, otros se han clausurado en el cuidado de celebraciones litúrgicas respetuosas de las rúbricas y de las antiquísimas tradiciones. Mientras tanto, la gente necesitaba vida, consuelo, amor de Dios; esperaba que le ofrecieran cauces sencillos y concretos para encontrarse con lo sagrado, buscaba una espiritualidad que le ayudara a vivir y le permitiera recuperar el sentido más profundo de su vida.

Esto nos hace ver la necesidad de proponer una relación sincera, cálida y espontánea con Dios Padre, con la amistad y la frescura que Cristo ofrece, con el impulso, la novedad, la libertad interior del Espíritu.

¹⁹⁸ V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo* (cit.), p. 132; cf. A. PIERIS, *El rostro asiático de Cristo*, Salamanca, 1991.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 176.

Esta carencia se ha producido de diversas maneras en América Latina y en Europa; por ejemplo:

En América Latina, la ausencia de adecuadas propuestas espirituales –de oración privada, comunitaria y masiva– en la tarea pastoral de muchos evangelizadores, ha producido efectos catastróficos. Aunque hayan hablado con pasión a favor de los pobres, el dualismo entre liberación social y religiosidad ha hecho que los pobres no recibieran de ellos el alimento espiritual que necesitaban, e incluso que tuvieran que mantener subterráneamente sus formas propias de expresar la religiosidad. Por eso, en varios países latinoamericanos se ha producido un éxodo hacia grupos pentecostales y hacia sectas (a veces realmente alienantes). De hecho, diariamente pasan al pentecostalismo unos miles de católicos en América Latina.²⁰⁰ Y ya que son mayormente los más pobres de América Latina quienes lo hacen, algunos pentecostales señalan a la Iglesia católica que se ha vuelto elitista, convirtiéndose más en una Iglesia “para” los pobres que en una Iglesia “de” los pobres, porque no sabe interpretar sus necesidades y su sensibilidad espiritual. Otros grupos católicos han acentuado la necesidad de la formación ilustrada, y han llenado de exigencias a los pobres, tanto en la administración de los Sacramentos como en cierta dureza de la predicación, con lo cual terminaron reduciendo su influencia sólo a un pequeño sector de clase media. Los grupos más conservadores de América Latina también han ayudado poco en este sentido, ya que se han concentrado en una crítica al secularismo, como si estuvieran viviendo en medio de la cultura holandesa o alemana. Muy bien lo ha expresado J. Comblin:

*“El mundo romano proyecta sobre América Latina la problemática europea de la secularización... Sin embargo, los años ochenta han mostrado que la secularización es una manera equivocada de plantear el problema de la evangelización. En América Latina, en lugar de una secularización, se da una notable explosión religiosa. El problema es que tal explosión religiosa lleve consigo un abandono de la Iglesia Católica.”*²⁰¹

²⁰⁰ Cf. W. HOLLENWEGER, *De la Azusa street al fenómeno de Toronto*, en *Concilium*, (junio 1996), p. 13.

²⁰¹ J. COMBLIN, *Realidad y desafíos para los cristianos hoy*, Córdoba (Argentina), 1993, p. 61. Edición de conferencias organizadas por *Tiempo Latinoamericano*. Cf. también *A nova evangelização*, en VARIOS, *Santo Domingo. Ensaio teológico-pastoral*, Petrópolis, 1993, p. 215. Observaciones semejantes pueden encontrarse en J. SOBRINO, *Teología de la liberación y teología progresista*, en *Misión Abierta* 77 (1984), pp. 395-410.

Sobre la realidad de Europa sólo puedo ofrecer una tímida opinión, puesto que sólo he vivido dos años allí, y mis visitas a países europeos han sido breves y esporádicas. De todos modos, mis diálogos con algunos amigos y algo de bibliografía me permiten decir una palabra. En primer lugar me atrevo a preguntar si la secularización verdaderamente ha destruido toda posibilidad de una religiosidad popular, o si no ha faltado creatividad para proponer nuevas expresiones de religiosidad. A través de la televisión he podido ver en los últimos años manifestaciones multitudinarias bellas y llenas de fervor religioso en Barcelona, en Lyon, en Madrid, en diversos lugares de Italia, y también expresiones religiosas masivas en pequeñas ciudades de Alemania, por no mencionar las peregrinaciones populares a Lourdes, al Rocío, a Fátima, o las procesiones de Sevilla y algunas festividades de Nápoles. Se advierte que hay todavía una posibilidad de ofrecer espacios –viejos y nuevos– de gran riqueza simbólica, expresiva y comunitaria, que alimentan la identidad cristiana de un sector importante de la población.

El desprecio o descuido de las formas culturales de transmisión de la fe popular ha sido ciertamente *una* de las causas de la descristianización de las culturas en muchos países, con las nefastas consecuencias que tiene una fe que ya no es capaz de impregnar la cultura popular. Ante la realidad de un pueblo que pierde ciertas referencias religiosas que antes marcaban distintos momentos de la vida, vale esta valiente pregunta:

*“¿O quizá los mismos eclesiásticos, agobiados por el mucho trabajo, o desde un planteamiento de crítica a la llamada fe sociológica, han colaborado a devaluar estos momentos decisivos?”*²⁰²

Por otra parte, encuentro numerosos artículos sumamente críticos ante las nuevas formas alternativas de religiosidad, acusadas de alienantes, consumistas, débiles, infantiles. Pero me pregunto si, además de interminables debates, conferencias y sínodos donde se repiten siempre los mismos lamentos y buenos propósitos, se ha hecho también un esfuerzo suficientemente creativo, audaz y perseverante para reconocer qué inquietudes profundas son las que se sienten interpretadas por la *New Age* y por otras propuestas pseudorreligiosas o sectas. Y me pregunto si quienes han intentado hacer este reconocimiento han buscado y promovido nuevas formas concretas de expre-

²⁰² J. ROVIRA I BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander, 1988, pp. 155-156.

sar la espiritualidad cristiana, de manera que se pueda ofrecer un cauce adecuado, pero también atractivo, a esas inquietudes espirituales.

Es cierto que muchas "experiencias" espirituales alternativas que hoy se consumen son individualistas y alienantes; que no producen una dinámica verdaderamente comunitaria, fraterna, comprometida, transformadora de toda la existencia y de la sociedad. Pero también es cierto que, si las Iglesias no ofrecen espacios de espiritualidad verdaderamente acogedores, predicaciones llenas de fuerza y atractivo espiritual, propuestas espirituales que ayuden a sobrellevar las angustias de la vida, entonces la espiritualidad cristiana tampoco tendrá posibilidades de movilizar un cambio integral de vida y un mayor compromiso evangélico, simplemente porque no será acogida.

Es posible y necesario crear múltiples maneras de orientar el deseo espiritual de la gente: escuelas de oración donde se expliquen y ejerciten las innumerables formas de oración que pueden realizarse, grupos de lectura orante de la Biblia, retiros espirituales masivos de una jornada, lugares sagrados, ermitas, pequeños oratorios, símbolos religiosos verdaderamente significativos para esta época, imágenes bellas, obras de arte religioso, distribución de plegarias para distintas situaciones de la vida, festejos, peregrinaciones, etcétera. También podrían aprovecharse mucho más creativamente los espacios de predicción para hablar bellamente sobre Dios y sobre nuestra relación con él, sin menospreciar el tesoro de la literatura mística cristiana y los testimonios de vida que abundan en el pasado y en el presente de la Iglesia universal.

Pero las propuestas espirituales excesivamente doctrinales, demasiado estructuradas y aburridas, o marcadamente moralizantes, unidas a una crítica permanente hacia las espiritualidades alternativas –que despiertan atractivo en muchas personas– puede indicar que los evangelizadores se sitúan una vez más al margen de los movimientos culturales, negándose al diálogo con las megatendencias de la cultura actual.

No hay purificación sin diálogo. Por lo tanto, esta actitud marcadamente defensiva no hace posible crecimiento alguno, y sólo servirá para preservar del temido contagio a un reducido número de fieles. Parece un ideal demasiado pequeño y poco atractivo. Seguramente tiene algo que ver con esto la crisis vocacional de varios países.

7.5. La sana experiencia de ser local y universal

El crecimiento de la espiritualidad encarnada también implica una apertura a las demás culturas.

Es cierto que la encarnación de la espiritualidad se realiza ante todo en el pequeño mundo donde hemos sido insertados por Dios; pero la receptividad no puede limitarse a ese pequeño espacio, sino que ha de estar abierta también a las demás culturas y experiencias humanas. Veamos esta doble polaridad.²⁰³

No se es auténticamente universal sino desde el amor a la tierra, al lugar, a la gente y a la cultura donde uno está inserto. Recordemos que no hay auténtico diálogo si uno no tiene una clara identidad personal,²⁰⁴ porque nadie dialoga de verdad con otro si sólo le muestra una máscara, una apariencia, y tampoco si no tiene nada propio, si su conciencia es sólo un sincretismo de ideas y experiencias que acoge indiscriminadamente. ¿Alguien sin identidad puede ofrecer a otro algo verdaderamente "personal"?

Lo mismo sucede cuando alguien no está arraigado en una cultura, en un lugar, cuando desconoce la misma tierra concreta que está pisando: ¿Desde dónde puede percibir los ricos matices de las variadas culturas, desde dónde puede acoger al diferente, desde dónde puede pensar la diversidad?

¿Qué puede ofrecerle a este mundo inmenso alguien que no conoce ni valora a fondo el lugar que lo ha alimentado, alguien que no se dejó enriquecer por el lugar donde vivió la mayor parte de sus días?

En este sentido es sumamente útil acudir a la reflexión de H. Gadamer, quien nos invita a reconocer que nadie piensa con una mente en blanco, que siempre pensamos desde determinados presupuestos. Sin los "prejuicios" que hemos recibido en nuestro lugar simplemente no podríamos pensar, no podríamos entender nada. Además, ese

²⁰³ R. ROBERTSON propone el neologismo "glocalización", que está formado por las palabras "glo-balización" y "lo-calización". Según este autor, lo local y lo global no se excluyen mutuamente. Lo local se entiende como un aspecto de lo global: en *Globalization*, London, 1992.

²⁰⁴ Cf. M. SZENTMÁRTONI, *Identità personale. Un concetto ambiguo*, en *Orientamenti Pedagogici* 35 (1988), pp. 440-450.

trasfondo que uno posee a partir de la experiencia de la vida que ha hecho en un lugar y en una cultura determinada, le capacita para percibir aspectos de la realidad que quienes no tienen esa experiencia no pueden percibir tan fácilmente.²⁰⁵

Reconociendo esta riqueza de la variedad de miradas particulares, hay que advertir el riesgo de un "culto de lo global como *unidad en la identidad*, que propicia un universalismo reductor, integra por exclusión, absorción o violencia, y nivela confundiendo unidad con uniformidad. Así, lo universal termina siendo la universalización de una forma particular dominadora".²⁰⁶

Una sana apertura a lo universal hace que se posea esa misma apertura positiva hacia la propia tierra, y el cristiano será un enamorado de su propia cultura con sus notas específicas, profundamente arraigado en el lugar que lo acoge maternalmente. De lo contrario, se trataría de una falsa apertura a lo universal provocada por la superficialidad de quien no es capaz de penetrar al fondo de su propia tierra, o por un resentimiento no resuelto ante la cultura de su pueblo.

Por eso vale también lo contrario: no se puede ser adecuadamente local sino desde una sincera y amable apertura a lo universal. Nadie es sanamente local sin dejarse interpelar por lo que sucede en otras partes, sin dejarse enriquecer por otras culturas o sin solidarizarse con los dramas de otros pueblos.

Es fácil advertir la pobreza de las mentalidades cerradas que se clausuran obsesiva, terca y fanáticamente en unas pocas ideas, costumbres y seguridades, incapaces de admiración frente a la multitud de posibilidades y de belleza que ofrece el mundo entero, e incapaces de una solidaridad auténtica y generosa.

Así, la vida local deja de ser auténticamente receptiva, ya no permite ser enriquecida por el otro; por lo tanto, se limita en sus posibilidades de desarrollo, se vuelve estática y se enferma. Porque en realidad toda verdadera cultura es abierta y acogedora por naturaleza; incluye siempre valores de universalidad, y por lo tanto "es instrumento de acercamiento". Dichos valores "permiten a las culturas co-

²⁰⁵ Cf. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Milán, 1972, pp. 340 y 347.

²⁰⁶ C. GALLI, *El intercambio entre la Iglesia y los pueblos en el Mercosur*, en VARIOS, *Argentina: Alternativas frente a la globalización*, Buenos Aires, 1999, p. 176.

municarse entre ellas y enriquecerse mutuamente", por lo cual "una cultura sin valores universales no es una verdadera cultura".²⁰⁷

Reconozcamos que mientras menos amplitud tengan la mente y el corazón del cristiano, menos podrá interpretar la realidad donde está inmerso. Sin la relación y el contraste con el diferente es difícil percibirse clara y completamente a sí mismo y a la propia tierra, porque las demás culturas no son enemigos de los cuales hay que preservarse, sino que son otros tantos reflejos de la riqueza inagotable de Dios. Mirándose a sí mismo con el punto de referencia del otro, de lo diverso, cada uno puede reconocer mejor las peculiaridades de su persona y de su cultura: sus riquezas, sus límites y sus posibilidades.

La experiencia cristiana que se vive en una comunidad debe ser vivida "en contraste" y "en sintonía" con las experiencias de otros cristianos "en contextos culturales diversos", que brotan "del único e idéntico misterio de Cristo".²⁰⁸ No es sano olvidar que somos parte de una Iglesia "católica", maravillosamente inserta en todas las culturas, donde se percibe, de múltiples maneras diferentes, la acción del Espíritu en el mundo.²⁰⁹

Abierto con gratitud y admiración ante esa riqueza, el cristiano procurará que su pequeño pueblo se enriquezca también con esa amplitud.²¹⁰

Guardar el *principio de comunión* con la Iglesia universal es garantía de genuina y dinámica inculturación, porque sólo con el conjunto de todas las culturas las inagotables riquezas de Cristo "podrán manifestarse cada vez más claramente" (FC 9).

Por todo lo dicho, "el universal católico se debe afirmar ante dos pretensiones ideológicas contrarias: el universalismo abstracto moderno y el particularismo fragmentario posmoderno".²¹¹ Este sano universalismo, que promueve los valores locales y los enriquece²¹², se rea-

²⁰⁷ JUAN PABLO II, *Discurso a los representantes del mundo de la cultura en Argentina* (Buenos Aires), en *Documentation Catholique* 1940 (1987), p. 537s.

²⁰⁸ JUAN PABLO II, *Discurso a los cardenales* el 21/12/1984.

²⁰⁹ Cf. R. ARNAU GARCÍA, *Iglesia particular y comunión eclesial*, en *Anales Valentinus* 23 (1986), pp. 1-16.

²¹⁰ Cf. F. PARRILLA, *La Iglesia local. Una tarea*, Madrid, 1983.

²¹¹ C. GALLI, *El intercambio entre la Iglesia y los pueblos en el Mercosur* (cit.), p. 174.

²¹² Y por eso puede llamarse "universalismo situado": Cf. J. C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología* (cit.), pp. 225-226.

liza concretamente en la práctica del *intercambio solidario*. Este valor espiritual, el intercambio, contribuye al despliegue y al perfeccionamiento de las potencialidades positivas de la globalización. Gracias al intercambio solidario podemos lograr que la particularidad no atente contra la universalidad y que la universalidad no diluya las particularidades. Por trascender las culturas, el Evangelio se puede inculturar en la globalidad, respetando las identidades locales, promoviéndolas y orientándolas a la comunión fraterna universal.

La espiritualidad evangelizadora necesita cultivar esta doble polaridad, y particularmente la experiencia integradora del intercambio solidario. De este modo, al inculturarse en un lugar, procurará orientar esa nueva forma cultural a la comunión con la Iglesia universal, a la civilización del amor que no puede dejar de ser universal.

Es cierto que, cuando surge una nueva forma cultural de la experiencia cristiana, automáticamente esta experiencia cristiana comienza a formar parte de la riqueza de la Iglesia universal. Pero hay un momento culminante del proceso de inculturación que se realiza cuando esta comunión "ontológica" se convierte en una realidad "existencial", en una experiencia libre y espontáneamente asumida por las personas, que se sienten cordialmente integradas a esa comunión católica y de hecho se enriquecen con elementos de otras iglesias locales.

En realidad, una sana apertura para dejarse enriquecer por las otras culturas nunca atenta contra la propia identidad. ¿Por qué? Porque al enriquecerse con elementos provenientes de otros lugares, una cultura viva no realiza una simple copia o una mera repetición, sino que integra las novedades "a su modo". Esto provoca el nacimiento de una *nueva síntesis* que finalmente beneficia a todos, ya que la misma cultura donde se originan estos aportes, termina siendo retroalimentada.²¹³

Para estimular una sana relación entre el amor a la Iglesia local y la inserción cordial en la Iglesia entera, es sano recordar que una diócesis es *plenamente* iglesia pero no es *toda* la Iglesia:

²¹³ Es lo que le sucede a España con las culturas latinoamericanas. Vale la pena recoger aquí una analogía tomada de la vitivinicultura: las cepas de uva Malbec, que Argentina importó de Francia, al ser cultivadas en Argentina, produjeron un mosto con características diferentes, que ahora Francia importa para producir un vino Malbec con otras cualidades.

*"Nada le falta, a nivel teologal, a una diócesis en pleno ejercicio. En ella se vive con plenitud la vida cristiana. Sin embargo, una diócesis no es toda la Iglesia de Dios. De este modo un régimen de comunión –es decir, de tradición y de recepción– mantiene unidas a todas las iglesias, para transformarlas en la Iglesia de Dios. Ninguna iglesia puede monopolizar ni el Evangelio, ni el Espíritu Santo, ni la Eucaristía, ni el ministerio apostólico. Estas realidades, que son constitutivas de cada Iglesia y de la Iglesia entera, se tienen in solidum".*²¹⁴

Además, la Iglesia entera no es el resultado de la suma de las Iglesias locales, sino que *es la misma comunión que existe entre ellas*, es la inclusión ontológica mutua que es anterior al surgimiento de toda nueva iglesia local. En ese entrelazamiento de la comunión universal –que la antecede ontológica y cronológicamente– se integra cada iglesia que nace de una nueva inculturación del Evangelio.²¹⁵

La tensión hacia lo universal será desarrollada desde otra perspectiva en el próximo capítulo, donde consideraremos las interpelaciones que proceden de la actual cultura globalizada.

²¹⁴ H. LEGRAND, *Iglesia (s) local (es), iglesias regionales o "particulares", Iglesia Católica. Dossier de hechos y reflexión sistemática*, en AA VV, *Iglesia universal, iglesias particulares*, Buenos Aires, 2000, p. 140.

²¹⁵ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communio Notio* (28/05/1992): AAS 85 (1993), pp. 838-850.

8. Ante un mundo múltiple y sorprendente: Nuevos ámbitos para el desarrollo espiritual

Para completar los planteos del capítulo anterior, ahora situamos nuestra reflexión sobre la espiritualidad ante los desafíos más específicos *de esta época que nos toca vivir*, tomando en cuenta especialmente la situación de globalización y la multiplicidad de nuevas formas culturales de los distintos sectores de la sociedad.

Esto nos permitirá completar y ampliar nuestra reflexión sobre la encarnación de la espiritualidad, mostrando los ámbitos variados en los que hoy puede expandirse y desarrollarse. Así percibiremos también la estrecha conexión que existe entre espiritualidad y pastoral, o entre espiritualidad y vida mundana.

Recordemos que no nos referimos sólo a la necesidad de encarnar la espiritualidad en las culturas autóctonas o en las tradiciones folklóricas, sino en cualquier cultura: también en nuestra cultura secularizada actual.

8.1. El valor espiritual de la historia que vivimos

Antes de exponer esta cuestión, me parece indispensable explicar detenidamente qué puede aportar esto a una Teología "espiritual".

Decimos que el ser humano está llamado a la gloria celestial, que allí está su destino último. Pero de allí podríamos deducir equivocadamente que esta historia terrena sólo es imperfección pasajera. Además, si la gloria celestial se entiende como un estado de impasibilidad, donde -ciertamente- seremos liberados de las tensiones, angustias, cansancios y dolores de esta vida, entonces resulta difícil atribuir algún valor espiritual a la actividad en el mundo, a las fatigas,

a las relaciones humanas a veces rutinarias y otras veces desafiantes. Serían sólo pesos que hay que soportar hasta que pasen. De hecho algunos piensan que todas esas situaciones mundanas no tienen nada que ver con el cielo al cual estamos llamados, y por lo tanto concluye que no tienen en sí mismas un valor espiritual y sólo valen si son toleradas y ofrecidas en unión con Jesús sufriente, pensando en el premio eterno.

En esta concepción, sólo tendría valor propio y permanente aquello que se asemeje al cielo: la quietud de un monasterio, el silencio, la serenidad, la ausencia de tensiones, la concentración que evite la dispersión mundana.

Pero el hecho es que *esta historia no es una copia imperfecta de la gloria celestial, sino que tiene su especificidad, querida por Dios*, en cuanto es camino y proceso. Su valor propio no está en lo que tenga de semejante al cielo, porque fue querida por Dios como historia (e historia de salvación), *no como una versión imperfecta del cielo*.

En el cielo, de hecho, no existirá la Eucaristía, y sin embargo es el modo más excelente de encuentro con Cristo en esta historia. En esta especificidad de la historia es donde la Eucaristía hace presente, para los caminantes débiles y hambrientos, al Cristo que en la gloria es pura evidencia y saciedad para los bienaventurados. Así, en esta historia que debe ser construida por la comunidad, la Eucaristía es alimento y fortaleza, es mediación y manifestación *perfecta* de la gracia. Por lo tanto, aunque no la encontraremos en la vida eterna, en esta historia tiene un valor propio y una importancia central.

Igualmente, el proceso histórico que permite que un pobre mal alimentado comience a comer adecuadamente, es algo de inmenso valor, aunque eso no sea en sí mismo un anticipo del cielo, porque en el cielo no hay necesidad de comer. Es cierto que el amor a la persona es lo que da valor a esa preocupación concreta por el pobre (cf. 1Cor 13, 3), pero en esta historia el amor debe expresarse necesariamente en la preocupación concreta por el alimento del pobre (cf. Sant 2, 16-17; 1Jn 3, 17-18) como reflejo y prolongación de la misericordia del Señor (cf. 1Jn 3, 16).

Además, esta historia fue querida por Dios como un proceso que verdaderamente influye en la gloria celestial. Todo lo que se logre de verdadero, bueno y bello en el camino de la historia, pasará a enriquecer y a embellecer el Reino celestial (GS 39).

Que algunos estén llamados a la oración solitaria, no debe hacer olvidar que la inmensa mayoría de los cristianos, que viven en la sociedad, ha de responder al llamado de Dios para mejorar este mundo. Y eso también tiene un valor escatológico.

Por lo tanto, no puede pensarse que el valor de la espiritualidad se mide por los momentos de soledad, quietud y calma que permitan un encuentro sereno y concentrado con Dios, entendiendo que sólo allí se produce el anticipo del cielo.

Si entendiéramos así la espiritualidad, entonces el diálogo de un cristiano con el mundo y la cultura moderna no podría brindar ningún tipo de enriquecimiento espiritual y de ninguna manera podría entenderse como parte y expresión de su espiritualidad.

Es importante aceptar que somos caminantes en esta historia que no es algo fijo o inmutable, sino un permanente movimiento. Para nosotros eso tiene un inmenso valor porque Dios ha querido amorosamente que, por ahora, seamos caminantes. Si nos resistimos a ese dinamismo, estaremos siempre llenos de tensiones y angustias:

"Cuando insistimos en ser siempre los mismos, nos deformamos... Mucha miseria humana resulta de no formar parte del proceso de eliminar lo caduco o reformar lo existente".²¹⁶

Nuestra espiritualidad cristiana es histórica. Es decir: se vive dentro de una historia humana y no en el cielo. Pero algunas personas se resisten a vivir en este mundo, y quisieran refugiarse en una especie de pequeño cielo, escondidos y protegidos del mundo. O pretenden salir de esta tierra en una especie de vuelo cósmico, evadiéndose de todo compromiso, tratando de liberarse de todo lo que les provoque resistencias. Eso es como volver al útero materno y renunciar a la vida, al crecimiento, a la felicidad verdadera que Dios ofrece.

Los hijos de Dios estamos llamados a un profundo amor a los demás y a introducirnos de lleno en este mundo, en esta historia humana, en la vida de la gente. Soñamos aportar algo para la felicidad (terrena y eterna) de los demás y dejar este mundo mejor que como lo hemos encontrado. Y el Dios de amor que tratamos en la oración, nos impulsa a introducirnos en el mundo para mejorarlo, nos da una apasionante misión en esta tierra, otorgándole a nuestro trabajo una dimensión eterna.

²¹⁶ S. KELEMAN, *La experiencia somática*, Bilbao, 1997, p. 105.

Cuando aceptamos eso, dejamos de resistirnos ante los reclamos del mundo y de la gente, porque nos interesa construir algo mejor. Así lo hicieron san Francisco de Asís, santa Catalina de Siena, Martin Luther King, Mahatma Gandhi, y muchos otros que fueron felices y plenos tratando de mejorar la sociedad terrena. Ninguno de ellos pretendió evadirse en un pequeño paraíso de tranquilidad o soledad, sino que se entregó como instrumento de Dios para hacer el bien a mucha gente, con la esperanza de que siempre algo puede cambiar para la gloria de Dios. Ellos demuestran que "la oración auténtica, como sostienen los grandes maestros espirituales, suscita en los que la practican una ardiente caridad que los empuja a colaborar en la misión de la Iglesia y en el servicio a los hermanos".²¹⁷

8.2. El arte sagrado de abrirse a la multiplicidad

Esto mismo vale si nos referimos a la multiplicidad con la cual nos topamos en nuestro encuentro con el mundo externo. Si dependiéramos excesivamente de algunas concepciones filosóficas, diríamos que la multiplicidad de las criaturas es una degradación, una imperfección, comparada con la perfecta unidad divina. En ese caso, lo más perfecto sería siempre una oración concentrada que nos "unifique" en la presencia de Dios, evitando todo tipo de dispersión en la multiplicidad imperfecta de las criaturas.

Hay razones existenciales para pensar así. Si uno toma contacto con la complejidad de la vida social, si se relaciona asiduamente con las personas, si vive en el mundo como los demás, pero al mismo tiempo siente el atractivo de la oración, del silencio o de la reflexión reposada, entonces es comprensible que se sienta abrumado por la dispersión, por la variedad que existe en lo mundano, por las innumerables formas de pensar, de vivir, de actuar, por la multitud de productos fabricados por el hombre, por la cantidad incontable de tareas, intereses, preocupaciones cotidianas de la gente.

Algunos, que sienten ciertas inclinaciones místicas, piensan que en el fondo toda esa multiplicidad es cáscara, superficialidad, dis-

²¹⁷ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*, Roma, 1989, p. 28.

tracción que nos aparta de "lo único necesario".²¹⁸ Por eso en el fondo creen –aunque nunca lo consigan– que el ideal principal es liberarse de la seducción y del vacío de la multiplicidad y de su ruido para dedicarse a la oración privada.²¹⁹ Procuran reducir su mundo a la mayor unidad y simplicidad posible, creyendo que así se encuentran mejor con del Uno y su inmutable verdad.

Esta ideología teórico-práctica es heredera de Parménides, Plotino, Spinoza, Schelling, Schopenhauer, y de diversos gnosticismos y maniqueísmos que influyeron en las corrientes de espiritualidad, provocando el rechazo de lo múltiple, de la diferencia, de la variedad.

Evidentemente, esto no podría sustentar nunca el entusiasmo por penetrar el mundo, la pasión por el encuentro con los demás, la búsqueda de la verdad en la escucha y el diálogo, el gozo de buscar a otros para dar y recibir, el gusto por evangelizar. La vida y las ordinarias inquietudes de las personas parecerán siempre mediocres, todo tendrá sabor a sinsentido. A partir de este error se desarrollan espiritualidades de personas que, si bien intentan cumplir su misión en el mundo, lo hacen sólo en un esfuerzo voluntarista para cumplir una obligación. Sufren porque se sienten obligados a soportar lo que para ellos es una indeseada "superficialidad", esa mediocridad de lo múltiple que los ata a la insatisfacción y al vacío.

Las conversaciones de las personas, las inquietudes del día a día, las minucias de la historia de las familias, los vaivenes de la sociedad, las diversas sensibilidades musicales o artísticas, las costumbres, toda la múltiple vida del mundo les parecerá inútil vanidad de la cual conviene preservarse. Así, esta forma de pensar y de sentir provoca seres malhumorados, hoscos, melancólicos, aislados y egoístas, y, por lo tanto, poco espirituales. Ni hablar de una profundidad espiritual vivida en las tareas.

²¹⁸ Una interpretación parcial y generalizada de Lc 10, 38-42 entiende que la actitud de María, que Jesús presenta como modelo, sería la oración privada, y que Marta representaría la acción. Pero en realidad la actitud de María representa simplemente la escucha amable y la amorosa atención del corazón ante el peregrino, lo cual vale más que hacer muchas cosas en torno a él con la intención de prestarle un servicio. Esta actitud de prestar una amorosa atención, más que dar vueltas en torno al otro, vale tanto para la relación con Dios como para la relación con el prójimo.

²¹⁹ Aunque hoy frecuentemente sucede que, en definitiva, más que la "oración" privada se defiende la "privacidad". Esta es una nota de la cultura posmoderna.

Pero la realidad es que la multiplicidad y variedad de criaturas que Dios ha hecho es un reflejo de su inagotable riqueza, y por lo tanto un regalo divino que nos permite captar los diversos aspectos de la verdad.

Bien enseñaba Tomás de Aquino que "la distinción y la multitud de las cosas provienen de la intención del primer agente, que es Dios" (ST I, 47, 1). Él las creó múltiples y variadas "para comunicarles su bondad y representarla por ellas", porque "esta bondad no podría representarse convenientemente por una sola criatura". Ninguna "representa perfectamente a su prototipo" (ad 2), y por eso necesitamos captar la variedad de las cosas en sus múltiples relaciones (47, 2, ad 1; 47, 3).

Entonces, el encuentro con la variedad de las cosas, de las tareas, gustos, opciones, conversaciones y proyectos de la gente, no es una lamentable distracción o una imperfección tolerable. Al contrario, esas minucias aparentemente superficiales son una preciosa y necesaria mediación para reconocer a Dios como un Ser inmensamente rico y pleno, de manera que no limitemos nuestra imagen de Dios a lo que pueda reflejarse en un mundo interior reducido y cerrado.

Mientras más nos polarizamos en un sector pequeño de la realidad, en una acotada porción de gustos privados, más perdemos perspectiva y riqueza. Por más perfecta que sea una criatura, una imagen, un símbolo, una forma de pensar, una manifestación artística, un lugar, nunca será una mediación suficiente para manifestarnos la riqueza y la hermosura de Dios. Él ha querido que "lo que faltaba a cada cosa para representar la bondad divina, fuera suplido por las otras" (47, 1). En la belleza que resulta de la relación entre las cosas, la bondad y la verdad se manifiestan más acabadamente que en la más perfecta de las criaturas pero aislada de las otras. Por eso, "el universo no sería más perfecto si en las cosas hubiera un solo grado de bondad" (47, 2), aunque se tratara del grado mayor de perfección. La perfección de algo aislado, si no permite captar la belleza de la variedad en sus relaciones, atentaría contra la belleza misma. En el ejemplo de santo Tomás, esto sucedería en el caso de que todas las partes de un animal tuviesen la perfección de los ojos (ad 1). Sería horrible. La comunión de lo diverso, según el modelo de la Trinidad, siempre será infinitamente más perfecta que la unidad monolítica sin matices de una ideología o de una obsesión.

Por lo tanto, es sano y conveniente estar informado sobre la diversidad de cosas, lugares, costumbres y situaciones, escuchar hablar so-

bre todo tipo de artes y oficios, dialogar con cualquiera sobre las cosas que le interesan o le atraen, frecuentar ambientes variados, escuchar música de distintos estilos, etcétera.

De ahí que en la Biblia se considere sabio al rey Salomón porque "habló sobre las plantas, desde el cedro del Líbano hasta el musgo que brota en el muro; habló de los cuadrúpedos, de las aves, de los reptiles y de los peces" (1Rey 5, 13), y también invita a contemplar y valorar la tarea del artesano, el herrero, el alfarero (Ecli 38, 27-30) porque "cada uno se muestra *sabio* en su tarea" (38, 31).

Todo esto nos permite comprender por qué podemos hablar de una espiritualidad que se vive y se expresa en el encuentro con los demás, en el diálogo con la cultura, en el mundo moderno lleno de desafíos y de nuevas posibilidades. Esta es una clave espiritual que nunca ha de olvidarse, para no caer sutilmente en espiritualidades alienantes.

Apasionarse con la variedad de la vida, detenerse ante ella, gustarla, sin cerrarnos a la parte de verdad de cada realidad; percibir las relaciones que se establecen entre las cosas y acontecimientos. Esto nos permite apreciar mejor la verdad en su conjunto y captar más adecuadamente la bondad divina. Así evitamos las espiritualidades malsanas que nos apartan de la rica vida del mundo donde Dios nos ha insertado.

8.3. Entrar al monasterio del mundo

El modelo ya no es entonces la espiritualidad de los monjes o de los frailes, que se copia de manera imperfecta y limitada en los demás estados de vida. Partiendo de un error tan tremendo, llegamos a decir que la vida laical profesional, una actividad misionera intensa o la vocación sacerdotal en el mundo no tienen una espiritualidad propia, que son un mal necesario, o que no les queda más que tratar de vivir pequeños momentos de "perfección monástica" en el tiempo limitado que les deje su actividad desgastante. No les queda más que volar a baja altura, aceptando esa voluntad de Dios, admirándose del vuelo alto que los cóndores pueden alcanzar en sus protegidos conventos:

"Toda la teología latina, debido a sus teólogos, tiene una acentuada tendencia monacal. Los grandes problemas que preocupan al pueblo se contemplan a través del filtro del universo sacral y místico del monasterio... Ni

en la teología ni en la piedad se tomó conciencia de las mediaciones históricas, de la gratuidad de la propia vida ordinaria, de la gracia que se hace presente en tantas y tantas dimensiones profanas".²²⁰

Entonces, no proponemos aquí una especie de "consagración del mundo" que sólo consista en insertar pequeños instantes de oración privada en los intervalos y respiros que nos otorgue nuestra misión. Tampoco se trata "de bendecir con buenas intenciones o de consagrar desde afuera, sino de vivir hasta el fondo el dinamismo revelador de la acción encarnatoria del cristianismo, con fidelidad en la eficiencia y en el compromiso de la profesión", lo cual "abrazo también un movimiento de presencia, como proceso de participación, en contraposición a una política de gueto; una actitud de encarnación, en contraposición a una mentalidad que se aleja de la historia real; un movimiento de apertura, en contraposición a una política de cerrazón, reclusión o exclusión".²²¹

La actitud propia de una espiritualidad privatizada, significaría optar por la trascendencia a costa de que el mundo, las estructuras sociales y la propia vida en el mundo, queden privadas de sentido trascendente.

Ciertamente, estamos proponiendo un camino *más largo*. Porque en algún sentido es más rápido buscar la unión con Dios en la soledad liberada de perturbaciones e interrupciones externas; también es más sencillo buscar pequeños retiros que alimenten desde fuera el sentido de nuestra actividad. Pero estos son caminos altamente engañosos, ya que "el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz" (2Cor 11, 14). Las sensaciones internas, las supuestas experiencias íntimas, pueden ser sólo un camino de autosatisfacción que nos dispense del dinamismo de encarnación en el mundo, haciéndonos sentir superiores a la masa superficial que sobrevive en medio de las tensiones externas. En cambio, llenar de sentido y fuerza espiritual la actividad, vivir la trascendencia en la misma experiencia mundana, es un camino más lento, largo y profundo. Pero es un camino *más sano, seguro e integrador*, porque unifica *todo* lo que la persona es en su unión de amor con Dios. En el dinamismo amoroso no se integra sólo su inte-

²²⁰ L. BOFF, *Gracia y liberación del hombre*, Madrid, 1978, p. 42.

²²¹ L. BORRIELLO - G. DELLA CROCE - B. SECONDIN, *La spiritualità cristiana nell'età contemporanea*, Roma, 1985, pp. 356-357.

rioridad secreta, sino también su relación con los demás, su trabajo, su cuerpo, su trato con las realidades materiales. De esto tenemos un signo precioso en la Eucaristía, ya que ella, como indica Juan Pablo II, "se celebra, en cierto sentido, sobre el altar del mundo; ella une el cielo y la tierra, abarca e impregna toda la creación".²²²

Esto implica además que no busquemos los momentos de soledad como espacios exclusivos donde discernir sobre nuestro modo de vivir la misión que se nos ha confiado, sino que también *en la misma actividad* intentemos vivir un constante, sereno y sincero discernimiento de nuestras actitudes, motivaciones y sentimientos. Porque Dios habla y ofrece su amor también en medio de la tarea a la cual él mismo nos envía. Hay "una llamada que Dios hace oír en una situación histórica determinada. En ella y por medio de ella Dios habla al creyente" (PDV 10). Hay cosas que él dice "en una determinada circunstancia" (EN 43), y que requieren una "sensibilidad espiritual" (ibíd) vivida en la misma actividad mundana. El Espíritu otorga permanentemente luces e impulsos que hay que acoger con docilidad en medio del trajín y el vértigo de la acción; la presencia de Cristo resucitado es tan real en medio de la misión que cumplimos como en los momentos de silencio y quietud. Por otra parte, si Dios nos hace llegar sus mociones, llamados, impulsos y signos de amor en medio de la existencia mundana, nuestra respuesta debería darse también en medio de esa misma existencia mundana, en la actividad y en el encuentro con los demás, y no sólo en la oración privada.

¿Acaso no experimentamos cuántas veces creemos que amamos a alguien cuando lo recordamos, lo perdonamos y lo integramos en la oración privada, pero luego, al encontrar a esa persona en la calle, descubrimos que todo sigue igual en nuestras actitudes reales? La verdadera transformación espiritual se plenifica y se constata en la acción y en el encuentro con el mundo.

Todo esto nos permite comprender por qué estamos hablando de una espiritualidad que se expresa en el diálogo con la cultura, y por qué a continuación hablaremos de una encarnación de la espiritualidad en nuestro mundo posmoderno lleno de desafíos.

²²² JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, 8.

8.4. ¿Encarnación espiritual en la nueva cultura globalizada?

Sabemos que cuando los agentes pastorales reniegan de la cultura donde viven y rechazan que ese rostro cultural se integre en la Iglesia, se produce una nueva ruptura entre la Iglesia y el mundo. Eso sucedería si hoy no se asumiera el diálogo con la nueva cultura de la globalización.²²³ Porque "hay que atender hacia dónde se dirige el movimiento general de la cultura más que a sus enclaves detenidos en el pasado; a las expresiones actualmente vigentes más que a las meramente folklóricas" (DP 398). Por eso -insistía Pablo VI- la Iglesia, "sumergida en la sociedad humana", que "la precede, la condiciona y la alimenta", y debido a esta ineludible necesidad de estar encarnada, "no será nunca antisocial, antiestatal, anticultural, e incluso diría, *antimoderna*. La Iglesia no será nunca extranjera allí donde echa sus raíces"²²⁴

Si estamos llamados a dejarnos interpelar, desafiar y enriquecer por los diferentes, también hemos de aceptar la interpelación y el desafío de *lo nuevo*, que puede permitirnos alcanzar algo que no poseíamos de manera explícita o que habíamos desarrollado pobremente.

Nos preguntamos entonces qué actitudes serían más convenientes para orientarnos a una adecuada inculturación de la espiritualidad en el actual contexto de globalización. Como respuesta, podemos enumerar tres actitudes básicas: penetración, intercambio e inclusión.

8.4.1. Cultura mediática y penetración

En primer lugar, habría que considerar que la cultura globalizada es mediática. Los medios de comunicación son los que posibilitan que determinados mensajes lleguen a todos rápidamente, que se globalicen con facilidad. Por eso "el primer areópago del tiempo moderno es el mundo de la comunicación, que está unificando a la humanidad" y la convierte "en una aldea global" (RMi 37).

²²³ Cf. U. BECK, *La sociedad del riesgo*, Barcelona, 1998; CELAM, *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe*, Bogotá, 2003; J. E. STIGLITZ, *El malestar de la globalización*, Madrid, 2002.

²²⁴ PABLO VI, Audiencia general del 19/07/1967.

Pero, ya que están frecuentemente al servicio de determinados intereses, los medios de comunicación suelen transmitir sobre todo los mensajes que convienen a los que poseen poder económico. Por consiguiente, en este mundo globalizado, *no todos los mensajes tienen las mismas posibilidades* de penetración popular.

Por eso ciertas tendencias de pensamiento y de vida han tenido y siguen teniendo amplias posibilidades de penetración, lo cual las ha convertido en notas culturales distintivas del Occidente actual. Destaquemos el neoindividualismo,²²⁵ íntimamente ligado al poderoso neoliberalismo reinante,²²⁶ y la consiguiente desconfianza ante las utopías comunitarias.²²⁷

Este es un tremendo desafío, porque ciertos contenidos globalizados por los medios realmente influyen en las culturas particulares, hasta el punto que la conciencia colectiva de un lugar puede llegar a ser manipulada por determinados intereses. Por ese motivo, hoy no es tan fácil como en otras décadas conocer las reales inquietudes y opciones del pueblo. Los éxitos electorales, por ejemplo, a veces tienen mucho que ver con el buen manejo de los medios de comunicación y no siempre con mejores propuestas que respondan a las necesidades reales de una sociedad.

La evangelización, en este contexto, no podrá plantearse como una imitación del proceder deshonesto y manipulador de los poderes económico-mediáticos. Tampoco consistirá en aceptar los mensajes de los poderosos. No puede pretenderse que la Iglesia adquiera un poder semejante o mayor que el de los dominadores de la tierra, lo cual supondría soñar con una Iglesia económicamente muy poderosa. Esta pretensión siempre implica alianzas. Por consiguiente, terminaría convirtiendo la inculturación del Evangelio en una alianza con el poder que permita "obtener, antes que nada, la inculturación de la fe en el plano de las estructuras y de las leyes del Estado"²²⁸, en una suerte de restauración de la Cristiandad medieval.

²²⁵ Cf. L. DUMONT, *Homo aequalis*, Madrid, 1982; *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, 1987.

²²⁶ Cf. N. BOBBIO, *Il futuro de la democrazia*, Torino, 1964, p. 122.

²²⁷ Cf. G. TONINI, *La mediazione culturale*, Roma, 1985, p. 47.

²²⁸ J. ROVIRA I BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo* (cit.), pp. 109. 172.

El mayor desafío consiste más bien en *percibir con mayor claridad y empatía las inquietudes y necesidades profundas de los hombres y mujeres de hoy, para poder interpretarlas y expresarlas mejor que otros mensajes mediáticos poco evangélicos.*

Esto supone renunciar a representar el papel de jueces implacables, cuyo mensaje puede ser aprobado por algunos, pero sin llegar a despertar una sincera acogida. Por ejemplo: Habrá que criticar el hedonismo, sobre todo en su riesgo de individualismo, pero no presentando la imagen de un Dios que se complace en mutilar al ser humano y que no ama su felicidad, sino proponiendo una felicidad más integral y comunitaria. Habrá que criticar el materialismo y el afán desmedido de riquezas, pero sin que ello manifieste un desprecio por el progreso. Habrá que criticar la religiosidad *light* o consumista, pero aceptando el reclamo de una espiritualidad que ayude a vivir.

Esto requiere partir siempre, con una amplia empatía, de lo que las personas viven, de las inquietudes, sueños, expectativas y preocupaciones que movilizan su corazón. Porque *"son innumerables los acontecimientos de la vida y las situaciones humanas que ofrecen la ocasión de anunciar, de modo discreto pero eficaz, lo que el Señor desea decir en una determinada circunstancia. Basta una verdadera sensibilidad espiritual para leer en los acontecimientos el mensaje de Dios"* (EN 43).

La Iglesia tiene de hecho muchos caminos para llegar a un gran número de gente. Pero para llegar de una manera eficaz, la evangelización ha de ser siempre nueva en su expresión: *"Urge aprender a hablar según la mentalidad y cultura de los oyentes"* (SD 30). Sólo así es posible llegar efectivamente a todos y no sólo a pequeños grupos que hablan un lenguaje incomprensible (y por lo tanto inaceptable) para la mayoría.

Es importante recordar que la inculturación de una verdad o de una experiencia espiritual se realiza cuando acerca de ella *"circula un lenguaje no necesitado de explicaciones, por suponerse que refleja la realidad misma por todos conocida"*.²²⁹

Por eso el lenguaje evangelizador ha de ser claro, directo, cargado de ejemplos –que permitan comprender y concretar el mensaje– pero sobre todo de imágenes. No me refiero al uso de medios audiovisuales, sino al hábito de cargar de imágenes bellas el mensaje hablado, de tal

²²⁹ A. TORNOS CUBILLO, *Inculturación* (cit.), p. 316.

modo que ese mensaje no sólo se entienda, sino que resulte atractivo, motivador, movilizador. Recordemos que también el deseo de Dios, aun el más místico, necesita imágenes atractivas para expresarse –y también para hacerse explícito en la conciencia del individuo que lo experimenta–. Las imágenes atractivas permiten que eso que habita como inclinación en lo oculto de los corazones, se encauce y se manifieste.

La belleza, tanto en el contenido y en los acentos, como en el modo de expresarse, es hoy el mejor camino para que el Evangelio se abra paso y penetre en la cultura globalizada y mediática.

Es cierto que el Evangelio no se desgasta con el tiempo y que su mensaje es siempre vigente. Pero hoy el mundo no acepta imposiciones, y sólo escucha el mensaje de la seducción y del testimonio. Por eso, lo único que puede permitirle a las propuestas cristianas lograr una penetración cultural mayor que la de los poderosos, será la capacidad de los evangelizadores –dóciles al Espíritu– de reexpresarlas en los intereses profundos y en el lenguaje del hombre de hoy. Esto vale peculiarmente para la espiritualidad, que no es tal si no llega a las inclinaciones más hondas de las personas. Una espiritualidad que no responda a las inquietudes sinceras y espontáneas de la gente no puede penetrar en los corazones, ni logra producir un verdadero dinamismo transformador capaz de difundirse.

Es posible captar en el mismo mundo globalizado y pluralista los mensajes de Dios y los valores en desarrollo que las personas aman espontáneamente. En medio de muchas miserias se aprecia de diversas maneras, en la nueva cultura globalizada, un deseo de mayor justicia, un gusto por el diálogo, un anhelo de amistad, un rico mundo de comunicaciones que amplía nuestra visión de la realidad, una nueva sed espiritual, distintas formas de sensibilidad ante la belleza, etc. Será necesario estar más atentos ante esos valores para que *desde ellos* se pueda promover un estilo de vida más evangélico, explicitando la hermosura cautivante de los valores del Reino.

Hoy es indispensable que la Iglesia procure una mayor presencia evangelizadora en los medios de comunicación, porque de otro modo seguirá cediendo el espacio a otros mensajes que no son los que la gente más necesita escuchar para alcanzar la felicidad. Los medios de comunicación hoy son un camino ineludible si se quiere de verdad llegar a todos, porque “no sólo pueden llegar y mover a cada uno de los hombres, sino a las multitudes y a toda la sociedad

humana" (IM 1). Pero, para no producir un efecto contraproducente, esto requiere que sean bien utilizados, con pericia, astucia, respeto, con el lenguaje adecuado y con un contenido verdaderamente atractivo que verdaderamente movilice. En definitiva, esto es decir que a través de ellos habría que disponer los corazones para que se abran a un dinamismo espiritual.

Finalmente, digamos que la evangelización puede propiciar un uso *crítico y comunitario* de los medios de comunicación, de manera que el progreso en las comunicaciones no implique "un descenso en la realización personal y en el compartir humano", sino que constituya "una posibilidad de intensificarlos".²³⁰

8.4.2. *Globalización e intercambio solidario*

Frente a la globalización, también estamos llamados a desarrollar una cultura del intercambio. Si la Iglesia realizó un maravilloso intercambio con las culturas de muchos pueblos, también está llamada a lograr ese intercambio con los incipientes valores de la nueva cultura globalizada. Sobre todo porque esta nueva cultura no pertenece sólo a un grupo de poderosos, sino que tiene una tremenda fuerza de penetración en todos los sectores sociales, modificando la identidad de las personas y grupos.

El contexto actual nos invita una vez más al admirable intercambio, porque el anuncio suscitado por la gracia se realiza en el contexto de un verdadero diálogo, que implica dejarse enriquecer por el otro, colocarse en una actitud sinceramente receptiva y no puramente diplomática, ya que "el deber misionero no nos impide entablar el diálogo íntimamente dispuestos a la escucha" (NMI 56).

Por otra parte, los miembros de la Iglesia no son interlocutores externos a este mundo globalizado, sino que ellos mismos, aun sin quererlo a veces, son profundamente penetrados por esta nueva cultura: son globales y posmodernos. Esto no implica necesariamente que sean peores que los cristianos de generaciones pasadas o de los siglos anteriores, ya que la nueva cultura globalizada ofrece también algunos valores y posibilidades inéditas que pueden terminar beneficiando a la Iglesia, abriéndole nuevos cauces, exigiéndole revisar sus

²³⁰ O. PÉREZ MORALES, *Cultura y comunicación*, en CELAM, *Teología de la cultura*, Bogotá, 1989, pp. 232-234.

estructuras, sus acentos y formas de vida. De hecho, "la Iglesia reconoce los muchos beneficios que ha recibido de la evolución histórica del género humano" (GS 44a).

Esta categoría del intercambio es también parte del mensaje que la Iglesia quiere proponer al mundo, de manera que la globalización no sea enriquecimiento de unos a costa del sometimiento y del empobrecimiento de otros, ni "el dominio de los más fuertes sobre los más débiles" (EiA 55), sino una preciosa comunicación de bienes variados (económicos, culturales, artísticos, intelectuales, religiosos) entre las personas, entre las comunidades, entre las naciones y entre las regiones. Hoy, que los intercambios son una realidad permanente, porque vivimos en un mundo hipercomunicado, el Evangelio puede iluminar esta realidad proponiendo un intercambio solidario que nos beneficie a todos. Este intercambio solidario es el ideal que tiene la Iglesia ante sus ojos cuando procura impulsar un proceso evangélico de globalización y ofrecer los correctivos necesarios a los males que acompañan a la globalización actual.

Por eso decimos que "el reto actual es humanizar la globalización y globalizar la solidaridad".²³¹

No ignoremos que hay una suerte de contradicción entre la red de interrelaciones y de interdependencia de la globalización, y la dificultad para lograr encuentros sanos y estables entre las personas. El individualismo posmoderno y la creciente disolución de los vínculos familiares y sociales nos convocan a generar comunión proponiendo de diversas maneras el valor del intercambio solidario.

Penetrar la globalización con el mensaje de solidaridad que ofrece el Evangelio es tarea urgente, ya que "es mejor evangelizar las nuevas formas culturales en su mismo nacimiento y no cuando ya están crecidas y estabilizadas. Este es el actual desafío global que enfrenta la Iglesia" (DP 393).

El Pueblo de Dios debería ser un modelo del intercambio universal que impulse la globalización de la solidaridad, de manera que se explicita claramente la ineludible *dimensión social de la espiritualidad* como correctivo de las consecuencias negativas de la economía neoliberal globalizada.

²³¹ JUAN PABLO II, Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, 27/04/2001.

La necesaria ética universal que hoy se propugna,²³² debería caracterizarse ante todo por una *espiritualidad fraterna* que transmita una empatía con los que sufren y una sentida responsabilidad ante los demás. Sólo de este modo se podrá contrarrestar la tendencia actual de los sectores acomodados a mantener su nivel de vida a costa del sufrimiento ajeno que se oculta en la apariencia de la globalización. En la sociedad de la vivencia meramente sensible y del consumo, "se silencia casi por completo el hecho de que el estado de bienestar presupuesto por ellos no es, ni mucho menos, tan obvio y tan universal como pretende serlo, sino que sólo se halla a disposición de una minoría".²³³

Particularmente la clase media se contagia fácilmente de la admiración ante la sociedad de la riqueza, produciendo seres siempre necesitados e insatisfechos, personas que no sólo buscan lo suficiente para poder vivir con dignidad, sino que se obsesionan por el "estilo de vida americano", siempre ansiosas por alcanzar algo más (materialmente hablando). Sabemos bien que si todos los habitantes de la tierra consumiéramos lo que consumen los habitantes de los países más ricos, la tierra no podría sostener semejante nivel de consumo. Sin embargo, el engaño, la ilusión que sostiene al neoliberalismo, consiste en creer que tal cosa es posible.

Ante semejante ilusión, que esconde millones de rostros desfigurados –ilusión que no carece de una escondida crueldad– ha de brillar la fisonomía estética del cristianismo, fraterno por naturaleza y capaz de producir modelos personales y comunitarios que atraigan y movilicen al *intercambio generoso y oblativo*. La evangelización de los sectores medios debería orientarse a promover esta dimensión social de la espiritualidad, esta espiritualidad del intercambio que hasta ahora la predicación de los ministros –cuyos oyentes han sido mayoritariamente de la clase media– no ha logrado difundir eficazmente.²³⁴

8.4.3. *Universalización e inclusión de las diversidades*

La Iglesia intenta responder a la crisis cultural actual "con el esfuerzo de la *inculturación del Evangelio*" (SD 230). Pero esta incultura-

²³² Cf. K. KAISER, *Orden mundial y ética universal*, en *Concilium* 292 (Estella, 2001) pp. 21-28.

²³³ M. BONGARDT, *Existencia estética e identidad cristiana. Sobre la posible forma del cristianismo en la sociedad de la vivencia*, en *Concilium* 292, p. 93.

²³⁴ Cf. C. BOFF, *Pastoral de la clase media en perspectiva de la liberación*, Bogotá, 1992.

ción debe tener perspectivas amplias para que verdaderamente sea universal, ya que la "fragmentación de la cultura impide una visión unitaria del hombre y de su actividad".²³⁵

Jesucristo es el salvador de todos los hombres y de todos los pueblos, y en el contexto actual la Iglesia desea que el mundo globalizado se convierta en la diversidad reconciliada donde brille la gloria del Redentor.

Mientras las ideologías actuales se enfrentan a lo imprevisible y a la posibilidad cierta de entrar en crisis,²³⁶ la belleza de la persona de Jesucristo y de su mensaje siguen siendo nuestra mejor e inagotable propuesta.²³⁷ Con esta propuesta siempre renovada, el Pueblo de Dios, al asumir las riquezas de las culturas en las iglesias particulares, se vuelve factor de diálogo y de comunicación entre las naciones (LG 13). La Iglesia, *experta en humanidad y mundialidad*,²³⁸ es teológicamente católica y sociológicamente universal, por estar implantada en todos los continentes. Ya que "lo que acontece en el Pueblo de Dios sirve de base para que se cree lo mismo entre los hombres",²³⁹ el aporte "católico" puede servir al equilibrio entre la unidad universal y las diversidades particulares. La experiencia histórica de la Iglesia, encarnada en todos los pueblos, puede iluminar esta inquietante transición hacia una sociedad global.

Pero hoy la Iglesia tiene delante, por primera vez, al mundo entero en la totalidad de su devenir. Por eso se encuentra desafiada en su catolicidad y se ve interpelada a desechar *todo lo que pueda encerrarla en pequeños límites*, debilitando su catolicidad: La globalización, que permite que una multiplicidad de mensajes llegue a todas partes e influya en la vida de todos, nos muestra la necesidad de llegar a todos con el mensaje del Evangelio y su oferta de vida nueva. Y llegar a todos, además de utilizar eficazmente los medios de comunicación y

²³⁵ J. M. MARDONES, *Análisis de la sociedad y la fe cristiana*, Madrid, 1995, pp. 239-240.

²³⁶ Cf. I. WALLERSTEIN, *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, México, 2001, p. 5.

²³⁷ Cf. M. BELLET, *La quatrième hypothèse. Sur l'avenir du christianisme*, París, 2001; B. FORTE, *¿Dónde va el cristianismo?*, Madrid, 2001.

²³⁸ Cf. J. M. LUSTIGER, *La Iglesia, experta en mundialización*, en *Communio* (Argentina) 7/2 (2000), pp. 5-9.

²³⁹ JUAN PABLO II, Discurso a los obispos argentinos del 12/06/1982, n. 5: en *Juan Pablo II en la Argentina*, Buenos Aires, 1982, p. 63.

las redes misioneras, significa también estar atentos a la inmensa *variedad* de intereses, gustos, inclinaciones y formas de vivir. Cuando todo se globaliza, hoy la Iglesia corre el riesgo de encerrarse *en un solo modo de entender y vivir la espiritualidad*, y entonces puede dañar su riqueza universal.²⁴⁰

La exigencia de mantener su catolicidad en un mundo globalizado, hace imperioso fomentar un estilo inclusivo que exige no abandonar ni excluir a nadie. Esto supone cuidar delicadamente el modo de presentar las propias convicciones, de manera que la propuesta siempre se parezca a un banquete que se ofrece con ternura, y a una permanente novedad que cautiva, más que a una imposición autoritaria y autosuficiente.²⁴¹ Se trata del rostro femenino de la evangelización que pueden imprimirle las mujeres.²⁴² Estas actitudes espirituales no dejan de ser oblativas y, en ocasiones, una suerte de autonegación que hace posible un diálogo receptivo y deja brillar la realidad divina.²⁴³

El estilo católico inclusivo implica también no despreciar *ninguna* de las posibles maneras de transmisión de la fe: las pequeñas comunidades, las familias, los medios de comunicación, los grupos de oración, la religiosidad popular en sus variadas manifestaciones y otras formas culturales de comunicación de la vida cristiana, los actos masivos, los grupos bíblicos, etcétera. Sólo de esta manera se podrá crear una red evangelizadora que penetre en *todos* los ambientes.

Pero esto exige también que *todos* los cristianos, sin excepción, se conviertan en protagonistas de la comunicación de la espiritualidad evangélica en cada rincón y en cada camino: "La llamada no se dirige sólo a los pastores, a los sacerdotes, religiosos y religiosas, sino que se extiende a *todos*" (ChL 2).

²⁴⁰ Cf. A. GOMES BARBOSA, *A nova evangelização*, Lisboa, 1994, pp. 89-90.

²⁴¹ Cf. C. ROCCHETTA, *Teologia della tenerezza*, Bologna, 2000; J. MARTÍN VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander, 2002; A. ROUET, *La chance d'un christianisme fragile*, París, 2001.

²⁴² Cf. V. AZCUIY, *Hacia una Iglesia más solidaria con las mujeres*, en *Erasmus* 1 (2001) 92; M. P. AQUINO (ed), *Aportes para una teología desde la mujer*, Madrid, 1988; M. T. PORCILE SANTISO, *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia*, Madrid 1995; J. HOLLAND, *Hacia una sociedad electrónica, ecológica y justa*, en VARIOS, *Neoliberalismo y pobres*, Bogotá, 1993, pp. 235-344.

²⁴³ Cf. P. TILICH, *L'irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi*, Brescia, 1988.

Esta misión de todos será eficaz si se asume que, para poder inculcarse en lo global, es necesario no absolutizar un estilo de vida y un mundo de gustos y expresiones propio sólo de un pequeño sector de la sociedad o de la Iglesia. El amor nos hace capaces de probar todo lo lícito de las experiencias populares variadas y de los diversos grupos sociales del lugar donde vivimos o somos enviados. Me refiero concretamente a la capacidad de compartir la vida de los demás, incluyendo los gustos musicales, culinarios, literarios, religiosos, y todo lo que hace a la forma de vivir de la gente.

Al mismo tiempo se requiere que los agentes pastorales desarrollen una particular actitud de amplitud interior que les permita asumir las variadas maneras como la espiritualidad puede ser comunicada, de modo que pueda ser comprendida, aceptada y acogida por personas de diferentes estilos y modos de vivir. Si esto no sucede, el agente pastoral no será alguien de este tiempo, y entonces su propia espiritualidad estará viciada, mutilada por mecanismos cerrados de autopreservación y de elitismo que cada vez la privarán más del dinamismo del Espíritu.

Si la Iglesia sabe leer los desafíos del Espíritu en el contexto actual de globalización, entonces ella misma se dejará "globalizar" todavía más; vivirá ella misma un maravilloso proceso de "globalización" que la hará más católica todavía, en nuevos sentidos. Esta es la clave principal para el diálogo fecundo con la nueva cultura globalizada.

Por consiguiente, también para este cambio de época vale aquello de que "lo que no es asumido no es redimido"²⁴⁴. Un cristiano verdaderamente encarnado en este mundo concreto, cultivará no sólo la tolerancia, sino una profunda amplitud espiritual.

En orden a responder mejor a las diversas formas de la sensibilidad religiosa actual, que suele encauzarse mal a través de variados sincretismos y propuestas pseudoreligiosas o alienantes, el Cardenal Poupard ha indicado varias líneas de acción con un sentido *integrador* (católico): darle al cuerpo el lugar que se merece, encontrando una "sabiduría del cuerpo"; recuperar el sentido de la acogida para que las comunidades estén más cerca de los angustiados; promover la armonía con la creación; presentar al cristianismo como un camino de realización; aprovechar mejor el sentido y la riqueza de los símbolos; dar

²⁴⁴ GREGORIO DE NACIANZO, *Epist* 101, PG 37, 181. Cf. AG 3b.

testimonio de una fe que humaniza, que ayuda a vivir, que brinda alegría. Algo de esto es lo que la inquebrantable sed espiritual del hombre actual trata de encontrar en las sectas y que no siempre se le ofrece en la Iglesia.²⁴⁵

Finalmente, en los países de tradición cristiana, permanecen ciertas raíces que no dejan de diferenciarlos de países donde la fe cristiana es minoritaria. Ese substrato que procede de la inculturación realizada en otras épocas, no puede ser ignorado ni menospreciado, porque es parte de la vida de los pueblos, aunque esto no implique una inserción de las personas en las estructuras eclesíásticas ni una integridad ética. Además de la presencia de expresiones religiosas populares y del patrimonio artístico cristiano, permanece "todo un reservorio de palabras y de nociones, de imágenes y de símbolos, de representaciones y de conceptos, de hechos y de acontecimientos, fundados en los campos simbólico-ideológico, práctico-ritual e histórico-eventual del cristianismo".²⁴⁶

Partiendo de este substrato que se resiste a desaparecer, será necesario un nuevo y vigoroso esfuerzo evangelizador que haga germinar esas semillas y otorgue nueva vitalidad a ese patrimonio espiritual, haciéndolo brillar de un modo renovado y adaptado en orden a que sea cada vez más significativo para las nuevas formas culturales, para que en todas partes brille el Evangelio.

El vigor y el fervor de este anuncio, en medio de muchos signos de descristianización y de deshumanización, procede de la confianza en la asistencia permanente y creativa del Espíritu,²⁴⁷ que siempre quiere llegar a todos, allí donde se encuentren.

8.5. Una fuerza comunitaria

El gran riesgo de la globalización actual está en que *también el mal tiene más posibilidades de penetrar los tejidos sociales* y debilitar la riqueza moral comunitaria de las tramas culturales, de manera que se hace más necesaria que nunca, la difusión de actitudes sociales:

²⁴⁵ Cf. P. POUPARD, Conferencia en el Museo de Arte Moderno y Contemporáneo, Niza, 01/04/98, publicado en *Culturas y Fe*, 3/1998.

²⁴⁶ J. DORÉ, *Christianisme et culture* (cit.), p. 385.

²⁴⁷ Cf. F.-X. KAUFMANN, *Quale futuro per il cristianesimo*, Brescia, 2002.

"Cuando la interdependencia es reconocida así, su correspondiente respuesta, como actitud moral y social, y como virtud, es la solidaridad" (SRS 38f).

La "interdependencia" que menciona el Papa nos invita a permitir y a promover un dinamismo espiritual que trascienda a cada individuo, para que el crecimiento espiritual de esos individuos alcance su "plenitud mística", encarnándose en estructuras sociales justas y solidarias.

Porque sabemos que el bien común no es sólo la suma de los bienes particulares, sino que implica un *plus*, donde hay bienes que nos superan como individuos porque resultan de la *conjunción* de muchas decisiones y actividades de distintas personas. Ese bien común no puede producirse sólo con la acumulación de muchos actos de personas aisladas unas de otras, sino en cuanto se relacionan y se influyen entre sí. La realidad es que las acciones de los demás siempre nos modifican de alguna manera:

"El concepto de agentividad no está limitado a las elecciones que hacemos deliberadamente y tras haber reflexionado. La vida social es extremadamente fluida, y necesita una conciencia sutil y dinámica. Cada persona ocupa una posición distintiva y actúa de forma individual, aunque las acciones se articulan unas con otras para producir actos completos que forman el patrón de comportamiento. Los participantes dan muestras de una habilidad extraordinaria. Cada persona ha de definir y entender la realidad social e interpretar las acciones de los demás para así poder dar forma a las suyas propias; es más, no puede dejar de hacerlo a medida que finaliza cada acto".²⁴⁸

El encuentro entre las personas "es, en rigor, un entrecruzamiento de ámbitos que da lugar a un ámbito de mayor envergadura".²⁴⁹

Del mismo modo, hay una realidad de gracia que es más que la suma del bien sobrenatural de cada individuo. El bien sobrenatural de cada uno –si la persona no lo impide– influye en el de los demás, creando espacios y riquezas comunes. Porque el bien es difusivo, y con mayor razón lo es el bien sobrenatural, que implica una intercomunidad y un influjo de unos en otros, una riqueza que

²⁴⁸ T. KITWOOD, *La preocupación por los demás. Una nueva psicología de la conciencia y la moralidad*, Bilbao, 1996, p. 63.

²⁴⁹ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Madrid, 1990, p. 60.

resulta de la interrelación de esa vida que Dios derrama en unos y en otros.

Advirtamos entonces el llamado de Dios a desarrollar comunidades santas, y no sólo una yuxtaposición de individuos santos. Esto implica remover los obstáculos que no permiten a la gracia explayar su dinamismo de comunión y dificultan su tendencia a crear lazos de intercomunicación.

Para que se produzca un cambio social significativo es necesario acoger una acción del Espíritu que trascienda las preocupaciones y las opciones de cada uno en su pequeño mundo, ya que, además de ese mundo limitado, existe una realidad que resulta de la conexión de las múltiples opciones de las distintas personas y sociedades. Allí entramos en un ámbito donde un individuo aislado tiene muy poco poder de decisión y de influencia. Pero la gracia puede también actuar a un nivel interpersonal y suprapersonal, porque "el Espíritu Santo posee una inventiva infinita, propia de una mente divina, que provee a desatar los nudos de los sucesos humanos, incluso los más complejos e impenetrables".²⁵⁰

Esto exige que las personas estén dispuestas a una cooperación *comunitaria* con ese impulso de la gracia, que puede traer una salida a intrincados problemas sociales. De ese modo, por ejemplo, lo que el Espíritu suscitó a través de Martín Luther King, pudo producir un cambio decisivo en la sociedad porque hubo una fuerza *comunitaria* disponible para secundar ese influjo del Espíritu. No bastaba allí la buena voluntad de algunos individuos aislados. Allí se estaba construyendo una *trama social* que cooperaba con la iniciativa de la gracia. Lo mismo podemos decir de los movimientos ligados a San Francisco de Asís, a la Madre Teresa de Calcuta, etc. En cada uno de ellos la espiritualidad cristiana alcanzó una cumbre.

8.6. En la cultura ilustrada o profesional y en los submundos de la sociedad

Hasta ahora hemos hablado predominantemente de la cultura en un sentido amplio, sociológico o etnológico, evitando reducirla a la

²⁵⁰ JUAN PABLO II, Catequesis del 24/04/1991.

noción de cultura propia de las élites ilustradas. Porque tomamos como sujeto al "cuerpo social entero",²⁵¹ que está "inserto en un medio histórico determinado" (GS 53), con formas colectivas de ver, de sentir, de expresarse.

Sin embargo, en una sociedad se hace presente también una cultura ilustrada, producto de habilidades particulares y de un esfuerzo profesional que tiende a producir resultados de un nivel artístico o científico destacable. En la sociedad viven los submundos o "subculturas" de las ciencias, las artes, la empresa, la política, la economía, los medios de comunicación, la tecnología.²⁵² Allí el Evangelio también puede derramar su luz y nuestra espiritualidad puede verse desafiada, interpelada y enriquecida, así como la Doctrina Social de la Iglesia "se deja interpelar y enriquecer por las ideologías en lo que tienen de positivo y, a su vez, las interpela, relativiza y critica" (DP 539).

En los sectores mencionados se desarrollan códigos culturales peculiares que no todos entienden y valoran, sino sólo los que allí están insertos por un carisma y una elección particular. Sin embargo, en la medida en que esos sectores logran interpretar profundas inquietudes humanas, pueden tener gran influencia en un público muy amplio. Una buena película, por ejemplo, puede ejercer una tremenda influencia, propiciando el surgimiento de inclinaciones y perspectivas que pasan a formar parte del imaginario de un sector importante de la población, al menos por un tiempo.

Por otra parte, si bien los códigos de las ciencias o de la tecnología son propios de un grupo selecto, los principios éticos y sobre todo las decisiones de esas pocas personas suelen ser benéficas o nefastas para todo un país o para toda la humanidad.

En América Latina, por ejemplo, donde el catolicismo ha marcado las culturas, pueden advertirse muchos valores éticos y expresiones solidarias; pero para que esos valores sean más eficaces en un proceso concreto de liberación social y crecimiento económico es necesario acudir a la mediación de las ciencias.²⁵³

²⁵¹ A. TORNOS CUBILLO, *Inculturación* (cit.), p. 150.

²⁵² Cf. D. HEBDIGE, *Subcultures. The Meaning of Style*, London, 1979; J. LADRIÈRE, *El reto de la racionalidad*, Salamanca, 1978, p. 69.

²⁵³ Cf. R. ANTONCICH, *Teología y estructuras de la sociedad*, en CELAM, *Teología de la cultura* (cit.), pp. 175-207.

Y si nos referimos al ámbito de la política, hoy frecuentemente despreciado, está claro que una cultura política contraria al Evangelio –sobre todo cuando no sirve al bien común– tiene enormes repercusiones negativas para un pueblo entero. Hace varios años los obispos latinoamericanos ya reconocían que “la religión popular, si bien sella la cultura de América latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados. Por ello, deja un espacio para lo que Juan Pablo II ha vuelto a denominar *estructuras de pecado*” (DP 452).

Hoy se advierte un fuerte deterioro de la política, cuyas desviaciones “producen desconfianza y apatía, con lo cual disminuye la participación y el espíritu cívico entre la población, que se siente perjudicada y desilusionada” (CA 47). Si bien cabe reivindicar la política como necesario servicio al bien común, tanto la corrupción como la dependencia creciente con respecto a los grandes poderes mundiales, hacen que la participación de los ciudadanos se encauce mejor en las organizaciones de la sociedad civil, donde el Evangelio también puede inculturarse aportando una mística dinamizadora. Porque cuando el pueblo quiere participar en la construcción de espacios alternativos de promoción, sus expectativas “se desplazan desde la política hacia la sociedad civil. No se trata de tomar el poder, sino de construir un nuevo poder desde abajo, desde la base”.²⁵⁴ De todos modos, ni el deterioro de la política ni el temor a “mancharse” con la podredumbre de los sectores de poder, son excusas suficientes para que los laicos renuncien a toda participación política:

“Las acusaciones de arribismo, de idolatría del poder, de egoísmo y corrupción que con frecuencia son dirigidas a los hombres del gobierno, del parlamento, de la clase dominante, del partido político, como también la difundida opinión de que la política sea un lugar de necesario deterioro moral, no justifican lo más mínimo ni la ausencia ni el escepticismo de los cristianos en relación con la cosa pública” (ChL 42).

A todos esos sectores puede proponerse una determinada espiritualidad cristiana, que podría ser respuesta y estímulo positivo para

²⁵⁴ P. RICHARD, *Crítica teológica a la globalización neoliberal*, Córdoba (Argentina) 1998, p. 3. Conferencia editada por Tiempo Latinoamericano. Cf. J. M. MARDONES, *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempo de desencanto*, Santander, 1993.

las inquietudes que no faltan en el corazón de los científicos, los músicos, los literatos. Lo mismo digamos de las subculturas de la juventud,²⁵⁵ del rock and pop,²⁵⁶ etcétera.

Si los cristianos insertos en esos medios lograran entrar profundamente en el núcleo cultural de esos submundos, percibiendo a fondo las preguntas, preocupaciones, angustias y anhelos que allí habitan,²⁵⁷ podrían encontrar en el Evangelio valores y caminos espirituales que interpreten y encaucen esas inquietudes. Porque la Palabra de Dios "debe ser leída y comprendida a la luz de los datos que surgen del propio camino existencial".²⁵⁸

Así, cuando el Evangelio –respondiendo las preguntas profundas de esos submundos– logre penetrar en esos códigos peculiares, esas expresiones culturales podrán convertirse también en medios de transmisión de la espiritualidad cristiana.

Por otro lado, puesto que el Espíritu actúa en todas partes y trabaja secretamente en todo corazón humano, no es difícil encontrar, particularmente en la música, en el cine y en la literatura, valores evangélicos exquisitamente plasmados. Estas expresiones culturales, bien utilizadas, pueden ser altamente provechosas en la evangelización. Para ello, el cristiano tendrá que estar atento y receptivo ante lo que ofrece el mundo de las artes, en orden a recogerlo a tiempo y a convertirlo en canal de transmisión de la espiritualidad evangélica.

Pero quizá lo más difícil sea dialogar con la economía, la genética y otras ciencias que tienden a procurar el progreso a toda costa, sin preocuparse por el sentido profundo de su propia obra, y ni siquiera por sus consecuencias a largo plazo. Aun para el científico que desarrolla un medio técnico, es difícil saber si finalmente será utilizado para el bien de la población o como un instrumento de dominio y de destrucción.²⁵⁹

²⁵⁵ Cf. M. BRAKE, *The Sociology of Youth Culture and Youth Subcultures*, London, 1980.

²⁵⁶ Cf. T. JASPER, *Jesus and the Christian in a Pop Culture*, London, 1984.

²⁵⁷ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Cristianos de presencia y cristianos de mediación*, Santander, 1990.

²⁵⁸ JUAN PABLO II, Discurso a los cardenales el 21/12/1984; cf. C. SAVART – J. N. ALETTI (eds.), *Le monde contemporain et la Bible*, París, 1985; Cf. A. LA COCQUE – P. RICOEUR, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona, 2001.

²⁵⁹ Cf. P. MORANDÉ, *Teología de la historia y cultura*, en CELAM, *Teología de la cultura* (cit.), p. 109.

Por eso se hace urgente intentar iluminar los criterios de juicio de los sectores con poder al menos a partir de la opinión pública, en orden a: humanizar la economía para que no ignore a los pobres ni olvide la dignidad del ser humano, conseguir que las ciencias ligadas a la medicina respeten la vida, procurar que la producción industrial cuide el ambiente ecológico, etcétera. En estos casos, parece imposible infundir una espiritualidad cristiana que se haga carne en la cultura de esos ambientes, cuando ni siquiera se respetan algunos valores éticos fundamentales.

Sin embargo, en muchos casos son precisamente las propuestas espirituales –que responden a las inquietudes más hondas de todo corazón humano– las que pueden abrir el camino a ciertas consideraciones éticas y al surgimiento de una nueva cultura dentro del ámbito de las ciencias, de la política, de la empresa. Pero esto requiere que una propuesta espiritual tenga al menos tres características:

- a. Que sea bella, atractiva, que pueda percibirse como una oferta de luz y de vida.
- b. Que esté enraizada en las necesidades profundas de todo ser humano.
- c. Que no se exprese inicialmente en contradicción abierta con las categorías que despiertan pasión en ese ámbito, sino en la línea de esas inclinaciones.

La belleza está en el anuncio mismo de un Dios que ama y que se acerca al hombre hasta la entrega total en la cruz, para entrar en amistad con él y proponerle un ideal de amor. Muchas veces algunas propuestas éticas parciales se sobreponen de tal manera a este anuncio, que le quitan todo su atractivo estético-espiritual, tan bien expresado por el "agnóstico" Umberto Eco en el siguiente texto:

"Acepte, aunque más no sea por un instante, la hipótesis de que Dios no existe... En ese caso, el hombre tuvo en determinado momento la fuerza religiosa, moral y poética de concebir el modelo de Cristo, del amor universal, del perdón a los enemigos, de la vida ofrecida en holocausto para la salvación de los demás. Si yo fuera un viajero proveniente de lejanas galaxias y me topara con una especie que haya sido capaz de proponerse tal modelo, admiraría subyugado tamaña energía teogónica y consideraría a esta especie miserable e infame, que tantos horrores ha cometido, redimida por el solo hecho de haber sido capaz de creer que todo eso fuera la Verdad... Y admita que aunque Cristo no fuera más que el sujeto de una gran leyenda,

el hecho de que esa leyenda haya podido ser imaginada y querida por estos bípedos sin plumas que sólo saben que nada saben, sería tan milagroso (milagrosamente misterioso) como el hecho de que el Hijo de un Dios real se hubiera encarnado verdaderamente. Este misterio natural y terreno no cesaría de turbar y hacer mejor el corazón de quien no cree".²⁶⁰

Pero no todos son aptos para inculturar la espiritualidad en un determinado ambiente, sino los que, además de llevar una vida interior intensa, viven la pasión por ese ambiente y están insertos de corazón en ese mundo. De ahí la tremenda importancia de que *todos* los cristianos –cada uno a su manera– asuman su misión evangelizadora en el lugar donde viven y allí donde trabajan: "*Id también vosotros a mi viña*" (Mt 20, 4).

En esta línea, se hace necesario estimular una producción artística, literaria, científica y económica que refleje la propuesta del Evangelio. Es cierto que no es fácil, porque hoy subsisten prejuicios secularistas que pretenden relegar todo lo que sea cristiano al ámbito de lo no artístico, no literario, no científico. Pero en la medida en que puedan lograrse obras de arte verdaderamente bellas que reflejen el Evangelio, producciones eficientes en empresas que respeten los principios cristianos, o propuestas políticas prácticas y realistas que no releguen la fe ni la dignidad de los pobres, entonces sí podrá mostrarse que la espiritualidad cristiana es buena para la vida del hombre y encontrará su lugar en la cultura de las profesiones, de las artes, de las ciencias y del poder. Hay muchos laicos capacitados y creativos que pueden hacerlo.

En esta misión de los cristianos en todos los ambientes, no podemos dejar de destacar la centralidad del testimonio, porque "el hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan" (EN 40), y "la santidad es un presupuesto fundamental y una condición insustituible para realizar la misión salvífica de la Iglesia" (ChL 17).

Sin embargo, un acento inadecuado en el testimonio puede propiciar una nueva confusión. Preocuparse más por el testimonio que por la proclamación verbal del Evangelio, no significa proponer una suerte de perfeccionismo espiritual individualista; no es exaltar el camino individual y privado de la persona que busca la perfección ascética y

²⁶⁰ U. ECO – C. M. MARTINI, *¿En qué creen los que no creen?*, Bs. As., 1997, pp. 96-97.

moral al margen de su servicio a los demás. En ese caso, hasta que no se sientan perfectos no predicarán. O cuando prediquen lo harán porque se sienten superiores al resto. Esa forma de acentuar la importancia del testimonio puede ser contraproducente. Es un elitismo que puede darse también en pequeños grupos que se sienten diferentes de los demás.

Esta mala comprensión de la importancia del testimonio ha llevado a formar "islas" cristianas en medio de los ambientes, de tal manera que los creyentes son vistos por los demás como seres aparentemente perfectos, pero *extraños*, ajenos a su vida, aislados de la sociedad y algo soberbios, con un "amable" menosprecio del resto. Ese no es ciertamente el testimonio que puede permitir que la vida del Evangelio penetre en todos los ambientes. Ese "testimonio" será más bien lo contrario de la inculturación del Evangelio.

Aquí nos referimos al verdadero testimonio, que brilla en la acción y en el encuentro con los demás, en la empatía, en el servicio generoso, en la presencia verdaderamente afectuosa y humilde. Se trata de un modo bello de actuar, de trabajar y de relacionarse que no despierta envidias, celos o rechazos. Porque los demás no se sienten menospreciados, sino acogidos, respetados, amados. Por eso, el día que descubren que ese estilo proviene del Evangelio, y que no es más que una imitación del modo de actuar de Jesús, entonces la espiritualidad cristiana –sintetizada en la amistad con el Señor y el amor generoso a los hermanos– les parece digna de ser vivida.

En tierras de misión, es el compromiso con el hermano, por parte de los misioneros, lo que hace más creíble la universalidad salvífica del Cristo proclamado, siendo como un reflejo simbólico objetivo de Aquel que no vino a ser servido sino a servir:

"El testimonio de vida cristiana es la primera e insustituible forma de la misión... Y el testimonio evangélico al que el mundo es más sensible, es el de la atención a las personas y el de la caridad para con los pobres y pequeños, con los que sufren. La gratuidad de esta actitud y de estas acciones, que contrastan profundamente con el egoísmo presente en el hombre, hace surgir unas preguntas precisas que orientan hacia Dios y el Evangelio" (RMi 42).

No podemos dejar de ver en nuestra época una particular sensibilidad y una amplia acogida ante todo lo que sean gestos de amor generoso y desinteresado: así lo constatamos en las repercusiones ante la muerte de la Madre Teresa, que significó una luminosa presencia de

Cristo en un contexto no cristiano, quizá superior a la que hayan podido lograr los misioneros predicadores en la India.

8.7. Para todos y para cada uno

Otra característica del mundo actual es la dificultad de aplicar recetas masivas, que puedan ser fácilmente acogidas por todos. Cada uno quiere ser respetado en su peculiaridad. Esto nos invita a recordar que la creciente apertura a la multiplicidad implica también respetar la multiplicidad de personas humanas. Cada persona es única, irrepetible y directamente querida por Dios. Eso es en el fondo lo que se quiere expresar al decir que en cada ser humano hay un "alma directamente creada por Dios". Esto nos obliga a pensar que, si bien hay elementos esenciales comunes a todos, hay también para cada uno una espiritualidad única e irrepetible, unas modalidades distintivas que surgen de la relación exclusiva que Dios establece con cada ser humano.

De allí deriva la multiplicidad de espiritualidades que es necesario ofrecer a las personas, para que cada uno encuentre gustosamente la que mejor se adapte a su riqueza personal. En lugar de una espiritualidad inmutable que se imponga como única e idéntica para todos, en el mundo de hoy es necesaria una espiritualidad abierta, rica y adaptable:

"Una espiritualidad que deje libertad para experimentar una diversidad de formas de oración y de culto que la nueva movilidad vital hace posible y necesaria; una espiritualidad que tome en cuenta aquello que se encuentra en lo profundo de las experiencias personales y sea flexible ante ellas y ante todo lo que tenga validez para cada uno de los individuos".²⁶¹

Ya explicaba san Juan de la Cruz en su *Cántico Espiritual* que hasta las experiencias espirituales más unitivas, se realizan en cada uno de un modo peculiar, único: "a unos en una manera y a otros en otra" (CE 4, 2).

Dios es siempre un misterio, pero lo es también nuestra relación con él, el inabarcable y único camino que Dios hace con cada uno de nosotros, los inexplicables trayectos que él realiza en nuestra historia personal. Hay detrás de cada experiencia de este mundo una "inmen-

²⁶¹ D. RHYMES, *Prayer in the secular city*, Philadelphia, 1968, p. 38.

sidad admirable" que se descubre allí, pero "sin acabarse de descubrir, que aquí se llama *no sé qué*, porque no se sabe decir" (CE 7, 1).

Por eso, cuando los esquemas morales y espirituales pretenden encuadrar la vida concreta de cada individuo, el misterio de los inabarcables designios de Dios sobre cada persona, entonces se muestra su pequeñez e insuficiencia. Las pretendidas seguridades caen ante el misterio del designio que Dios tiene para la propia vida, única, irrepetible, e incontrolable para cualquiera que no sea Dios.

En esta purificación, todo lo que hemos aprendido y todo lo que nos ha enseñado la Iglesia se nos hace insuficiente y nos deja un "no sé qué" que no terminamos de saber.

La Iglesia misma reconoce esa desproporción –también cuando habla de las normas morales– entre su enseñanza objetiva y el misterioso camino de cada persona, al decir que puede hablarse de "pecado grave, entendido *objetivamente*", pero sin poder "juzgar de la *imputabilidad subjetiva*".²⁶² Por eso decía san Pablo: "Ni siquiera yo me juzgo a mí mismo" (1Cor 4, 3). Bien advertía este misterio Tomás de Aquino al afirmar dos cosas:

Que la voluntad de Dios se hace tanto más confusa "cuando más se descende a los particulares" (ST I-II, 94, 4; cf. 94, 5).

Que alguien es fiel al proyecto de Dios para su vida cuando, amando sinceramente, "quiere lo que Dios quiere que quiera" (ST I-II, 19, 10), más allá de su correspondencia con los dictámenes de determinado sistema moral –quizás inobjetable en el orden de los principios generales–.

Así se desarrolla la Alianza peculiar que Dios establece con la historia y la conciencia de cada persona. Misterio ante el cual hay que rendirse amorosa y confiadamente. Por eso no podemos ni siquiera pensar en la posibilidad de proponer para todos una única, idéntica e invariable espiritualidad. Así como hay un camino diverso para cada uno, hay también una espiritualidad única e irrepetible que sólo un ser humano podrá vivir. La propuesta de múltiples y variadas formas de espiritualidad, que a su vez son reelaboradas por cada uno, es el mejor modo de respetar esta realidad insoslayable.

²⁶² PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Declaración del 24/06/2000, punto 2a.; cf. también CCE 1735 y CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal*, 22/02/2001, 2b.

Esta variedad de propuestas espirituales, por otra parte, debería responder a la sensibilidad del ser humano actual, sin pretender insertarlo en un estilo espiritual propio de una cultura del pasado. Estamos llamados a ser fieles al Evangelio, siempre actual, pero no a formas culturales de espiritualidad de otros siglos. La misma religiosidad popular, conservando notas del pasado, es siempre dinámica, y encuentra nuevos modos de expresión, como todo producto espontáneo de la acción del Espíritu. Por eso, "también la espiritualidad cristiana debe insertarse en el tejido humano y asumir el riesgo de la historia, de la precariedad, de la obvia provisoriedad de las categorías y de los signos".²⁶³

El mismo Hijo de Dios, al encarnarse en la cultura judía del siglo primero –porque no podía vivir como auténtico hombre caminante sin una cultura propia– corrió el riesgo de ser captado imperfectamente por sus discípulos de otras regiones y de otras épocas. Si nosotros imitamos esa actitud, entonces asumiremos las formas de expresión espiritual de nuestro tiempo, aunque tengan sus riesgos, más que las formas de otras épocas, que también tenían sus riesgos.

Sin embargo, esto no implica la pretensión de comenzar de cero, negando las riquezas del pasado –lo cual sería otra manera de cerrarnos a la amplitud del Espíritu–, sino asumirlas desde la sensibilidad contemporánea en una nueva síntesis llena de variedad y de riqueza. Al discernir críticamente sobre lo que sigue siendo valioso del pasado, no se lo niega ni se lo absolutiza.²⁶⁴ En el fondo, aquello que permanece siempre válido es lo que todavía consigue despertar nuestro amor por Cristo y su Evangelio, como todavía sucede cuando leemos hoy algunos escritos de san Agustín o cuando contemplamos el modelo de san Francisco de Asís.

De cualquier manera, también la síntesis espiritual que cada comunidad y cada persona logren realizar hoy, tendrá una marcada nota de provisoriedad, y está llamada a una permanente actualización. Hoy, más que nunca, estamos inmersos en un "clima de provisoriedad"²⁶⁵ del cual tampoco la espiritualidad puede prescindir.

²⁶³ L. BORRIELLO - G. DELLA CROCE - B. SECONDIN, *La spiritualità cristiana...* (cit.), p. 359.

²⁶⁴ Cf. J. WEISMAYER, *Leben in Fülle*, Innsbruck, 1983.

²⁶⁵ Ya lo reconocían algunos autores varias décadas atrás: Cf. V. AYEL, *Inventare la fedeltà in tempo di certezze provisorie*, Torino, 1978.

8.8. En clave de mujer

Todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre la necesaria apertura a la multiplicidad y sobre la encarnación de la espiritualidad en muchas modalidades personales e irrepetibles, nos exige tener en cuenta la mayor de las distinciones que se da en el seno de lo humano: varón-mujer. Es una diferencia no sólo biológica, anatómica, genital, sino también cultural y simbólica, anímica y psíquica. Según el "enfoque modular-transformacional",²⁶⁶ el psiquismo de cada mujer, si bien está ciertamente influenciado por sus peculiaridades biológicas, es "una estructura modular articulada que funciona transformacionalmente, en la que las diversas dimensiones que conforman el psiquismo -deseos, estados emocionales y angustias, el sistema defensivo- se van construyendo en el interjuego entre lo interno y la intersubjetividad".²⁶⁷ El fuerte peso de las relaciones intersubjetivas a lo largo de la historia de una persona, hoy claramente incorporado en la noción de "género" o de "orden simbólico", lleva a otorgar al género una prioridad por sobre el sexo.²⁶⁸ Pero, si no queremos alimentar un nuevo dualismo, hemos de decir que una adecuada perspectiva del género debe incorporar de alguna manera las diferencias biológicas y genéticas.

Si la perspectiva del feminismo no es una disciplina más, sino "el resultado de la transformación que se está produciendo tanto en la teología como en las demás ciencias",²⁶⁹ lo mismo vale para la espiritualidad.

En general puede afirmarse que hay un talante femenino que se distingue por algunas características bastante definidas: un estilo más inclusivo en el pensamiento y en las actitudes, unas convicciones morales más centradas en la misericordia, una mayor sensibilidad ante los débiles y sufrientes. Se trata de características marcadamente espirituales y necesarias en cualquier espiritualidad evangélica integral. La convicción de que existe una peculiaridad en el ser mujer ha motivado acercamientos desde la psicología a las experiencias espirituales de algunas mujeres, advirtiendo en estas vivencias místicas cierta es-

²⁶⁶ H. BLEICHMAR, *Avances en Psicología Psicoanalítica. Hacia una técnica de intervenciones específicas*, Barcelona, 1997.

²⁶⁷ C. PADVALSKIS, *Teresa de Jesús y Etty Hillesum* (cit.), p. 22.

²⁶⁸ E. DIO BLEICHMAR, *La sexualidad femenina. De la niña a la mujer*, Barcelona, 1997.

²⁶⁹ M. ECKHOLT, *La perspectiva de género en la teología*, en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* III 1 (2001); 4.

pecificidad femenina.²⁷⁰ Esto, evidentemente, se refleja en la especificidad de la vida consagrada femenina.²⁷¹

Pero, atendiendo a las mismas razones que invitan a hablar de "género" y no sólo de "sexo", también es indispensable advertir que, si en un primer momento se acentuó la peculiaridad de lo femenino "para constituir un punto de partida femenino en contraposición a una perspectiva masculina, ahora adquieren importancia las diferencias entre las mismas mujeres".²⁷² Por eso hay que hablar, en plural, de "espiritualidades feministas".²⁷³ Al respecto, I. Gebara destaca con realismo, al preguntarse qué espiritualidad orienta las vidas de las mujeres de los barrios periféricos, "la dificultad de dar una respuesta única a estas cuestiones. No existe un grupo homogéneo, sino grupos, subgrupos e individualidades".²⁷⁴

En este mismo sentido, también es importante destacar que estudios realizados sobre el modo de vivir la sexualidad en el varón y la mujer, si bien aportan algunas conclusiones generales, también indican que hay una inmensa variedad y que muchas veces la diferenciación de roles no es muy neta. Es más, en el orgasmo mismo, las diferencias entre lo femenino y lo masculino no son claras.²⁷⁵ Esto mismo dificulta hablar de una "espiritualidad específicamente femenina". ¿Podría decirse que los escritos de Juan de la Cruz son más masculinos que los de Teresa de Ávila? No es fácil demostrarlo. La distinción entre receptividad femenina y actividad masculina, por

²⁷⁰ C. PADVALSKIS (cit.); M. NAVARRO, *Psicología y Mística. Las Moradas de santa Teresa desde la Psicología profunda*, Madrid, 1992; cf. también S. ROS GARCÍA, "Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual", en S. ROS GARCÍA, (Coord.), *La recepción de los místicos, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Ávila, 1996, pp. 60ss.; R. RADFORD-RUETHER, *Sexism and God-Talk*, New York, 1983.

²⁷¹ B. GIORDANI, *La donna nella vita religiosa*, Milano, 1993.

²⁷² E. GREEN, *Al crocicchio delle strade. Teologia femminista all'inizio del XXI secolo*, en R. GIBELLINI (ed.) *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia, 2003, p. 171.

²⁷³ Cf. E. SCHÜSSLER FIORENZA - M. P. AQUINO (eds.), *En el poder de la sabiduría: Espiritualidades feministas de lucha*, en *Concilium* 288 (2000). Allí, ver particularmente el artículo de I. GEBARA, *Espiritualidad feminista. Riesgo y resistencia*, 39-49. La autora subraya "las espiritualidades diversas" de las mujeres de su región, en Brasil, y menciona la religiosidad popular de las mujeres pobres, la búsqueda de sentido de las mujeres organizadas en movimientos sociales y las espiritualidades de las religiosas comprometidas en los medios populares.

²⁷⁴ I. GEBARA (cit.), p. 43.

²⁷⁵ Cf. por ejemplo: W. REICH, *La función del orgasmo*, México, 1994.

ejemplo, ya no puede sostenerse. De hecho, en el terreno de la relación con Dios, podemos afirmar que en toda experiencia mística Dios toca un centro donde el ser humano, sea varón o mujer, no puede ser sino fundamentalmente receptivo.

Prefiero sostener sencillamente que, en la construcción de ofertas espirituales, ha de asumirse que las principales consumidoras, agentes y transmisoras de espiritualidad son de hecho las mujeres –madres, docentes, catequistas, amigas–. Por lo tanto, es clave reconocerlas como sujetos privilegiados de desarrollo y creatividad espiritual.

De hecho, en la historia de la Iglesia podemos advertir que las mujeres han ejercido influencia y poder, no tanto desde el ejercicio de ministerios ni desde la docencia teológica, sino desde la espiritualidad. Las que hoy conocemos como grandes mujeres cristianas –Marina, Hildegarda, Brígida, Catalina, Teresa, Teresita, etc.– han sido destacadas generadoras de espiritualidad, y *a partir de este aporte* hoy también podemos reconocerlas como teólogas y como figuras dotadas de un poder de influencia y autoridad en la vida eclesial.

En este orden, hoy se está hablando de una cierta superioridad de la mujer sobre el varón, reconocida por el mismo Juan Pablo II al decir que “la fuerza moral de la mujer, su fuerza *espiritual*, se une a la conciencia de que Dios le confía de un modo especial el hombre”, lo cual la convierte “en una fuente de *fuerza espiritual* para los demás, que perciben la gran energía de su espíritu” (MDi 30). J. Boudrillard sostenía que de hecho el varón creó sus instituciones y su poder para contrarrestar los poderes originales superiores de la mujer, particularmente su fecundidad, su fuerza de intuición y de seducción, su perseverancia, etc.²⁷⁶ Cabe recordar aquí que variadas investigaciones en curso, en neurociencias y genética, parecen confirmar una “superioridad” de la mujer en fortaleza, resistencia, intuición, etc. Esto no nos invita a pretender suplantar una supremacía por otra, sino a reconocer los falsos mitos del “sexo fuerte”. También nos motiva a aceptar que, en el orden de la espiritualidad, que estamos tratando en esta obra, son las mujeres quienes han aportado y siguen generando peculiar fuerza, vida y dinamismo. Por consiguiente, a los varones nos toca simplemente ser realistas, ofrecer con humildad y cuidado nuestros aportes respetando la sensibilidad femenina, y evitar entorpecer esta inagotable dinámica espiritual que las mujeres llevan adelante. Decir algo más que esto podría significar una indebida intromisión machista en ámbitos que me son ajenos.

²⁷⁶ Cf. J. BOUDRILLARD, *De la séduction*, París, 1979.

PARTE III:

**Expresiones concretas
de la espiritualidad
en la acción**

9. Ese peculiar modo de amar: Algunas formas de espiritualidad evangelizadora

Advirtamos ahora que hay todavía otra forma de entender la "encarnación" de la espiritualidad. En este caso, no nos referimos tanto a la cultura de los destinatarios de una actividad evangelizadora, sino a *esa misma tarea* con sus notas características.

Porque así como la espiritualidad se encarna en un pueblo concreto con su cultura, también *se encarna en una tarea concreta* con sus características peculiares: el servicio a los pobres, o el trabajo en el mundo, o la enseñanza, etc. No es posible poseer una auténtica y perdurable espiritualidad sin este proceso encarnatorio, como bien lo expresa un texto memorable:

"No puede haber dos vidas paralelas: por una parte la denominada vida 'espiritual', con sus valores y exigencias; y por otra, la denominada vida 'secular', es decir, la vida de familia, del trabajo, de las relaciones sociales, del compromiso político y de la cultura... En efecto, todos los distintos campos de la vida laical entran en el designio de Dios, que los quiere como el 'lugar histórico' del revelarse y realizarse la caridad de Jesucristo para gloria del Padre y servicio a los hermanos. Toda actividad, toda situación, todo esfuerzo concreto -como por ejemplo, la competencia profesional y la solidaridad en el trabajo, el amor y la entrega a la familia y a la educación de los hijos, el servicio social y político, la propuesta de la verdad en el ámbito de la cultura- son ocasiones providenciales para un continuo ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad" (ChL 59).

Además, podemos decir que, cuando una tarea se vive de un modo determinado, se crea una "cultura espiritual" propia de esa misión recibida de Dios. Esa cultura (o "subcultura") espiritual se transmite a través de la inserción de los nuevos agentes en una comunidad de servicio. Cuando un nuevo individuo se incorpora a esa comunidad evangelizadora, adquiere espontáneamente las notas de la espirituali-

dad de esa misión. Por ejemplo, si alguien comienza a ejercer la actividad catequística introduciéndose en la comunidad catequística de una parroquia o de un colegio, adquiere espontáneamente las notas de la espiritualidad catequística que caracterizan a esa comunidad de catequistas. Pero esto sucede si verdaderamente en esa comunidad de catequistas hay una "cultura espiritual catequística". Es decir: si en esa comunidad se ha encarnado verdaderamente la espiritualidad específica de la acción catequística, convirtiéndose en una suerte de "tesoro comunitario" que otorga vida y dinamismo. Sólo en ese caso, la espiritualidad cristiana se ha "encarnado" verdaderamente en la misión catequística.

La espiritualidad evangelizadora es un camino de *santificación comunitaria en el ejercicio de la misión apostólica* que no deja afuera nada de cuanto integra la actividad evangelizadora. Todo ha de situarse bajo el impulso del Espíritu de santidad. Todo ha de elevarse en la presencia del Dios Santo, implorando juntos su luz, su auxilio y su perdón. Por tanto, también un camino responsable y participativo de planificación pastoral, ejecución y evaluación a la luz de la Palabra, forma parte de este proceso de santificación eclesial. Necesitamos superar toda forma de dualismo, como si la organización fuera una realidad diferente o separada de la vida según el Espíritu. También el trabajo de los laicos en los distintos ámbitos del mundo, ha de impregnarse de «Espíritu», desarrollando una cultura espiritual específica de la tarea que desempeñen. Esa cultura espiritual es en definitiva *el conjunto de notas que adquiere la vida del Espíritu en esa tarea*. También podríamos decir que esa cultura está conformada por "los modos peculiares de amar" que se practican en tal actividad. La espiritualidad es el dinamismo del amor que el Espíritu infunde en nuestros corazones e impregna toda nuestra vida. Pero no ama de la misma manera un catequista que un monje o que un predicador itinerante.

En los siguientes ejemplos veremos tres modos concretos como se puede vivir una cultura espiritual de la propia actividad evangelizadora: la catequesis, la vida matrimonial y el trabajo. Esto es algo más que la espiritualidad común a todo cristiano, porque es una *modalidad específica de ser espiritual* que se vive en la propia misión. He elegido estos tres ejemplos concretos porque me parecen muy adecuados –y complementarios– para mostrar varios aspectos diferentes de lo que llamamos "espiritualidad encarnada".

9.1. Espiritualidad en la tarea catequística

Lamentablemente, cuando se habla de la espiritualidad del catequista suele decirse, sin matices, lo mismo que podría afirmarse de un sacerdote, de una religiosa, o de un monje. Porque se sostiene que la espiritualidad del catequista está integrada por la oración personal, la lectura de la Biblia, la Eucaristía, y suele agregarse la Liturgia de las Horas. De este modo no se habla de una espiritualidad *específica* del catequista, ni siquiera de una espiritualidad, sino sólo de algunos *medios* de espiritualidad comunes a todos los cristianos.

La espiritualidad que caracteriza a un catequista, como cualquier otra espiritualidad cristiana, está *marcada por las notas propias de su misión*. No se trata de espacios de espiritualidad vividos al margen de esa misión –un paréntesis íntimo para dedicarse a Dios– como si la misma tarea catequística no fuera “espiritual”.²⁷⁷

Por eso, cuando el catequista tiene un momento de contemplación en la oración, eso que contempla permanece en su corazón cuando va a dar catequesis, y lo vive *en la misma actividad catequística*. Es más, eso que se contempla en la oración se hace más maduro cuando pasa a la acción catequística. Como consecuencia, cuando el catequista termina un encuentro catequístico y vuelve a tener un momento de recogimiento, ese encuentro solitario con Dios es más rico que el anterior, porque ahora está cargado con la riqueza que le ha dado la vida, y más concretamente, el encuentro catequístico que ha desarrollado.

Veamos entonces algunas características de una espiritualidad de la misión catequística, es decir, la mística propia de la *actividad* catequística. Si la actividad del catequista posee estas notas distintivas, entonces podemos decir que es profundamente espiritual, más allá del tiempo de oración solitaria que pueda tener:

Algunas de estas notas pueden ser comunes a distintos agentes pastorales, y no exclusivas de la catequesis; pero vistas en su *conjunto* y *relacionadas* unas con otras, muestran lo distintivo de la espiritualidad catequística. Veamos.

²⁷⁷ Cf. J. M. MARTÍNEZ BELTRÁN, *Catequista*, en C. FLORISTÁN - J.J. TAMAYO, *Diccionario abreviado de Pastoral*, Estella, 1992, pp. 73-74; E. ALBERICH, *Catequesis y praxis eclesial*, Madrid, 1983; V. PEDROSA, *La catequesis hoy*, Madrid, 1983.

9.1.1. *Una imagen de Jesús*

En primer lugar digamos que la misma imagen de Jesús que tiene un catequista está marcada por su misión catequística. El Jesús que se destaca en su oración y en su meditación *es el Jesús maestro, el Jesús catequista*. Es el Señor que distribuye el pan de su Palabra y siembra su vida en los corazones de la gente. Es el que se detenía a catequizar a la samaritana, a Nicodemo, a Zaqueo. Porque "la obra *educadora* de Dios se revela y se cumple en Jesús, el Maestro" (ChL 61).

Por eso, cuando el catequista contempla a Jesús en la oración, cuando lo adora y dialoga con él, en esa misma oración se siente impulsado a ser catequista como Jesús; allí mismo brota el deseo del encuentro catequístico. No va a la oración ante todo a sacar fuerzas para "soportar" un encuentro catequístico, o a descansar en el Señor después de haberse esforzado mucho en la catequesis. Si así fuera, su vida espiritual estaría al margen de su misión. Al contrario, en la oración personal *le brota el deseo* (como un fuego que no se puede apagar) *de comenzar el encuentro catequístico*. Y al terminar el encuentro vuelve a encontrarse con Jesús, reconociéndolo como el divino Maestro, para agradecerle porque ha podido ser instrumento suyo para llegar a los demás en la actividad catequística. En un misionero, se destacará la imagen de Jesús que sale de su tierra, que envía a sus discípulos a los confines del mundo, que lleva en su corazón a la humanidad entera. En la oración de un agente de pastoral de la salud, de destacará el Jesús cercano a los enfermos, o el Jesús que se identifica con los que sufren. Pero en el catequista predomina la imagen del Jesús catequista.

9.1.2. *Palabra para dar*

Ciertamente, la Palabra ocupa un lugar central en la espiritualidad catequística, pero esa centralidad de la Palabra en su espiritualidad se vive tanto en la oración personal como en el encuentro catequístico. *Al transmitir la Palabra* a los catequizandos, el catequista la está gozando, la está escuchando él mismo, se está dejando tocar y está agradeciendo el don de la Palabra, está expresándole su amor y vivenciándola.

Es cierto que su relación con la Palabra en el encuentro catequístico será más rica y gozosa si previamente la ha contemplado en la oración solitaria, si la ha rumiado serenamente en su intimidad y la ha aplicado a su propia vida en una prolongada meditación. Pero también es cierto que la oración del catequista con la Palabra no debería

encerrarse sólo en su mundo íntimo y personal. Cuando está orando con la Palabra, allí mismo tendría que brotar el interés por preguntarse qué quiere decir Dios a sus catequizandos con esa Palabra. El amor a Dios se convierte inmediatamente en un impulso de amor al prójimo, y por eso la contemplación de Dios siempre tiende a convertirse en una inclinación hacia el prójimo. Por eso mismo, en su encuentro con la Palabra, el catequista siente el impulso de incorporar a los catequizandos en su meditación orante.

Por consiguiente, lo normal debería ser que el catequista utilizara para su meditación personal el mismo texto bíblico que deberá transmitir a sus catequizandos, y no otro texto, que le llevaría a desarrollar una oración personal paralela a su actividad y sin relación directa con ella.

Esto hace que el catequista, en su relación con la Palabra, sea muy sincero, muy abierto, muy sensible. Porque cuando hay algo de esa Palabra que no comprende, que no le dice nada, que no le motiva, en lugar de escapar de estas dificultades escondiéndose en una abstracción o en una explicación fácil y rápida, el catequista reacciona pensando en sus catequizandos: "Si esta Palabra no me dice nada, ¿cómo voy a motivarlos a ellos para que la reciban sinceramente?". "Si yo me rebelo frente a esta Palabra ¿cómo les ayudaré a ellos a comprender y aceptar su sentido para sus vidas?". Ellos están siempre allí, entre los renglones de la palabra. Y entonces el catequista comienza a implorar la ayuda de la gracia, y hace un nuevo intento personal para dejarse hablar por la Palabra, para dejarse tocar y movilizar personalmente.

No es el mismo trato con la Palabra que tiene un monje, porque en el catequista su relación con la Palabra incorpora fuertemente a los catequizandos. Tampoco es la relación con la Palabra que se le pediría a un obrero o a un empresario, que podrán dedicarle un tiempo escaso. El catequista se siente urgido a tratar muy asiduamente con la Palabra, porque sin ella su tarea catequística es imposible.

9.1.3. *Esos pocos rostros*

En esta misma línea, la intercesión ocupa un lugar y una fuerza muy particular en la oración personal del catequista y en su encuentro con la Eucaristía. Es cierto que esto vale para todos los cristianos; pero en la intercesión del catequista no está presente genéricamente el mundo entero, o un grupo variable de personas, sino que predomi-

nan *de manera estable* unos pocos rostros, los de sus catequizandos, con sus historias muy concretas y personalísimas.

Cuando va a Misa y se acerca a comulgar, no vive un encuentro con Cristo meramente intimista. Al mismo tiempo que expresa su amor a Jesús, no puede evitar incorporar a sus catequizandos en ese encuentro; le brota espontáneamente la actitud de entregarlos al Señor, de pedirle por sus necesidades, de ofrecer su comunión por ellos, de entregarse como instrumento para que esa vida de la gracia llegue a ellos. Porque si la Eucaristía es fuente y cumbre de la vida de la Iglesia, también es fuente y cumbre de la actividad catequística.

Ciertamente, esto se espera que sea parte de la oración de todo evangelizador, pero en la oración del catequista hay quince o veinte rostros que durante un año o dos formaran parte de su oración todos los días. En el caso del párroco, que es pastor de unas diez mil personas, por su intercesión irán pasando distintas personas cada día, mientras la mirada del catequista está particularmente fijada en su "pequeño rebaño".

9.1.4. *Pastor, padre y madre*

Lo que acabamos de decir es semejante a lo que pasa entre una madre y sus hijos. Por eso podemos decir que la espiritualidad catequística es "materna".

Una clave para entender la espiritualidad propia del sacerdote es la "caridad pastoral". Pero en realidad deberíamos decir lo mismo de la espiritualidad del catequista, que también es "pastor" de sus catequizandos, aunque de distinta manera. El sacerdote es pastor desde sus funciones específicas e indelegables, que son celebrar la Eucaristía e impartir la absolución sacramental. Es decir, en cuanto es instrumento de la donación de la gracia santificante que se derrama sobre todo en esos Sacramentos. De esa manera él da vida a las ovejas y las cura. Pero también lo hace el catequista desde el ministerio de la Palabra: lleva a sus catequizandos a los verdes prados del Evangelio y a las fuentes del agua sobrenatural que restaura (Sal 23, 2-3), y así los cura (Ez 34, 4.16).

Por eso mismo, el catequista ejerce una función de padre y madre para con sus catequizandos. El Concilio nos enseñó que toda la comunidad es madre "a través de la caridad, la oración, el ejemplo y las obras de penitencia" (PO 6). Pero cada uno ejerce esa maternidad de

la comunidad de un modo más directo con los que le han sido encomendados particularmente. Por eso el catequista es padre y madre, de una manera especial, *de sus catequizandos* (1Tes 2, 7-8.11-12); gesta para Dios y acompaña en el camino a sus hijos espirituales.

No podemos negar que, en cuanto a la cercanía y al conocimiento íntimo que el pastor tiene de sus ovejas (Jn 10, 14), el catequista *es más pastor y más padre-madre* que el sacerdote, porque su trato es ciertamente más frecuente y más cercano.

Pero la espiritualidad del catequista implica la convicción profunda de ser *instrumento y reflejo de Cristo*. Siente que los catequizandos deben encontrar *en Cristo* a su Pastor, y deben hallar en el Señor el amor firme y orientador de un padre y la ternura de una madre. Por eso el afecto del catequista es sincero y cálido, pero al mismo tiempo desprendido y oblativo. Porque en primer lugar le interesa el bien de los catequizandos y su encuentro con Cristo. Por eso Jesús dijo a Pedro: "Apacienta mis ovejas" (Jn 21, 17).

La catequesis no existe en primer lugar para que los catequizandos traben amistad con el catequista y guarden de él un buen recuerdo, sino para que, a través de él, encuentren vida, fortaleza y alegría en Dios. Allí está al gozo más profundo de la fecundidad del catequista. Y su sano orgullo no será decir que los catequizandos nunca se han olvidado de él, sino que viven el Evangelio, tienen a Cristo como centro de sus vidas y se dejan guiar por el Espíritu: "Vosotros sois mi carta, escrita en vuestros corazones... no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo" (2Cor 3, 2-3).

9.1.5. *Pasión por el crecimiento, la renovación y el dinamismo*

La catequesis se sitúa ante el llamado a *crecer* que Dios dirige a todo cristiano; está al servicio del crecimiento de la fe y de la vida cristiana. Por consiguiente, todo catequista ha de ser un enamorado del crecimiento, capaz de apasionarse ante la invitación de Dios a *desarrollar* la vida que él nos regala.

Donde un misionero ha pasado con el primer anuncio del Evangelio, y ha iniciado un camino de conversión, el catequista se queda para ayudar a hacer crecer esa vida nueva que se ha hecho presente.

Él mismo estará abierto al crecimiento, no sólo como cristiano sino también como catequista, lo cual se traduce en una permanente

renovación en su modo de entender la Palabra, en su metodología y en su ardor evangelizador.²⁷⁸

Si la espiritualidad se vive en la actividad apostólica, entonces el dinamismo de la vida del Espíritu se convierte también en una permanente renovación de la tarea misma. La creatividad del amor del catequista se traslada espontáneamente y sin dualismos a la preparación del encuentro catequístico, aprovechando todas sus cualidades personales al servicio de una catequesis en constante crecimiento.

Por eso, podemos decir que una catequesis estática, donde todo se repite año tras año, está indicando una pobreza en la vida espiritual, que ha dejado de crecer y por lo tanto ya no puede impulsar la necesaria renovación apostólica.

9.1.6. *Paciencia y apertura ante el misterio*

Ya hemos dicho que el crecimiento espiritual y el desarrollo de la conciencia moral son procesos, generalmente lentos, en los que la gracia de Dios trabaja con la libertad débil del hombre, sin violentarla. Se trata de una libertad llena de condicionamientos que muchas veces disminuyen la responsabilidad de las acciones (cf. CCE 1735). Las semillas del Espíritu van germinando también en medio de la cizaña (cf. Mt 13, 24-30) de un modo misterioso, que no siempre puede ser apresurado ni medido con criterios externos (cf. Mc 4, 26-32). Esta convicción debería estar marcada a fuego en el corazón del catequista, de manera que pueda respetar y esperar pacientemente los tiempos de las personas.

Pero no se trata sólo de una actitud ante los catequizandos, que marca su espiritualidad fraterna, sino también de una actitud ante Dios mismo: es la confianza en la acción misteriosa del Espíritu, que no puede ser medida ni controlada desde fuera. Es la renuncia a tener bajo el propio control lo que Dios hace en las personas a su modo y con sus tiempos inescrutables.

Por otra parte, la paciencia ante las personas tiende a ser cada vez menos una actitud de soportar sus deficiencias, y se va convirtiendo cada vez más en la actitud amorosa de valorar sus potencialidades y

²⁷⁸ Cf. F. VAN DEN BOSCH, *Situación, experiencia y vida*, en SOCIEDAD DE CATEQUISTAS LATINOAMERICANOS, *Encrucijadas de la Catequesis*, São Paulo, 1999, pp. 56-91. En la misma obra cf. L. ALVES DE LIMA, *Traços antropológicos da catequese*, pp. 144-170.

anhelar su desarrollo. La paciencia se convierte en valoración de la forma de vivir y creer de los catequizandos y de sus familias, donde Dios actúa, de manera que su presentación del mensaje evangélico no sea una imposición, sino una respuesta a las inquietudes presentes en ellos.

También en el pequeño mundo de sus catequizandos el catequista intentará realizar un lento proceso de inculturación,²⁷⁹ como se ha indicado precisamente en *Catechesi Tradendae*: La inculturación se produce cuando el Evangelio penetra de tal modo en un lugar que induce a la cultura de ese lugar a producir "expresiones originales de vida, celebración y pensamiento cristianos" (CT 53a). La reexpresión del Evangelio en los catequizandos se realiza cuando la predicación del Evangelio en su cultura (o pequeña "subcultura") logra hacer surgir "desde sus entrañas" (GS 58d) nuevas expresiones culturales cristianas. En definitiva, esto se consigue cuando la espiritualidad del Evangelio se hace "pasión" en sus corazones y despierta espontáneamente una sensibilidad favorable hacia las expresiones de la fe.²⁸⁰ La espiritualidad del catequista incluye ese celo por encarnar el Evangelio en la sensibilidad propia de los catequizandos.²⁸¹

Este proceso es lento, y supone no aferrarse tanto a las planificaciones, estructuras y multitud de contenidos que a veces se pretende transmitir. Exige un proceso adaptable, imprevisible y sumamente respetuoso –propio de la discreta y profunda acción del Espíritu– que tiende a hacer surgir desde las entrañas de la vida de los catequizandos (de su mentalidad, de su emotividad, de su modo de expresarse) un modo propio de ser cristianos, un conjunto de símbolos cargados de significado, una emotividad transfigurada por el Evangelio.

Esto supone en el catequista una actitud espiritual muy arraigada, que permita reaccionar a tiempo cuando aparecen en su corazón nuevos brotes de imposición o de avasallamiento.

9.1.7. *En comunión*

En su carta *Novo Millennio Ineunte*, Juan Pablo II pidió particularmente que los cristianos sean educados en una "espiritualidad de comunión":

²⁷⁹ Cf. F. DE VOS, *Pensar la catequesis*, Buenos Aires, 1996, pp. 56-63.

²⁸⁰ P. BABIN, *La era de la comunicación. Para un nuevo modo de evangelizar*, Santander, 1997, p. 202.

²⁸¹ Cf. E. GENRE, *Cittadini e discepoli*, Torino, 2000.

"Antes de programar iniciativas concretas, hace falta promover una espiritualidad de la comunión, proponiéndola como principio educativo en todos los lugares donde se forma el hombre y el cristiano" (NMI 43).

Por consiguiente, esta espiritualidad fraterna debería ocupar un espacio importante en toda catequesis. Pero eso implica que los catequistas vivan esta espiritualidad de comunión sólo *entre ellos*. Es necesario que se configure una verdadera comunidad educativa que esté impregnada de espíritu comunitario y que esté abierta a una comunidad eclesial más amplia.

Una peculiaridad de la carta *Novo Millennio Ineunte* está en que el Papa no se limita a recordar el mandamiento del amor o a exhortarnos a que lo vivamos en la existencia cotidiana. Pide más bien que toda la organización y la planificación de la actividad de la Iglesia estén efectivamente marcadas por ese amor fraterno:

"Si verdaderamente hemos contemplado el rostro de Cristo, queridos hermanos y hermanas, nuestra programación pastoral se inspirará en el 'mandamiento nuevo' que él nos dio: 'Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros' (Jn 13,34)" (NMI 42).

Entonces, la misma organización de la catequesis en un colegio o en una parroquia, debería ser reflejo de esta espiritualidad fraterna.

Esto implica revisar nuestra concepción de Iglesia e imaginarla como una casa acogedora donde todos puedan vivir como hermanos y aprendan constantemente a ser más fraternos: *"Hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión: Este es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza"* (NMI 43).

Pero al explicar en qué consiste esta fraternidad, el Papa evita entenderla de un modo demasiado externo: sólo como unidad en la confesión de la misma fe, o como una integración en determinadas estructuras, o como un acuerdo para desarrollar actividades conjuntas con mayor eficacia. Tampoco cae en el extremo opuesto de exaltar la relación íntima con Dios a costa de sus manifestaciones externas. Como ya vimos, aquí el Papa se refiere a una "espiritualidad de la comunión" que da primacía a una serie de actitudes evangélicas ante el prójimo. Y para evitar reducir esta espiritualidad a una experiencia emocional o puramente subjetiva, también se detiene a describir algunas actitudes concretas de dicha espiritualidad:

"Espiritualidad de la comunión significa ante todo una mirada del corazón hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz ha de

ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado. Espiritualidad de la comunión significa, además, capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico y, por tanto, como "uno que me pertenece", para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad. Espiritualidad de la comunión es también capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: un "don para mí", además de ser un don para el hermano que lo ha recibido directamente. En fin, espiritualidad de la comunión es saber "dar espacio" al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros (cf. Gál 6,2) y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos asechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias (ibíd)".

Estas notas caracterizan también a la cultura espiritual de los catequistas, movilizándolo el desarrollo y la promoción de estas actitudes fraternas tanto en los catequizandos como en la misma comunidad de catequistas.

9.2. Espiritualidad en la vida matrimonial

Hace ya varias décadas, cuando el Concilio Vaticano II se refería al apostolado de los laicos, se destacaba una firme convicción sobre la espiritualidad específica que brotaba de la vida familiar.²⁸² Ya se decía que a la espiritualidad común "debe conferírle un matiz característico el estado de matrimonio y familia" (AA 4) y que "ni la atención de la familia, ni los otros deberes mundanos deben ser algo ajeno a la orientación *espiritual* de la vida" (AA 4).²⁸³ Por eso, vale la pena que nos detengamos a describir algunas notas fundamentales de esta espiritualidad específica que se desarrolla en el mismo dinamismo de relaciones de la vida familiar:

9.2.1. *Comunión total*

Puesto que "la persona humana tiene una innata y estructural dimensión social" (ChL 40), una espiritualidad que penetre al hombre

²⁸² Puede consultarse, como ejemplo, el proceso histórico en Francia, descrito por A. WALCH, *La spiritualité conjugale dans le catholicisme français (XVI-XX siècle)*, París, 2002.

²⁸³ Cf. J. LAFFITTE - L. MÉLINA, *Amour conjugal et vocation à la sainteté*, París, 2001.

entero ha de manifestarse en el modo de relacionarse con los demás. Esto vale particularmente para la familia, ya que "la expresión primera y originaria de la dimensión social de la persona es el matrimonio y la familia" (ibíd). Por lo tanto, la fraternidad evangélica encuentra en el matrimonio y en la familia el primer ámbito de expresión y desarrollo.

La familia es la mayor posibilidad de relaciones auténticas, porque sólo hay una relación auténtica donde no se muestra una máscara, donde no se cuida la apariencia, donde uno se manifiesta tal cual es. Y eso sucede sobre todo en el hogar. Si allí la posibilidad de descubrir las mutuas miserias es mayor, también son mayores las posibilidades de encontrarse de verdad y con plena autenticidad.

Conociendo las debilidades del otro estoy conociendo también su grandeza, porque puedo descubrir su identidad real y sus posibilidades únicas, esa forma exclusiva de ser en el mundo que Dios ha querido cuando lo creó. Así, reconociendo con realismo y paciencia la combinación de luces y sombras que habita en cada uno y en los otros, la familia debería ser el espacio donde sea posible perder el miedo de amar.

Esta comunión realista está hecha de muchas ofrendas y de múltiples "negociaciones". En el diálogo sincero, cada uno expresa lo que necesita y lo que está dispuesto a aportar para salvar la comunidad familiar y para salvarse juntos. Cuando la familia pasa a ser un proyecto común, un bien preciado que los miembros quieren salvar a toda costa para no fracasar, entonces se debilitan las envidias, los celos, las pretensiones exageradas, la rutina prolongada, y se busca a todo una salida posible y creativa.

Con la habilidad que otorga el amor, siempre puede hallarse en la relación con el otro un atractivo insospechado.

Aunque el sueño de una familia ideal no parezca posible, sin embargo "un intento de ascensión progresiva, de avance continuo, está dentro de nuestra pobre libertad"²⁸⁴. Porque "amar a un ser es esperar de él algo indefinible e imprevisible, y es, al mismo tiempo, proporcionarle de alguna manera el medio de responder a esa esperanza"²⁸⁵.

²⁸⁴ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Amor, indisolubilidad y rupturas matrimoniales*, en *Selecciones de Teología Moral* 6 (Asunción, 1994), p. 16.

²⁸⁵ G. MARCEL, *Homo viator*, París, 1944, p. 66.

En este camino es sumamente importante todo lo que ayude a los miembros de la familia a mirarse, a dirigirse la palabra, a tocarse, a derribar las barreras de la indiferencia para alimentar la comunión.

La familia es el ámbito donde se vive la espiritualidad de sufrir y soportar juntos los fracasos –quizás en silencio–, de festejar juntos los éxitos y las alegrías, de defendernos y apoyarnos, de compartir una aventura común que nadie sabe cómo terminará. El gozo y la ternura que sienten los cónyuges cuando han luchado y sufrido juntos por algo, y lo han conseguido juntos, es una de las experiencias más dulces que pueda ofrecer la vida.

Pero podemos decir que la comunión matrimonial acoge el llamado de Dios a la comunión *total*, por dos motivos:

* Porque implica poner a disposición lo que más cuesta compartir: los bienes y el tiempo personal.

* Sobre todo porque esta comunión alcanza su máxima expresión en la unión sexual, cuando ésta es verdadera manifestación de una vida compartida desde el corazón.²⁸⁶

En la unión erótica “se expresa y se perfecciona particularmente” la entrega mutua que asocia “al mismo tiempo lo humano y lo divino” (GS 49). Amándose, y buscando el placer del otro también a través de la unión sexual, los esposos viven la generosidad de la caridad. Y aceptando el placer que el otro ofrece, también se dejan amar por Dios, porque él ama la felicidad del ser humano y creó también el legítimo placer “para que lo disfrutemos” (cf. 1Tim 6, 17). En este sentido, vivir a pleno la unión sexual en todo su dinamismo de dar y recibir placer, es un culto a Dios. Precisamente por eso, “de la unión erótica a la unión mística hay un paso fácil de dar”.²⁸⁷ Esta unión erótica, cuando es verdadera expresión de amor en el matrimonio, participa del Sacramento que los ha consagrado como signo de la Alianza y los hace crecer en la comunión:

*“Crecen en Cristo si realmente ponen empeño para que haya calidad, para que haya ternura, para que haya agradecimiento, para que haya comunicación en ese acto físico de la entrega corporal. ¿Cuántos han pensado que un acto conyugal hace crecer en gracia? El matrimonio es un sacramento permanente; por lo tanto, opera en todo mientras los dos estén juntos.”*²⁸⁸

²⁸⁶ Cf. E. FROMM, *El arte de amar*, Buenos Aires, 1991, p. 59.

²⁸⁷ J. DANIELOU, *La sculpture érotique*, París, 1973, p. 15.

²⁸⁸ E. FABRI, *Génesis y plenitud del amor conyugal*, Buenos Aires, 1994, p. 20.

Por todo lo dicho, el matrimonio es un signo elocuente del llamado divino a la comunión, y puede invitar a las personas vírgenes a abrirse más a lo diverso de sí, a lo diferente. Porque no hay mayor diferencia que entre el varón y la mujer, y sin embargo pueden llegar a compartirlo todo en el matrimonio. Igualmente, el matrimonio motiva a la persona virgen a "dejarse amar". La independencia de la persona virgen no puede convertirse en una autosuficiencia ególatra, olvidando que somos vulnerables y que no podemos dejar de necesitarlos unos a otros (aunque esto no se refiera necesariamente al plano genital). Podríamos decir que la virginidad es un signo "escatológico" de Cristo resucitado, que no necesita de nosotros; pero el matrimonio es un signo "histórico" para los que seguimos caminando en la tierra, un signo del Cristo terreno que sí aceptó depender de los demás y necesitarlos. Los cónyuges, necesiándose y complementándose entre sí, son un signo para el consagrado, invitándole a reconocer que él no es un ser completo y acabado y que necesita del complemento de la comunidad, con sus riquezas variadas, para vivir y crecer sanamente.

9.2.2. *Inhabitación familiar*

Los cónyuges están llamados a crear entre los dos ese "espacio teológico en el cual se puede experimentar la *presencia mística* del Señor resucitado" (VC 42).

La familia es un verdadero templo, donde reside la presencia salvífica de Dios de un modo comunitario. Si hay una inhabitación de la Trinidad en cada individuo, también hay una inhabitación en esa riqueza de relaciones que es la familia:

"Mi celda –como llamarían a Dios las almas íntimas– es el nosotros... Y al igual que lo amo en mí retirándome en él cuando estoy sola, lo amo en el hermano cuando él está cerca de mí.

Entonces no amaré el silencio, sino la palabra (expresada o no), la comunicación entre Dios en mí y Dios en el hermano. Y si los dos cielos se encuentran, allí hay una única Trinidad donde los dos hacen de Padre y de Hijo y entre ellos está el Espíritu Santo.

Sí, es necesario vivir siempre la vida interior también en presencia del hermano, no huyendo de la criatura, sino recibéndola en el propio cielo o penetrando en el suyo".²⁸⁹

²⁸⁹ CH. LUBICH, citado en *Jesús en medio en el pensamiento de Chiara Lubich*, Madrid, 1989, p. 79.

En la experiencia de esta comunión familiar con el misterio comunitario de Dios, se alcanza el mejor triunfo sobre la tentación del individualismo.

9.2.3. *Exclusividad abierta y libre*

En el matrimonio se gusta también el sentido profundo de pertenecer por completo sólo a una persona. Así se expresa la alianza entre Dios y el pueblo.

La fidelidad es consecuencia de esa exclusividad que establece la alianza. Cabe recordar que una de las notas características de Dios cuando se autodefine es la fidelidad (*emeth*). Por eso su alianza con el pueblo judío no ha sido ni será revocada (Rom 11, 28-29).

Sin embargo, en el cielo serán como ángeles (Mc 12, 25). Es decir, la relación mutua se liberará de una suerte de posesividad que no debe confundirse con la fidelidad. Esto vale particularmente para el contexto de la época de Jesús, en que la mujer era considerada propiedad del varón. La perspectiva escatológica nos invita a descubrir toda posible distorsión de una mutua pertenencia que no responda al ideal último del ser humano, propiedad *exclusiva* de Dios.

Por eso, hay un punto donde el amor de la pareja alcanza su mayor liberación y se convierte en un espacio de sana autonomía: cuando cada uno descubre que el otro no es suyo, sino que tiene un dueño mucho más importante: su Señor, su único Señor.

Recordemos que a los dirigentes de las comunidades se les exhorta a no comportarse como tiranos (5, 3) y a someterse al supremo Pastor (5, 4). En Hech 20, 28 se llama pastores a los que cuidan la comunidad, pero se les recuerda que la Iglesia no es de ellos sino de Dios, que la compró con la sangre de su Hijo. Por eso mismo Jesús dijo a Pedro: "Apacienta *mis* ovejas" (Jn 21, 15-17). Jesús pidió "a nadie llamen padre, a nadie llamen maestro..." (Mt 23, 8-10), advertencia que se dirigía particularmente a los fariseos autoritarios, a quienes les agradaba hacerse llamar de esa manera (Mt 23, 6-7).

Esto mismo vale para la vida familiar. Podemos decir entonces que hay que evitar la búsqueda de un dominio sobre el otro que sólo puede ejercer Dios, ya que sólo él puede actuar en nuestra libertad sin violentarla, porque es el mismo Creador de nuestra libertad. Nadie más puede pretender tomar posesión de la intimidad más personal y secreta de un ser humano.

Por eso, la persona virgen, en su trato con los demás, recuerda a los esposos lo que siempre hay que decirse el uno al otro: "No eres tú mi centro, ni yo puedo ser tu centro, sino Dios". En el matrimonio este mensaje no es tan directo, y es el trato con las personas vírgenes lo que refuerza la convicción de que hay un espacio del corazón que sólo Dios, sólo Dios puede llenar, y nadie más.

Un esposo, valorando este signo de la virginidad, puede sentirse llamado a recordar que el centro de su esposa debe ser Dios, y que debe respetar ese espacio de soledad donde ella pueda alimentar su relación con el único Absoluto, cuidando ese lugar de intimidad, ese secreto que ella sólo puede compartir con el Señor; porque sólo ante Dios ella puede descubrir plenamente su propia verdad, desnuda y sin ocultamientos. El esposo no puede ser su Dios, y hay en ella una soledad radical que él no puede acompañar, una zona que ninguna relación interpersonal puede llenar y ocupar.²⁹⁰

El matrimonio siempre está llamado a superar la inmadurez del enamoramiento inicial (sin perder sus valores), dando paso a una relación donde el otro es descubierto en su verdad total y es aceptado así. El principio de realidad²⁹¹ hace que ya no se pretenda que el otro sacie completamente las propias necesidades más profundas, y entonces ya no le exigimos lo que no puede darnos. En este sentido, es preciso que el camino espiritual de cada uno –como bien indicaba Bonhoeffer– le ayude a "desilusionarse" del otro,²⁹² quitando de la figura del ser amado las expectativas excesivas que se han desarrollado con la fantasía. De otro modo, exigiendo al otro lo que no puede dar, se alimenta la frustración y la violencia, en lugar de sostener una relación sana, realista, gratificante y libre.

El espacio exclusivo que cada uno los cónyuges reserva a su trato solitario con Dios, permite sanar las heridas que a veces provoca la convivencia, y al mismo tiempo posibilita encontrar en el amor de Dios un sentido y una fuerza que no pueden reclamarse a nadie más.

²⁹⁰ Cf. A. CENCINI, *Por amor, con amor, en el amor*, Salamanca, 1999, p. 584.

²⁹¹ Cf. G. MAGNANI, *La crisi della metapsicologia freudiana*, Roma, 1981, p. 122.

²⁹² Cf. D. BONHOEFFER, *Vida en comunidad*, Salamanca, 1995, pp. 21-24.

9.2.4. Espiritualidad del consuelo y del estímulo

El hogar es el primer espacio donde cada uno ejerce su misión evangelizadora:

"Los esposos cristianos son para sí mismos, para sus hijos y demás familiares, cooperadores de la gracia y testigos de la fe" (AA 11).

El apelativo de "pastor" que suele aplicarse al sacerdote, podría pensarse como las actitudes propias de quien toma a otro bajo su cuidado. Pero en realidad también los esposos son *pastores* entre sí y son pastores de sus hijos. Están llamados a ser los instrumentos de Dios para protegerse, para alimentarse y fortalecerse el uno al otro en todas las dimensiones de la vida: física, psicológica, sobrenatural. El amor de Dios se expresa "a través de las palabras vivas y concretas con que el hombre y la mujer se declaran su amor conyugal" (FC 12). Los cónyuges son entre sí instrumentos de Dios que consuela: con la palabra, la mirada, la presencia, la ayuda, la caricia, y también con la unión genital. Por eso aconsejaba san Pablo: "No se nieguen el uno al otro" (1Cor 7, 5). Cuando toda la vida de la familia es un "pastoreo" misericordioso, eso mismo se vuelca en la unión erótica. Las mismas manos que te hicieron de comer son las que te dan placer en el sexo; el mismo pecho que generosamente dio de mamar a tu hijo es el que en la unión conyugal te brinda placer y reposo.

Padre y madre son los esposos, no sólo con respecto a sus hijos, sino también en su relación mutua. Esto implica sacar todas las consecuencias del mandato bíblico: "Dejará el hombre a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y los dos serán una sola carne" (Gn 2, 24). La esposa comienza a cumplir las funciones de padre y madre para su esposo.

Artistas sagrados son los esposos cuando con la palabra, el testimonio y el consejo, hacen, el uno del otro, una obra de arte. Cada uno, con sumo cuidado y delicadeza, cincela, pinta, escribe en el corazón del otro: "Vosotros sois mi carta, escrita en vuestros corazones... no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo" (2Cor 3, 2-3).

Los esposos también son arquitectos, artesanos y constructores sagrados, porque edificando pacientemente su familia participan de la edificación del cuerpo de Cristo, que "ha sido encomendada a todos" (PO 9).

También son *sembradores y labradores*. Cada esposa y madre trabaja en esa tierra fresca que son los corazones de sus hijos, y nunca deja de sembrar en la vida de su esposo.

Del mismo modo cada cónyuge es un *pescador* que en el nombre de Jesús "echa las redes" en los corazones de sus seres queridos (Lc 5, 5).

Los dos esposos, desde su propia riqueza, son *maestros* unos de otros.

Además, cada uno ejerce sobre el otro el *sacerdocio* de los fieles, cuando lo presenta a Dios en su oración de intercesión o cuando ofrece por él sus dolores y trabajos.

Como consecuencia de todo lo dicho, cada uno es también *receptivo* ante los carismas del otro. La cabeza no puede decir a los pies "no te necesito" (1Cor 12, 21), y "todos los miembros se preocuparán lo mismo los unos de los otros" (12, 25). Gozarse en el carisma del otro es una experiencia que puede vivirse particularmente en el matrimonio. La diferencia y complementariedad entre los sexos es un llamado a esta dependencia mutua, humilde y agradecida. Cada uno está llamado no sólo a contemplar a Dios, sino también a contemplar la imagen de Dios en cada miembro de su familia. Si Dios quiso tener una imagen es para que nos contemplemos unos a otros advirtiendo el reflejo divino, la nobleza del otro que manifiesta su gloria (AA 8; FC 64). Por eso, *contemplativo en la acción* es el cónyuge que intenta percibir la acción del Espíritu en el ser amado y en sus hijos, escudriñando respetuosamente el misterio de Jesús y el misterio del camino personal que él tiene para sus seres queridos. Cada uno se abre para acoger la riqueza de los demás miembros de la familia que, dotados de carismas, son para él padres, pastores, maestros, sembradores del Espíritu.

Así se realiza en la familia el dinamismo de la caridad, que siempre es donativo y receptivo al mismo tiempo. De hecho, los esposos que han aprendido este arte de la receptividad, gozan hablando el uno del otro.

Es importante dejarnos motivar por estos modos variados de describir las relaciones entre nosotros. Vivimos en un mundo cruel: cuidémonos unos a otros, para no trasladar a la familia la competencia dañina que reina en la calle. Más bien curémonos, contengámonos y estimulémonos unos a otros.

La vida en pareja es una participación en la obra creadora y salvadora de Dios. Es un arte sagrado de amor. No sólo al engendrar un hijo, sino en la tarea cotidiana de educarse el uno al otro, como el campesino que sabe conjugar la paciencia y la espera con el trabajo duro y entusiasta. La auténtica vida en pareja permite a ambos un enriquecimiento permanente, ya que cada uno es para el otro una permanente provocación a superarse, a ir más allá de lo que ya es y de lo que ya ha alcanzado.

Ser fiel a sí mismo no puede ser el único ideal si no se convierte en un ir más allá de sí mismo. El cónyuge que cambia y crece es para el otro esa permanente invitación a trascenderse. De otro modo, estará condenado a repetirse permanentemente a sí mismo, y su ideal no sería nada más que desarrollar una fotocopia ampliada de sí mismo. Pero si es capaz de alimentar el enamoramiento, ese mismo enamoramiento le llevará a intentar agradar al ser amado, no tanto manteniendo el cuerpo en buen estado, sino cultivando todas las formas de belleza que hay en él: el trato, la forma de expresarse, el desarrollo de sus habilidades y capacidades, y también la capacidad de renuncia por el bien del otro.

Esto exige no dejarse contagiar por la abulia consumista de hoy, que a veces nos lleva a evitar todo cambio real, todo paso adelante, toda renuncia y oblación. Por eso, frecuentemente se fomenta un tipo de unión que no es más que un contrato temporario de dos individualidades cerradas que se usan, sólo mientras ello sirva para la gratificación del yo.

9.2.5. *Fecundidad*

Si nos cuidamos unos a otros no es para aislarnos del mundo, sino precisamente para poder penetrarlo hasta el fondo con la fortaleza del amor cristiano, acogiendo lo bueno y lo bello que el Espíritu ha sembrado en el mundo. De ese modo, construyendo la familia se construye la sociedad:

"La familia ha recibido directamente de Dios la misión de ser la célula primera y vital de la sociedad" (AA 11).

La vida familiar está llamada a dar frutos para los demás. El núcleo familiar se abre para derramar su bien en otros, con una constante creatividad en el deseo de buscar la felicidad de los demás. Porque "la fecundidad de las familias debe llevar a su incesante creatividad, fruto

maravilloso del Espíritu de Dios, que abre el corazón para descubrir las nuevas necesidades y sufrimientos de nuestra sociedad, y que infunde ánimo para asumirlas y darles respuesta" (FC 41). Esta apertura se expresa particularmente en la hospitalidad (FC 44). De este modo la familia es "símbolo, testimonio y participación de la maternidad de la Iglesia" (FC 49), y es la mejor escuela de solidaridad (GE 3).²⁹³ Cuando en la sociedad pretendemos escapar del dolor y del límite de los demás, vivir en familia nos obliga a enfrentarnos a esta realidad y a ocuparnos unos de otros.

La familia también se abre para recibir de los demás y no empobrecerse. Por eso es tan importante el espacio de autonomía que tiene cada uno de los dos esposos, ya que ese espacio es el modo habitual como el hogar se abre para recibir nuevas riquezas del mundo externo.

Ante el riesgo de encerrarse o aislarse en el núcleo familiar, puede intervenir positivamente el signo del cura diocesano. Porque su virginidad no se orienta tanto a ser señal de la centralidad de Dios, sino de la universalidad del amor del Buen Pastor que se abre a todos sin exclusividades; signo de la caridad pastoral, que nunca es exclusiva. Por eso, el matrimonio puede encontrar en el cura diocesano una señal que le invite a abrirse a la comunidad, a ser pastores fuera del círculo de su hogar.

La familia es también un núcleo evangelizador que difunde la luz y la vida del Evangelio en la sociedad. Quizá los esposos no puedan realizar una actividad evangelizadora conjunta en la comunidad eclesial o en el mundo; pero cuando uno de ellos realiza una acción evangelizadora, lleva consigo al ser amado y comunica también la riqueza que ha recibido de él en el trato conyugal.

9.2.6. *Estabilidad*

Los esposos asumen el desafío y el anhelo de envejecer y desgastarse juntos.

Aceptando el ideal de vivir juntos hasta el fin, renuncian al sueño individualista del nomadismo, tan presente en muchos posmodernos sin raíces.

²⁹³ Cf. M. VIDAL, *Familia y valores éticos*, Madrid, 1986, p. 33.

Esta firme decisión de entregarse para siempre, que marca profundamente un estilo de vida, es una "exigencia interior del pacto de amor conyugal" (FC 11). Porque "si la persona se reservase algo, o la posibilidad de decidir de otra manera en orden al futuro, ya no se donaría totalmente" (ibíd). En este sentido, "quien no se decide a querer para siempre, es difícil que pueda amar de verdad un solo día".²⁹⁴

Mientras los hijos adquieren una creciente autonomía, los esposos permanecen ligados el uno al otro, y lo están cada vez más.

Mientras la soltería y la virginidad pueden consistir sólo en una cómoda soledad, que da libertad para moverse con autonomía, para cambiar de lugares, de tareas y de opciones, para frecuentar personas variadas según el gusto y la atracción del momento, muchas veces se encuentra en los matrimonios el signo más claro de la generosa e inquebrantable fidelidad de Dios a su alianza. Porque hay personas que se atreven a mantener su fidelidad cuando el cónyuge se ha vuelto físicamente desagradable (en la enfermedad y en la adversidad), cuando ya no satisface las propias necesidades, y cuando hay muchas ofertas externas al matrimonio que permanentemente invitan a llenar esos vacíos.

Muchas veces son precisamente las parejas quienes dan a los célibes un testimonio del amor entregado *hasta el fin*. Porque una mujer enamorada, identificada con su misión de esposa, es capaz de cuidar a su esposo enfermo y deformado, cuando él ya no puede darle satisfacción alguna al nivel de los sentidos. Allí, junto la cruz como María, la esposa vuelve a dar su "sí". Y allí ese amor manifiesta de un modo deslumbrante la dignidad de quien ama, ya que -como bien suele decirse- el menos digno del amor es quien sólo vive buscando ser amado.

Podemos advertir en muchas madres una capacidad de servicio oblativo y tierno hacia personas físicamente desagradables, groseras o incapaces de gratitud. Es la riqueza de la maternidad, ejercitada en la vida matrimonial, lo que hace de esas mujeres un signo de amor libre, oblativo y desinteresado que a veces no se advierte en los vírgenes, muy centrados en sus necesidades insatisfechas, mendigos permanentes de caricias afectivas y encerrados en un círculo de personas agradables. En estos casos, algunas personas que viven en pare-

²⁹⁴ JUAN PABLO II, *Homilía a las familias*, Córdoba (Argentina), 8 de abril de 1987.

ja ofrecen un signo del Amor crucificado, fiel hasta la muerte, capaz de dar generosamente sin la necesidad imperiosa de recibir gratificaciones.

Puesto que hoy la secularización ha desdibujado el valor de una unión para toda la vida y ha debilitado la riqueza espiritual de la entrega matrimonial, "es preciso profundizar en los aspectos positivos del amor conyugal de modo que sea posible volver a *inculturar* la verdad del Evangelio, de manera semejante a como lo hicieron los cristianos de los primeros siglos. El sujeto privilegiado de esta nueva evangelización de la familia son las mismas familias cristianas".²⁹⁵

9.2.7. *Densidad cristológica y teologal*

A partir de lo anterior, podemos reconocer cómo, en muchos casos, la significatividad espiritual de la vida matrimonial puede ser más luminosa que la de la virginidad de un sacerdote. Avancemos en esta cuestión:

Hay un tiempo cronológico, que es una sucesión de instantes, todos con el mismo valor. Pero hay un tiempo vivido, donde no todos los momentos se experimentan de la misma manera. No es lo mismo un minuto en que la persona está adormecida, distraída, rascándose la cabeza, y el momento en que un novio dice "sí quiero", o cuando dos amantes se besan luego de una larga separación. En este sentido, hay tiempos de gran "espesor", mientras hay otros tiempos de poco valor humano. Cuando uno logra concentrarse en Cristo, tanto los momentos de dolor como los de gozo se viven con gran intensidad vital, se hacen profundamente "espesos". Por eso, cuando en la vida matrimonial Cristo ocupa el centro, él unifica e ilumina toda la vida de la pareja, otorgándole una gran profundidad. Los dolores y angustias se experimentan como una comunión con la cruz del Señor. Los momentos de vida y de gozo (también el sexo) se experimentan como una participación en la vida plena de la resurrección.

Esos momentos de placer compartido, con todo su potencial de comunicación, de oblatividad, de expresión amorosa, pueden ser pre-

²⁹⁵ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Familia, matrimonio y uniones de hecho*, Roma, 2000, 40.

parados y luego agradecidos en instantes de oración compartida. No hay por qué separarlos de la relación con Dios como si fueran simplemente un "pecado permitido". El misterio de la Encarnación, que convierte al matrimonio en un Sacramento –signo eficaz de la gracia– que se consuma en la unión genital, muestra hasta qué punto Dios ha entrado también en la carne humana cuando se hizo hombre, convirtiendo la corporeidad en una mediación de la gracia. Por eso, cuando la unión de los cuerpos ha sido verdadera expresión del amor, ha de ser celebrada en la oración.

Toda la vida, toda la historia de la familia debería incorporarse y celebrarse en la oración común (FC 59).

También en las crisis de la pareja hay una unión con Jesús abandonado que puede evitar una ruptura, y permite mantenerse fieles junto a la cruz que se clava en la misma vida matrimonial. Pero en la pareja, la curación completa no se produce en la oración solitaria, sino cuando se sanan las heridas en la oración *compartida*. Este camino comunitario de oración alcanza su culminación participando juntos de la Eucaristía. Allí, en el Sacramento de la nueva Alianza, los esposos pueden volver frecuentemente a sellar la alianza que los ha unido y que refleja la Alianza que Dios selló con la humanidad en la Cruz (FC 57).

El matrimonio, siendo una unidad de personas distintas, una unidad en lo diverso, en ese sentido es un peculiar reflejo de la Trinidad. Porque la familia de la Trinidad es unidad sin fisuras, pero en la cual existe también la diversidad; es plenitud de comunión vital que supone y exige la distinción. El matrimonio también es un signo cristológico, porque manifiesta la cercanía de Dios que comparte en todo la vida del hombre uniéndose a él en la Encarnación, en la Cruz y en la Resurrección (adviértanse los tres modos de unión): Cada uno de los cónyuges se hace "una sola carne" con el otro, se ofrece a sí mismo para compartirlo todo con el otro hasta el fin, y está siempre presente en el otro por la vida del amor.

La humanidad de Cristo, que pudo ser perfecta, madura y plenamente desarrollada sin necesidad de actuaciones genitales, muestra que el ideal de la virginidad no contradice las inclinaciones más profundas del hombre sino que permite realizarlas de otra manera. Pero como Cristo no puede ser contemplado solo, sino que su verdad plena no se entiende sin la Iglesia, el matrimonio es un signo de esa unión entre Cristo y la Iglesia (Ef 5, 32), entre Jesús y la humani-

dad.²⁹⁶ Y así le recuerda a los vírgenes que su consagración a Cristo debe impulsarlos a reproducir su donación total a los demás, y que su libertad virginal para amar a todos debe convertirse *efectivamente* en expresiones concretas de cuidado, de servicio, de generosidad, de una vida para la comunidad.

9.3. Espiritualidad en el trabajo

La espiritualidad del trabajo podría vivirse de una manera individual, pero el ideal es más bien que en un determinado lugar se haga presente una verdadera espiritualidad comunitaria, que implica un *modo* determinado de vivir el trabajo. Cuando un trabajador evangeliza en su lugar de trabajo, debería procurar que en ese lugar comiencen a surgir signos, modalidades, costumbres cristianas que eleven el trabajo a la categoría de expresión de amor a Dios y al prójimo.²⁹⁷

Así se produce una inculturación de la espiritualidad en un ambiente de trabajo, y cada vez que un nuevo trabajador se incorpore a ese lugar, recibirá como "por ósmosis" esa espiritualidad del trabajo.

A esto suelen ayudar algunos movimientos obreros cristianos, aunque los resultados sean magros.

De todos modos, aun en las tareas manuales realizadas en el silencio y la soledad del campo, hay una determinada espiritualidad, caracterizada por determinados "modos de amar" que se ejercitan en el trabajo mismo:

"Los fieles laicos deben considerar las actividades de la vida cotidiana como ocasión de unión con Dios y de cumplimiento de su voluntad, como así también de servicio a los demás hombres" (ChL 17).

A continuación desarrollaremos brevemente algunas notas de ese modo de amar característico de la espiritualidad del trabajo,²⁹⁸ porque "la Iglesia ve un deber suyo particular en la formación de una *espiritualidad del trabajo*" (LE 24b). Con esta propuesta, podemos in-

²⁹⁶ Cf. G. BAENA, *Fundamentos de una espiritualidad familiar según la teología de Ef 5*, 21-33, en CELAM, *Jalones para una espiritualidad familiar*, Bogotá, 1987, 93-122; P. BENOIT, *Corps, tête et plérôme dans les Épîtres de la captivité*, en *Exégèse et Théologie II*, París, 1961, pp. 109ss.

²⁹⁷ Cf. L. EVELY, *Espiritualidad de los laicos*, Barcelona, 1968.

²⁹⁸ Cf. R. CHECA, *La Pastoral de la espiritualidad cristiana* (cit.), pp. 103-104; CH. MOUNIER, *Lavoro*, en *Dizionario patristico e di antichità cristiana II*, Casale Monferrato, 1984, pp. 1912-1914.

uitar a cada trabajador a "echarle Espíritu al trabajo", cargándolo de una determinada "mística" que lo ponga en conexión con los valores más profundos y dinámicos de la vida, con los hermanos, con Dios.

9.3.1. Ejercicio del sacerdocio de los fieles

Todos los cristianos son sacerdotes llamados a reinar sobre la tierra (Apoc 5, 10), a ejercer su sacerdocio real (1Ped 2, 9), para que "todo tenga a Cristo por cabeza" (Ef 1, 10) y así el mundo entero se convierta en una ofrenda agradable al Padre.

Este sacerdocio real se ejerce no sólo en el culto, sino también en todo trabajo que permita que reinen el bien, la verdad y la belleza en este mundo, y elimine todo lo que no responda a la voluntad de Dios: las estructuras injustas, los sufrimientos innecesarios, las condiciones de vida indignas que llevan muchos seres humanos, y todo lo que se oponga a la civilización de la justicia y del amor. Porque la obra redentora de Jesucristo "al mismo tiempo que mira de suyo a la salvación de los hombres, abarca también *la restauración de todo el orden temporal*" (AA 5).

La espiritualidad del trabajo implica esta participación en el sacerdocio real de Jesucristo (LE 24b) para consagrar el mundo a la gloria del Padre. Así el trabajo puede "ser elevado a una dimensión religiosa, por el hecho de que la conciencia creyente descubre allí una materia apta para *ofrecer* a Dios".²⁹⁹ El creyente ofrece a Dios con amor todo su esfuerzo y los resultados de su empeño y Dios lo bendice fecundando su vida y haciéndolo crecer en la vida de la gracia.

9.3.2. Ser instrumentos del Creador para perfeccionar su obra

Lo que hemos dicho implica el desarrollo de una tarea eficiente para mejorar esta tierra.

Dios colocó al ser humano en el jardín del edén "para que lo *labrara* y lo cuidara" (Gn 2, 15). No sólo para que lo preservara, sino también para que trabajara en él y le hiciera producir frutos, desarrollando las potencialidades de la creación. Esto indica que desde su origen el ser humano está orientado al mundo para hacerlo progresar, para

²⁹⁹ L. GERA, *Espiritualidad del trabajo*, Buenos Aires, 1985, p. 9.

mejorarlo, para enriquecerlo y embellecerlo. De este modo, el ser humano prolonga la acción creadora de Dios, que no cesa jamás. Por eso su actividad laboral es una forma de *sabiduría*. La Biblia, refiriéndose al labrador, al artesano, al herrero, al alfarero, dice que "cada uno se muestra sabio en su tarea. Sin ellos no se construiría ciudad alguna ni se podría habitar ni circular por ella... Ellos aseguran la creación eterna" (Ecli 38, 31. 32-34).

En esta cooperación con el Creador, "la naturaleza y la gracia se entretejen de tal manera que no puede hablarse de la una sin la otra".³⁰⁰

Es agradable trabajar con esta convicción interior, que carga de sentido espiritual el trabajo. El ser humano puede entregarse gozosamente al trabajo, dejándose tomar por un entusiasmo creador, reconociéndose como una prolongación del poder divino, que a través de las propias cualidades perfecciona su obra creadora.

Pero esto supone una profunda actitud religiosa del ser humano, que reconoce a Dios como Señor de la obra que ha creado y que se siente agraciado por Dios al recibir el encargo de perfeccionarla:

*"La religión consiste, entre otros aspectos, en la actitud por la que el hombre, a partir de su misma experiencia del trabajo, se reconoce recibiendo de Dios Creador y perteneciendo al Dios Señor. En su trabajo, el hombre recoge la experiencia de una donación originaria y de una pertenencia radical; la experiencia de un poder donante, creador y señorial".*³⁰¹

Porque el ser humano sólo es señor de la creación "en cuanto imagen de Dios; el suyo es un dominio vicario, no propio... y es precisamente el pecado de desmesura, la pretensión de erigirse en señor absoluto, lo que provoca, junto con el envilecimiento del hombre, el de su entorno".³⁰²

A partir de una correcta actitud receptiva, el trabajo es también una invitación permanente a responderle a Dios desarrollando creativamente los propios carismas: como un investigador o un médico, que sabe descubrir y aprovechar los recursos de la tierra y de la ciencia, y en ese desarrollo de las potencialidades del universo y de la capacidad humana dada por Dios "nunca se acaban sus obras" (cf. Ecli 38, 4-8).

³⁰⁰ J. MOLTMANN, *Cristo para nosotros hoy*, Madrid, 1997, p. 82.

³⁰¹ L. GERA, *Espiritualidad del trabajo* (cit.), p. 11.

³⁰² J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios* (cit.), p. 216.

Dios ha querido necesitar del ser humano para que el universo esté en constante progreso. Por eso derrama distintas capacidades "como él quiere" (1Cor 12, 11). Esto es ciertamente causa de alegría, porque la fecundidad alegra el corazón:

"Veo que no hay para el hombre nada mejor que gozarse en sus trabajos, porque ésa es su paga" (Ecli 3, 22).

Por eso mismo, Jesús nos invita a estar unidos a él no sólo para sentirnos bien o para salvarnos, sino también para dar fruto: "El que permanece en mí y yo en él, da mucho fruto" (Jn 15, 5). Sin embargo, en esta prolongación de la acción creadora de Dios, no estamos pensando en obras grandiosas. Hermosear un lugar, plantar un árbol, mejorar una casa para volverla más acogedora, son distintas maneras de "labrar y cuidar" (Gn 2, 15) el jardín del mundo.

En este trabajo, respetuoso de la naturaleza y lleno de admiración frente a las maravillas que Dios ha creado, el ser humano va logrando siempre nuevas victorias en su deseo de hacer crecer el mundo que se le ha encomendado. Esas "victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio" (LE 25). Por eso, en el trabajo no se separa la espiritualidad de la preocupación por hacer *bien* una obra, sino que ambas cosas se alimentan mutuamente y confluyen para que el resultado del trabajo sea positivo:

"Procuren, pues, seriamente, que por su competencia en los asuntos profanos y por su actividad, elevada desde dentro por la gracia de Cristo, los bienes se desarrollen..." (LG 36).

Y cuando el trabajo que nos toca realizar no ofrece posibilidades de obtener resultados novedosos o bellos, porque se trata de llenar planillas o de vender productos, entonces lo que puede ser perfeccionado a través de ese trabajo es la propia persona, ya que "la actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues éste con su acción, no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo. Aprende mucho, cultiva sus facultades, se supera y se trasciende" (GS 35). En definitiva "se hace más hombre" (LE 9).

Esto sucede sobre todo si la persona trabaja por amor a Dios y a los demás, y en ese ejercicio del amor madura y crece.

9.3.3. *Unión con Jesús de Nazaret, trabajador*

Si recordamos que "todo en la vida de Jesús es signo de su Misterio" (CCE 515), que "toda la vida de Cristo es Misterio de Redención" (CCE 517), entonces es muy importante detenernos a contemplar su vida en Nazaret. Porque "Aquel que siendo Dios se hizo semejante a nosotros en todo, dedicó la mayor parte de los años de su vida terrena al trabajo manual junto al banco del carpintero. Esta circunstancia constituye por sí sola *el más elocuente* Evangelio del trabajo" (LE 6).

Trabajando con sus propias manos, y dedicando casi toda su vida a una tarea manual en Nazaret, Jesús elevó el trabajo dándole un valor insospechado. Que Dios mismo, al encarnarse, asumiera el oficio de un trabajador manual, dejando así de lado muchas otras tareas y formas de vida más deslumbrantes y aparentemente más nobles, nos indica la importancia de entregarnos con todo nuestro ser a lo que nos toque hacer. Esto es posible siempre, cualquiera sea la valoración que la sociedad haga de esa tarea, y aun cuando muchos digan: "¿Pero éste no es el carpintero?" (Mc 6, 3).

Pudiendo adquirir poder y asombrar a todos con sus dones y capacidades, sin embargo el Señor "compartió, durante la mayor parte de su vida, la condición de la inmensa mayoría de los hombres, una vida cotidiana sin aparente importancia, vida de trabajo manual" (CCE 531).

Por lo tanto, ningún trabajo es insignificante, ninguna tarea es despreciable, cualquier ocupación merece que pongamos todas nuestras fuerzas y nuestra creatividad en ella, como lo hizo Jesús en Nazaret, gastando en ello casi toda su juventud. Nuestro trabajo puede ser vivido con una gran profundidad espiritual si lo realizamos a la luz de Jesús en su vida oculta.

9.3.4. *Unión con el Misterio Pascual*

Cualquier aspecto de la vida puede ser vivido en unión con Jesús. El trabajo tiene dos aspectos que nos invitan a vivirlo en una unión bipolar con la Pascua de Jesucristo: Uno es el aspecto del cansancio, la fatiga, la rutina, e incluso el sufrimiento que puede estar presente en una tarea. Otro es el aspecto del alivio, y quizás el gozo, que se experimenta cuando se ha terminado un trabajo y se puede contem-

plar el resultado de la propia obra; y también el placer de ciertos trabajos donde hallamos la satisfacción de sentirnos vivos, desarrollando nuestras potencialidades y carismas.

En cuanto al primer aspecto, podemos decir que "soportando la fatiga del trabajo en unión con Cristo crucificado por nosotros, el hombre colabora en cierto modo con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad... En el trabajo humano el cristiano descubre una pequeña parte de la cruz de Cristo y la acepta con el mismo espíritu de redención con el cual Cristo ha aceptado su cruz por nosotros" (LE 27).

En cuanto al segundo aspecto, de alivio, de gozo o de intensidad, "merced a la luz que penetra dentro de nosotros por la resurrección de Cristo, encontramos siempre un tenue resplandor de la vida nueva, del nuevo bien, casi como un anuncio de los cielos nuevos y como otra tierra nueva" (ibíd).

Vemos así cómo se proyecta sobre el trabajo la luz de la muerte y la resurrección de Jesucristo. Nos unimos al Señor crucificado cuando el trabajo se hace arduo y pesado; pero nos unimos también a su gloriosa resurrección cuando experimentamos el gozo de trabajar y cuando descansamos, disfrutando con alegría los frutos de nuestra labor, que ofrecemos a Dios:

"Los depositarás ante Yahveh tu Dios y te postrarás ante Yavé tu Dios. Luego te regocijarás por todos los bienes que Yavé tu Dios te haya dado a ti y a tu casa" (Deut 26, 10-11).

Esta experiencia se hace plena en la celebración de la Eucaristía, porque allí todo lo creado es elevado e iluminado; allí el fruto de nuestro trabajo es bendecido; allí nuestro cuerpo, con todos sus cansancios, se une al cuerpo de Cristo que se entrega, y es transfigurado. La Liturgia con sus variados signos, es un modo privilegiado como la tierra que amamos e intentamos transformar es asumida por Dios. Así podemos percibirlo en la espiritualidad oriental, como magníficamente lo explica la carta apostólica *Oriente Lumen*:

"En la acción sagrada incluso la corporeidad es convocada a la alabanza, y la belleza que en Oriente es uno de los nombres más apreciados para expresar la divina armonía y el modelo de la humanidad transfigurada, se muestra por doquier: en las formas del templo, en los sonidos, en los colores, en las luces y en los perfumes... En la liturgia las cosas revelan su naturaleza de don que el Creador regala a la humanidad..."

El Cristianismo no rechaza la materia, la corporeidad; al contrario, la valoriza plenamente en el acto litúrgico, en el que el cuerpo humano muestra su naturaleza íntima de templo del Espíritu y llega a unirse al Señor Jesús, hecho también él cuerpo para la salvación del mundo... Y también la realidad cósmica está invitada a la acción de gracias, porque todo el cosmos está llamado a la recapitulación en Cristo Señor" (OL 11).

9.3.5. Unión con los cansancios del pueblo

Otra profunda actitud espiritual, propia del dinamismo del amor, que puede vivirse en medio del trabajo, es la unión con los hermanos. La espiritualidad de la comunión puede realizarse a través de innumerables gestos de solidaridad, de amabilidad y de consuelo vividos en el lugar donde uno trabaja.

Además, los cansancios del trabajo pueden ser actos de amor al prójimo cuando se los ofrece a Dios por el bien de los hermanos.

Por otra parte, lo arduo del trabajo se puede vivir como un servicio a los demás que reproduce y prolonga la entrega redentora de Cristo por nosotros. Uno puede trabajar con el deseo sincero de hacer algo para el bien y la felicidad de los demás, y así llega a escuchar anticipadamente las palabras consoladoras de Jesús: "Lo que hiciste por los demás con tu trabajo, lo hiciste por mí" (cf. Mt 25, 40).

Pero a veces eso no es tan evidente y se hace presente el áspero cansancio. Entonces, un modo de ejercitar el amor fraterno en el trabajo es vivirlo como una unión con el cansancio de los demás, sintiéndose solidario con el dolor de los hermanos al experimentarlo en la propia carne. Porque así como hay una unión mística con Cristo sufriente, también hay una unión mística con los cansancios y dolores de su pueblo.

René Voillaume reconocía que este punto requería un desarrollo, no sólo para la espiritualidad de los Hermanitos de Jesús, sino para "millones de pobres gentes, de humildes trabajadores sujetos a un trabajo a menudo agotador para poder vivir". Voillaume sentía que Dios mismo le dirigía ese llamado "a una participación cada vez más completa en el destino de los pobres".³⁰³

³⁰³ R. VOILLAUME, *En el corazón de las masas*, Madrid, 1961, p. 94.

9.3.6. Un modo de orar

En medio de lo arduo del trabajo, que exige toda nuestra atención y nuestro empeño, no es posible desarrollar una oración detenida y prolongada. Sin embargo, hay un modo de orar que puede vivirse en medio de la actividad más intensa.

Podemos decir –nada menos– que el trabajo ayuda a los cristianos “a profundizar en sus vidas la amistad con Cristo” (LE 24).

El trabajo puede vivirse siempre como respuesta al amor de Jesús: *“Haced todo en nombre del Señor Jesús”* (Col 3, 17).

“Todo lo que hagáis, hacedlo de corazón, como obedeciendo al Señor y no a los hombres” (Col 3, 23-24).

Todo lo que hemos dicho sobre la espiritualidad del trabajo puede motivar pequeños actos de amor a Cristo crucificado, o fugaces recuerdos de Jesús trabajando en Nazaret, o pequeñas frases –jaculatorias– que dirigimos a Dios, y quizá sólo una palabra cargada de sentido profundo. También puede haber breves actos de ofrenda a Dios del trabajo que hacemos, sea por los demás, sea simplemente como manifestaciones de nuestro amor al Señor. Quizás un Padrenuestro al finalizar el trabajo, quizá besar una imagen de María cuando vamos a comenzar a trabajar. Ninguna de estas expresiones debería ser despreciada, porque puede convertirse en el único modo concreto y palpable como expresemos nuestro amor a Dios en el trabajo.

Dice la Biblia que para el hombre sabio “el objeto de su oración son los trabajos de su oficio” (Ecli 38, 34). El sabio es capaz de orar en medio de su trabajo, puede vivir en la presencia de Dios mientras trabaja, sin ansiedad, nerviosismos o lamentos, como bien lo expresaba Gandhi:

“Cuando uno mete la mano en una palangana o enciende el fuego, cuando escribe interminables columnas de cifras en una oficina, cuando lo queman los rayos del sol medio hundido en el barro de un arrozal, o hunde la pala en la tierra, si en ese momento no vive plenamente, como si estuviera en un monasterio, entonces el mundo no tendría salvación”.

Pero si el trabajo verdaderamente es ofrecido a Dios, exige que uno se entregue a él con toda su atención. No hay verdadera profundidad espiritual en el trabajo si esa profundidad espiritual no motiva a vivir la misma tarea con todo nuestro ser:

"Como Dios es la profundidad de toda experiencia humana, él está en todas las experiencias del hombre... Todas las experiencias auténticamente humanas como el trabajo, el dolor, el amor, la libertad, el tiempo libre e incluso la muerte, ponen en comunicación con el Tú divino".³⁰⁴

En este contexto, recordemos cómo R. Voillaume destaca que la calidad de la oración no depende de la capacidad de concentración de la persona, de la serenidad mental propiciada por un largo descanso, de la posibilidad de aplicar rigurosos métodos de oración, de la habilidad para razonar lúcidamente o para meditar. Porque "leyendo el Evangelio no parecía que Jesús hubiese querido hacer de la oración algo raro, algo reservado a unos cuantos hombres que gozan de la calma y del reposo necesario a toda meditación fructuosa".³⁰⁵ Más bien hay que decir que "vamos hacia Dios con todo nuestro ser, y vamos *como podemos*. Vamos, ante todo, por nuestras actividades humanas, sobrenaturalizadas por la presencia de la gracia en nosotros. Y siempre son la fe, la esperanza y la caridad las que nos unen con Dios mismo viviendo en nosotros... Tales actos no dependen de las impresiones sensibles ni de los consuelos que encontremos dentro de nosotros. Nos basta saber que somos hijos de Dios y que queremos entregarnos a él. La mejor parte de nuestro ser no es aquella de la que tenemos una conciencia clara".³⁰⁶

Puede suceder que, en una vida de trabajo humilde, monótono y pesado, donde no se tiene conciencia de ninguna grandeza espiritual personal ni se perciben experiencias espirituales admirables, se den las mejores disposiciones para la acción secreta de la gracia:

"Las emociones religiosas se sitúan en la superficie, tienen una causa distinta a la que tiene la percepción de nuestra naturaleza de hijos de Dios. De este modo podréis llegar a ejercer vitalmente la fe, la esperanza y la caridad. Y esto es ya una oración muy auténtica, aunque despojada de todo. Tal vez entonces vendrá el Señor mismo a cumplir en vosotros sus misericordias. No creáis que esta acción divina se verá impedida por la vida pobre que tendréis que llevar. Para vosotros, cuya vocación es precisamente esa vida, el trabajo cotidiano, monótono y duro podrá, por el contrario, permitir que Dios, si así lo quiere, obre directamente en vosotros con toda libertad, y que os arrastre en el movimiento mismo de su amor... El que ora verdade-

³⁰⁴ P. POUPARD, *Il Vangelo nel cuore delle culture*, Roma, 1988, p. 49.

³⁰⁵ R. VOILLAUME, *En el corazón de las masas* (cit.), p. 94.

³⁰⁶ *Ibíd.*, p. 95.

ramente se pierde de vista, su única mirada es para Dios, y es una mirada de fe pura, de esperanza y amor, a la que nada sensible, y nada sentido, podrá consolar".³⁰⁷

9.3.7. Preparando el Reino celestial

El Cristo resucitado "penetra los tiempos de la creación hasta sus orígenes más lejanos", y por eso, la evolución que resulta del trabajo del hombre, participa de esa gloria del resucitado y se orienta a la plenitud del mundo escatológico donde Cristo domina perfectamente todo lo que existe:

*"Sobre la base de la escatología universal de la redención se justifica que también se perciban y reconozcan las tendencias en la evolución de la naturaleza y en la historia humana como parábolas e indicaciones, como anticipaciones y preparativos para la venida de la nueva creación mesiánica. La auto-trascendencia activa que actúa en tales procesos de hecho apunta más allá del presente histórico y de la historia misma hacia un futuro que la realice y le traiga sosiego".*³⁰⁸

Esto permite reconocer en el progreso humano un reflejo anticipado de la gloria que alcanzaremos en la unión plena con el Resucitado. Pero cuando nos preguntamos por la importancia eterna que pueda tener el que un trabajo se realice bien o no, es indispensable acudir a un precioso capítulo del Concilio Vaticano II que enseña que "la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra" (GS 39). Porque "todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, *volveremos a encontrarlos* limpios de toda mancha, liberados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal" (ibíd). Ya que, si bien el reino de Dios sólo se consumará al fin de los tiempos, ya "está misteriosamente presente en nuestra tierra" (ibíd).

Por lo tanto, si bien es cierto que el amor que pongamos -los valores que expresemos y desarrollemos en el trabajo-³⁰⁹ es más impor-

³⁰⁷ Ibíd, p. 96.

³⁰⁸ J. MOLTMANN, *Cristo para nosotros hoy* (cit.), p. 87.

³⁰⁹ Verdad acentuada por los defensores de la teoría del "influjo indirecto" del trabajo en el mundo glorioso transfigurado: Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid 1968, p. 128.

tante que los *resultados* de ese esfuerzo, también es cierto que los resultados son importantes y significativos. El mismo amor reclama nuestra preocupación por cierta eficiencia, porque queremos ofrecerle a Dios algo bello y bien logrado; nos interesa hacer algo verdaderamente útil y eficaz para los demás. Precisamente porque los amamos, no nos resulta indiferente la *calidad* de lo que podamos ofrecerles. Pero además, si los resultados del trabajo serán reencontrados en el cielo, y nuestro trabajo prepara "el material del reino de los cielos" (GS 38), entonces no es indiferente si el resultado del trabajo es bueno y bello o no lo es. Es verdad que el amor que pongamos es lo que mejor prepara la gloria celestial; pero también es cierto que cuando *ese amor* busca creativamente la perfección de la obra, y la logra, esa preparación es mayor todavía.³¹⁰ Porque el acto de amor se expresa y *se encarna* de tal manera en esa obra, bella y bien lograda, que es imposible separarlo de ella; aunque también es cierto que ese amor habría sido verdadero y perdurable –de otra manera– aun cuando esa obra externa no se hubiese logrado por factores ajenos a la persona.

Nuestro aprecio por el Reino de los cielos, donde viviremos juntos y felices por toda la eternidad, ofrece entonces una nueva motivación espiritual para trabajar con empeño, responsabilidad y creatividad para mejorar este mundo que amamos. Eso también es una "espiritualidad" encarnada.

9.4. La especificidad del sacerdocio y de la vida religiosa

Todo lo que hemos desarrollado sobre la encarnación de la espiritualidad en la acción y en la cultura vale para todos los agentes pastorales, también para los sacerdotes y religiosos. No obstante, la naturaleza del sacerdocio diocesano y de la vida religiosa imponen determinadas peculiaridades que es necesario destacar para valorar estos diferentes modos de amar.

³¹⁰ Es el acento de J. L. RUIZ DE LA PEÑA en la teoría del "influjo directo". Cf. particularmente su obra póstuma: *La Pascua de la Creación*, Madrid, 1996, pp. 188-192.

9.4.1. El sacerdocio

Suele decirse que el eje unificador de la espiritualidad del clero es la caridad "pastoral", expresada de otro modo al decir que el cura diocesano se santifica ante todo "en el ejercicio mismo del ministerio" (PO 13). La *caridad pastoral* es el "principio interior, la virtud que anima y guía la espiritualidad del presbítero" (PDV 23), y al mismo tiempo es el móvil interno de la actividad pastoral que unifica toda la vida del sacerdote dándole "armonía y equilibrio" (PDV 23). Por eso "existe una relación íntima entre la vida espiritual y el ejercicio del ministerio" (PDV 24). Para el sacerdote, ser santo es lo mismo que "actuar" como el Buen Pastor. Sin embargo, algo muy semejante podría decirse de otros agentes pastorales no ordenados. Pero, si bien el cura comparte mucho de la espiritualidad laical, hay peculiaridades que brotan del carácter sacerdotal recibido en el orden sagrado, que lo capacita sólo a él para presidir la Eucaristía e impartir la absolución sacramental.

A veces, cuando se quiere traducir el sentido exacto del añadido "pastoral" es cuando se produce una exaltación de la figura sacerdotal a costa de la espiritualidad de los laicos. Frecuentemente, cuando se enumeran las actitudes "pastorales", en realidad se está hablando de las actitudes propias de la caridad "fraterna" que todo cristiano debe vivir con los que tiene cerca de sí. Lo reconoce el decreto *Presbyterorum Ordinis* cuando, hablando de los sacerdotes como "buenos pastores", dice lo siguiente:

"Mucho contribuyen a lograr este fin las virtudes que con razón se estiman en el trato humano, como son la bondad de corazón, la sinceridad, la fortaleza de alma y la constancia, el continuo afán de justicia, la urbanidad y otras" (PO 3).

El Concilio reconoce así que estas expresiones de la caridad que los muestran como buenos pastores, son en realidad las virtudes que se esperan de cualquier persona en el trato humano habitual, y que en un cristiano se convierten en las expresiones ordinarias del amor fraterno. Por lo tanto, no son características exclusivas, distintivas o específicas del sacerdote, sino de todo cristiano.

La nota de "pastoral" podría pensarse entonces como el conjunto de las actitudes propias de quien toma a otro bajo su cuidado (el pastor cuida las ovejas). Pero en realidad esto también es común a todos los cristianos: nos cuidamos unos a otros. Los padres biológicos son

pastores de sus hijos, los vecinos deben serlo entre sí, los maestros son pastores de sus alumnos, todos los miembros de una comunidad cristiana son pastores unos de otros, deben serlo. En realidad esto mismo podría describirse como "maternidad", que implica cuidado cercano y generoso; pero estamos hablando entonces de una función propia de la comunidad cristiana, de todos sus miembros, más que del sacerdote. Así lo reconoce expresamente *Presbyterorum Ordinis*:

"La comunidad eclesial ejerce, por la caridad, la oración, el ejemplo y las obras de penitencia, una verdadera maternidad para conducir las almas a Cristo. Ella constituye, en efecto, un instrumento eficaz..." (PO 6).

Pero esta nota de "pastoral" también podría entenderse mal si se la piensa desde la autoridad, como si lo distintivo del sacerdocio fuera el poder que tiene como máxima autoridad de la comunidad. Esto implica olvidar que el ejercicio principal del sacerdocio ministerial, el que lo constituye en su núcleo esencial insustituible, no es la autoridad sino la celebración de la Eucaristía. Los hechos nos invitan a discernir lo esencial de lo coyuntural.

Por una parte, los demás no pueden celebrar la Eucaristía, pero sí pueden presidir una comunidad. Así lo confirma la misma praxis de la Iglesia, que en ocasiones confía el cuidado pastoral de algunas parroquias o comunidades a diáconos o a laicos (CIC 517, 2), donde el sacerdote se hace presente para presidir la Eucaristía, administrar la Reconciliación y moderar la vida comunitaria. Lo mismo sucede en algunos movimientos, donde la función de "asesor" que tiene el sacerdote, no implica que él tome decisiones acerca del funcionamiento del movimiento y su actividad evangelizadora, que competen a los laicos coordinadores. Ya que, si bien están bajo la "vigilancia" del Ordinario del lugar (CIC 305, 2), las asociaciones de fieles "tienen potestad, conforme a la norma del Derecho y de los estatutos, de dar normas peculiares que se refieran a la asociación, la celebración de reuniones, la designación de los moderadores oficiales, ministros, y los administradores de bienes" (CIC 309). Todos los fieles tienen derecho a "promover y sostener la acción apostólica con sus propias iniciativas" (CIC 216), y sólo requieren del consentimiento de la autoridad eclesiástica competente si quieren que su asociación o su actividad reciba la denominación oficial de "católica" (Ibíd). El Papa ha recordado recientemente que los sacerdotes no deben sólo tolerar o soportar estas iniciativas autónomas de los laicos, sino que tienen "el deber de promover las diversas realidades de asocia-

ción, que tanto en sus modalidades más tradicionales como en las más nuevas de los movimientos eclesiales, siguen dando a la Iglesia una fuerza vital que es don de Dios constituyendo una auténtica primavera del Espíritu" (NMI 46). Y el Santo Padre recuerda además que "junto con el ministerio ordenado pueden florecer otros ministerios, instituidos o simplemente reconocidos, para el bien de toda la comunidad, atendiéndola en sus diversas necesidades" (ibíd).

Por otra parte, hay sacerdotes que no trabajan apostólicamente en parroquias y prestan servicios que no implican autoridad alguna, y eso no disminuye el valor específico de su sacerdocio.

Entonces, ¿cómo se entiende correctamente la nota de "pastoral" aplicada al sacerdote? Evidentemente, desde su función específica, principal e indelegable, que es celebrar la Eucaristía e impartir la absolución sacramental. Es decir, en cuanto es instrumento de la donación de la gracia santificante, que se derrama sobre todo en esos Sacramentos. Es así la figura del pastor que lleva a las ovejas a los verdes prados y a las fuentes del agua sobrenatural que restaura (Sal 23, 2-3), y la cura (Ez 34, 4.16). El sacerdote es signo de Cristo "cabeza" en referencia a la gracia que brota de Cristo como cabeza, la llamada "gracia capital". Por consiguiente, esta asociación a Cristo "cabeza" no hace referencia en primer lugar a la autoridad sino al derramamiento de la gracia.

También los laicos alimentan y curan a los demás, pero el sacerdote lo hace sobre todo ofreciendo lo que es la fuente principal de la vida de la gracia, la Eucaristía, y liberando a los fieles del obstáculo que les impide acercarse a ella: el pecado mortal. Él hace presente como signo al Buen pastor, que trae vida abundante (Jn 10, 10), alimenta a las ovejas en la Eucaristía y las cura en el Sacramento del perdón.

Veamos la siguiente descripción de ciertas actitudes "pastorales":

"El futuro sacerdote aprende en el Seminario a estar presente justamente allí donde la gente vive y llora, donde hay necesidad de compartir los sufrimientos y la desesperación; donde hay necesidad de él y de su acción misericordiosa. En una palabra, él aprende a estar allí donde puede ser hombre del Espíritu, para anunciar el Evangelio del amor de Cristo y para ser signo revelador del Pastor supremo".³¹¹

³¹¹ V. GAMBINO, *La Carità Pastorale*, Roma, 1996, pp. 29-30.

Es cierto, pero en realidad todo esto se podría decir igualmente de cualquier cristiano; no define notas específicas del sacerdote que procedan sólo del orden sagrado que ha recibido, sino actitudes a las que está obligado simplemente porque es *cristiano*.

Sobre todo desde su potestad para celebrar la Eucaristía y para realizar el mandato perentorio e ineludible de predicar el Evangelio, hay que elaborar una adecuada espiritualidad de esa "caridad pastoral", que se atribuye específicamente al sacerdote. Y advirtamos que la resistencia a reducir el sacerdocio ministerial a la administración de los Sacramentos ha sido una manera sutil y aparentemente progresista de mantener en pie el viejo clericalismo a merced de la riqueza y la variedad de la vida comunitaria donde los laicos pueden desempeñar multitud de funciones pastorales. No le hace bien a esa riqueza sobrecargar míticamente la figura sacerdotal de funciones que no derivan necesariamente del orden sagrado.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que la idea de superioridad que aparece en la figura del Pastor con respecto a las ovejas, sólo puede aplicarse a Cristo en relación con los seres humanos, no al sacerdote frente a los laicos. No hay que olvidar que cuando hablamos de la potestad sacerdotal "nos encontramos en el ámbito de la *función y del servicio*, no de la *dignidad* ni de la *santidad*" (ChL 51). La mayor dignidad sólo se da en la relación entre el Buen Pastor, Jesús, y nosotros, pero no entre el sacerdote, como signo e instrumento, y los fieles.

Además de esta importantísima clarificación, Juan Pablo II ha recalcado que aun cuando esta función sacerdotal se considere "jerárquica", no debe entenderse tanto por la necesidad de alguien que esté por encima de los demás, sino que "está *totalmente* ordenada a la santidad de los miembros de Cristo" (MDi 27). Por eso su clave y su eje no es el poder, sino la potestad de administrar el sacramento de la Eucaristía, que es la fuente primera de la santidad de los fieles.

Pero precisamente por su relación única con la Eucaristía y especialísima con la Palabra, hay una función de guía y conducción que el sacerdote nunca debería delegar: la de armonizar los diversos carismas y ministerios en la *unidad* de la comunidad y en la comunión de esta con la Iglesia diocesana. Él, por estar particularmente ligado a la Eucaristía, que es el Sacramento que significa y realiza la unidad de la Iglesia (LG 3), es el primer responsable de asegurar la comunión, aun en los casos en que cumpla sólo la función de asesor o de moderador.

Al situarse en el ámbito de la "función", la nota de "pastoral" no implica una mitificación de la figura del sacerdote que lo coloque por encima del resto: las tareas "no dan lugar a la superioridad de los unos sobre los otros; no suministran ningún pretexto a la envidia" (*Inter insigniores*; cf. ChL, nota 190).

El esposo de cada fiel es Cristo, no el sacerdote (2 Cor 11, 2-3). Del mismo modo, el buen pastor de cada fiel es Cristo, no el sacerdote. Y la cabeza de cada fiel es Cristo, no el sacerdote. Él es "signo" de Cristo esposo, pastor y cabeza; no lo sustituye. Cada fiel no encuentra su alegría y su santificación en su relación con el sacerdote, sino en su relación personal y directa con Cristo, que es su esposo, su pastor y su cabeza, su salvador, su señor, su guía.

Parece obvio, pero hay que decirlo y repetirlo para evitar una indebida mitificación de la figura sacerdotal: el signo eficaz de la gracia es el sacramento de la Eucaristía, no el sacerdote que la celebra. La Eucaristía es la fuente de la vida de la comunidad, no lo es el sacerdote que la preside "in persona Christi". Él es sólo un signo "funcional" (necesario pero secundario y subordinado) del signo eficaz que es la Eucaristía. Por eso lo importante es que el Pueblo se encuentre con Cristo, más que con él; que busque a Cristo, más que a él: que se sienta cómodo con Cristo, más que con él; que encuentre todo en Cristo, no en él.

La cuestión del sacerdocio reservado exclusivamente a los varones, que por ser varones pueden ser *signos sensibles de Cristo esposo* (MDi 26) en la celebración eucarística, sería menos conflictiva si de hecho se liberara la figura del sacerdote de una asociación excesiva con la idea de poder y autoridad, como si sólo él pudiera reflejar a Cristo que toma decisiones, enseña y guía para el bien y el cuidado de las ovejas.

De hecho, los padres de familia pueden y deben ser signos más luminosos y cercanos del Buen Pastor para sus hijos que el sacerdote de la parroquia. Pero cuando los laicos y las laicas sean más ordinariamente dirigentes de comunidades con poder de decisión, consejeros espirituales o predicadores, podrá aceptarse más pacíficamente que sólo los varones sean sacerdotes, ya que una más adecuada distribución de funciones ayudará a reducir una indebida y desproporcionada inflación de la significatividad del sacerdote, que parece absorber en sí todo lo más noble, bueno y bello, y ante lo cual todo lo demás parece ser sólo un pálido y secundario reflejo.

Cuando se indica que colaborar con la dirección del cuidado pastoral de la parroquia no es "suplir o sustituir" al sacerdote,³¹² se tiene presente que la expresión "párroco" implica funciones especialmente (*specialiter*) encomendadas a él, algunas de las cuales derivan del orden sagrado, como "la celebración eucarística más solemne los domingos y días de precepto" (CIC 530, 7). En este sentido, el sacerdote es "insustituible",³¹³ ya que la comunidad, que no se entiende sin la Eucaristía, tampoco se entiende sin el sacerdote. En este mismo sentido la declaración *Dominus Iesus* ha dicho que donde no está presente el misterio eucarístico en su íntegra substancia, o donde no es válidamente celebrado por ausencia de sucesión apostólica, no hay Iglesia "en sentido propio" (DI 17b), lo cual sólo puede entenderse correctamente desde la convicción de que la Eucaristía es el centro y la fuente principal de la vida comunitaria eclesial.

Pero esta centralidad de la Eucaristía, que requiere necesariamente de un sacerdote que la presida, no exige necesariamente que el sacerdote deba ejercer por sí mismo todas las funciones que impliquen alguna autoridad o alguna decisión en una comunidad.

Retomando la centralidad de la Eucaristía, que otorga al sacerdote una importancia insustituible en la comunidad, digamos ahora que *precisamente esta misma centralidad* es la que plantea hoy la exigencia de que el párroco delegue en otros, muchas de las funciones con las que tradicionalmente se ha sobrecargado su ministerio. Porque esa sobrecarga es lo que impide muchas veces vivir una profunda espiritualidad en la acción, en la celebración digna, frecuente y bien preparada de la Eucaristía, y la administración de la Reconciliación que permita a muchos fieles acceder a la comunión sacramental. En este sentido, se nos plantea un conflicto: Seguimos optando porque el sacerdote mantenga un tipo de ejercicio del poder que le impone múltiples obligaciones, con el consiguiente descuido de la celebración eucarística, y la ausencia de un tiempo adecuado para la atención de confesiones en la parroquia y en los hogares (enfermos y ancianos), lo cual también atenta contra la digna y frecuente recepción de la Eucaristía. O, por el contrario, tomamos la decisión más adecuada de

³¹² Para este punto es indispensable la lectura de la *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*, Vaticano 1997, p. 7.

³¹³ *Ibíd.*, p. 14.

priorizar la función específica del sacerdote y la centralidad de la Eucaristía, y entonces acentuamos la necesidad de delegar ordinariamente diversas funciones en los diáconos y laicos.

Tal decisión tiene graves consecuencias: Son muchísimas las poblaciones rurales, aunque no sean parroquias, que carecen de un sacerdote residente, y sólo tienen una celebración litúrgica, la Misa, una vez al mes o incluso una vez al año. Por lo tanto la evangelización, la comunión eucarística y la dimensión celebrativa de la vida cristiana quedan reducidas a la más pobre y mínima expresión. Y, puesto que normalmente no hay una persona responsable del cuidado pastoral de esas comunidades pequeñas, y todo depende de las esporádicas y veloces visitas del todopoderoso párroco, la vida comunitaria y evangelizadora de esas comunidades carece del necesario estímulo y también se empobrece enormemente. El temor a opacar la figura del sacerdote *atenta así contra la finalidad principal del sacerdocio* que es la santificación de los fieles y la promoción de sus carismas evangelizadores. De esta manera, tratando de evitar un mal, se causa un mal inmensamente más grande. Que Dios pueda suplir esta carencia con los misteriosos caminos de su gracia es más que una posibilidad; pero advirtamos cómo se reduce la significatividad materna de la Iglesia ante sus fieles, exponiéndolos además al proselitismo de las sectas por temor a que la figura sacerdotal pierda su sagrado halo de poder.

Pensemos también en los sectores marginales de las grandes ciudades, que a veces son parte de parroquias inmensas. Es cierto que los fieles podrían trasladarse a las sedes parroquiales, pero muchos de ellos sólo pueden hacerlo los fines de semana, y difícilmente encuentran al sacerdote disponible para confesar. Si el sacerdote, en cambio, no tuviera tantas reuniones y actividades que planificar y preparar, porque ha delegado esas funciones en laicos, podría acercarse por las noches o en distintos horarios durante la semana para ofrecer a los fieles ese servicio sacerdotal y además visitar a los enfermos de ese sector.

Podría objetarse que los laicos no están preparados suficientemente para que puedan delegarse en ellos variadas funciones. Pero se olvida que el mejor aprendizaje se da precisamente a partir de las exigencias y desafíos de la práctica. De hecho, ¿no es así como aprenden muchas cosas, mejor que en el Seminario, muchos sacerdotes jóvenes? ¿No es constatable también, seamos sinceros, que muchos sacerdotes apenas ordenados muestran una menor capacidad que algunos laicos para

formar a otros con una enseñanza catequística bien adaptada al lenguaje del interlocutor, para tomar decisiones con sentido común, para aconsejar a otros, etc.? Los que enseñamos en Facultades de Teología, por otra parte, podemos constatar también que muchas veces algunos alumnos laicos adquieren un juicio teológico mucho más seguro, maduro y completo, e incluso una mejor capacidad de discernimiento moral, espiritual y pastoral que el de algunos candidatos al sacerdocio; y no podemos pensar que la ordenación sacerdotal modificará mágicamente esa situación. Es fácil advertir que muchos sacerdotes no están naturalmente dotados para un ejercicio destacable de algunas de las funciones que actualmente tienen los párrocos. Algunos experimentan grandes dificultades para elaborar una predicación coherente, adaptada, motivadora, rica, y sufren enormemente ante el ministerio de la predicación. Por consiguiente, tampoco pueden vivir con profundo sentido espiritual y con gozo su actividad. Otros sobrellevan como un peso muy duro la dirección espiritual, porque no encuentran respuestas prácticas para cada situación personal. Otros tienen escasas habilidades para la conducción de grupos y la resolución de conflictos entre los miembros de la comunidad. Pero hay laicos dotados de carismas muy destacables en orden a cumplir eficientemente esas funciones.

Volviendo a la cuestión del perfil específico del sacerdote, digamos que, si bien las figuras ligadas al Buen Pastor pueden utilizarse para describir a cualquier cristiano, la función del sacerdote como ministro de los sacramentos no puede dejar de modificar estas figuras con notas peculiares que son exclusivas del sacerdote: sólo él es padre en cuanto hace presente a Cristo donándose como alimento en la Eucaristía; sólo él es pastor en cuanto hace presente a Cristo que cura a los fieles del pecado en el Sacramento del perdón, los alimenta con el pan de la Palabra y de la Eucaristía, y unge a los enfermos. Sólo él es artista de la gracia en cuanto preside la asamblea eucarística donde se hace presente la fuente del crecimiento de toda la Iglesia. Sólo él es pescador en cuanto su función de presidir la celebración eucarística y la Reconciliación sacramental no es sólo un cumplimiento externo, sino su modo peculiar de echar las redes en los corazones humanos.

Sólo él es tomado por Cristo de esa manera peculiar, que lo convierte en signo del Buen Pastor cuando se hace presente a través de él y expresa con su boca, su voz y sus manos: "Esto es *mi* cuerpo", "Yo te absuelvo".

Esta relación estrecha entre su identidad sacerdotal y la Eucaristía hace que en su espiritualidad contemple a Dios *como fuente de vida para los demás*. Esto mismo implica que la espiritualidad del sacerdote sea profundamente sacramental, ya que es particularmente en los Sacramentos –sobre todo en la Eucaristía– donde el Señor se hace presente como fuente de vida para el pueblo:

*“Este amor a Dios se dirige más expresamente al Dios presente y actuante en los Sacramentos. Es ante todo la presencia eucarística el manantial donde el cura busca saciar su sed de Dios. Su encuentro de amor, donde renueva el pacto de amistad con él, es habitualmente la celebración de la Misa. Aunque también lo ama descubriéndolo actuante en los demás Sacramentos, y en la Palabra que administra”.*³¹⁴

Pero es destacable que Dios es visto como “actuante” en los Sacramentos, por lo cual en esa contemplación se incorpora al pueblo, objeto de esa acción sobrenatural de Dios.

De este modo, “la caridad pastoral, que tiene su fuente específica en el sacramento del orden, encuentra su expresión plena y su alimento en la Eucaristía” (PDV 23). Cuando se contempla en la Eucaristía a Cristo que se hace presente, se considera peculiarmente que está allí para derramar su vida en el pueblo: “Yo he venido para que tengan vida” (Jn 10, 10). El sacerdote no tiende a aplicar esas palabras de Cristo inmediatamente a sí mismo, sino al pueblo, y a sí mismo en cuanto parte de ese pueblo amado.

Aquí se advierte que la pastoralidad es la “identidad englobante y unificante del sacerdote diocesano”,³¹⁵ por lo cual la finalidad pastoral constituye lo específico de toda la formación de los aspirantes al sacerdocio (PDV 61). La misión es la “finalidad intrínseca y vital” de la consagración (PDV 24). Por lo tanto, sólo bajo esta luz puede entenderse que “la vida espiritual constituye el centro vital que unifica y vivifica su ser sacerdote y su ejercer el sacerdocio” (PDV 45). La caridad pastoral, que es una realidad eminentemente espiritual, es al mismo tiempo el móvil interno de la actividad pastoral, y por eso “existe una relación íntima entre la vida espiritual y el ejercicio del ministerio” (PDV 24). Digámoslo directamente: *ser “espiritual” para el sacerdote es lo mismo que ser “pastor”*.

³¹⁴ *Ibíd.*

³¹⁵ J. GARCIA VELASCO, *La caridad pastoral en la teología y espiritualidad del ministerio*, en *Seminarios* 130 (1993), p. 467.

Por otra parte, como toda experiencia humana y espiritual, el ejercicio del ministerio sacerdotal es complejo, y no es vivido por todos de la misma manera. Las situaciones, los temperamentos, los momentos históricos son variados e imprimen variedad a la vivencia del sacerdocio. Por eso, si bien hay un núcleo esencial común a todos los sacerdotes, es cierto que en determinadas personas, ocasiones y épocas ese núcleo puede vivirse y describirse con matices diversos y de diferentes maneras.

En realidad, la concepción sobre el sacerdocio ministerial que presentan los documentos de la Iglesia, muestra con claridad una imagen sacerdotal donde lo específico está en relación con la Eucaristía y la Reconciliación. Veamos, por ejemplo, algunos textos de *Presbyterorum Ordinis*:

"De entre los mismos fieles instituyó a algunos por ministros, que en la sociedad de los creyentes poseyeran la sagrada potestad del orden para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados" (2).

"Como ministros sagrados, señaladamente en el sacrificio de la Misa, los presbíteros representan a Cristo, que se ofreció a sí mismo como víctima por la santificación de los hombres... En el sacrificio eucarístico, en que los sacerdotes cumplen su principal ministerio, se realiza continuamente la obra de nuestra redención" (13).

"De modo semejante, en la administración de los sacramentos se unen a la intención y caridad de Cristo, cosa que hacen de manera especial cuando se muestran en todo momento y de todo punto dispuestos a ejercer el ministerio del sacramento de la penitencia cuantas veces se lo pidan razonablemente los fieles" (ibíd).

Pero además, cuando la Iglesia ha querido especificar el punto clave para distinguir el sacerdocio ministerial del sacerdocio común de los fieles, ha situado claramente la distinción en la potestad para celebrar estos Sacramentos. Ya el Concilio de Trento, al sintetizar por qué en la Iglesia se ordenan sacerdotes, decía que "les fue dado el poder de consagrar, ofrecer y administrar el cuerpo y la sangre del Señor, así como el de perdonar o retener los pecados, cosa que las Sagradas Escrituras manifiestan y la tradición de la Iglesia enseñó siempre".³¹⁶

La disminución del número de seminaristas, las deserciones sacerdotales y las nuevas dificultades que se avizoran en el futuro de

³¹⁶ CONCILIO DE TRENTO, Sesión XXIII, Cap. I.

muchos países, donde la cantidad de sacerdotes ciertamente no será suficiente para mantener los servicios pastorales que se estaban prestando hasta el momento, puede ser un signo providencial a través del cual el Espíritu nos invita a volver a la esencia del sacerdocio y a fomentar y desarrollar la variedad de ministerios (NMI 46), que no tienen por qué ser exclusivos del sacerdote.

Pero, sin pensar en situaciones futuras, la misma situación actual debería interpelarnos. Porque aun reduciendo la actividad del sacerdote a la celebración eucarística, a la administración privada de la Reconciliación y a la Unción de los enfermos, podemos advertir que los sacerdotes no están prestando un buen servicio. Muchos sacerdotes, de hecho, prefieren no predicar sobre la necesidad de la confesión sacramental, porque si todos los fieles decidieran confesar sus pecados graves al menos una vez al año, la realidad es que no tendrían tiempo para atenderlos.

Por consiguiente, hay que advertir que es al menos poco realista sobrecargar la figura sacerdotal, que se presenta a los seminaristas, con múltiples funciones que no le permitirán cumplir con lo que sólo él, sacerdote, podrá hacer.

Esta vuelta a lo esencial y específico del sacerdocio ministerial, situado en el contexto de una amplia variedad de ministerios laicales, puede permitir una vivencia del ministerio que plenifique al sacerdote en lugar de destruirlo y llenarlo de tensiones. En síntesis, las características espirituales de un ministerio adecuadamente centrado en lo esencial podrían ser las siguientes:

Una vida plenamente entregada a su ministerio, verdaderamente centrado en la Eucaristía, pero con el gusto de una actividad que puede prepararse y ejecutarse con serenidad y profundo sentido, de un modo humano y humanizante.

Una mayor disposición a vivir una espiritualidad de la acción y no al margen de ella: una espiritualidad que consista en contemplar gozosamente la acción de Dios y su belleza en el mismo ejercicio del ministerio.

El desarrollo de actitudes más auténticas y significativas de caridad fraterna (pastoral) en la acogida cordial, cercana y disponible a las personas, en un trato amable y sin prisas.

Una vivencia más comunitaria de la actividad evangelizadora, menos solitaria e individualista, liberada del terrible peso de tener que hacerlo todo.

Un mayor enriquecimiento y gozo a partir del desarrollo de los carismas ajenos y de una variada y fecunda vida comunitaria que lo alimenta también a él como cristiano.

9.4.2. *La vida religiosa*

Si bien muchos religiosos son sacerdotes, y pueden asumir lo dicho sobre el sacerdocio, nos preguntamos qué le añaden los votos que lo constituyen en religioso. Ciertamente, no disminuyen la intensidad de su entrega apostólica. Afortunadamente, los últimos documentos sobre la vida religiosa han encarado, no extensivamente pero sí directamente, el tema de la "espiritualidad de la acción". Veamos, por ejemplo, un texto que apunta claramente a evitar todo tipo de dicotomía entre espiritualidad y acción o entre vida interior y mundo exterior:

*"Los Institutos comprometidos en una u otra modalidad de servicio apostólico han de cultivar una sólida espiritualidad de la acción, viendo a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Dios" (VC 74).*³¹⁷

Y, hablando de la interacción espiritualidad-actividad, el párrafo concluye diciendo que "sin esta tensión continua hacia esa unidad se corre el riesgo de un colapso interior, de desorientación y de desánimo".

Pero el decreto conciliar *Perfectae Caritatis*, sin utilizar la expresión feliz de "espiritualidad de la acción", indica la característica específica que asume esta espiritualidad activa en la vida religiosa, lo que distingue al religioso de cualquier otro agente pastoral.³¹⁸ Esta característica, que en él asume un lugar preponderante, puede resumirse como "significatividad":

El religioso da a su acción un peculiar valor de "signo" para la Iglesia, de manera que por su estilo propio de vivir y por su manera profética de actuar –que refleja significativamente a Jesús y su modo de vivir–, las demás vocaciones en la Iglesia se sientan animadas y estimuladas a una mayor entrega al Evangelio en su propia misión.

³¹⁷ JUAN PABLO II, *Vita Consecrata. Exhortación apostólica postsinodal sobre la vida consagrada*, Madrid, 1996.

³¹⁸ Aquí retomo lo ya desarrollado sobre la vida religiosa en mi obra *Actividad, espiritualidad y descanso. Vida armoniosa y unidad interior*, Madrid, 2001, pp. 46-48.

Veamos algunos párrafos donde las expresiones utilizadas remarcan claramente esta especificidad "significativa" de la espiritualidad en la acción propia del religioso:

"La castidad que los religiosos profesan por el reino de los cielos... es una señal característica de los bienes celestiales" (12a).

"Los mismos institutos, según la condición de los lugares, han de esforzarse en dar testimonio colectivo de pobreza" (13e).

"La unión de los hermanos manifiesta la venida de Cristo y de ella deriva un gran valor apostólico" (15a).

"La perfecta continencia por el reino de los cielos siempre ha sido tenida por la Iglesia en grandísimo honor como señal y estímulo de la caridad" (46b).

"La profesión de los consejos evangélicos aparece como un distintivo que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vocación cristiana... Manifiesta mejor a todos los creyentes los bienes celestiales -presentes incluso en esta vida-, da un testimonio de la vida nueva..." (44c).

Volviendo ahora a *Vita Consecrata*, allí se indica con claridad y contundencia, que "el primer objetivo de la vida consagrada es hacer visibles las maravillas que Dios realiza en la frágil humanidad de las personas que llama" (VC 20). Y en este mismo documento es sumamente interesante advertir que aun el proceso de inculturación, propio de la actividad evangelizadora, se plantea desde esta espiritualidad específica que marca constantemente la manera de actuar y las opciones concretas:

"La vida consagrada, por su parte, es de por sí portadora de valores evangélicos y, consiguientemente, allí donde es vivida con autenticidad, puede ofrecer una aportación original a los retos de la inculturación. En efecto, siendo un signo de la primacía de Dios y del Reino, la vida consagrada es una provocación que, en el diálogo, puede interpelar la conciencia de los hombres. Si la vida consagrada mantiene su propia fuerza profética, se convierte, en el entramado de una cultura, en fermento evangélico..." (80).

Por eso no es correcto decir que el religioso debe otorgar primacía a su vida interior por sobre la actividad externa. Más bien hay que decir que debe cultivar su vida interior de manera que se traduzca de un modo *significativo* para el mundo y así produzca un dinamismo histórico, ya que "toda persona consagrada está comprometida a cultivar el hombre interior, que no es ajeno a la historia ni se encierra en

sí mismo" (VC 103). Porque la vida consagrada no sólo es un signo de que Dios es siempre mayor, sino también "una *prueba elocuente* de que, cuanto más se vive de Cristo, tanto mejor se le puede servir en los demás, llegando hasta las avanzadillas de la misión y aceptando los mayores riesgos" (VC 76).

Esta nota central de su identidad como religioso marca también su relación personal con Jesucristo, ya que al orar y meditar el Evangelio, su mirada se deposita particularmente en los gestos significativos del Señor, en su fuerza profética e interpeladora.

10. Encarnarse hablando: Espiritualidad de la predicación

La predicación, incluyendo tanto el momento concreto de la exposición como su preparación, es un ámbito privilegiado para mostrar cómo se alimentan mutuamente la espiritualidad y la actividad pastoral (encarnación de la espiritualidad en la *actividad*). A la vez, implica un peculiar ejercicio de inculturación (encarnación de la espiritualidad en la *cultura* de un lugar).

Hay un modo de vivir la predicación que la convierte en una altísima experiencia espiritual; pero hay otro modo de vivirla –carente de espiritualidad– donde predominan los intereses de gloria personal, de dominio sobre la comunidad, etc. Por eso es importante recordar las notas espirituales que pueden impregnar el ejercicio de la predicación³¹⁹ y convertirlo en una mística.

10.1. Actitudes espirituales en la predicación

En *Evangelii Nuntiandi* encontramos una gran riqueza en lo que se refiere a las actitudes profundas que pueden vivirse en la predicación, haciendo de ella una experiencia espiritual de inmenso valor. Vale la pena recoger su valioso aporte:

10.1.1. *Hablar desde una experiencia*

Puesto que el Evangelio es una propuesta de vida y se ordena a producir un estilo determinado de existencia, la primera actitud espiritual del predicador será acogerlo en la propia vida, llevarlo a la propia experiencia, hacerlo carne en su existencia concreta. De esta manera, la predicación consistirá en “comunicar a otros lo que se ha contemplado” (ST II-II, 188, 6).

³¹⁹ Cf. J. LLOPIS, *La escucha de la Palabra*, Barcelona, 1994.

Esto tiene al mismo tiempo una gran importancia pastoral, ya que "el hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan" (EN 40).

No se trata sólo de llevar una vida moral acorde al Evangelio, sino también, y como condición previa, de tener una relación personal con Dios que se refleje en el modo de hablar de él. La autenticidad que tanto valora el mundo de hoy "exige a los evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos conocen y tratan familiarmente como si lo estuvieran viendo" (EN 76).

10.1.2. Convicción creativa sobre el valor de la propia misión

Cuando alguien realiza una actividad sin valorarla, sin amarla, entonces se convierte en un cumplimiento externo que se soporta, y así la actividad pierde todo dinamismo y profundidad espiritual. Por lo tanto, una actitud espiritual indispensable, particularmente para la predicación, es confiar en el valor y en la eficacia de esa misión. Esta confianza se funda en la convicción de que es Dios quien *quiere* llegar a los demás a través del predicador, y quien despliega su poder a través de la palabra humana. En Rom 10, 14-17 Pablo habla con convicción sobre la necesidad de predicar. Por eso, "el tedio que provocan hoy tantos discursos vacíos, y la actualidad de muchas otras formas de comunicación, no deben sin embargo disminuir el valor permanente de la palabra ni hacer perder la confianza en ella" (EN 42).

Esta convicción no es meramente pasiva, sino activa y *creativa*. Implica ofrecerse como instrumento (Rom 12, 1), con todas las propias capacidades, para que todas esas capacidades puedan ser utilizadas por Dios: "Esta predicación evangelizadora toma formas muy diversas, que el *celo* sugerirá cómo renovar constantemente" (EN 43), poniendo en práctica "las exigencias y posibilidades" de la predicación, y procurando "que sea sencilla, clara, directa, acomodada, profundamente enraizada en el Evangelio" (ibíd). Vemos así cómo esta actitud de firme convicción ante el valor de la predicación implica también valorar "la importancia de los métodos y medios de la evangelización" (EN 40) y entregarse con amor creativo a la preparación de la predicación. Ese amor lleno de convicción y de celo, que busca recursos para llegar al otro, es parte inseparable de la "espiritualidad" del predicador.

10.1.3. *Sensibilidad y adaptación a la realidad de los demás*

Dios, que habla al predicador en su Palabra, también le habla a través de la realidad, de manera que pueda descubrir lo que debe anunciar en un contexto determinado y de un modo determinado. En ese contexto es Dios mismo quien tiene algo que decir a su pueblo. Por eso, se requiere del predicador una actitud espiritual que consiste en evitar preguntarse tanto qué mensaje puede caer bien, qué tema puede ser original, qué podría procurarle fama o aprecio popular. La gran pregunta debería ser más bien: ¿qué quiere decirle Dios a esta gente, con esta Palabra, en esta circunstancia concreta?:

"En efecto, son innumerables los acontecimientos de la vida y las situaciones humanas que ofrecen la ocasión de anunciar, de modo discreto pero eficaz, lo que el Señor desea decir en una determinada circunstancia. Basta una verdadera sensibilidad espiritual para leer en los acontecimientos el mensaje de Dios" (EN 43).

Advirtamos que Pablo VI llamaba a esta actitud "sensibilidad espiritual", con lo cual estaba proponiendo una espiritualidad inseparable de la misión y una misión inseparable de la espiritualidad.

Las circunstancias también pueden sugerir –además del contenido– el estilo conveniente, el tono, el modo de la predicación, ya que "plantean un desafío a nuestra capacidad de descubrir y adaptar" (EN 40).

No se trata sólo de adaptarse al modo de hablar de la gente, sino también a sus variadas maneras de expresarse, y –más a fondo todavía– a sus preocupaciones, inquietudes, anhelos, preguntas:

"El lenguaje debe entenderse aquí no tanto a nivel semántico o literario, sino al que podría llamarse antropológico o cultural... tomando en cuenta al pueblo concreto con sus signos y símbolos, y respondiendo a las cuestiones que plantea" (EN 63).

Pero esta actitud de adaptación a los demás implica también dos preocupaciones permanentes, que tienen que ver con un profundo y delicado respeto a las personas:

"Por una parte, el respeto a su ritmo que no se puede forzar demasiado, respeto a su conciencia y a sus convicciones que no hay que atropellar. Por otra parte, el cuidado de no herir a los demás, sobre todo si son débiles en la fe (Rom 14-15), con afirmaciones que pueden ser claras para los iniciados,

pero que pueden ser causa de perturbación o escándalo, provocando una herida en las almas" (EN 79).

10.1.4. Culto a la verdad

El predicador, si actúa movido por el dinamismo del Espíritu, estará permanentemente orientado a la Verdad revelada. Evitará predicarse a sí mismo, o encerrarse en un determinado esquema mental o en unas pocas ideas que le atraen. No sólo respetará y amará la Palabra de Dios, sino que se postrará ante ella con una disposición espiritual de gozoso sometimiento. A partir de esa actitud, será un buscador permanente del sentido profundo –y objetivo– de esa Palabra, para poder comunicarlo a la gente.³²⁰ Conviene detenerse en el siguiente texto, que presenta de modo atractivo las variadas expresiones de esta actitud espiritual:

"Pero el Evangelio que nos ha sido encomendado es también palabra de verdad. Una verdad que hace libres y que es la única que procura la paz del corazón... Verdad profunda que nosotros buscamos en la Palabra de Dios y de la cual no somos ni los dueños, ni los árbitros, sino los depositarios, los herederos, los servidores.

De todo evangelizador se espera que posea el culto a la verdad; porque la verdad que él profundiza y comunica es la Verdad revelada... El predicador del Evangelio será aquel que, aun a costa de renunciaciones y sacrificios, busca siempre la verdad que debe transmitir a los demás. No vende ni disimula jamás la verdad por deseo de agradar a los demás, de causar asombro, ni por originalidad o deseo de aparentar. No rechaza nunca la verdad. No la oscurece por pereza de buscarla, por comodidad, por miedo. No deja de estudiarla. La sirve generosamente, sin avasallarla" (EN 78).

10.1.5. Fervorosa confianza en la gracia del Espíritu

Si lo que se procura es algo más que un efecto superficial o una gloria personal, entonces la actitud espiritual adecuada es la de desear que actúe el Espíritu:

"No habrá nunca evangelización posible sin la acción del Espíritu Santo... En efecto, sólo después de la venida del Espíritu Santo, el día de Pen-

³²⁰ Cf. F. BROSSIER, *Relatos bíblicos y comunicación de la fe*, Estella, 1987.

tecostés, los Apóstoles salen hacia todas las partes del mundo para comenzar la gran obra de la evangelización.

El Espíritu es quien explica a los fieles el sentido profundo del Evangelio. Él es quien hoy, igual que en los comienzos de la Iglesia, actúa en cada evangelizador que se deja poseer y conducir por él, y pone en los labios las palabras que por sí solo no podría hallar... Las técnicas de evangelización son buenas, pero ni las más perfeccionadas podrían reemplazar la acción discreta del Espíritu. La preparación más refinada del evangelizador no consigue absolutamente nada sin él. Sin él, la dialéctica más convincente es impotente sobre el espíritu de los hombres. Sin él, los esquemas más elaborados sobre bases sociológicas y psicológicas se revelan pronto desprovistos de todo valor... Él es el agente principal de la evangelización. Él impulsa a cada uno a anunciar el Evangelio y en lo hondo de las conciencias hace aceptar y comprender la Palabra de salvación" (EN 75).

Sin embargo, la experiencia parece demostrar que, al menos en muchos casos, los predicadores que se han capacitado en cursos de buen nivel y han adquirido habilidades de oratoria y comunicación, suelen ser más buscados por la gente, despiertan más admiración y congregan más personas a su alrededor. Parece entonces que en realidad la preparación técnica es más importante que la gracia. Pero no hay que olvidar que la eficacia "sobrenatural" no puede confundirse con la fama del predicador, ni con efectos psicológicos o reacciones emocionales. La acción discreta del Espíritu se caracteriza más bien por la profundidad de sus efectos (generosidad, don de sí, perdón, etc.) y por la estabilidad de esos efectos, que perduran mucho más allá de la presencia del predicador. Si bien también existe la posibilidad de que un predicador tenga un carisma peculiar, que actúe independientemente de su confianza personal en la acción del Espíritu, es cierto que el predicador que posee una humilde y firme confianza en la acción del Espíritu puede ser más fácilmente utilizado por él. De esa manera, experimenta el fervor sobrenatural de sembrar una semilla que siempre actúa por su propio poder, con una acción profunda y estable. Esta confianza en la acción del Espíritu sostiene la alegría de la misión en medio de aparentes fracasos:

"Conservemos el fervor espiritual. No perdamos la dulce y confortadora alegría de evangelizar, incluso cuando hay que sembrar entre lágrimas. Hagámoslo como esa multitud de admirables evangelizadores que se han sucedido a lo largo de la historia, con un ímpetu que nadie ni nada sean capaces de extinguir. Sea esta la mayor alegría de nuestras vidas entregadas" (EN 80).

Esta actitud de confianza en el Espíritu es también una expresión de amor a la gente, porque sólo el Espíritu, a través de la confiada creatividad del predicador, puede obrar lo que necesita y busca el corazón del hombre:

"Y ojalá que el mundo actual, que busca con angustia y con esperanza, pueda así recibir la Buena Noticia, no a través de evangelizadores tristes y desalentados, impacientes o ansiosos, sino a través de ministros del Evangelio, cuya vida irradia el fervor de quienes han recibido en sus vidas la alegría de Cristo" (EN 80).

Tristes y desalentados son los que no confían en la acción misteriosa del Espíritu. Impacientes o ansiosos son los que confían demasiado en su propia capacidad y necesitan confirmar su autoadoración con éxitos rápidos y visibles.

10.2. Emotividad misionera

Ahora podemos agregar algunas bellas sugerencias de *Redemptoris Missio*, que valen especialmente para la predicación fuera de los ámbitos eclesiales, donde los destinatarios pueden no ser necesariamente cristianos. Vale también para la predicación en medios de comunicación, donde muchos de los que escuchen el mensaje serán agnósticos o indiferentes y vale para los misioneros de manzana cuando entran a un hogar algo hostil. Algunas motivaciones pueden ayudar a desarrollar una emotividad favorable en orden a vivir con gusto estos desafíos.

10.2.1. Convicción gozosa de responder a una espera

Cuando se logra expresar adecuadamente y con belleza el contenido esencial del Evangelio, seguramente ese mensaje responderá de alguna manera a las necesidades más hondas de los corazones humanos. Porque Dios, que se ha revelado en el Evangelio, conoce mejor que nadie lo que el ser humano necesita escuchar. Además, el corazón humano ha sido creado para acoger la amistad que Dios le ofrece, en la cual puede hallar su liberación. Todo anuncio cristiano está orientado a hacer resonar esa invitación:

"El misionero está convencido de que existe ya en las personas y en los pueblos, por acción del Espíritu, una espera, aunque sea inconsciente, por conocer la verdad sobre Dios, sobre el hombre, sobre el camino que lleva a la liberación del pecado y de la muerte. El entusiasmo por anunciar a Cristo deriva de la convicción de responder a esta esperanza" (RMi 45).

Es interesante advertir que el entusiasmo por predicar a Jesucristo se fundamenta en esta convicción. El predicador puede presentar su anuncio con gozo porque sabe que no está hablando de algo inútil, completamente oscuro, o algo que no responde a las inquietudes humanas. Está anunciando precisamente lo que no puede engañar, manipular ni desilusionar, porque es una respuesta que cae en lo profundo del ser humano y que puede sostenerlo y elevarlo de un modo estable. La verdad que no se desgasta ni pasa de moda porque es capaz de penetrar allí donde, más allá de las circunstancias, el ser humano necesita siempre lo mismo: el amor de Jesucristo que libera y que promueve.

Sin esta convicción gozosa no habrá una espiritualidad de la predicación que provoque valentía, ardor y entusiasmo, sino un espíritu de desaliento, sentimientos de inferioridad, temor, melancolía o dejadez.

10.2.2. Certeza de la fe

La predicación en ambientes hostiles o indiferentes suele brindar escasos frutos y pocas caricias para el ego. Por eso requiere la capacidad de dejar en las manos de Dios los resultados, que muchas veces son misteriosos e invisibles. La ausencia de éxitos visibles no implica esterilidad. Si el Espíritu ha querido tomarnos como instrumentos de su acción, siempre es posible que nuestra actividad sea fecunda, porque el protagonista –y el primer interesado en el bien de los demás– es él. Cuando decimos lo que en nuestra conciencia creemos que Dios quiere comunicar, podemos confiar en la acción secreta del Espíritu que nosotros no podemos medir ni controlar. Por lo tanto, tampoco esperamos glorias visibles. Actuamos con “la confianza que brota de la fe, o sea de la certeza de que no somos nosotros los protagonistas de la misión, sino Jesucristo y su Espíritu. Nosotros únicamente somos colaboradores” (RMi 36).

10.2.3. Disposición a dejarse renovar

La otra cara de la convicción que nos hace sentir portadores de la verdadera respuesta y del tesoro que humaniza, es la capacidad de reconocer las riquezas del mundo al cual se dirige la propia predicación, un mundo donde el Espíritu no está ausente. Esto hace que, recogiendo los valores de los destinatarios, el mismo predicador sea

"alentado a una continua renovación" que enriquece a la Iglesia universal (RMi 52).

Vale la pena destacar que, por la mediación del predicador, que es capaz de abrirse a una renovación permanente, la misma Iglesia universal se renueva. Por consiguiente podemos decir también lo contrario: que el autoritarismo y la autosuficiencia del predicador impiden a la Iglesia universal adquirir nuevas riquezas. También en este caso estamos hablando de una honda actitud espiritual, sin la cual la predicación se convierte en pretensiones de dominio y en profesionalismo estático carente de "espíritu".

Cuando el predicador intenta descubrir lo que Dios quiere decir a las personas, trata de auscultar las inquietudes, los deseos, y también los valores que hay en ellos. Por eso, antes de predicar, realiza un sano ejercicio de contemplación *en el diálogo*, escuchando a los demás para percibir lo que el Espíritu realiza en ellos. En esa contemplación se enriquece él mismo y, a través de él, se enriquece la espiritualidad de la Iglesia.

10.2.4. *Con toda la riqueza del amor fraterno*

Aquí es donde la *Redemptoris Missio* pone el acento más fuerte, precisamente para referirse al "espíritu" de la acción misionera:

"El amor es y sigue siendo la fuerza de la misión, y es también el único criterio según el cual todo debe hacerse y no hacerse, cambiarse y no cambiarse. Es el espíritu que debe dirigir toda acción y el fin al que debe tender. Actuando con caridad o inspirados por la caridad, nada es disconforme y todo es bueno" (RMi 60).

La predicación debería ser siempre expresión de cercano amor fraterno, evitando todo lo que pueda lastimar, ofender o humillar al auditorio, y evitando también hablar como quien vive lejos de sus dificultades y angustias. La trama de toda verdadera predicación está hecha de "atención, ternura, compasión, acogida, disponibilidad, interés por los problemas de la gente". Porque ante todo se debe anunciar a todo ser humano "que es amado por Dios y que él mismo puede amar" (RMi 89).

10.2.5. *Amando una Iglesia sin fronteras*

La predicación a personas que no nos sienten parte de sus vidas y que nos miran como extraños, requiere una apertura del corazón

que nos permita salir de nuestro pequeño mundo de seres cercanos y acogedores. En definitiva, estamos hablando de la capacidad de desarrollar un amor universal, propio de una Iglesia "católica", abierta a todos.

Aquel que busca sinceramente predicar el Evangelio, no se preocupa ante todo por conquistar algunos amigos agradables, sino que "lleva consigo el espíritu de la Iglesia, su apertura y atención a todos", y así "es signo del amor de Dios al mundo, que es amor sin exclusión ni preferencia" (RMi 89). De esta manera, no se siente como un héroe aislado, encerrado en su mundo de relaciones amables y cercanas, sino que se siente parte de una Iglesia que no tiene confines, y ama a la Iglesia como Cristo la ama.

El amor íntimo a Cristo es insuficiente para sostener un anuncio frente a rostros fríos o incrédulos, ya que podría inclinarse hacia una relación meramente íntima con el Señor escapando de los demás. Allí el anuncio del Evangelio sólo es posible si se lo quiere realizar con celo y ardor, cuando también se mira a la Iglesia con los ojos de Cristo y se la ama como la ama su Esposo, "hasta dar la vida" por ella (ibíd). El predicador necesita hacer de cada grupo humano una "esposa" para entregar a Cristo (2Cor 11, 2).

10.3. La espiritualidad en la preparación de la predicación

La riqueza que hemos recogido nos permite presentar un modo de preparar la predicación donde se integren armoniosamente y se alimenten entre sí la espiritualidad y la intención pastoral, de manera que el acto de predicar sea al mismo tiempo plenamente espiritual y plenamente pastoral. Propondré un modo práctico de preparación de la predicación en cuatro momentos, donde se integren todas las notas espirituales que recogimos de *Evangelii Nuntiandi* y de *Redemptoris Missio*.

10.3.1. Qué dice el texto

Luego de haber buscado la presencia de Dios e invocado el auxilio del Espíritu Santo, este primer paso es el *estudio* del texto para reconocer el mensaje objetivo, el núcleo de verdad que Dios quiere comunicar en esa Palabra.

Este trabajo es al mismo tiempo una actividad espiritual y pastoral: *Espiritual* porque es la expresión de un "culto a la verdad" (EN 78).

Pastoral, porque la actividad evangelizadora no consiste en procurar que el pueblo se conecte con mis ideas, con algún recurso interesante, con mi habilidad discursiva, o en lograr que me consideren una persona atractiva. La actividad pastoral en su sentido más hondo es procurar que los demás se encuentren con Cristo, crezcan en el amor; y en el caso de la predicación, se procura un encuentro con lo que dice Cristo en un texto concreto del Evangelio.

El cuidado de este primer paso es clave para distinguir si nuestra predicación es una actividad espiritual y pastoral, o una actividad política, una búsqueda de sí, una manipulación del ministerio para obtener prestigio, etcétera.

Así como el amor verdadero siempre se expresa en signos, un modo concreto como puede expresarse esta actitud espiritual y pastoral ante la Palabra que se va a predicar, es tomar un lápiz. Esto implica dedicarle atención e interés al texto (para detectar las palabras que se repiten, su estructura, el personaje central, las actitudes acentuadas, las actuaciones concretas, a quién se dirige, los tipos de verbos usados, etcétera).

Implica también tratar de descubrir para qué fue escrito ese texto, qué se quería conseguir en los destinatarios a través de él. Esto no es cerrarse al misterio profundo del texto, sino precisamente respetar ese misterio, porque se evita confundirlo con la propia subjetividad y las propias ideas.³²¹

Este proceso de búsqueda tiende a encontrar el eje del texto, su mensaje central, pero al mismo tiempo permite que nos familiaricemos con el texto, que se nos haga cercano y propio, de manera que podamos hablar a la gente de algo que verdaderamente hemos tratado.

También exige una actitud espiritual de despojarse de los esquemas fijos y de las polarizaciones que nos llevan a hacerle decir a los textos bíblicos lo que sólo está en nuestra mente y en nuestras obsesiones.

³²¹ Cf. A. DESCAMPS, *La función de la exégesis en la Iglesia hoy*, en CELAM, *Exégesis, evangelización y pastoral*, Bogotá, 1976, pp. 47-73.

10.3.2. *Qué me dice*

Este segundo paso es el proceso de *personalización* del texto bíblico. Consiste en permitir que esa Palabra le hable a la propia vida, a mi existencia concreta, de manera que yo no exija a otros que se dejen interpelar existencialmente por esa Palabra si yo primero no me dejé "tocar", interpelar y cambiar por ella.³²²

Dejando que esa Palabra se "encarne" en la propia vida, el predicador puede ser verdadero instrumento de Dios, que no quiere ni funcionarios ni instrumentos pasivos. Así como al inspirar su Palabra Dios tomó a los instrumentos humanos como verdaderos autores, hasta el punto que esa Palabra fue también palabra de ellos, del mismo modo, el predicador está llamado a procurar que se vuelva palabra suya, y que así sea predicada.

Este camino de personalización exige una cooperación consciente del predicador, que puede ayudarse con algunas preguntas. Por ejemplo: Qué me dice este texto, a qué me motiva, qué me pide, en qué me molesta, de qué trato de escapar, qué me agrada, etcétera.

Evidentemente, no se trata de una mera introspección, sino de un diálogo amoroso hecho a la luz del Espíritu Santo e invocando su auxilio.

En este camino es necesario superar ciertas tentaciones peculiares, como la de intentar aplicar el texto a los defectos de otras personas, o procurar quitarle fuerza a las exigencias de esa Palabra, o escapar de Dios pensando que me exige inmediatamente algún acto heroico que no puedo realizar y que no tiene paciencia ante mis debilidades.

También aquí ha de procurarse un cierto despojo de algunas polarizaciones espirituales que pueden encerrar nuestro discernimiento en unas pocas ideas o proyectos. Hace falta un silencio receptivo que acoja la luz de Cristo que se derrama gloriosamente.³²³

10.3.3. *Qué le dice a la gente*

Este tercer momento es lo que se llama "poner un oído en el pueblo". El predicador ha recibido esa Palabra y ha dejado que toque su

³²² Cf. K. BERGER, *¿Qué es la espiritualidad bíblica?*, Santander, 2001.

³²³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Palabra y silencio*, en *Verbum Caro*, Madrid, 1964, pp. 167-190.

vida, pero la recibe *para comunicarla* a un grupo humano en una circunstancia determinada.

Aquí se ponen en juego las actitudes fraternas de la espiritualidad, que despiertan nuestra sensibilidad para reconocer lo que los demás necesitan oír, para descubrir las situaciones humanas donde esa Palabra puede derramarse como luz y como respuesta.

Recordemos que en todo discernimiento evangélico se intenta reconocer –a la luz del Espíritu– un desafío “vinculado a una llamada que Dios hace oír en una situación histórica determinada. En ella y por medio de ella Dios habla al creyente” (PDV 10). Así, tratando de buscar “cuidadosamente los signos de la voluntad de Dios y las mociones de la gracia en los varios acontecimientos de la vida” (PO 18), se llega a descubrir “lo que *el Señor* desea decir en una determinada circunstancia” (EN 43). Esta es una condición necesaria para poder realizar una auténtica “inculturación de la predicación, de modo que el Evangelio sea anunciado en el lenguaje y la cultura de aquellos que lo oyen” (EiA 70).

Se trata de contemplar la vida de la gente con los ojos de Dios para buscar la motivación básica que ayude a despertar interés por esta Palabra, de manera que la predicación no responda preguntas que nadie se hace.

Aquí pueden tomarse en cuenta tanto los acontecimientos puntuales como las experiencias humanas básicas (desilusiones, miedo al fracaso, inseguridad por el futuro, insatisfacciones afectivas, la preocupación por un ser querido, etc.) que de alguna manera afectan a todas las personas, pero que en ese conjunto humano al cual se dirige la predicación adquieren notas peculiares y expresiones características.

En esta búsqueda entran en juego varias actitudes que hemos descripto antes, como la capacidad de adaptarse al otro, el respeto, la delicadeza, etcétera.

10.3.4. *Cómo lo digo*

Evidentemente se trata de una pregunta pastoral, pero también es una cuestión espiritual bien planteada. Porque aquí es posible volver a caer en dicotomías y considerar como “espiritual” sólo lo íntimo, lo que tiene que ver con el mundo interior, y no la actividad creativa.

Es necesario superar toda forma de dualismo, como si la búsqueda creativa de recursos eficaces fuera una realidad diferente o separada de la vida según el Espíritu.

La preocupación por el cómo, incluso por la técnica, debería estar incorporada en esta actitud espiritual que es *responder creativamente* al amor de Dios y amar al prójimo *con todas nuestras capacidades*.

La negligencia por la calidad de la predicación puede indicar una escasa pasión por los demás y por la Palabra de Dios.

Además, recordemos que el Dios creador quiere prolongarse en el predicador promoviendo todas sus capacidades, y que el Espíritu Santo no quiere un instrumento pasivo.

Así retomamos y aplicamos algo que ya hemos dicho: La espiritualidad evangelizadora no deja afuera nada de cuanto integra la actividad evangelizadora. Todo ha de situarse bajo el impulso del Espíritu de santidad. Por tanto, también el camino responsable de planificación pastoral, de preparación, de búsqueda de recursos y técnicas a la luz de la Palabra, forma parte de este proceso de santificación, y ha de vivirse como respuesta al amor de Dios y al impulso del Espíritu.

Esta preocupación por el *cómo* implica darle a la predicación un orden (Ecli 33, 4: "prepara y ordena tu discurso"), una estructura que lo haga comprensible e interesante (motivación bien presentada, desarrollo con lógica y sentido, conclusión clara y oportuna), y ordinariamente procurar que la exposición sea breve (Ecli 32, 8: "Resume tu discurso, di mucho en pocas palabras"). También implica usar imágenes (que hacen agradable y atractivo lo que se dice) y ejemplos (que lo clarifican y concretan).³²⁴

Todo esto forma parte de la adaptación a los demás y de la delicadeza del amor que se entrega generosamente.

10.3.5. *La densidad espiritual del momento de la predicación*

Cuando llega el momento de predicar, luego de una preparación adecuada, el momento de la predicación se convierte en un acto fuertemente espiritual y pastoral al mismo tiempo. Las palabras y el en-

³²⁴ Cf. J. WIJNGAARDS, *Comunicar la Palabra de Dios*, Estella, 1988.

cuentro con los demás están cargados de un significado profundo, y así el acto de la predicación alimenta, santifica, realiza al predicador. No fue espiritual sólo el momento de plegaria, sino toda la preparación, que otorga sentido, gozo, claridad y seguridad al predicador en el momento de predicar.

Esta actividad pastoral se hace así profundamente satisfactoria, y en lugar de desgastar al predicador, lo plenifica, lo llena de vida. Así, el momento de descanso posterior a la predicación no será el alivio de un corazón vacío y hastiado, que se sacó un peso de encima, sino el reposo de un corazón amante profundamente satisfecho.

No se trata sólo de "comunicar lo que *se ha* contemplado". Hay que lograr que la misma predicación sea un acto profundamente espiritual donde *se está realizando* la contemplación en medio de la comunicación misma del mensaje.

El encuentro con el auditorio no debería ser un obstáculo que limite esas posibilidades contemplativas. Afirmar eso sería volver a establecer un marcado dualismo entre la intimidad y la exterioridad, entre la subjetividad y la acción, entre la soledad y el encuentro con el otro, entendiendo la exterioridad, la acción y el encuentro con los demás como enemigos de la contemplación. Por lo tanto, "la actividad exterior del hombre no sería campo de acción del Espíritu, que trabaja la interioridad... Y toma carta de ciudadanía la siguiente paradoja: el ejercicio del ministerio es fuente de liberación y salvación para sus destinatarios, pero no para quien lo ejerce".³²⁵

Aquí cabe recordar que, si la contemplación ha sido auténtica, al pasar a la acción no desaparece, sino que adquiere otra modalidad. En el momento de la predicación la contemplación realizada se expresa, se explaya, se desarrolla, se profundiza; la contemplación es modificada, marcada, embellecida y enriquecida en el acto de predicar.

Es más, el encuentro con los demás –mirando sus rostros, apreciando sus reacciones, captando las resonancias que se producen en ellos, valorándolos y amándolos como destinatarios de la Palabra que Dios les dirige– suele provocar en un predicador dócil cierta prontitud para realizar adecuadas modificaciones en los contenidos, en los

³²⁵ COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO (España), *Espiritualidad sacerdotal y ministerio* (cit.), I.2.

acentos, en el tono o el estilo de su predicación. De ese modo, el encuentro con los demás le permite revisar determinadas convicciones, que quizá no sean tan fuertes ni importantes como él creía, y completar sus perspectivas. Otras veces, el encuentro con un auditorio gozoso y receptivo le permite valorar y disfrutar aun más la belleza del Evangelio que está anunciando.

Cuando la predicación se realiza dentro del contexto de la Liturgia, se incorpora como parte de la ofrenda que se entrega a Dios y como mediación de la gracia que Cristo derrama en la celebración. Este mismo contexto exige que la predicación oriente a la asamblea, y también al predicador, a una comunión con Cristo en la Eucaristía. Esto mismo hará que la palabra del predicador no ocupe un lugar excesivo, sino que esté en proporcionada armonía con las demás partes de la Liturgia y respete su ritmo, que es el de una celebración sagrada y no el de una conferencia.³²⁶

³²⁶ Cf. L. MALDONADO, *La homilía. Predicación, liturgia, comunidad*, Madrid, 1993.

11. Cuando la actividad se enferma: Motivaciones espirituales para una acción paciente y entusiasta

Finalmente, es necesario mostrar que, si la espiritualidad puede impregnar la actividad, también hay ciertas *enfermedades* que arruinan la espiritualidad evangelizadora. Son vicios que le quitan a la actividad su "espíritu" interior y la convierten en un peso que no otorga vida ni dinamismo.

Se destacan particularmente tres vicios que frecuentemente dificultan vivir una espiritualidad en la acción, que no permiten inculcar el Evangelio en la vida del mundo, y que impiden desarrollar el aspecto receptivo de la evangelización.

Dos de estos vicios suelen denominarse genéricamente "impaciencia": son la *falta de paciencia*, que nos separa de la gente, y la *ansiedad*, que nos lleva a dar más importancia a la velocidad de los logros que a las personas.

El tercer vicio es el *escepticismo*, que brota del cansancio inadecuado, de las desilusiones, de los fracasos mal asumidos.

Para que todo lo dicho en esta obra sobre la espiritualidad evangelizadora toque el terreno de la existencia concreta y no se reduzca a infecunda teoría, nos vemos obligados a desarrollar algunas motivaciones espirituales que ayuden a desterrar estos tres vicios de la actividad. Al hacerlo, podremos advertir cómo la "espiritualidad encarnada" consiste también en una serie de *convicciones* que se interiorizan en la oración y que al mismo tiempo se intenta vivir en la actividad, en el trato con los demás, en la manera de afrontar las dificultades de la propia misión. Este es un modo concreto por medio del cual la oración personal puede brindar un auxilio indispensable a la actividad evangelizadora, liberándola de las inclinaciones nocivas que puedan perjudicarla.

La impaciencia con los demás es un problema con el espacio: no aceptamos que nuestro espacio sea invadido por los demás; en ese espacio sólo puede entrar lo que nos agrada o lo que está de acuerdo con nuestros esquemas mentales.

La ansiedad, en cambio, es un problema con el tiempo, que queremos controlar como si fuéramos dioses ilimitados.

Por último, el escepticismo es un problema con el misterio trascendente, insondable e incontrolable de Dios, en quien nuestra actividad alcanza su mayor sentido y su verdadera fecundidad.

11.1. Espiritualidad contra la falta de paciencia

En la actividad evangelizadora se ponen en juego las distintas virtudes que permiten expresar adecuadamente el amor, y que evitan que ese amor se debilite. Una de esas virtudes es la paciencia.

Si el cristiano es incapaz de tolerar los defectos ajenos, si no soporta que los demás modifiquen sus planes, o no acepta que interrumpan sus momentos de soledad, terminará sintiendo un quiebre entre la actividad y la intimidad. Se volverá enemigo del mundo exterior. Entonces, es posible que pronto ciertas actividades se conviertan en una carga vivida sin gozo y en definitiva sin amor, porque "el amor es paciente" (1Cor 13, 4).

La falta de paciencia puede provocar así un trastorno en la actividad evangelizadora, que deja de ser expresión y alimento de la espiritualidad y se convierte sólo en un cumplimiento externo que se aguanta o se sobrelleva amargamente.

11.1.1. *Ni autodesprecio ni impaciencia*

Tener paciencia no significa dejarse maltratar; no es permitir pasivamente que los demás nos lastimen permanentemente o se aprovechen de nosotros. Al contrario, es necesario defender los propios derechos y la propia dignidad, pero *porque Dios nos ama* y para él somos inmensamente dignos y valiosos.³²⁷ Con esta motivación, si hay alguna dificultad, podemos defender nuestros derechos con decisión y fortaleza, pero sin deseos de venganza, sin odio, sin que el corazón se nos llene de veneno.

³²⁷ Cf. A. GRÜN, *Portarse bien con uno mismo*, Salamanca, 1997; *Cómo estar en armonía con uno mismo*, Estella, 1998.

Pero si hemos optado por servir a los demás, por ayudarles a llevar las cargas de la vida y anunciarles el Evangelio, con mayor razón necesitaremos ser pacientes con ellos, tolerando sus límites, aceptando que nos quiten parte de nuestro tiempo, que nos contradigan o que no nos escuchen, etc. Porque la impaciencia no sólo termina enfermándonos, destruyéndonos por dentro; también nos convierte en enemigos de aquellos a quienes deberíamos amar.³²⁸

11.1.2. *El otro como un ser digno de mi paciencia*

La falta de paciencia nos atormenta el alma con rencores y lamentos, nos arruina la vida, y enferma el dinamismo evangelizador con sentimientos de tristeza y desaliento. El otro se convierte en un ser detestable o a lo sumo tolerable.

Por eso, lo primero que se requiere para poder ser pacientes con alguien es darle importancia a esa persona, valorarla profundamente. Si nos sentimos dioses y creemos que los demás no valen nada, entonces seremos incapaces de tolerar sus defectos o errores y nada nos impedirá lastimarlos.

A veces sucede que los agentes pastorales, por considerarse más formados o más crecidos que los demás, tienden a mirarlos como seres imperfectos, ignorantes o de "baja calidad". Esto ciertamente no favorece una actitud sincera de paciencia y comprensión. La Palabra de Dios propone lo contrario:

"Que cada uno se llene de sentimientos de humildad para con los demás, porque Dios se opone a los orgullosos y da su ayuda a los humildes" (1Ped 5, 5).

Toda actitud de desprecio hacia los demás provoca más violencia, ya que ellos lo advertirán, y posiblemente reaccionarán con poca amabilidad. Así se entra en una guerra permanente donde todos salen heridos.

Cuando aparece la tentación de ser intolerantes o impacientes con alguien, lo primero que cabría recordar es que esa persona es obra de Dios, que Dios puso todo su amor cuando la creó. Esa persona no existe por casualidad o por fatalidad, sino porque hay un amor, el amor de Dios, que ha querido darle la existencia y sostiene su ser a cada instante.

³²⁸ Cf. H. NOUWEN, *La pasión en la vida cotidiana*, Buenos Aires, 1996.

Esa persona existe porque Dios, desde toda la eternidad, pensó en darle la vida. Su vida tiene sentido porque es parte del proyecto de Dios. Entonces, tiene un lugar en el universo, aunque yo no lo pueda descubrir. Tiene derecho a estar aquí, igual que yo.

Pero hay algo más hondo: Dios, al darle la vida a esa persona, la creó a su imagen. Eso significa que tiene una inmensa dignidad, porque Dios se refleja en su ser, aunque yo no alcance a reconocerlo. Por otra parte, Dios vive en esa persona, habita en su interior. Si no fuera por esa presencia permanente de Dios, esa persona no existiría.

Así, reconociendo la grandeza de cada ser humano, es más posible que podamos tener paciencia con sus debilidades y defectos.

También podemos ser más pacientes con alguien si tratamos de reconocer y agradecer las cosas buenas que esa persona tiene. Nadie es pura oscuridad, nadie es sólo defectos y nada más que defectos. Dios no hace cosas horribles o inútiles. Si pensamos que es realmente Dios quien creó a esa persona, entonces no podremos pensar que no tenga algo valioso. Otra cosa es que nosotros no lo hayamos descubierto.

El Espíritu Santo siembra en todos los seres humanos algunos carismas para hacer el bien a los demás: en alguno será la simpatía, o una bella sonrisa; en otros será la capacidad de cantar bien, o alguna otra habilidad. También siembra hábitos buenos en medio de muchos condicionamientos y defectos: una persona puede ser agresiva, pero muy responsable, puede ser un ladrón, pero muy compasivo con su familia (cf. CCE 1735). Los defectos que alguien tiene no quieren decir que todo lo demás que haya en esa persona sea negativo o falso.

A todas las personas, aunque sean pecadoras, el Espíritu Santo las impulsa para que hagan algunas obras buenas, al menos a sus amigos o a un ser querido. Quizá no saben expresar sus afectos, pero hacen algunas cosas pensando en el bien de otro. Seguramente esa persona que yo no tolero, ha tenido experiencias en la vida que yo no he tenido, y por eso puede ver cosas que yo no alcanzo a ver, puede decir y hacer cosas que yo no comprendo, pero que tienen algún sentido en su corazón y en el mundo.

Es importante tratar de mirar con atención para descubrir esas cosas buenas que nos permitan mejorar la imagen que tenemos de esa persona. Si no lo logramos, podemos preguntarle a su madre, o a sus amigos. Pero también podemos pedirle al Espíritu Santo que él nos

ilumine para ver lo que él obra en esa persona, en medio de los defectos que nos molestan. De este modo, podremos reconocer que esa persona no es pura oscuridad. Es una mezcla de luz y de tinieblas, de cosas malas y de cosas buenas. Y si nos miramos a nosotros mismos, podemos descubrir que también nosotros somos una mezcla. No somos pura luz, pura bondad, pura generosidad, puro desinterés. Pero tampoco somos pura maldad y egoísmo. Este reconocimiento permite que no nos odiamos a nosotros mismos, y que entonces no necesitamos rechazar a los demás para compensar nuestra escasa autoestima.³²⁹ Así como podemos tenernos paciencia a nosotros mismos, reconociendo esa mezcla de aciertos y de errores, de belleza y de límites, también podemos tener paciencia con otro, mirando lo bueno que hay en él y pidiendo a Dios que haga crecer todavía más sus aspectos positivos.

Esta actitud es fundamental en un evangelizador, que está llamado a partir de lo bueno que Dios ha sembrado en los demás, aunque parezca pequeño, y así ha de procurar realizar un proceso de inculturación.

11.1.3. *Imaginar su destino*

Otra manera de motivarse para tenerle paciencia a alguien que nos desagrada, es recordar para qué fue creado. Y en definitiva todos fuimos creados para alcanzar la felicidad en Dios, en la gloria del cielo. Esa persona, a la que nos cuesta aceptar y tenerle paciencia, fue creada para la eternidad. Por eso, no podemos medirla por su capacidad intelectual, por su belleza física o por las habilidades que haya desarrollado. Hay algo más profundo. Un discapacitado vale tanto como un gran científico, ya que los dos fueron creados para algo más que esta tierra: ambos fueron creados para la inmensa felicidad eterna, para la plenitud del cielo. Tanto un niño en el seno de su madre como un moribundo, aunque no puedan pensar, tienen dentro de sí un centro espiritual que no podemos ver con los ojos del cuerpo, y ese centro espiritual posee una capacidad de amor y de hermosura que se desarrollará completamente en el cielo, no en los límites de esta vida terrena.

³²⁹ Cf. C.G. VALLÉS, *Te quiero, te odio*, Santander, 1997, pp. 108-117.

Por eso, cuando yo mire a esa persona que me desagrada, puedo tratar de reconocer esa grandeza. Más allá de las debilidades y aspectos irritantes que yo percibo, más allá de sus errores e imperfecciones, lleva dentro de sí el llamado a la eternidad y a la plenitud.

Una ayuda que puede ser muy útil en este sentido, es imaginar cómo será esa persona cuando esté en la gloria celestial. Allí ya no tendrá defectos ni manchas, ni malas actitudes. Allí estará liberada y sanada de todo eso. En el cielo esa persona será restaurada perfectamente por Dios y brillará con toda la hermosura que Dios quiso darle, llena de amor y de bondad. Imaginándola así podemos reconocer lo que Dios quiere hacer en su ser: su verdadero proyecto para esa persona, que se realizará plenamente en el cielo.

Así, transformados por Dios, estamos llamados los dos a convivir eternamente en el cielo. No dejaremos de ser nosotros mismos, pero resplandeceremos libres de toda imperfección y sanados de todo lo que pueda ser desagradable.

Es cierto que la actividad pastoral procura que las personas alcancen un anticipo de la perfección gloriosa, y que con su crecimiento en esta tierra preparen la plenitud del cielo. Pero también es cierto que la gracia no sana completamente al hombre en esta vida llena de condicionamientos (cf. ST I-II, 109, 9, ad 1; CCE 1735) y que la restauración perfecta sólo se realizará en la escatología.

11.1.4. *Paciencia infinita*

Otro recurso espiritual para tener más paciencia, es detenernos a contemplar la paciencia de Dios:

"El Señor no tarda en cumplir sus promesas, como algunos se imaginan, sino que tiene paciencia con vosotros, porque no quiere que nadie perezca... Tengan en cuenta que la paciencia del Señor es para nuestra salvación" (2Ped 3, 9.15).

Esta contemplación se realiza de tres maneras:

Primera: Reconocer la paciencia de Dios con *todos* los seres humanos. Puesto que Dios respeta la libertad y los tiempos de cada persona, hasta el punto que tolera ser ofendido de muchas maneras, también permite con paciencia ser largamente ignorado y despreciado.

Segunda: Dentro de esta humanidad pecadora, es muy importante que yo reconozca también la paciencia que Dios ha tenido *conmigo* en

muchos momentos de mi existencia, cuando yo hice mis planes y proyectos al margen de su proyecto para mi vida, sin consultarlo a él. O las veces que me resistí a su amor y a la alegría que él quería darme; las veces que me encerré en mis rencores, egoísmos y tristezas. Sin embargo, Dios siempre tuvo paciencia conmigo, me esperó con ternura y me ofreció su amistad gratuitamente. Por eso, él espera que yo actúe con los demás de la misma manera. Pero no se trata aquí de mortificarse con la culpa, porque esto puede traducirse en intolerancia con los demás para compensar los propios sentimientos de inferioridad. Se trata de una auténtica ternura de quien siente que ha sido cariñosamente comprendido y esperado. Entonces sí puede ser compasivo con los demás. Si valoramos la paciente y cariñosa espera de Dios con nosotros mismos, podremos evitar ser impacientes frente a la lentitud de los cambios de los demás. Porque los cambios de comportamiento dependen de profundas transformaciones interiores, y a veces llevan muchos años (y si hablamos de las culturas, tenemos que pensar en muchas décadas o siglos). Normalmente los cambios visibles se realizan con lentitud, con pequeños pasos. Los evangelizadores impacientes no soportan eso y entonces viven disgustados con los demás, culpándolos. Además, hay personas que comienzan a cambiar sólo cuando se sienten aceptadas así como son, con todas sus virtudes y defectos; cuando saben que alguien les ama y que espera su crecimiento con cariño, sin ansiedad. Pero cuando sienten que alguien quiere dominar sus vidas o imponerles un cambio inmediato, se desalientan, o se resisten por dentro y deciden seguir siendo así como son. Por eso la impaciencia puede perturbar y arruinar un buen camino de evangelización y de inculturación.

Jesús en el Evangelio nos pone el ejemplo de esa persona desagradecida que tenía una gran deuda con otro; pero cuando el otro le perdonó su deuda gratuitamente, en lugar de actuar de la misma manera, se dedicó a perseguir a sus deudores (Mt 18, 23-35). Eso en realidad nos sucede muchas veces cuando somos impacientes con los demás, incapaces de comprender y de tener compasión con los defectos ajenos.

Hay una tercera manera de contemplar la paciencia de Dios, que es descubrir cómo Dios es paciente *con esa persona que me desagrada*. Dios solamente puede mirar con amor, porque él *es* amor (1Jn 4, 8). Y también cuando nos invita a cambiar de vida nos mira con ternura, sabiendo que necesitamos tiempo para llegar a dar los pasos más

importantes. Con ese amor Dios contempla a esa persona que me desagrada y le tiene paciencia. Por eso puedo pedirle a Dios que me regale ese amor suyo y que me ayude a mirar a esa persona como él la mira. De esa manera, podré recibir en mi interior algo de esa preciosa paciencia del Señor. Es bueno dejar que la mirada de Dios se apodere de la nuestra para valorar al otro en su proceso personal y para aceptar que hay en el hermano un misterio que escapa a nuestros ojos.

11.1.5. *Jesús fuerte y paciente*

A veces pensamos que el modelo de Dios es demasiado perfecto para que nosotros podamos imitarlo. Pero olvidamos que el Hijo de Dios se ha hecho hombre como nosotros, y de verdad compartió en todo nuestra existencia. Con un cuerpo como el nuestro, una sensibilidad como la nuestra, un sistema nervioso como el nuestro. Por consiguiente, podía experimentar las agresiones de los demás, podía "sentirse" agredido. Pero estaba libre del pecado y de la influencia del mal, y su sensibilidad no producía reacciones impacientes.

Por eso él era un ser humano sano, libre. Podía reaccionar con firmeza, como cuando se enfrentaba a los religiosos de su época, que hacían daño a los débiles y controlaban la vida ajena (Mt 23, 23; Lc 11, 46). Pero era sumamente paciente con los pecadores, los imperfectos, los infieles. También era paciente cuando lo insultaban y crucificaban (Lc 23, 33-34). Por eso él pudo decir: "Aprendan de mí que soy paciente y humilde de corazón, y encontrarán descanso" (Mt 11, 29).

Porque los impacientes no tienen descanso, no encuentran calma. Están siempre perturbados por los errores y defectos ajenos, y por eso no pueden tener un corazón sereno. En cambio, los que aprenden a mirar con ternura las imperfecciones de los demás, encuentran serenidad interior y dejan de perturbarse tanto cuando los demás se equivocan. Jesús decía: "Felices los mansos" (Mt 5, 4).

Hay molestias y contrariedades muy frecuentes en la actividad pastoral, porque las personas no aceptan todos los esquemas y horarios que los agentes pastorales pretenden imponerles. Entonces es bueno contemplar a Jesús paciente, imaginar su corazón sereno

cuando la gente lo invadía y le cambiaba los planes (Mc 6, 31-34; Mt 14, 13-14).

También podemos advertir su mirada compasiva con las miserias y desconfianzas de sus discípulos (Mt 14, 30-31; 20, 20-23), su cariño tan humano y divino.

Es bueno pedir al Espíritu Santo que trabaje con su gracia en nuestro interior, para que podamos parecernos más a Jesús en su modo de actuar y tengamos un poco más de su paciencia y su compasión.

El modelo de Jesús se hace más luminoso en su Pasión:

"Cristo padeció por vosotros y os dejó ejemplo, para que sigáis sus huellas... Cuando era insultado no devolvía el insulto, y mientras sufría no amenazaba a los demás" (1Ped 2, 21. 23).

11.1.6. Jesús entregado

En la Pasión de Cristo podemos advertir que esa persona que nos desagrada tiene un valor muy grande. Para descubrir cuánto vale a los ojos de Dios conviene recordar lo que el Padre Dios entregó por esa persona: la sangre preciosa de su propio Hijo. Por eso dice la Biblia: "¡Habéis sido bien comprados!" (1Cor 7, 23). Él nos "adquirió con la sangre de su propio Hijo" (Hech 20, 28). Podemos reconocer que esa persona vale tanto, que el precio que se pagó por ella es la vida de Jesús ofrecida en la cruz.

Por eso, cuando yo mire ese rostro que me molesta, puedo imaginar a Jesús sufriente en ese ser humano, compartiendo sus angustias y las amarguras de su alma. En lugar de estar atento a lo que me desagrada, puedo contemplar en esa persona el rostro de Jesús coronado de espinas. Y por eso puedo ser compasivo y soportar también alguna injusticia para no desatar una guerra inútil. Si no, la vida podría convertirse en una guerra permanente.

De esa manera, no me detendré tanto en la molestia interior que yo siento, en el desagrado que me provoca esa persona molesta. Mirando a Jesús crucificado, el Señor pasa a ser el único importante. Ante el espectáculo de su entrega y de su muerte injusta en la cruz, se acaban los lamentos y las quejas inútiles, porque "él me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gál 2, 20). Y si él, santo y justo, soportó con paciencia azotes, burlas, humillaciones y dolores de todo tipo, yo también algunas veces puedo soportar con paciencia ciertas molestias

que me causan las demás personas, aunque yo crea que no hice nada malo para que me respondan de ese modo:

“¿Qué gloria habría en soportar un castigo por una falta que se ha cometido? Pero si, a pesar de hacer el bien, vosotros soportáis el sufrimiento, eso sí es una gracia delante de Dios” (1Ped 2, 20).

11.1.7. El valor de una ofrenda

Recordemos también que, cuando uno cree en Dios y le ama, también está llamado a ofrecerle algo. A veces podemos ofrecer a Dios cosas que nosotros mismos elegimos: un ayuno, una limosna o cualquier otro sacrificio. Pero en realidad lo que más agrada a Dios es que le ofrezcamos con amor esas perturbaciones inevitables que son parte de la vida de cada día. Por ejemplo: las actitudes de los demás que a veces nos quitan la paciencia, todo lo que nos molesta de los demás, sea grande o pequeño, o esas interrupciones y contrariedades propias de toda vida apostólica.

¿Qué significa concretamente ofrecer esas cosas? En primer lugar significa aceptarlas, aceptar que sean parte de nuestra vida. Si ofrecemos un dolor, pero en realidad seguimos quejándonos y lamentándonos, en realidad no estamos ofreciendo nada, ya que sólo nos interesa liberarnos de esa molestia. Es como si una persona que jamás sintiera deseos sexuales le ofreciera a Dios esa virginidad. Eso es ofrecerle a Dios una cosa muerta. Algo sólo se convierte en una ofrenda cuando se trata de una realidad valiosa para nosotros, y se la entregamos a Dios con sinceridad. Por ejemplo: yo quisiera estar solo y tranquilo un momento, pero le ofrezco a Dios la molestia de renunciar a esa tranquilidad y acepto tener que escuchar o ayudar a otra persona. Cuando yo tolero esa molestia, y por amor *acepto* vivirla, aunque mi deseo sería otro, entonces se trata de una ofrenda sincera, agradable a los ojos de Dios.

Realizando esta ofrenda, yo puedo tenerle paciencia a esa persona que me saca de mis planes, y en lugar de maldecirla, la bendigo en nombre de Dios para que sea feliz:

“No devolváis mal por mal, ni insulto por insulto. Al contrario, reaccionad bendiciendo, porque vosotros estáis llamados a heredar una bendición” (1Ped 3, 9).

Dios no deja sin premio una ofrenda sincera y generosa. No le interesan las ofrendas hechas de la boca para afuera; pero en su

infinito amor valora las ofrendas de nuestro corazón, esas que brotan de una decisión verdadera. Como cuando aceptamos tener que soportar a alguien que tiene un carácter que no nos gusta, o que habla de una manera irritante, o que piensa de un modo diferente.

Pero un cristiano, si está realmente enamorado de su misión, es capaz de ofrecer esas molestias *por las mismas personas a las que ha sido enviado*, para que alcancen la plenitud y la felicidad que Dios quiere para ellas.

11.1.8. *Santas excusas*

Evidentemente no es agradable tener un trato frecuente con alguien que nos agrede, o utiliza ironías, o actúa con modales groseros, o nos critica y nos humilla delante de los demás. Es una molestia permanente difícil de soportar. Pero si esa es nuestra situación inevitable, tenemos dos caminos: Uno es alimentar el odio, la sed de venganza, y así amargarnos más todavía la vida sin resolver nada. Otro camino es lograr vivir serenamente *en medio* de esas agresiones inevitables. Eso es la paciencia.

Sabemos que no hay paciencia verdadera si el corazón está lleno de rencor. Pero para vencer el rencor hay que tratar de buscarle alguna excusa a esa persona, algo que nos ayude a comprenderla y disculparla por esa forma de actuar, de manera que no nos sintamos agredidos cuando nos diga o haga algo antipático. Así reaccionaba Jesús cuando era crucificado: "Padre, perdónalos, *porque no saben lo que hacen*" (Lc 23, 34).

Por ejemplo, si esa persona tosiera a causa de una enfermedad, aunque nos molestara, le tendríamos paciencia y no nos sentiríamos agredidos por esa tos que nos desagrada. Igualmente, si esa persona actuara mal por alguna enfermedad de su psicología, también podríamos comprenderla.

Es sano pensar que quizás esa persona reacciona así por algunos sufrimientos profundos que guarda en su corazón, por algunos recuerdos que la torturan, por un sentimiento de inferioridad que la envenena, porque la han lastimado mucho en el pasado, porque la vida le negó lo que más deseaba, etc. Buscando esas excusas, es posible aprender a mirar con ternura y compasión sus defectos y malas actitudes.

Podemos pensar también que nuestros esquemas mentales limitados no nos permiten comprender la forma de pensar y de actuar de otra persona.³³⁰

11.1.9. *Una belleza deseable*

Ciertas personas violentas y agresivas creen que la paciencia es un defecto o una debilidad, y por eso no les interesa crecer en esta virtud. Pero en realidad los débiles son los impacientes, porque no tienen la fortaleza interior ni el dominio de sí para controlar sus reacciones, y por eso se dejan llevar por el rencor y los deseos de venganza.

Si todos actuaran de esa manera, el mundo sería un permanente infierno. La paciencia es un valor verdaderamente necesario para sostener la vida en sociedad y para proteger a las comunidades y a los hogares de una guerra sin tregua.

Además, puede suceder que una persona acepte sufrir con paciencia un dolor injusto para no renunciar a sus convicciones. Por ejemplo, que acepte tener que sufrir persecuciones por su fe, o que acepte soportar burlas por ser fiel a su forma de pensar. Si esa persona renunciara a su fe o a sus convicciones, se liberaría de muchos problemas. Pero su conciencia le invita a ser fiel a lo que cree en su corazón, aunque tenga que soportar pacientemente muchas molestias por esa fidelidad: desprecios, discriminaciones, injusticias sobre su persona. Allí es necesaria la hermosa virtud de la paciencia, para que la persona no baje los brazos. Sin esa paciencia, no habría héroes ni mártires. También el amor al prójimo necesita de la paciencia. Si nos dejamos llevar por la tentación fácil del odio y la venganza, actuaremos en contra de lo que el Evangelio nos enseña cuando nos invita a amar a los enemigos y a orar por ellos (Mt 5, 43-48). Para construir la civilización del amor es indispensable la paciencia, ya que los demás no siempre actuarán como a nosotros nos agrada.

Vemos así que la paciencia con el prójimo es un valor necesario para poder ser coherentes y auténticos, y para no traicionar nuestros grandes valores con reacciones inoportunas.

Cuando alguien es capaz de soportar a otro con paciencia, sin envenenarse por dentro, está demostrando una gran fuerza interior, una

³³⁰ Cf. C. G. VALLÉS, *Viviendo juntos*, Santander, 1985, pp. 68-71.

noble grandeza de alma. Y ese es un valor que hay que pedirle a Dios cada día. Por otra parte, cada acto de paciencia será recompensado, y será un tesoro que nos llevaremos a la eternidad.

Esto no significa que nunca tengamos una impaciencia. El creyente pasa por la impaciencia, pero no se deja apoderar, no se deja dominar por la impaciencia, no permite que se haga carne en su vida. Cuando llega la noche, la tormenta ya ha pasado:

"Si os enojáis con alguien, no os dejéis arrastrar al pecado. Que la noche no os sorprenda todavía con ese enojo" (Ef 4, 26).

Es importante reconocer cómo la fuerza y la nobleza del evangelizador no se manifiestan sólo en el empuje, en la actividad intensa y creativa, sino también en la paciencia, que le permite compartir *gustosamente* su vida con los demás aunque tengan defectos, y penetrar *amablemente* la vida del pueblo con la luz del Evangelio.

11.2. Espiritualidad contra la ansiedad

La espiritualidad se expresa en una actividad evangelizadora que tiene determinadas características. Recordemos que no toda actividad evangelizadora es expresión y alimento de la espiritualidad. Para que sea "espiritual", la actividad debe estar motivada ante todo por la fuerza interior del amor, que le da una cualidad, un sentido y un valor particular.

11.2.1. Un veneno indeseable

Pero, además de la impaciencia con los demás, hay un defecto de la actividad que suele quitarle su riqueza espiritual y convertirla en un profesionalismo sin vida interior o en una mera búsqueda de sí. Se trata de la ansiedad.

Este "nerviosismo" que se llama ansiedad es una especie de prisa interior permanente. La persona puede aparecer serena por fuera, pero por dentro está acelerada. Siente una necesidad imperiosa de resolver pronto todos los problemas, como si cualquier cosa fuera urgente o indispensable. Es un problema relacionado con el tiempo.

La persona quiere terminar rápidamente todo lo que tiene que hacer, sin dejar nada pendiente. Necesita anticiparlo todo, tanto los gozos como los sufrimientos. Entonces, su mente siempre va más adelante que su cuerpo. Cuando está haciendo algo, está pensando en lo

que tendrá que hacer después. No se detiene en nada con profundidad, no está con todo su ser en ninguna tarea y en ninguna cosa. No puede disfrutar plenamente de ninguna actividad, ni cargar de sentido profundo lo que hace. Con el tiempo, la persona siente que no está viviendo. No habita en su actividad, y es como si siempre postergara la verdadera vida para el futuro.

Puesto que en este estado no hay vida real, tampoco es real su relación de amor con Dios y con los demás.³³¹ No dedica toda su atención a las personas que trata. Las escucha pensando en lo que tendrá que responder o en lo que tendrá que hacer después. Así se priva de relaciones auténticas, y los demás se convierten en un simple medio para realizar sus proyectos.

La ansiedad es un veneno. La tensión psicológica termina afectando al cuerpo, que no puede resistir esa prisa permanente del sistema nervioso. Así, la actividad que debería alegrar, madurar y colmar a la persona, se convierte en el enemigo que la destruye.

11.2.2. *Renunciar a los controles*

Hay que hacer un largo camino para liberarse de la ansiedad. Como ya hemos visto, hay muchos recursos y técnicas sumamente útiles que ayudan a serenar el interior inquieto y desasosegado: ejercicios de respiración y de relajación verdaderamente necesarios.³³² Pero estas técnicas valiosas no son suficientes, ya que sólo permiten relajar la superficie de la persona, no el corazón.

Lo principal es aceptar depender de Dios y darle a él los controles de nuestra vida, para que él sea el Señor de nuestro futuro:

"¿Quién de vosotros puede agregarle un solo minuto a su vida?... Así que no os preocupéis por el mañana" (Mt 6, 27-29).

Porque en el fondo de la ansiedad hay un deseo de ser dioses ilimitados, de hacerlo todo inmediatamente, de experimentarlo todo sin perderse nada, de tener todo bajo nuestro control sin que nada se escape de nuestra planificación y de nuestra actividad.

³³¹ Cf. F. CANOVA, *La ansiedad*, Buenos Aires, 1989; VARIOS, *Las fobias*, Buenos Aires, 1984.

³³² M. MC. KAY - P. FANNING, *Técnicas de relajación diaria* (cit.); R. PAYNE, *Técnicas de relajación* (cit.); N. CABALLERO, *La ventana entornada* (cit.).

Eso nos hace sufrir tremendamente cuando aparecen imprevistos o cosas que no estaban en nuestros planes.

Nosotros en realidad nos confundimos muchas veces; nuestra mente es limitada y no alcanzamos a ver lo que realmente nos conviene. Sólo Dios sabe perfectamente lo que necesitamos. De hecho, a veces desgastamos nuestras energías haciendo o planeando cosas que luego no sirven, o que no nos dan los resultados que esperábamos:

"Vosotros decís que hoy y mañana iréis a tal ciudad, pasaréis el año allí, negociaréis y ganaréis dinero. Vosotros no sabéis qué será de vuestra vida el día de mañana. Sois como un vapor que aparece y luego desaparece en un instante" (Sant 4, 13-14).

Por eso es mejor entregarnos de lleno en cada cosa que tengamos que hacer, pensando sólo en eso, y dejando el futuro o el día de mañana en las manos de Dios.

Hay que saber planificar y prevenir, es cierto, pero no pretender tenerlo todo previsto y preparado. Es mejor que Dios sea el rey y el Señor de nuestro futuro, que él guíe nuestra vida, y todo estará a salvo. Nuestro futuro quedará en sus manos y todo terminará bien, aunque muchas cosas nos sorprendan y nos tomen desprevenidos. Es cierto que los planes de Dios pueden llevarnos por otros caminos que nosotros no habríamos soñado, pero siempre será para nuestro bien.

Si yo me siento débil y humillado, no lograré hacerme grande y fuerte por dentro sólo con mis planes y sacrificios, tratando de protegerme solo. Será ante todo la fuerza de Dios lo que me hará firme y seguro. Él sacará algún bien también de mis males, si de verdad confío en él y deposito en sus manos mi futuro.

11.2.3. *Realismo y humildad*

La persona ansiosa quiere tenerlo todo; nunca le basta lo que posee, nunca está conforme con lo que Dios le regala. Pero ya dice la Biblia que "nadie puede tenerlo todo" (Eclo 17, 30). Es una gran sabiduría darse cuenta de eso. Es cierto que hay que tener sueños y tratar de mejorar, pero sabiendo que todo tiene un límite, que no somos todopoderosos ni infinitos. Y lo más importante: que sepamos disfrutar de las pequeñas cosas que tenemos o que podemos hacer aho-

ra, sin estar pensando en las que no tenemos. Porque muchas veces, luchando por el futuro, nos perdemos el presente que es regalo de Dios:

"Comer, beber y disfrutar en medio de las fatigas, eso también es don de Dios" (Ecli 2, 24).

Nos puede suceder como al hombre rico que nos presenta el Evangelio (Lc 12, 16-21). Ese hombre tenía muchas riquezas, pero no las disfrutaba porque estaba obsesionado por acumular para el futuro. Podríamos decir que no nos interesa acumular dinero, pero quizás acumulemos objetos, amistades, logros, obras que alimentan el orgullo, etc. En esa ansiedad por conseguir ciertas cosas, no nos detenemos, no disfrutamos lo que tenemos ahora entre las manos. Vivimos pendientes de logros futuros, y la vida se va acabando sin vivirla. Entonces la actividad deja de ser fuente de gozo y plenitud. Por eso terminamos debilitándonos, llenándonos de angustias tontas, olvidando que "Dios nos da abundantemente las cosas para que las disfrutemos" (1Tim 6, 17).

La Palabra de Dios nos invita a detenernos en cada cosa, en cada persona, en cada actividad. Si lo hiciéramos, para ser felices bastaría el aire, la luz, una flor, un té, una sonrisa, una tarea cualquiera. Que no parezca poco si es regalo de Dios. Por eso dice la Biblia: "Hijo, trátate bien *con lo que tengas*" (Eclo 14, 11); y también invita con ternura: "No te prives de pasarte un buen día" (Ecli 14, 14). Pero especialmente importante es ser capaces de detenerse con todo el ser en cada *actividad*, descubriendo su valor:

"Veo que no hay para el hombre nada mejor que gozarse en sus trabajos, porque ésa es su paga" (Eclo 3, 22).

Más importante todavía es detenernos ante *las personas* con las cuales nos encontramos en esa actividad. Por ejemplo, al hablar con una persona, podemos ejercitarnos percibiendo con atención los detalles de su rostro y de su voz, de manera que le prestemos una amable atención y nuestra mente no divague. Al planificar una tarea, es posible prestar sincera atención a las opiniones ajenas, sabiendo que los distintos puntos de vista siempre son enriquecedores, etcétera.

El corazón se nos llena de ansiedad y de nerviosismo cuando queremos conseguir algo y no lo logramos, cuando tratamos de hacer algo que deseamos, pero no podemos; cuando estamos acariciando un sueño, pero no termina de hacerse realidad. En nuestro interior

muchas veces nos apresuramos por lograr cosas que no son realmente indispensables. Pero no soportamos tener que esperar, y a causa de esta obsesión, dejamos de disfrutar las cosas buenas que podemos hacer por los demás:

"El insomnio del rico acaba con su salud, sus preocupaciones le espantan el sueño. Las preocupaciones no le permiten dormir" (Eclo 31, 1-2).

Cuando le damos tanto peso a ciertas cosas, pero no las logramos, y fracasamos en nuestro plan, entonces parece que todo el mundo se viene abajo. No es así. Nos equivocamos cuando ponemos toda nuestra energía y nuestra carga de emociones en una necesidad, en una persona o en un proyecto, porque de ese modo convertimos algo de este mundo en una divinidad. Lo sentimos como si fuera algo absoluto. Pero eso sólo es una parte de la vida, y además el único absoluto es Dios, el único indispensable es él:

"Podríamos decir muchas cosas y nunca acabaríamos. Mi conclusión es que sólo Dios lo es todo... ¡Él es más grande que todas sus obras!" (Eclo 43, 27-28).

11.2.4. *El único Absoluto*

Por eso, cuando somos criticados y nos angustiamos buscando aplausos, es mejor decir: *"Esos aplausos no son Dios, no son absolutos. Tú, Señor, eres el único absoluto"*.

Cuando nos propusimos conquistar un afecto, y el ser amado dio su preferencia a otra persona, en lugar de obsesionarnos por desplazar a esa persona, es mejor decir:

"Señor, yo estoy hecho para algo infinito, estoy hecho para ti. Ese amor que me obsesionó no debe ser el centro de mi vida. No quiero arrastrarme detrás de nada, porque tú eres el único absoluto".

Cuando en nuestro corazón colocamos algo en el lugar de Dios, la ansiedad se apodera de nuestra vida interior. Pero también cuando tenemos éxito, y logramos conseguir eso que nos obsesiona, la ansiedad nos carcome, ya que comenzamos a preocuparnos por no perder eso que hemos conseguido.

Por eso, cuando estamos viviendo algo hermoso, estamos llamados a disfrutarlo y agradecerlo, pero aceptando serenamente que se

pueda acabar, y entregándolo "de entrada". Porque sólo Dios es eterno. Él puede regalarnos la gracia del desprendimiento, para "soltar" lo que se termina, sabiendo que lo único que nunca se gasta es el amor de Dios.

11.2.5. *En paz bajo una buena mirada*

La mirada de los otros nos vuelve ansiosos. Cuando estamos pendientes de cómo nos miran los demás, eso despierta en el corazón una permanente preocupación por agradarles, y entonces hacemos miles de cosas procurando que nos aprueben y nos amen. Así, también las tareas apostólicas se convierten en una obsesión al servicio de la autoestima, y dejan de realizarse con libertad interior.

Esa ansiedad no se cura si no descubrimos que lo único importante es la mirada divina:

"Los ojos del Señor están sobre los que le temen, sobre los que confían en su amor" (Sal 33, 18).

Pero a veces tenemos una imagen equivocada de Dios y no reconocemos su amor. Entonces escapamos de su mirada permanentemente, y cada vez que vamos a orar nos llenamos todavía más de una ansiedad que nos daña. Por eso es mejor perderle el miedo a Dios y dejar que nos mire con sus ojos de ternura, paciencia y compasión: *"Que brille tu rostro sobre tu siervo"* (Sal 31, 17).

Cuando su mirada nos pide algo, nunca nos obliga, y él mismo nos dará la fuerza para hacerlo. Nunca nos pedirá algo que nos dañe. Tampoco desea que nos llenemos de ansiedad buscando la perfección. Por eso dice la Biblia: "No quieras ser demasiado perfecto ni busques ser demasiado sabio. ¿Para qué destruirte?" (Ecl 7, 16). Dios espera que tratemos de crecer con empeño, pero con un corazón sereno y sin angustias, con paciencia y calma, bajo su mirada de amor. Él sabe esperar esos cambios profundos que se van logrando poco a poco.

Pero si nuestro corazón está poseído por los celos y envidias, si vivimos comparándonos con los demás, entonces no nos interesará la mirada de Dios, sino la mirada de la sociedad, y estaremos obsesionados esperando que nos elogien o nos aprueben. Cuando escuchemos que otros son elogiados, eso aumentará nuestra ansiedad, nuestra obsesión por ser importantes.

Ante Dios no tenemos que demostrar quiénes somos. Él conoce nuestras capacidades y no se le escapa ninguna obra sincera que hagamos, como no se le escapó la humilde ofrenda de la viuda pobre (Lc 21, 2-4). Por eso nos ha dicho que él recompensará hasta un vaso de agua que le demos a otro (Mt 10, 42).

Reconociendo esa mirada de amor, trataremos de ser mejores y de perfeccionar nuestra actividad apostólica, pero sin esa ansiedad que hace tanto daño.

11.2.6. Orden personal en medio de la intensidad

Advirtamos también que cuando hay ansiedad, hay desorden. Como la mente está llena de proyectos y vive anticipándose a las cosas, en esa multitud de pensamientos reina una gran confusión, y nada se hace bien. Por eso es conveniente ordenarse: Escribir las cosas que hay que hacer y subrayar las que son más importantes. Lo que no sea realmente necesario puede quedar para después, cuando llegue su momento:

"No pretendas lo que te sobrepasa... Hijo, no te ocupes en demasiados asuntos, porque así no terminarás bien; por más que corras, no alcanzarás" (Eclo 3, 21; 11, 10).

Pero esto no basta para ordenar nuestra vida; ninguna técnica podrá liberarnos del desorden y de la prisa si no nos dejamos invadir por la paz de Dios y no amamos esa paz.

Sin embargo, hay personas que prefieren la ansiedad, el nerviosismo de miles de tareas desordenadas. Quieren hacerlo todo porque creen que eso es vivir. Pero así no hacen nada con verdadera calidad, con un sentido profundo, con verdadero gozo. Es como si vivieran escapando de algo, quizás escapando de sí mismos en ese desorden. Por eso, cuando se liberan de alguna dificultad, necesitan encontrar otra. En realidad le tienen temor a la calma, y no valoran la paz. Confunden la paz con el aburrimiento y la monotonía. Pero no advierten que nada hay más aburrido que la prisa permanente, porque así no pueden gozar de ninguna tarea con intensidad.

La verdadera paz es una agradable calma que nos mantiene fuertes y saludables para poder disfrutar con fuerza y profundidad de todo lo que la vida nos ofrece, también del trabajo. Es como llevar dentro del corazón un inmenso lago de agua mansa y calma en medio de la actividad. Dios es ese abismo de paz, pero al mismo tiempo lleno de

vida, de riqueza y de hermosura. Nada en Dios es monotonía o aburrimiento. No olvidemos que la actividad más intensa es la del corazón. Un corazón lleno de la vida de Dios se siente pleno, fuerte, entusiasta, aunque esté en medio de un desierto. No necesita un permanente bullicio o una actividad agitada para sentirse vivo. Pero si tiene que actuar lo hace con todas las ganas sin perder la calma. No está adormecido. Está bien despierto y atento a la vida, y domina siempre la situación porque confía en Dios.

No se hace esclavo de sus planes; es capaz de seleccionar las tareas y dejar para después lo que pueda esperar. Así, siendo señor de su actividad, en su existencia reina un orden lleno de vida.

11.2.7. *Jesús sin ansiedad*

Para renunciar a la ansiedad, también podemos detenernos a contemplar a Jesús, que es el modelo de toda perfección, y siempre fue un ser humano completamente sano y armonioso. En él no había lugar para las ansiedades. Su mente y su sistema nervioso funcionaban en orden, con intensidad y con calma al mismo tiempo. Pero sobre todo, estaba tan sometido a la voluntad del Padre, que se entregaba por entero a cada cosa, sin querer anticiparse a nada. Por eso pudo pasar casi toda su vida trabajando como carpintero en el silencio y la sencillez de Nazaret:

"Bajó con sus padres a Nazaret, y vivía sujeto a ellos" (Lc 2, 51).

Él, que tenía poder para cambiarlo todo, sin embargo no tenía prisa, y aceptaba con sencillez ese tiempo de trabajo oculto y simple en un pequeño pueblo. Nada de ansiedad. Todo a su tiempo.

Es bueno contemplar a Jesús, tan libre por dentro, tan desprendido de su tiempo. Se detenía largo rato con las personas (Jn 3, 1-21; 4, 1-28; Lc 19, 1-10). Podría haberles dicho que estaba planeando cosas más importantes. Sin embargo, como en su corazón desprendido no había lugar para las ansiedades, les regalaba sinceramente ese tiempo de atención y de amable diálogo. No los soportaba, sino que fijaba su mirada con una profunda atención amorosa (Mc 10, 21), porque las personas valen más que las obras y proyectos personales. Por eso le reprochaba a Marta que no se *detuviera* con calma ante el peregrino (Lc 10, 38-42). Invitaba a sus discípulos a detenerse a contemplar la naturaleza (Lc 12. 24-27; Jn 4, 35) y los

gestos de la gente (Lc 21. 2-3). Nada de prisa. Los demás y la realidad merecían sumo respeto, dedicación, tiempo, detención afectuosa.

11.2.8. *María sin ansiedad*

Podemos contemplar también a María, quien, libre de todo pecado, vivía en la armonía de la gracia. Por eso era capaz de detenerse en cada cosa. Cuenta el Evangelio que ella estaba profundamente atenta a todo lo que sucedía con su hijo Jesús, y meditaba esas cosas en su corazón (Lc 2, 19). Ella no se quedaba en la superficie, sino que rumiaba la vida, la saboreaba, la penetraba con la luz preciosa del amor. Es más, el Evangelio dice después que ella conservaba "cuidadosamente" cada cosa en su corazón (Lc 2, 51). No manoseaba los regalos de Dios, no tomaba a la ligera lo que Dios le ofrecía o le presentaba. La ansiedad no tenía poder en su corazón o en su mente, y por eso no pasaba descuidadamente de una cosa a la otra, de una tarea a la otra, de un lugar a otro. Todo tenía su tiempo y su momento.

La ansiedad, en cambio, nos convierte en personas superficiales, porque nos lleva a pasar rápidamente de una actividad a la otra, sin llegar a la profundidad de nada. El corazón ansioso no es capaz de detenerse en nada. No soporta la quietud. Pero así no puede gustar del sabor más agradable de las cosas.

Podemos pedir la intercesión de María para que lleguemos a vivir con menos ansiedad nuestras tareas apostólicas y cualquier actividad; para que cada momento sea sagrado y no estemos saltando precipitadamente de una cosa a la otra; para recibir la gracia de ser delicadamente "cuidadosos" con todo lo que el Señor nos conceda vivir y hacer.

11.2.9. *Liberarse de los resultados*

Es bueno entregarse al trabajo y tratar de disfrutar en medio de las tareas. Pero a veces la ansiedad nos lleva a estar demasiado pendientes de los resultados del trabajo. Queremos ver rápidamente los frutos de nuestro esfuerzo. Estamos haciendo algo, y estamos pensando en los aplausos o felicitaciones que vamos a recibir, en el premio que vamos a merecer por eso, o en el placer que sentiremos al ver el resultado del trabajo. Pero así se nos escapa el placer mismo de poder trabajar.

Sobre todo en las cosas que hacemos para Dios es necesario desprenderse de los frutos. Cuando los resultados llegan, es bueno detenerse a gozarlos, con el corazón agradecido a Dios, que nos ha hecho fecundos. Pero cuando los frutos no llegan, es mejor recordar que Dios recogerá los frutos a su momento, a su tiempo, y para su gloria. Ya decía Jesús que cuando terminamos una tarea, tenemos que decir: "Somos simples siervos; sólo hicimos lo que teníamos que hacer" (Lc 17, 10).

La persona que ha sido dominada por la ansiedad, vive pendiente del fruto de sus trabajos, y cuando lo consigue, no lo disfruta mucho tiempo, porque pronto necesita obtener algo más, algo nuevo. Por eso, a quienes ponen toda la confianza en sus logros, más que en Dios, se les aplica la profecía de Miqueas: "Sembrarás, pero no cosecharás; pisarás la aceituna, pero no te unguirás con su aceite" (Miq 6, 15).

La vanidad nos lleva a estar ansiosos y pendientes de los frutos, pero el amor nos lleva a entregarnos al trabajo *para cumplir una misión*, desprendidos de nuestra gloria personal y *dejando los resultados en las manos de Dios*. Porque "*si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles*" (Sal 127, 1). Recordemos que los frutos que se logran poniendo la confianza en las propias fuerzas y habilidades, suelen ser superficiales y efímeros. Los frutos que surgen a partir de la dócil confianza en la acción imprevisible del Espíritu, suelen ser profundos y estables, aunque escapen de nuestra supervisión. Aceptar eso nos libera de todo nerviosismo, prisa o urgencia. Nos permite vivir nuestra actividad con intensidad y fervor, pero también con libertad interior.

Sólo liberados de la ansiedad estaremos dispuestos a dejarnos impulsar por el Espíritu en un camino de inculturación del Evangelio, ya que esto implica poseer el arte espiritual de "detenerse". El camino de crecimiento espiritual que esperamos promover en los demás, requiere una gran delicadeza y un profundo respeto ante sus tiempos, opciones, maneras de actuar y formas de vivir, y también ante los límites de la realidad y los proyectos inabarcables de Dios.

11.3. Espiritualidad contra el escepticismo

A veces la actividad apostólica no brinda todas las satisfacciones que deseáramos: cuando los frutos son más pequeños de lo que se

esperaba, o cuando el corazón se cansa de luchar por la apariencia y el reconocimiento social. Entonces, es posible que comience a apoderarse de nosotros un nuevo veneno que destruye el entusiasmo. Se trata del escepticismo.

Cuando este vicio nos domina, la actividad tiende a reducirse a un mínimo de compromisos ineludibles. Sucede esto cuando "el cansancio se ha convertido en fatiga, en desgana, en sin sentido, en acidia; cuando ya la actividad pastoral ha pasado a ser como un simple trabajo, lo más limitado posible, que nos permite sostener una vida cómoda".³³³ No es el cansancio feliz y sereno de quien se ha entregado por amor, sino un "cansancio interior peligroso, signo de una desilusión resignada frente a las dificultades y fracasos" (PdV 77). Entonces, el esfuerzo ya no tiene sentido. Eso significa que la actividad ha perdido los móviles más profundos, y simplemente se "soporta".

11.3.1. *Relativismo*

Pero el escepticismo no es sólo ese cansancio, sino el brote de *relativismo* que surge de ese cansancio mal curado. La persona que se ha desgastado tratando de demostrar que vale mucho, finalmente baja los brazos y se dice a sí misma que ya no vale la pena esforzarse tanto, que todo es relativo. Para mantenerse en ese estado de apatía por el cual ha optado en lo profundo de su corazón, desarrolla una serie de convicciones interiores: "Todo da igual". "Yo no tengo mucho que aportar". "El Evangelio no aporta soluciones a los problemas del hombre de hoy". "El mundo va por otros caminos y por más que me esfuerce, no podré remar contra la corriente". "Lo que yo pueda lograr es demasiado pequeño, a costa de un esfuerzo muy grande".

Este escepticismo es un verdadero suicidio; es una renuncia a la fecundidad que al mismo tiempo es renunciar a vivir. Es mutilarse y atrofiar cada día más las propias capacidades, con lo cual se produce una especie de muerte anticipada.

³³³ De mi obra *Actividad, espiritualidad y descanso. Vida armoniosa y unidad interior*, Madrid, 2001, p. 135. Este cansancio enfermizo puede ser el resultado de un modo inadecuado de ayudar a otros que termina provocando una disminución patológica de las energías pastorales: cf. C. MASLACH, *La síndrome del burnout. Il prezzo dell'aiuto agli altri*, Assisi 1992.

Para evitar esta compleja y nefasta enfermedad de la actividad, veamos algunas motivaciones espirituales.³³⁴

11.3.2. Modelos estimulantes

Es bueno recordar (y contemplar en oración) el ejemplo de la primitiva comunidad cristiana, tal como aparece en los Hechos y en las cartas paulinas. Allí vemos a los cristianos cargados de alegría, de coraje en el anuncio, y capaces de una gran resistencia activa. Pero todo ello brotaba del encuentro comunitario con el Señor vivo, resucitado. La fe nos permite creerle a Dios, que a través de ese testimonio nos dice que es posible evangelizar de esa manera. Ciertamente, las circunstancias del Imperio romano de aquella época no eran humanamente muy favorables al anuncio del Evangelio, y existía también el atractivo de un estilo de vida poco compatible con el camino cristiano. Cada época presenta sus dificultades, y sería simplista decir cuáles son más duras y exigentes; simplemente son diferentes. La concupiscencia humana, la búsqueda enfermiza de sí mismo, están siempre presentes, con un ropaje o con otro. Pero si en aquellas circunstancias adversas fue posible un anuncio enamorado, valiente y gozoso, también hoy podríamos vivirlo. Mas hay que aceptar vivirlo, hay que atreverse a ese vértigo y a ese desafío que nos saca de la normalidad. Releer algunos textos del Nuevo Testamento y rumiarlos en oración, puede ser una gran ayuda contra el escepticismo (Hech 4, 13-31; 8, 26-40; 2Cor 5, 13-15; Flp 4, 1-8; 1Tes 1, 1-9).

11.3.3. Mi identidad y mi misión

También es sumamente importante identificarse con la propia misión,³³⁵ mirarse a sí mismo como cincelado y transformado por esa misión; reconocer la propia fisonomía y la propia identidad como modificadas por esa misión de iluminar, bendecir, vivificar, levantar, sanar, liberar (Mc 1, 17; Lc 5, 5; 1Cor 4, 15; 2Cor 3, 2). Un dualismo entre la tarea por una parte, y la propia identidad y privacidad por otra, termina siempre debilitando el fervor y el entusiasmo en la acti-

³³⁴ En estas reflexiones me he dejado inspirar por algunas conferencias de Mons. Juan M. Uriarte.

³³⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión* (cit.), pp. 16ss.; J. MONBOURQUETTE, *A cada cual su misión*, Santander, 2000.

vidad. Por eso es necesario alimentar esta convicción: *"Estoy en esta tierra para cumplir una misión; mi vida en esta tierra no se entiende sin esa misión que Dios me confía"*.

En este sentido, conviene evitar una falsa humildad que nos lleva a relativizar la nobleza de dicha misión, con lo cual sólo se consigue debilitar el fervor. La conciencia agradecida de haber recibido una misión muy noble, es fuente permanente de entrega generosa, siempre que sea adecuadamente vivida:

"Es bello sentirse agraciado, haber sido elegido gratuitamente, sin que uno lo haya merecido o comprado con algo, sin que pueda adquirirlo, exigirlo o esperarlo por algún título u obra personal. Esto vale no sólo para la amistad con Jesús, sino también para la misión evangelizadora que él nos confía, particularmente para el sacerdocio.

Tampoco lo que se haga luego de recibir estos dones sobrenaturales puede convertirlos en algo merecido o comprado, algo de lo cual uno sea 'digno'. No hay que desvivirse para poder sentir que estamos a la altura de los regalos de Dios; porque eso sería degradar miserablemente el valor de sus dones, que no tienen precio. Si en esta tierra a veces parece que todo se paga o se compra, la elección de Dios, en cambio, siempre seguirá procediendo de su libre mirada de amor. Por eso su elección no nos hace sentir más que otros. Pero al mismo tiempo, haber sido agraciados de esa manera nos hace tiernamente felices, no dejamos de vivirlo como un privilegio precioso, celebrado a veces hasta las lágrimas. Esa experiencia despierta una respuesta agradecida, una reacción amorosa que nos lleva a entregarnos gratuitamente en un camino de crecimiento y de servicio. La conciencia de esta mirada de Dios hacia nosotros nos permite renovar nuestra alianza de amor con él, y sentirnos firmes en él. De ese modo, podemos vivir para los demás ejercitando nuestro ministerio, pero sin esperar que ellos le den un sentido pleno a nuestra vida. Somos de Dios, y él quiso hacerse nuestro; esa es la alianza radical que sigue sosteniendo nuestra vida cuando todo lo demás se cae, y también cuando nuestra tarea no nos ofrece éxitos visibles".³³⁶

11.3.4. Un tesoro para ofrecer

Pero, aunque valoremos la misión que hemos recibido y nos identifiquemos con ella, el mundo de hoy parece poco receptivo ante la

³³⁶ De mi obra *Actividad, espiritualidad y descanso. Vida armoniosa y unidad interior* (cit.), pp. 115-116.

propuesta del Evangelio. Por eso, puede suceder que nos convirtamos en seres acomplejados, que creen que lo que el mundo ofrece tiene más poder y más belleza que el Evangelio. Pero ¿acaso el mundo ofrece realmente algo mejor? ¿Acaso la política internacional está ofreciendo algo más a la humanidad? ¿Acaso el neoliberalismo reinante merece que confiemos en sus recetas de salvación? ¿Acaso el hedonismo individualista puede hacer nacer una humanidad mejor? ¿Acaso el progreso científico y económico sin límites morales puede asegurar un futuro de justicia, paz y libertad?

Si el mundo está dominado por valores anti evangélicos, lo que está necesitando es precisamente la riqueza y la fuerza del Evangelio. Y con el anuncio vigoroso del Evangelio es posible un mundo nuevo. No hay razones para privar a los demás de tanto bien.

Sería bueno imaginar qué nos dirían san Pablo, san Agustín, san Francisco de Asís o la Madre Teresa de Calcuta, si les presentáramos las excusas que pretenden justificar nuestros desánimos, cobardías y comodidades.

Aquí es donde se hace necesario fortalecer la fe y la esperanza, y así advertimos que el núcleo de la espiritualidad –que es el dinamismo del amor– requiere también de la mirada de la fe y el estímulo de la esperanza. Frente a los aspectos negativos del mundo, ¿qué luces brotan de la fe y alimentan la esperanza, para que no nos convirtamos en escépticos sin entusiasmo?

11.3.5. Las luces de la esperanza activa

En primer lugar hay que recordar que el mundo ha sido creado por un Dios bueno, y que es en sí mismo bueno. Esa bondad básica no ha sido completamente destruida por el pecado: “Las criaturas de este mundo son saludables. No hay en ellas veneno de muerte” (Sab 1, 14). Y el bien siempre tiende a difundirse. Por lo tanto, de una manera o de otra, en medio de la miseria y la maldad, la realidad misma –donde Dios habita– tiende a producir algo bueno. Siempre en el mundo renace la belleza, que se deja modificar y enriquecer pasando por las tormentas de la historia. Los valores tienden siempre a reaparecer de nuevas maneras, y el ser humano ha renacido muchas veces de lo que parecía irreversible y terminal.

No sólo esperamos en Dios. También esperamos en algunos seres humanos como instrumentos unidos a Dios (ST II-II, 25, 1, ad 3).

Esta esperanza puesta en lo que Dios puede hacer a través de los seres humanos, siempre cuenta con la fragilidad humana, pero sabemos que Dios actúa también a través de los errores y pecados, sacando bien de los males, si es necesario.

Por eso, cuando advertimos que en el mundo todavía hay algo de verdad, cuando vemos que alguien dice la verdad aunque se vea perjudicado, eso nos da esperanza, eso nos libera del escepticismo: algo todavía puede cambiar. Lo mismo sucede cuando vemos que todavía es posible la generosidad, el servicio desinteresado; cuando nos encontramos con un testimonio de fidelidad a pesar de todo; cuando advertimos que todavía alguien es capaz de renunciar a algo por el bien de otro; y sobre todo, cuando vemos que todavía hoy existen personas capaces de dar la vida por una convicción, y que aún existen mártires que dan la sangre por Jesucristo y su Evangelio. Si algunos pueden entregarse a una misión de tal manera que aceptan dejar en ello la propia vida, entonces la comodidad, la mediocridad, la escéptica dejadez ya no tienen excusas válidas.

Pero la fe y la esperanza se depositan ante todo en Dios. La fe no es sólo creer en él, sino también creerle a él: creer que es verdad que nos ama, que conduce la historia, que es capaz de intervenir, que no nos abandona, que saca bien del mal con su poder y con su infinita creatividad. Es creer que siempre puede auxiliarnos; es creer en la presencia de Jesús que marcha victorioso en la historia "en unión con los suyos, los llamados y elegidos y fieles" (Apoc 17, 14). Es creer en la acción discreta pero real del Espíritu; es creer en la intercesión de los justos (Apoc 6, 9-10).

Y la esperanza es tener la certeza afectiva de que siempre tendremos a nuestra disposición el auxilio de Dios para salir adelante, para enfrentarlo todo, y para que todo termine bien. La esperanza logra que eso que creemos por la fe se convierta en una convicción llena de confianza sobre la propia vida y sobre esta historia concreta que estamos viviendo. El Señor, que ya ha vencido muchas veces el poder del mal, "seguirá venciendo" (Apoc 6, 2). Porque Dios no habita sólo en las pequeñas luces del presente; habita también en el futuro. El futuro no estará carente de su gloria y de su presencia salvadora.³³⁷

Estas motivaciones nos muestran cómo la esperanza no sana el escepticismo con un optimismo basado en propuestas políticas, en

³³⁷ Cf. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1989.

determinadas estructuras, en proyectos prometedores. No es una utopía, ni una mera expectativa, ni un conjunto de perspectivas positivas. Va más allá de lo fáctico, y se fundamenta en realidades que la fe nos ayuda a percibir. Esas luces espirituales nos llevan a confiar en que, de maneras insospechadas, no siempre previsibles y detectables, el bien, la verdad y la belleza se abrirán camino y algo mejor podrá nacer. Por eso vale la pena empeñarse, para que, de una manera misteriosa, seamos parte de ese nuevo brote de vida para el mundo, y no nos quedemos al margen de esa marcha de la esperanza activa.

11.3.6. *El sentido de misterio*

El escepticismo no se cura buscando triunfos visibles, sino con la certeza de que Dios puede actuar misteriosamente en cualquier circunstancia, también en medio de aparentes fracasos. De ahí que Pablo se gloriara en sus debilidades (2Cor 12, 10) donde se manifiesta perfectamente la fuerza de la gracia (2Cor 12, 9). Porque "llevamos este tesoro en recipientes de barro, para que aparezca que una fuerza tan extraordinaria proviene de Dios y no de nosotros" (2Cor 4, 7). Pablo acepta con agrado las tribulaciones, las persecuciones, los fracasos (2Cor 4, 8-9; 12, 10), para que a través de todo ello se manifieste la vida en sus discípulos (2Cor 4, 11-12) y renunciando a gloriarse en cosas visibles (2Cor 4, 18). Para el creyente no existen verdaderos fracasos, porque la fecundidad también pasa misteriosamente a través del dolor (Col 1, 24).

Esta actitud de aceptar las contrariedades que acompañan a la misión, lejos de disminuir el generoso impulso apostólico de Pablo, lo alimentaba, y le permitía decir: "Muy gustosamente gastaré todo y me desgastaré totalmente por ustedes" (2Cor 12, 15). Porque él sabía que ninguna angustia es inútil cuando se la incorpora a la entrega apostólica. Esto es lo que se llama "sentido de misterio", y es posiblemente el remedio más eficaz contra el escepticismo, sobre todo cuando los fracasos y desilusiones amenazan con hacernos bajar los brazos.

El "sentido de misterio" es saber con certeza que, quien se ofrece a sí mismo a Dios por amor (Rom 12, 1), y de ese modo se entrega a la misión que Dios le confía, seguramente será fecundo. Más allá de lo que vean los ojos, será un sarmiento con abundantes frutos (Jn 15, 5); su vida y su actividad no serán estériles.

Jesús decía: "La gloria de mi Padre está en que deis fruto abundante" (Jn 15, 8). Por lo tanto, cuando deseamos ser fecundos, estamos respondiendo a su amorosa voluntad. Pero esos frutos se producen de manera misteriosa; esa fecundidad es muchas veces invisible, inaferrable; no puede ser contabilizada. Por eso, el cristiano puede entregarse intensamente a la misión con la seguridad de que su vida será fecunda, pero sin pretender saber cómo, ni dónde ni cuándo. Dios utilizará también sus aparentes fracasos para realizar misteriosamente alguna obra de su gracia en alguna parte, "por caminos que él conoce" (GS 22) y que no siempre se nos manifiestan.

No se pierde ninguno de nuestros trabajos realizados con amor; no se pierde ninguna de nuestras preocupaciones sinceras por los demás; no se pierde ningún acto de amor a Dios; no se pierde ningún cansancio generoso. Todo eso queda dando vueltas por el mundo como una fuerza de vida que va dando frutos. Así como, al producir ondas en el mar con el movimiento de nuestras manos, ese movimiento se va propagando por todo el océano, de la misma manera ninguna obra hecha por amor y con amor dejará de modificar al universo. En el orden sobrenatural, esto es lo que llamamos "la comunión de los santos".

11.3.7. La mística del fracaso

Sin embargo, aunque sepamos en la fe que el dolor del fracaso es también fecundo, eso no quita el dolor. Por eso es necesario encontrarle también otro sentido. Hay algo más que la fecundidad: hay una experiencia de amor y un acontecimiento de salvación.

La superación del cansancio escéptico no pasa por eliminar los momentos de aridez o de desaliento, sino por encontrarles un sentido más hondo que el dolor de un yo humillado y desilusionado. La imitación de Jesucristo, que es también una misteriosa asociación a su Misterio, a veces implica experiencias poco gratificantes, pero que no dejan de ser experiencias de amor. Porque, en la Encarnación, Dios se hace solidario con nosotros bajando hasta los fondos de la condición humana. Dios ha experimentado en su Hijo todo lo que implica ser humano: quiso conocer el cansancio, la depresión, la desilusión, la angustia, el temor, la soledad. También el cristiano participa de estas experiencias humanas, y suele pasar por etapas de aridez, de tedio, de acedia, de cansancio, de desconsuelo, de fracaso. En esas ocasiones, también él baja hasta las profundidades oscuras de la existencia humana y puede llegar a experimentar una intensa unión con Jesu-

cristo en su solidaridad con el ser humano, "hasta que duela". De este modo, comulgando en su intimidad con lo más áspero de los sufrimientos humanos, se hace más que nunca hermano de los demás.

Es cierto que a veces los momentos de fracaso y debilidad se hacen muy duros para la autoestima, y siempre corremos el riesgo de caer en la depresión, el aislamiento, la dejadez. Por eso es importante aprender a dejarse amar también en el fracaso, aprender poco a poco a dejarse estar en la ternura de los brazos del Padre, aprender a dejarse tocar por la gracia permitiéndole a Dios mismo que nos consuele, de manera que no renunciemos al ministerio de derramar consuelo en los demás. El siguiente texto expresa maravillosamente lo que acabamos de decir:

"Dios nos consuela en toda tribulación nuestra para que nosotros podamos consolar a los que están en toda tribulación mediante el consuelo con que nosotros somos consolados por Dios. Pues, así como abundan en nosotros los sufrimientos de Cristo, también por Cristo abunda nuestro consuelo. Si somos atribulados es para consuelo y salvación vuestra. Si somos consolados, lo somos para el consuelo vuestro" (2Cor 1, 4-6).

Todo esto sólo es posible por la acción de la gracia. Por eso, en realidad, solamente la acción de la gracia puede sanar nuestro escepticismo y nuestro desaliento enfermizo, entrando en lo profundo de nuestras motivaciones y de nuestras energías. De ahí que sea necesario invocar cada día la acción del Espíritu para que nos fortalezca interiormente, para que nos regale una vez más la energía, el arrojo, la alegría inagotable de evangelizar.

11.3.8. *La juventud del Espíritu*

El Espíritu Santo es vida, vida pura, vida plena, vida divinamente intensa. Y si algo en este mundo tiene vida, es porque allí está el Espíritu Santo derramando un poco de esa vida infinita: "El Espíritu es el que da la vida" (Jn 6, 63; cf. 2Cor 3, 6). En la raíz de nuestra existencia, sólo el Espíritu Santo puede hacernos sentir vivos, puede lograr que dejemos de sobrevivir o de soportar la vida y la actividad, y que realmente *vivamos*, que experimentemos en todo nuestro ser los efectos de la gloriosa resurrección de Jesús, algo de esa deslumbrante intensidad de la vida divina. Por eso necesitamos invocarlo insistentemente.

Para quien se deja inundar y movilizar por el Espíritu Santo, la Palabra de Dios tiene una promesa cierta de vida, no sólo de vida eterna, sino de fecunda vitalidad en esta tierra:

"El hombre de Dios florece como una palmera, crece como un cedro del Líbano... En la vejez sigue dando fruto, se mantiene fresco y lleno de vida" (Sal 92, 13. 15).

"Bendito el que confía en el Señor, porque él no defraudará su confianza. Es como un árbol plantado a las orillas del agua... No temerá cuando llegue el calor, y su follaje estará frondoso. En año de sequía ni se inquieta, y no deja de dar fruto" (Jer 17, 7-8).

Sólo la esperanza puede comunicar "esa tensión, suelta y tirante al mismo tiempo, esa elasticidad y agilidad, esa frescura propia de un corazón fuerte, esa alegría elástica, esa despreocupada y confiada valentía que caracterizan al hombre joven... La juventud que la esperanza sobrenatural da al hombre, afecta al ser humano de una forma mucho más profunda que la juventud natural".³³⁸ Por la esperanza, la Iglesia se considera "la verdadera juventud del mundo", ya que "posee lo que hace la fuerza y el encanto de la juventud: la facultad de alegrarse con lo que comienza, de darse gratuitamente, de renovarse, de partir de nuevo hacia nuevas conquistas"³³⁹

La persona llena del Espíritu, que se deja llevar en la existencia por su impulso de vida, pierde el temor al desgaste que pueda ocasionarle su misión, ya no le tiene miedo al paso del tiempo, a la pérdida de energías, y cada vez experimenta una seguridad mayor, probando "gozo y paz en el Espíritu Santo" (Rom 14, 17). Por la firme vitalidad que le ha ido dando el Espíritu con el paso de los años, "en la vejez seguirá dando fruto, y estará frondoso y lleno de vida" (Sal 92, 15). La vida de Dios en nosotros, cuando una parte de nuestro ser se va desgastando, nos hace experimentar que hay otro nivel de vida que va creciendo:

"Al cansado da vigor, y al que no tiene fuerzas le acrecienta la energía. Los jóvenes se cansan, se fatigan, los valientes tropiezan y vacilan, mientras a los que esperan en Yahveh él les renovará el vigor. Subirán como con alas de águila, correrán sin fatigarse y andarán sin cansarse" (Is 40, 29-31).

³³⁸ J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Bogotá, 1988, p. 387.

³³⁹ CONCILIO VATICANO II, *Mensaje a los jóvenes*, 6.

El creyente tampoco le teme a la soledad, porque el Espíritu Santo le va otorgando una firmeza afectiva que le permite tener relaciones sanas, no posesivas ni absorbentes, y eso le va ganando amistades más bellas y satisfactorias, sin angustias enfermizas. Por algo dice la Biblia: "Busquen primero el Reino de Dios, y todo lo demás se les dará por añadidura" (Mt 6, 33). Entonces, en el auxilio del Espíritu ponemos "nuestra más firme esperanza".³⁴⁰

Del amor brota esa certeza de esperanza, de modo que podríamos decir con Agustín que "nuestra esperanza es tan cierta como si ya fuera una realidad lo que esperamos".³⁴¹ El Espíritu comienza a anticipar en nosotros la experiencia de la gloria (Rom 8, 23; 2Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14).

Esperamos firmemente que no seremos defraudados por el Dios amante y, en el dinamismo de amor que infunde el Espíritu, la esperanza tiene su mejor garantía:

"La esperanza no defrauda, ya que el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rom 5, 5).

Pero se trata de una esperanza comunitaria, porque no esperamos sólo para nosotros, sino para el mundo y la historia donde estamos insertos. El Espíritu Santo hace presente en la historia un dinamismo que nos arroja a lo insospechado:

"El Espíritu Santo posee una inventiva infinita, propia de una mente divina, que provee a desatar los nudos de los sucesos humanos, incluso los más complejos e impenetrables".³⁴²

Estamos llamados a vivir el gozo de cooperar con la novedad del Espíritu. Pero hay que dejar la cómoda orilla y arrojararse "mar adentro" (Lc 5, 1-11), venciendo los miedos (Mc 4, 35-41) con la mirada puesta en Cristo (Mt 14, 22-33).

Cuando dejamos que el Espíritu Santo –que brota del corazón del Resucitado– nos impulse en esta tarea, experimentamos las maravillas que él puede hacer en los corazones, y nos admiraremos viendo lo que puede lograr su gracia. Eso es lo que vivió san Pablo, que predicaba el Evangelio "no sólo con palabras, sino también con poder y

³⁴⁰ CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 13.

³⁴¹ S. AGUSTIN, *Enarr. in Ps.* p. 123, p. 127.

³⁴² JUAN PABLO II, *Catequesis del 24/04/1991.*

con el Espíritu Santo, con plena persuasión" (1Tes. 1, 5). También san Pedro hablaba de este precioso Evangelio predicado "en el Espíritu Santo" (1Ped 1, 12).

Es el mismo gozo de los discípulos de Emaús que sintieron "arder su corazón" junto a Cristo y por eso salieron a comunicarlo a los demás: "¡Es verdad, el Señor ha resucitado!" (Lc 24, 34).

Por eso podemos decir desde la fe que "no es el corazón inquieto el que inventa o produce la esperanza, sino que es la resurrección de Cristo la que pone inquieto al corazón, liberándolo ya hoy de todas las seguridades y estimulándolo al compromiso por la liberación del mundo, para sacar del presente de los hombres el porvenir de las promesas de Dios".³⁴³

11.3.9. *Los brotes de la Resurrección*

Dios acabará ganando: el universo será transformado por una acción insólita de su gracia y "ya no habrá más muerte, ni llantos, ni lamentos, ni fatiga" (Apoc 21, 4). Si bien no todo puede resolverse en esta vida, esperamos en un mundo nuevo más allá de esta vida y de esta historia, porque "si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, somos los más dignos de compasión" (1Cor 15, 19).

Pero esa plenitud del Reino celestial también se prepara, y nosotros participamos de esa preparación con nuestro empeño, (GS 38). De tal manera que los frutos visibles o escondidos de nuestros trabajos, "limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados", serán parte de la hermosura del Reino definitivo (GS 39).

El Reino ya está presente en el mundo, y está desarrollándose misteriosamente, está creciendo aquí y allá, de diversas maneras. Como la semilla pequeña que puede llegar a convertirse en un gran árbol (Mt 13, 31-32). Como el puñado de levadura, que fermenta una gran masa (Mt 13, 33). Y crece en medio de la cizaña (Mt 13, 24-30), también mientras dormimos, también cuando no lo advertimos (Mc 4, 26-29). Por eso puede sorprendernos gratamente, y mostrar cómo nuestra cooperación con la gracia siempre produce frutos en el mundo.

³⁴³ B. FORTE, *Teología de la historia*, Salamanca, 1995, p. 337.

La resurrección de Cristo puede provocar por todas partes brotes de ese mundo nuevo. Aunque se los corte, esos brotes vuelven a surgir, porque la resurrección del Señor ya ha penetrado la trama oculta de esta historia. Él no ha resucitado en vano. Y vale la pena ser partícipes de esta dinámica de vida con nuestra propia misión en esta historia.

Dios, con su amor y su poder infinitos, ya ha podido superar la mayor tragedia que podía suceder en la historia: el asesinato y el aparente fracaso de su propio Hijo encarnado. No podía suceder algo peor que esto, que lo máximo que el amor divino podía otorgar al mundo, fuera despreciado y eliminado brutalmente. Pues bien, eso fue fantásticamente superado por el poder y el amor de Dios en la resurrección de Jesucristo. Entonces cualquier otro mal de esta historia puede ser superado, por la acción amante y gloriosa de Dios, a través de nosotros.

Nuestra espiritualidad cristiana, al ofrecernos esa convicción, es capaz de impulsar una actividad aparentemente discreta, pero siempre desbordante, echando por tierra todo escepticismo.

Además, para evitar el escepticismo y poder lanzarnos a una acción vivida con hondura y entusiasmo, hay otras motivaciones espirituales, específicas de cada tarea concreta. Como ejemplo, nos remitimos a lo que hemos desarrollado sobre la espiritualidad de la catequesis, la vida matrimonial, el trabajo o la predicación. Pero es necesario que cada uno, a través de la lectura, la oración personal, la consulta, el diálogo, y los recursos que su creatividad le sugieran, llegue a encontrar las motivaciones que necesita para que sus tareas no sean simplemente toleradas, sino que pueda vivirlas con creciente profundidad e intensidad espiritual.

Bibliografía elemental sugerida

R. ALBERTZ - C. WESTERMANN, *Ruaj*, en *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento II*, Madrid, 1985, pp. 914-987.

C. ALEMANY - V. GARCÍA (eds.), *El cuerpo vivenciado y analizado*, Bilbao, 1996.

J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Inculturación y vida religiosa*, Madrid, 1995.

C. ALEMANY, *Psicoterapia experiencial y Focusing. La aportación de E. T. Gendlin*, Bilbao, 1991.

A. AMATO, *Inculturazione, contestualizzazione, teologia in contesto*, en *Salesianum* 45 (1983), pp. 79-111.

R. AMMICHT QUINN - E. TAMEZ (eds.), *Cuerpo y religión*, en *Concilium* 295 (2002).

E. ANCILLI (dir.), *Diccionario de Espiritualidad*, 3 vols., Barcelona, 1984.

J. ARAM, *L'Église face aux grands défis*, Antélias (Líbano), 2001.

F. ARNOLD, *Teología e historia de la acción pastoral*, Barcelona, 1969.

ASSOCIATION EUROPÉENNE DES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES, *La Nouvelle Europe. Défi à l'Église et à la théologie*, París, 1994.

V. AYEL, *Inventare la fedeltà in tempo di certezze provisorie*, Torino 1978.

V. AZCUY (ed.), *El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida*, en *Proyecto* 39, (2001).

M. AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, São Paulo, 1986.

P. BABIN, *La era de la comunicación. Para un nuevo modo de evangelizar*, Santander, 1997.

U. BECK, *La sociedad del riesgo*, Barcelona, 1998.

B. M. BELLET, *La quatrième hypothèse. Sur l'avenir du christianisme*, París, 2001.

K. BERGER, *¿Qué es la espiritualidad bíblica?*, Santander, 2001.

CH. BERNARD, *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Madrid, 1994.

I. BLACKBURN - I. DAVIDSON, *Cognitive therapy for depression and anxiety*, Oxford, 1990.

- M. BLONDEL, *La acción*, Madrid, 1996.
- L. BOFF, *Gracia y liberación del hombre*, Madrid, 1978.
- M. BONGARDT, *Existencia estética e identidad cristiana. Sobre la posible forma del cristianismo en la sociedad de la vivencia*, en *Concilium* 292 (Estella 2001), 85-94.
- D. BOROBIO, *Los laicos y la evangelización*, Bilbao, 1987.
- F. BRACELAND – D. FARNSWORTH, *Psiquiatría, sacerdocio y dirección espiritual*, Santander, 1975.
- C. BRADDOCK, *Las voces del cuerpo*, Bilbao, 1999
- M. BRAKE, *The Sociology of Youth Culture and Youth Subcultures*, London, 1980.
- H. BURGEAIS, *Le culture di fronte a Cristo*, Roma, 1981.
- J. CARMODI, *Holistic Spirituality*, New York, 1983.
- H. CARRIER, *Évangélisation et développement des cultures*, Roma, 1990; *Lexique de la culture*, Tournai-Louvain la Neuve 1992.
- J. CASTELLANO, *Corrientes y movimientos actuales de espiritualidad*, Madrid 1987.
- P. CAUSSAT, *De l'identité culturelle. Mythe ou réalité*, París, 1989.
- CELAM, *Teología de la cultura*, Bogotá-Quito, 1989; *Jalones para una espiritualidad familiar*, Bogotá, 1987; *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe*, Bogotá, 2003.
- A. CENCINI, *I sentimenti del figlio*, Bologna, 1999, pp. 179-181.
- J. P. CHANGEUX, *L'Homme neuronal*, París, 1983.
- J. P. CHANGEUX – P. RICOEUR, *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, México, 2001.
- R. CHECA, *La pastoral de la espiritualidad cristiana*, Burgos, 2000.
- M. S. CLARK (ed.), *Emotion and social behaviour*, Newbury Park, California, 1992.
- V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, Santander, 1994.
- R. COLLINS (ed.), *Media, Culture and Society*, London-Beverly Hills, 1986.
- J. COMBLIN, *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid, 1986.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Fede e inculturazione*, en *La Civiltà Cattolica* 140 (1989), 158-177.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Misión y culturas*, Madrid, 1991.

CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO II, *Documento de Medellín* (1969); III, *Documento de Puebla* (1979); IV, *Documento de Santo Domingo* (1992).

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones*, Buenos Aires, 2002.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*, Vaticano, 1989.

CONSEJO PONTIFICIO PARA LA CULTURA, *Para una pastoral de la cultura*, Buenos Aires, 1999.

R. CROLLIUS, *What is so new about Inculturation*, en *Gregorianum* 59 (1978); *Inculturation and the First Evangelisation. Some Remarks from the Point of View of Social Linguistics*, en *MISSIONARI OBLATI DI MARIA IMMACOLATA, La missione senza confini*, Roma, 2000, 367.

F. DAMEN, *La cuestión de las sectas*, Oruro, 1990.

M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della fede. Un approccio teologico*, Brescia, 2002.

H. DE LUBAC, *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca, 1974.

D. DE PABLO MAROTO, *Historia de la espiritualidad cristiana*, Madrid 1990; *El camino cristiano. Manual de Teología Espiritual*. Salamanca, 1996; *Espiritualidad de la Baja Edad Media*, Madrid, 2000.

E. DIO BLEICHMAR, *La sexualidad femenina. De la niña a la mujer*, Barcelona, 1997.

A. DO CARMO CHEUICHE, *Marco de referencia actual sobre la problemática de la inculturación*, en *Medellín* 60 (1989), 443-444; *La inculturación: un reto a la evangelización*, Bogotá, 1994.

C. DOMÍNGUEZ, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid, 1990; *Creer después de Freud*, Madrid, 1991.

J. DORÉ, *Christianisme et culture*, en *Nouvelle Revue Théologique* 124/3 (2002), 363-388.

T. DUNNE, *Spiritualità e metodo. Un'introduzione a B. Lonergan*, Padova, 2003.

M. ECKHOLT, *Auf dem Weg zur Inkulturation. Kirchliche Soziallehre in Lateinamerika*, en *Herder-Korrespondenz* 45 (1991), 577-583; *La pers-*

pectiva de género en la teología, en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* III 1 (2001), 3-16.

I. ELLACURÍA, *Espiritualidad: Teología Fundamental*, en C. FLORISTÁN-J.J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, 1993, p. 416.

J. ESQUERDA BIFET, *Espiritualidad misionera*, Madrid, 1982; *Teología de la evangelización*, Madrid, 1995.

L. EVELY, *Espiritualidad de los laicos*, Barcelona, 1968.

V. M. FERNÁNDEZ, *Actividad, espiritualidad y descanso. Vida armoniosa y unidad interior*, Madrid, 2001; *Vivir en paz*, Madrid, 2002; *Claves para vivir en plenitud*, Madrid, 2003; *La gracia y la vida entera. Dimensiones de la amistad con Dios*, Barcelona, 2003; *L'introculturation de la spiritualité. Encore un néologisme indispensable*, en *Nouvelle Revue Théologique* 125/4 (2003), 613-625.

J. FONT I RODON, *Religión, psicopatología y salud mental*, Barcelona, 1999.

B. FORTE, *Teología de la historia*, Salamanca, 1995; *¿Dónde va el cristianismo?*, Madrid, 2001.

K. FRIELINGS DORF, *De sobrevivir a vivir. Hacia el descubrimiento de la identidad y de la fe*, Santander, 1999.

G. FROSINI, *Spiritualità e Teologia*, Bologna, 2000.

S. GALILEA, *El camino de la espiritualidad*, Bogotá, 1997⁶.

C. GALLI, *La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericana*, en *SEDOI* 125 (Buenos Aires, 1994), 5-137; *El intercambio entre la Iglesia y los pueblos en el Mercosur*, en *VA-RIOS, Argentina: Alternativas frente a la globalización*, Buenos Aires, 1999, 167-208.

S. GAMARRA, *Teología espiritual*, Madrid, 2000.

J. A. GARCÍA, *En el mundo desde Dios*, Santander, 1996.

M. GARCÍA, *Psicología de la experiencia religiosa*, Burgos, 2000.

J. GARRIDO, *La relación con Jesús hoy. Reflexiones pastorales*, Santander, 2001.

I. GEBARA, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Montevideo, 1998.

C. GEERTZ, *Conocimiento local*, Barcelona 1994; *Interpretación de las culturas*, Barcelona, 1995.

C. GEFFRÉ, *La Parole de Dieu face aux religions et aux cultures*, en Th. P. OSBORNE – R. F. POSWICK, *Bible et culture*, París 2001, 17-43; C. GEFFRÉ (ed.), *Theologie et choc des cultures*, París, 1984.

M. GELABERT BALLESTER, *Salvación como humanización. Esbozo de una teología de la gracia*, Madrid, 1985.

E. GENDLIN, *El Focusing en psicoterapia. Manual del método experiencial*, Barcelona, 1999; *Focusing. Proceso y técnica del enfoque corporal*, Bilbao, 2000.

E. GENRE, *Cittadini e discepoli*, Torino, 2000.

L. GERA, *Iglesia, cultura y realidad nacional*, en SEDOI 34 (Buenos Aires, 1978), 3-33; *Identidad cultural y nacional*, en SEDOI 73 (Buenos Aires, 1984), 5-41; *Religión y cultura. El diálogo del cristianismo con la cultura moderna*, en SEDOI 86/87 (Buenos Aires 1985) 5-101; *Evangelización y promoción humana*, en C. GALLI – L. SCHERZ, *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Identidad cultural y modernización en América Latina*, Buenos Aires 1992, 23-90.

R. GIBELLINI (ed.) *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia, 2003, 171.

B. GIORDANI, *La donna nella vita religiosa*, Milano, 1993.

T. GOFFI, *La spiritualità contemporanea*, Bologna, 1987.

T. GOFFI – B. SECONDIN, *Problemi e prospettive di spiritualità*, Brescia, 1983.

L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Cristianos de presencia y cristianos de mediación*, Santander, 1990.

G. GOZZELINO, *A cospetto di Dio. Elementi di Teologia spirituale*, Torino, 1989.

B. GROESCHEL, *Crecimiento espiritual y madurez psicológica*, Madrid, 1987.

A. GRÜN, *Portarse bien con uno mismo*, Salamanca, 1997; *Cómo estar en armonía con uno mismo*, Estella 1998; *Evangelio y psicología profunda*, Madrid 2003.

A. GRÜN – M. DUFNER, *Una espiritualidad desde abajo*, Madrid, 2000.

R. GUARDINI, *La cultura como obra y riesgo*, Madrid, 1960.

A. GUERRA, *Introducción a la Teología Espiritual*, Burgos-Santo Domingo, 1994.

G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, Lima, 1983.

H. HAKER, "La compasión", ¿programa mundial del cristianismo?, en *Concilium* 292 (Estella 2001) 67-84.

- D. HEBDIGE, *Subcultures. The Meaning of Style*, London, 1979.
- P. HEELAS (ed), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Oxford, 1988.
- T. HEGNA - M. SVERAM, *Psychological and psycosomatic problems*, Edimburgh, 1990.
- M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, 2001.
- D. IRARRÁZABAL, *Rito y pensar cristiano*, Lima, 1993.
- R. L. ISAACSON (ed.), *Basic Readings in Neuropsychology*, New York, 1964.
- C. IZARD, *Human emotions*, New York, 1977.
- G. JANTZEN, *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge, 1995.
- T. JASPER, *Jesus and the Christian in a Pop Culture*, London, 1984.
- M. JEANNEROD, *The Cognitive Neuroscience of Action*, Oxford, 1997.
- E. KAMLAH, *Espíritu*, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento II*, Salamanca, 1980, 136-145.
- F.-X. KAUFMANN, *Quale futuro per il Cristianesimo*, Brescia, 2002.
- S. KELEMAN, *La experiencia somática*, Bilbao, 1997.
- B. KIELY, *Psicologia e teologia morale: linee di convergenza*, Casale Monferrato, 1992.
- T. KITWOOD, *La preocupación por los demás. Una nueva psicología de la conciencia y la moralidad*, Bilbao, 1996.
- H. KLEINKNECHT - F. BAUMGÄRTEL - W. BIEDER - E. SJÖBERG - E. SCHWEIZER, *Pneuma*, en G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento X*, Brescia, 1975, pp. 767-1099.
- J. KOMONCHAK, *La réalisation de l'Église en un lieu*, en G. ALBERIGO - J. JOSSUA, *La réception du Vatican II*, París 1985, pp. 107ss.
- P. LABARRIERE, *Croire et comprendre. Approche philosophique de l'expérience chrétienne*, París, 1999.
- S. LACHMAN, *Psycosomatic disorders*, New York, 1972.
- B. LAMBERT, *Las bienaventuranzas y la cultura hoy*, Salamanca, 1987.
- A. LANGA, *A Igreja Local. Pressupostos*, Maputo, 1994.
- J. LECLERCQ, *Vivre chrétiennement notre temps*, Tournai-París, 1957.
- H. LEGRAND, *Iglesia(s) local(es), iglesias regionales o "particulares"*, *Iglesia Católica. Dossier de hechos y reflexión sistemática*, en VARIOS, *Iglesia universal, iglesias particulares*, Buenos Aires, 2000.
- A. LOEWY - K. SPYER, *Central Regulation of Autonomic Functions*, New York, 1990.

T. LOOKER – O. GREGSON, *Stresswise: a practical guide for dealing with stress*, London, 1989.

A. LÓPEZ QUINTÁS, *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Madrid, 1990.

M. MC. KAY – P. FANNING, *Técnicas de relajación diaria*, Barcelona, 1998.

J. M. MARDONES, *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempo de desencanto*, Santander, 1993; *Análisis de la sociedad y la fe cristiana*, Madrid, 1995.

J. MARITAIN, *Religión y cultura*, Buenos Aires, 1940.

J. MARTÍN VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander, 2002.

M. MARTINEZ, *El discernimiento. Teoría y práctica*, Madrid, 1984.

C. MASLACH, *La síndrome del burnout. Il prezzo dell'aiuto agli altri*, Assisi, 1992.

S. MASSON, *Las relajaciones*, Barcelona, 1985.

M. MATTHEWS, *Both Alike to Thee: The Retrieval of the Mystical Way*, London, 2000.

M.A. MCINTOSH, *Mystical Theology. The Integrity of Spirituality and Theology*, Oxford, 2000.

D. MIETH, *Gotteserfahrung. Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns*, München, 1982.

G. MOIOLI, *Teología espiritual*, Madrid, 1983; *Il discepolo*, Milano, 2002.

J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1989; *Cristo para nosotros hoy*, Madrid, 1997; *El Espíritu Santo y la teología de la vida*, Salamanca, 2000.

J. MONBOURQUETTE, *A cada cual su misión*, Santander, 2000.

L. MONSENGWO PASINYA, *L'inculturation du message à l'exemple du Zaïre*, Kinshasa, 1979.

P. MORANDÉ, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile, 1984.

V. MUNDIMBÉ, *L'odeur du Père. Essai sur des limites de la science de la vie en Afrique noire*, París, 1982.

M. NAVARRO, *Psicología y Mística. Las Moradas de Santa Teresa desde la Psicología profunda*, Madrid, 1992.

H. R. NIEBUHR, *Christ and culture*, New York, 1951.

H. NOUWEN, *La compasión en la vida cotidiana*, Buenos Aires, 1996.

M. NUSSBAUM, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Boston, 1995.

I. OYLE, *Magic, mysticism and modern medicine*, California, 1976.

S. PACOT, *Evangelizar lo profundo del corazón*, Madrid, 2001.

C. PARKER, *Otra lógica en América Latina*, México, 1993.

R. PAYNE, *Técnicas de relajación*, Barcelona, 1996

E.-J. PENOUKOU, *Inculturation*, en J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, París, 1998, pp. 565-568.

R. PENROSE, *La nueva mente del emperador*, Madrid, 1991³.

F. PERLS, *Gestalt therapy verbatim*, California, 1969.

X. PICAZA, *Experiencia religiosa*, Salamanca, 1981.

A. PIERIS, *El rostro asiático de Cristo*, Salamanca, 1991.

P. POPESCU, *Cultura y libertad*, Buenos Aires, 1990.

B. POUDERON (ed.), *Foi chrétienne et culture classique*, París, 1998.

P. POUPARD, *Théologie de l'évangélisation des cultures*, en *Esprit et Vie* 96, (1986), pp. 353-362; *Il Vangelo nel cuore delle culture*, Roma 1988; *Foi et cultures au tournant du nouveau millénaire*, Chambray-lès-Tours, 2001.

R. RADFORD-RUETHER, *Sexism and God-Talk*, New York, 1983.

J. F. REVEL, *El conocimiento inútil*, Barcelona, 1989.

D. RHYMES, *Prayer in the secular city*, Philadelphia, 1968.

J. RIDICK, *Un tesoro en vasijas de barro*, Madrid, 1988.

R. ROBERTSON, *Globalization*, London, 1992.

G. RODRÍGUEZ MELGAREJO, *¿Una mística de la evangelización?*, en *Teología* 49 (1987), 59-93.

C. ROGERS, *El proceso de convertirse en persona*, Barcelona, 1974.

PH. ROQUEPLO, *Esperienza del mondo: esperienza di Dio?*, Torino, 1978.

A. ROUET, *Faut-il avoir peur de la mondialisation?*, París, 2001; *La chance d'un christianisme fragile*, París, 2001.

G. ROUTHIER, *Église locale ou Église particulière: querelle sémantique ou option théologique?*, en *Studia Canonica* 25 (1991), 277-344.

J. ROVIRA I BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander, 1988.

M. RUIZ JURADO (a cura di), *Tempo e spiritualità*, Napoli, 2001.

F. RUIZ SALVADOR. *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual*, Madrid, 1991.

C. SAVART - J. N. ALETTI (eds.), *Le monde contemporain et la Bible*, París, 1985.

J. C. SCANNONE, *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, 1984; *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990.

C. SCHICKENDANTZ (ed.), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinaria*, Córdoba (Arg.) 2003.

E. SCHÜSSLER FIORENZA - M. P. AQUINO (eds.), *En el poder de la sabiduría: Espiritualidades feministas de lucha*, en *Concilium* 288 (2000).

J. R. SEARLE, *El misterio de la conciencia*, Barcelona, 2000.

B. SECONDIN, *Messaggio evangelico e culture*, Roma, 1982.

B. SECONDIN - L. JANSSENS (eds.), *La spiritualità. Ispirazione, ricerca, formazione*, Roma, 1984.

S. SILVA, *Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas*, Bern, 1973.

K. SCHERER - P. EKMAN (eds.), *Approaches to emotion*, New Jersey, 1984.

A. SHORTER, *Evangelization and Culture*, New York, 1994.

R. SCHREITER, *Faith and Cultures. A Challenge to the Church*, en *Theological Studies* 50 (1989), 744-760.

J. SOBRINO, *Liberación con Espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Santander, 1985.

J. E. STIGLITZ, *El malestar de la globalización*, Madrid, 2002.

K. STRONGMAN, *The psychology of emotion*, Chichester, 1987.

P. SUESS, *Inculturación*, en I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis II*, Madrid, 1990, 377-422; *Culturas e evangelização*, São Paulo, 1991.

M. SZENTMÁRTONI, *Identità personale. Un concetto ambiguo*, en *Orientamenti Pedagogici* 35 (1988) 440-450.

R. TELLO, *Nueva evangelización; Nueva Evangelización I*, Buenos Aires (inéditos). Algunos textos de este autor pueden leerse en mi artículo: *Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello*, en VARIOS, *Semillas del siglo XX*, Buenos Aires, 2000, pp. 187-205.

P. TILICH, *Théologie de la Culture*, París, 1968.

P. TRIGO, *El futuro de la teología de la liberación*, en VARIOS, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, pp. 297-317.

J.-M. TILLARD, *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*, Salamanca, 1999.

G. TONINI, *La mediazione culturale*, Roma, 1985.

A. TORNOS CUBILLO, *Inculturación. Teología y método*, Madrid, 2001.

C. TRESMONTANT, *La mística cristiana y el porvenir del hombre*, Barcelona, 1980.

V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, Brescia, 1981.

E. C. VACEK, *Love Human and Divin. The Heart of Cristian Ethics*, Washington D. C., 1994.

VARIOS, *Conceptos fundamentales de espiritualidad*, Madrid 1983; *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, 3 vols., Roma, 1990; *Experiencia de Dios y sus mediaciones*, México, 1989; *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, 1983; *Spiritualità dell'azione*, Roma, 1977; *Invitación a la Neurociencia*, Buenos Aires, 2001.

A. VERGOTE, "Amarás al Señor tu Dios". *La identidad cristiana*, Santander 1999; *Culpa y deseo*, Lima, 1998.

M. VIDAL, *El camino de la ética cristiana*, Estella, 1985; *Para orientar la familia posmoderna*, Estella, 2001.

G. S. WAKEFIELD, *A Dictionary of Christian Spirituality*, London, 1983.

J. WEISMAYER, *Leben in Fülle*, Innsbruck, 1983.

I. WALLERSTEIN, *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, México, 2001.

E. WHITEHEAD-J. WHITEHEAD, *Sombras do coração*, São Paulo, 1997.

B. WIANE, *Pour une inculturation de l'enseignement religieux*, Bruxelles, 1997.

E. WYSCHOGROD, *Saints and Posmodernism: Revisioning Moral Philosophy*, Chicago-London, 1990.

D. ZAHAN, *Espiritualidad y pensamiento africanos*, Madrid, 1980.

Índice



Presentación	5
Sentido y características de esta obra	5
Introducción	9
La especificidad de la Teología espiritual	9

PARTE I: Espiritualidad y acción

1. Obrar con Espíritu: La espiritualidad hecha acción	15
1.1. Espíritu	16
1.2. Consecuencias para la espiritualidad pastoral	19
1.3. Cuando la actividad no tiene espiritualidad	21
1.4. Crisis en la actividad	22
1.5. Una espiritualidad para las crisis comunitarias	25
2. Espíritu que se da y se recibe: Dinamismo donativo y receptivo de la espiritualidad	29
2.1. Dinamismo hacia el otro	29
2.2. Dinamismo receptivo de la espiritualidad	31
2.3. Desde el pobre	34
2.4. Un testimonio sobre la contemplación activa	37
2.5. Falsa dialéctica	40
3. Una corriente de vida espiritual: Espiritualidad en la oración privada y espiritualidad en la acción	43
3.1. En lo donativo:	43
3.1.1. De afuera hacia adentro	44
3.1.2. De adentro hacia afuera	44
3.2. En lo receptivo:	47
3.2.1. De afuera hacia adentro	47
3.2.2. De adentro hacia afuera	50
3.3. Formas de oración y estructuras de comunicación	50
4. El camino de santidad integral y las perturbaciones psicofísicas	53
4.1. Los límites del Espíritu en la propia historia	53
4.2. Un camino espiritual con nuestras perturbaciones	56
4.2.1. Preguntarse y preguntar	57

4.2.2. Llegar a las raíces	58
4.2.3. Reconocer la inconveniencia de nuestro mal	60
4.2.4. Buscar el deseo	60
4.2.5. En positivo	62
4.2.6. Otros modos de cooperar con el Espíritu	62
4.2.7. En el amor de Dios	63
4.3. Neurosis y santidad	64
4.3.1. Santos enfermos	64
4.3.2. Algunos ejemplos	65
4.3.3. Apostar por la liberación	67
4.4. ¿Hasta dónde?: Neurociencias y otros aportes	68
4.4.1. Diversos estudios	68
4.4.2. Valoración en perspectiva espiritual	70
4.4.3. Somos más	72
4.5. Integrar la fuerza anímica	75
4.5.1. Pasiones y valores espirituales	76
4.5.2. Un cauce para la energía emotiva	77
4.5.3. Falsa libertad	78
4.5.4. Otra intensidad	80
4.5.5. Aprender de las emociones negativas	81
4.5.6. Conciencia pura de la realidad	83
4.5.7. Conciencia de la inconveniencia	83
4.6. Integrar el cuerpo y la naturaleza	84
4.6.1. Detenerse	86
4.6.2. Dejar de resistirse	92

PARTE II: Espiritualidad y cultura

5. Hundir mi camino en esta tierra: Encarnación mundana de la espiritualidad	101
5.1. Prolongación de la Encarnación	101
5.2. Aspectos de este proceso	102
5.3. La mística de asumir el mundo	105
5.4. En cada región, en cada ciudad, en cada barrio	107
5.5. Caminar con un pueblo	108
5.6. Libre y personalmente comunitario	110
5.7. Como Jesús	112
6. Un entrelazado de recíprocas ofrendas: Dos aspectos de la encarnación de la espiritualidad	115
6.1. Reexpresión e introculturación	116
6.2. La "reexpresión" de la espiritualidad: el aspecto donativo	117

6.3. La "introculturación" de la espiritualidad: el aspecto respetuoso y receptivo	121
6.4. La transmisión cultural de la espiritualidad	124
6.5. ¿Encuentro de dos espiritualidades?	126
7. El Espíritu se comunica más y mejor: el crecimiento de la espiritualidad encarnada	133
7.1. El crecimiento espiritual como perfeccionamiento y purificación cultural	133
7.2. Inculturar una espiritualidad de la justicia y la fraternidad .	138
7.3. Hacia las cumbres: el nuevo "matrimonio espiritual" ...	141
7.4. Espiritualidad evangelizadora integral: mística social, mística cultural, mística religiosa	144
7.4.1. Mística social	145
7.4.2. Mística cultural	145
7.4.3. Mística, en fin	146
7.5. La sana experiencia de ser local y universal	150
8. Ante un mundo múltiple y sorprendente: Nuevos ámbitos para el desarrollo espiritual	155
8.1. El valor espiritual de la historia que vivimos	155
8.2. El arte sagrado de abrirse a la multiplicidad	158
8.3. Entrar al monasterio del mundo	161
8.4. ¿Encarnación espiritual en la nueva cultura globalizada?	164
8.4.1. Cultura mediática y penetración	164
8.4.2. Globalización e intercambio solidario	168
8.4.3. Universalización e inclusión de las diversidades	170
8.5. Una fuerza comunitaria	174
8.6. En la cultura ilustrada o profesional y en los submundos de la sociedad	176
8.7. Para todos y para cada uno	183
8.8. En clave de mujer	186

**PARTE III: Expresiones concretas de la
espiritualidad en la acción**

9. Ese peculiar modo de amar: Algunas formas de espiritualidad evangelizadora	191
9.1. Espiritualidad en la tarea catequística	193
9.1.1. Una imagen de Jesús	194
9.1.2. Palabra para dar	194
9.1.3. Esos pocos rostros	195
9.1.4. Pastor, padre y madre	196

9.1.5. Pasión por el crecimiento, la renovación y el dinamismo	197
9.1.6. Paciencia y apertura ante el misterio	198
9.1.7. En comunión	199
9.2. Espiritualidad en la vida matrimonial	201
9.2.1. Comunión total	201
9.2.2. Inhabitación familiar	204
9.2.3. Exclusividad abierta y libre	205
9.2.4. Espiritualidad del consuelo y del estímulo	207
9.2.5. Fecundidad	209
9.2.6. Estabilidad	210
9.2.7. Densidad cristológica y teologal	212
9.3. Espiritualidad en el trabajo	214
9.3.1. Ejercicio del sacerdocio de los fieles	215
9.3.2. Ser instrumentos del Creador para perfeccionar su obra	215
9.3.3. Unión con Jesús de Nazaret, trabajador	218
9.3.4. Unión con el Misterio Pascual	218
9.3.5. Unión con los cansancios del pueblo	220
9.3.6. Un modo de orar	221
9.3.7. Preparando el Reino celestial	223
9.4. La especificidad del sacerdocio y de la vida religiosa	224
9.4.1. El sacerdocio	225
9.4.2. La vida religiosa	236
10. Encarnarse hablando: Espiritualidad de la predicación	239
10.1. Actitudes espirituales en la predicación	239
10.1.1. Hablar desde una experiencia	239
10.1.2. Convicción creativa sobre el valor de la propia misión	240
10.1.3. Sensibilidad y adaptación a la realidad de los demás ..	241
10.1.4. Culto a la verdad	242
10.1.5. Fervorosa confianza en la gracia del Espíritu	242
10.2. Emotividad misionera	244
10.2.1. Convicción gozosa de responder a una espera	244
10.2.2. Certeza de la fe	245
10.2.3. Disposición a dejarse renovar	245
10.2.4. Con toda la riqueza del amor fraterno	246
10.2.5. Amando una Iglesia sin fronteras	246
10.3. La espiritualidad en la preparación de la predicación ..	247
10.3.1. Qué dice el texto	247
10.3.2. Qué me dice	249

10.3.3. Qué le dice a la gente	249
10.3.4. Cómo lo digo	250
10.3.5. La densidad espiritual del momento de la predicación	251
11. Cuando la actividad se enferma: Motivaciones espirituales para una acción paciente y entusiasta	255
11.1. Espiritualidad contra la falta de paciencia	256
11.1.1. Ni autodesprecio ni impaciencia	256
11.1.2. El otro como un ser digno de mi paciencia	257
11.1.3. Imaginar su destino	259
11.1.4. Paciencia infinita	260
11.1.5. Jesús fuerte y paciente	262
11.1.6. Jesús entregado	263
11.1.7. El valor de una ofrenda	264
11.1.8. Santas excusas	265
11.1.9. Una belleza deseable	266
11.2. Espiritualidad contra la ansiedad	267
11.2.1. Un veneno indeseable	267
11.2.2. Renunciar a los controles	268
11.2.3. Realismo y humildad	269
11.2.4. El único Absoluto	271
11.2.5. En paz bajo una buena mirada	272
11.2.6. Orden personal en medio de la intensidad	273
11.2.7. Jesús sin ansiedad	274
11.2.8. María sin ansiedad	275
11.2.9. Liberarse de los resultados	275
11.3. Espiritualidad contra el escepticismo	276
11.3.1. Relativismo	277
11.3.2. Modelos estimulantes	278
11.3.3. Mi identidad y mi misión	278
11.3.4. Un tesoro para ofrecer	279
11.3.5. Las luces de la esperanza activa	280
11.3.6. El sentido de misterio	282
11.3.7. La mística del fracaso	283
11.3.8. La juventud del Espíritu	284
11.3.9. Los brotes de la Resurrección	287
Bibliografía elemental sugerida	289

Se terminó de imprimir en Talleres Gráficos D'Aversa e hijos S.A.,
Vicente López 318/24, B1878DUQ Quilmes, Buenos Aires, Argentina.