Javier Garrido

Proceso humano y Gracia de Dios

Apuntes de espiritualidad cristiana

Sal Terrae

Presencia teológica

Colección "PRESENCIA TEOLOGICA"
83

Javier Garrido

Proceso humano y Gracia de Dios

Apuntes de espiritualidad cristiana

Editorial SAL TERRAE
Santander

© 1996 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: (942) 36 92 01

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1196-3
Dep.Legal: BI-1665-96

Fotocomposición:
Textos - Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. - Bilbao

Índice

Prólogo 13

PRIMERA PARTE: FUNDAMENTOS

1. El giro antropocéntrico 19
1. Relectura de la experiencia espiritual 19
Fidelidad y actualización 20
Criterios de relectura 22
2. Sobre el deseo religioso 26
Valoración de la herencia cultural 27
Replanteamiento del deseo religioso 30
Deseo religioso y cultura secular 32
3. Experiencia de Dios en un mundo secular 34
Análisis 34
Secularidad y experiencia teologal 39
Secularidad y mediaciones 41
4. Integración de lo humano y lo divino 41
Discernimiento de la tradición 42
Algunos temas de integración 44
Criterios de integración 47
Ni dualismo ni monismo 49
5. Cielo y tierra 51
Visión de conjunto 52
Un camino posible 58
6. Autonomía y fe 59
Ambivalencia de la autonomía 60
Autonomía y dinámica espiritual 61
Autonomía y proceso socio-cultural 63
Autonomía y experiencia teologal 66

2. Espiritualidad y ciencias humanas 68
1. Integración de las ciencias humanas 68
Análisis de textos 69
Insuficiencia del horizonte religioso-moral 71
Experiencia espiritual y psicodinámica 73
La aportación de las ciencias humanas 75

2. Sobre los ciclos vitales 77
Densidad antropológica del tiempo 78
Paradojas de la experiencia espiritual del tiempo 82
3. Replanteamiento de lo sobrenatural 83
Revisión de la tradición 83
Principios teológicos y pedagógicos 86
3. El criterio de la Revelación 92
1. Problemática actual 92
Ámbitos de cuestiones 93
2. Antropocentrismo y Revelación 95
3. ¿Primado de la subjetividad? 98
Análisis del problema 99
Propuesta de síntesis 101
4. Revelación y pedagogía espiritual 104
4. El modelo de personalización 107
1. Hacia un nuevo modelo 107
Aclarando conceptos 107
Asimilación y personalización 110
Claves de la personalización 110
2. El esquema gráfico 117
Instancias e interioridad 117
Horizonte ontológico de la interioridad 126
3. Dios y la personalización 132
Principios teológicos y pedagógicos 132
La persona y Dios 134
4. El problema del mal 136
5. Proceso de transformación 139
1. Esquema gráfico 139
Explicación 140
Los núcleos antropológicos 142
2. Esquemas dinámicos orientativos 145
3. Problemática 147
Ideal y proceso 147
Autorrealización y personalización 149
¿Cultura de la sospecha? 149
4. ¿Qué entendemos por «proceso»? 151
6. Equipamiento y raíces 153
1. Lo prepersonal, lo personal y lo personalizante 153
2. Áreas de equipamiento 156
3. Necesidad, incondicionalidad e identidad 162
4. Autenticidad existencial 165
5. Las raíces de la persona 166
6. Ideales de vida 169

7. Lo consciente y lo latente 171
8. La Providencia 175
7. Dramática existencial 177
1. Vivir a fondo 178
2. Instancias dramáticas 179
3. Proceso dramático 182
a) *Necesidad y libertad* 182
b) *Ideal y proceso* 182
c) *Plenitud y sufrimiento* 183
d) *Vida y muerte* 183
e) *El Absoluto y lo relativo* 184
f) *Gracia y pecado* 184
g) *Autocomunicación de Dios y realización humana* 185
4. Dramática de los ciclos vitales 185
a) *Entre la adolescencia y la adultez* 187
b) *El joven adulto* 188
c) *El adulto maduro* 189
d) *El adulto anciano* 190
5. Valor de las crisis 191
6. El «pathos» cristiano 192
8. Criterios pedagógicos 194
1. Los siete criterios pedagógicos 194
a) *Primado de la persona* 194
b) *Interacción de instancias e interioridad* 195
c) *Diferenciación y gradualidad* 196
d) *Integración de lo humano y lo espiritual* 197
e) *Manejar lo objetivable y lo no objetivable* 197
f) *Pedagogía simultánea* 199
g) *Emergencia de la vida teologal* 200
2. Problemática 201
3. Tiempo, naturaleza, libertad y Gracia 202

SEGUNDA PARTE: PROCESO

9. Personalización y conversión 207
1. Qué es conversión 208
2. Conversión y personalización 210
3. Crisis de identidad y conversión 214
4. La experiencia de identidad 218
5. La experiencia configuradora 220
6. Tiempo de conversión 222
7. Resistencias y nostalgias 224
8. Transformación interior 227
A la luz de las reglas ignacianas 227
9. Estructurar, unificar, fundamentar 232

10. La relación con Dios . . . 235
1. Presupuestos . . . 235
2. Esquema evolutivo . . . 237
3. Dios, en la densidad de lo humano . . . 239
4. Sobre el deseo religioso . . . 241
Niveles de la afectividad . . . 243
5. Las imágenes de Dios . . . 246
6. Sobre el conflicto con Dios . . . 251
Modelos psicodinámicos . . . 251
Culpabilidad y culpa . . . 254
7. Afectividad configurada . . . 257
8. Sobre la afectividad teologal . . . 260
9. Palabra y relación con Dios . . . 261
10. Concentrar la vida en la relación . . . 262

11. Integración humana y espiritual . . . 264
1. Entre 25/28 y 40/45 años . . . 265
2. Internalización y personalización . . . 269
Grados de internalización . . . 269
Ideología versus personalización . . . 271
3. Fe y vida . . . 272
4. Mediaciones y proceso interior . . . 273
5. Ideal y realidad . . . 275
6. Integración y renuncia . . . 278
7. Integración y unificación . . . 281
8. Riesgos y frutos . . . 282

12. La experiencia fundante . . . 284
1. Emergencia de lo teologal . . . 285
2. Dinámica . . . 287
Condición humana y experiencia del mal . . . 287
Revelación del pecado y Buena Noticia . . . 297
3. Reflexión antropológica . . . 302
4. Rasgos existenciales y teologales . . . 307
Existencia confiada . . . 307
Libertad liberada . . . 309
Obediencia de amor . . . 312
5. El encuentro como experiencia fundante . . . 314
6. Experiencia fundante inicial y consolidada . . . 316

13. Existencia paradójica . . . 317
1. Personalización paradójica . . . 318
2. Referencias básicas . . . 319

3. Rasgos paradójicos de la experiencia . . . 320
Experiencia transexperimental . . . 320
Vivir a dos niveles . . . 321
«Simul iustus et peccator» . . . 322
Autoestima y desconfianza existencial . . . 322
Libertad versus voluntarismo . . . 323
4. La vida va por dentro . . . 324
5. Cielo y tierra . . . 325
6. Horizonte teologal . . . 326

14. Discernimiento espiritual . . . 328
1. Fe y gnosis . . . 328
2. Lo inobjetivable, pero real y perceptible . . . 331
3. Conocer y discernir . . . 334
Discernimiento atemático y temático . . . 335
4. La obra del Espíritu Santo . . . 338
Niveles de acceso . . . 338
5. A la luz de las Reglas ignacianas . . . 343
6. «Dios es espíritu» . . . 347

15. El cristiano medio . . . 350
1. La meseta . . . 351
2. «Hay muchas moradas» . . . 353
3. Mediocridad y tibieza . . . 357
4. Crisis de realismo . . . 359
5. Crisis de fe . . . 362
6. Amor torpe y sincero . . . 364
7. Camino . . . 367
8. Frutos . . . 370
9. La imposible unificación . . . 373

16. La segunda conversión . . . 375
1. En qué consiste . . . 375
Un caso concreto . . . 377
2. Las resistencias . . . 379
La esclavitud del deseo . . . 380
La mentira existencial . . . 383
3. Mediaciones existenciales . . . 388
4. Predominio de la vida teologal . . . 392
Relectura de Rom 8 . . . 392
5. Discernimiento espiritual . . . 398
Transformación de la conciencia . . . 398
«Espíritu sobrenatural en todo» . . . 399
Unificación espiritual . . . 400
Amor sin temor . . . 402
Pasividad activa . . . 404

17. Primado del amor 405
1. Densidad antropológica del amor 405
2. El amor teologal 409
3. Camino abreviado del amor 413
4. Sobre la espiritualidad afectiva 422
5. Amor y misión 424
6. Lo afectivo es lo más efectivo 426

18. Purificación y transformación 427
1. Por qué las noches 428
2. Noche del deseo 434
Paso al predominio de la vida teologal. 436
Predominio de la pasividad 441
3. Sobre la contemplación infusa 443
El acceso a la contemplación infusa 445
Reflexión teológica 449
¿Correlación entre oración y vida teologal? 452
4. Fenomenología de experiencia y discernimiento de fe 454
Fenomenología del conocimiento de fe 454
Criterios prácticos. 458
5. Esperanza desnuda 460
Fenomenología 461
Frutos. 465
6. Amor desapropiado 467
Presupuestos antropológicos y teológicos. 468
Desapropiación del objeto de amor 470
7. Pascua de amor 473
La noche del espíritu. 474
Frutos del amor pascual. 481
Horizonte pascual y trinitario. 484

19. Etapas del proceso. 486
1. El esquema de las tres vías 487
2. El esquema de las cuatro etapas 488
3. Proceso humano y gracia de Dios. 491
4. A la luz de la Sagrada Escritura 493
Grados de acceso al texto. 493
5. Problemática 501
¿Dos caminos de santidad?. 501
¿Correlación entre la segunda edad y la mística? 502
¿Primado de la experiencia concomitante sobre la refleja?. 506

TERCERA PARTE: MEDIACIONES

20. Proceso de transformación y mediaciones 511
1. Problemática 512
2. Mediaciones estructurales y de gracia 514
3. La mediación escatológica 516
4. Las mediaciones configuradoras 519
5. Desacralizar las mediaciones. 521

21. Sobre la mediación cristológica 523
1. Opciones teológicas y espirituales 524
2. Nuestras opciones 525
3. Criterios pedagógicos 528

22. Vida ordinaria 533
1. ¿Prioridad de lo ordinario? 533
2. Personalización y vida ordinaria 535
3. Amor y vida ordinaria 536
4. Sabiduría teologal de la vida ordinaria 537
5. Oración y vida ordinaria 538
6. Cada día 539
7. Fecundidad de la vida ordinaria 540
8. Orden y proceso 541

23. Autoconciencia 543
1. La autoconciencia en la tradición y en nuestros días 543
2. Autoconciencia individual y autoconciencia personal 545
3. Niveles de autoconciencia 546
4. Autoconciencia como mediación espiritual 548
5. Soledad habitada 551
6. El diario personal 552
7. El proyecto personal 552
8. ¿Menos oración y más discernimiento? 554

24. Sobre el acompañamiento espiritual. 556
1. Acompañamiento y personalización 556
2. Sobre la relación interpersonal 558
3. Discernimiento y acompañamiento 560
4. Acompañamiento y pedagogía simultánea 560
5. Carisma 561
6. ¿Autoproceso? 563

25. Intersubjetividad y comunidad 565
1. Intersubjetividad y personalización 565
2. Diada y grupo 570

3. Experiencia de lo comunitario 571
Experiencia atemática. 571
Experiencia temática. 572
4. Crecer en comunidad. 575
5. La comunicación interpersonal 578
6. Experiencia teologal de la comunidad 580

26. Trabajo y misión. 583
1. Trabajo y misión 583
2. El trabajo, mediación espiritual. 585
3. Sabiduría del Reino 586
4. Misión profética 587
5. ¿Iglesia o mundo? 589
6. Experiencia teologal de la misión profética 590

27. Ascética 591
1. Problemática actual 591
2. Voluntad y libertad 595
3. La ascética de la autenticidad 595
4. La ascética del deseo. 596
5. La ascética de la vida ordinaria 597
6. Ascética y vida teologal 598
7. Gozo y desasimiento 599

28. Palabra y sacramentos 601
1. La liturgia, ¿fin o medio? 602
2. ¿Primado de lo objetivo? 603
3. Personalizar la Palabra. 604
4. Afectividad teologal y afectividad litúrgica 605
5. ¿Primado de lo ontológico? 607
6. ¿Primado de lo sacramental o primado de la mística? 607

29. Formas de existencia 609
1. «Forma» y «sin-forma» 609
2. Unidad y pluralidad de carismas 611
3. Problemática actual 611
4. Las formas de vida como mediación. 613
El matrimonio. 613
El celibato 614
El ministerio. 615
5. Fidelidad espiritual y proyecto de vida. 615

Epílogo: Actualidad de lo espiritual. 617

Prólogo

1. Las preocupaciones y líneas de pensamiento que subyacen a este libro han sido plasmadas en publicaciones anteriores en torno a temas puntuales y complementarios entre sí (el significado de las crisis existenciales; la necesidad de revisar nuestros modelos educativos y de evangelización; la búsqueda de nuevos lenguajes que recuperen a los grandes maestros de la tradición; etc.). Ha llegado el momento de recoger ese material, sistematizarlo y darle un marco teórico coherente.

La relación entre el *proceso* de maduración humana y la acción de la Gracia, tema central del libro, es objeto de mi reflexión desde hace más de veinte años. Tratado antes desde ángulos diversos y en función de urgencias particulares, el desarrollo del pensamiento exigía ahora un intento de síntesis.

2. Sin embargo, el subtítulo, *Apuntes de espiritualidad cristiana,* sugiere algunas puntualizaciones. En primer lugar, la relación entre lo humano/natural y lo sobrenatural/gracia atañe a la teología dogmática. La perspectiva de este libro es la propia de la espiritualidad, la de la experiencia cristiana. Como es obvio, presupone y hace referencia a cuestiones dogmáticas; pero el centro de atención lo ocupa el corazón de la persona, en su condición humana actuada por la Gracia. Por eso el pensamiento concatena aspectos teóricos y pedagógicos, acentuando unos u otros, según los casos. En espiritualidad, no cabe separarlos, pues la experiencia se realiza en el tiempo y en el entresijo de la persona concreta, con su temperamento y sus actitudes existenciales, con su modo de dar sentido a la vida y su situación particular.

Por otra parte, decimos "apuntes" por dos razones: porque no pretendemos un tratado completo y porque la redacción misma tiene algo de esquemático. Este libro tiene demasiadas lagunas como para pretender sustituir a los clásicos "tratados" de espiritualidad. Al estudioso tocará juzgar si el planteamiento de base es lo bastante radical como para obligar a revisar los presupuestos heredados de la tradición. El autor considera que, efectivamente, estos apuntes propugnan un nuevo modelo de espiritualidad.

El estilo escueto, a veces a modo de notas sueltas, exigirá un esfuerzo adicional de atención. Lo siento: no puedo evitarlo. Añado —como excusa, a la vez que como razón objetiva— que el libro ha resultado suficientemente amplio y que no convenía extenderlo más.

3. La intención última de estas páginas es responder a la cuestión que atraviesa la conciencia cristiana en nuestra cultura occidental: cómo traducir antropológicamente el don de Dios en Cristo.

La tradición, apoyándose en la antropología metafísica religiosa, había encontrado su respuesta mediante las categorías ascético-místicas y religioso-morales, elaborando un marco de referencia coherente para la teología espiritual. Si el hombre es, metafísicamente, deseo de Dios, su realización, obra de Dios, consiste en un proceso de transformación religioso-moral, cuya clave de interpretación la dan las virtudes morales (ascética, esfuerzo del hombre) y las virtudes teologales perfeccionadas por los dones del Espíritu Santo (mística, pasividad respecto a Dios). Nuestras reflexiones en modo alguno rechazan dichas categorías. Al fin y al cabo, se nutren del sentido, tan poderoso en la tradición bíblica y en los místicos, de la trascendencia y la soberanía de Dios. Lo que intentamos es *integrarlas* con las aportaciones de la modernidad, especialmente dos:

- El *giro antropocéntrico,* unido de hecho a la secularidad. Lo cual plantea el modo mismo de entender la relación entre el hombre y Dios y, más concretamente, la posibilidad (o imposibilidad) de integrar el primado de la subjetividad autónoma en la experiencia de la fe.
- El nuevo modo de abordar la realidad, en especial *las ciencias humanas.* ¿Son suficientes las categorías religioso-morales para dar razón del proceso de transformación del creyente, o es necesario integrar la psicología, la sociología y la antropología cultural en el conocimiento de la experiencia espiritual?

Hay libros en los que la integración se hace por pisos: se introducen datos de las ciencias humanas, aplicados a la maduración humana ("virtudes humanas", se dice, paralelas a algunas "virtudes morales" de los tratados clásicos), y luego se añade lo referente a la vida de relación con Dios, reproduciendo los esquemas de la tradición. Nuestro intento es lograr una síntesis nueva, más allá de los teólogos de la espiritualidad y más allá, igualmente, de los psicólogos de la maduración integral de la persona. Lo cual presupone la audacia de elaborar un nuevo *modelo antropológico.*

4. La consecuencia: necesidad de *recrear el lenguaje.* Cualquier estudioso sabe la dificultad, a diferencia de lo que ocurre en las llamadas "ciencias naturales", de establecer un lenguaje unívoco en las ciencias humanas, especialmente en psicología. Si el esfuerzo, además, es de diálogo con la fenomenología y la antropología filosófica de corte personalista, con la teología bíblica y con la riqueza vivencial e interpretativa de los místicos..., el lector comprenderá la dificultad de establecer un lenguaje lo bastante preciso y sistemático como para lograr una coherencia de pensamiento.

En el contexto socio-cultural en que nos movemos, la palabra "personalización" —por indicar el ejemplo más inmediato— ha adquirido tal polivalencia de significados que cada lector la asocia a determinadas connotaciones, no sólo conceptuales, sino también emocionales. Si este libro habla de "modelo de espiritualidad" en clave de personalización, será necesario percibir el sentido preciso que tiene para el autor.

La diferencia de significados que las mismas palabras adquieren en las ciencias humanas no permite, hoy por hoy, la exactitud científica, conceptualmente objetivable, que la razón desea. El lector deberá atender a la coherencia de las líneas de fuerza del pensamiento si no quiere perderse en la polivalencia de las palabras. Si a esto añadimos que una de las tesis centrales de este libro es el carácter esencialmente inobjetivable de la persona humana y de la experiencia cristiana nuclear —la teologal—, el pensamiento ha de aprender a caminar buscando racionalidad sistemática y, a la vez, renunciando a ella en lo esencial, justamente.

5. ¿Debo añadir que estas páginas sólo pretenden dar un paso más en el diálogo entre fe y cultura, experiencia e interpretación, que desde siempre marca la conciencia cristiana? Lo que en otros campos (la exégesis, la dogmática, la moral —ésta en menor medida—) se inició hace tiempo, nosotros lo intentamos en el campo de la espiritualidad. Está abierto el camino; de ninguna manera concluso.

Pamplona, 1995

NOTA. Agradezco a las Editoriales *Sal Terrae, Paulinas* y *Verbo Divino* su autorización para reproducir algunas páginas sueltas de libros anteriores publicados en las mismas.

PRIMERA PARTE:
FUNDAMENTOS

1. El giro antropocéntrico
2. Espiritualidad y ciencias humanas
3. El criterio de la Revelación
4. El modelo de personalización
5. Proceso de transformación
6. Equipamiento y raíces
7. Dramática existencial
8. Criterios pedagógicos

1
El giro antropocéntrico

La espiritualidad tiene como tema central la experiencia que el hombre/mujer tiene de Dios. Si esa experiencia es posible, y cómo, lo trata la teología fundamental. Así que damos por supuesto que nos movemos dentro de ella. Ahora bien, toda experiencia realmente humana, es decir, significativa globalmente para la existencia y, por lo tanto, no reducida a mera constatación empírica, es ya interpretación. Por eso, cada época habla de la experiencia de Dios en un horizonte cultural determinado. A la luz del análisis formal, podemos decir que la experiencia cristiana tiene por contenido la experiencia de Dios que el Espíritu Santo suscita en la persona humana cuando ésta se une a Jesús, el Mesías crucificado y Señor resucitado. Pero dicha experiencia no es atemporal. Se realiza en un contexto histórico determinado y en unas personas concretas.

Interpretar la experiencia no es sólo cuestión de lenguaje (por qué una época habla de la espiritualidad en clave de «deseo», y otra en clave de «liberación»), sino de modo de percibir la realidad. La palabra «interpretar» resulta equívoca, como si primero hubiera un contenido y luego, en un segundo momento, el contenido fuese elaborado racionalmente. Se da simultáneamente, en el mismo acto de experiencia, la percepción y su formalización. Cuando decimos: «Padre nuestro que estás en el cielo», invocamos al Dios de Jesús, nos relacionamos con Él, real y viviente, pero a la luz de la historia personal y social que para nosotros tiene la figura del «Padre», tanto en su dimensión inmanente como trascendente. Esta dimensión encarnatoria de la experiencia espiritual es constitutiva y se resiste a una lectura esencialista que pretenda pasar por alto las condiciones objetivas y contingentes en que aquélla se desarrolla.

1. Relectura de la experiencia espiritual

Cuando hablamos de «relectura», aludimos a una característica de nuestra experiencia cristiana hoy. Quizá otras épocas tenían la sensación de poder decir adecuadamente y para siempre en qué consiste la

espiritualidad cristiana. Esta pretensión pertenecía igualmente a su horizonte cultural. La racionalidad crítica nos ha enseñado a ser conscientes de que tanto entonces como ahora releemos la realidad culturalmente. Nosotros tenemos la ventaja de distinguir mejor entre «contenido» e «interpretación», lo que nos permite relativizar los intentos sistemáticos. Pero esa misma operación de discernimiento nos produce la ilusión de «saberlo todo». ¡También nosotros estamos presos de nuestro horizonte cultural, de nuestra interpretación!

Cuando decimos que la espiritualidad bíblica no es dualista y criticamos la concepción neoplatónica de los tres estadios (purgación, iluminación, unión) de la ascensión espiritual del Pseudo-Dionisio, estamos releyendo la antropología bíblica desde nuestra filosofía occidental y desde nuestros conocimientos científicos del hombre. Lo cual no quiere decir que la crítica que hacemos del esquema medieval no sea correcta, sino que también está orientada —selectivamente orientada— por nuestras propias precomprensiones. Se nota en cuanto hacemos proposiciones sistemáticas: hablamos de perfección cristiana como «realización del hombre». Es evidente que a un Gregorio de Nisa la realización del hombre, tal como nosotros la proponemos, «desde abajo» y como plenitud de las potencialidades dadas inicialmente al hombre, le parecería una reducción. Nosotros explicaríamos que la realización del hombre cuenta con la Gracia y las posibilidades que Dios concede al hombre en Cristo muerto y resucitado; pero la necesidad de explicarlo ya está dando a entender el horizonte cultural en que nos movemos. Me parece más honrado contar con esta relectura como parte esencial de nuestras reflexiones. Lo importante es saber utilizarla y —sobre todo a la hora de proponer nuevas claves de interpretación (por ejemplo, la de personalización, en nuestro caso)— que el pensamiento evite, dentro de lo posible, caer en reduccionismos.

Fidelidad y actualización

La relectura no es un deporte intelectual, sino misión irrecusable del Espíritu Santo en la historia: actualizar el Evangelio, inculturar la fe.

> «Tendría que deciros muchas cosas más, pero no podríais entenderlas ahora. Cuando venga el Espíritu de la verdad, él os iluminará para que podáis entender la verdad completa. Él no hablará por su propia autoridad, sino que dirá únicamente lo que ha oído, y os anunciará las cosas venideras. Él me honrará a mí, porque todo lo que os dé a conocer lo recibirá de mí. Todo lo que tiene el Padre es mío también; por eso os he dicho que todo lo que el Espíritu os dé a conocer lo recibirá de mí» (Jn 16,12-15).

En este texto se condensa lo que estamos diciendo: el Espíritu no inventa; el Espíritu recuerda, habla de lo que oye; su referencia es Jesús: su historia, su predicación, sus hechos, su muerte y resurrección. La espiritualidad cristiana se remite a Jesús, a su experiencia insobrepasable, pues Él es la Palabra última, el que contiene las riquezas insondables del Padre (cfr. Jn 1; Ef 3; Col 1). Pero Jesús vive y actúa hoy mediante el Espíritu. Su Evangelio no es letra muerta, ley que esclaviza, sino libertad transformadora, misión regeneradora (cfr. 2 Cor 3; Gal 4-5). Una vez vuelto al Padre, el discípulo es llamado a hacer las obras de Jesús, y «aún mayores» (cfr. Jn 14).

Esta bipolaridad entre fidelidad y actualización (que el Concilio Vaticano II hizo lema de la Iglesia) pertenece tan estructuralmente a la experiencia cristiana, que atraviesa toda la historia de la espiritualidad. Israel releyó continuamente su experiencia de Yahvé a la luz de los acontecimientos. El exilio, por ejemplo, supuso un replanteamiento de los viejos principios de la Alianza (el don de la tierra, la garantía salvífica del templo, el sentido de la monarquía...), así como, posteriormente, la lucha macabea, en torno a la cual surge la apocalíptica. El judaísmo no existe sino como relectura permanente de la tradición, por más que intente ser fiel a la letra del Libro. En el caso del Nuevo Testamento, esta función de relectura la cumplió Jesús de manera paradigmática respecto a la Ley. Pero lo más sorprendente es la conciencia que tuvo la Iglesia primitiva de poseer el Espíritu Santo para releer no sólo el Antiguo Testamento, sino incluso las palabras, los hechos y el pensamiento de Jesús. Sólo así se entiende la apropiación que hizo de la Ley y los Profetas, el proceso de espiritualización y universalización con que interpretó el mesianismo de Jesús, y el pluralismo que encontramos en las formulaciones del Nuevo Testamento, tanto en la cristología como en la praxis cristiana. Tenemos un solo Evangelio de Jesús, pero según varios evangelistas. La manera de integrar Ley y Gracia no es la misma, evidentemente, en Santiago, Mateo y Pablo. Del Jesús profeta escatológico al Logos encarnado de Juan hay mucha distancia, aunque todas las comunidades cristianas proclamen a Jesús *Señor*.

La evolución de los siglos posteriores está marcada por el predominio del mundo grecorromano. También aquí se da una gran variedad de expresiones de la espiritualidad cristiana, aunque cabe señalar algunos rasgos a modo de común denominador. Las grandes síntesis de Agustín de Hipona, Dionisio Areopagita y Gregorio Magno, tan distintas entre sí, convergen en unos cuantos temas fundamentales que inspirarán el futuro espiritual de Occidente hasta hoy mismo, por ejemplo:

- El dinamismo del «deseo», presupuesto antropológico y metafísico de la experiencia religiosa universal, incluida la cristiana.
- El proceso de la vida cristiana como ascensión de lo material a lo espiritual, de lo mudable a lo eterno, por grados diversos de purificación y elevación.
- El primado de la contemplación sobre la acción, en cuanto a las formas de existencia cristiana.

Dicho así, resulta reductor, pues ninguno de ellos pierde el sentido bíblico de la espiritualidad, el amor a Dios y al prójimo sigue siendo el principio y fundamento de la experiencia cristiana, y Jesús es la piedra angular de cada una de las síntesis. Pero son precisamente los rasgos apuntados los que exigen nuestra relectura actual.

Criterios de relectura

De lo dicho se deducen dos consecuencias, a mi juicio:

Primera: La necesidad de distinguir entre la experiencia espiritual propiamente dicha y su representación cultural.

La lectura orante que hoy hacemos del Evangelio no es la misma que hacían nuestros abuelos. La imagen del Jesús histórico a raíz de las ciencias exegéticas, si la comparamos con las meditaciones de los clásicos (las del P. Lapuente o de Fray Luis de Granada, por ejemplo), se ha humanizado. Entendemos de un modo mucho más realista y concreto lo de la Carta a los Hebreos: «Que en todo fue semejante a nosotros, excepto en el pecado» (cfr. Heb 2,14-18). Tanto nuestros abuelos como nosotros creemos en Jesús, el Hijo de Dios, pero la representación cultural de su filiación divina es diversa. Para ellos suponía omnisciencia y omnipotencia en su vida terrena; para nosotros no. En cuanto experiencia radical de sentido, no tiene importancia distinguir entre el Jesús prepascual y el Jesús predicado por las comunidades cristianas, sin duda. Pero la experiencia espiritual no existe sino plasmada en representaciones culturales, y no es meramente accidental el hecho de que yo alimente mi fe en referencia a las pruebas de fe que Jesús hubo de pasar. La fe en Jesús, como fundamento de vida, permanece; las representaciones culturales cambian. Pero la fe no se da fuera de las representaciones culturales, pues no tiene un contenido intemporal. El Espíritu es el mismo y crea la unidad de la fe a través de los siglos; pero nosotros releemos la tradición y la volvemos a formular con nuevas representaciones.

Segunda: «Distinguir para unir», decían los clásicos. La experiencia espiritual debe expresarse hoy con una representación cultural adecuada.

No puede ser experiencia espiritual honda la que se limita a reproducir el pasado. De hecho, a cada época de la historia envía Dios hombres del Espíritu, verdaderos profetas que reformulan la experiencia cristiana. Recordemos figuras tan señeras como Benito de Nursia, Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Carlos de Foucauld... A escala de conciencia individual, todos los días vemos a personas de hondura espiritual cuya mentalidad está anclada en esquemas culturales desfasados. Pero a escala eclesial, de reflexión teológica y de praxis pastoral, la consecuencia es grave, al crearse un desfase entre la experiencia espiritual y el soporte antropológico cultural. De hecho, la historia indica que las épocas de mayor vitalidad espiritual son aquellas en las que el diálogo cultural es mayor y más fluido.

¿Cómo se realiza esta relectura? Como toda creación auténtica, cuando se conjuntan la fuerza del Espíritu y la racionalidad humana; cuando a la experiencia se une el discernimiento; cuando el contenido de verdad no se confunde con sus representaciones; cuando la fidelidad nace de un proceso liberador y no de sistemas normativos; cuando el Espíritu sumerge en las fuentes de la tradición y, a la vez, pone en conexión con «los signos de los tiempos», con las corrientes subterráneas del presente. Como una obra de arte, la relectura se hace al principio atemáticamente, por intuición; más tarde, se reflexiona sobre ella y se formulan explícitamente las líneas rectoras del pensamiento. Si pudiéramos descifrar esta génesis, formalizarla de algún modo, nos ayudaría a comprender el objetivo de este libro y a discernir, consecuentemente, sus mejores aportaciones y sus lados más débiles.

Para ello presento la siguiente *hipótesis de trabajo:* en la formación de un modelo sociocultural convergen tres factores. El primero (A) tiene que ver con la Revelación, y le llamamos *fuente inspiracional;* el segundo (B) viene dado por el *contexto socio-cultural;* el tercero (C) atañe al nivel de la *praxis,* a las circunstancias múltiples y a las opciones concretas de todo modelo que sea no sólo teórico, sino también pedagógico.

Aplicado a nuestro modelo de espiritualidad como proceso de personalización, la fuente inspiracional (A) estaría dada por la experiencia de la Nueva Alianza, anunciada por Jeremías y Ezequiel, realizada en Jesús y el discípulo y formulada por Pablo como «libertad de los hijos de Dios». Su referencial cultural (B) sería el principio antropocéntrico de la modernidad. Las opciones prácticas (C) suponen un discerni-

miento concreto, que se expresa a través de la dinámica pedagógica de transformación de la persona.

Esta Primera Parte del libro ofrece la *fundamentación* global de la hipótesis, y en este apartado tomamos conciencia de la tarea esencial del Espíritu, que es la relectura de la experiencia cristiana, y de cuáles son las condiciones para su realización. La hipótesis de los tres factores convergentes nos ayuda a comprender la estructura dinámica de la creación de un nuevo modelo de espiritualidad (el esquema se aplica igualmente a otros campos, por ejemplo el moral). Pongamos algún ejemplo ilustrativo: la *humildad* es una de las virtudes fundamentales de la vida espiritual. En esto coinciden el modelo de la espiritualidad monástica (los nueve grados de humildad), el modelo ignaciano de la misión (tres grados de humildad) y el modelo nuestro de personalización (crisis de autoimagen). Coincidimos porque nos inspiramos todos en el Evangelio (A), a cuya luz nadie puede ser discípulo de Jesús si no sigue a Jesús «manso y humilde de corazón» (Mt 11,19). La diferencia más evidente está en la pedagogía práctica (C): el camino monástico de la humildad es el espíritu de compunción y la obediencia al abad; el camino ignaciano busca la identificación afectiva y efectiva con la misión de Jesús, que realizó el Reino mediante el anonadamiento; la humildad, en el proceso de personalización, se centra en desmontar el narcisismo inconsciente de los deseos espirituales. ¿Se oponen dichas perspectivas? No; pero no basta con decir que son complementarias. Ciertamente, buscan el mismo fin —el ser en Cristo crucificado—, pero por caminos diversos. La diferencia nace de la perspectiva socio-cultural (B). En efecto, para una cultura sacral, el hombre se realiza en la dependencia de Dios y de sus representantes (humildad monástica). Para una cultura antropocéntrica, y además secular, la humildad sólo puede justificarse si no impide la autovaloración y la libertad interior de la persona.

La relectura, pues, depende especialmente del factor (B), es decir, del subsuelo antropológico en que ha de encarnarse el Evangelio. La cultura conlleva saberes, por supuesto; pero, sobre todo, tiene que ver con el modo en que una sociedad se sitúa en el mundo en una época determinada; es decir, tiene que ver con un estilo de ser persona, con la selección de unos determinados valores de autorrealización, con el sentido que se le da a la existencia, con una cosmovisión... Cuando hablamos del modelo socio-cultural *antropocéntrico,* iniciado en la Edad Media y que será determinante en la Modernidad, estamos diciendo que el valor «hombre» se erige en criterio determinante de toda otra realidad, incluida la que llamamos «espiritual» o «religiosa».

La palabra «antropocéntrico» suscita resonancias inmediatas, precisamente porque estamos inmersos en su horizonte cultural. Los que damos sentido a la existencia desde Dios no podemos quedarnos indiferentes. Para quienes lo antropocéntrico se opone a lo teocéntrico, la historia de Occidente, a partir del humanismo renacentista, se habría caracterizado por un progresivo abandono de la fe, cuya expresión más nítida sería la proclamación de Nietzsche de la muerte de Dios, metáfora trágica que, a la vez, proclama que el hombre (el superhombre) toma el relevo de Dios en la historia. Pero en el siglo XX, y a partir de la Segunda Guerra Mundial, la postmodernidad habría hecho ver el fracaso del antropocentrismo. El siglo XXI, dicen, será la vuelta a lo religioso, al principio teocéntrico de toda cultura auténticamente humana.

Otros, sin embargo, creemos que lo antropocéntrico no se opone a lo teocéntrico, justamente porque se trata de un fenómeno socio-cultural, y Dios no tiene por qué ser horizonte cultural. El antropocentrismo cultural es un modo, entre otros, de resituar la experiencia de Dios. Evidentemente, este discernimiento no es neutral ni acrítico. No ignora que el antropocentrismo ha nacido en reacción clara a las cosmovisiones religiosas, como emancipación del hombre respecto de toda tutela trascendente. Históricamente, está asociado al positivismo (lo real sólo es tal si es comprobable) y al ateísmo (negación de Dios). Para un creyente, la cultura occidental parece poseída por lo que los griegos llamaban la *hybris*, la desmesura del hombre que quiere ignorar su finitud. Su símbolo lo constituiría Prometeo y su pretensión de arrebatar la inmortalidad a los dioses, como el viejo Adán de Gn 3. La espiritualidad que este libro traza está muy alerta a todo antropocentrismo prometeico; pero quiere recoger el esfuerzo gigantesco que muchos cristianos han tenido que hacer (con frecuencia dolorosamente) por integrar el humanismo en la experiencia de la fe. La tesis de fondo de estas páginas es sencilla y arriesgada: el antropocentrismo se opone a la fe cristiana cuando no es suficientemente humano. El teocentrismo se opone al antropocentrismo cuando no es suficientemente divino, especialmente cuando ignora la revelación de Dios en la humanidad de Jesús.

Todo depende de la *densidad antropológica* con que percibamos el horizonte cultural en que nos movemos. Si la separación de fe y razón fuese el primer fracaso del humanismo, sería necesario construir la espiritualidad de espaldas a las ciencias humanas. Pero si la autonomía de la razón permite entender la voluntad creadora de Dios y la novedad escatológica que es la vida teologal del Espíritu Santo, entonces merece la pena discernir cómo se integra, en la experiencia concreta de la persona creyente, lo que la psicología nos dice del deseo y lo que la

Revelación nos dice de la fe. Si la emancipación de la conciencia en el hombre moderno fuese la señal del pecado original, es decir, la negación de Dios como instancia moral, la vida espiritual tendría que fundamentarse en el cumplimiento puntual de las leyes divinas y de la autoridad eclesial. Pero si el primado de la conciencia coincide con la afirmación evangélica de que «el sábado es para el hombre, y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27), entonces merece la pena integrar la conciencia de la autonomía del hombre moderno con la «libertad de los hijos de Dios» de que habla Pablo.

2. Sobre el deseo religioso

Que la espiritualidad tradicional se apoya antropológicamente en el deseo de Dios, resulta claro en cuanto se recorren sus escritos más representativos: san Agustín, san Bernardo, Tomás de Kempis, santa Teresa, san Ignacio... Dios es el fin del hombre y, en cuanto tal, objeto de su «apetito natural». El hombre ha sido creado para conocer, servir y amar a Dios, y su corazón estará siempre inquieto hasta descansar en Él. Las criaturas son sólo medio para la unión con Dios. Es verdad que el fin sólo se alcanza por gracia; pero el deseo de Dios pertenece a la esencia misma del hombre. En consecuencia, la actividad que tiene el primado indiscutible es la que se dedica a alimentar este deseo de Dios: la oración. Centrar la vida en la contemplación de Dios, evitando los contactos externos, es el mejor medio de alcanzar la santidad. Es verdad que el fruto de la oración es el cumplimiento de la voluntad de Dios; pero la sabiduría ascética consiste en mantener la presencia de Dios en las tareas que amenazan la vida interior.

Los tratados de espiritualidad se estructuran en torno a este fin: el deseo realizado de la unión con Dios, objeto de la perfección cristiana.

Parece que en el origen de este pensamiento está Platón, reelaborado por el «neoplatonismo», en el que confluyen la razón filosófica y una especie de metafísica religiosa que inspira el trasfondo del pensamiento griego. Más concretamente, el deseo religioso de los maestros espirituales se relaciona con el *eros* platónico, expuesto en *El banquete*. «Eros» es el deseo del hombre atraído por lo superior: la belleza, el bien. Nace de la indigencia del hombre, que busca su plenitud fuera de sí, en el amor, en la contemplación de las verdades eternas, en la unión con el Bien Supremo, Dios. Por el «eros» el hombre se eleva de lo sensible a lo espiritual, de lo mudable a lo eterno, de lo múltiple a lo uno, de lo terreno a lo celeste. Lo cual exige purificación de los sentidos y de todo cuanto impide al alma volar a su centro, lo divino, ya que el

alma está en su cuerpo como en una prisión. La única vida digna del hombre es la que posibilita la *ascensión espiritual:* que por fin el alma vuelva a su origen, el mundo de los espíritus inmortales, no sometidos al espacio y al tiempo.

Conviene tener en cuenta que se trata de una concepción ontológica del deseo, es decir, por referencia a las cuestiones últimas del hombre: su esencia y su destino último.

Esta metafísica del deseo ha configurado claramente la concepción dinámica del hombre en la tradición católica. Basta leer, por ejemplo, el *Itinerarium mentis in Deum,* de san Buenaventura, para constatar cómo la concepción metafísica del hombre y su deseo religioso se constituyen en criterio práctico del camino espiritual. De hecho, todavía hoy inspira la conducta moral y la pedagogía de la experiencia religiosa.

Es éste un tema que necesita reflexión más detenida; pero para los expertos en historia de la espiritualidad y avezados a la problemática actual serán suficientes estas notas.

Valoración de la herencia cultural

Indiquemos, en primer lugar, lo *positivo* de esta herencia:

a) Al aunar esencia y deseo, la espiritualidad tradicional ha percibido el dinamismo profundo del espíritu. El hombre es finitud abierta («apertura trascendental», diríamos nosotros) y se realiza mediante el deseo, el hambre de infinito. Lo ontológico se enraíza en la afectividad, en el corazón del hombre y sus sentimientos. No hay religión desde el pensamiento abstracto, sino desde la experiencia concreta de la vida, el amor y la muerte. Dios ha de ser buscado.

b) Al hacer ver la verdad del corazón humano, el deseo, la concepción tradicional establece una clave determinante para toda espiritualidad: que ésta sólo existe cuando el horizonte de la experiencia es el *más.* Allí donde la experiencia religiosa tienda a cerrarse o asentarse, habrá perdido su dinamismo más hondo. Se aplica a todas las tendencias al reduccionismo, por ejemplo a la espiritualidad de la inmanencia histórica, que olvida la aspiración última del hombre, la unión con Dios mismo, en su esencia personal. Pero se aplica especialmente a la categoría de *proceso,* tan decisiva en este libro. Si el proceso, en su crítica del idealismo (y, en este sentido, de la espiritualidad tradicional del deseo), no es capaz de integrar el *más,* terminará siendo cálculo y reserva egocéntrica, en oposición a toda auténtica experiencia espiritual.

c) La espiritualidad del deseo afirma —tesis nuclear— que el hombre se realiza propiamente «desde arriba», no «desde abajo»; desde lo que le trasciende, no desde lo que se apropia; desde lo eterno en el tiempo, no por maduración de lo inmanente temporal. Aplicado a nuestro esquema: ¿cómo hay que entender la correlación entre lo humano y lo espiritual: como proceso de maduración que, por evolución lineal, alcanza niveles más elevados, o como presupuesto previo, hasta que lo espiritual adquiere autonomía y, en consecuencia, actúa con su dinámica propia, teologalmente, en inmediatez con lo trascendente?

Mi opinión va a ser tan matizada que dejo para el discurso del libro la respuesta completa. Por el momento, baste señalar que considero esencial a la espiritualidad cristiana la tesis tradicional de que el hombre se realiza «desde arriba», desde lo inobjetivable que le sobrepasa: la inmediatez con Dios. Sin embargo, en el modo de percibir esa inmediatez y en el modo de relacionarla con la dinámica «desde abajo» (presupuestos psicológicos, valoración de lo histórico, importancia de la maduración humana, etc.), me distancio de la espiritualidad tradicional del deseo.

Pasemos a la *crítica* del deseo religioso tradicionalmente entendido.

a) El hacer de Dios objeto de deseo (apetito natural) se presta a una profunda ambigüedad, aunque la teología tradicional haya aclarado su significado. Kant desenmascaró la pretensión del hombre de traspasar su propia frontera metafísica, la finitud. Pero es sobre todo el pensamiento bíblico el que ha ido reorientando progresivamente la conciencia cristiana. «A Dios nadie lo ha visto, sino su Hijo único y aquel a quien Él se lo revele» (Jn 1,18). Dios trasciende absolutamente el deseo, y sólo puede ser conocido en cuanto Él se revela libremente, y sólo puede ser amado en cuanto Él crea la posibilidad de serlo. Frente a la perspectiva del deseo que asciende hasta el Bien —metafísica religiosa griega—, la Biblia nos habla del descenso libre de Dios al hombre por pura benevolencia de autodonación, elevando al hombre hasta Sí mismo.

Es verdad que, a diferencia de la «teología dialéctica» luterana, el catolicismo ha reivindicado el no-hiato, la analogía entre el deseo religioso y la Gracia, entre el eros y el ágape; pero mi opinión es que todavía sigue siendo heredera de una cosmovisión sacral del mundo y del hombre. Dios pertenece al horizonte del mundo como causa primera y objeto del deseo del hombre. La revelación bíblica establece una distancia entre el deseo y la alteridad. Esa distancia es lo que permite distinguir entre experiencia religiosa y experiencia teologal, entre la unión con Dios como deseo y la unión con Dios como amor de fe, sin caer por ello en la contraposición dialéctica entre naturaleza y gracia.

b) La ambivalencia del deseo se percibe especialmente en cuanto deja de ser visto en perspectiva metafísica y es captado en perspectiva psicodinámica. La crítica radical de la experiencia religiosa hecha por las «filosofías de la sospecha» (Feuerbach, Nietzsche, Freud) no aporta gran cosa, a mi juicio, respecto de la religión en sí, pero sí respecto de sus manifestaciones, es decir, de la psicodinámica del deseo.

En efecto, el psicoanálisis ha demostrado sobradamente que no se puede confiar tan ingenuamente en el deseo religioso. Éste no existe en abstracto, metafísicamente. Se realiza en cuanto «libido»; por lo tanto, su contenido concreto y su motivación están ligados al subsuelo pulsional de la persona humana:

- El deseo religioso conlleva necesidad de gratificación. Está ligado «al principio de placer».
- Al tener como objeto una realidad inaprehensible, difícilmente permite una confrontación con la alteridad; con lo cual, el otro puede ser «objeto imaginario», utilizado en función de necesidades infantiles.
- Además, el sistema religioso se presta a una racionalización (ideológica) de los intereses ocultos de la clase dominante (alienación).
- Más aún, la mejor aspiración del deseo, la autotrascendencia en el otro, puede ser proyección de fantasías infantiles de omnipotencia (Dios representa lo que yo quiero ser; narcisismo).

c) Al deducir inmediatamente del principio metafísico del deseo religioso una pedagogía espiritual, el pensamiento tradicional se ha condenado a un espiritualismo desencarnado. Por ejemplo, el discernimiento, al centrarse en la conciencia moral y religiosa, olvida sus presupuestos psicoafectivos. La relación con Dios se centra en la ascensión de lo temporal a lo eterno, ignorando algo tan elemental para la espiritualidad cristiana como es la historia, ámbito privilegiado del encuentro con Dios. Por la misma lógica, crea un dualismo entre lo corporal y lo espiritual, entre necesidades humanas y perfección cristiana. Al entender al hombre como deseo de lo trascendente, no sabe qué hacer con la tierra y la praxis de transformación del mundo. Y al educar desde el ideal, termina reforzando el super-ego inconsciente y desdibujando la frontera entre el yo real y el ideal del yo, propiciando el desequilibrio psicológico.

Replanteamiento del deseo religioso

Para ser justos, hay que reconocer que la tradición disponía de correctivos a estas ambivalencias del deseo. Siempre distinguió entre Dios y su imagen o representación. No en vano, la primera prohibición en Israel es la de fabricar imágenes de Dios. Tradicionalmente, el deseo implica la alteridad y, con ella, la libertad de Dios y su trascendencia absoluta. También a nivel psicodinámico, la sabiduría tradicional del discernimiento conocía las trampas del deseo religioso. Baste pensar en las reglas ignacianas de la segunda semana de los *Ejercicios:* los autoengaños de los mejores deseos espirituales. Sin embargo, este libro insistirá, una y otra vez, en la crítica del deseo religioso. Conviene, por ello, que hagamos un esfuerzo por precisar el sentido de esta crítica.

a) Debe quedar sentado que el deseo religioso es la *plataforma antropológica* de la experiencia cristiana teologal. El conocimiento de fe viene por la luz de la Revelación; pero se realiza en la capacidad del hombre de abrirse al Infinito. La esperanza en la Promesa, que desborda lo que el corazón del hombre nunca soñó, responde a la aspiración del «siempre más», propio del corazón humano. Y el amor de Dios, que sólo es posible desde Dios mismo, por libre autodonación suya, se realiza en nuestro corazón de carne, en nuestro deseo de unión con un Tú absoluto. Esto coincide, básicamente, con el pensamiento bíblico. Dios es deseado (basta leer a los profetas para comprobarlo); pero no puede ser objetivado, pues está más allá de los deseos, conceptos e imágenes, el absolutamente Único, innombrable, totalmente Otro, cuya libertad sólo tiene como referencia la soberanía incomparable de su amor.

b) El deseo viene de abajo, y su dinámica consiste en ensanchar el horizonte, en abrir la finitud a la trascendencia. Platón lo vio como impulso radical del ser humano. Pero en el pensamiento griego el deseo mismo es divino, es centella de los dioses. Aquí, el cristianismo ha introducido categorías propias:

- El deseo ha de ser dilatado con la Palabra de Dios para que se haga a la medida del don de Dios.
- Y el deseo, además, ha de ser purificado, pues no sabe recibir el don como don, sino como presa codiciada. Aquí, el dogma del pecado original tiene una importancia decisiva. No basta con desear a Dios; hay que desearlo «según Dios», teologalmente.

La noche pasiva del sentido en Juan de la Cruz representa, sin duda, la purificación del deseo en el momento, precisamente, en que Dios es deseado como centro unificador de la afectividad. No se trata únicamente de pasar de la experiencia religiosa primaria (satisfacción inmediata de necesidades, lo placentero) a la experiencia afectivamente adulta que aplaza la gratificación del deseo; se trata de entrar en la dinámica propia de la afectividad teologal, que se nutre del no saber, del no sentir, del no imaginar. A este nivel, la sabiduría de los místicos es más radical que la sospecha psicoanalítica que apela a las motivaciones inconscientes. Pero, en mi opinión, la purificación teologal del deseo pasa por los intereses afectivos del inconsciente. Sin querer identificar el pensamiento tradicional sobre la concupiscencia original con la dinámica del inconsciente, analizada por el psicoanálisis, creo que hay una convergencia profunda de comprensión del hombre concreto, esclavo de sus íntimas fuerzas oscuras.

c) Desde la tradición, es necesario dar un nuevo paso y criticar ciertos presupuestos del psicoanálisis en su sospecha del deseo religioso. No me refiero sólo a la afirmación freudiana de la religión como megalomanía del deseo y, por lo tanto, como sublimación neurótica. Hay muchos autores que han hecho ver el error de los presupuestos freudianos. Me refiero a aspectos de la espiritualidad en los que se utiliza el análisis del inconsciente. Concretamente, el psicoanálisis tiende sistemáticamente a ver el deseo religioso como fuente de conflictos. Me parece que, en este punto, el psicoanálisis se mueve dentro de una visión reaccional, exclusivamente conflictiva o ambivalente del deseo. Refleja la dialéctica de la ley veterotestamentaria: Dios representa el objeto de identificación y, a la vez, la instancia represora de la «libido». Como en el tema de la relación entre pulsiones y cultura, también aquí el psicoanálisis se debate entre el objeto deseado como placer y la censura que impone la renuncia. Hay algo de pesimismo radical, dualista, en la concepción freudiana, que a un creyente le recuerda el conflicto del fariseo Pablo antes de su conversión a la gracia salvadora de Dios Padre revelada en Cristo Jesús, muerto por nuestros pecados para liberarnos de la Ley.

d) La Revelación cristiana ha introducido realidades dinámicas más radicales que el deseo y la racionalidad de la sospecha: amor infundido en nuestros corazones, amor que viene de Dios, que asume el deseo y lo transforma, según el espíritu de Dios, en su propia Vida Trinitaria. Por eso la categoría metafísica definitiva de la antropología no es el «deseo» platónico, sino el *amor de gracia,* que consiste, no en

que el ser desee, ascienda y alcance desde sí, sino en que reciba con confianza. Por eso el deseo, bajo la gracia, no consiste en poseer, sino en acoger agradecidos lo que nos desborda, y acogerlo desde la alteridad del Otro, desde su diferencia y libertad. Tratándose del don que es Dios mismo, se trata de la Alteridad Absoluta; por lo tanto, el deseo, en cuanto estructura de la finitud indigente y abierta a la plenitud, ha de ser transformado según la realidad de Dios mismo. Antropológicamente, hablamos de «deseo transformado», de «corazón habitado por el Espíritu Santo»... Teológicamente, sin embargo, el mismo deseo de Dios es obra de Dios, es gracia.

e) La dificultad, pedagógicamente hablando, proviene de cómo articular las bipolaridades anteriores.

- Si la criatura humana no fuese deseo, la gracia sería una superestructura. Pero si la espiritualidad se fundamenta en el deseo, ha dejado de ser misterio de la Gracia.
- El deseo, metafísicamente, es positivo. Sin él no hay horizonte de sentido para la existencia humana finita. Pero, en sus dinamismos concretos, está radicalmente sometido a sus propias contradicciones internas (la apropiación narcisista).

Deseo religioso y cultura secular

Todo lo anterior estaba presuponiendo la realidad del deseo religioso, es decir, la realidad de un Dios deseado. ¿Qué pasa cuando Dios no es deseado? Es el caso de nuestra cultura secular. La respuesta más obvia parece ser la siguiente: que no cabe hablar de experiencia religiosa; que no tendríamos el presupuesto elemental de la espiritualidad. Sin embargo, a mi parecer, dicha respuesta es precipitada y confusa. ¿Falta el presupuesto antropológico, o es que la cultura secular está obligada a resituar el deseo religioso y, en consecuencia, su pedagogía espiritual?

Que Dios sea deseado espontáneamente, pertenece a un horizonte cultural, a la cosmovisión sacral. Si Dios entra en la concepción del mundo y en la organización social, el deseo religioso emerge como parte misma de la autocomprensión del hombre. Ésta no se concibe sin Dios. Pero si la referencia central y única del mundo es el hombre, el deseo se polariza en la realización del hombre, personal y colectivo. Como dijimos más arriba, este cambio antropocéntrico puede ser sentido como amenaza o como una nueva posibilidad de vivir la experiencia religiosa. No es necesario repetir lo dicho. Veamos algunas derivaciones respecto del deseo religioso:

a) Éste no será espontáneo. Pero no tiene por qué desaparecer necesariamente. Habrá de seguir un camino distinto, a través del hombre mismo. Dios aparece en el horizonte de la autorrealización del hombre, como fundamento último de sentido.

b) Sin duda, un antropocentrismo tan radical amenaza el dinamismo del espíritu como trascendencia. Pero tiene la ventaja de evitar la apropiación del deseo, pues la relación con Dios será vivida en confrontación permanente con la realidad del prójimo, concretamente con el compromiso ético en favor del hombre. A nadie se le escapa que esta correlación entre amor de Dios y amor del prójimo pertenece a la esencia misma de la espiritualidad cristiana.

c) Al tener como horizonte cultural al hombre en su finitud, la espiritualidad corre el peligro de estrechar el sentido de la existencia en la inmanencia. Pero tiene la ventaja de evitar las megalomanías del deseo religioso, permitiendo una pedagogía espiritual procesual, centrada en el yo real de la persona y en la calidad de sus experiencias.

Este apartado prepara algunos temas centrales de lo que llamaremos una espiritualidad de la *personalización,* por ejemplo:

- El viraje del ideal al proceso.
- La búsqueda de una espiritualidad que, integrando el deseo, lo supere a la luz de categorías menos «sacrales», como libertad, alteridad, fundamentación existencial, amor de fe, etc.

Este cambio de lenguaje siempre es representativo de un cambio de horizonte cultural y de experiencia de sentido. Sin duda, corremos riesgos importantes. La espiritualidad del deseo se nutre espontáneamente de la trascendencia; pero la espiritualidad que se toma en serio el antropocentrismo puede recortar las alas de las aspiraciones más altas. A mi juicio, la solución no consiste en volver a la espiritualidad del deseo, sino a su raíz bíblica: el amor de Dios en su autodonación libre, capaz de revelarse a la vez en el deseo del Absoluto, en los procesos liberadores más elementales —los que atañen a la dignidad de la persona humana— y, sobre todo, en la autocomunicación personal que Dios hace de Sí mismo en la historia humana.

3. Experiencia de Dios en un mundo secular

La secularidad puede ser entendida como un fenómeno superficial y pasajero, o bien como una cosmovisión general. Por ejemplo, el que la religión sea relegada a los templos y a las conciencias individuales favorece, para algunos, la personalización de la experiencia religiosa, mientras que para otros priva a la fe de su dimensión social y, finalmente, para otros no es más que un síntoma de un cambio más global. En este último caso, se trata de un desafío de adultez para la identidad cristiana: máximo de profundidad personal y un nuevo modo de hacernos presentes en el mundo: sin poder, respetando la autonomía de lo humano y transformando la sociedad desde sus propios dinamismos seculares de humanización. Esta perspectiva, la de la misión cristiana, la trataremos explícitamente en el capítulo 26. Las opciones que allí se señalarán dependen de una fundamentación previa, la de las conciencias. Podría pensarse que la secularidad no atañe a las conciencias; pero es aquí, cabalmente, donde se percibe el desafío que provoca, la densidad antropológica que pone en juego. ¿Se puede percibir a Dios del mismo modo en una cultura sacral que en una cultura secular? ¿Qué tipo de espiritualidad sería la adecuada en este caso? Lógicamente, una espiritualidad que integra la secularidad conlleva una misión en el mundo con características propias.

Análisis

Nuestra reflexión va a caminar por etapas, haciendo ver los diversos *niveles* de problemática espiritual que plantea la secularidad.

Primero. La experiencia de Dios ha dejado de ser evidente, para hacerse *problemática.*

No hablo del problema del ateísmo y la justificación racional de la existencia de Dios, sino de la conciencia de aquellos creyentes para quienes la relación con Dios como objeto de experiencia resulta sospechosa o, por lo menos, no inmediata. Hoy, cualquier joven, al ponerse en silencio o hacer oración, se pregunta si no estará «dándole al coco». En otros tiempos, la pregunta sólo surgía en momentos puntuales o en situaciones críticas, sencillamente porque la realidad de Dios como objeto de experiencia era lo evidente, lo no problematizado. La realidad de Dios pertenecía al universo cultural, es decir, al horizonte espontáneo de la interpretación del mundo. Esto significa que hoy la conciencia de la realidad de Dios ha de ser conquistada conscientemente. Que en ello influye el ambiente social, donde Dios brilla por su ausencia, donde la crítica de lo religioso es frecuente y donde las filosofías de la sospecha impregnan el pensamiento normal, está claro. Pero hay algo más: Dios no pertenece como parte esencial a la conciencia de la realidad. Ha de ser justificado y experimentado como real.

La cuestión toca las fibras íntimas de la conciencia. Cuando Dios pertenece nuclearmente a «mi mundo» (ésta es la «cultura sacral»), aunque comparta otras muchas cosas, el relacionarme con Él es inmediato. Cuando mi mundo es secular, el relacionarme con Dios es un proceso de nueva conciencia. Lo cual no quiere decir que la relación con Dios no sea inmediata siempre, incluso en esta nueva conciencia; pero las mediaciones y la forma de experiencia han de ser necesariamente distintas de las propias de una cultura sacral.

Segundo. La cultura secular trae la nueva conciencia de que Dios no es el Ente Absoluto entre los entes (es decir, objetivable, como parte de la cosmovisión), sino el Fundamento último de sentido de toda la realidad (y, como tal, inobjetivable).

Este cambio de perspectiva de Dios-objeto a Dios-sentido es decisivo. Algún ejemplo sencillo lo aclarará. Cuando mi hijo se ha muerto en un accidente, ¿puedo decir que «Dios lo ha querido»? Dios no puede querer el mal. En efecto, la conciencia cristiana se rebela ante el sinsentido del mal. Pero el lenguaje religioso que aquí se utiliza va más lejos: ¿es que Dios tiene algo que ver con el accidente de mi hijo? La respuesta creyente tiene dos caminos: si mantiene el lenguaje de que «Dios lo ha querido», se encuentra con que está hablando de una causalidad que no puede objetivar, porque la causalidad de Dios pertenece al orden trascendental, y la causalidad objetivable (la explicación fenoménica del accidente) la estudian las ciencias (por ejemplo, el accidente se debió a un fallo mecánico). Al final, el creyente apela a una fe que se abandona al misterio de la Providencia.

Por eso el pensamiento secular ha obligado a resituar la pregunta: la cuestión no es si Dios lo quiere, sino si la muerte de mi hijo en ese accidente tiene o no sentido para mí. En este caso, el poder darle sentido ya no depende de que yo pueda objetivar la voluntad de Dios, sino de dónde fundamento el sentido último de la realidad. Si el sentido de mi vida depende de la felicidad controlable, la muerte de mi hijo no tiene sentido (y hablar de que Dios lo ha querido sería monstruoso). Si el sentido de mi vida se alimenta de lo inobjetivable, de estar siempre abierto a la esperanza, de la entrega confiada al amor más grande de Dios, entonces incluso la muerte de mi hijo tiene sentido. Y, paradójicamente, podré entender el lenguaje religioso tradicional (propio de

una cultura sacral) de que «Dios lo ha querido», pues no se referirá a la objetivación de la voluntad de Dios, sino a la experiencia teologal de Dios como Señor de la historia.

Es en esta perspectiva donde ha de resituarse el tema de la *intervención de Dios*. La cultura secular está indisolublemente asociada a la interpretación científica del mundo y sus fenómenos. Para una cosmovisión sacral mitológica, Dios está interviniendo como causa propia de los fenómenos. Si llueve, es que Dios ha hecho llover abriendo los cielos. Para nosotros, la lluvia es un fenómeno combinado de diversos factores atmosféricos. ¿Es que entonces no puedo pedirle a Dios que cure a mi hijo, después de haber puesto los medios humanos de la medicina? En esta frase todavía queda un resto del mundo sacral: como si Dios fuese un médico omnipotente que suple lo que los humanos no alcanzan. ¡Claro que puedo pedirle a Dios que cure a mi hijo...! Pero nunca lo hará sino a través de mediaciones humanas. No puedo objetivar científicamente (es decir, no puedo verificar causalmente) si ha intervenido. La fe no consiste en disponer del poder de Dios para solucionar los fenómenos del mundo (el mundo ha sido creado con leyes propias; Dios lo quiere secular), sino en poder fundamentar el sentido último de la realidad (de cualquier realidad, física o histórica, interior o exterior) en el amor absoluto de Dios.

De ahí la paradoja: si se cura, doy gracias a Dios porque el sentido último de todo es su amor; si no se cura, esa muerte tiene sentido, pues confío, a pesar de todo, en el amor de Dios presente, dolorosamente presente, en esa muerte. Si se cura más allá de lo previsto por los médicos, no quiere decir que Dios haya sido su médico, sino que ha habido unas mediaciones imprevistas. Yo se las atribuyo a Dios porque, como creyente, pienso que toda la realidad está sustentada, en cuanto fundamento último, por Dios; pero no puedo objetivarlo. El ateo, de hecho, lo ve sin ninguna referencia a Dios.

La fe no es un poder sobre el mundo, sino un don de sentido en el mundo. La consecuencia es doble: la necesidad de integrar las ciencias humanas en la espiritualidad cristiana y el reconocimiento de su autonomía en la interpretación del fenómeno religioso precisamente en cuanto fenómeno (no en cuanto sentido). Pero la consecuencia es también, a la inversa, la clarificación y profundización de lo espiritual cristiano.

Tercero. La secularidad permite liberarse de Dios como *objeto de necesidad.*

En una cosmovisión sacral, Dios (los dioses) garantiza el orden cósmico y el orden social. Los reyes y los sacerdotes están consagrados para ser los mediadores —investidos de poderes divinos (en algunos casos son «encarnaciones de la divinidad»)— de dicho orden. En Israel, el mundo nunca fue divinizado, ya que es de Dios y distinto de Él; pero el pensamiento teocrático impregnaba no sólo el culto, sino también el derecho, y aunaba las esperanzas mesiánicas. Desde Constantino el Grande hasta la Revolución Francesa, la Iglesia Católica intentó organizar el mundo en régimen de «cristiandad», sacralmente. La secularidad ha devuelto a la fe su aliento profético, la experiencia radical del yahvismo, la libertad soberana de Dios por encima de toda mediación sagrada, empalmando directamente con Jesús, que quiso «dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios». Dios quiere «adoradores en espíritu y en verdad». No necesita tiempos y lugares, pues se revela «en lo escondido». Está presente en toda realidad, es el defensor del derecho de los oprimidos; pero no sale garante de ningún poder humano. Al contrario, su reinado es oculto, y su victoria es paradójica, pues «su signo es el de Jonás».

La tentación de objetivar a Dios y de utilizarlo está dentro del propio corazón. Cuando siento la realidad como amenaza, Dios representa las fantasías del paraíso perdido, el seno materno sin conflictos. Cuando constato el contraste entre el ideal del yo y el yo real, recurro a la gracia para paliar las heridas de mi narcisismo. El psicoanálisis ha desenmascarado los mecanismos neuróticos de la experiencia de Dios como objeto de necesidad. La razón crítica ha penetrado en el santuario de la conciencia religiosa. En este sentido, la secularidad coincide con la crítica que la fe bíblica hizo de la idolatría y, en general, de la «religión natural» en su intento de tener una imagen de Dios, es decir, de objetivarlo.

Sin embargo, queda un reducto donde la cosmovisión religiosa y el pensamiento secular siguen forcejeando. La primera sigue afirmando que Dios es necesario para la realización del hombre, pues Dios es «el fin último del hombre»; el pensamiento secular, por su parte, cree que el hombre puede realizarse sin Dios, porque, si necesitase a Dios para ser hombre, no sería libre. Quizá sea aquí, cabalmente, donde teocentrismo y antropocentrismo agudizan su debate y parecen irreconciliables.

En mi opinión, el equívoco reside en hablar de Dios como «necesidad». La secularidad va unida a la emancipación del hombre de sus condicionamientos externos para erigirse en sujeto de su propia historia. Hablar de Dios como necesario para su realización responde a la cosmovisión sacral, jerárquica y piramidal, en que Dios ocupa la cima del orden del mundo. La secularidad se ha liberado de este sistema de dependencias para erigir la libertad en nuevo criterio de realización del

hombre. La pregunta es si el Dios de la Biblia, el Dios que encomienda al hombre la tarea de llevar a cabo su propia obra de creación, el Dios de la historia como futuro del hombre, ha de ser entendido como necesidad o, más radicalmente, como destino, como fuente de plenitud de la emancipación del hombre. De hecho, desde que el hombre se ha hecho secular, la experiencia religiosa ha dejado de ser una referencia esencial para realizarse como persona. Baste pensar en el humanismo agnóstico... La insistencia de la predicación cristiana en hablar de Dios como necesario para la felicidad del hombre y para la moral («Si Dios no existe, todo está permitido»: Dostoyevsky) no sólo indica desconfianza en el hombre (que, por lo demás, ha sido capaz de instrumentar una Declaración de los derechos del hombre y una ética civil... sin necesidad de Dios), sino que parece una forma solapada de mantener el poder de la Iglesia en la sociedad y en las conciencias. De ahí mi formulación paradójica, a continuación.

Cuarto. La secularidad permite experimentar a Dios como *más que necesario.*

La finitud emancipada sigue siendo finitud, y se cierra sobre sí misma... o se abre. Y puede abrirse al futuro de la humanidad, a la «nube del no-saber» o a Dios.

Para organizar justamente el mundo no necesitamos a Dios, como tampoco lo necesitamos para hacer frente a nuestras enfermedades físicas o psíquicas, ni siquiera para el desarrollo de nuestra mente. Pero también es cierto que todo intento de lograr la plenitud humana se enfrenta al problema del mal, al de la muerte... y al de una «esperanza» que, cada vez que alcanza una meta, aspira a más, al Infinito mismo.

El hombre sabe que la libertad no es un medio, sino un fin, pues la persona tiene un valor absoluto; pero también sabe que no dispone de la fuente de la libertad. ¿De dónde viene el hombre y adónde va?

El hombre sabe, sobre todo, que el «tú» percibido en el amor es un misterio sobrecogedor. Y, en cuanto quiere realizarse a sí mismo en comunión, se siente perdido, incapaz de liberarse de su egocentrismo, amenazado por fuerzas oscuras. Libertad, sí; pero ¿para qué, si el «Otro» es mi fuente de ser, y el secreto está en que no lo utilice como objeto de necesidad? Hablemos, pues, de Dios, no como necesario, sino como sentido de la existencia, y dejará de ser rival del antropocentrismo.

Quinto. En los procesos de maduración, la necesidad es muchas veces la *plataforma normal* para descubrir a Dios como sentido último. La secularidad no se opone a ello, con tal de que la dinámica de maduración sea conducida por la libertad del hombre.

La emancipación antropocéntrica del hombre arrastra todavía una herencia reaccional, y por eso tiende a oponer «necesidad» a «libertad» y a «sentido último». Es necesario volver a integrar en una dinámica unitaria y diferenciada esas grandes bipolaridades antropológicas. Por ejemplo, para descubrir lo que es confiar en Dios de manera incondicional, la mayoría de los creyentes hemos tenido que vivir una situación extrema de necesidad (crisis de identidad, enfermedad, duelo afectivo, etc.). En ese momento no podemos separar la experiencia de Dios como objeto de necesidad (le pedimos que nos ayude y que, en lo posible, nos libere de la angustia, solucionando el problema que vivimos) de la confianza en Dios (que nos da paz y sentido a la situación vivida, aunque ésta no se resuelva según nuestros deseos) más allá de la necesidad. Es «a posteriori» cuando podemos percibir si hemos crecido en libertad interior y si Dios se ha constituido en fuente permanente de ser. De ahí la ambivalencia de la necesidad. Pertenece a la condición del hombre finito (miedos, red de necesidades, deseo de felicidad inmediata...); pero su satisfacción no es la fuente de sentido de la existencia. Continuando con el ejemplo: si me curo, daré gracias a Dios; pero el fundamento de mi vida no habrá cambiado, y seguirá siendo el tener buena salud (o dinero, o saber, o prestigio...); o bien, al curarme, habré descubierto, no sé cómo, que la vida consiste en confiar en Dios, de tal modo que, aunque no me hubiese curado, mi vida habría encontrado su fuente en Dios. Entiéndase esto, no como una vuelta a una interpretación precientífica de la realidad, sino, tal como ha sido explicado más arriba, dentro de una visión secular y científica del mundo. Estamos hablando de una experiencia de sentido en una situación de necesidad.

Secularidad y experiencia teologal

Los apuntes de espiritualidad y de pedagogía espiritual que forman este libro están atravesados por las cinco tesis anteriores. La consecuencia, paradójica y liberadora, es la siguiente: la secularidad es uno de los ámbitos culturales privilegiados para que la experiencia de Dios se desarrolle en su dimensión más propia, la *teologal.*

En efecto, la experiencia teologal significa que Dios es percibido de un modo real e inmediato, pero no objetivable. La fe bíblica subraya que de Dios no cabe hacer imágenes; que Dios se muestra, pero siempre de paso, a través de signos; que la experiencia de Dios es real en cuanto desapropiación de la experiencia misma; que Dios se da, pero no puede ser poseído; que lo determinante de la experiencia es la obediencia de fe, no la percepción verificable; que el conocimiento de

Dios es por fe y en fe, no al modo de un saber del que se dispone; que es más bienaventurado el que cree sin haber visto... Y la secularidad, al distinguir entre el conocimiento objetivable y el conocimiento simbólico, entre la experiencia causal y el sentido de la realidad, nos abre el espacio de distinción entre el deseo religioso y la fe bíblica.

Los conocedores de la historia comparada de las religiones constatan que pertenece a la fe bíblica el primer impulso de desacralización del mundo. Dios no es el alma del mundo, sino su creador y su presencia oculta. Dios no es la causa primera entre las causas, sino la causa de todas las causas, inverificable y trascendental, y, por lo mismo, el fundamento de la autonomía del hombre. Siendo lo más real, es lo no objetivable. Para el pensamiento bíblico, pretender objetivar a Dios o disponer de su poder mediante cualquier tipo de conocimiento (magia, adivinación, objetos sagrados, culto, gnosis religiosa, métodos científicos, evolución de la mente...) es, simple y llanamente, idolatría.

Con todo, no es la secularidad la que posibilita la experiencia teologal. Una vez vista la convergencia profunda entre la secularidad y la fe bíblica, ésta, que es más radical en su visión de la realidad, ha de volverse hacia aquélla para discernir su ambigüedad. La secularidad, en cuanto fenómeno histórico real, no meramente abstracto y formal, adolece de un positivismo cientifista que bloquea precisamente las cuestiones de sentido: basta con observar cómo la gente normal apenas se plantea las cuestiones últimas de la existencia. Prima lo inmediato y lo relativo, la ausencia del Misterio; y si éste «vuelve», lo hace por su lado más superficial y regresivo: el del control mágico de las fuerzas amenazantes (astrología, teosofía...).

La secularidad todavía lleva encima demasiada carga reaccional. Con las mismas claves de la cultura sacral, paradójicamente entiende lo sagrado como lo no-secular o como la negación de la inmanencia autónoma del mundo. Ignora que, para la experiencia teologal, lo sagrado no es un tipo de realidad junto a la realidad «profana», sino la profundidad de todo lo real, la presencia oculta (e inmediata, porque es percepción real, no interpretación de la realidad) de Dios en todo. Por eso, sagrado es un árbol y sagrado es un ordenador; y más sagrado es el hombre que sufre; y sagrado, sobre todo, es Jesús de Nazaret, el templo verdadero del Dios vivo, el Resucitado, en quien tienen consistencia todas las cosas (Col 1).

La secularidad se revela también como reaccional en la cuestión de la autonomía del hombre. Siente lo religioso como amenaza para la libertad del hombre y para el mundo. Pero tendría que preguntarse, no sólo en qué medida es reacción legítima a una cosmovisión sacral con la que las religiones mantuvieron al hombre en la dependencia infantil,

sino también en qué medida es desmesura de una autonomía que se cierra sobre sí, incapacitada para aceptar la finitud.

Secularidad y mediaciones

Nos queda por plantear, finalmente, el problema más delicado que la secularidad plantea a la espiritualidad cristiana: si la secularidad converge con la experiencia teologal en cuanto experiencia no objetivable de Dios, entonces ¿qué sentido tienen mediaciones como, por ejemplo, la Biblia, los sacramentos y la Iglesia misma? ¿No son residuos de la cosmovisión sacral? ¿No tienen razón quienes piensan que el futuro de la espiritualidad será «místico» —es decir, experiencia interior sin referencias culturales e históricas; superación, por fin, del «mythos», no en favor del «logos», sino en favor del «misterio»— o no será de ningún modo?

La respuesta apela a la *mística bíblica.* Y nuclearmente se expresa así:

- La misma experiencia bíblica de Dios, que rechaza toda objetivación de Dios, es la que afirma que Dios sólo puede ser conocido allí donde Él mismo ha querido libremente revelarse, especialmente en Jesús de Nazaret. Pretender superar las mediaciones es pretender poseer a Dios desde el deseo del hombre, ignorando la radical alteridad de Dios.
- «Experiencia inobjetivable de Dios» y «mediaciones» no se oponen. Las mediaciones son el lugar donde se percibe a Dios inmediatamente y, por lo mismo, *teologalmente,* de modo trascendente, no objetivable. A esto lw llama la Biblia *«espíritu»*, en oposición a «carne», es decir, al deseo del hombre de disponer de Dios.

De todos modos, estos temas retornarán en el transcurso de nuestras reflexiones, especialmente cuando hablemos de la experiencia teologal y de las mediaciones.

4. Integración de lo humano y lo divino

Desde hace años, se achaca a la espiritualidad tradicional su dualismo. Es ya un lugar común atribuirlo a la influencia de la metafísica griega, por olvido de las propias raíces bíblicas. En los años previos al Concilio Vaticano II, varios libros (por ejemplo, *El medio divino,* de Teilhard de Chardin, o *Teología de las realidades terrenas,* de Y.

Congar) se erigieron en símbolo de esta revisión. Por su parte, la constitución conciliar *Gaudium et Spes* se mueve en esta atmósfera de recuperación del mundo como ámbito de Dios y de la experiencia espiritual.

No es meramente anecdótico recordar la enseñanza del catecismo preconciliar, que durante siglos inspiró los principios de la espiritualidad: «Los enemigos del alma son tres: el demonio, el mundo y la carne». ¿Qué queda ahora de dicha cosmovisión? El demonio ha quedado reducido a símbolo sociocultural o proyección psicológica. El mundo es amado por Dios y se ha erigido en referencia esencial de la mejor espiritualidad cristiana, para evitar precisamente el espiritualismo desencarnado. Reconciliarse con el propio cuerpo y sus necesidades es el presupuesto primero, en la postmodernidad, para construir una espiritualidad creíble. Es verdad que los viejos demonios dualistas acechan, por ejemplo a través de las nuevas ascéticas de retirada de los conflictos históricos y de refugio en la interioridad y en el mundo privado. Pero predomina, sin duda, el intento de reconstruir una espiritualidad que integre cuerpo y alma, mundo y vida espiritual, compromiso social y experiencia de Dios. Personalmente, creo que éste es un tema delicado y que precisa discernimiento. La vuelta a la espiritualidad bíblica, originariamente unitaria e integral, me parece aportación irrenunciable de la espiritualidad cristiana de este siglo. Pero ¿no conlleva, de hecho, una excesiva carga reaccional, defensiva?

Discernimiento de la tradición

Para facilitar este discernimiento, escogemos un libro clásico, *La imitación de Cristo*, atribuido a Tomás de Kempis. Como se sabe, este librito ha marcado durante siglos, desde el Renacimiento hasta hoy, la espiritualidad cristiana; libro de cabecera de laicos y monjes, de Ignacio de Loyola, Teresa de Lisieux y Juan XXIII; tan leído, o más, que los Evangelios. Recojo algunos párrafos en los que se perciben con nitidez las formulaciones dualistas.

> «Acuérdate frecuentemente de aquel dicho de la Escritura: *No se harta la vista de ver, ni el oído de oír.*
>
> Procura, pues, desviar tu corazón de lo visible y traspasarlo a lo invisible; porque los que siguen su sensualidad manchan su conciencia y pierden la gracia de Dios».

Véase también el siguiente texto programático (del libro I, cap. I: «De la imitación de Cristo y desprecio de todas las vanidades del mundo») que se reproduce al comienzo del libro II con nuevos matices:

> «Dice el Señor: *'El reino de Dios dentro de vosotros está'*. Conviértete a Dios de todo corazón y deja ese miserable mundo, y hallará tu alma reposo.
>
> Aprende a menospreciar las cosas exteriores y date a las interiores, y verás que viene a ti el reino de Dios».

Sin necesidad de entrar en profundidades, estos textos suscitan inmediatamente en nuestra conciencia algunas grandes cuestiones de la espiritualidad actual: la separación entre lo material y lo espiritual; la sobrevaloración del deseo religioso en contraposición a los intereses vitales humanos; la interpretación espiritualista del Reino en clave de interioridad; la actitud existencial de inhibición ante la historia, sentida como amenaza; el primado cuasi-exclusivo que adquiere la autoconciencia en la relación con Dios; la negación del placer corporal como inmediatamente peligroso, por no decir pecaminoso...

Se han hecho célebres, en este sentido, algunas sentencias del Kempis:

> «Dijo uno: *'Cuantas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre'*. Lo cual experimentamos cada día cuando hablamos mucho...
>
> Por eso, al que quiere llegar a las cosas interiores y espirituales le conviene apartarse de la gente con Jesucristo» (libro I, XX).

No olvidemos que este librito era leído por los cristianos seglares preocupados por lo espiritual. Tampoco es casual que la revisión actual de la espiritualidad esté asociada a la reivindicación de la vocación del laico cristiano y de su espiritualidad secular. En mi opinión, todavía está pendiente, a pesar de los avances teológicos, la elaboración de una espiritualidad «en el mundo y desde el mundo», que el seglar cristiano reivindica, consciente de haber sido educado en una espiritualidad prevalentemente monástica o clerical.

Hay otros aspectos del «Kempis» que chocan inmediatamente con nuestra sensibilidad, por ejemplo la insistencia en la miseria humana:

> «Miseria es vivir en la tierra. Cuanto el hombre quisiere ser más espiritual, tanto más amarga se le hará la vida; porque conoce mejor y ve más claro los defectos de la corrupción humana.

> Porque comer, beber, velar, dormir, reposar, trabajar y estar sujeto a las demás necesidades naturales, en verdad es grande miseria y pesadumbre al hombre devoto, el cual desea ser desatado de este cuerpo y libre de toda culpa» (libro I, XXII).

¿Mezcla del pesimismo de Qohélet y el agustinismo teológico-espiritual que atraviesa todo el libro? ¿Consecuencia lógica de una espiritualidad del deseo religioso? ¿Cultura de la represión pulsional? ¿Mentalidad del monje asceta, aplicada a cualquier condición humana?... Sin embargo, las categorías de pensamiento de *La imitación de Cristo* no son metafísicas, ni hablan del hombre en sí, sino que son dinámicas, de pedagogía espiritual. Por eso, cuando leo este libro señero de la espiritualidad cristiana, no suelo sentir el rechazo que tantos experimentan. Mi impresión es que se mueve entre dos luces: por una parte, su lenguaje refleja, sin duda, la cosmovisión dualista, de origen neoplatónico, a que hemos aludido más arriba; por otra, la conexión vital que se hace con el texto, a nivel de experiencia, revela que el libro habla de una dinámica espiritual de «ruptura» que, lógicamente, apela a expresiones de contraposición, dualistas. Por ejemplo: ¿qué hay detrás de tanta insistencia en la miseria humana: pesimismo o, más bien, experiencia soteriológica de la condición humana a la luz del Espíritu Santo, que percibe el abismo entre lo que somos desde nosotros y lo que somos desde Dios?; ¿qué hay detrás de la pedagogía de separación del mundo? Sin duda, una cosmovisión dualista que separa lo exterior y lo interior; pero ¿no habrá a la vez —es mi pregunta— la experiencia de madurez cristiana, cuando la vida exterior e interior se simplifica en el «sólo Dios»?

Me resulta sospechosa la crítica sistemática de los dualismos de la espiritualidad tradicional si no se tiene en cuenta la dinámica espiritual real, que pasa necesariamente por *experiencias de ruptura.* ¿Cómo se pueden vivir éstas sin una carga afectiva de contraposición? Éstas son las dos palabras clave: frente al espiritualismo dualista, de inspiración tradicional, *integración;* pero, frente al discernimiento acrítico, que olvida la dramática del crecimiento espiritual, *ruptura.*

Algunos temas de integración

Primero necesitamos, en efecto, recuperar la unidad originaria de la experiencia espiritual. Indico a continuación algunos temas que actualmente necesitan ser resituados:

a) En primer lugar, la relación entre alma y cuerpo. La antropología filosófica y teológica ha tratado ampliamente este tema y ha elaborado nuevos modelos de comprensión de la unidad indisoluble que es la persona humana. Pero, en espiritualidad, nos quedan muchos puntos que revisar; por ejemplo:

- El sentido del cuerpo como mediación espiritual.
- El cuidado y salud del cuerpo como valor espiritual, que supone una nueva praxis ascética.
- Revisión de la pedagogía tradicional de la fe, centrada en la autoconciencia, y que hoy necesita recuperar las mediaciones externas, sociales e históricas.
- Nueva pedagogía de la espiritualidad sacramental, demasiado intimista en la piedad barroca.

El camino más directo de recuperación de lo corporal en la espiritualidad parece ser doble: por una parte, el sentido de la Revelación cristiana, decididamente encarnada; por otra, la experiencia del amor como relación igualmente encarnada.

b) La correlación entre inmanencia y trascendencia, entre lo temporal y lo eterno, entre cielo y tierra, entre el amor de Dios y el amor del prójimo. Este tema va a ocupar espacio propio en diversos lugares de este libro.

c) A nivel individual, es significativa la tensión que atraviesa la experiencia espiritual: ¿qué relación existe entre las pasiones y las virtudes, hablando en términos clásicos, o entre necesidades y libertad, hablando en términos modernos?

En la *Summa* (II^a II^{ae}) de santo Tomás encontramos uno de los intentos de integración mejor articulados, aunque el pensamiento se desarrolla a un nivel demasiado abstracto. En la praxis espiritual siguió prevaleciendo el modelo agustiniano neoplatónico, confundiendo las pasiones y los apetitos desordenados. Esta confusión se traducía en una pedagogía de oposición entre el deseo, cuyo objeto era humano, y la virtud, polarizada por los bienes superiores trascendentes. Las virtudes que ordenaban las pasiones humanas consistían básicamente en el autocontrol y en la negación de su objeto específico. Recordemos, por citar lo más evidente, el tratamiento dado a las necesidades básicas de autoafirmación (agresividad, pulsión psicológica primaria) y de contacto físico (*libido* o pulsión sexual).

Nuestro modelo de espiritualidad se basa, entre otros principios pedagógicos, en la necesidad de integración de las pulsiones. La virtud no sólo no se opone a la gratificación de necesidades, sino que éste es el presupuesto para su desarrollo. Con todo, estamos de acuerdo con la tradición en que no es compatible con la experiencia forma alguna de hedonismo o de epicureísmo, a los que tan propensos son ciertos ambientes por reacción al pasado y por trivialización de la vida espiritual. La gratificación de necesidades ha de entrar en una dinámica de libertad que las trascienda, y ésta, a su vez, en la negación de lo no necesario, a fin de que sean posibles nuevos niveles de trascendencia. Más aún, el punto neurálgico de la vida espiritual se da cuando se muere libremente, por amor de autodonación, a la necesidad misma. El fallo de la tradición estuvo, tal vez, en haber precipitado la pedagogía de la negación. ¿Se debió a cierto dualismo omnipresente en sus planteamientos? Es probable...

d) Más sutil, aunque de amplias consecuencias, es el dualismo que tiende a oponer «inmediatez de Dios» y «mediaciones humanas», la afectividad con Dios y los lazos afectivos humanos. Pablo reforzó este pensamiento con sus palabras:

> «Mientras el soltero está en situación de preocuparse de las cosas del Señor y de cómo agradar a Dios, el casado ha de preocuparse de las cosas del mundo y de cómo agradar a su mujer, y, por tanto, está dividido» (1 Cor 7,32-33).

Lo que parece un criterio poco matizado de discernimiento, dicho como observación genérica, se constituyó en principio de perfección cristiana; más aún, en una pedagogía precisa de la afectividad. Reforzaba el espiritualismo del deseo religioso y, en oposición a la mejor antropología bíblica, no sólo situaba la afectividad humana en un orden de mera finitud intramundana, sino que veía en ella una amenaza para el amor de Dios y para la conciencia de la presencia de éste en todas sus criaturas. Más aún, reducía el amor humano a «apetito sensible», vaciándolo de sus dimensiones trascendentes. Si alguna tarea urge en la espiritualidad actual, es la de afirmar la inmediatez de Dios en las mediaciones humanas, sobre todo en el amor (especialmente como solidaridad y como misterio interpersonal) y trazar una pedagogía espiritual en que la valoración positiva de lo humano en sí mismo se constituya en mediación del Absoluto en sí mismo.

Esta síntesis no es fácil, porque, en línea con el pensamiento tradicional, urge hoy, igualmente, dejar bien claro que el amor de Dios no es el adorno piadoso del amor humano ni se reduce a dar sentido trascendente a los dinamismos inmanentes. El amor de Dios tiene un carácter absolutamente único y, como tal, trasciende lo humano, a la vez que se da, inmediatamente y sin rivalidad, en toda realidad humana, incluso en el desamor (para quien es capaz de percibirlo desde el corazón de Dios). Los místicos cristianos siempre lo supieron (la primera Carta de Juan, el «Cántico del Hermano Sol» de Francisco de Asís, la «Contemplación para alcanzar amor» de Ignacio de Loyola...). Pero lo que necesitamos hoy es situar esa síntesis, no sólo al final del proceso espiritual, sino también al principio, aunque su realización sea insospechadamente diversa cuando se dan los primeros pasos del amor o cuando «todo el ejercicio del alma sea sólo amor» (Juan de la Cruz).

Criterios de integración

En mi opinión, el aliento de integración unitaria que exhala la espiritualidad actual obedece a dos intuiciones que atañen a la experiencia originaria del espíritu.

La *intuición primera* dice: para que la experiencia de lo trascendente sea verdadera ha de incorporar la realidad. Dicho de otra manera: si la espiritualidad crea dualismo entre el cuerpo y el alma, entre necesidad y libertad, entre amor humano y divino, se hace sospechosa de *alienación*. Ésta significa que la persona transfiere a una realidad objetiva su dignidad espiritual inobjetivable, en función de algún interés oculto, que puede ser el dinero en lugar del trabajo, o el trabajo en lugar de la solidaridad, o la ideología en lugar de la implicación personal, o el rito en lugar de la fe en el Dios vivo... Se aliena el amor cuando es vivido como comercio y contrato; se aliena el cuerpo cuando es separado del espíritu como un objeto; se aliena la fe cuando se quiere disponer de Dios a través de los sacramentos.

Incorporar la realidad haciéndome libre significa vivir mi propia subjetividad personal como unidad de sentido a través de toda la realidad, ya que yo soy capacidad de todo y, por lo tanto, posibilidad de autonegación en todo. Puedo negar mi cuerpo con mis necesidades (ejemplo: represión de la sexualidad), y así caer en la *hybris* de no aceptarme como cuerpo, pretendiendo ser espíritu «por encima y al margen de toda exterioridad». Y puedo, por el contrario, reconciliarme con mi cuerpo y descubrir, mediante la ternura, la trascendencia del tú. El narcisismo no está sólo en la vanidad de las cosas externas, sino también y primordialmente en la conciencia aislada del yo ante los demás y ante uno mismo. Puedo dedicarme a la contemplación de las verdades eternas, proyectando en ellas mi miedo a asumir responsabi-

lidades o, más sutilmente, el miedo a ser normal, como todos, es decir, a perder el ideal del yo; pero puedo aprender a confrontar mis sueños ideales con la limitación ajena y personal y descubrir, maravillado y libre, que la humildad de lo real es el principio de la libertad interior del amor.

El Antiguo Testamento conoce ampliamente la tentación del hombre de separar a Dios de la realidad, alienándose en la religión. Entrega a Dios lo más valioso y se hace la ilusión de poseer a Dios como instrumento de sus planes (cfr. Ex 32-33) o utiliza la fe en la palabra de Dios como mundo aparte, sagrado e intocable, que le permite olvidar el derecho sagrado de los pobres (cfr. Jr 7). El Antiguo Testamento llamó a esta objetivación de Dios «idolatría». Nosotros, con preocupaciones seculares, lo llamamos «alienación».

Espiritualmente, «integración» significa experiencia real, no ilusoria, de la fe. Antropológicamente, se trata de situar la experiencia espiritual en la subjetividad unitaria de la persona que vive con autenticidad (más tarde lo traduciremos como «tomar la vida en las propias manos»). Unidad de la vida y de la persona, en su totalidad, como sujeto y como mundo.

La *intuición segunda* dice: La síntesis cristiana se realiza como unidad en la diferencia.

Aparece ya en la concepción teológica de la creación. Para el pensamiento hindú, la diferencia es absorbida por la unidad, pues lo que todavía no es *Brahma* es ilusión. La imagen preferida de los místicos es la de la pérdida del yo, como una gota de agua, en el mar del Todo. No hay personalidad, sino Ser. Para el pensamiento cristiano, Dios ha creado el mundo distinto de sí; y, siendo Él «más íntimo a nosotros que nosotros mismos» (Agustín de Hipona), yo no soy Dios, sino obra de Dios, llamado a la unión con Dios. El despojo del yo es por desapropiación del deseo de fusión o, mejor, por el amor fundado en la Gracia, que une «desde Él», manteniendo la diferencia en la medida en que el hombre asume la finitud. De ahí la paradoja cristiana: la acción de la Gracia, siendo sobrenatural —es decir, posibilitando a la persona humana la vida divina—, se realiza siempre haciendo lo humano más humano. Se comprende, en consecuencia, por qué es una característica del pensamiento cristiano el deslizamiento espontáneo del lenguaje teocéntrico al lenguaje antropocéntrico, y viceversa. En la cultura griega, la santidad era don y proceso de divinización del hombre. En nuestra cultura, la santidad es realidad del hombre en su plenitud. Mejor dicho, la palabra «santidad» todavía va unida a la cosmovisión teocéntrica. Hoy decimos que la gloria de Dios brilla en la dignidad de la persona humana y que su proyecto salvador consiste en la humanización.

Con todo, estamos aún tan marcados por el pensamiento dualista que tanto los que prefieren un lenguaje teocéntrico como los que lo desean antropocéntrico dan a las palabras «humanización» y «divinización» un contenido, no digo contrapuesto, pero sí de compartimentos separados. Será tarea esencial de la renovación de la teología espiritual superar este pensamiento «por pisos». Que aparezca claro cómo la Gracia, actuando en Dios y desde Dios, humaniza, y no sólo porque desarrolla la vocación última del hombre, la unión con Dios, sino porque cura, integra y unifica la finitud en sus propios dinamismos intramundanos. Lo sabían los clásicos cuando hablaban de la «gratia sanans», inseparable de la «gratia elevans». Nosotros hablamos de madurez humana y equilibrio, de libertad interior y autorrealización... En efecto, la fe en Dios nos permite, no sólo esperar la vida eterna, sino también ser hombres que confían en la vida y en los otros. El amor de Dios no sólo atañe al Bien Supremo, Dios, sino al amor de sí y del prójimo. Por eso, todo crecimiento espiritual es a la vez autoliberación; y toda experiencia de absoluto, nueva posibilidad de libertad en la propia finitud; y toda relación con Dios, integración afectiva real de uno mismo.

No obstante, hay que hacer una advertencia imprescindible: la Gracia que humaniza nunca puede ser objetivada. Por eso no está dada para solucionar los problemas físicos, psicológicos o sociales, sino que respeta los dinamismos de la estructura autónoma de la finitud. Olvidarlo es confundir gracia y naturaleza, integración unitaria de la persona y equilibrio funcional. «Unidad en la diferencia» es el lema cristiano de la espiritualidad. Como en cristología: dos naturalezas en una persona, sin confusión ni división. Al fin, Jesús es la referencia esencial de la relación entre teocentrismo y antropocentrismo.

Ni dualismo ni monismo

Para completar lo dicho, nos quedan por hacer algunas puntalizaciones que corrijan la tendencia a superar el dualismo cayendo en un cierto «monismo». Este peligro es real, y tanto más pernicioso cuanto que las preferencias culturales están más al acecho del dualismo que de su contrario, el monismo. Monismo es, por ejemplo, creer que la unidad originaria de la persona humana se hace por crecimiento inmanente, por una especie de evolución sabiamente trabajada de las diversas instancias que constituyen a la persona. No pertenece al equilibrio racional,

ni humanista ni religioso, disponer del secreto de la unificación interior de la persona. Es gracia en sentido literal, es decir, obra de Dios. Y en un doble sentido:

- En cuanto que el hombre, desde sí, no puede integrarse adecuadamente en aquello que atañe a la unicidad inobjetivable de su propio ser, llámese «sí mismo», «centro personal» o, en lenguaje bíblico, «corazón».
- En cuanto que la unidad originaria de la persona humana se constituye «desde arriba», es decir, como disponibilidad al don, como libertad abierta a un Tú y, por lo tanto, como autonomía en la alteridad. Si la unidad originaria sólo es posible en la Alianza, es estrictamente sobrenatural. El hombre no dispone de su autoplenitud, porque no dispone de su destino espiritual, que siempre se da más allá de él. Por eso es ilusa la autoplenitud como proceso meramente inmanente.

Monismo es también olvidar el carácter dramático del proceso de unificación personal. La persona humana no se alcanza a sí misma sino a través de rupturas dolorosas. A nivel psicológico, éstas comienzan con el corte del cordón umbilical y continúan de múltiples maneras: el complejo de Edipo, la crisis de adolescencia, la constitución de la afectividad de pareja, el desasimiento de los hijos, el miedo a la muerte, etc. A nivel existencial, la vida está atravesada por una tensión bipolar: soledad y comunión, expectativas y fracasos, vida y muerte... A veces sospecho que, en la tendencia a criticar precipitadamente los dualismos tradicionales, se añora una unidad impersonal muy parecida a la nostalgia del seno materno, del paraíso sin conflictos. Allí donde lo decisivo se llama «libertad» y «amor», toda unificación es fruto de un proceso dramático de afirmaciones y negaciones, teniendo como mediación básica el sufrimiento. Por eso no es la dialéctica la que explica la síntesis, sino la Gracia, una vez más. Las bipolaridades de la existencia pueden ser expresadas en términos dialécticos (afirmación, negación) en la misma medida en que se contempla el proceso de síntesis «desde fuera», como mecánica espontánea del espíritu. La verdad de la síntesis se da en la densidad del sufrimiento, en cuanto que la unidad del ser está dada originariamente y sostenida gratuitamente por el Amor. Sólo éste permite mantener la unidad en la ruptura y transformar la negación en liberación.

El pensamiento filosófico no puede sistematizar lo que se realiza atemáticamente en la profundidad del dolor y del amor. La unificación es fruto del «consentimiento» precisamente cuando la persona experimenta la impotencia radical para superar sus propios dualismos.

Si no se tiene una visión matizada de esta problemática, la espiritualidad tiene el peligro de irse de un extremo a otro. Por supuesto que hay que liberar a la espiritualidad cristiana de sus dualismos neoplatónicos y cartesianos; pero con la condición de que se acepte con lucidez que la unificación de la persona humana es, nuclearmente, asistematizable. ¿Por qué? En última instancia, porque el intento de iluminar la visión no dualista de la experiencia cristiana remite al misterio originario de la relación entre Dios y el hombre.

- La relación tiene por principio la creación, y en ésta se da el máximo de dualidad (el mundo no es Dios, absolutamente) y de unidad («en Él nos movemos y existimos»).
- La relación es llamada, y en ésta se da el máximo de dualidad (la llamada es ámbito de libertades y, por lo tanto, de alteridad y diferencia) y de unidad (llamada al amor, a la comunión, al «dos-uno»).
- La relación es salvación, y en ésta se da el máximo de dualidad (salvación del pecado, del desamor, de la separación, de la muerte) y de unidad (la Gracia transforma el pecado en maravilla, el sinsentido en nuevo sentido, la muerte en vida).
- La relación es vida de Dios en la vida humana, y en ésta se da el máximo de dualidad (¿cómo es posible que la criatura finita acceda a ser divina?) y de unidad (pues Dios es Trinidad y Unidad, y su amor eterno no es propiedad retenida, sino autodonación libre).

Esta tensión asistematizable de la experiencia cristiana es la que sigue resultando tan extraña. Por eso en este libro se recurrirá tantas veces a las categorías de «paradoja» y de «síntesis de contrarios». El pensamiento como coherencia se subordina al pensamiento como aproximación dinámica.

5. Cielo y Tierra

Durante este siglo, como vamos viendo, la espiritualidad está viviendo cambios profundos. Uno de ellos es el del cielo por la tierra. El centro de la aspiración espiritual es desplazado de la región tradicionalmente considerada como «espiritual» (los bienes de arriba, intemporales, celestiales...) a la tierra (el Reino de Dios se realiza en la tierra, cumpliendo las promesas de liberación anunciadas a los pobres, estableciendo la justicia...). Los acentos son variados. En el primer mundo, en el Norte de la abundancia y de la secularidad, se traduce en una «espi-

ritualidad de las realidades terrenas», de la autorrealización, de la armonía y de la felicidad. En el tercer mundo, en el Sur de las manos empobrecidas, en una espiritualidad de la praxis liberadora, de la misión y de la justicia.

Sin duda, el cambio viene de lejos: del largo proceso cultural por el que el hombre se hace protagonista de la historia y vive la transformación activa de la tierra como conquista espiritual. En el ámbito de la reflexión teológica, ha encontrado su confirmación más clara en la esperanza bíblica. En efecto, la separación entre cielo y tierra a modo de regiones autónomas y, sobre todo, la identificación de lo espiritual con lo celeste inmaterial son algo totalmente ajeno a la espiritualidad bíblica. Lo espiritual es lo actuado por el Espíritu de Dios, y éste ha creado la tierra y ha prometido el reino de los Cielos; ha dado la tierra a Israel para que la viva según el espíritu de la Alianza, es dècir, en justicia solidaria, y se la ha arrebatado, prometiendo «nuevos cielos y nueva tierra».

Con todo, este cambio, por el que el cielo está en la tierra o, al menos, es su anticipación, tiene el peligro, como todos los movimientos reaccionales, de ser reductor. Intentemos una visión de conjunto que, haciendo justicia al referido cambio, mantenga un discernimiento matizado del problema. Formularé en tesis sucesivas cómo concibo yo la relación entre cielo y tierra en cuanto experiencia espiritual cristiana. Téngase en cuenta que cada una de ellas adquiere sentido preciso en relación con las otras, pues se equilibran, corrigen y complementan. La perspectiva de conjunto la da la esperanza, es decir, la dialéctica entre deseo y don, que me parece la más adecuada para abordar este tema. Se podría haber adoptado una perspectiva metafísica (la dialéctica entre lo material y lo inmaterial, entre la interioridad individual y la praxis social, etc.), pero habría sido demasiado abstracta y, a la larga, más equívoca.

Visión de conjunto

TESIS PRIMERA: HAY QUE DEVOLVER A LA TIERRA LA ESPERANZA ESPIRITUAL

La «teología de la liberación» ha demostrado la pérdida que supone para la fe haber olvidado esta dimensión esencial de la esperanza bíblica. El Reino de los Cielos no es el más allá, sino el designio escatológico de Dios realizado en el más acá, en el cumplimiento de las promesas proféticas de una nueva tierra, donde habiten la paz y la justicia.

De ahí la importancia central de las Bienaventuranzas (en su versión más primitiva, la de Lc 6) en el mensaje y praxis del Mesías Jesús. Hay que considerar dualista la oposición tradicional entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, como si aquél tuviese como objeto de esperanza los bienes terrenos, y éste los espirituales y eternos. Por el contrario, la unidad profunda entre ambos Testamentos viene dada por la tierra como promesa y don de la Alianza. Dios liberó a los esclavos israelitas de la opresión de los egipcios y les dio una tierra en heredad. La tierra fue arrebatada por poderes extranjeros, asirios y babilonios, porque no se realizó en ella la justicia; porque los reyes, garantes del don de Dios, no fueron fieles a la voluntad salvadora de Dios en favor de los pobres. Pero al final de los tiempos, con el Mesías, el Reino traerá la realización plena y definitiva del proyecto de Dios en la tierra. Que el Mesías Jesús no fuese entendido y terminase en el fracaso de la Cruz, sólo significa que el camino del Reino pasa por el escándalo, pues no responde a las expectativas infantiles de felicidad inmediata, exclusivista y omnipotente; pero no impide que la tierra sea objeto de la esperanza mesiánica. El escándalo pertenece al Reino, porque el don de la tierra implica una praxis de liberación de los desposeídos y, en consecuencia, de enfrentamiento con los que la poseen injustamente. Una esperanza así es espiritual y, como tal, implica una espiritualidad. Algunos de sus rasgos son los siguientes:

- La espiritualidad no se centra en lo espiritual, sino en el seguimiento de Jesús como acción del Espíritu Santo en la historia según la voluntad del Padre, que es el Reino.
- Establece una correlación estrecha entre valores éticos y experiencia de trascendencia, entre justicia intramundana y experiencia de Dios. La justicia es la realización práctica de la fe y el amor.
- Su dinámica es la de las Bienaventuranzas, eje vertebrador de la experiencia interior (ser pobre del Reino) y exterior (la opción por los pobres, no sólo como actitud, sino como determinación social).
- Antropológicamente, esta espiritualidad se desarrolla desde una actitud de fidelidad a lo real, frente a la huida hacia lo teórico o lo intimista. Ser hombre espiritual es tener capacidad de percibir la realidad misma, material y social, en sus dinamismos de humanización (la actividad material es espiritual por ser humana y, en cuanto tal, responde al espíritu del Reino).
- Son los pobres la mediación histórica del Reino. Por eso esta espiritualidad sospecha de todo elitismo (cfr. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*).

TESIS SEGUNDA: LA ESPERANZA ESPIRITUAL NO SE CUMPLE SÓLO CON POSEER LA TIERRA; HAY QUE VIVIRLA COMO DON

El Éxodo expresa paradigmáticamente esta dialéctica entre posesión y don, piedra de toque de la espiritualidad. Israel, liberado de Egipto y objeto de la promesa de poseer la tierra, ha de aprender a recibirla como don. Para ello ha de ser educado en el desierto.

- La realización del deseo no es inmediata, sino aplazada.
- El deseo tiene que aprender a trascenderse, a adherirse a Dios, a creer y esperar, pues la alianza con Dios es más importante que la tierra.
- La tierra ha de ser poseída en cuanto don, dentro del ámbito de la Alianza. El pecado es el intento de apropiarse de Dios, queriendo disponer de su poder y libertad, y de la tierra, utilizándola con derecho exclusivo o empleando la violencia para desposeer a los demás.
- El instrumento para esta posesión desapropiada es la obediencia a la voluntad de Dios expresada en la Ley. La tierra será signo de la Alianza si en ella se confiesa a Dios como el único Señor y si se vive en ella según la Ley, con justicia y solidaridad.

No es que esta temática no esté presente en la teología de la liberación o en la teología de las realidades terrenas; pero echo en falta un desarrollo más amplio y profundo. No basta con subordinar la posesión de la tierra a los valores éticos. Sin duda, el criterio práctico de estar desapropiados es el compartir. Pero las actitudes éticas, en el pensamiento bíblico, tienen siempre una raíz religiosa: la experiencia de la Alianza, la presencia salvadora de Dios, que libremente nos ha hecho autodonación de Sí y de sus dones, la tierra entre ellos. Vivir la tierra como don significa justicia e igualdad, ciertamente; pero significa además:

- Capacidad de gozarla. La ansiedad posesiva es lo que impide al hombre gozar de la tierra. Haberse liberado de la miseria y logrado cuotas importantes de justicia social no garantiza, sin más, no digo la felicidad, pero ni siquiera la humanización de los bienes materiales. No se puede hacer una espiritualidad de la tierra si no se trata a fondo el tema del deseo. Tal fue la intuición certera de la espiritualidad tradicional, y ahí reside, nuclearmente, la sabiduría de Mateo al «espiritualizar» las bienaventuranzas de Jesús. Sin embargo, el lenguaje tradicional resulta ambivalente: para purificar el deseo de apropiación habló de desprendimiento interior, sin tener en cuenta la justicia social. Y el mismo desprendimiento de lo material está imbuido del dualismo neoplatónico con connotaciones estoicas: infravaloración de lo temporal, centramiento de lo espiritual en la interioridad individual. La espiritualidad bíblica, al situar la experiencia en el don, hace la síntesis entre la dimensión histórico-social y la dimensión religiosa interior. Porque la tierra es don, sólo puede ser recibida compartiendo; y por la misma razón, me pone en relación con la soberanía del amor de Dios.
- Que la tierra es signo de la Alianza entre Dios y el hombre y que, por lo tanto, he de vivirla como mediación del amor. Sin este paso de la tierra-objeto a la tierra-signo, le falta a la espiritualidad su fuente propia. Por eso no cabe reducir la historia de Israel a dinámica de liberación social. Lo que se pone en juego en la opresión de los pobres es la fidelidad misma a Dios. Y viceversa: cuando se comparte con los pobres, se celebra la fiesta con el Dios Salvador.

En esta perspectiva encaja la dialéctica del deseo y del don, admirablemente expresada en *Jn 6*. El Reino ha llegado con la multiplicación de los panes, como lo ha entendido la gente. Pero para Jesús la abundancia del pan sólo es signo de otra abundancia: la preparada por el Padre para los últimos tiempos, el pan de su propio Hijo. La espiritualidad tradicional ha contrapuesto el pan material al pan espiritual de la Eucaristía, pasando por alto lo más evidente: que no existe el pan del cielo si no es compartiendo el pan de la tierra (el Banquete eucarístico es comida humana). Pero cierta espiritualidad de lo social ignora el don más inaudito que es Jesús, su persona, su Espíritu Santo. Sin esta dinámica del *más* en el corazón mismo de la esperanza, la espiritualidad cristiana termina replegándose sobre lo controlable intramundano.

TESIS TERCERA: HAY QUE DEVOLVER A LA TIERRA EL CIELO

Lo que esta tesis quiere decir es que, para la esperanza cristiana, el cielo no es simplemente el «más allá», en contraposición al «más acá». Afirmar que este mundo no es más que un valle de lágrimas en el que el hombre es puesto a prueba y, si se porta bien, será premiado por Dios con la felicidad eterna, responde a una concepción ahistórica absolutamente ajena a la fe bíblica, para la cual el futuro de la tierra está, sí, más allá, en cuanto que la realización de la promesa es obra de Dios, pero el Dios Salvador actúa y conduce esta historia a su final. Por eso, lo que va realizándose «desde abajo», desde la tierra, está anticipando la plenitud del cielo; la trascendencia está presente en la inmanencia. Pero la

tesis quiere decir también, y sobre todo, que, a partir de Jesús muerto y resucitado, el cielo le ha sido dado a la tierra —un cielo perceptible sólo en la fe, sin duda, pero real—; que el don de Dios en Cristo excede infinitamente lo soñado desde la inmanencia; que es *Dios en persona la tierra dada al hombre.*

Ya veíamos en el apartado anterior que la tierra vivida como don significa, primordialmente, el don de la Alianza, no un objeto de propiedad. De hecho, el pecado consiste en la objetivación de la Alianza. La tierra es signo y mediación del amor. Jesús, el Mesías, inaugura el Reino, el tiempo del Cumplimiento; pero no lo ofrece como objeto de deseo. Su realización implica la nueva Alianza en el Espíritu. Antes de la Pascua, el mensaje y la praxis de Jesús someten a sus oyentes al escándalo mesiánico: el deseo se cumple («los ciegos ven, los muertos resucitan, a los pobres se les anuncia la liberación...»), pero el Dios que viene desborda los presupuestos básicos de la Antigua Alianza (la Ley y sus obras buenas, el Templo, el modelo teocrático del Reino...). Jesús llama a los hombres a vivir, confiadamente y en obediencia de amor, en la inmediatez del Dios-Abbá. A partir de la Pascua y el don del Espíritu Santo, la Comunidad cristiana comprenderá la novedad inaudita del Mesías Jesús, que es algo más que el profeta escatológico o el Mesías de la liberación de Israel: es el Hijo, que con su resurrección inaugura la nueva creación y nos introduce en el Reino de su propia vida inmortal de Resucitado, la vida eterna, la que Él mismo recibe del Padre.

Esta vida había sido o, mejor dicho, debía ser representada por la tierra humanizada que Dios había dado a Israel. Pero el don mayor era la Alianza. Ahora, con Jesús, el don mayor se constituye en don absoluto: Dios mismo, en su propia vida, se constituye en fuente de la vida del hombre. La Alianza, a partir de Jesús, es eterna. Dios habita en el hombre transformándolo a imagen de su Hijo resucitado por la fuerza de su Espíritu Santo. El hombre mortal participa de la naturaleza divina. Todo el Nuevo Testamento está transido de la sorpresa de este don. El deseo del hombre es ensanchado al infinito, hasta hacer de Dios mismo su tierra. Pero, en continuidad con la dinámica de la Alianza, ha de vivirlo, no como objeto de deseo, sino como don. La experiencia del don escatológico en cuanto don es la *vida teologal,* el amor de fe, por el cual el hombre vive de Dios, y en Él toda la realidad, inmanente y trascendente, material y espiritual, interior y social, terrestre y celeste, temporal y eterna. El hombre participa realmente de la vida al modo del Resucitado.

Esta dimensión escatológica de la esperanza es el presupuesto de la espiritualidad tradicional. Los Santos Padres lo expresaron mediante la

teología de la «divinización», aunque para ello emplearon esquemas dualistas, haciendo un daño irreparable a la espiritualidad cristiana. Hoy intentamos volver a la visión integradora de la esperanza bíblica, superando el espiritualismo neoplatónico. Pero, quizá sin darnos cuenta, corremos el peligro de no considerar el don escatológico de la Vida Trinitaria. En más de un teólogo y en los tratados más modernos de espiritualidad, este tema, en todo caso, sólo queda apuntado. Prevalece la espiritualidad de la transformación de la historia, apelando, como categoría última, al Reino mesiánico. Pero, según el Nuevo Testamento, el Reino es la autodonación definitiva que Dios ha hecho trinitariamente de Sí mismo. Ya en el Antiguo Testamento, el primer mandamiento es amar al Dios de la Alianza con todo el ser. Lo cual supone, indisolublemente, realizar la tierra según la voluntad de Dios. Pero en el Nuevo Testamento el amor de Dios es el Espíritu Santo derramado en nuestros corazones. Y, por lo mismo, el amor al hermano es la verdad del amor de Dios. Más aún, según el Nuevo Testamento, no existen dos fuentes de amor. El único amor, a Dios y al prójimo, es el *agapé,* el que viene de Dios, revelado en Cristo (cfr. I Jn *passim*). Todo ello revela que, a partir del Nuevo Testamento, la dinámica de la esperanza es escatológica: la unidad de cielo y tierra se hace «espiritualmente», según el don del Espíritu Santo. Es aquí donde la espiritualidad de la misión y la de la liberación suelen quedarse cortas.

Dicho de manera simple, pero nuclear, aun a riesgo de reduccionismo: allí donde una espiritualidad no fomente el amor de Dios en sí mismo, terminará por perder su fuente; peor aún, olvidará que el fin de la tierra es el Cielo, el amor eterno de Alianza cara a cara con Dios.

TESIS CUARTA: EL CAMINO DE LA TIERRA Y DEL CIELO PASA POR LA DESAPROPIACIÓN

Iba a escribir: «Cuando se nos niega la tierra, nos queda el Cielo»; no lo he hecho, para que la formulación no sea tachada de «espiritualista». Sin embargo, si se quiere entender la desapropiación a la luz del fracaso y la muerte del Mesías Jesús, hay que decir que la esperanza cristiana es paradójica hasta el extremo. Vendría a ser algo así: mientras no muera el deseo, no hay don; el Reino, la síntesis de cielo y tierra, es amor creador y redentor, que hace surgir la vida de la muerte, la justicia de la injusticia, la gracia del pecado.

El que la salvación haya tenido y siga teniendo esta forma extrema hace que la espiritualidad tenga que situarse, en última instancia, en lo inobjetivable. Decimos que hay que recuperar la dimensión corporal e

intramundana del Reino, y es verdad; pero la libertad, que atañe a la fuente misma de la dignidad del hombre, escapa a todo compromiso socio-político. Decimos que la gloria de Dios es la plenitud del hombre, y es verdad; pero la gloria del hombre es su destino de amor eterno. Decimos que Dios quiere la justicia en la tierra, y es verdad; pero lo increíble es que la realice mediante el suplicio de un inocente, nada menos que su propio Hijo, lo que condena a la humanidad al infierno.

Aquí estriba quizá, con su definición de la pobreza como «lugar teológico» el equilibrio de la espiritualidad, inspirada en la teología de la liberación, entre eficacia transformadora y sabiduría de la cruz. En efecto, son los pobres los que desenmascaran la espiritualidad atemporal al hacer ver que no hay Reino del Espíritu donde todavía hay injusticia y al impulsar al discípulo del Reino al seguimiento de Jesús pobre y humilde, injustamente perseguido y, sin embargo, confesado y celebrado como Salvador de los pobres.

Personalmente, a mí me parece que la espiritualidad centrada en la praxis de la liberación histórica es insuficiente. Los problemas últimos de la espiritualidad atañen a niveles metafísicos, cuya dinámica desborda el lenguaje intramundano para alcanzar las cuestiones del tiempo y la eternidad, del hiato ontológico entre el hombre pecador y el amor trinitario de Dios, de la encarnación y la Pascua. Creo que, en el intento necesario de evitar el dualismo espiritualista, se está pagando un precio alto: cierta dificultad para alcanzar la altura y hondura del pensamiento tradicional, más acostumbrado a pensar desde la trascendencia absoluta de Dios y del espíritu humano.

Un camino posible

Un camino posible para dilucidar o, al menos, entrever una respuesta a estas cuestiones consistiría en profundizar en la relación entre inmediatez espiritual de la Trascendencia, dada teologalmente por Gracia, y mediación corporal inmanente. La teología tradicional, por influencia de la cosmovisión espiritualista, tendía a confundir lo espiritual con algunas mediaciones intramundanas (la interioridad de la persona o los ámbitos «sagrados»). La teología de la praxis, por influencia de un antropocentrismo reductor, tiende a confundir la Revelación de Dios en la historia con algunas mediaciones históricas (las socio-políticas). Más tarde habremos de tocar este punto. Por el momento, baste con adelantar cuáles son las posiciones de este libro:

a) Recuperar la espiritualidad integral, superando el espiritualismo. Con todo, me considero «tradicional», en el sentido de dar prioridad, no exclusividad, a ciertas mediaciones, por ejemplo la oración, en cuanto atañe a la relación viva con el Dios personal de la Alianza.

b) Buscar una síntesis entre la dinámica intramundana y la ultramundana en cuanto a la trascendencia y la inmanencia, cielo y tierra. El ámbito en que desarrollo prioritariamente esta dinámica es la persona, no el grupo ni la sociedad política. Esto se debe, en primer lugar, a que es mi ámbito más conocido; y ésta será la limitación más palmaria de este libro, si se pretende que sea un tratado completo de espiritualidad. Pero debo añadir que la persona individual y concreta sigue pareciéndome el ámbito más radical y definitivo de toda espiritualidad. No se confunda con el intimismo o con cierta filosofía personalista. Se trata de discernimiento espiritual. ¿En qué me apoyo? El conjunto del libro irá dando razón de ello.

6. Autonomía y fe

Una frase del teólogo y pensador Henri de Lubac servirá de encabezamiento para este apartado: «Cada vez que abandona un sistema de pensamiento, la humanidad se imagina perder a Dios».

En efecto, la problemática de la autonomía del hombre, por lo que supone de abandono del antiguo sistema de pensamiento social teocéntrico, lleva más de dos siglos —desde la Revolución Francesa— atormentando la conciencia de los creyentes, especialmente de los católicos. El hombre del «antiguo régimen» se sentía, ante todo, interdependiente y protegido. El mundo estaba jerarquizado según el orden de Dios, el cual garantizaba la consistencia y verdad de dicho orden. La libertad consistía en obedecer responsablemente a la ley natural, inserta en la razón humana, y a la ley positiva, salvaguardada e interpretada por la Iglesia. Éste sigue siendo todavía el pensamiento básico de la Iglesia católica oficial. La autonomía del hombre/mujer no se acepta a nivel de conciencia personal, sino sólo a nivel social, en cuanto que nadie debe ser forzado a abrazar la verdad objetiva. El católico tiene la verdad, que recibe de la Iglesia; pero acepta vivir en una sociedad plural, y no la impone.

Por el contrario, la inspiración más honda que mueve a la modernidad es la conquista de la autonomía. Para ello no ha dudado en emanciparse (negándolo, si es necesario) de todo vínculo experimentado

como represión o como dependencia: el absolutismo del Estado, el dogma como norma de conocimiento, la tutela de las Iglesias, la autoridad de Dios... La consecuencia ha sido la construcción de un mundo a la medida del hombre, conquistado por el hombre mismo y donde la autonomía de la persona es el criterio último, el juez de todas las otras instancias, especialmente las morales y religiosas. Dicho así, ¿quién no percibe inmediatamente el eco de Prometeo, la rebelión contra los dioses o la tentación de la Serpiente, que promete la inmortalidad si el hombre/mujer se atreve a transgredir? Es la razón por la que, respecto de la autonomía, ha mostrado siempre sus reservas el pensamiento cristiano, y especialmente el católico, que guarda el recuerdo de que la primera emancipación de la autoridad, el protestantismo, trajo la escisión y la herejía.

No dudo del instinto espiritual de la conciencia cristiana ante la pretensión del hombre de constituirse en medida de lo humano y de lo divino. Lo menos que puede hacer es manifestar sus reservas. Pero, como ocurre casi siempre, ese instinto certero va asociado a condicionamientos socio-culturales (por no decir a intereses históricos). ¿Por qué se tiende a oponer autonomía y fe? ¿Por qué la autonomía produce inseguridad? ¿Por qué se prefiere el orden objetivo de la Ley a la libertad espiritual del amor, si el don del Nuevo Testamento es la liberación de la Ley a fin de que el cristiano viva «de dentro afuera»? En mi opinión, se confunde la fe con una determinada representación de la misma. Como la fe es obediencia a la Palabra, se representa como libertad pasiva ante la verdad objetiva de la Ley. Y se confunde, lógicamente, la autonomía con la rivalidad.

Ambivalencia de la autonomía

Para plantear correctamente el problema, hemos de comenzar por un discernimiento cuyo principio se puede formular así: toda representación cultural de algo espiritual es siempre *ambivalente.*

Ambivalente es, por ejemplo, la representación de la fe como dependencia: por un lado, supone la experiencia espiritual de la finitud, es decir, que la persona humana es finita y, como tal, contingente: no tiene la razón de ser en sí misma. Pero, por otro lado, la libertad de la persona sólo es percibida en su dimensión apersonal, es decir, en cuanto que se trata de una criatura entre otras; la más elevada, sí, pero dentro de un orden jerarquizado de entes contingentes. La libertad, en consecuencia, es sólo pasiva, pues se constituye desde la interdependencia de la propia finitud, dejando al margen nada menos que lo nuclear: la

dimensión personal en cuanto tal, es decir, la constitución de la subjetividad como libertad de un ser que se hace a sí mismo.

Ambivalente es también la representación de la autonomía como emancipación. Por un lado, la experiencia espiritual de la libertad es la de hacerse sujeto de la propia historia; la persona, en su dignidad, está más allá de la Ley; en consecuencia, si existe Dios, no es digno de fe si no posibilita que el hombre sea cada vez más libre. Pero, por otro lado, establece como criterio determinante de la libertad el «no estar ligado a», la emancipación de toda instancia externa, confundiendo la libertad con un estadio de su autoconstitución: el estadio *reaccional.* Por eso la libertad moderna se parece tanto a la libertad del adolescente, a la necesidad de ser uno mismo y optar por uno mismo disponiendo del máximo de posibilidades.

La solución a la ambivalencia de la autonomía moderna no es la vuelta a la sabiduría de la finitud. La Iglesia católica, en general, tiene demasiada prisa por integrar la libertad en la experiencia religiosa. Le da miedo que la humanidad se haga autónoma, como se advierte especialmente en esta época de la «postmodernidad». Suele utilizar para ello, tanto en moral como en espiritualidad, el siguiente esquema: «La libertad del hombre no es heterónoma ni autónoma, sino teónoma». Dicho así, en abstracto, no habría mayor inconveniente en aceptar dicha formulación. Pero en la práctica pastoral, en la catequesis moral, en la educación, en la pedagogía espiritual, se percibe que la teonomía no es más que una racionalización para mantener la misma representación de la fe como dependencia. En efecto, ¿qué significa, en moral matrimonial, que la valoración de la sexualidad intersubjetiva esté determinada absolutamente por la sexualidad llamada «natural», es decir, biológica? Dicho crudamente: sólo se puede hacer el amor cuando éste queda biológicamente abierto a la procreación. ¿Y qué decir de una espiritualidad en que la perfección está objetivada por la obediencia a la autoridad? Son casos extremos, ciertamente, pero significativos, pues no han ocupado ni ocupan (hablo en 1995) un lugar marginal en la educación católica.

Por ello, creo que el proceso de integración de fe y libertad pasa por la integración positiva de la autonomía moderna.

Autonomía y dinámica espiritual

¿Qué supone dicho proceso? Supone tomar conciencia, simultáneamente, de los presupuestos antropológicos de la autonomía y de su dinámica espiritual.

El presupuesto antropológico de la autonomía es la unicidad personal: que soy sujeto absolutamente (los escolásticos medievales hablaron de «incomunicabilidad»), yo mismo y no otro; y ello no numéricamente, sino cualitativamente, es decir, como espíritu individual. Conciencia de poseer una dignidad y un valor irreductibles. Lo cual tiene una doble dimensión: originaria (desde el momento en que existo, soy persona) e histórica (se me ha encomendado a mí el ser sujeto de mi propio destino). Por eso la libertad como autoposesión es la condición de la autonomía. La paradoja de esta libertad radica en que no existe sin un quehacer, sin un contenido; pero el fruto de todo quehacer es ser definitivamente libre, la autoliberación personal. De ahí la otra paradoja del ser personal: se realiza en quehaceres concretos, particulares, en lo «categorial» (por usar la terminología de K. Rahner); pero su experiencia de lo categorial es siempre trascendental, y por eso la realización de la persona, en sentido propio, está «más allá» de los contenidos categoriales de sus actos. Todo depende de las actitudes fundamentales de sentido.

La persona es inobjetivable en su intimidad última y, como tal, impenetrable a todo juicio ajeno. Es decisión, y ahí se juega su destino único. Tiene algo peculiar que hacer; pero no «peculiar» en cuanto que la suya sea una misión diferente dentro de un conjunto (carismas diversos dentro de un cuerpo), sino en cuanto que le permite llegar a ser ella misma.

La persona exige respeto por ser absolutamente valiosa; y un respeto no meramente social, sino ontológico. Para expresarlo se ha recurrido a categorías religiosas: «dignidad sagrada de la persona humana», que ha de ser tratada como fin, no como medio, por lo que la persona está más allá del bien y del mal... Estas palabras fácilmente traen a los oídos cristianos el eco de la tentación del paraíso («se abrirán vuestros ojos, y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal»: Gn 3,5). Y, sin embargo, la verdadera piedra de toque en orden a la integración de la autonomía en la fe está en la comprensión cabal de esas palabras: que dejen de ser prometeicas y expresen la dignidad inviolable y trascendente de la persona humana. El valor de la decisión moral no radica primordialmente en el contenido material del acto, sino en la relación que dicha decisión adquiere, trascendentalmente, respecto del ser persona.

La persona está más allá del bien y del mal, porque puede y debe ser amada por sí misma, con independencia de su conducta moral. En este sentido, pertenece exclusivamente al amor la percepción de la dignidad única de la persona. Así, el amor del padre, que acoge y perdona incondicionalmente, sin más razón que el ser del hijo; o el amor de

pareja, que se admira y goza con la experiencia del tú en sí mismo (recordemos la poesía de Pedro Salinas); o el amor del educador, que espera siempre, más allá de los frutos inmediatos, el milagro del crecimiento. Ninguna ayuda es digna de la persona humana si no cumple la condición de tratar a ésta más allá del bien y del mal. Por eso, toda acción auténticamente humanizadora presupone que la persona es dignificada en su propio ser, independientemente de los condicionamientos sociales, religiosos o morales. Pertenece al amor dignificar a la persona en su unicidad personal. Desde esta perspectiva, la autonomía del hombre no sólo no es prometeica, sino que está expresando antropológicamente el mensaje nuclear del Nuevo Testamento: que somos amados y salvados por pura gracia. La justificación por la fe, en cuanto que supone amar al hombre más allá de sus buenas o malas obras, no sólo revela el amor desinteresado de Dios, sino también la dignidad de la persona humana, amada en su misterio inefable. Es éste un tema sobre el que habremos de volver, porque constituye uno de los puntos esenciales de engarce entre antropocentrismo y teocentrismo.

Autonomía y proceso socio-cultural

El discurso que venimos haciendo sobre los presupuestos antropológicos de la autonomía se ha deslizado espontáneamente del yo personal al tú, en cuanto hemos tenido que diferenciar entre la afirmación prometeica y la dignidad, percibida por el amor, de la autonomía de la persona. Dato especialmente significativo y que suele ser punto de apoyo normal para lo que he llamado «precipitación católica» en integrar la autonomía en la comunión eclesial y, finalmente, en la teonomía. Mi opinión es que la autonomía supone un proceso socio-cultural tan radical que obliga a nuevas síntesis antropológicas y espirituales. Alguien dijo que la solución al contencioso entre modernidad y fe no está en advertir de los peligros de la primera, sino en «arrojar la jabalina aún más lejos». Es decir, la síntesis entre autonomía y fe no consiste en corregir aquélla con la alteridad, sino en darse cuenta de que la autonomía posibilita una nueva síntesis entre individuo y comunidad, entre libertad y fe.

Como todo proceso de nueva síntesis antropológica, el primer movimiento es de distanciamiento crítico respecto del pasado. La autonomía moderna nos dice que la libertad humana es más que responsabilidad ante lo dado objetivamente, y que el individuo no se realiza adecuadamente con sólo encontrar su sitio natural dentro de un conjunto (familia, sociedad, iglesia, orden providencial del mundo...). La

persona es algo más. Por eso denuncia las ambivalencias del orden religioso-moral del pasado: la sacralización de la autoridad, el paternalismo, la espiritualidad de la Ley, el conservadurismo social, etc., etc. La consecuencia de este distanciamiento es la soledad. En efecto, la sensación más íntima que se tiene ante la autonomía moderna es que condena a la persona a la soledad narcisista, sin contacto con el tú, sin raíces, sin padre humano ni divino. Pues bien, mi opinión es que, efectivamente, esta soledad existencial —ontológica, me atrevería a decir— es la condición necesaria para que se produzca una nueva síntesis espiritual. Desde esta soledad, nada puede ser idéntico: ni la relación con el mundo que se transforma, ni la relación interpersonal, ni la relación con Dios.

Es normal que un sistema ideológico e institucional como el católico reaccione visceralmente contra la autonomía. Sin embargo, como toda reacción ante la amenaza, sólo ve su lado peligroso. ¿Nace la autonomía primordialmente de la negación de Dios, de la autoridad, del tú, reduciéndose en última instancia a narcisismo, o es más bien, como toda gran conquista del espíritu humano, originariamente positiva y ha de pagar su precio histórico? ¿Es tan negativa esta soledad del hombre moderno...? Lo cierto es que el hombre nunca ha podido crecer sin pagar el precio de la soledad: tuvo que desligarse de la fusión matriz con la naturaleza para correr la aventura de subsistir; del clan familiar, para descubrirse como individuo; y de las tutelas de la Iglesia, para constituirse en fin en sí mismo. La soledad de la autonomía exige un elevado precio: el frenesí de no aceptar ninguna limitación a su voluntad de poder (recordemos a Schopenhauer, Nietzsche...); el amor interpersonal reducido a contrato; el «asesinato del padre» (Feuerbach: Dios no es más que un producto del hombre; Freud: la religión es una proyección neurótica de las fantasías de omnipotencia); la destrucción del equilibrio natural; la angustia compulsiva ante la enfermedad y la muerte; la objetivación técnica de las creaciones más elevadas del espíritu humano; etc., etc. Quizá atravesamos una época de transición en la que percibimos más sus peligros que sus posibilidades. Pero nunca se han hecho síntesis nuevas sin pagar un precio. La soledad de la autonomía moderna ha traído angustia y *hybris*. Pero ¿no merece la pena apostar por la integración?

El segundo movimiento del proceso de la nueva síntesis antropológica ha de ser el de *integrar la autonomía en la alteridad, pero desde la autonomía misma*. En efecto, una autonomía sin alteridad, sin comunión, acaba degenerando en narcisismo (como lo expresaba el mito griego: a base de contemplar su figura en el lago, Narciso se convirtió en planta, en menos que hombre...). En este sentido, a cada nuevo nivel

de experiencia de subjetividad personal corresponde otro, correlativo, de experiencia de intersubjetividad. Ocurre en la psicología evolutiva: la autoafirmación adolescente va unida al descubrimiento del tú de pareja y de la amistad. Los análisis que la filosofía personalista (E. Mounier, M. Bouver, M. Nédoncelle...) o la psicología social (G. Mead, E.H. Erikson...) han realizado en torno a este tema evidencian lo que acabamos de decir. El hecho de que, en la práctica, no siempre se dé el equilibrio constitutivo de la bipolaridad autonomía/relación (subjetividad/intersubjetividad) únicamente significa que la correlación no se da automáticamente, sino mediante un proceso. De hecho, los movimientos históricos de los siglos XIX y XX se alternan acentuando una dimensión u otra: liberalismo o socialismo, creatividad individual o lucha colectiva... Lo determinante está en el distanciamiento ontológico entre naturaleza y libertad. El hombre no se siente parte de un todo (mundo físico y tribu), ni determinado por las relaciones primarias (sangre, economía de subsistencia) o por una cosmovisión sacral inmutable (autoridad protectora e inviolable), sino creando su propio mundo (la máquina, el futuro social, la autoliberación personal, el amor interpersonal, etc.).

Algo tan simple y evidente (¡para nosotros, no para generaciones anteriores!) como el derecho a casarse libremente y por amor resulta iluminador para comprender el cambio que la autonomía imprime al conjunto de la existencia humana. Cambia incluso la relación asimétrica primordial, la parental. Es verdad que la modernidad es vista con demasiada frecuencia como un titánico esfuerzo de liberarse del *origen* en todas sus formas (Dios, las religiones, la naturaleza, las figuras parentales...); de ahí la angustia de tantas autonomías perdidas en el caos, mónadas que vagan solitarias y sin sentido. Pero la solución no es reproducir el modelo premoderno (por otra parte, idealizado) de relaciones familiares y sociales. La persona autónoma ha de reconocer el principio de sabiduría humanista que contiene el cuarto mandamiento: «Honrarás a tu padre y a tu madre». Pero ha de vivirlo (y así lo viven, de hecho, las mejores conciencias) creando relaciones intersubjetivas nuevas. La gratitud para con nuestro origen no equivale a dependencia pasiva. El respeto a nuestros padres nos introduce en el misterio de la vida; pero la vida humana es paternidad responsable, don libre de amor, no mera necesidad de supervivencia de la especie. Lo cual supone que los hijos no son propiedad de los padres, sino personas con autonomía propia.

Acabamos de tocar la palabra «clave» que subyace a nuestras reflexiones: la *apropiación*. La autonomía no garantiza automáticamente la libertad desapropiada de la existencia en todas sus formas (autocon

ciencia, relación con Dios, familia, sociedad, cultura...), pero sí nos obliga a hacernos la pregunta decisiva: ¿no es la autonomía la condición antropológica para que pueda darse la desapropiación, es decir, para que la persona sea vivida como sujeto y fin, no como objeto y medio?

Sabemos que la desapropiación es obra exclusiva de la Gracia (frente al pecado original, la tendencia permanente al amor de sí, desde sí y para sí); pero el discernimiento cristiano, cuando se encuentra con un fenómeno sociocultural de la envergadura de la autonomía, ha de preguntarse por su significado profundo ante el misterio del Amor Absoluto revelado en Jesús. ¿Se constituye la autonomía necesariamente en rival o, por el contrario, puede ser, iluminada por la Gracia, presencia del Reino en el corazón de la historia?

Autonomía y experiencia teologal

En continuidad con lo anterior, veamos cómo la autonomía no sólo puede ser integrada en la experiencia de la fe, sino que propicia (en cuanto presupuesto antropológico, como es obvio) los dinamismos propios de la madurez de la fe, los teologales. Mejor aún: veamos cómo la fe contiene la autonomía. Como esta problemática va a hacerse presente a lo largo de todo el libro, indicaré sumariamente algunos rasgos significativos.

a) A la luz de la fe, la autonomía del hombre significa que «sólo Dios es digno del hombre» (Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor*). La soledad ontológica de la persona humana no es replegamiento, sino dignidad y capacidad de ser en relación con el Amor Personal Absoluto, Dios. Y, por lo mismo, capacidad de vinculación a todas las cosas desde Dios. La realización de esta capacidad es gracia de Dios; pero Dios ha creado al hombre con la dignidad de una respuesta libre a su amor. De ahí la paradoja (cuya síntesis de contrarios es el milagro de la fe): sólo Dios puede crear la respuesta a su amor; pero la crea autónoma.

b) El cumplimiento del Nuevo Testamento (cfr. Jr 31; Ez 36; Rom, *passim;* 1 Jn, *passim*) consiste en el paso de la Ley a la libertad: «Para la libertad habéis sido liberados» (Gal 5,1). Ciertamente, esta libertad no es exactamente la autonomía moderna (Pablo le llamaría «carne», autoposesión de sí desde sí); pero tampoco es del todo ajena a ella. Hay convergencia, aunque no inmediata.

Esta nueva libertad del Espíritu significa, en primer lugar, que la persona va a vivir guiada «desde dentro» por el Espíritu derramado en nuestro espíritu, no guiada «desde fuera» por la Ley. Nace de la experiencia de la justificación por la fe. La persona humana se siente amada «más allá del bien y del mal» y, por lo tanto, dignificada. Como experiencia de la gratuidad del amor de Dios en su contrario, el pecado, libera la libertad de la autonomía prometeica para reconciliarla con su origen, el Amor fundante y primero, y le ofrece el horizonte propio de la verdadera autonomía: el amor interpersonal, la Alianza.

c) Este don de la fe escatológica introduce a la persona humana en la plenitud de una libertad cuya referencia y fuente es la vida del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo.

Sólo analógicamente, y en el silencio orante del no-saber, podemos hablar de autonomía y comunión en el Misterio Uno y Trino de Dios; pero, a medida que el creyente es transformado «a imagen del Hijo», constata, por una parte, lo insospechado, la novedad de algo que le sobrepasa; y, por otra, que este ser llevado más allá de sí le devuelve a la profundidad de su interior, de su libertad milagrosamente estrenada. Los místicos cristianos han intentado expresarlo siempre a base de balbuceos (¿es que puede ser de otro modo...?); pero la Sagrada Escritura lo dice en momentos especialmente representativos de la relación entre Dios y el hombre: en los relatos vocacionales, por ejemplo, cuando Dios se impone, el hombre/mujer llamado/a pregunta, se resiste, y la obra de Dios depende del sí humano en su fragilidad y grandeza incomparables (Moisés: Ex 3; Jeremías: Jr 1; María: Lc 1). De nuevo, la experiencia espiritual crea la tensión antropológica entre extremos; pero, paradójicamente, no se da la ruptura, sino una nueva síntesis. Estas palabras del evangelio de Juan lo dicen todo:

> «El Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie tiene poder para quitármela; soy yo quien la da por propia voluntad. Yo tengo poder para darla y para recuperarla de nuevo. Ésta es la misión que debo cumplir por encargo de mi Padre» (Jn 10,17-18).

Cuando la libertad del hombre alcanza a ser obediencia de amor, el contencioso de la modernidad, el problema entre autonomía y fe, ha sido definitivamente superado.

2
Espiritualidad y ciencias humanas

Pertenece al giro antropocéntrico la interpretación inmanente de la realidad, es decir, el método científico, que al principio se aplicó únicamente al mundo físico. Ahora bien, desde el momento en que aparecieron las «ciencias humanas» (sociología, antropología cultural, psicología...), la espiritualidad se sintió amenazada, ya que la experiencia de la trascendencia pasó también a ser abordada desde una perspectiva inmanente. ¿Se da la experiencia de Dios a un nivel que trasciende el conocimiento científico o, por ser experiencia del hombre en el mundo, exige una verificación y un saber objetivables? El pensamiento clásico partía del axioma de la trascendencia del objeto, Dios, para establecer la distancia entre la espiritualidad y las ciencias. Pero tal concepción ha sido replanteada hace ya tiempo. En efecto, no se discute sobre la trascendencia de Dios, sino sobre la experiencia humana de Dios. De hecho, el axioma sólo ha servido como mecanismo de defensa. Las ciencias humanas avanzan, y la psicología tiene una rama específica, la religiosa.

El contencioso, por desgracia, no ha concluido. Los tratados de espiritualidad sólo introducen nociones o apartados puntuales de psicología, y en función de temas particulares. Falta, evidentemente, una reflexión sistemática. Estos apuntes no pretenden establecer una síntesis, pero al menos van a intentar introducir una *perspectiva integradora* que ilumine el conjunto de la espiritualidad. Por eso se autodefinen como espiritualidad en clave de *personalización.*

1. Integración de las ciencias humanas

Si se quiere una integración exigente, que renueve la espiritualidad en sus presupuestos, habría que hacer un esfuerzo lo más completo posible, contando con los conocimientos de que ahora disponemos (análisis socio-cultural, fenomenología, historia, hermenéutica del lenguaje religioso, etc., etc.). El autor es consciente de escoger una perspectiva

limitada, pero necesaria: combina conocimientos de teología espiritual (con predominio claro de la tradición latina) con la fenomenología existencial (enraizada, a su vez, en la tradición filosófica occidental) y la psicología dinámica (inspirada principalmente en Freud). Dentro de las ciencias humanas, se da prioridad a la psicología; ante todo, por las limitaciones del autor, y además porque, entre las diversas disciplinas, la psicología es la más cercana a la interpretación inmanente del fenómeno religioso. ¿Por qué, dentro de la psicología, prevalece la reflexión psicodinámica, que da tanta importancia al inconsciente? Por dos razones decisivas:

- Por el primado antropológico de la afectividad en la comprensión de la persona humana.
- Porque empalma directamente con la tradición del discernimiento en los grandes maestros espirituales.

Análisis de textos

El análisis de algunos textos de los clásicos de la espiritualidad nos ayudará a percibir la problemática actual de la espiritualidad en diálogo con las ciencias humanas. Comencemos por Teresa de Jesús (*Camino de perfección,* cap. 19), que, sirviéndose de las imágenes del agua y la sed, habla del deseo religioso de Dios que a veces se suscita en la oración; deseo totalizador e impetuoso que puede perturbar el uso normal de las facultades. Junto a consejos de realismo y sentido común para casos extremos (stress, obsesión, cefaleas...), añade:

> «Si el demonio ayudó en alguna manera a tan gran deseo, que sería posible, como cuenta creo Casiano de un ermitaño de asperísima vida, que le hizo entender se echase en un pozo porque vería más presto a Dios; yo bien creo no debía haber servido con humildad, ni bien; porque fiel es el Señor y no consintiera Su Majestad se cegara en cosa tan manifiesta. Mas está claro, si el deseo fuera de Dios, no le hiciera mal; trae consigo la luz y la discreción y la medida. Esto es claro, sino que este adversario enemigo nuestro, por dondequiera que puede, procura dañar; y pues él no anda descuidado, no lo andemos nosotros».

Para el universo espiritual de Teresa, la realidad y la actuación del demonio son evidentes. No le atribuye todo, pero sí lo más extraño y oscuro (el suicidio por motivación religiosa). La causalidad de Dios es también evidente, y se afirma como objetivable. Si uno actúa con rec-

titud, Dios suplirá sus posibles errores y cegueras. Todo ello se expresa dentro del discernimiento de la autenticidad de la experiencia espiritual con criterios antropológicos: humildad y mesura. Tal es el contexto cultural del lenguaje teresiano: la mezcla «sui generis» entre lectura inmanente de la experiencia religiosa (sabiduría de la tradición y sentido común) y lectura sacral (acción objetivable de Dios y presencia objetivable de potencias oscuras, el demonio).

¿Cuál sería nuestra lectura? ¿Qué nuevos modos de abordar el fenómeno religioso (en este caso, el suicidio por ver a Dios) traen las ciencias humanas? ¿Qué consecuencias acarrean éstas a la hora del discernimiento espiritual? Las consecuencias prácticas son las mismas que en Teresa: que el deseo del suicidio por ver a Dios no es de Dios. A ella se lo dice el sentido común y la sabiduría espiritual; a nosotros, también. Pero nosotros disponemos de instrumentos más aquilatados.

En primer lugar, no necesitamos recurrir a fuerzas externas al hombre (el demonio). El suicidio puede ser explicado por la compulsión autodestructiva, que, a su vez, podría tener por causa la angustia infantil de la amenaza de pérdida materna, proyectada y compensada mediante la sublimación religiosa. Atribuir al demonio los casos de locura ha sido un recurso cultural frecuente en las cosmovisiones sacrales (el epiléptico es un poseso en los Evangelios; cfr. Mc 9,14-29). Hablar de la causalidad de Dios como supletoria de un posible mal funcionamiento psicodinámico (Dios no puede permitir el suicidio en una persona humilde que confía en Él) es otro típico recurso cultural. Ante lo inexplicable y amenazador, la conciencia religiosa estructura una interpretación armónica del mundo. Se apoya en la certeza de fe de que Dios es salvador, pero no tiene ninguna garantía de que la causalidad divina (en el caso de que fuese objetivable) vaya en una dirección o en otra. De hecho, hay depresivos creyentes que se suicidan. Y no sirve el argumento de que son menos, proporcionalmente, que los suicidas no creyentes. Porque la explicación no es trascendente (la causalidad de Dios), sino inmanente: la fe, al ensanchar el horizonte de sentido, permite integrar el sufrimiento mejor que una visión materialista y hedonista del mundo; y, sobre todo, tal vez porque el suicidio está ligado a una prohibición sagrada internalizada en la conciencia del depresivo creyente. Si apuramos el análisis, nos daremos cuenta de la contradicción de una fe que cree en la fidelidad de Dios, pero intenta objetivar su causalidad. El creyente sabe (como Jesús en Getsemaní) que, aunque un día haga la locura de suicidarse, está en manos de Dios; y el psiquiatra sabe que la locura no ha sido responsable.

El texto nos ayuda, además, a diferenciar la interpretación espiritual y la propia de las ciencias humanas. Teresa dice que el deseo de suicidio no podría ser de Dios, porque Dios «trae consigo la luz y la discreción y la medida». Sin duda, subrayamos nosotros. La experiencia religiosa verdadera es liberadora e integradora. Pero con esto no damos razón del funcionamiento psicodinámico ni del deseo de suicidio ni del deseo humanizador. Es ésta la aportación específica de las ciencias humanas. No basta con señalar los criterios de verdad y falsedad de la experiencia religiosa; necesitamos además conocer la *plataforma antropológica donde se realiza* esa verdad o falsedad. Por ejemplo, la «discreción y medida» en la conducta, de modo que no se llegue al suicidio por ver a Dios, depende de la capacidad de autocontrol y de las proyecciones inconscientes del deseo.

Sin duda, la cuestión es más honda: ¿se explica la decisión y el sentido de no suicidarse por la capacidad de autocontrol? Si decimos que sí, reducimos la conducta humana a mero funcionamiento; si decimos que no, la reducimos a mera voluntad racional. Las ciencias humanas no obligan necesariamente a negar los dinamismos espirituales, pero sí a resituarlos en su subsuelo «natural» (biopsíquico, sociocultural...). La filosofía habla de «espíritu encarnado». Las ciencias humanas muestran sus dinamismos concretos y cómo la libertad funciona en una estructura corporal que al mismo tiempo la posibilita y la condiciona.

Insuficiencia del horizonte religioso-moral

Un texto de Juan de la Cruz hace percibir con nitidez hasta qué punto es insuficiente la lectura religioso-moral para comprender la experiencia espiritual. En la *Noche* (libro I, caps. 1-8), para hablar de la primera fase de la vida espiritual, la de los principiantes, recurre al esquema de los siete vicios capitales. Entresacamos unos párrafos referentes a la soberbia.

> «Como estos principiantes se sienten tan fervorosos y diligentes en las cosas espirituales y ejercicios devotos, de esta prosperidad, aunque es verdad que las cosas santas de suyo humillan, por su imperfección les nace muchas veces cierto ramo de soberbia oculta, de donde vienen a tener alguna satisfacción de sus obras y de sí mismos.
>
> Y de aquí también les nace cierta gana algo vana y a veces muy varia, de hablar cosas espirituales delante de otros, y aun a veces de enseñarlas más que de aprenderlas, y condenan en su oración a otros cuando no los ven con la manera de devoción que ellos querrían, y aun a veces lo dicen de palabra, pareciéndose en

esto al fariseo, que se jactaba alabando a Dios sobre las obras que hacía, y despreciando al publicano.

También algunos de éstos tienen en poco sus faltas, y otras veces se entristecen demasiado de verse caer en ellas, pensando que ya habían de ser santos, y se enojan contra sí mismos con impaciencia; lo cual es otra imperfección

Tienen muchas veces grandes ansias con Dios porque no les quita sus imperfecciones y faltas, más por verse sin la molestia de ellas en paz que por Dios; no mirando que si se las quitase, por ventura se harían más soberbios y presuntuosos».

Desde el punto de vista psicodinámico, ya es un paso el haber transferido los vicios capitales a lo espiritual. La soberbia, en principio, tiene por contenido el prestigio social, y se traduce en arrogancia, magnificencia, desprecio de los demás... Juan de la Cruz la sitúa en lo espiritual, hablando de soberbia oculta: clarividente intuición de lo que la psicología profunda posterior llamará el «subconsciente». La fenomenología de esta soberbia oculta es muy variada y merecería un estudio especial. Abarca aspectos internos del principiante en referencia a Dios y al prójimo, al juicio racional y a la afectividad. Pero todas las manifestaciones son llamadas «imperfecciones», en oposición, evidentemente, a la perfección y como grado inferior respecto a la fase intermedia, la de los «aprovechados». El esquema de análisis y de valoración es religioso-moral. Se trata de un vicio en oposición a la virtud, y de una conducta reprobable a los ojos del maestro espiritual, por más que, a primera vista, el principiante parezca y, sobre todo, se crea un santo.

¿Qué pasaría si, en vez de hablar de soberbia, hablásemos de tendencias narcisistas?; ¿si, en vez de hacer una calificación moral, en clave de conducta responsable, hablásemos de estructura superyoica de mecanismos inconscientes de autoafirmación y de fantasías infantiles de omnipotencia?

Primero: nos ayudaría a comprender el funcionamiento real de la soberbia: las tendencias y necesidades latentes.

Segundo: corregiríamos el vicio, primordialmente, no con ejercicios religioso-morales (ejercicios de humildad, por ejemplo), sino con el autoconocimiento psicológico.

De hecho, los métodos clásicos de humillar al soberbio casi siempre servían para reforzar la identificación narcisista con el ideal del yo (el humillado se sentía más perfecto al ser objeto de humillaciones; le bastaba con sublimarlas). Lo real es atacar la autoimagen y desmontar los miedos y necesidades primarias que están motivando su conducta. Sin esta «arqueología» del inconsciente es imposible que el narcisista aprenda humildad. Ninguna consideración moral o religiosa puede sustituir la ascética de encontrarse con la propia verdad desnuda.

Tercero: el tener en cuenta estos presupuestos psicodinámicos nos permite una pedagogía espiritual certera e integral, ya que la falta de humildad de esta persona no es sólo problema de imperfección, sino de inmadurez y, quizá, de terapia.

¿Acaso abogamos por una lectura amoral de la soberbia del principiante, separando actitudes morales y tendencias psicológicas? El problema es delicado. Si moralizamos las tendencias, no es posible construir un proceso real de crecimiento y liberación de la persona. Si siento agresividad contra mi padre, y ello me hace sentirme culpable, habré de reprimir la agresividad. Con lo cual no podré resolver el conflicto inconsciente que vivo con toda imagen de autoridad. Si desmoralizamos del todo las tendencias, reducimos la conducta humana a mero problema de funcionamiento. Es lo que hacen algunos psicólogos al suprimir la experiencia de culpa como sentimiento siempre negativo, con lo cual olvidan algo elemental: que toda tendencia funciona dentro de un horizonte de sentido y, por lo tanto, de responsabilidad.

Ésta es una de las aportaciones esenciales de las ciencias humanas a la espiritualidad: no basta con cambiar de actitudes morales para que una persona mejore; hay que trabajar a la vez sus presupuestos humanos. La consecuencia es de enorme trascendencia: la correlación entre el proceso humano de maduración y el proceso religioso-moral. Cómo haya que entender esta correlación, será objeto de reflexión en capítulos posteriores.

Experiencia espiritual y psicodinámica

Terminamos nuestro análisis de textos con otro gigante de la espiritualidad, Ignacio de Loyola, el cual dice que el fin de los *Ejercicios Espirituales* es «vencerse a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea» (n. 21). Todo, en ese librito, está pensado como estrategia para ese fin —el «ordenar la afección»—, desde la indiferencia espiritual (n. 23) hasta la aplicación de sentidos a los misterios de la vida de Jesús (segunda y tercera semanas) y la contemplación para alcanzar amor (nn. 230-237). Escogemos dos

«reglas» muy significativas del proceso de conversión propio de la Primera Semana (nn. 314-315).

> «La primera regla: en las personas que van de pecado mortal en pecado mortal, acostumbra comúnmente el enemigo proponerles placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales, por más los conservar y aumentar en sus vicios y pecados; en las cuales personas el buen espíritu usa contrario modo, punzándoles y remordiéndoles las conciencias con la sindéresis de la razón.
>
> La segunda: en las personas que van intensamente purgando sus pecados, y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo, es el contrario modo que en la primera regla; porque entonces propio es del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos, inquietando con falsas razones para que no se pase adelante; y propio del bueno dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quitando todos impedimientos, para que en el bien obrar proceda adelante».

De lo primero que podemos prescindir es del trasfondo cultural que identifica los procesos interiores de transformación de la persona con la actividad de demonios y ángeles. De hecho, en el texto no es determinante dicha ideología, y tiene un carácter más bien simbólico. Lo cual, por otra parte, supone un cambio decisivo en la cosmovisión, acentuadamente antropocéntrica. El cambio más notable, comparado con los textos anteriormente analizados, es el siguiente: todavía nos movemos dentro de una interpretación religioso-moral; pero el discernimiento se centra en el funcionamiento real de la afectividad, con sus tensiones y bipolaridades. Éstas son calificadas por su intencionalidad espiritual; pero el discernimiento se dirige al contenido mismo de la experiencia, contrastando unas afecciones y otras. La sabiduría de Ignacio es admirable al señalar los criterios del proceso de la conversión. La novedad, desde el punto de vista psicodinámico, está en su carácter descriptivo: *cómo funciona la persona interiormente* cuando está en pecado o cuando va intensamente purgando sus pecados.

El pecado se revela en la mentira, y para ello utiliza la ilusión del deseo, el principio imaginario de placer. Si la conversión es efectiva, se impone el principio de realidad, y los dinamismos de realización se centran en los valores. La acción transformadora de la Gracia reorienta el deseo y unifica la afectividad multiforme (ánimo, fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones, quietud) en la Alteridad y la

Trascendencia. Lo cual no hace que las tendencias psicodinámicas primarias sean suprimidas (morder, tristar, poner impedimentos; «resistencias inconscientes», diríamos nosotros). En esta lucha se produce la libertad interior y la transformación del yo.

No quiero decir con ello que los *Ejercicios Espirituales* hayan inventado el psicoanálisis. Sólo quiero decir que los grandes maestros han sabido siempre que la transformación de la persona no se da sólo a nivel consciente, sino también a nivel inconsciente. La ventaja que tiene la psicología del inconsciente es que nos permite *objetivar y estructurar* lo que en Ignacio y otros maestros es descripción introspectiva. Por ejemplo, la clave ignaciana de «afecciones contrarias» nosotros podemos releerla, con mayor conocimiento psicodinámico, mediante las resistencias y mecanismos de defensa. «Morder» puede significar ansiedad; «tristar», inhibición; «inquietar con falsas razones», racionalización defensiva; etc.

Con todo, a mi juicio, una simple transposición de la fenomenología espiritual al lenguaje psicológico sería una reducción superficial. El «morder» que siente el que está convirtiéndose al servicio de Dios no es sólo ansiedad, sino miedo a no disponer de la propia vida, vértigo ante el Tú Absoluto, descentramiento agónico del yo idolátrico... La ansiedad psicológica es más bien una manifestación superficial, constatable, de la lucha interior, metafísica, donde la persona está poniendo en juego el sentido de su vida y la liberación del pecado. En este sentido, los maestros espirituales señalan a los psicólogos todo un universo que éstos apenas se atreven a tocar: el del *inconsciente espiritual.* La ciencia es de lo objetivable, y lo verificable ha de ceñirse a la estructura y las tendencias que atañen al funcionamiento de la naturaleza. De acuerdo. Por eso, no se entienda lo del «inconsciente espiritual» como una recuperación de la perspectiva religioso-moral. Lo que quiero decir es que la psicología, por más objetiva que quiera ser, funciona con «a prioris». Entre ellos, el que cualquier fenómeno psicológico puede ser reducido a tendencias primarias. ¿Se puede reducir el «tristar» a inhibición?; ¿o muestra la inhibición más bien el miedo de la conciencia finita a vivir de lo incontrolable, en abandono al Infinito, y por eso se repliega sobre sí?

La aportación de las ciencias humanas

Hemos venido reflexionando, a la luz de textos de grandes maestros, sobre la problemática que las ciencias humanas (en concreto, la psicología) plantean a la espiritualidad. Es el momento de hacer una síntesis abreviada.

a) Las ciencias humanas proporcionan a la espiritualidad nuevos accesos al conocimiento de la experiencia religiosa y, en consecuencia, nueva y más abundante información.

b) Estudian el funcionamiento, el cómo de la experiencia, no su intencionalidad ni su sentido ni su contenido trascendente. Pero, por lo mismo, ayudan a situar la trascendencia en los dinamismos de la inmanencia. Lo cual es una referencia esencial para su discernimiento.

c) Obligan a la espiritualidad a percibirse a sí misma en correlación con los procesos humanos. Lo cual, indirectamente, está creando una visión antropocéntrica de la espiritualidad.

d) Todo ello repercute en una nueva lectura de la Revelación: que la espiritualidad no consiste, primordialmente, en trascender la historia y la contingencia, sino en percibir al Absoluto en lo relativo, lo escatológico en el presente. Lo cual, paradójicamente, coincide con la espiritualidad bíblica.

e) Sin embargo, las ciencias humanas necesitan permanentemente el correctivo de la teología espiritual, pues tienden a constituirse en interpretación global de la experiencia religiosa.

f) Del mismo modo, la tradición de los grandes maestros, que expresaron la experiencia espiritual en un horizonte cultural no tematizado por las ciencias humanas, aporta a éstas una interpretación antropológicamente integral, ya que en la experiencia humana no cabe separar naturaleza y cultura, funcionamiento y sentido.

A la luz de estas tesis, se impone, en mi opinión, una consecuencia decisiva para el replanteamiento actual de la espiritualidad cristiana: la necesidad epistemológica de aprender a distinguir, al menos formalmente, dos momentos distintos en el estudio de la fenomenología religiosa. El *primer momento* vendría dado por las ciencias humanas: cómo se produce la experiencia religiosa; qué presupuestos la estructuran; qué tendencias psicodinámicas le sirven de soporte antropológico; etc. Si Teresa de Lisieux, por ejemplo, se «convierte» a los trece años, en la noche de Navidad de 1886, con ocasión del episodio de los zapatos que ella misma deja vacíos de los regalos que eran su ilusión de hija preferida (*Historia de un alma,* cap. V), por más que ella haga una lectura marcadamente trascendente de su cambio de vida interior, la psicología más elemental nos dice que tal «conversión» va ligada al

proceso psicológico de autonomía afectiva, a la liberación de la angustia de separación que atraviesa la infancia y adolescencia de Teresita.

Pero pertenece igualmente a la comprensión antropológica más elemental —*segundo momento*— discernir el *fundamento* y el *sentido* de lo ocurrido la noche de Navidad, que trasciende el mero funcionamiento psicodinámico. El significado de dicho acontecimiento es percibido a veces en la interioridad de la conciencia misma por el que lo experimenta, y a posteriori, siempre, cuando se articula la unidad de sentido de la historia personal, cuando se revela el sentido profundo de lo acontecido. Evidentemente, su contenido de trascendencia pertenece a la fe; pero la cuestión del sentido no adviene «desde fuera», sino que pertenece a la constitución misma de la experiencia humana, sea creyente o no.

En adelante, no cabe hacer espiritualidad sin estos dos momentos constitutivos del proceso de conocimiento del fenómeno que llamamos «experiencia espiritual». El método se inició en la Edad Media, cuando la teología tuvo que integrar la razón filosófica, y ha proseguido con la exégesis bíblica desde hace dos siglos, al estudiar el soporte histórico-cultural de la Palabra de Dios. Es hora de que este método adquiera rigor y sistema en el terreno de la espiritualidad. Por ejemplo, apenas ha sido aplicado a la hagiografía (cfr. la obra de J.-F. Six sobre Teresa de Lisieux, o la de G. Cruchon sobre Francisco de Asís); y, sin embargo, es urgente hacerlo.

Hay una cuestión que queda pendiente y que tal vez sea la más delicada a la hora de establecer el diálogo entre las ciencias humanas y la teología espiritual: ¿es la misma en todas las fases del proceso la correlación entre los presupuestos humanos y la gracia? Dicho de otra manera: ¿es la Gracia únicamente el sentido último de lo que acontece psicodinámicamente?; ¿no es acción transformadora, causalidad sobrenatural en sentido propio (aunque sea inobjetivable)? Esta problemática la abordaremos más detenidamente en los caps. 13, 15 y 18.

2. Sobre los ciclos vitales

Tanto el viraje antropocéntrico como las ciencias humanas han propiciado una nueva conciencia del tiempo. Durante siglos, la experiencia cristiana se ha centrado en lo metahistórico. Especialmente desde el siglo XIX (Hegel, metafísica de la historia; Darwin, interpretación evolutiva del hombre; Comte, ideología del progreso indefinido), estamos acostumbrados a interpretar la realidad en la perspectiva dinámica de pasado, presente y futuro. Lo cual, sorprendentemente, concuerda con

algunos rasgos esenciales de la espiritualidad bíblica: el Absoluto se revela en la historia humana; la experiencia de Dios se da, primordialmente, en los acontecimientos contingentes; la Salvación comienza y termina con la Promesa que tensa el tiempo...

El tema abarca diversas dimensiones, que son tratadas en distintos capítulos. Aquí nos interesa la consideración del tiempo en cuanto experiencia subjetiva de los *ciclos vitales,* aspecto estudiado por la fenomenología y la psicología y que atañe directamente a la experiencia del desarrollo espiritual. Los tratados clásicos hablaban de etapas de la vida espiritual. Nosotros también retomaremos el tema (cfr. cap. 18), pero integraremos en él la psicodinámica de los ciclos vitales. Como es uno de los hilos conductores de nuestro modelo de espiritualidad, en este apartado de fundamentación reflexionamos particularmente sobre la densidad antropológica del tiempo, dejando para la Segunda Parte la descripción y significación de cada ciclo vital en el proceso de transformación de la persona creyente.

Densidad antropológica del tiempo

Si no fuese más que un concepto formal, mediante el cual el hombre ordenara y controlara el transcurso de su existencia, habría que decir, con el pensamiento hindú (y platónico), que el tiempo sólo es apariencia e ilusión. Pero si el tiempo es «durée» (recordemos a Bergson), es decir, el ser mismo en cuanto ser vivo; más aún, si el tiempo de la persona humana, en cuanto vida humana, es conciencia y sentido, entonces la historia de la persona es autotrascendencia y, por lo tanto, experiencia espiritual.

Para empezar, la persona nace; pero, en cuanto nace, sólo es proyecto de persona. Está ligada de tal modo a sus condicionamientos «naturales» que sólo logra hacerse persona mediante la convivencia histórica con otras personas (acontecimientos, cultura, relaciones). Hay una etapa (en nuestra cultura occidental, más o menos hasta los 18 años) en que hacerse persona consiste en recibir y reaccionar ante lo recibido (equipamiento; cfr. cap 6). Pero hay otra en la que el hacerse persona consiste en proyectar futuro y ser sujeto de la propia historia. Desde este momento, la historia lleva el sello de la libertad, de los sueños e ideales, de los conflictos y sus resultados, de la esperanza y el amor. Si uno es creyente, las opciones de vida están configuradas por la Revelación, y los acontecimientos adquieren sentido desde la presencia salvadora de Dios.

La vida humana es temporal y, en cuanto tal, *proceso.* Lo que quiere decir: crisis, logro o fracaso, ritmos diferenciados, maduración o regresión, etc.

Anotemos este dato: que la persona humana vive distintos tiempos simultáneamente. Parece que logra su plenitud biológica en torno a los 25-28 años, y que a partir de esa edad comienza a declinar. La madurez psicológica, en cambio, depende de las circunstancias externas y de las propias actitudes internas. A los cincuenta años se puede tener una edad psicológica de seis, y a los veinte —excepcionalmente, es verdad— la madurez de un anciano. En cuanto a la madurez teologal del amor, ¿cómo contabilizarla? Teresa de Lisieux parece alcanzarla a los veinticuatro años; y aquí andamos otros que nos pasamos decenios sin poder liberarnos de nuestro egocentrismo... Añadamos que los *ritmos existenciales* son diferentes. La persona inhibida madura lentamente, si no se estanca. La persona magnánima madura en poco tiempo. Hay voluntaristas que parecen vivir mucho a base de esfuerzo, pero están condicionados en su libertad por sus necesidades narcisistas. Y hay quien tiene el instinto del amor, pero lo guarda en reserva para cuando tenga cuarenta años; y, una vez descubierto, se lanza a la carrera de la vida condensando y consumiendo el tiempo, acelerando el proceso de transformación.

Por eso es tan dramático el tiempo humano: depende de la autoconciencia, pero, sobre todo, de la capacidad de elaborar el sufrimiento; depende del horizonte de sentido en que cada uno viva su historia, pero, sobre todo, de la capacidad de vivir a fondo el presente.

La historia humana es tal porque hay libertad, es decir, porque yo tomo mi vida en mis manos y, al percibirme único, realizo mi historia personal e intransferible. Pero la libertad humana se hace históricamente, es decir, a través de acontecimientos y condicionamientos, decisiones propias y herencias recibidas. La historia es futuro y pasado simultáneamente. Mi libertad es mía, pero configurada. Por más que yo quiera salir de mí mismo, no puedo autotrascenderme hasta el olvido de mí mismo, si no es por obra de la Gracia y, además, por un proceso de maduración psicológica.

Aquí y ahora, soy lo que quiero ser, y soy también lo que he sido en el pasado. No me basta con pedir perdón a Dios por haber pecado. Si ese perdón no me reconcilia con mi pasado, será un perdón que me tranquilice, pero no me libera. La libertad sólo existe en el tiempo, haciéndose y hecha. Por eso es poco real plantear una conversión apelando sólo a la decisión o a la voluntad. ¿Cómo es posible hacer un retiro espiritual con los mismos esquemas a los dieciocho años y a los cuarenta y cinco? Sin embargo, la praxis ordinaria sigue planteando la vida

espiritual en función de valores objetivos, independientemente de la historia vivida y concreta del sujeto activo de la conversión. La espiritualidad tradicional de las verdades eternas es afín a la antropología cartesiana, como si el espíritu funcionase siempre desde sí mismo, con independencia de sus condicionamientos corporales e históricos. El proceso espiritual está profundamente configurado por el pasado, personal y colectivo. De tal manera que, admirablemente, todo proceso de transformación liberadora de la persona crea el futuro y, al mismo tiempo, integra el pasado.

La historia de la persona no sólo depende de su iniciativa, sino también de los «ciclos vitales», es decir, del cuerpo y la edad. Dicho de otra manera, no es lo mismo tener dieciocho años que cincuenta. Pero la edad no es, primordialmente, cuestión cronológica (sucesión uniforme de unidades de tiempo), sino antropológica. A los dieciocho años, el tiempo es posibilidad, porque se tiene una vida por delante; a los cincuenta, el tiempo es barrera, porque no se tiene tiempo para realizar los sueños que alimentaron nuestros proyectos. Éste es un tema que no se ha tratado suficientemente en la espiritualidad. Existen apuntes (algunos en Casiano, otros en Taulero) sobre la importancia del «demonio meridiano», sobre la tentación de la «acedia» cuando se llevan años sirviendo al Señor; pero no hay una reflexión sistemática sobre la importancia de los ciclos vitales en la vida espiritual.

Vivir no es, ante todo, sumar años, sino experimentar el tiempo como proyecto y como esperanza y, por lo tanto, construir el sentido de la existencia a partir de las propias decisiones. Por eso tienen tanta importancia estos dos momentos de la historia personal: aquel en que yo defino mi vida (entre los dieciocho y los veinticinco años, más o menos) y aquel en que, una vez vivido el proyecto (a partir de los cuarenta años), constato la imposibilidad de su realización. Evidentemente, todo depende del contenido de ese proyecto: si es «ideal», en función de valores absolutos, o si es «realista», en función de valores relativos y controlables. Aun en este caso, a los dieciocho años nunca se sabe qué será lo que depare la vida, y a los cincuenta la desesperanza corroe a los mejor asentados en la finitud.

La densidad antropológica de la experiencia del tiempo está asociada a la muerte. La muerte no es el final de una vida más o menos larga, sino el horizonte de toda historia personal. Por eso determina, consciente o inconscientemente, nuestro modo de abordar la vida, de hacer proyectos, de integrar el fracaso... La paradoja del tiempo humano consiste en que es vivido siempre de cara a la muerte y, por lo tanto, conlleva un sentido de eternidad. Lo temporal se opone a lo eterno sólo formalmente, como bien sabían los clásicos, que buscaban alcanzar los

bienes eternos en medio de la contingencia de la historia. Pero los esquemas de espiritualidad estaban mediatizados por la cosmovisión dualista. Hoy necesitamos recuperar la experiencia bíblica del tiempo para hacer de la historia (como lo fue siempre para Israel) lugar privilegiado de la Trascendencia.

No lo sería si, previamente, la misma experiencia humana del tiempo no tuviera densidad de trascendencia. Ésta es la plataforma en la que actúa libremente la autocomunicación personal del Dios vivo. Con lo que acabo de sugerir, planteamos, en el corazón mismo de cada historia personal, el problema de la relación entre la historia que construye el hombre y la historia que construye Dios. En la experiencia del tiempo, cada uno de nosotros sabe que la libertad es riesgo y que no puede disponer del futuro. Con los años, a través de la experiencia de la finitud, llegamos a darnos cuenta de que la vida no consiste en proyectarla, sino en confiar. Pero pertenece a la fe bíblica el poder vivir lo más mío (mis decisiones, mis ciclos vitales, mi historia intransferible) como obediencia de fe al proyecto de Dios y como salvación realizada por Dios (a través de los acontecimientos, los logros, los fracasos y hasta el pecado).

La espiritualidad, si quiere ser fiel a sus fuentes bíblicas, ha de recuperar algunas categorías determinantes del pensamiento histórico, como son, por ejemplo:

- El *Kairós,* el momento oportuno de la Gracia, cuando Dios interviene «especialmente» para realizar su obra. Puede ser un acontecimiento preciso o una etapa altamente significativa de la historia personal.
- Las «pruebas», acontecimientos o circunstancias que ponen en crisis los proyectos que han dado sentido a la propia vida.
- Los «signos de los tiempos», el contexto socio-cultural, la trama histórica externa, donde se mueve y se realiza la vida de cada uno.
- El Espíritu Santo, la fuerza de Dios actuando en el corazón de la historia y conduciéndola misteriosamente a la realización del Reino, y que «no sabes de dónde viene ni adonde va», pero lo notas (cfr. Jn 3).

Una espiritualidad que separa lo histórico contingente de su contenido trascendente establece un dualismo peligroso en la experiencia espiritual. Las consecuencias serán graves: incapacidad para vivir una vida humana; bloqueo de la lectura bíblica, especialmente del Antiguo Testamento; incomprensión de la humanidad real de Jesús; separación y negación del mundo; etc.

Paradojas de la experiencia espiritual del tiempo

El conjunto de estas reflexiones evidencia que lo verdaderamente espiritual es inobjetivable. Se realiza en lo corporal, en los ciclos vitales, en unas coordinadas espacio-temporales..., pero lo trasciende todo ello. Lo espiritual es densidad de eternidad, inmediatez con el Dios vivo a través de las mediaciones finitas. Por eso, aunque sólo vivo el presente, abarco el pasado y el futuro, el tiempo y la eternidad, a mí mismo y a Dios, en uno. De hecho, cuando mi vida se acerca a la plenitud, recupero la infancia. Cuando mis conquistas están sometidas al fracaso, se me da la libertad interior. Me basta con amar para que todo vuelva a adquirir sentido. Y no tengo más que confiar en la misericordia de Dios para saber que nada está perdido.

¿Qué significa, pues, madurar? Lo imaginamos como un camino lineal que asciende a la cima o como el crecimiento progresivo de una planta. Desde el siglo XIX, concebimos la historia como evolución. Esta concepción lineal del tiempo se la debemos al pensamiento bíblico, a diferencia de las cosmovisiones orientales, que consideran el tiempo circularmente. Todo vuelve a su unidad originaria; lo que llamamos «progreso» no es más que una manifestación superficial de la esencia de las cosas; el tiempo —dice la tradición oriental— no es más que la prisión del espíritu, que todavía no está sumergido en la eternidad del Uno. Pero la concepción bíblica del tiempo, básicamente lineal, no coincide plenamente con la concepción moderna, la cual, dominada por el «mito del progreso», presupone que la historia de la humanidad camina irremediablemente, por ley de crecimiento interno, hacia su plenitud. Obviamente, ha sido demasiado optimista, y no es extraño que, con harta frecuencia, se haya inclinado a la concepción opuesta, el nihilismo, la insensatez de construir utopías de futuro.

Quizá la imagen más cercana a la concepción bíblica del tiempo sea la de la «columna salomónica»: sube, pero dando rodeos; crece a través de meandros; avanza volviendo... Aplicada la imagen a los procesos de crecimiento espiritual, queremos decir que un esquema «claro y distinto», de tipo cartesiano, con el que pretendiéramos objetivar con precisión las etapas y los pasos representativos, sería siempre una caricatura reductora. Cabe indicar los grandes rasgos, algo así como las fronteras de una nación en un mapa de texto; pero, en cuanto se desciende a la historia individual, todo se entremezcla, como la vida misma y el complejo existencial que somos cada persona humana.

3. Replanteamiento de lo sobrenatural

Pertenece a la dogmática fundamentar la relación entre lo natural y lo sobrenatural; y no deja de ser significativo el hecho de que, cada vez que la experiencia cristiana se resitúa en la historia, se revisa la comprensión de este tema. Si estas páginas intentan un nuevo planteamiento de la espiritualidad, es obligado que hagan referencia a él. Y lo hacemos teniendo en cuenta tanto el giro antropocéntrico como la aportación de las ciencias humanas, dejando a la teología fundamental su tratamiento metafísico. Nuestra reflexión se ciñe a la experiencia espiritual. Lo cual no impide que aludamos a principios dogmáticos y filosóficos.

Revisión de la tradición

En espiritualidad, «sobrenatural» es lo que supera lo natural, es decir, las tendencias humanas a «lo inferior» (el deseo espiritual, que tiende al Bien supremo, es sobrenatural). En dogmática, sin embargo, se habla de «apetito natural» de Dios, porque la teología católica presupone la esencia metafísica del hombre, creado por Dios para un fin sobrenatural (cuya realización es obra de la Gracia). Lo cual, de entrada, propicia un doble lenguaje.

«Sobrenatural», en espiritualidad, es también la experiencia «pasiva», lo que la persona no puede hacer por su propio esfuerzo: el ámbito de la contemplación infusa o de las «mociones sin causa». Así se diferencia la ascética de la mística, la experiencia interior de los iniciados y de los perfectos. Lo cual, igualmente, propicia la contraposición entre lo humano, en cuanto dinamismo «desde abajo», y lo divino, dinamismo «desde arriba».

Como es propio del pensamiento sacral, se distribuye la realidad en espacios diferenciados: lo superior accede a lo inferior, sanando y elevando; lo inferior (lo natural respecto a lo sobrenatural, lo humano respecto a lo divino, el apetito sensible respecto al espiritual) no puede acceder a lo superior, y tiende a lo inferior (la razón ha de ser iluminada por la fe; el *eros,* transformado por el *ágape*). Lo natural y lo sobrenatural son dos dinámicas que no operan en compartimentos estancos, pero sí con estructuras separadas. En todo caso, la acción de Dios sólo es concebida como dinámica «desde arriba» y en orden a la vocación trascendente de la persona humana.

Indiquemos algunos puntos de la experiencia cristiana que requieren revisión, la cual, de hecho, opera como presupuesto de estos apuntes de espiritualidad.

El PRIMER PUNTO a revisar es la pretensión de saber (no en abstracto, sino en la dinámica viviente de la persona) qué es natural y qué es sobrenatural. Por ejemplo, el esfuerzo por el que X.X. ha comenzado a trabajar su autoestima, a primera vista (y, desde luego, para la espiritualidad tradicional) sólo es natural, porque depende del conocimiento psicológico y de la voluntad racional, lo cual pertenece a la estructura humana en sí misma, es decir, a la naturaleza. Sin embargo, cuando X.X. cuenta su historia veinte años más tarde, la cuenta como historia de Salvación, como Gracia de Dios; más aún, recuerda cómo tuvo la experiencia de ser amado por Dios a raíz de su proceso de autoestima, sin el cual, según él, no habría sido posible. Anotemos esta observación: la autoestima en sí es cuestión natural; pero su sentido último es sobrenatural, pertenece a la unidad indisoluble de la historia personal y de la historia de Dios. Ampliemos el círculo de la experiencia: ¿quién puede decir que la liberación de Egipto fue sólo natural porque su contenido objetivable era político-social, cuando en realidad fue, indisolublemente, la experiencia de la fe en el Dios de la Alianza?

El lenguaje tradicional sufre una confusión grave entre el concepto abstracto objetivable y la realidad concreta, inobjetivable, donde naturaleza y Gracia forman una unidad dinámica. Me parece que una de las aportaciones esenciales de la teología actual consiste en haber devuelto a la historia humana, en su dinamismo concreto, su dimensión sobrenatural, percibiendo la existencia y vocación del hombre como humana y divina a un tiempo (recordemos «el existencial sobrenatural» de K. Rahner). Para ello ha habido que volver a la Biblia, superando las categorías escolásticas que separaban creación y redención. La idea bíblica de Salvación exige una concepción no dualista de la relación entre tierra y cielo, liberación humana y experiencia espiritual de Dios. Sin duda, los planteamientos actuales son posibles por pertenecer a una cultura en que la realidad no está jerárquicamente estructurada por pisos, según la dignidad más o menos elevada de los entes. El pensamiento sobre la evolución de las especies y el desarrollo histórico de la humanidad propicia la idea de lo inferior que accede a lo superior; en consecuencia, al hablar de la Gracia, sostiene que ésta no actúa sólo «desde arriba», sino también «desde abajo».

¿Que una concepción así se desliza hacia el naturalismo, hacia una nueva forma de pelagianismo? Es probable. Pero la solución no consiste en pensar en la Gracia como algo «sobre» la naturaleza, perteneciente a una esfera superior del ser, sino en volver a la concepción bíblica de la *promesa escatológica* como don que Dios otorga libremente al final de los tiempos. Lo sobrenatural sería la realización última de la Alianza en cuanto vida del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo. En este sentido, sobrepasa todos los otros dones-signos (la liberación de Egipto, la tierra, el templo, la Ley...); pero los incluye, y éstos, de alguna manera, también *anticipan* lo escatológico, pues sólo existen en cuanto Alianza, es decir, en cuanto autodonación de Dios.

La consecuencia resulta ser diametralmente opuesta a la del naturalismo: que todo es Gracia, incluso lo más natural, como puede ser la buena salud o la emancipación de las colonias. Todo depende del horizonte de sentido en que se perciba la realidad.

El SEGUNDO PUNTO a revisar es la pretensión de controlar la causalidad de Dios, objetivando y clasificando actividades naturales y sobrenaturales. Por ejemplo, se habla de contemplación «infusa» cuando la experiencia de Dios irrumpe con nuevo nivel de conciencia, y la persona siente no haber hecho nada. «Infusa» equivale a «sobrenatural» (lenguaje conocido de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, repetido en cualquier manual de ascética-mística). Sin duda, en el plano fenomenológico, la diferencia entre la oración discursiva y la de quietud pasiva es evidente. Pero establecer la causalidad sobrenatural desde lo fenomenológico es al menos confuso, cuando no contradictorio.

En primer lugar, porque, en cuanto fenómeno o experiencia constatable, la causalidad de Dios sólo es perceptible a través de los dinamismos humanos. Lo sobrenatural, por definición, pertenece al orden inobjetivable de la vida divina, y ésta, en cuanto irrumpe en la humana, sólo es perceptible indirectamente. Sólo en el cielo viviremos fenomenológicamente en Dios y desde Dios.

Y en segundo lugar, porque interpretar la fenomenología pasiva como sobrenatural es propio de una cosmovisión sacral y de una psicología racionalista: lo que no es producto consciente, pero es actividad espiritual consciente, ha de ser necesariamente obra de Dios. Parece un resto precientífico del conocimiento: lo que no podemos explicar ha de ser atribuido a Dios. En este sentido, las ciencias humanas, especialmente la psicología profunda, nos han demostrado sobreabundantemente la actividad del inconsciente. Personalmente, creo que la «ruptura de nivel de conciencia» que comporta «la contemplación infusa» no puede atribuirse principalmente al inconsciente o preconsciente pulsional. Exige contemplar la hipótesis del «inconsciente o preconsciente espiritual», aunque unido, sin duda, al pulsional, desde la totalidad de la persona humana. En cualquier caso, hablar de una «moción sin causa» («Reglas» de la segunda semana de los Ejercicios ignacianos) en sentido propio, como evidencia fenomenológica de la causalidad del Espíritu Santo, es insostenible. De hecho, los grandes maestros del discernimiento, aunque usasen el tipo de pensamiento que

estamos criticando, siempre recurrían a la fenomenología indirecta de lo sobrenatural, por ejemplo, dando más importancia a los «frutos» de la contemplación infusa que a la experiencia en sí misma.

Principios teológicos y pedagógicos

Nuestra tesis de base es que *lo sobrenatural no es perceptible en sí mismo y se revela fenomenológicamente de modo indirecto.*

Puede parecer que adoptamos una postura excesivamente sospechosa respecto a la acción de la Gracia; sin embargo, es justamente lo contrario: lo que reivindicamos es la superación, en la experiencia histórica del hombre concreto, de la dualidad entre lo natural y lo sobrenatural. Es hora de dejar asentado que lo sobrenatural no es objetivable. Querer determinar, en el acto unitario de la persona, lo que es de la naturaleza y lo que es de la Gracia es negar lo propio de Dios: salvar al hombre en cuanto hombre y elevarlo a Sí desde su misma condición humana.

Pero, así como lo sobrenatural es inobjetivable, también lo es la naturaleza humana. Tal es el presupuesto antropológico que nos permite comprender la fenomenología propia de «lo espiritual humano». Inobjetivable es cómo el sujeto viviente decide, en lo íntimo de la conciencia, aceptar o negar la realidad que le rodea; inobjetivable es también cómo el otro deja de ser objeto de necesidad y pasa a ser significativo para mí; e inobjetivable es, finalmente, la autenticidad, la esperanza. Allí donde la naturaleza es sujeto personal y, por lo tanto, libertad, todo pensamiento que intenta objetivar la causalidad sólo atañe a aquello que en la persona es *pre-personal.*

En la pretensión de objetivar lo natural y lo sobrenatural subsiste todavía cierta metafísica «sustancialista», demasiado cercana, a mi juicio, al pensamiento sacral mágico. Del hecho de subrayar el carácter inobjetivable de la persona y de la autocomunicación de Dios no se deduce la negación del principio teológico, que distingue entre naturaleza y gracia, o del principio de espiritualidad, que distingue entre experiencia humana y experiencia teologal. Lo que reinvindicamos es un *pensamiento dinámico centrado en el discernimiento,* no en la causalidad.

Precisamente porque el hombre es historia, y el Dios de la Revelación es histórico, hay un proceso en el que la subjetividad humana, al entrar en relación viviente con el Amor Absoluto, experimenta una *transformación real.* No podemos determinar qué causalidad hay que atribuir a la Gracia sobrenatural; pero sí podemos percibir *signos*

del crecimiento de la persona y de la simultánea presencia salvadora de Dios. No tendrían objeto estas páginas si no cupiese un discernimiento real, aunque inobjetivable, del Espíritu. Pero, si proponemos este modelo de espiritualidad en clave de personalización, es por la correlación entre naturaleza y gracia, en cuanto subjetividad personal, cabalmente, es decir, en cuanto espíritu humano finito actuado y transformado por el Espíritu Santo divino desde su mismo ser personal al modo de Dios.

Más tarde especificaremos la dinámica y los momentos más significativos del proceso (que, siendo de personalización, natural, es indisolublemente vida de Dios, sobrenatural). Digamos ahora qué principios teológicos y pedagógicos guían nuestras reflexiones.

De ahora en adelante, llamaremos *«teologal»* a lo que se llamaba «sobrenatural» (excepcionalmente, volveremos al lenguaje tradicional, según el contexto). «Teologal» hace referencia a la experiencia de fe, esperanza y amor con que el Espíritu Santo renueva el corazón del hombre, y que es conocimiento y amor al modo de Dios en Dios. Pues bien, este dinamismo, puro don de Dios, tiene su correlación en el espíritu finito humano, ya que la subjetividad personal, en cuanto tal, es escucha confiada y voluntad de futuro y unión de entrega. Por eso se repite tanto en este libro que *lo teologal requiere presupuestos humanos.*

Sin esta plataforma antropológica, la espiritualidad viene a ser una superestructura. Es lo que ha ocurrido con ciertas pedagogías espirituales que tienden a contraponer «lo humano» a «lo espiritual». El primer requisito de una espiritualidad en clave de personalización es reivindicar los presupuestos antropológicos de lo teologal. Por ejemplo, hablaremos de la fe teologal, que, evidentemente, es iluminación sobrenatural, y de los procesos de purificación que exige para llegar a su plenitud; pero la experiencia fundante inicial de la fe teologal ha de pasar previamente por un proceso en el que se pone en juego la autoestima psicológica y, más radicalmente, la confianza existencial básica ante la vida y ante el otro. Si la persona no confía humanamente, no es posible la fe teologal, pues ésta se inserta en la estructura «natural» de la fe. Con frecuencia se ha respondido que Dios puede suplir los presupuestos. Ahora bien, este fundamentalismo espiritualista, en el mejor de los casos, puede apelar al milagro, pero no al camino normal que Dios sigue. Los clásicos decían: «Gratia praesupponit naturam».

Con todo, los presupuestos de lo teologal no se dan únicamente en el nivel de lo *personal,* sino también en el de lo *pre-personal.* Explico esta distinción porque me parece importante para entender el trasfondo de estos apuntes de espiritualidad. Lo pre-personal es lo humano en

cuanto previo a la acción de la libertad o de la subjetividad portadora de sentido y que, como tal, tiene una estructura autónoma, pues se constituye desde las fuerzas impersonales del cosmos (lo bioquímico). Es lo natural en cuanto previo a lo cultural, a lo simbólico, a lo racional y voluntario. Pero es también pre-personal lo *psíquico,* en cuanto conjunto de dinamismos que operan con relativa autonomía, pues responden al orden de las necesidades básicas y de las tendencias permanentes (ya se entiendan como hábitos de conducta o como pulsiones estructuradas) de esa subjetividad corporal que es cada persona humana. Lo psicológico no es meramente natural, pues está siempre culturizado y se constituye a partir de la relación interpersonal y del orden simbólico de la cultura.

Que lo teologal presupone lo pre-personal significa que no se da fuera de las necesidades biopsíquicas de la afectividad y sus dinamismos, es decir, de la corporalidad propia de la subjetividad personal. Lo teologal es Espíritu Santo infundido en el espíritu del hombre, entendido éste como yo libre, o como alma inmaterial, o como conciencia creadora, o como corazón, centro inobjetivable y activo (según las distintas interpretaciones filosóficas de la unidad dual que es la persona humana); pero el espíritu del hombre no es una parte de la persona, del mismo modo que el cuerpo no es algo que la persona tiene, sino la persona misma en cuanto expresión y realización del estar en el mundo del espíritu finito (concepción bíblica del «cuerpo»). Por ejemplo, la experiencia teologal de la justificación por la fe presupone una imagen afectiva de Dios que ha superado la imagen ambivalente del «padre». Como experiencia fundante, es gracia, obra del Espíritu Santo, y no puede ser producida por el hombre. El hecho de que éste tenga una relación de amor incondicional con el «padre» no le garantiza la experiencia fundante de la paternidad del amor de Dios, ya que ésta trasciende los dinamismos psíquicos interpersonales de la afectividad; pero la experiencia teologal se da, psicológicamente hablando, mediante la liberación de la ambivalencia psicológica del «padre».

Lo teologal, pues, no es una causalidad aparte de lo psíquico, sino realidad trascendental en lo psíquico. Tiene causalidad propia, pero no puede ser objetivada fuera de los dinamismos psíquicos. Aquí reside una de las aportaciones más importantes del pensamiento teológico actual: la trascendencia se percibe en la inmanencia. Y tres son las consecuencias que esto tiene para la espiritualidad:

a) Que, al no poder objetivar la causalidad sobrenatural, ya que ésta se percibe en los dinamismos naturales, la pedagogía espiritual ha de trabajar a la vez los presupuestos humanos de la experiencia teologal.

Dios —lo venimos repitiendo— no actúa sólo «desde fuera», en la zona espiritual (en el alma, para entendernos), sino también «desde dentro» y «desde abajo», es decir, desde el crecimiento humano, desde los procesos humanos de maduración.

b) Que hay que distinguir entre lo teologal en sí (la causalidad sobrenatural en cuanto tal) y lo teologal en cuanto experimentado. Aquí hablamos de lo teologal en cuanto experimentado, en cuanto hecho vida del hombre concreto, subjetividad personal y pre-personal. Por eso, en el cielo veremos maravillas de la Gracia en enfermos y en desequilibrados. Pero, en cuanto gracia experimentada, realizada históricamente, hemos de hablar de presupuestos humanos.

Con todo, como la persona humana es polivalente e inobjetivable, la distinción entre lo teologal en sí y lo experimentable no es tan clara. El percibir la acción de la Gracia, por ejemplo, en un depresivo, no es cuestión de fe en lo inobjetivable, sino de finura de discernimiento. Un psicólogo, si no es suficientemente agudo y se deja llevar de su «deformación profesional», fácilmente interpretará como culpabilidad enfermiza lo que un director espiritual capta como sentido religioso de Absoluto. Es probable que ambos hayan de corregirse y completarse: el sentido de Absoluto puede estar condicionado por inhibiciones inconscientes; pero no quiere decir que se reduzca a ellas. Por eso la pedagogía de liberación habrá de ser psicológica y espiritual al mismo tiempo.

c) Que hablar de presupuestos humanos equivale a hablar de *circularidad* entre lo pre-personal y lo teologal.

Volviendo al ejemplo de la experiencia de la justificación por la fe: ¿hay que elaborar previamente la ambivalencia psicoafectiva de la imagen del padre o basta el camino de oración, sabiamente centrado en la gratuidad del amor de Dios, para liberar las fijaciones afectivas de la infancia? Aquí está el arte del discernimiento. Unas veces, lo pre-personal tiene tales condicionamientos que se requiere una tarea cronológicamente previa (la terapia, con medios ordinarios o extraordinarios) a las mediaciones espirituales; otras veces cabe aplicar el «principio de pedagogía simultánea», dando paso al proceso integrador y unitario que es la persona humana.

Decir que lo teologal se da en los presupuestos humanos, en la subjetividad corporal, y no fuera de ella, y afirmar, por lo tanto, el carácter esencialmente inobjetivable de la Gracia, no equivale a reducirlo a «trasfondo trascendental» o «interpretación de sentido». La causalidad

sobrenatural es real: fundante y transformadora, sanante y elevante, realización del hombre más allá de lo humano, en Dios según Dios... Como indiqué más arriba, lo teologal se percibe y discierne en sus *signos,* los cuales *muestran su realidad causal propia* (como es obvio, para quien es capaz de trascender lo causal objetivable, lo constatable, en sentido positivista). ¿Cuáles son los signos en que se muestra lo sobrenatural?

El Nuevo Testamento no los ha sistematizado, pero sí nos ha dado una serie de referencias significativas. Recogeré algunas:

- Liberación del pecado, la muerte y la Ley (Pablo). Es decir, aquellas realidades en las que la condición humana aparece en sus contradicciones insalvables son el ámbito donde se revela el poder salvador de Dios. Percibimos los efectos, no la causalidad sobrenatural.
- La paz (Juan). Nueva, porque la persona sabe que no tiene fuente propia para lo que ahora vive. Y antigua, porque es la aspiración más profunda e inalcanzable del propio corazón.
- La fe, la esperanza y el amor. Es decir, existe una vida teologal propia, no identificable con la maduración psicológica ni con el desarrollo de la conciencia. Esta vida es experimentada como real, pero su dinamismo propio es transexperimental; no reposa en lo percibido, sino en trascender lo percibido. Su contenido es, literalmente, inobjetivable, pues consiste en realizar lo auténticamente humano de la subjetividad personal, la libertad interior del espíritu finito, abierto y ensanchado al infinito. Este carácter inobjetivable de lo teologal no es algo universal abstracto, ni conciencia unitaria del Todo, ya que tiene como contenido propio la revelación del Amor Trinitario en Jesús, su palabra, sus obras, su muerte y resurrección, su humanidad concreta. Por ello, presupone lo humano y, al mismo tiempo, lo realiza. Pero lo realiza respetando la autonomía de lo *pre-personal* (Dios no soluciona los condicionamientos estructurales biológicos, psicológicos o socio-culturales) y transcendiéndolo a través de lo *personal.* Es lo personal, en cuanto capacidad de autotranscendencia, el ámbito propio de la experiencia teologal. Lo específicamente humano consiste en trascenderse; pero el trascenderse es Gracia.
  Hay un momento, en efecto, en que lo teologal no está condicionado directamente por lo pre-personal. La subjetividad humana está suficientemente integrada como para que la Gracia pueda desplegar sus dinamismos propios, hasta entonces vividos y condicionados por los presupuestos humanos. Desde el punto de vista del proceso, el *salto cualitativo* viene dado por la experiencia fundante teologal. Es aquí donde el hombre/mujer se sabe trascendido; sabe que ha nacido a la libertad interior, que no necesita poseerse a sí mismo para autorrealizarse, que la vida está en recibirla como Gracia, que en adelante el crecimiento está más allá de sí, que camina de fe en fe, que la esperanza alcanza el corazón del Dios que resucita a los muertos, y que la medida del amor es la sin-medida del Amor Trinitario. La vida ya no consiste en saber ni en tener, ni es cuestión de equilibrio, ni de libertad propia, ni de alcanzar metas, ni siquiera de experiencia religiosa totalizadora, ni de amor heroico, ni de vida mística..., sino de obediencia de amor confiado al Padre que nos dio a Jesús.

En suma, hay dos experiencias de lo teologal:

- En la primera, lo teologal está en relación directa con la constitución de lo humano, los procesos de integración y las cuestiones existenciales de sentido.
- En la segunda, lo teologal, mediante el predominio de la fe, la esperanza y el amor, adquiere un espacio y un desarrollo propios, desplegándose progresivamente hacia horizontes insospechados.

Con todo, este esquema, que atraviesa el libro entero, habrá de ser entendido dentro de la dinámica polivalente y dramática propia de la condición humana. Lo teologal sigue anclado en sus presupuestos biopsíquicos, y lo biopsíquico, incluso en sus fases más desestructuradas, está habitado por el misterio de la libertad y de la Gracia.

3
El criterio de la revelación

La espiritualidad cristiana nace y está atestiguada por la Revelación: «Muchas veces y de diversos modos ha hablado Dios por medio de los profetas; últimamente [definitivamente] nos ha hablado por medio de su Hijo» (Heb 1,1-2). «A Dios nadie le ha visto, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Jn 1,18).

Principio fundamental de la espiritualidad. Pero si en este capítulo reflexionamos sobre la Revelación como criterio, es porque hoy tenemos especial necesidad de hacerlo. Cuando una cosmovisión preestablecida deja de ser evidente, la fe necesita distinguirse de sus representaciones culturales y se vuelve, como fuente de luz, a la Palabra de Dios. Cuando los problemas de espiritualidad atañen nada menos que a sus fundamentos, como ocurre hoy, el criterio es la Revelación.

Pero este primer movimiento de *fidelidad* a las fuentes está asociado al segundo: que toda vuelta se hace desde una *relectura.* Pretender encontrar la respuesta a los problemas en la espiritualidad bíblica es ya una relectura. Es significativo que se hable de «espiritualidad bíblica» cuando, de hecho, la Biblia no tiene una espiritualidad; la Biblia es Revelación espiritual, que se expresa de múltiples formas (espiritualidades).

También este libro va a recurrir constantemente al criterio bíblico para iluminar los problemas fundamentales de la espiritualidad; pero en ningún momento olvida que él mismo es una relectura de la Revelación desde unas coordenadas socio-culturales concretas (las que, con una formulación genérica, aunque significativa, englobamos bajo el nombre de «antropocentrismo»),

1. Problemática actual

Comencemos señalando qué problemática nos exige hoy recurrir al criterio de la Revelación. Distinguiremos dos perspectivas: la que atañe a los principios de la espiritualidad y la que atañe a la pedagogía de la experiencia espiritual.

Ámbitos de cuestiones

A) El primero, especialmente grave, se refiere a los movimientos de espiritualidad que vienen del Oriente.

La cuestión que se le plantea a la espiritualidad cristiana es la de su imagen personal de Dios. Hablar de un Dios personal que se revela en la historia de Israel o en la Iglesia sería propio de una experiencia religiosa de carácter mitológico o, al menos, no suficientemente desarrollada. La verdadera experiencia de Dios se da en la interioridad del hombre, más allá de la conciencia del yo-tú, en la no-diferencia del Todo. La Biblia no sería más que una forma, ciertamente autentificada por una tradición de «maestros», del espíritu religioso del hombre. Jesús mismo ha de ser considerado como una encarnación entre otras de Brahma, el infinito, el inagotable, el inexpresable...

Sin duda, el Oriente reivindica algo esencial: la inaprehensibilidad de Dios y el carácter inobjetivable del espíritu humano. No obstante, en mi opinión, es necesario puntualizar:

a) La crítica que se hace de la espiritualidad cristiana, por su carácter personal e histórico, se hace desde una filosofía religiosa, desde un pensamiento universal sobre el espíritu, dejando al lado lo irreductible cristiano: su pretensión de ser, precisamente, Revelación concreta e insuperable del Infinito en lo finito.

El Oriente considera lo concreto como una mediación más de lo verdaderamente real, es decir, de lo universal, del Todo indiferenciado; el cristianismo, en cambio, considera lo concreto como un acontecimiento contingente y único en el que, por la libertad del amor de Dios, se revela el Misterio inaprehensible. La filosofía oriental tiene como horizonte la identidad; la Revelación tiene como horizonte la alteridad. Por eso lo personal es para aquélla limitativo, mientras que para ésta es algo único, de valor absoluto; aquélla busca, por encima de todo, el conocimiento transpersonal, mientras que ésta busca el amor que libremente confía y se entrega; para aquélla la trascendencia es cuestión de interioridad cada vez más profunda, mientras que para ésta es cuestión de obediencia de amor. Tanto el Oriente como el cristianismo confluyen en la importancia de la interioridad como presupuesto antropológico de la experiencia de Dios; pero la dinámica de la interioridad es diversa.

b) El Oriente y la Revelación bíblica concuerdan en afirmar la trascendencia absoluta e inefable de Dios, y en este sentido ambas propugnan una mística, es decir, la unión inobjetivable con el Absoluto;

pero se distinguen en cuanto al punto de referencia esencial de esa experiencia.

Para el Oriente, sólo en lo transpersonal, sin contenido, sin conceptos, sin imágenes, en el vacío de la no-diferencia, se da el encuentro con la Divinidad. Para la mística cristiana, lo incomprensible, lo que nos vacía de conceptos e imágenes, lo que trasciende todo contenido de conciencia, es el amor de Dios encarnado en Jesús de Nazaret: la figura sufriente del Crucificado, en la que habla la majestad de Dios; ese pan y ese vino eucarísticos que hay que comer, en abandono de fe, como cuerpo y sangre del Señor de la gloria. El Oriente olvida que el Dios personal de la Revelación, el mismo que interviene en la historia y hace alianza con Israel, es el que prohíbe toda imagen. La trascendencia no está en prescindir de las imágenes, sino en percibir en éstas lo absolutamente inimaginable, el Amor Absoluto.

Sin embargo, hay un punto en el que la tradición religiosa oriental y la cristiano-occidental pueden encontrarse: la *subjetividad.* Occidente ha vivido un proceso cultural, a partir de sus raíces griegas y cristianas, por el que ha ido tomando conciencia progresiva del valor absoluto e inobjetivable de la persona humana. Oriente, desde su hondura religiosa, afirma el valor divino de la interioridad. Es verdad que el modo de entender la subjetividad es diverso: Occidente mira la dignidad inefable del ser personal concreto; Oriente, el templo sagrado de lo divino. Ambos concuerdan en la antropología del hombre, «imagen y semejanza de Dios».

Digo esto porque estoy convencido de que el diálogo ecuménico interreligioso habrá de partir de plataformas comunes. Y también porque este libro, que parece posicionarse frente a la tradición oriental, al optar tan decididamente por la interioridad en la alteridad, está planteado en clave de subjetividad. Con frecuencia, cuando los pensamientos se radicalizan, suelen encontrarse más allá de sus fórmulas. Es mi intuición respecto al Oriente que el camino del diálogo no se hace desde las partes que se integran, sino desde la radicalización del propio pensamiento. Radicalicemos lo personal e interpersonal, y nos encontraremos con nuevas síntesis respecto de la interioridad y de lo transpersonal.

B) El segundo ámbito de problemas se da dentro de la espiritualidad cristiana: en qué medida es la Biblia el criterio para integrar las tensiones inherentes a las diversas espiritualidades (la ortodoxa, la católica, la protestante; y, dentro de cada una de ellas, las tendencias a veces casi contrapuestas). Por ejemplo, cómo integrar la espiritualidad litúrgica

con la espiritualidad secular, o la centrada en el compromiso sociopolítico con la centrada en la interioridad individual, la que se inspira en los métodos orientales de oración con la que recurre a los clásicos de la espiritualidad latina medieval.

¿Se trata de integrar, realmente? A mi juicio, la Biblia no ha de ser criterio en orden a una integración, sino en orden a un discernimiento respecto de la Revelación. En primer lugar, porque la Biblia misma, como ya he dicho, no tiene una espiritualidad; la Biblia es Revelación espiritual y, como tal, inspira y discierne la verdad de cualquier espiritualidad. Por ejemplo, la espiritualidad profética está más cerca de la espiritualidad de la teología de la liberación que la espiritualidad de los sapienciales (pensemos en Qohélet); pero ambas se complementan. La experiencia espiritual se alimenta de la promesa del futuro, y también de la densidad antropológica del presente. ¿Se oponen? Nada de eso, sino todo lo contrario: se complementan.

En este momento, la Revelación es criterio de espiritualidad en cuanto que ofrece una visión integral de la experiencia cristiana, evitando la tentación reduccionista. Y, por lo mismo, una vez que se evita la unilateralidad, es criterio de espiritualidad, porque afirma la necesaria unidad espiritual en la igualmente necesaria pluralidad de modelos de espiritualidad. Estos apuntes se inspiran, ciertamente, en la Revelación; pero no pretenden agotarla ni sistematizarla.

2. Antropocentrismo y Revelación

¿Es fiel a la Revelación una espiritualidad que asume tan claramente el principio moderno de la subjetividad antropocéntrica? La respuesta se articula en momentos progresivos y complementarios.

a) Es bien sabido que el mundo bíblico es *personal.* Basta leer los Salmos para comprender la densidad antropológica de lo subjetivo y lo intersubjetivo. El núcleo de la experiencia bíblica es la obediencia de fe. El Dios que se revela es sujeto soberano de la historia, que elige y salva, que ama y juzga. Este Dios se revela como un Tú que interviene, que libremente llama y establece alianza, suscitando personas a partir de su palabra personal (relatos vocacionales), creando una historia de libertad con Israel. Culto y ética son inseparables, y ya en tiempos de Jeremías y de Ezequiel, a la luz de la experiencia del pecado como ruptura de la Alianza, se da una sorprendente toma de conciencia de la responsabilidad personal. La promesa anunciada para los últimos tiem-

pos es la liberación de la Ley externa, sustituida por el «corazón nuevo», es decir, por la subjetividad transformada espiritualmente, que vive desde sí misma según Dios.

Por eso, a partir de Jesús y de todo el Nuevo Testamento, el universo antropológico y religioso es el de lo personal e interpersonal en sus formas supremas:

- Cada hombre, incluso el más pequeño y despreciado, tiene una dignidad absoluta.
- El hombre se juega el Reino en lo íntimo de su conciencia, no en el orden objetivo de su comportamiento.
- El culto a Dios se libera de lugares y ritos para tener como ámbito propio el corazón y el amor al prójimo.
- La comunidad escatológica está constituida por jóvenes y mayores, varones y mujeres, esclavos y libres, judíos y griegos..., sobre quienes ha sido derramado personalmente el Espíritu Santo.
- Basta la fe en el amor de Dios, revelado en la muerte y resurrección de Jesús, para ser cristiano, pues se trata de la vida que libera del pecado, de la muerte y de la Ley.
- Ha llegado la hora del amor, y basta con amar. Como Jesús, que entregó su vida libremente en obediencia al Padre, y en unión con él, fuente de agua viva que se hace surtidor en nosotros.
- Ahí radica la diferencia entre el cristiano inmaduro y el maduro: el primero se apoya todavía en maestros y normas externas, o confunde la libertad de los hijos de Dios con la apropiación caprichosa de su libertad recién estrenada; el segundo vive desde dentro la fuerza transformadora del amor que discierne, y por eso está más allá de todo juicio de autoridad y, al mismo tiempo, subordina su libertad personal al amor del prójimo y a la edificación de la comunidad.

Basta lo dicho para comprender la profunda convergencia entre las aspiraciones más íntimas de la modernidad y la Revelación.

b) Se trata de una subjetividad *salvada.* Si el apartado anterior nos acercaba a la subjetividad de nuestra cultura, éste nos hace tomar conciencia de su diferencia. El antropocentrismo, dolorosamente conquistado frente a los sistemas normativos y objetivistas de la Iglesia y, a la vez, suscitado por las conciencias cristianas más lúcidas (la mística española, el pietismo protestante posterior, etc.), ha ido abocando a una subjetividad estrecha, replegada progresivamente sobre sí misma; a un

subjetivismo exacerbado. Pero la solución, como venimos repitiendo en estos primeros capítulos, no consiste en volver a la subjetividad configurada y ordenada por lo objetivo, sino en nacer a la libertad propia del Espíritu Santo, que es gracia, pero gracia «desde dentro», que suscita autonomía. En efecto, la experiencia que el cristiano tiene de su libertad no es la de entrar en un orden, sino la de radicalizarse, es decir, la de liberarse tanto de la ley, que determina el comportamiento bueno o malo, como de la autoafirmación. Por eso esta subjetividad salvada se sabe trascendida en su sentido más propio: no se hace a sí misma, pero nunca ha sido más ella misma; no dispone de la fuente liberadora, pero ésta no es algo exterior, sino interior. Trascendida, se sabe trascendente, amada por encima del bien y del mal, dignificada con valor absoluto; y, por lo mismo, sólo ha de dar cuenta de sí ante sí misma y ante el Amor Absoluto. Lo cual suscita un nuevo sentido moral, el que atañe a la persona en cuanto tal, nunca determinable. Se sabe dentro del orden de la finitud y reconciliada con ella, pero liberada de la angustia de tener que defender su trascendencia frente a todo intento de objetivación. Por eso acepta, como parte de sí misma, una sabiduría normativa de la finitud objetivable, es decir, la Ley; pero ésta no determina su juicio práctico último ni alcanza la verdad definitiva de su responsabilidad moral. Iluminada y vivificada por el amor, la subjetividad confía al amor el conocimiento último del bien y del mal. Por el amor trasciende todo saber objetivo, captando la unicidad inobjetivable de la persona, y por el mismo amor se somete humilde y libremente a las necesidades del otro. Su verdadero orden es el amor; pero éste no pertenece a lo objetivable, sino a lo intersubjetivo.

A su luz comprendemos la ambivalencia tanto de la subjetividad moderna como de la objetividad tradicional católica. De la subjetividad moderna, porque ésta, por un lado, se ha emancipado del cosmocentrismo sacral, en favor de la dignidad trascendente del sujeto, mientras que, por otro lado, confunde la autonomía con el individualismo. De la objetividad tradicional católica, porque ésta, por un lado, afirma el carácter creatural de la autonomía del hombre, mientras que, por otro lado, sigue reduciendo la subjetividad a la responsabilidad respecto del orden creatural.

c) La subjetividad salvada es la subjetividad *escatológica.* No sólo estamos fundados en un amor primero, sino que hemos sido llamados a realizarnos como personas con la subjetividad propia del Padre y del Hijo, es decir, con el Espíritu Santo. Lo cual puede sonar a panteísmo, aunque en realidad no hay tal: el panteísmo supone la naturaleza divina del hombre; en cambio, de lo que nos habla la Revelación es de un

don inimaginable que Dios ofrece al hombre, de una creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, con lo cual indica claramente la bipolaridad asistematizable del destino humano: ser distinto de Dios y ser llamado por Dios a ser uno con Él en la diferencia. Nunca se ha expresado tan esplendentemente el valor inalienable de la autonomía del hombre y cómo su realización consiste en el encuentro interpersonal con el Amor trinitario Absoluto.

Por todo ello, me parece evidente que la Revelación no sólo no niega el principio antropocéntrico de la subjetividad, sino que lo realiza. Con una matización, ya indicada anteriormente: que, en cuanto representación cultural, no se pretenda encontrar explícitamente en la Biblia el pensamiento moderno de la subjetividad, el cual va asociado a una cosmovisión ajena al contexto socio-cultural en que se da la Revelación. El antropocentrismo moderno va a la par con la secularidad; en cambio, el antropocentrismo bíblico se deriva de la experiencia histórica de la Alianza. Lo cual conduce hacia la tesis nuclear de este libro: la correlación entre antropocentrismo y teocentrismo, no por reducción e identificación, sino por radicalización en el amor. Si el antropocentrismo tiene como clave el amor, su fundamento es la alteridad en la autodonación; si el teocentrismo es amor que se autodona, la gloria de Dios se muestra de manera insuperable en la dignificación de la condición humana.

3. ¿Primado de la subjetividad?

Durante el presente siglo, y al estudiar la herencia espiritual desde la Alta Edad Media hasta ahora, algunos teólogos (Stolz, Daniélou, Bouyer, von Balthasar...) la han tachado de «subjetivismo» y «psicologismo». Es indudable que la espiritualidad católica que arranca de la piedad gótica, que prosigue con la «devotio moderna» y que tiene su más alta expresión en la mística española de la Edad de Oro, ha estado configurada por lo subjetivo. Hablar de espiritualidad significaba hablar de las dimensiones subjetivas y reflejas de la experiencia. La atención se centraba en describir los fenómenos espirituales, en establecer criterios de discernimiento a nivel de percepción, identificando la perfección con el grado de unificación de las potencias (entendimiento y voluntad, especialmente). Se hablaba de Dios, pero en cuanto transformación del sujeto. La Revelación era tratada como material de la oración mental. Los sacramentos seguían siendo importantes, pero la pedagogía espiritual sólo se preocupaba de la vivencia personal

de los mismos. La Iglesia sólo entraba en la experiencia espiritual en cuanto autoridad de dirección de la conciencia.

Al leer los textos de maestros espirituales como, por ejemplo, Teresa de Jesús, aparecen ciertamente otras dimensiones: el subsuelo sacramental y eclesial de la experiencia interior y, desde luego, el objeto cristológico y trinitario de la oración personal; pero no se puede negar el acento marcadamente subjetivo de su espiritualidad.

También aquí, la renovación teológica de este siglo se ha inspirado en la tradición patrística y bíblica, buscando un mayor equilibrio. No niega la aportación de la espiritualidad moderna, pero sí propugna el *primado de lo objetivo.* Para lo cual propone:

- La vuelta a la soberanía de la Palabra sobre la experiencia en cuanto tal.
- El primado de la liturgia, en cuanto oración comunitaria y eclesial, sobre la oración mental privada.
- La superación del «psicologismo espiritual», en cuanto al discernimiento, en favor del carácter inobjetivable de la vida teologal.
- La recuperación, como criterio de la contemplación, de la Revelación de Dios en Cristo, desplazando el subjetivismo de los grados de unificación de potencias.

¿Qué decir de esta tensión entre lo subjetivo y lo objetivo en la espiritualidad?

Análisis del problema

Comencemos por detectar la hondura de esta problemática. En mi opinión, el asunto es más radical que una mera cuestión de equilibrio. Señalaré dos puntos de referencia. En primer lugar, el *socio-cultural.*

¿Por qué, a partir del siglo XI, con el primer despertar del humanismo occidental, lo subjetivo adquiere protagonismo? El fenómeno es socio-cultural, pero repercute en la experiencia humana y religiosa tan nuclearmente que implica un proceso nuevo e irreversible que, en última instancia, atañe a la lectura misma de la Revelación. Se dice que hay que recuperar el primado del *Objeto* (la Revelación, la liturgia...). Pero el camino no consiste en *restaurar* la espiritualidad litúrgica del monacato ni de la patrística. Es lo que ha hecho la liturgia romana a raíz del Vaticano II: nos hemos liberado del pietismo barroco, bebemos directamente de la Palabra y celebramos sacramentalmente el Misterio de Cristo a la luz del año litúrgico. Enorme, esencial riqueza de la espi-

ritualidad cristiana, sin duda, aunque seguimos reproduciendo la Eucaristía papal del siglo VI, y las fórmulas de la oración comunitaria reflejan la «cristología descendente» de los siglos IV-VI. ¿Por qué «lo objetivo» de la Iglesia no resuena en la vivencia ordinaria de los creyentes? No basta con *restaurar,* no basta con afirmar el primado del Objeto.

En segundo lugar, la importancia de lo subjetivo durante tantos siglos obliga a un *nuevo planteamiento teológico* de la relación entre Sujeto y Objeto en la experiencia espiritual. Como ocurre en otros ámbitos, cuando un valor adquiere densidad antropológica, crea nuevas claves de lectura y escucha de la Palabra. En este caso, la subjetividad ha iluminado aspectos de la Revelación que estaban olvidados o, al menos, no suficientemente resaltados en la cosmovisión dominada por la objetividad. Por ejemplo, la espiritualidad humanista ha llamado la atención:

- Sobre la experiencia personal del Jesús histórico.
- Sobre la historia de la Revelación como proceso.
- Sobre los presupuestos socio-culturales en que se encarna la fe.
- Sobre el deseo religioso y la búsqueda del hombre cuando éste se encuentra con el Misterio.
- Sobre el corazón como ámbito de la experiencia de la Alianza.
- Sobre la tradición sapiencial, marginada por el Pentateuco y el profetismo y que, sin embargo, resulta tan moderna.
- Sobre la estructura de la Revelación, en que la Palabra siempre está referida al Espíritu. Éste representaría el polo subjetivo de la Revelación en relación con la Palabra, el polo objetivo.
- Sobre el núcleo de la promesa de la Nueva Alianza, el corazón nuevo, habitado por el Espíritu Santo. La subjetividad humana, recreada por Dios, es puesta en relación inmediata, filial, con el Dios vivo, liberada de la mediación de la Ley.

Cada uno de estos aspectos merece atención. Por ello, no cabe oponer espiritualidad objetiva a espiritualidad subjetiva. La oposición refleja el esquema dualista cartesiano, heredado del pensamiento griego, en que lo objetivo es lo verdadero, y lo subjetivo es lo que, por pasar por la subjetividad emotiva, resulta sólo opinable. Se asocia así lo objetivo a lo absoluto, y lo subjetivo a lo relativo. Pero la bipolaridad Palabra-Espíritu, en la Biblia, no tiene nada que ver con el binomio del conocimiento verdadero-falso, sino con la autocomunicación personal de Dios al hombre. Y en ésta, ciertamente, la Palabra es objetiva, en cuanto que es real, pero real en cuanto Sujeto amante. Y con respecto al

hombre, la Palabra le implica en cuanto sujeto abierto al Don, que sobrepasa sus posibilidades subjetivas, pero en orden a posibilitar la intersubjetividad trinitaria.

Propuesta de síntesis

Si ensanchamos, pues, el marco de comprensión de lo subjetivo y lo objetivo, tal vez podamos apuntar nuevas síntesis que renueven la espiritualidad cristiana. A continuación formulo algunas proposiciones que intentan esclarecer la experiencia dinámica de dicha bipolaridad. Conviene subrayar este aspecto dinámico, ya que, en mi opinión, la controversia sobre lo subjetivo y lo objetivo se ha movido hasta ahora en un marco conceptual abstracto. Para ello parto siempre de lo subjetivo, intentando hacer ver qué lugar ocupa lo objetivo en lo subjetivo. De este modo soy fiel a la inspiración central de este libro (la espiritualidad en clave de personalización) e integro lo objetivo en la dinámica misma de lo subjetivo. Lo cual, como veremos, supone superar el fantasma del subjetivismo (y del psicologismo, en consecuencia), amenaza tan fuertemente sentida por cierta espiritualidad católica.

De hecho, los grandes espirituales de la subjetividad (Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, etc.) no sólo bebieron en las fuentes eternas de la Iglesia (Palabra, sacramentos, autoridad eclesial...), sino que fueron sus grandes defensores. En una época en que el protestantismo afirmaba la subjetividad creyente, ellos nos enseñaron cómo vivirla. En vez de atrincherarse en lo objetivo formal, crearon la síntesis. Por desgracia, no siempre la síntesis fue tan señera (recordemos el iluminismo). Y por desgracia también, no siempre la autoridad teológica o eclesial (Melchor Cano, la Inquisición, la controversia sobre el quietismo...) estuvo a la altura. ¿Es hora, quizá, de replantear la cuestión sobre nuevas bases?

La primera proposición dice: *la prioridad dada a lo subjetivo en la espiritualidad moderna está asociada al proceso de desacralización.*

La desacralización surgió en un contexto cristiano, no arreligioso, y fue gestándose poco a poco y de modo diverso. Actualmente, se plantea con una radicalidad propia de nuestra cultura secularizada. Pero ¿qué significa, en definitiva? Que la Revelación se ha dado en mediaciones objetivas *para el hombre* y para que el reinado de Dios sea real *en el mundo.* Este «para» determina su contenido último. En efecto, lo que se opone a lo subjetivo no es lo objetivo, sino la sacralización de lo objetivo, es decir, la divinización de las mediaciones. Por ejemplo:

- La separación de lo sagrado y lo profano.
- El que la subjetividad sea reducida a responsabilidad pasiva ante la Ley de Dios o la autoridad.
- El que la Revelación sea objetivada exclusivamente en la Biblia, en el libro.
- El que la teología y la espiritualidad de los sacramentos se centren en el «ex opere operato», haciendo de la fe una mera condición de receptividad.
- El que las decisiones de la autoridad eclesial se erijan en criterio último de la acción del Espíritu Santo en las conciencias.
- El que la verdad de Dios sea tratada como dogma, es decir, como saber objetivable.
- El que la persona misma sea considerada como una parte de un Todo, sin autonomía e incapaz de relación inmediata con el Dios vivo, subordinada siempre a las mediaciones objetivas.

El viraje se llama «antropocentrismo»: la Iglesia es para el hombre, las mediaciones son para el sujeto; la dignidad de la persona es mayor que cualquier sacramento. No he dicho que Dios es para el hombre, porque esto sería una nueva sacralización del antropocentrismo.

La segunda proposición dice que *la subjetividad, cuando es actuada por el Espíritu Santo, es decir, cuando percibe en las mediaciones la relación inmediata con Dios, es liberada del subjetivismo.*

El subjetivismo, al fin, es el sujeto que se cierra sobre sí mismo apropiándose del Don, que es Dios mismo, confundiendo la realidad con la experiencia, haciéndose a sí mismo fuente, estableciendo como criterio último la autorrealización, etc. A esto lo llama la Biblia «carne» y conocimiento «carnal» de Dios, en contraposición al «espiritual». El primero consiste en las posibilidades del hombre desde sí mismo (en el lenguaje de este libro, el deseo religioso en cuanto deseo); el segundo, en las posibilidades que da Dios al hombre; vienen de Dios, pero las vive el hombre. El subjetivismo se nota en la resistencia del hombre a aceptar las mediaciones que Dios elige para revelarse (lo objetivo dado: Palabra, historia, Iglesia, sacramentos...), escandalizado de un Dios demasiado humano. O bien en la pretensión de superar las mediaciones en virtud de la exaltación de la experiencia. Desea disponer de Dios.

Por eso la objetividad mantiene a la subjetividad en la verdad de la soberanía de Dios, liberándola del capricho y de la megalomanía. Mientras la subjetividad no aprende obediencia, no encuentra la fuente más profunda de su libertad: que ella misma es Gracia. Aquí es

donde cumple una función esencial lo objetivo dado en la Iglesia: el paso del deseo a la fe y, de este modo, al amor de fe. En los siglos II y III, el subjetivismo tuvo forma de gnosis; más tarde, de iluminismo. Hoy aparece con rostro más secular: psicologismo, reduccionismo antropocéntrico, historicismo filosófico, etc.

Tercera proposición: *La realidad de Dios trasciende la subjetividad desde dentro de la subjetividad misma, pues es el don de su propia Intersubjetividad Trinitaria.*

Hablar de Dios como «lo objetivo» se presta a un equívoco peor que el del subjetivismo: el del objetivismo, es decir, la experiencia religiosa pre-personal, de tipo mágico. Al afirmar el primado de la Palabra como primado de lo objetivo sobre lo subjetivo, se pretende, evidentemente, superar el subjetivismo, a fin de que la realidad de Dios no sea reducida antropocéntricamente (tema central en la teología de K. Barth). Pero es necesario romper el cortocircuito hermenéutico que crea el lenguaje dialéctico de lo subjetivo y lo objetivo. Dios es más que lo que se puede saber, sentir y concebir; pero no se trata de configurar la subjetividad desde la objetividad: ello equivaldría a reducir la fe a sumisión dogmática, y la experiencia espiritual a obediencia pasiva ante la Ley. Al contrario, afirmar la trascendencia de Dios es elevar la subjetividad humana a la Intersubjetividad Trinitaria. Lo cual supone tres dimensiones complementarias:

- Antropológicamente, que la subjetividad se percibe a sí misma en clave de *alteridad.* La bipolaridad no es entre sujeto y objeto, sino entre subjetividad yoica y subjetividad de amor interpersonal.
- Teologalmente, que la subjetividad humana se encuentra con el Amor Personal Absoluto. Aquí sólo cabe aprender a conocer desde la fe, a esperar a la medida del amor infinito, a amar con el corazón de Dios.
- Escatológicamente, que la subjetividad es transformada y configurada según la relación entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo.

El lector advertirá que no he hablado de lo *transpersonal.* Ciertas espiritualidades afirman la prioridad de la subjetividad respecto a la objetividad, para afirmar inmediatamente la forma transpersonal de la experiencia religiosa. Si se tratara de liberar la subjetividad del objetivismo o del subjetivismo yoico, yo no tendría, personalmente, ningún inconveniente en hablar de lo transpersonal. Pero a menudo se emplea este término inspirándose en la filosofía hindú de la identidad del suje-

to con el Todo transpersonal. En este punto, me adhiero a la tradición judeo-cristiana, que, por más que haya afirmado la trascendencia absoluta de Dios, siempre ha mantenido categorías de alteridad para expresar la inefable alianza en el Espíritu entre Dios y el hombre.

4. Revelación y pedagogía espiritual

Las reflexiones anteriores han intentado aclarar la problemática de principios. Pero la actualización de la espiritualidad necesita además inculturarse y, a continuación, diseñar una pedagogía del proceso espiritual.

En cuanto a los principios, espero que haya quedado claro que doy prioridad a la subjetividad, sencillamente porque es término de densidad ontológica superior al de objetividad, aunque haya de ser entendido analógicamente. El hombre es persona, y el Dios que se revela en las mediaciones objetivas es interpersonal, y la vocación última del hombre es interpersonal divina. Lo cual trae una nueva comprensión menos objetivista de la teología de la Gracia y, como veremos más tarde, de los sacramentos.

En cuanto a la inculturación, afirmar el primado de la subjetividad permite crear una afinidad inmediata con la modernidad. No deberá ser una afinidad acrítica; pero, para que podamos discernir, hay que comenzar por asumir. En este tema, me parece especialmente importante la sabiduría pedagógica del *proceso espiritual,* capaz de integrar lo subjetivo y lo objetivo. En la línea de lo explicado, no sólo habrá que superar la contraposición superficial (por ejemplo, la que a veces se ha hecho entre la oración privada y la oración litúrgica), sino apuntar criterios que permitan el crecimiento espiritual desde la subjetividad. Aquí estriba el punto más delicado: cómo madurar en la subjetividad de la alteridad y de la vida teologal en el marco de las mediaciones objetivas eclesiales.

Me permito señalar algunas referencias pedagógicas:

a) El primado de la subjetividad en nuestra cultura antropocéntrica significa que la pastoral de la fe no ha de tener como objetivo primario la praxis de los sacramentos, sino a la persona misma, con su libertad, su historia y su experiencia. La Iglesia para la persona, y no al revés. Siempre se ha sabido que es inútil el culto sin fe ni conversión. En otras épocas, cuando la fe y el culto pertenecían a la cosmovisión y al ordenamiento social, la subjetividad no se sentía incómoda ante el peso de

lo objetivo eclesial; en cambio, hoy, en el mejor de los casos, da lugar a una actitud de recelo.

Decir «primado de la subjetividad» es decir «respeto al proceso de la experiencia interior». ¿Cuándo hay que personalizar la Eucaristía? La formulación de la pregunta es ya significativa, pues no dice: «¿Cuándo hay que participar en la Eucaristía?».

b) La cultura antropocéntrica, con la aportación de la exégesis crítica, posibilita una nueva hermenéutica de la Biblia, la cual, en cuanto libro de espiritualidad, está obligando a lo que en este libro denomino yo la *lectura antropológica.*

Implica introducir en el contenido objetivo de la Revelación una mayor atención a su dimensión subjetiva. Siempre se ha hecho así en los comentarios no científicos —mal llamados «espirituales»— de la Palabra; pero ahora es necesario abordar la Biblia de modo sistemático en clave antropológica. Por ejemplo, no basta con decir que la historia de la Revelación se hace progresivamente; habrá que ver si la dimensión objetiva de la Revelación tiene que ver con los procesos subjetivos de la experiencia espiritual. Tarea apenas iniciada.

c) Aspectos, en que la pedagogía de la personalización se apoya en la Revelación:

- La importancia determinante de la experiencia fundante en cuanto fe en la Gracia y vida según la Gracia.
- El «principio de pedagogía simultánea», por el que la dinámica espiritual no se hace por estratos, sino correlacionando la maduración humana y la de la relación con Dios.
- La importancia de la categoría de «proceso» en relación con la concepción bíblica de la Revelación en la historia.
- El primado de lo afectivo, del corazón y de la reciprocidad del amor, tanto en lo humano como en lo espiritual.
- La revisión de la sistematización tradicional de las etapas o fases de la vida espiritual.
- El discernimiento vocacional y cuanto se refiere a las formas de existencia cristiana.
- La revisión de lo que tradicionalmente se ha entendido por «ascética» y «mística».
- El primado dado a las virtudes teologales como centro de la experiencia espiritual cristiana.

d) A fin de evitar el subjetivismo, este libro opta, salvo excepciones, por el *principio de pedagogía simultánea.* La personalización no consiste en seguir los dinamismos espontáneos de la subjetividad, que,

por evolución interior, va alcanzando niveles superiores. Por el contrario, la subjetividad sólo existe en la alteridad. El arte pedagógico está en posibilitar la autonomía de la persona abriéndola, simultáneamente, a la alteridad. En este caso, la alteridad de Dios es dada mediante la Palabra. La Palabra ofrece a la subjetividad el que Dios sea realmente otro y no producto imaginario del deseo. Más aún, la Palabra, al ser testimonio de la experiencia que crea el Espíritu Santo en los testigos de Dios, despierta la profundidad de la subjetividad del que escucha, que, sin Palabra, quedaría encerrado en la estrechez de su experiencia individual. Y todavía más: la Palabra, al ser palabra de Dios, «es viva, eficaz y más cortante que una espada de dos filos: penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y tuétanos, y discierne los pensamientos e intenciones del corazón» (Heb 4,12).

En buena antropología cristiana, la subjetividad no se pertenece a sí misma en última instancia. Sólo Dios conoce el corazón.

e) El momento más delicado del proceso espiritual de la subjetividad es aquel en que el sujeto creyente integra la correlación profunda entre su autonomía humana y la fe y, sin darse cuenta, al hacer suya la experiencia de Dios, termina reduciendo su vida a equilibrio de madurez, ahogando así su dinámica escatológica.

Cuando se tiene como referencia el Reino, la muerte y resurrección de Jesús, la Eucaristía, es decir, la experiencia eclesial de la fe, entonces es necesario hacer un nuevo aprendizaje de la subjetividad, el más difícil, ya que resulta paradójico. Hasta ahora, el centro era yo y mi vida en alteridad, y el criterio de la verdad de la personalización estaba en mi propia experiencia y crecimiento. Pero ahora mi sí intransferible y único ha de apoyarse en el sí de Jesús, de María y de los santos (la Comunión de los Santos, la fe de la Esposa santa e Inmaculada), mi experiencia es más real en cuanto que es menos reflejamente percibida, y mi autonomía consiste en dejarme sobrepasar por el Amor Absoluto que me recrea.

Este momento no habrá que precipitarlo, pero tampoco retrasarlo indefinidamente. Para que no resulte contradictorio con el primer talante de la personalización, centrado en la experiencia individual, es decisiva la pedagogía simultánea de lo objetivo (la Palabra, la Iglesia). Pero lo verdaderamente más decisivo es la *experiencia del amor.* Sólo el amor permite superar la dialéctica entre lo subjetivo individual y lo objetivo eclesial, pues el amor hace percibir a la vez el ser en sí más allá de sí. La condición es que el amor sea interpersonal. De ahí, en este libro, *el primado de la afectividad* en el proceso y en los frutos de la personalización.

4
El modelo de personalización

Después de recorrer el panorama de los principales problemas que tiene planteados hoy la espiritualidad cristiana y señalar y fundamentar nuestras opciones, es hora de ofrecer un camino, que vamos a llamar de *personalización.* Una denominación que, aunque no es del todo satisfactoria, ya que se presta al equívoco de confundir la vida espiritual con el proceso de maduración humana, tiene la ventaja de expresar la aportación más importante de este libro: introducir el viraje del antropocentrismo y de las ciencias humanas en la experiencia espiritual cristiana.

Hace años, publiqué un libro titulado *Una espiritualidad para hoy,* en el que bosquejaba las líneas de fuerza. Estaba estructurado desde una perspectiva pedagógica, de aplicación, aunque incluía una breve sección dedicada a los principios inspiradores. Esta vez intento una reflexión sistemática que recoja los diversos estudios particulares que me han ocupado anteriormente. El tema nuclear en torno al cual se organiza el pensamiento es el de *Proceso humano y Gracia de Dios.* No es que este tema sea el objeto específico de nuestro modelo de espiritualidad, sino más bien el horizonte en que se mueven nuestras preocupaciones: cómo se articulan la madurez humana (y lo que las ciencias humanas nos aportan al respecto) y la experiencia de Dios (y lo que nos aportan al respecto la teología y la tradición de los maestros espirituales); más radicalmente: cómo la Gracia presupone lo humano, cuándo adquiere consistencia y despliegue propios y cómo realiza a la persona en dimensiones insospechadas, a la vez plenamente humanas y más que humanas.

1. Hacia un nuevo modelo

Aclarando conceptos

«Personalización» es una palabra de moda que se aplica incluso a la fabricación de objetos. Convendrá precisar su sentido originario en estas páginas.

a) Se trata, ante todo, de un término *dinámico* que inspira un modo de abordar, a la vez, lo humano y lo espiritual. Implica la búsqueda del hombre en su esencia, anterior a cualquier tradición espiritual específica, y la conciencia refleja de que en cualquier tradición espiritual hay un modelo antropológico implícito.

Porque buscamos la esencia del hombre, podemos establecer una plataforma común de diálogo con el antropocentrismo secular y agnóstico y con la interioridad religiosa oriental. Pero, igualmente, porque la concepción de la persona es bíblica, aparecen las diferencias de comprensión del hombre y de la realidad de Dios (por ejemplo, la centralidad del tú, de la libertad y de la Gracia, en orden a la personalización). En este sentido, estoy de acuerdo con la tradición: que sólo a posteriori, cuando te has encontrado con Cristo, descubres la esencia del hombre. Pero discrepo de la tradición en que Dios, y más concretamente el Dios cristiano, sea «necesario» para la realización del hombre. Como hemos dicho en el capítulo 1, Dios es «más que necesario». Sin esta autonomía de la persona, coherentemente tratada, la personalización sería manipulada en función de intereses religiosos.

Lo que sucede es que escribo para creyentes, diseñando una espiritualidad cristiana, y no trazo una metodología «por estratos», distinguiendo con nitidez naturaleza y naturaleza actuada por la Gracia. Pienso, además, que no es posible. La distinción entre lo humano y lo sobrenatural se revela en un proceso, mediante signos indirectos. «Este descubrimiento de lo humano, esta apropiación de lo esencial a la naturaleza humana, es la única manera de llegar a una fe que no sea alienación; y, por el contrario, posibilita su plenitud de hombre mejor de lo que de buenas a primeras pudiera concebir y llevar a cabo» (M. Légaut).

b) La personalización es una experiencia que se organiza en torno al sujeto, haciéndose éste sujeto de su propia historia. La redundancia subraya la importancia decisiva de este principio inspirador.

La persona no es algo objetivable, constituido, hecho, sino algo a conquistar, algo que ha de hacerse o, mejor, descubrirse en un *proceso de transformación.* Por eso la personalización se realiza desde la profundidad de lo atemático, de la búsqueda intuitiva de lo que todavía no somos; por una especie de saber preconceptual en el que al principio todo es tanteo, y poco a poco se hace certeza. La certeza no viene de una información más o menos correcta, sino del riesgo de la libertad, que va, más allá de las convenciones sociales, a la verdad del ser. La certeza es concordancia de conciencia y ser; pero no como algo de lo que uno dispone, sino como algo admirado y agradecido.

En este proceso, la dirección es doble: dentro de sí, más allá del yo constatable y de la voluntad racionalmente controlable, por una especie de desenmascaramiento (roles, mentiras existenciales, impulsos ciegos, intereses solapados, resistencias justificadas, etc., etc.); fuera de sí, hacia la riqueza sorprendente de la vida (más allá de lo inmediato primario), hacia el encuentro con la unicidad del otro, hacia el Dios personal y absoluto. Por eso la personalización no tiene nada que ver con el individualismo de la autoafirmación. Es verdad que, dinámicamente, la autoafirmación puede ser una fase necesaria o conveniente del proceso de personalización; pero se nutre de raíces más hondas y dilatadas: la libertad y responsabilidad de ser persona. *Tomar mi vida en mis manos,* hacerla mía en sentido incondicional, irrenunciable.

c) La personalización no es, ante todo, una sabiduría sobre el equilibrio y la madurez (algo que puede aprenderse en los estudios sobre el hombre), sino que consiste en ser consciente de la unicidad personal y desarrollar la existencia en relación a dicha unicidad.

Soy yo mismo, no otro, más allá del bien y del mal, llamado personalmente por Dios a una relación de amor. Distinto, pero no contrapuesto al tú humano (amigo, pareja, hermanos, compañeros...) con el que camino y que significa tanto para mí. Tengo una historia común con la especie humana, con esta geografía, con esta historia colectiva; pero no soy un número, una parte, un miembro, sino una persona capaz de dar un sentido u otro a mi pasado y de construir libremente un proyecto propio. Estoy condicionado, y no puedo ser libre si no me reconcilio con mi herencia y mi educación y con la sociedad en la que vivo. No podré transformar nada si previamente no lo acepto en su limitación. Pero nada ni nadie puede sustituir mi decisión de tomar mi vida en mis propias manos, desde la soledad última de ser sujeto único. Incluso el tomar la vida en mis manos lo hago en un contexto, pues mi libertad sólo existe configurada; pero la libertad sólo es real, y no alienada, cuando me sé con un destino único; y he de ser fiel a mí mismo por encima de todo, aunque me equivoque, aunque confunda la fidelidad a mí mismo con mi narcisismo inconsciente.

No cabe personalización alguna si no se intuye que la responsabilidad moral no pertenece ante todo al orden objetivo de la conducta, sino que va íntimamente unida a esta responsabilidad intransferible de ser persona, que va más allá de los contenidos normativos. Es verdad que la unicidad personal, en cuanto experiencia trascendental inobjetivable, sólo existe categorialmente, en actos que se dan dentro del orden de la finitud; pero la finitud del ser personal es, en última instancia, trascendente, y sólo atañe a la unicidad del Dios vivo, el único que juzga la intimidad inobjetivable de las conciencias.

Asimilación y personalización

Nos ayudará a comprender la dinámica de la personalización el reflexionar sobre la formación inicial en la vida religiosa o en el seminario, o sobre la catequesis de jóvenes adultos en nuestras parroquias. El modelo preconciliar puede caracterizarse por la palabra «asimilación» y, de hecho, aún sigue vigente en la mayoría de nuestras instituciones. Esta afirmación podrá parecer exagerada, pues somos conscientes de la revolución que hemos vivido a raíz del Concilio. Sin embargo, y como enseguida veremos, creo que el cambio no ha afectado a los fundamentos de la asimilación. Hemos liberalizado y flexibilizado las formas, hemos añadido nuevos contenidos; pero seguimos formando en función de los valores y normas de nuestro proyecto de vida, que el candidato a la vida religiosa o el joven que asiste a nuestros grupos quiere asimilar lo más responsablemente posible.

Rasgos que caracterizan la asimilación:

- Se parte de unos contenidos doctrinales y prácticos, justificados teológicamente y por la tradición, que el joven quiere hacer suyos, pues voluntariamente ha decidido ser religioso/a o cristiano/a comprometido.
- Tales valores constituyen el ideal de su vida y despiertan su interés vital, el «deseo». Aquí reside la fuerza afectiva de la motivación.
- Sobre este presupuesto opera la institución. Partiendo de esa identificación global con un proyecto, se trata de que la comunidad educativa o parroquial le ofrezca razones, ámbito, experiencias y conducta que, progresivamente, hagan del joven un religioso/a, más concretamente, un franciscano/a, una hija de la caridad, una carmelita... o un militante cristiano. Deseo y rol (o imagen social) se correlacionan, de tal manera que lo que se espera precisamente del joven es que responda, con la mayor generosidad posible y motivado espiritualmente, a un ideal de vida.
- La garantía de que la asimilación es real la constituye la coherencia de vida, es decir, si la conducta de uno concuerda con sus deseos: si es fiel a la oración, responsable, capaz de vivir comunitariamente sin conflictos, psicológicamente sano, entregado al prójimo, etc.
- La pastoral vocacional se centra en detectar los «gérmenes vocacionales» en la infancia, o bien en la adolescencia, cuando se ha pasado la confusión de la primera adolescencia, a los 17-18 años, y el chico/a decide su ideal de vida. Para ello, los instrumentos adecuados son las instituciones que, desde la familia a los colegios o a las parroquias, garantizan una educación continuada, sin rupturas, que permita al joven mantenerse y crecer en unos valores determinados.

Estos rasgos, a su vez, pueden tener acentos variados. Las instituciones más conservadoras acentúan la asimilación mediante el aprendizaje de hábitos de conducta y actitudes, con poco margen para la iniciativa personal. Las instituciones consideradas «abiertas» crean un clima más dialogante y flexible con respecto a las formas.

Como todo modelo, también éste tiene sus aspectos positivos y sus aspectos problemáticos. Los formularé escuetamente:

a) Por una parte, responde a la necesidad del adolescente de despertar al sentido de la vida desde un ideal elevado. Lo cual, a mi juicio, es un valor igualmente irrenunciable en el modelo de personalización. Por otra parte, sin embargo, estructura la educación de un modo «protector», evitando al chico/a la confrontación con otros ideales. Lo cual resulta altamente problemático en el mundo secular e ideológicamente plural en que vivimos. La identidad de la persona no está en la asimilación, sino en una síntesis propia, que exige un proceso crítico.

b) Por una parte, es un instrumento eficaz para obtener vocaciones o crear cuadros de militantes cristianos, pues aprovecha el buen momento del adolescente, cuando todavía ni la edad ni las circunstancias le obligan a experimentar qué resistencia opone la realidad (las instituciones religiosas, el mundo, su propio yo personal) a sus expectativas juveniles. Por otra parte, sin embargo, eso mismo da a entender la inconsistencia de las motivaciones, aunque el chico/a sea básicamente sano y haya tenido un desarrollo normal tanto en el campo humano como en el espiritual. Y es que la fundamentación no se da cuando se asimilan internamente los valores, sino cuando se han experimentado las contradicciones de la condición humana y la fuerza salvadora de la Gracia.

¿Conviene, en consecuencia, aprovechar el momento idealista del joven en orden a que se comprometa con un proyecto de vida, y más tarde educarlo en la personalización? Mi opinión exige preguntas previas: cuando la formación en el proyecto cristiano de vida es de personalización, ¿no obliga a cambiar la pastoral?; ¿es honrado aprovecharse del idealismo juvenil?; ¿qué es lo primero: la persona o nuestros proyectos del Reino?

c) Por una parte, nuestras instituciones sólo pueden mantenerse con un alto grado de cohesión ideológica y de estabilidad de normas de vida. Lo cual exige procesos intensos de asimilación. Por otra parte, sin embargo, si queremos devolver a la vida cristiana su carácter profético, ¿cabe hacerlo poniendo el acento en el orden objetivo, en el «sistema de perfección», en nuestros proyectos de protagonismo histórico, que a veces confundimos con el reino de Dios?

Claves de la personalización

Todo modelo antropológico realiza un desplazamiento de claves, como hemos visto. Más que negar las claves de otros modelos, acentúa algunas, critica la importancia dada a otras, resitúa la dinámica y organiza el conjunto de un modo nuevo. Llamo *claves* de la personalización a los puntos neurálgicos que configuran este modelo y que van resonando, como temas de fondo, a través de todo el libro. Ideas matrices que sirven para articular orgánicamente el pensamiento y la praxis. Hay que distinguirlas de las *instancias,* de las que hablaremos a continuación, y de las *mediaciones* (Tercera Parte).

No vamos a indicarlas todas, sino que vamos a fijarnos en algunas especialmente significativas de las intencionalidades que animan este proyecto de espiritualidad. Por lo mismo, es imprescindible captarlas en su conjunto, unitariamente. Sólo así lograrán perfilar la coherencia de la personalización, evitando posibles malentendidos. Digo esto porque, al ser un término de uso polivalente, muchas veces la personalización ha sido superficialmente entendida. Por ejemplo, no se puede reducir la personalización a la mera atención individualizada o a la internalización de valores mediante amplios tiempos de reflexión. En estos casos se trata de formas de asimilación, sin más.

a) AUTENTICIDAD

Para la personalización es decisivo distinguir entre autenticidad moral y autenticidad existencial. Aquélla se define por una conducta coherente, de acuerdo con referencias objetivas (mandamientos, consejos evangélicos, exigencias radicales...). La persona responde con un mayor o menor grado de generosidad a unos valores conscientemente asumidos y puestos en práctica. La *autenticidad existencial* radicaliza la libertad situándola más allá del bien y del mal. Entiéndase bien: no en sentido amoral, sino radicalmente moral, como experiencia trascendental de hacerse responsable de ser una persona que busca vivir en verdad. En efecto, la observación de todos los días nos dice cuántas conductas, irreprochables en el orden religioso-moral, ocultan una profunda inautenticidad. La personalización quiere alcanzar las actitudes básicas, las que atañen al «corazón» en sentido bíblico. Pero para ello prefiere la lucidez y el lenguaje antropológico, en lugar del espiritual, porque éste se ha prestado y sigue prestándose a enmascarar sistemas de autojustificación o motivaciones inconscientes.

¿Que el lenguaje antropológico enmascara igualmente el narcisismo de la libertad? Sin duda. En consecuencia, habrá que situarlo en las coordenadas de la antropología cristiana. Pero, en una cultura antropocéntrica como la nuestra, creemos que la primera piedra de toque está ahí, en la *ética de la libertad.*

Auténtico es el que toma la vida en sus manos como algo suyo, irreductible, y no subordina su libertad intransferible a ningún sistema de seguridad, por más garantías de objetividad que éste pueda tener. Fidelidad a sí mismo, por encima del «rol», por encima incluso de las normas morales internalizadas en función de la necesidad de autoimagen. La pregunta decisiva no es si me porto bien o mal, sino si lo que hago es en verdad mío.

b) PROCESO

Para que los valores de la vida cristiana se hagan míos, la personalización implica una experiencia radicalmente dinámica de la vida.

Los ideales y las normas son intemporales. Por eso la educación tradicional concebía al niño como un cristiano en pequeño, que vive anticipadamente como tal. Todavía hoy, cuando el chico/a asiste a la catequesis o va al colegio, la educación se centra en conformar su vida «desde arriba» y «desde fuera», es decir, en función de normas, valores y conceptos. Para ello se van creando convicciones y hábitos de conducta dentro de un grupo que se caracteriza por ser signo o testimonio del Evangelio. Es verdad que los estudios actuales sobre la educación insisten en que ésta ha de ser gradual; pero gradual, en definitiva, en función de una introducción progresiva en un determinado estilo de vida. Vivir el proceso, por el contrario, significa permitir que el joven o el adulto sea él mismo; que vaya descubriendo por sí mismo si sus opciones son reales o «montajes» añadidos y si, al integrarse en un grupo e institución, éstos le domestican o le permiten crecer en libertad.

Por supuesto que un cierto grado de adaptación social es necesario, y en este sentido la personalización habrá de procurar no caer en el individualismo; pero es irrenunciable que el grupo o la institución estén subordinados al proceso de la persona. Por ejemplo, si un joven, en la vida religiosa, aunque tenga votos temporales, necesita vivir cosas hasta entonces no vividas, porque su proceso de maduración humana y espiritual así lo exige, la comunidad educativa buscará la fórmula capaz de integrar sus necesidades institucionales con las del joven; pero, en caso de conflicto irreductible, tiene siempre prioridad el joven. Concretemos más: ¿está dispuesta la formación a que el chico/a, si lo necesita, viva experiencias de enamoramiento que puedan poner en peligro la vocación?

Hacer propios los valores de la vida cristiana implica un proceso de confrontación entre deseo ideal y realidad. La espiritualidad clásica, marcada por la metafísica platónica, hizo del deseo su propia clave. La espiritualidad bíblica, por su parte, no niega la aspiración del hombre a Dios, pero subraya sobre todo el descenso de Dios al hombre, y por ello considera como espiritual la presencia de Dios en el corazón mismo de la historia. Sin duda, el adolescente precisa descubrir el sentido de la existencia ensanchando el horizonte mediante valores universales y perspectivas de Absoluto. *El problema surge cuando hay que dejar de ser adolescente y empezar a ser adulto.* El modelo de personalización propugna claramente la confrontación entre ideal y realidad como clave de la edad adulta. Ciertamente, no es lo mismo experimentar todo el peso de la limitación humana a los cuarenta y cinco años que experimentar la crisis de autoimagen a los veinte o veintidós. Pero es necesario superar ese talante de adolescencia que opera en nuestras instituciones eclesiales a base de superestructuras altamente ideologizadas o de voluntarismos idealistas.

Todo tiene su riesgo, pues insistir en el proceso puede traer como consecuencia un realismo chato y calculador. Sin tensión de Absoluto, no hay fe ni experiencia del Reino. Que quede claro que *la personalización no niega el ideal, sino que lo resitúa en un proceso.*

c) EXPERIENCIA DE LA CONDICIÓN HUMANA

La palabra «personalización» está tan ligada a connotaciones narcisistas de corte «postmoderno» que, con demasiada frecuencia, provoca reacciones de rechazo o de prevención. Nunca insistiremos suficientemente en la necesidad de entenderla en un sentido radical. Si ser fiel a sí mismo va a quedarse en capricho... Si ser auténtico consiste

sólo en hacer lo que me parece, ignorando a los demás... Si respetar el proceso es una trampa para no arriesgar nada y evitar toda crisis y ruptura... La personalización sólo se entiende cuando conlleva la transformación de la persona. Conversión en sentido bíblico, y conversión, precisamente, que supone experimentar la densidad de lo real a niveles cada vez más hondos: lo contrario a una espiritualidad centrada en lo «objetivo imaginario», es decir, en un mundo aparte, superior, desligado del mundo y de la condición humana. La personalización obliga a hacer la aventura humana hasta el final y sentir el escándalo de un Dios que quiso hacerse hombre y compartirlo todo con nosotros. Algunos temas se hacen especialmente significativos:

- La ruptura de la imagen infantil de Dios ligada a nuestros deseos imaginarios, sin conflictos.
- La experiencia de que el camino del Reino no responde a nuestras expectativas y deseos. Aplíquese a las metas de perfección individual, a las ambigüedades de la Iglesia, a la mediocridad de nuestras instituciones, a la ineficacia de los valores cristianos en la sociedad...
- El encuentro con la densidad del mal y del sufrimiento en todas sus formas.
- Las contradicciones insalvables de la condición humana, y entre ellas el pecado como experiencia global, como poder de muerte, que pone al descubierto la mentira existencial, el egocentrismo, la autojustificación...

Dicho de otra manera: la personalización da la máxima importancia a las *crisis,* ya sea que éstas irrumpan de repente o se produzcan de un modo gradual. La persona humana aprende a no huir de lo real y a liberarse de la necesidad de controlar y objetivar la existencia. Tal es el ámbito propicio para lo que es el núcleo del proceso de personalización: *la experiencia fundante.* En este sentido, sus raíces inspiradoras no pueden ser más tradicionales. Sin esta verdad de la existencia, todo edificio espiritual se construye sobre arena. La diferencia entre asimilación y personalización está en que aquélla es paternalista y protectora, mientras que ésta obliga simultáneamente a la maduración humana y a la maduración espiritual. ¿Hemos de educar para una vida cristiana entre muros o a la intemperie?

d) VISIÓN INTEGRAL

Todos los documentos postconciliares sobre catequesis y educación intentan superar la formación preconciliar, considerada moralista y espiritualista, y afirman las *dimensiones humana y cristiana.* Es un

paso importante. El problema estriba en *cómo hay que articular esas dimensiones.* La visión integral comienza por el *discernimiento diacrónico,* situando toda experiencia significativa en una historia e intentando captar las constantes, la trayectoria, las rupturas, para articular una unidad de sentido, en cuanto es posible. Para ello, *hace a la vez un discernimiento sincrónico.* En lugar de analizar por separado cada área del proyecto de vida, interrelaciona todas las áreas y hace de ellas una lectura de la experiencia vivida a *diversos niveles:* psicológico, social, existencial, espiritual.

Los apartados que siguen especificarán los contenidos de esta visión integral. La Segunda Parte del libro, en particular, concreta el arte de esta clave de la personalización aplicada al proceso de transformación y sus etapas.

e) EL DISCERNIMIENTO

Vivir en proceso y desde una visión antropológica asistematizable equivale a *vivir en discernimiento,* no como algo ocasional para situaciones particulares (discernimiento del paso a la contemplación infusa o distinción entre consolación espiritual y consolación sensible), sino como un talante o actitud existencial que abarca la vida entera. Antropológicamente, dicha actitud contiene cuanto hemos dicho sobre la subjetividad implicada en el proceso de personalización. Teológicamente, supone que, por fin, la vida cristiana adquiere su dinamismo propio, el del Espíritu Santo. En la concepción tradicional, la vida cristiana estaba dirigida por la Ley y, circunstancialmente, por las «mociones interiores». Aquí propugnamos la inversión:

- Aprender a vivir «desde dentro», descubriendo la fidelidad a la verdad profunda del propio ser, no «desde fuera», en función de esquemas ordenadores de conducta o de modelos ideales a alcanzar. La Ley pasa a ser referencia objetiva y necesaria, pero no determinante.
- Vivir en obediencia a la obra del Espíritu Santo, no en función de nuestros deseos de perfección, sino en función de la transformación real del yo al ritmo de Dios y en discernimiento de sus caminos, distintos de los nuestros, sin duda.

Concuerdan la madurez humana (vivir en libertad interior, no condicionada por impulsos o por expectativas externas, aunque sean las exigencias evangélicas mejor justificadas) y la espiritual (Heb 5: el cristiano adulto es el ejercitado en el discernimiento, acostumbrado a ser guiado por Dios «desde dentro»).

2. El esquema gráfico

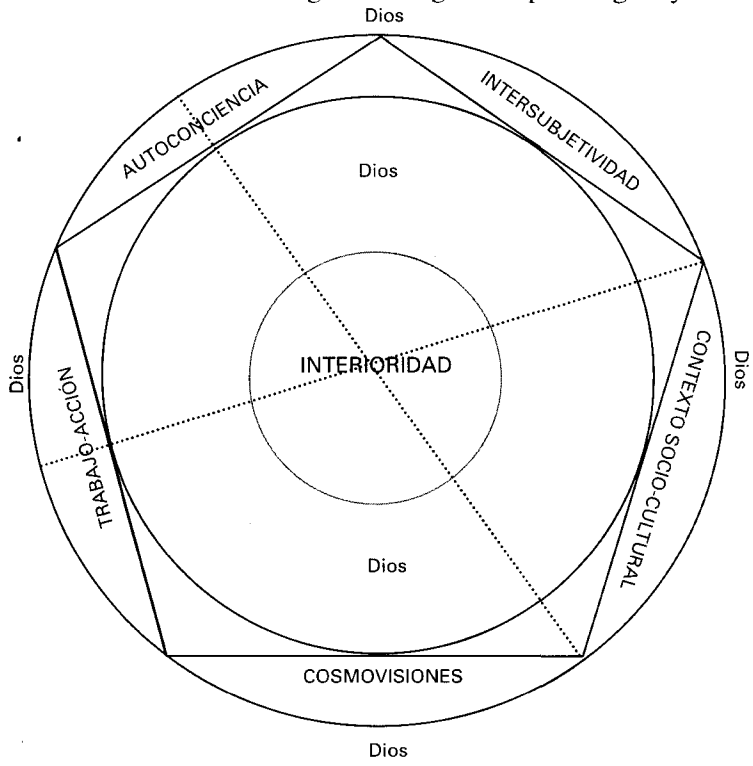
La persona humana es tan rica y polivalente, que puede decirse de ella casi todo. En su constitución influye no sólo la natural evolución biológica, sino también los factores culturales. Se inserta en la red de relaciones intramundanas y se abre al sentido de la existencia desde la trascendencia. Capaz de autoconciencia solitaria, no puede realizarse sino en la intersubjetividad. Necesita interpretar la realidad, pero también transformarla. Es libre y autónoma para dar razón de sí; pero Dios le ha salido al encuentro como amor absoluto en Jesucristo. Responsable e incapaz de alcanzar su autoplenitud... Con frecuencia se ha recurrido a estas bipolaridades para sistematizar las distintas dimensiones de la persona humana: inmanencia y trascendencia, espíritu y materia, necesidad y libertad... Lo difícil de un modelo antropológico es lograr una descripción integral, de modo que el conjunto abarque las dimensiones sistemáticamente significativas de la persona. El esquema clásico, respondiendo a sus preocupaciones metafísicas, ha formulado, mediante la bipolaridad alma-cuerpo, la estructura última del ser personal. El nuestro busca una comprensión *dinámica,* que tiene en cuenta las ciencias humanas. Lo más delicado es dar nombre a la transformación del sujeto, precisamente porque se trata de la realidad inobjetivable del ser humano en su vida concreta e intransferible, realizándose en el tiempo.

Instancias e interioridad

El grave equívoco de la antropología tradicional consiste en haber separado en esferas objetivables lo material y lo espiritual (cuerpo y alma, cada uno con sus dinamismos propios). Nuestro modelo, por el contrario, describe lo inobjetivable (que llama *interioridad*) en relación con lo objetivable (que llama *instancias*). Este cambio de perspectiva es fundamental, porque deja atrás la cuestión metafísica y aborda la experiencia real de la dinámica de personalización.

Con todo, nuestro modelo antropológico se diferencia, igualmente, del utilizado por las ciencias humanas. También éstas buscan objetivar el complejo funcionamiento de la persona en sus variables. Hablan de evolución y madurez, pero a la luz del concepto de equilibrio y complementariedad de funciones. De hecho, casi siempre recurren a fórmulas bipolares (necesidad y deseo, identidad individual y social, dependencia e independencia, pulsión y norma, etc); y si la formulación se amplía, buscando una comprensión integral, termina afirmando formalmente las diversas dimensiones de la persona: la biológica, la psicológica, la social, la cultural, la religiosa...

Nuestro esquema se distancia tanto del sustancialismo metafísico como del positivismo científico. Se inspira en una tradición filosófica y religiosa y recoge las aportaciones de las ciencias humanas; pero predomina la perspectiva dinámica. Hablamos de la subjetividad haciéndose, en proceso de transformación, no de la subjetividad en sí, interpretada con claves neoescolásticas (la dualidad unitaria de alma y cuerpo) o con claves de filosofía trascendental (las condiciones metaempíricas que permiten la apertura inobjetivable del sujeto a la totalidad del ser). Sin duda, en nuestros esquemas subyace un pensamiento metafísico (en parte ya lo hemos explicado); pero nos mantenemos voluntariamente en la perspectiva fenomenológica. No es fácil percibir a través de lo objetivable la transformación inobjetivable, o en las instancias los niveles de interioridad, o detectar la unicidad del sujeto en la complejidad de sus tendencias y experiencias, o el proceso de la libertad interior, cuando se debate entre sus mecanismos de defensa y el amor que le hace salir de sí, o captar el paso a lo teologal fundante, o discernir entre la fenomenología de integración psicológica y la de las



experiencias místicas... Sin embargo, consideramos esencial en nuestro modelo el que la personalización sea entendida y aplicada a la luz de esta perspectiva dinámica, en la que el pensamiento objetivo opera al interior de la percepción inobjetivable de la persona concreta (Bergson hablaría de «intuición»; los escolásticos, de «intellectus» y «synderesis»; Pascal, de «corazón»), a modo de referencia real, pero subordinada a la vida del sujeto en proceso.

Nuestro esquema comienza por distinguir las cinco instancias y la interioridad. La persona se hace a través de realidades objetivables (las instancias), en la medida en que vive la realidad a distintos niveles (la interioridad no es objetivable, pero sí es perceptible y comunicable). Dios no es una dimensión entre otras de la realidad, sino lo absolutamente real. Sin duda, inobjetivable, pero perceptible, paradójicamente, en la profundidad última de la interioridad y en cuanto gracia.

Las *instancias* son los componentes que integran dinámicamente a la persona. En este modelo antropológico son cinco:

a) La *autoconciencia* hace referencia a la persona en cuanto individuo. Implica diversos aspectos específicos: la reflexión, el autoanálisis, la soledad, la autoafirmación, los contenidos de conciencia y de inconsciencia, etc.

Conviene advertir la diferencia, resaltada por el pensamiento personalista, entre individuo y persona. Lo individual no es todavía personal, ya que se refiere al yo en cuanto se centra en sí mismo, separado o al lado del tú o del mundo. La autoconciencia individual es un momento entre otros —esencial, sin duda— del proceso de personalización. Aunque, en el lenguaje coloquial o en la asociación espontánea, la personalización se identifica con la individuación, nuestro modelo antropológico los diferencia.

b) La *intersubjetividad* hace referencia al ser persona con otras personas, a lo específico de la relación interpersonal. Implica aspectos variados que se engloban en la convivencia y en la afectividad: salir de sí, comunicación, encuentro, vinculación amorosa, dependencia, socialización, relaciones de autoridad, etc. Los ámbitos de la intersubjetividad son muy plurales entre los humanos: familia, educación, amistad, pareja, grupo de pertenencia, relación laboral, estamento social, compromiso político, etc.

c) La persona es también acción en el mundo, es decir, *trabajo*. En un doble sentido: en cuanto actividad transformadora de las condiciones objetivas y en cuanto colaboración con otros seres humanos. Si dis

tinguimos entre trabajo e intersubjetividad, es por referencia al binomio que configura la vida de las personas: intimidad (o reciprocidad de conciencias) y trabajo (actividad externa, socializada).

El trabajo implica muchos aspectos: habilidades, preparación intelectual, responsabilidad, experiencias de acción, colaboración, etc. Hay un aspecto que en la personalización adquiere especial importancia: la capacidad de crear un «mundo propio», es decir, la capacidad de tomar iniciativas y de mantenerlas en torno a un interés vital (más tarde diremos: realización de un «deseo» que aglutine acciones y experiencias).

d) La instancia *contexto socio-cultural* es fruto de las anteriores, pero le damos una dimensión propia, ya que hace referencia a la *situación histórica* en que se encuentra la persona cuando inicia su proceso; situación que implica:

- Aspectos objetivos preestablecidos, por ejemplo, la clase social, los sistemas de producción, la mentalidad reinante, los esquemas sociales de comportamiento, etc.
- La categoría de lo temporal, que hace que toda realidad humana, individual o social, haya de ser entendida dentro de unas coordenadas en cambio. Por ejemplo, el contexto socio-cultural establece hoy que la autonomía personal es un valor determinante, presupuesto incluso para la experiencia religiosa. Lo cual era ajeno al mundo medieval.

e) *Cosmovisiones* son los símbolos y significados que la persona ha internalizado y con los que interpreta y da un sentido a la vida. Puede parecer que viene a ser una añadidura superflua a la instancia anterior; pero, a mi juicio, recoge un aspecto con características propias:

- Primero, porque el contexto socio-cultural tiende a ser tratado en clave determinista (la persona asimila pasivamente el entorno).
- Segundo, porque es necesario reivindicar lo cognitivo y simbólico como capacidad propia de la subjetividad humana.
- Tercero, porque lo ético y religioso emerge de la fuente inspiradora de las ideas y valores.
- Cuarto, sobre todo, porque la cosmovisión cristiana se nutre de la palabra de Dios; lo cual supone una tradición peculiar en la manera de entender y actuar en las conciencias y en el mundo. Por ejemplo, la Revelación cristiana ofrece a la autorrealización de la persona un marco de referencia que desborda la racionalidad: la personalización como Salvación en Jesucristo muerto y resucitado.

Las cinco instancias son categorías formales que buscan una visión integral de la persona humana. En la realidad, las instancias son *interactivas.* Por ejemplo, la autoconciencia depende de la imagen que los demás me dan de mí; la intersubjetividad depende de la capacidad de autonomía; la cosmovisión, del contexto socio-cultural; y éste, de las condiciones materiales y cognitivas en que se desarrolla el trabajo humano; etc. Si traspasamos la interactividad a la experiencia religiosa, la oración (forma de intersubjetividad) dependerá de la cosmovisión que me hayan dado de Dios (incluso para comprender de qué intersubjetividad se trata), y no cabe separarla de su subsuelo individual, constituido por las imágenes latentes del inconsciente afectivo.

La importancia de las instancias en la personalización es tal que habremos de dedicarle toda la tercera parte de este libro (las *mediaciones*). Instancias o mediaciones son los elementos que estructuran dinámicamente a la persona. Ésta existe como sujeto ante sí misma, en relación con otras personas, ante el mundo, en una situación determinada y con una visión de la realidad. Pero este lenguaje abstracto lo sustituiremos por aquellas modalidades que concretan dichas instancias, como son, por ejemplo, la comunidad, el acompañamiento, la oración, la misión cristiana, la Iglesia, la liturgia, etc.

Las instancias y mediaciones son esenciales, pero *lo determinante de la personalización es la interioridad.* Ya que las instancias son objetivables y tienden a ser trabajadas como sistema controlable, la interioridad representa el *carácter inobjetivable de la persona,* es decir, específicamente, *la subjetividad.* Por eso le pertenece en sentido propio el proceso de transformación de la persona, la personalización.

La interioridad no debe ser confundida con la autoconciencia ni con la intimidad intersubjetiva, sea humana o religiosa (ésta ha sido denominada, clásicamente, la «vida interior»). No es una instancia o mediación, sino la personalización, precisamente, de todas las instancias. Sólo existe *en* las instancias, pero es ella la que constituye lo personal en sí mismo. Por hablar en términos conocidos: no somos robots con múltiples funciones (las instancias), sino sujetos encarnados en cuerpos conscientes y dotados de libertad, es decir, personas humanas. El esquema lo muestra gráficamente: la interioridad es el círculo que contacta con todas las instancias y las penetra; no es un elemento estructural al lado de otros.

Precisamente porque la interioridad no es una instancia, sino la subjetividad de las instancias, no es objetivable, pero sí es perceptible. Su presencia *en* las instancias y la interacción entre éstas muestran la realidad de la interioridad, que las cosmovisiones no materialistas, cris-

tianas o no, han conocido siempre como el *alma.* Pero he evitado esta palabra para desligarla de connotaciones metafísicas, ya sean platónicas o tomistas, que no comparto; y, sobre todo, porque este modelo antropológico de personalización no mira la estructura del sujeto humano, sino su dinámica, como he dicho más arriba. En castellano hay un modo de hablar del alma que comparto, cuando se dice, por ejemplo, que ponemos «alma» en una tarea. El sujeto que se implica, que arriesga, que vive a fondo lo que siente o hace, tiene alma, es decir, interioridad. Entre los esquemas clásicos, el que más se le acerca es el tripartito: cuerpo, alma, espíritu. Como se sabe, este esquema nace del intento de expresar la profundidad dinámica de la subjetividad personal. Sin embargo, tiene el inconveniente de estar asociado a una antropología «espiritualista» que contradistingue lo inferior y lo superior.

Interioridad, en consecuencia, tampoco es lo opuesto a exterioridad. Afirmar tal cosa significaría identificarla de nuevo con una instancia: la autoconciencia frente al trabajo; la actividad reflexiva frente a la actividad social. Significaría incurrir en la contraposición tradicional entre actividades espirituales, las únicas dignas del hombre, y actividades materiales. En mi opinión, el término más próximo a «interioridad» es el término bíblico «corazón», que, como se sabe, no se reduce a afectividad, la cual es una facultad entre otras; el corazón significa, simbólicamente, el centro unitario e inobjetivable de la persona, sede y fuente dinámica del pensar, sentir y actuar.

¿Qué es personalizar a la luz de la interioridad?

Primero: que el sujeto haga *suya* la realidad, cualquier realidad: interior o exterior, intramundana o trascendente. Cuando el sujeto actúa como tal, se sitúa en la realidad no como objeto, sino como capacidad y dinamismo que, en la interacción (sea el conocimiento de lo material, la relación interpersonal o la súplica a Dios), internaliza la realidad y, simultáneamente, la configura desde sí mismo. No se confunda, pues, con la «internalización» psicológica, que sólo es una forma de la interioridad.

El sujeto puede «objetivarse» a sí mismo. A esto le llamamos *alienación,* y, paradójicamente, es posible por la fuerza misma de la subjetividad. Cuando no distingo entre una persona, un árbol y el dinero, y todo me da igual, es que yo soy para mí mi propia negación como sujeto. El lenguaje coloquial lo expresa: «vegeto...», «me siento como un trapo...» Cuando me siento sujeto vivo, todo me interesa, y de modo diferenciado. No soy una máquina en el trabajo, sino que me realizo en él (anótese la expresión «realizarse»; la persona es tal cuando incorpora lo real, hace suya la realidad y, correlativamente, se hace a sí

misma). No quiero ser para mi amigo sólo un médico; quiero ser yo mismo.

Cuando se es sujeto y se ejerce la interioridad, el mundo se llena de significación.

Segundo: personalizar, a la luz de la interioridad, significa situarse en la realidad como *centro que actúa desde sí.* Capacidad de vivir «de dentro afuera».

Es frecuente confundir la personalización con la internalización, mediante la cual el sujeto se identifica con determinados contenidos de conciencia. Por ejemplo, el principio de la pedagogía espiritual más utilizado, y que más arriba hemos llamado «asimilación», consiste en pedir al individuo que reflexione sobre determinados valores, los desee y, en torno a ellos, se proponga una conducta coherente. Esto corresponde a una determinada tradición educativa que se expresa en la siguiente secuencia: conocer contenidos de valor, reflexionarlos, asimilarlos, amarlos y practicarlos.

La personalización establece una distancia óntica (no cronológica) entre el yo personal y sus contenidos de conciencia. Esta distancia viene dada:

- por la confrontación entre el yo real y el ideal del yo;
- por la diferencia entre libertad como responsabilidad y libertad como autonomía;
- por el conflicto entre motivaciones conscientes e inconscientes;
- sobre todo, por la autopercepción del sujeto como ónticamente trascendente respecto de sus contenidos de conciencia.

Cuando una persona dice que tiene que ser fiel a sí misma por encima del orden religioso moral preestablecido, no lo dice sólo por autoafirmación adolescente, sino porque su interioridad (la autopercepción como sujeto espiritual) ha alcanzado el nivel, inobjetivable «desde fuera», de su propio ser personal. En nuestro modelo antropológico, actuar libremente no es sólo condición para que el acto sea humano (esquema tomista), sino valor absoluto que pertenece a la dignidad inviolable de la persona. Por eso el proceso de la personalización sólo está constituido cuando la libertad se libera de instancias externas y adquiere autonomía en sentido propio.

Tercero: por la interioridad, la persona percibe a la vez la inmediatez del tú inobjetivable y las mediaciones en que éste se muestra. Por ejemplo, el encuentro de amor entre dos personas se realiza en un abra

zo o en un beso; pero el encuentro no consiste en el abrazo o en el beso. Sin el cuerpo (u otra comunicación, aunque sea el silencio o el recuerdo), no hay encuentro; pero la reciprocidad de conciencias es *inmediatez espiritual* (al decir «espiritual» no quiero recurrir, como explicación, a entelequias metafísicas, sino expresar el carácter inobjetivable de la experiencia, fenomenológicamente perceptible, pero no verificable en sentido objetivo científico). Si el encuentro no es esporádico, sino que crea una historia de reciprocidad, entonces hablamos de amor en sentido propio, es decir, de vinculación y pertenencia. Que la otra persona signifique para mí de un modo distinto, y que esto lo constate en el «cambio de mirada» o en la aceleración del pulso, quiere decir que la interioridad es propia de un ser finito que se realiza en su corporalidad. Pero sólo al positivismo más burdo se le ocurre confundir el amor con el cardiograma. La importancia de este dato se revelará en sus consecuencias: en la pedagogía de la afectividad; en el discernimiento entre la experiencia teologal y las otras experiencias; en la comprensión de la experiencia del Dios de la Revelación; en la pedagogía espiritual de las mediaciones...

Cuarto: la interioridad es capacidad de percibir todo lo real, y ello a distintos niveles de densidad ontológica.

Todas las filosofías, aunque lo hayan interpretado de modo diverso, mantienen el principio aristotélico «Anima, capax totius entis»: que la subjetividad humana es facultad de conocimiento universal. Pero, a mi juicio, se ha subrayado más el carácter abstracto de este conocimiento (su trascendentalidad) que su carácter concreto. Habría que destacar, igualmente, la capacidad de la subjetividad para percibir una realidad concreta a distintos niveles de densidad ontológica. Esta característica ostenta el primado en nuestro modelo antropológico, de tal modo que la facultad de abstracción la consideramos más bien como un momento, como un nivel entre otros, no el definitivo, de la interioridad. Este punto es decisivo para establecer la correlación entre el modelo de las instancias y la interioridad (cap. 4) y el modelo de los círculos concéntricos, que describen el proceso de transformación, los niveles de conciencia (cap. 5).

Realmente, la interioridad no sería «capax totius entis» si, previamente, ella misma no fuese capacidad de autotrascendencia. Aquí la palabra «interioridad» adquiere toda su fuerza expresiva: cuando aborda la realidad (material, intersubjetiva o absolutamente trascendente), se implica en un proceso, que puede quedarse en un nivel de conciencia primario o desarrollarse en un nivel de conciencia de absoluto. La

personalización atañe directa y nuclearmente a los niveles en que la interioridad capta la densidad ontológica de lo real.

Dejo a los filósofos la tarea de aclarar si la densidad ontológica de lo real es abstracción-reflexión del ser y de los entes (platonismo-aristolelismo) u horizonte de sentido con que la subjetividad lee lo dado y los objetos (idealismo trascendental, neopositivismo, etc.). Me inclino más bien por una filosofía de la subjetividad personal e interpersonal. El dato obvio de la experiencia es que la persona percibe una misma realidad a distintos niveles.

La instancia «autoconciencia», por ejemplo, puede significar:

- percepción empírica de contenidos interiores;
- reflexión (cuando la subjetividad se distancia del conjunto de las experiencias vividas para retomarlas o reelaborarlas);
- afirmación metaempírica del yo;
- «ser en sí más allá de sí», que, a su vez, puede referirse al nivel interpersonal del amor o a la experiencia fundante teologal, en que el sujeto finito es liberado de la autoposesión y es fundamentado en la Gracia (obediencia de fe).

La instancia «comunicación» (una de las formas de la intersubjetividad) puede significar:

- un hablar puramente funcional (dos desconocidos que hablan del tiempo);
- un hablar que implica afectivamente (reciprocidad de conciencias);
- la experiencia interactiva de crear juntos un proyecto de vida;
- la comunicación simbólica de la relación sexual, que suscita la pertenencia («yo soy tuyo; tú eres mía»).

Ahora comprendemos la afirmación susodicha: que las instancias o mediaciones son esenciales; pero que lo determinante de la personalización está en la interioridad. Más exactamente formulado: *el proceso de la personalización depende de los niveles que alcance la interioridad.* En los capítulos siguientes estableceremos los criterios por los que la interioridad pasa de lo pre-personal a lo personal, y de lo personal a lo teologal. Y a su luz también quedará clarificada la importancia de los tres niveles de discernimiento con que abordamos la interioridad y el correspondiente proceso de personalización: lo psicológico, lo existencial y lo espiritual.

A ciertas mentalidades, el primado que damos a la interioridad —y esta misma, en cuanto inobjetivable— ha de parecerles necesariamente subjetivista. Quizá estén dispuestos a aceptar la distinción entre la persona-objeto y la persona-sujeto; pero no aceptan en absoluto que

lo determinante sea inobjetivable. Por el contrario, la interioridad sólo existe para ellas en cuanto referencia a lo objetivo, a lo real, a lo dado (sea el mundo, sean los otros sujetos, sea Dios). Y la verdad es que estamos de acuerdo con el principio de que la interioridad sólo existe en referencia a lo objetivo; pero han de añadirse algunas salvedades:

- Se confunde lo real con lo objetivable. En mi pensamiento, lo objetivable es una forma de lo real. La percepción de lo real alcanza niveles más hondos en la medida en que lo real se revela como inobjetivable.
- Este criterio es decisivo cuando lo real es el sujeto personal o la intersubjetividad. Si el tú es objetivado en conceptos, dejo de captar su ultimidad ontológica, su unicidad personal. Es de Aristóteles el principio «individuum est ineffabile». Pero para él tenía un sentido casi contrario al nuestro. Para Aristóteles lo individual pertenece al orden ajeno al *logos,* a lo que no es objeto de conocimiento. Para nosotros, la inefabilidad del individuo, máxime si es individuo personal, es la revelación de su dignidad ontológica. La ciencia es de lo objetivable en cuanto material o de lo que la persona tiene de pre-personal. El conocimiento científico consiste, metodológicamente, en establecer lo común específico y lo cuantificable. El conocimiento que la teología espiritual propugna cuenta con datos objetivables (las ciencias humanas, la antropología filosófica, la teología); pero, si no se limita a ser ciencia abstracta formal y busca describir el proceso de la experiencia y orientar la pedagogía de la personalización, necesariamente ha de trascender lo objetivable como criterio determinante de conocimiento.
- El criterio de lo inobjetivable es definitivo cuando lo real es, por definición, lo absolutamente inobjetivable, Dios. Por eso el conocimiento de Dios, decían los antiguos, es *analógico,* aunque nosotros preferimos decir que es *simbólico* y *teologal.*

Horizonte ontológico de la interioridad

Hay un ámbito en el que parece más vulnerable nuestro modo de pensar la interioridad: el de los *conceptos universales.* En el pensamiento católico tradicional, la interioridad alcanza su ser espiritual (en nuestro lenguaje, su máximo nivel de densidad ontológica) cuando el contenido de conciencia es lo *objetivo-universal,* es decir, las ideas o principios inmutables. Por eso justamente —dicen— lo objetivo es lo determinante de la subjetividad. Ésta, en su concreción y unicidad, está a merced de lo sensible y temporal, incapaz de alcanzar su horizonte último de realización, el eterno. En consecuencia —prosiguen—, la libertad es auténticamente humana cuando está configurada por valores incondicionales, por normas objetivas de conducta, por la verdad escrita para siempre en la esencia del hombre, que es, a su vez, participación objetiva de la Verdad Eterna, Dios.

No es el momento de discutir sobre los presupuestos de este pensamiento tradicional. Sólo diré que considero los conceptos universales (y, en coherencia, los principios objetivos incondicionales de la moral) como momento *necesario* y *esencial,* pero *no definitivo,* en el proceso de personalización. Más bien, en la medida en que se hace protagonista de su propia historia, el sujeto aprende a resituar lo objetivo universal en relación con los niveles más hondos de su interioridad espiritual. *Lo definitivo es lo teologal,* la inmediatez concreta de la relación por gracia con el Dios vivo. Lo universal es sólo un paso (necesario y esencial, repitámoslo) en el proceso de personalización. Más aún, por cuanto que la subjetividad humana es finita, lo objetivo pre-personal (dado por las ciencias humanas) y lo objetivo universal (dado por la reflexión filosófica y moral) estructuran la subjetividad humana y, en cualquier fase de la interioridad (incluso la más elevada, la mística), permanecen como referencia esencial, pero *no determinante.* Es el sujeto, en su unicidad, el que discierne lo objetivo, y no al revés.

Como respuesta a posibles malentendidos y a posibles acusaciones de subjetivismo en relación a nuestro modelo antropológico, y a fin de clarificar los niveles de interioridad que implica el proceso de personalización, ofrecemos el siguiente esquema, que viene a ser el *horizonte de comprensión* del proceso en su conjunto. La persona se transforma según estos niveles:

a) NIVEL BIOPSÍQUICO

La interioridad emerge del subsuelo vital de la especie. Es el mundo de las necesidades y de las pulsiones, por el que contactamos con los objetos materiales y nos apropiamos la relación con los otros seres vivientes. En nosotros, lo biopsíquico es siempre cultural y, por lo tanto, está racionalizado y socializado. Las ciencias humanas lo verifican e intentan objetivar recurriendo a diversos esquemas. Algunos temas, correspondientes a determinados aspectos de lo que más tarde

llamaremos «equipamiento» o «presupuestos psicoafectivos», parecen esenciales:

- Satisfacción de necesidades.
- Estructura psíquica.
- Dinámica psicoafectiva.
- Internalización de roles y normas.
- Evolución del «yo psíquico».

Esta interioridad es básica. No cabe amor teologal de fe si la persona no se siente «afectada» por nada ni por nadie, o si su afectividad ha quedado fijada en el narcisismo infantil.

b) NIVEL NORMATIVO

La interioridad alcanza a ser responsabilidad. El yo consciente ha trascendido las necesidades primarias y actúa aplazando la gratificación en función de metas racionales. El yo no crea objetivos propios, sino que asume los dados «desde fuera» por la ley (normas de conducta social, mandamientos religiosos, etc.), cuyos contenidos son asimilados libremente y racionalizados (sistemas de convicción del grupo, ideología teórica y práctica). La responsabilidad no es, pues, meramente funcional (actitud «legalista»), sino motivada «desde dentro». Las claves de motivación suelen ser: la rectitud de intención, la generosidad moral y el sentimiento religioso.

Se trata, por lo tanto, de la interioridad de respuesta a lo dado fuera y motivado desde dentro. La subjetividad está configurada por lo objetivo, pero no pasivamente, sino activamente. La grandeza de este nivel de interioridad reside en que abre a la persona a metas que la liberan de las necesidades primarias. Personas disciplinadas y, con frecuencia (si el sistema no es excesivamente formalista), motivadas por grandes ideales. Es muy frecuente en las instituciones católicas que necesitan cuadros de agentes eficaces y generosos. Su miseria radica en que confunde la responsabilidad con la libertad interior, en que identifica la verdad con el orden, en que reduce la interioridad humana a asimilación activa.

c) VALORES UNIVERSALES

A este nivel, la interioridad se percibe a sí misma como búsqueda y horizonte de lo incondicional y absoluto. Ha descubierto que lo objetivo no consiste en el orden, sino que el orden es sólo expresión de los

valores (la verdad y el bien, en síntesis). Para ello ha sido necesaria la reflexión y, sobre todo, la experiencia interior. Por la reflexión, la interioridad ha trascendido lo objetivo determinable y se ha abierto a lo objetivo universal, los principios racionales eternos. Por la experiencia, la interioridad se ha encontrado con los valores, es decir, con lo universal, que se impone a su propia apertura autotrascendente de ser, y por eso atrae y libera. Lo verdadero es bueno. Con lo cual, lógicamente, Dios entra en el horizonte de la interioridad humana como su realización propia. Él es la Verdad y el Bien.

La grandeza de este nivel la constituye el hecho de que, por fin, la interioridad se libera de la angustia de la finitud (el orden controlable de la existencia) y se percibe a sí misma como espíritu, con carácter incondicional y absoluto. Su miseria se debe a que confunde lo espiritual con lo universal, disociando carne y espíritu, lo concreto y lo eterno, la historia contingente y el Dios de la Revelación. Ha identificado la metafísica con la vida teologal. De hecho, a este nivel la libertad sigue siendo, como en el anterior, sólo responsabilidad.

d) NIVEL EXISTENCIAL

Considero un nivel más hondo y más alto de interioridad aquel que percibe lo universal en lo particular concreto. La dificultad de comprensión de este nivel nace precisamente de su carácter conceptualmente inobjetivable. En el anterior nivel, la inteligencia de lo universal está dada directamente en los conceptos abstractos. En éste, la inteligencia es indirecta, a través de los *símbolos,* que remiten a experiencias concretas. Al fin, hay que recurrir a la existencia histórica de las personas, a la fenomenología descriptiva.

Cuando una pareja descubre que el amor no es un ideal de vida ni consiste en un proyecto común, sino en ser con tal persona concreta, en percibirla en su realidad intransferible como sentido de la propia vida personal, más aún, en que la verdad y el bien se está dando ahí, en su historia contingente, nunca diría con Aristóteles: «amicus Plato, sed magis amica veritas», sino a la inversa: «Tú eres la verdad y el bien para mí». A los oídos del nivel anterior, esta última frase ha de sonar necesariamente a idolatría, a sacralización indebida de la criatura. Sin embargo, para el amante sólo se trata del carácter incondicional y absoluto de ese tú, sin ninguna otra pretensión religiosa. Ahí reside, cabalmente, la novedad de este nivel existencial: lo absoluto en lo contingente. ¿No es lo propio del amor trascender las ideas universales para percibir a la persona finita en su dignidad y unicidad eternas?

Hay decisiones morales cuyo criterio trasciende lo objetivo racionalmente establecido. Por ejemplo, ¿es legítimo que X.X. acuda a una casa de citas por necesidades terapéuticas, tras haber comprobado que es el mejor medio en orden a su identidad sexual? No se trata de justificar la prostitución, sino de discernir este caso concreto. Alguien dirá que no cabe hacer algo «intrínsecamente malo» con fines buenos. Pero ¿qué es lo intrínsecamente malo? Según la moral tradicional, matar no es metafísicamente malo, porque puede justificarse por motivos patrióticos, por ejemplo. El asunto está en cambiar de perspectiva: ¿qué es lo absoluto: la persona o un determinado esquema racional, que puede ser válido en cuanto discernimiento genérico, pero que no es aplicable en el caso de X.X.? Lo cual no significa que los criterios objetivos de carácter universal no sean válidos, sino que muchas veces responden únicamente a orientaciones genéricas (no tienen el carácter absoluto que se les da); y, sobre todo, es necesario dar el primado al carácter absoluto de la persona sobre las ideas, y no al revés. Criterios objetivos universales, sí; pero en relación con el valor incondicional de la persona concreta en su proceso histórico.

¿Qué es más valioso para X.X.: aprender a ser libre, integrando la agresividad mediante la autoafirmación frente a la autoridad, o aprender a ser obediente, entregando su voluntad a la autoridad del superior en virtud de su profesión religiosa? En teoría, ambas perspectivas no se oponen: la primera es psicológica; la segunda, de perfección evangélica. En el discernimiento concreto, todo depende del nivel de interioridad. Para aquel para quien lo determinante es lo objetivo, la libertad no es un valor en sí, sino una facultad para realizar ideales. En cambio, para aquel para quien lo determinante es la persona concreta, la percepción del carácter incondicional de la libertad es el primer requisito de todo discernimiento. Y lo que ahora necesita X.X. es tomar su vida en sus propias manos, decidirse a ser libre. De lo contrario, se condena a vivir del ideal del yo, reprimiendo su yo real.

En este nivel de interioridad, la libertad concreta, es decir, la que se constituye en iniciativa e historia, no es función de valores objetivos, sino a la inversa: los valores objetivos son mediaciones, necesarias y esenciales, pero *previas,* hasta que la persona se constituye en fin para sí misma. Es ésta la que discierne los valores desde la trascendencia de la autoconciencia. Alguien objetará que la persona no es un fin absoluto, porque es finita. Y así es, en efecto: la libertad es finita, y la persona también. Pero dicha objeción subraya la dificultad, desde la fascinación del concepto universal, de aprehender ese nivel de interioridad que llamamos «existencial». Habría que invertir la objeción: si la

libertad sólo es medio, la persona no es más que una parte de la creación, un objeto —especialmente valioso, eso sí— en el conjunto del universo, regido y gobernado por Dios. Con lo cual, no obstante, seguiríamos aprisionados en el cosmocentrismo sacral antiguo y medieval. El antropocentrismo, por el contrario, con su radicalización de la libertad, manifiesta una intuición espiritual más honda que las viejas cosmovisiones metafísicas de lo universal: que el hombre/mujer, en su unicidad, *in absoluto,* no estará a la altura que le corresponde mientras no se considere fin de sí mismo; más aún, que ni siquiera Dios lo está si no considera al hombre como fin y no como medio.

No hay oposición entre finitud y absolutidad, entre ser criatura y ser fin. Por eso resulta tan ambigua la tesis nuclear de la cosmovisión tradicional: que «Dios es el fin último del hombre». En mi opinión, el fin último del hombre es el encuentro de amor con Dios, y éste se da en la historia concreta de la libertad salvadora de Dios y la libertad finita e incondicional del hombre.

Este cuarto nivel señala con claridad el carácter paradójico de la interioridad humana, uno de los hilos conductores de nuestro proceso de personalización.

e) NIVEL TEOLOGAL

El nivel teologal tiene como plataforma la experiencia paradójica de la interioridad. Cuando Dios, desde la plenitud de su amor, sale al encuentro de la persona humana, se aclara el sentido de las grandes paradojas que estructuran la existencia humana: lo universal y lo particular, la libertad y sus condiciones objetivas, la autonomía y el amor, la trascendencia y la inmanencia, la contingencia y lo absoluto, etc. En la experiencia de Dios se realizan las síntesis de contrarios, que hasta entonces la interioridad intuye, pero que no puede unificar. A nivel teologal, por fin, la subjetividad se encuentra a sí misma trascendiéndose: libertad liberada de la necesidad de autoposeerse; amor que, realizando el deseo de unión, no consiste en deseo, sino en obediencia de fe; gozo de recibirlo todo como puro don y obrar «desde dentro», con más autonomía que nunca...: todo a un tiempo. ¿Cómo es esto? El que vive a este nivel sabe que es lo más suyo y que, sin embargo, no dispone de su fuente, la cual se halla dentro de él, pero sólo mana cuando él se abandona confiadamente. Entonces puede mirar hacia atrás y reconocer que todo el proceso de personalización es *gracia:* cuando, por fidelidad a sí mismo, rompe con los sistemas normativos, cuando el amor se libera del narcisismo de la autonomía y cuando deja las riendas de

la personalización a la acción libre del Espíritu Santo. La personalización viene desde abajo, pero su momento determinante es el de la experiencia fundante, que es teologal, es decir, gracia. La personalización es proceso, y su primer requisito estriba en hacerlo propio; ahora bien, el proceso no es evolutivo-lineal, sino histórico, y, como tal, depende de acontecimientos incontrolables. La última palabra sobre la interioridad no la tiene el concepto universal (la metafísica religiosa), sino el acontecimiento del Amor Absoluto en la historia contingente de Israel, en la carne de Jesús de Nazaret, en la palabra y en los sacramentos de la Iglesia y, correlativamente, en la historia de la libertad y el amor de personas concretas, donde se revela la presencia del Dios vivo. Esto aparece de modo meridiano si pensamos que la vida teologal tiene por contenido lo escatológico, la transformación definitiva del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios y recreado a imagen del Hijo muerto y resucitado; es decir, el Reino, la vida de Dios en Dios.

Esta interioridad no pertenece a los dinamismos de la esencia finita, ya que aquélla es el amor de Dios derramado en nuestros corazones (Rom 5) y, a partir de la Resurrección, tiene por contenido la vida del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo. La paradoja asistematizable de esta vida teologal consiste en darse cuenta (a posteriori, ciertamente, cuando se vive de fe, esperanza y amor de Dios) de que, por ser gracia, se vive con la vida de Dios. Lo objetivo, por tanto, no viene dado por los conceptos universales, sino por el Acontecimiento. La Verdad y el Bien no son principios, sino Revelación histórica. En suma: la metafísica religiosa es una etapa integrada y desbordada por la Revelación.

3. Dios y la personalización

A la luz del último nivel de interioridad, hemos perfilado suficientemente nuestro modo de entender la realidad de Dios en el modelo antropológico de personalización. Con todo, convendrá subrayar algunos puntos, teniendo como referencia el esquema gráfico.

Principios teológicos y pedagógicos

a) La estructura de la persona es bipolar y dinámica: instancias e interioridad. Dios está «fuera», como lo envolvente, y «dentro» (el círculo último con línea intermitente), como presencia inobjetivable. Lo cual quiere decir que Dios ni es una instancia ni es la interioridad.

Es preciso superar el equívoco de tratar a Dios como una instancia. Al igual que ocurre cuando se habla de Dios como un objeto de necesidad (aunque sea el más valioso) para el hombre o como una dimensión (la de trascendencia) para la realización del hombre, cuando se identifica a Dios con la interioridad, Dios deja de ser Alguien Único y que obra libremente («el que nadie ha visto, sino su Hijo unigénito y aquel a quien éste se lo quiera revelar»: Jn 1) y es confundido con el horizonte metafísico del espíritu humano (la verdad, el bien, el ser).

Sin embargo, por estar en todo más allá de todo (inmanencia y trascendencia absolutas), Dios es *símbolo* de cualquier instancia o nivel de interioridad. Simboliza la autoridad del rey y las fuerzas oscuras de la naturaleza, la felicidad del deseo y la experiencia transpersonal de la interioridad humana, el amor interpersonal en su plenitud y los miedos inconscientes que nos aterran... Frente al racionalismo metafísico y teológico, en este libro reivindicamos el carácter simbólico de la realidad de Dios. Somos partidarios de que Dios sea una referencia permanente en todas las instancias y en todos los niveles de interioridad; de que Dios puede ser conocido en la infancia, por ejemplo, a través de las imágenes parentales. La importancia de este principio de personalización se hará patente, posteriormente, en la práctica pedagógica del proceso.

b) Para que el símbolo no llegue a ser ídolo, es necesario que Dios sea percibido en su propia realidad de Dios; es preciso, por lo tanto, que el nivel de interioridad alcance los niveles de valores universales, existenciales y teologales. Mejor dicho, los niveles de valores universales y existenciales constituyen la plataforma antropológica, el horizonte de sentido en que Dios se muestra; pero la percepción de Dios en Sí mismo es autodonación que Él hace de sí en acto libre de amor. Este nivel, el teologal, como hemos dicho, es acontecimiento de gracia. Sin los niveles de valores universales y existenciales, la experiencia teologal sería una superestructura. Pero reducir a Dios a símbolo del Ser o del amor interpersonal en su plenitud es la forma más sutil de idolatría (la metafísica religiosa, proyección última de la interioridad humana, referencia límite de sentido, es decir, Idea). Es el acontecimiento de la Revelación el que libera a la conciencia humana de sus contradicciones religiosas insalvables: ¿mística del ser o religión personal mitológica?; ¿búsqueda de lo eterno o presencia salvadora?

A la luz de la Palabra, en efecto, Dios se revela de dos modos:

- Como misterio oculto de toda la realidad.
- Como Alguien que se ha autocomunicado histórica y personal-

mente y que, además, ha traído la Salvación, incorporando al hombre mismo a su Proyecto (¡el Reino!, cuya referencia definitiva es nada menos que la Vida Trinitaria).

c) La relación con Dios es inmediata, pero inobjetivable. Atañe a la profundidad de lo real, pero no a la estructuración de la persona y de sus relaciones de finitud. El hombre debe autorrealizarse sin Dios (espiritualidad que integra positivamente la autonomía y la secularidad). Dios no soluciona los problemas de la finitud, sino que les da sentido. Pero Dios ha querido ser el Tú encarnado para nosotros. Y por eso, en la fe, me encuentro con Él en la Eucaristía, en la Palabra, en la historia, en el prójimo, dentro de mí mismo. Dios en cuanto Tú, y Tú absoluto, innombrable, ¿cómo puede ser objetivado si el tú humano, en su unicidad, es inefable? Por ello, sólo es percibido teologalmente (en la fe desnuda de conceptos, en la esperanza despojada de deseos, en el amor, cuyo contenido es el mismo amor eterno del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo). Pero esta realidad inobjetivable sólo nos es dada en mediaciones (la Iglesia especialmente), pues la percepción inmediata de Dios pertenece a su autodonación histórica, al acontecimiento de la Revelación.

La personalización debe estar muy atenta a esta paradoja para evitar usar a Dios como tapadera de los problemas humanos (no respetando la autonomía del hombre) y para su contrario: reducir a Dios a un referente último de sentido, algo así como la «guinda del pastel» de la autosuficiencia humana.

d) En consecuencia, Dios no es objeto de la personalización, aunque nada personaliza tanto como la experiencia teologal. Y la experiencia fundante muestra esta paradoja constitutiva de nuestro modelo antropológico.

La persona y Dios

Nuestro modelo antropológico da a la personalización el horizonte de absoluto en sentido estricto: porque considera a la persona como algo absolutamente valioso y porque sólo el nivel teologal, es decir, la personalización en la gracia escatológica, en Dios mismo, consuma el proceso. Evidentemente, se trata de un modelo antropológico creyente. La audacia de este modelo brota de la búsqueda de síntesis entre el antropocentrismo y el teocentrismo, entre la autonomía de la persona y la salvación de Dios. Lo cual presupone dos tesis de fondo:

a) La distinción entre la *realización* de la persona y su *fundamentación.*

Entiendo por «realización» el proceso por el que la persona desarrolla sus propias posibilidades: equilibrio psicológico, autonomía personal, madurez humana, autotrascendencia en el amor, apertura al Absoluto... En mi opinión, esta autorrealización no es mera naturaleza, sino también «gracia que actúa desde abajo». Pero sólo se revela así cuando la persona, *primero,* al radicalizar su proceso de autorrealización, se encuentra con las paradojas antropológicas de la condición humana (ser autónoma y ser para los demás; autoposesión y angustia de la finitud; ser yo mismo y deseo del «más inalcanzable»; apertura al Absoluto y no poder disponer de él; etc.); y *segundo,* sobre todo, cuando se le da la experiencia fundante y descubre, agradecido, que toda autorrealización sólo es algo previo, necesario y esencial, para la nueva libertad de los hijos de Dios, que vive bajo la acción del Espíritu Santo.

La persona puede hacerse; pero no puede fundamentarse. No faltará quien se pregunte si puede hablarse de realización allí donde no se da la «fundamentación». En efecto, la realización última es la teologal. Pero prefiero mantener la distinción, a fin de evitar la continuidad entre lo humano y lo teologal. La paradoja ontológica de la personalización presupone la diferencia entre autonomía y gracia, haciendo ver que la síntesis definitiva sólo la realiza Dios, no el proceso. Y es así como cabe mantener coherentemente la paradoja entre antropocentrismo y teocentrismo.

b) Que sólo la persona tiene dignidad absoluta y, correlativamente, que sólo Dios se autocomunica inmediatamente con ella.

No he dicho que la persona sea ser absoluto (absoluto sólo es Dios), sino que tiene valor y dignidad absolutos. Dicho de otra manera, que ni la relación interpersonal ni la comunidad (aunque ésta se llame «Iglesia») ni el trabajo ni la misión ni el futuro de la humanidad ni la Eucaristía... tienen la dignidad ontológica de la persona humana. Lo cual no significa que la personalización consista en individuación. El descubrimiento de la propia subjetividad puede llevar, sin duda, al egocentrismo. Pero entonces se confunde la personalización con una de las instancias (la autoconciencia). Por el contrario, la personalización sólo se da en la capacidad de ser en sí más allá de sí: el amor del prójimo y de Dios. Aquí, la sabiduría cristiana establece su primer imperativo: el amor.

Con todo, y a la inversa, los que se apoyan en los principios morales y religiosos para reivindicar el primado de lo comunitario sobre lo personal, incluso de la teonomía sobre la autonomía, olvidan que

sólo la persona alcanza a vivir el nivel teologal de la interioridad. De ahí, de nuevo, otras dos paradojas que atraviesan el proceso de personalización:

- La persona ha de salir de sí poseyéndose a sí misma; pero sólo alcanza definitivamente su autoposesión cuando se desapropia de sí misma. Y cuando, por fin, ama desinteresadamente (amor teologal), sabe que ama en cuanto que es amada gratuitamente por Dios.
- En la medida en que la persona es en sí más allá de sí, en esa misma medida se encuentra en soledad con Dios, trascendiéndose a sí misma en Dios. Por eso da lo mismo que vaya a Dios a través de todo o se encuentre con Dios cara a cara. Al fin, lo definitivo es el encuentro entre el Absoluto Único y la persona única.

Este primado ontológico de la persona en su inmediatez con Dios nos parece nuclear para percibir, en última instancia, de qué personalización hablamos. Situar la controversia a nivel de instancias o mediaciones (¿qué ayuda más a la personalización: la reflexión, la dinámica comunitaria, la experiencia dual del amor o la entrega a los que sufren?) es «regar fuera del tiesto».

Con tanta paradoja, el lector ha de tener la sensación de un «deus ex machina», de un recurso fácil ante la dificultad del pensamiento. Puede ser. Pero, si es capaz de leer entre líneas, habrá captado —así lo espero— que este pensamiento antropológico y teológico se inspira en una línea de pensamiento: la que viene de san Agustín y, a través de la escuela franciscana medieval, pasando por Pascal y Kierkegaard, llega hasta el personalismo actual. Efectivamente, no creo posible una sistematización de la subjetividad humana ni del encuentro interpersonal ni de la vida teologal. El lector intuye las razones. La principal es ésta: en último término, todo pensamiento sistemático se apoya en el concepto universal; pero la unicidad personal, como el amor interpersonal, como el Dios de la Revelación y sus grandes categorías (claramente intersubjetivas: elección, alianza, historia de salvación, Gracia, Reino...), escapan a la objetividad del concepto; sólo se expresan en la dinámica histórica de lo concreto. El concepto es necesario; más aún, expresa dimensiones esenciales de lo subjetivo e intersubjetivo; pero es *previo*. Las paradojas, por su carácter dinámico, no explican, pero sí orientan el pensamiento hacia su núcleo: el *acontecimiento*.

Hay, además, otra razón que hace saltar en pedazos todo intento de sistematización conceptual objetiva: la experiencia del mal en la condición humana. Siempre se ha sabido que el problema del mal es «la cruz del concepto». ¿Hay algo más paradójico que encontrarse con lo

no-debido, con lo que no debería existir (la muerte del sujeto habitado por la vida de Dios, el pecado como negación de Dios, la violencia contra los niños inocentes...), y reconocer que su realidad es tan poderosa que somete al sin-sentido toda afirmación sobre la dignidad de la persona humana y la bondad de Dios y todo proceso de personalización?

4. El problema del mal

En este apartado no nos proponemos dilucidar el sentido del mal en la condición humana, sino situarlo en el modelo antropológico de personalización, haciendo ver que la dinámica es una *dramática* de la existencia. De hecho, los pasos decisivos del proceso de transformación se dan en relación con los conflictos. La realidad del mal en la condición humana es *omnipresente*.

a) Aparece en todos los niveles, desde el biopsíquico hasta el teologal, en forma, por ejemplo, de tendencias paranoides o de incapacidad para abandonarse confiadamente a la libertad del Amor Absoluto.

b) Tanto a nivel consciente como inconsciente. No todo lo consciente es voluntario (por ejemplo, ciertas compulsiones), ni todo lo inconsciente es involuntario (por ejemplo, los mecanismos de defensa que se aferran al orden para evitar la inseguridad).

c) El mal influye de unos niveles a otros. A los cuarenta años, por ejemplo, no es fácil discernir si el egocentrismo de X.X. es estructura de infancia o acumulación de actitudes existenciales.

d) El mal se revela progresivamente con el proceso de transformación. El neurótico escrupuloso siente mucha culpabilidad; pero la manipula inconscientemente para no decidir ni ser responsable. El que vive teologalmente se siente cada vez más pecador y tiene cada vez más paz (síntesis de contrarios).

e) La sabiduría de la personalización está en vivir la voluntad de superar el mal y, al mismo tiempo, la libertad de asumirlo. No todos los conflictos son elaborados del mismo modo. Uno puede llegar a la libertad interior si es capaz de aceptar la debilidad estructural del yo psicológico; pero no la alcanzará si no es capaz de salir de sí mismo. Hay «piedras de tropiezo» que pertenecen al temperamento; el secreto está

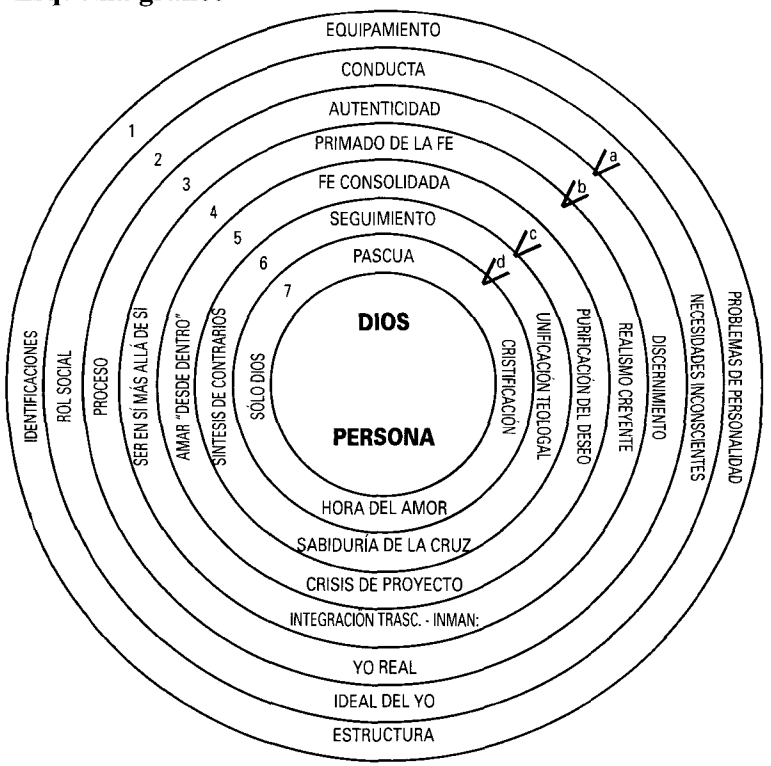
en no vivirlas como problema a superar, sino como camino de humildad. Es preciso centrar toda la energía interior en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo, pero fundamentando el amor en la Gracia («sin Mí no podéis hacer nada...»).

f) La realidad del mal atañe de tal manera a la condición humana que todo el proceso de personalización está sometido a contradicciones insalvables: aprender a tomar la vida en las manos para abandonarla a la iniciativa de Dios; ser responsable de hacerme persona para descubrir que yo no puedo alcanzar mi autoplenitud; crear un mundo propio para darme cuenta de que mi deseo de apropiación es insaciable; buscar a Dios con todas las fuerzas para constatar que, en el fondo, no me fío de Él y quiero ganármelo; aprender a vivir para aprender a morir libremente; luchar contra la injusticia y la opresión y constatar que sólo el perdón libera radicalmente; descubrir que la vida consiste en esperar y amar, y no disponer de la Fuente... En este conflicto se da el paso decisivo a la *síntesis de contrarios,* propia de la vida teologal. Esta expresión, una de las claves de nuestro modelo de espiritualidad, resume lo que hemos dicho más arriba: que la dinámica de personalización es, de hecho, una dramática de la existencia. Los *contrarios* (el conflicto en todas sus formas: personalización y despersonalización, libertad y alienación, amor y desamor, vida y muerte, gracia y pecado, salvación y condenación...) son el lugar propio (experiencia de crisis, de impotencia, de angustia, de fracaso, de culpa) del milagro de la persona reconciliada, realizada, liberada, transformada, cristificada.

5
Proceso de transformación

Según el capítulo anterior, la personalización consiste en un proceso de transformación. Las «instancias» son las mediaciones que lo ponen en marcha; pero lo determinante lo constituyen los niveles más o menos profundos de la «interioridad», donde se verifica la transformación. En este capítulo intentamos establecer los *núcleos antropológicos* en torno a los cuales gira la dinámica de la personalización.

1. Esquema gráfico



Explicación

Desarrollar este esquema es labor de todo el libro. De momento, nos limitaremos a explicar las claves más significativas. Bastaría con leer los términos con que se designan los círculos concéntricos, del 1 al 7, para darse cuenta de que se trata de un proceso que va alcanzando progresivamente los niveles más hondos de la interioridad: del equipamiento al seguimiento, pasando por la autenticidad y el primado de la fe (experiencia fundante), la persona hace la aventura radical de la autorrealización y la negación de sí. Topamos, pues, con el carácter esencialmente paradójico de la antropología cristiana y, por lo tanto, del proceso de personalización.

El nivel 1 (equipamiento, problemas de personalidad, estructura, identificaciones) se refiere a la infancia y la adolescencia. Nosotros abordamos el proceso a partir de los dieciocho o veinte años, cuando se da el paso del equipamiento a la primera adultez. Este libro ha hecho una clara opción por este punto de partida. Haremos alusiones a la infancia y a la adolescencia, pero siempre a nivel de presupuestos o como realidades previstas en los ciclos vitales posteriores. La tesis de fondo es la siguiente: que hasta los dieciocho años, más o menos (¡en nuestra cultura occidental!), la persona «se equipa» (en el cap. 6 precisaremos el contenido de esta palabra). Con este equipamiento, el joven vive una determinada conducta que se nutre del ideal del yo, mezclado con motivaciones inconscientes; lo cual, a su vez, comporta una cierta identidad social (rol). Ahora comienza el proceso de personalización propiamente dicho: el paso de la conducta objetivamente ordenada a la autenticidad existencial, lo que supone poner en crisis el ideal del yo para descubrir el yo real, discerniendo las motivaciones y resituando el ideal en un proceso en el que el sujeto se hace centro activo de la propia historia. Por ello damos tanta importancia a este ciclo vital de la postadolescencia o primera adultez (entre los dieciocho y los veinticinco años, o entre los veinte y los veintiocho, según los casos). Cuando (según nuestra cultura) el joven adulto ha de definir su proyecto de vida (fin de carrera, responsabilidades laborales de adulto, matrimonio, profesión perpetua u ordenación sacerdotal), es necesario que lo haga desde una experiencia de confrontación entre el ideal del yo y el yo real que le permita vivir la libertad concreta, liberado de sistemas ideológicos y protectores. Este paso conlleva una crisis global, una *ruptura de nivel de conciencia* (cuña «a» del esquema).

Recojo esta terminología de la fenomenología religiosa, porque expresa adecuadamente que se trata de una transformación real del yo personal, no de un mero cambio de intenciones o de conducta. No tiene

el sentido preciso que el término «iluminación» posee en la religiosidad de inspiración hindú o budista, sino un sentido más amplio y que se aplica tanto a la experiencia religiosa como a la humana: cuando cambia el horizonte de sentido de la existencia (se da en el amor, en la liberación terapéutica y en la experiencia fundante o en las «noches pasivas») y se reestructura el proceso vital de la persona desde un nuevo centro.

El momento crucial del proceso lo ocupa el nivel 4, que gira en torno a la experiencia fundante. Aquí debe hablarse de «nuevo nacimiento» en sentido estricto (cfr. Jn 3), de tal manera que todo lo anterior es preparación y presupuesto para la *vida nueva* que el Espíritu Santo suscita en el corazón del hombre. La plataforma antropológica es la experiencia de la condición humana en sus contradicciones insalvables: libertad y finitud, conciencia global del pecado, imperativo utópico y poder del mal, Dios deseado y egocentrismo radical... Cuando el proceso ya no puede ser elaborado desde la autonomía, la Gracia aparece realizando la síntesis imposible: libertad liberada; ser en sí más allá de sí; justificación por la fe; carácter de don incluso del mal; unificación de la vida como historia de salvación; paz trans-psicológica, es decir, vida teologal que surge desde el misterio mismo de la existencia humana: Dios, fundamento absoluto del yo personal.

A partir de este cambio, la personalización se desarrolla en clave teologal. Es la fe la que nos personaliza. La existencia humana es configurada escatológicamente: experiencia del discipulado como fe del seguimiento. En su momento lo explicaremos más detenidamente.

Las 4 cuñas, en consecuencia, vienen a ser los momentos decisivos del proceso de transformación.

- La primera (a) representa el paso a la adultez humana. Le llamamos *crisis de autoimagen* y coincide con el ciclo vital del paso de la adolescencia a la juventud adulta.
- La segunda (b) representa el paso a la *experiencia fundante* (primado de la fe). En nuestra opinión, este paso debería ser el punto final de la crisis del ideal del yo, ya que propugnamos una pedagogía simultánea de personalización humana y espiritual; pero, ciertamente, el paso a la experiencia fundante es novedad de Gracia, cuyo momento no puede ser pedagógicamente controlado, pues suele depender de múltiples factores.
- La tercera (c) presupone que la experiencia fundante tiene un carácter inicial (cuña b), pues difícilmente se consolida la vida teologal antes de los cuarenta años. Así pues, el creyente vive una etapa, normalmente bastante larga, de fe confrontada con la reali-

dad, de vida teologal condicionada por deseos inconscientes que necesitan un proceso de purificación. En el camino del discipulado, viene a ser el paso de la fe mesiánica, representada por Pedro en Cesarea de Filipo, a la *fe del seguimiento,* que Jesús denomina «camino de Jerusalén» y que introduce en la sabiduría de la cruz. Según el lenguaje de Juan de la Cruz, coincide más o menos con la «noche oscura del sentido». Y en el esquema tripartito del Pseudo-Dionisio, con el paso a la «iluminación». Aquí comienza el despliegue de la vida teologal y la unificación interior, tan deseada en las fases anteriores.

- Para la cuarta (d) ya no tenemos referencias antropológicas, sino estrictamente escatológicas: la noche oscura de Jesús en Getsemaní; el misterio de la obediencia de Jesús hasta asumir nuestro infierno; la vida que surge de la muerte por obra exclusiva de Dios; la gloria divina del Amor Absoluto en el anonadamiento...

Fíjese el lector en que las cuatro cuñas representan nuestro esquema de las etapas o fases del proceso espiritual: iniciación, fundamento, seguimiento, hora (cfr. cap. 19).

Los núcleos antropológicos

El esquema gráfico del proceso formula palabras y temas nucleares. Quisiera subrayar la diferencia entre el pensamiento sistemático y objetivo y el pensamiento reflexivo y orientativo, que propugnamos en este libro. El primero intenta establecer un orden causal, en que los pasos se suceden con la lógica de lo inevitable. La imagen: los eslabones de una cadena. Por supuesto, se acepta el carácter gratuito de la Gracia; pero ésta tiene su momento, si se tiene clara la estructura antropológica de la transformación. La sistematización viene dada por el carácter objetivo del conocimiento científico. Si no hemos llegado a elaborar el sistema, es por falta de conocimientos. Este «espíritu de sistema» no va con mi pensamiento sobre el hombre. Lo considero propio de las ciencias de lo objetivable y se aplica al hombre en aquello que es objetivable. Pero en cuanto el hombre es percibido en su dinámica específica (mundo simbólico, problemática del sentido, libertad y amor interpersonal), creo que es más adecuado hablar de *núcleos antropológicos.*

Algunos de éstos pertenecen a lo objetivable (por ejemplo, lo biopsíquico pre-personal: estructura de la personalidad, satisfacción de necesidades básicas, etc.). Otros sólo pueden ser reconocidos desde órganos propios del conocimiento simbólico y desde una experiencia teologal (la crisis de realismo, etc.). Otros se mueven en la zona intermedia, ya que la persona humana está motivada simultáneamente por distintos factores conscientes e inconscientes (por ejemplo, el ideal del yo, la purificación del deseo, etc.).

No rechazo el conocimiento objetivo del hombre ni lo opongo dialécticamente el conocimiento existencial. Por el contrario, nuestra espiritualidad busca la integración interdisciplinar. Pero creo que es más sabio (y me atrevo a decir que más científico) tratar el conocimiento objetivo no desde esquemas causales, sino orientativos. Por ejemplo, hay dos modos de entender el famoso esquema tripartito de Freud sobre la estructura de la personalidad (el ello, el superego y el yo). El primero lo considera como dato objetivo: realmente, la persona funcionaría y se constituiría mediante esas tres fuerzas.

A mi modo de entender, el esquema es una interpretación orientativa. Tiene carácter objetivo en cuanto que da a entender que el dinamismo psicológico humano no es informe, pura polivalencia, sino que se organiza con carácter estable, de modo que podemos percibir constantes de tendencias. Y tiene carácter objetivo, a mi juicio, en cuanto que ilumina sobre el significado diverso de los distintos agentes psicológicos. Pero darle un carácter hipostático, tal como se hace en la ortodoxia freudiana (contra Freud, por cierto), me parece que es ignorar los presupuestos mismos en que se constituye dicha estructura: el subsuelo socio-cultural en que se desarrolla el psiquismo humano. ¿Qué es el superego, en definitiva, sino el símbolo interpretativo en torno al cual se sistematiza un conjunto de datos psicológicos, concretamente aquellos en que la dimensión socio-cultural se impone internamente al individuo? Por eso la figura del «padre» como superego no tiene por qué coincidir con la del padre físico; puede referirse igualmente al hermano mayor, o a la autoridad educativa femenina, o a Dios. La polivalencia del símbolo no anula el significado nuclear que tiene el superego en la estructuración psicológica de la personalidad.

Los núcleos antropológicos, pues, representan:

- Realidades centrales en torno a las cuales se desarrolla el proceso de la persona.
- La sabiduría pedagógica, el arte del discernimiento, que no se pierde en cuestiones laterales.
- La liberación del «espíritu de sistema», afirmando la soberanía inobjetivable de la persona.

Dicho en un lenguaje más directo: tratar el proceso de la personalización desde una mentalidad sistemática, que objetiva cada paso del camino, significa dar primado a la razón instrumental sobre el conocimiento intersubjetivo.

¿Podríamos dar nombre a los núcleos antropológicos más significativos? Lo más sencillo es repetir las 29 palabras-clave del esquema gráfico de los círculos concéntricos:

1 • Equipamiento
• Problemas de personalidad
• Estructura
• Identificaciones

2 • Conducta
• Necesidades inconscientes
• Ideal del yo
• Rol social

3 • Autenticidad
• Discernimiento
• Yo real
• Proceso

4 • Primado de la fe
• Realismo creyente
• Integración de trascendencia e inmanencia
• Ser en sí más allá de sí

5 • Fe consolidada
• Purificación del deseo
• Crisis de proyecto
• Amar «desde dentro»

6 • Seguimiento
• Unificación teologal
• Sabiduría de la Cruz
• Síntesis de contrarios

7 • Pascua
• Cristificación
• La hora del Amor
• Sólo Dios

• DIOS-PERSONA

Merece la pena expresarlo en términos de *bipolaridad,* que ayudan a comprender que los núcleos antropológicos sólo adquieren sentido en una *perspectiva dinámica.*

• Necesidad y libertad
• Autenticidad y salir de sí
• Ideal y proceso
• Autonomía y Gracia
• Ley y fe
• Condición humana y Reino
• Autorrealización y Seguimiento
• Deseo y vida teologal
• Muerte y Resurrección.

Formulado de este modo, en tensión bipolar, se explicita qué tipo de lectura necesitan las 29 palabras clave: la de un proceso dramático de transformación en que la persona acceda a niveles cada vez más hondos de interioridad a través del conflicto.

Por no caer en repeticiones innecesarias, no explicaré su contenido. El lector advertirá que los primeros binomios responden a los caps. 7-12, y los últimos a los caps. 13-17.

2. Esquemas dinámicos orientativos

En el apartado anterior hemos dado razón de nuestro modo de abordar el conocimiento objetivo del proceso de personalización. En la misma línea de pensamiento hay que situar estos esquemas dinámicos orientativos. Contienen conocimiento objetivo; pero no hay que abordarlos como sistema causal.

Tres esquemas orientan básicamente el proceso:

a) Un esquema general, señalado por las cuatro cuñas, que corresponden a cuatro etapas o fases del proceso espiritual:

• Iniciación
• Fundamentación
• Seguimiento
• Hora pascual

Con este esquema releemos sobre nuevas bases la tradición sobre las edades y estadios de la vida cristiana, teniendo en cuenta explícitamente los presupuestos humanos de la vida teologal, prefiriendo para las dos primeras fases un lenguaje antropológico, pero manteniendo para las fases tercera y cuarta el lenguaje tradicional bíblico. Tal es nuestro esquema orientativo sobre la cuestión central de «naturaleza y gracia», a la vez que buscamos un nuevo acceso a la cuestión tradicional de la espiritualidad: el binomio «ascética-mística».

b) El segundo esquema es práctico:

- Estructurar el deseo
- Unificar el deseo
- Fundamentar el deseo.

Este esquema parte de la distinción, propia de la psicología dinámica, entre necesidad y deseo. Pero quiere hacer ver que para la personalización cristiana no basta con estructurar y unificar; que el deseo, al encontrarse con las contradicciones de la condición humana, apela a una fundamentación trascendente. Por otra parte, subraya la necesidad de estructurar el deseo, como presupuesto previo para todo proceso de maduración humana. Aquí, el nivel de lo objetivable adquiere una urgencia determinante. Pero subraya, igualmente, que la personalización necesita un centro unificador que ofrezca universalidad e incondicionalidad al deseo. De lo contrario, la existencia queda encerrada en el narcisismo del yo o de la armonía personal.

Este esquema, además, hace ver que el proceso de personalización resitúa el deseo, pero no lo niega. Sólo en los niveles teologales últimos de purificación tiene como referencia la muerte.

c) El esquema tercero se refiere a la vida teologal:

- Purificación del deseo
- Amor transformante de fe.

Con este esquema retomo los dos momentos que, según Juan de la Cruz, estructuran el proceso de transformación teologal. El primero atañe al deseo como fondo psicoafectivo de la experiencia de Dios: el corazón humano tiene que hacerse al modo de ser, sentir y actuar del corazón de Dios. El segundo implica el misterio de la persona, que, en su propia unicidad, participa personalmente de la vida que el Hijo recibe del Padre. Podríamos sintetizar esta dinámica mediante el binomio apropiación-desapropiación; pero habría que explicar el nivel en que se realiza: desapropiación de la fe de imágenes, conceptos, experiencias; desapropiación de la esperanza de expectativas, recuerdos, proyectos; desapropiación del amor del yo, de la propia voluntad, del amor mismo de Dios. Lo cual sólo es posible a través de la acción del Espíritu Santo, que irrumpe y se impone a los dinamismos activos de la persona. La libertad consiste en consentir, en obediencia de abandono oscuro al Amor Absoluto. El lenguaje clásico ha hablado de «acción infusa»; Juan de la Cruz, de «noches pasivas». Y ciertamente estas pasividades, en que la libertad de la persona está, literalmente, a merced de la soberanía de Dios, son la señal de la unión última: en el máximo de separación, el máximo de unión; en el máximo de pasividad, la libertad ha encontrado su fuente, la vida eterna de Dios.

La formulación tanto de los núcleos antropológicos como de los esquemas orientativos es, sin duda, excesivamente formal. Su significado real aparecerá a partir del cap. 6. Estamos perfilando el modelo antropológico; es normal, pues, que prevalezca el lenguaje formal. Con todo, es evidente su importancia: todo acceso a la realidad conlleva una interpretación, un marco conceptual, un esquema de comprensión.

3. Problemática

Ideal y proceso

A aquellos para quienes lo determinante es lo objetivo universal (valores e ideales de vida, entre los cuales se encuentra Dios, fin último y bien definitivo del hombre), el dar tanta importancia al proceso les resulta sospechoso de subjetivismo. En efecto, según nuestro modelo, la personalización se desencadena (en el joven adulto, no lo olvidemos) cuando se pone en crisis el ideal del yo y se descubre el yo real, adoptando la actitud existencial de autenticidad. El deseo se desplaza del ideal abstracto al proceso concreto. La crisis del ideal va esencialmente ligada a la crisis de autoimagen. El ideal del yo, en realidad, tiene dos dimensiones:

- Los ideales objetivos de vida, en torno a los cuales el niño y el adolescente han despertado al sentido de la existencia (la causa del hombre, el heroísmo, la virtud, el Reino, Jesús, los modelos religiosos de identificación, la unión con Dios, etc.).
- Pero estos ideales, no lo olvidemos, están internalizados psicológicamente como super-ego, es decir, como ideales del yo, a los que tiende el deseo, y como normas de conducta que se imponen (ley exterior e interior).

La crisis de autoimagen, al confrontar el ideal del yo y el yo real, desenmascara las motivaciones latentes del deseo de ideales (super-ego represor, narcisismo, racionalización, ideología...) y *los resitúa en el yo real.* Los ideales permanecen en cuanto valores objetivos, en cuanto horizonte de sentido. Hay que reconocer que, de hecho, la crisis de la primera dimensión acarrea con frecuencia la de la segunda. Una buena pedagogía de personalización ha de mantener la segunda dimensión del ideal, la tensión entre el ser y el deber, entre proceso e ideal, entre lo

dado y la utopía. Y lo hace mediante al *principio de pedagogía simultánea,* tan esencial en el discernimiento del proceso. No obstante, al desplazar el deseo del ideal al proceso (y, consecuentemente, al dar prioridad al talante existencial de autenticidad), el sujeto sufre un viraje radical: lo determinante no es alcanzar metas, sino ser él mismo. Este viraje es de máxima importancia, porque presupone dar el primado a la persona sobre el ideal. No es extraño, pues, que suene a subjetivismo y, lo que es peor, a egocentrismo.

La antropología que da el primado a lo objetivo parte del principio metafísico tradicional (platónico) de que el ser es atraído «desde arriba», de que el espíritu se despliega desde lo particular a lo universal. Y, en efecto, esa pedagogía sigue siendo determinante en las fases de equipamiento (infancia y adolescencia). Pero aquí proponemos el paso a la adultez, en que la persona se hace sujeto de su propia historia en confrontación con la realidad concreta. Lo cual supone definirse por un *proyecto de vida* (ideal concreto) contrastado con la realidad y personalizado, es decir, vivido desde el yo real, no desde el super-ego o desde el deseo idealizado.

Más aún, el viraje del ideal al proceso implica lo dicho anteriormente: que el nivel de interioridad (y, por lo tanto, de espíritu) de un sujeto es superior al nivel de interioridad determinado por valores universales objetivos. Cuando el joven adulto decide tomar la vida en sus manos, descubre su unicidad personal, confronta su yo real con sus ideales y desmonta sus racionalizaciones para resituar los valores en la concreción de su proceso, está viviendo lo incondicional en lo relativo, lo absoluto en la historia. El ideal no es sólo una meta (talante de adolescencia). Debe ser proceso.

Pero todavía hay más: el ideal comienza a ser la persona misma, de modo que los valores objetivos son mediaciones de realización de la persona. Mientras la persona concreta no adquiera el primado en el sentido de la existencia, no podemos hablar de personalización en sentido propio. Confundir dicho primado con el subjetivismo o con el egocentrismo es confundir autorrealización y personalización.

No obstante, reconozco que al talante de proceso le acecha un peligro grave: si no se mantiene alerta la dinámica de lo inobjetivable, el proceso se presta a crear un espíritu de cálculo y de existencia controlada, que viene a ser su negación misma. El proceso no es autocontrol, sino respeto a la persona como tiempo y a la historia de la Gracia. Hacer del proceso un camino para espíritus timoratos, incapaces de generosidad, inclinados sobre lo controlable, sería otra forma de objetivación del espíritu. Como suele decirse, «los extremos se tocan»: la objetivación de ideales mediante normas de perfección se traduciría

ahora en espíritu de cálculo para atenerse al proceso verificable. El correctivo a esta objetivación es la concepción del proceso como historia y acontecimiento, donde prima lo inobjetivable.

Autorrealización y personalización

La autorrealización tiene como criterio la individualidad; la personalización, en cambio, tiene como criterio la transformación de la persona a la medida de su interioridad inobjetivable. Y ésta sólo es alcanzable, en su núcleo, por el amor interpersonal y, definitivamente, por Dios en persona. La autorrealización cierra a la persona sobre sí misma; la personalización, tanto a través de las instancias como a través del proceso de la interioridad, es apertura. Los núcleos antropológicos lo expresan: autenticidad y salir de sí, autonomía y gracia, etc.

Pero la autorrealización es una fase, normalmente necesaria, de la personalización, y acontece cuando la persona constata que tiene problemas de equilibrio psicológico sin resolver, cuando ha vivido de los ideales huyendo de la realidad o proyectando sobre ella las fantasías infantiles de omnipotencia, cuando la pulsión de agresividad no está integrada en la personalidad. Camino de *toma de conciencia del yo.*

A veces, la autorrealización tiene un carácter reaccional de enfrentamiento defensivo ante cualquier forma de dependencia; otras veces se produce sin crispación. Pero siempre es *criterio esencial* de la personalización, la cual, en todas sus fases, ha de significar un crecimiento real del sujeto. Incluso en la fase de la desapropiación del yo mediante el amor transformante, en el sacrificio de sí hasta la muerte, la persona ha de realizarse en su ser más íntimo, que es libertad. En efecto, cuando el sacrificio es autodonación, sigue siendo autorrealización. ¿Se trata, entonces, de palabras? Sin duda. Pero las palabras no son arbitrarias. La distancia entre autorrealización y personalización señala la diferencia entre individuo y persona.

¿Cultura de la sospecha?

El esquema de los círculos concéntricos concede al discernimiento una relevancia central en el proceso de personalización. ¿Quiere decir esto que el análisis lleva las riendas de la vida cristiana? De ningún modo. Sería tanto como confundir el discernimiento con una de las instancias, la autoconciencia. El discernimiento se refiere primordialmente a la interioridad, es decir, al proceso de transformación de la persona. Lo suyo es captar la dinámica inobjetivable de la interioridad que se está

desarrollando en las instancias objetivables. Por ejemplo, captará el cambio de la imagen inconsciente de Dios a través del cambio de la autoimagen y de las experiencias de la relación interpersonal y la escucha de la Palabra.

Con todo, hay que reconocer que nuestro modelo antropológico conlleva una cierta radicalización del discernimiento, siendo heredero, en parte, de la cultura moderna de la sospecha. Precisemos. Cuando Ignacio de Loyola formula las reglas de la segunda semana de sus *Ejercicios* en torno a las «mociones», el discernimiento se mueve en la dialéctica de la afectividad consciente y latente. Juan de la Cruz, en el libro I de la *«Noche»*, al hablar de los «vicios capitales» de los principiantes, analiza el deseo religioso inconsciente. El inconsciente no ha sido inventado por Freud.

Lo que el pensamiento moderno de la sospecha ha aportado al discernimiento espiritual tradicional es su ampliación, especialmente, en estos dos campos:

a) Ha insertado instrumentos antropológicos nuevos (los de las ciencias humanas) en los esquemas clásicos, cuyas claves eran unilateralmente morales y religiosas. Por ejemplo, el discernimiento clásico consideraba como imperfección la tendencia a excusarse cuando uno era reprochado. Para ello apelaba al vicio capital del orgullo herido o del amor propio. Sin tematizarlo, distinguía entre la razón objetiva de la excusa (si no era reprochado injustamente) y la tendencia a excusarse. Lo cual supone distinguir entre contenidos y mundo afectivo latente. Actualmente, disponemos de instrumentos más afinados que nos ayudan a profundizar en el discernimiento. Desde la psicología dinámica, diríamos: X.X. está usando un mecanismo de defensa, el de la racionalización, que nos revela la estructura de su personalidad, la cual, en su trasfondo inconsciente, está condicionada por el miedo al rechazo; lo cual, a su vez, nos remite a la relación vivida en la infancia con su padre.

b) Ha descubierto la ambivalencia del deseo religioso, que en la espiritualidad tradicional es tratado con una confianza excesivamente ingenua. El deseo religioso es ambivalente por muchas razones:

- Porque se presta a vivir la trascendencia como objeto imaginario.
- Porque fomenta las fantasías infantiles de omnipotencia.
- Porque facilita la identificación entre Dios y el superego.
- En síntesis, porque conlleva una carga narcisista.

El pensamiento moderno de la sospecha, sin duda, ha pagado el precio más alto al confundir los peligros con la realidad (al identificar neurosis y experiencia de Dios) y, sobre todo, al intentar racionalizar el deseo religioso, privándose a sí mismo de la trascendencia. Pero olvidar la ambivalencia del deseo es privarse de una referencia esencial en el proceso de personalización de la fe. En efecto, la vida teologal no consiste en desarrollar el deseo, sino en la conversión del deseo a la fe, que supone fundamentarlo teologalmente, purificarlo y transformarlo. En este sentido, mantener el espíritu de sospecha es necesario para el paso del deseo a la fe. ¿Qué es, a fin de cuentas, la distinción entre carne y espíritu en el evangelista Juan, o la noche pasiva del sentido en Juan de la Cruz?

Por otra parte, la cultura de la sospecha nos ayuda a discernir la calidad de lo espiritual en orden a vivir nuestra fe en una cultura secular. Lo cual presupone un juicio de valor sobre el fenómeno sociocultural de la secularidad. Para aquel para quien ésta es algo radicalmente negativo, la sospecha, integrada al discernimiento, amenaza el sentido mismo de su fe. En cambio, para aquel para quien la secularidad converge, en última instancia, con la imagen bíblica de Dios y su Reino, la sospecha posibilita la experiencia teologal.

No obstante, la sospecha última respecto al deseo no viene de nuestra capacidad de análisis, sino de la Palabra y de la luz interior del Espíritu Santo (cfr. Heb 4,12-13 y 1 Cor 2,13-16; 4,3-5). Sólo ante el Amor Absoluto revelado en Cristo y desde el discernimiento interior del proceso, llevado por dentro por el Espíritu, van iluminándose la verdad y la mentira del deseo religioso. No en vano, las purificaciones últimas son pasivas.

4.¿Qué entendemos por «proceso»?

El concepto de proceso se presta a diversos malentendidos, en función de la imagen que se tenga de él:

a) *Imagen evolutivo-lineal.* Se inspira en las fases naturales del desarrollo. El proceso implica asumir el momento real de la persona, captar sus potencialidades inmanentes y darles cauce. No hay rupturas ni saltos. La sabiduría está en sistematizar lo más objetivamente posible dónde estoy y cuál es el paso siguiente que debo dar. Las rupturas, si se produjeran, harían sospechar de lo imaginario.

b) *Imagen asistemática.* Por una parte, hay un crecimiento desde abajo que respeta el momento real de la persona. Por otra, la persona es libertad e historia y está siempre emplazada ante acontecimientos imprevisibles. La interioridad no crece como el cuerpo, linealmente, sino volviendo una y otra vez a sus centros existenciales y de sentido (el Absoluto, el amor, la autenticidad, la fe, el sin-sentido, la Gracia...). Se madura radicalizando la interioridad (autonomía que se libera del yo; fe que desea a Dios por encima de todo y se desapropia de la experiencia de Dios...).

La persona vive simultáneamente distintos tiempos de maduración: se es maduro biológicamente hacia los veinticinco o veintiocho años; pero ¿cuándo se es maduro psicológica, existencial y espiritualmente? Por otra parte, aun siendo diferenciados, estos diversos ritmos son interactivos.

Por otra parte, los momentos decisivos del crecimiento son las crisis, lo propio de las cuales no está en la trama espontánea de la vida que empuja, sino en el drama de los extremos en tensión (he de experimentar la impotencia ante el pecado para ser iniciado en la libertad de los hijos de Dios; he de sentir el desencanto de mis mejores proyectos, rozando la depresión, para poder vivir la esperanza teologal, más fuerte que la muerte...). Lo paradójico es que ni siquiera las crisis garantizan el crecimiento. Depende de cómo me sitúe ante ellas. Depende de la Gracia, de la que no puedo disponer. Y ésta casi siempre se da a través de acontecimientos no programados ni controlables: el encuentro con un director espiritual, un momento de oración, una enfermedad, la presencia de ese pobre...

En mi opinión, sólo la *imagen asistemática* del proceso es la adecuada para entender la dinámica de este libro. Con ello no quisiera diluir de tal manera la idea de desarrollo que éste aparezca como informe e indiferenciado. Ciertamente, el proceso tiene constantes (hablar de «leyes» resultaría equívoco, ya que no se trata de una evolución natural), y es preciso establecer unos criterios objetivos que las detecten; pero, como he dicho más arriba, las constantes revelan esquemas dinámicos orientativos, no formulan explicaciones causales.

6
Equipamiento y raíces

Recordemos el esquema de los círculos concéntricos del capítulo anterior, concretamente los más externos, el 1 y el 2, es decir, los previos a la primera ruptura de conciencia. Ocho términos se entrelazan para designar lo que, en la dinámica de personalización, va a posibilitar la actitud básica que configura nuclearmente el proceso, y que no es otra que la *autenticidad,* por la que el yo toma la vida en sus propias manos y se confronta con su pasado, con la imagen de sí, con las necesidades inconscientes e incluso con su conducta y sus motivaciones.

Por comodidad intelectual y práctica, vamos a dar a la palabra *equipamiento* un sentido más amplio que el sugerido por el esquema, si bien en la misma dirección: todo aquello que a la persona le viene dado desde fuera y que ella asimila de un modo más o menos activo, pero acrítico; no responde a la decisión que nace del «centro personal»; tiene un carácter objetivable, y por eso es tratado por las ciencias humanas. Lo distinguimos, sin oponerlo, de las *raíces,* que, como explicaremos más tarde, son lo atemático o inobjetivable de la persona, en cuanto que ésta se hace y emerge de un conjunto de vivencias en un mundo de relaciones y valores.

Sospecho que este esquema dual es demasiado confuso para las mentalidades cartesianas; pero no veo otro modo de interpretar la realidad dinámica de la persona humana desde su más tierna infancia ni de expresar la tensión permanente de la existencia entre lo objetivo y lo inobjetivable, es decir, del espíritu encarnado que es el hombre y su historia.

1. Lo pre-personal, lo personal y lo personalizante

Lo *pre-personal* es todo aquello que no ha sido configurado por la voluntad racional de la persona. Es determinante antes de los seis/siete años, y por eso atañe especialmente al equipamiento personal. Sin embargo, desde la primera infancia se dan experiencias de sentido que

no entran en los esquemas científicos de A. Freud, de M. Klein o de J. Piaget, pero que renacen constantemente del fondo de la conciencia e iluminan en el futuro las decisiones personales, por ejemplo los sueños pre-racionalizados, en los que la imaginación elabora las cuestiones existenciales sobre el bien y el mal, el tiempo y la eternidad; que la psicología evolutiva no los haya sistematizado no significa que no sean reales; con frecuencia, son incluso más poderosos que los altamente objetivados.

Sin duda, a medida que vamos cumpliendo años, lo pre-personal cede a lo *personal,* a lo configurado por la voluntad racional. Lo dado «desde fuera» y lo asimilado pasivamente se constituyen en material para un *proyecto* de vida. Aquí la palabra «equipamiento» adquiere fuerza de símbolo, pues viene a expresar el material con que cuenta la libertad para tomar decisiones y realizarlas. Lo pre-personal no se opone a lo personal, sino que constituye su presupuesto. Y ello en un doble sentido: como limitación y condición, y también como posibilidad. La sabiduría de la libertad está en luchar contra lo que le impide ser libre y en aprovechar lo que la posibilita (no pretendiendo negarlo megalomaníacamente).

Pero la reflexión y la ciencia del inconsciente nos advierten que, dentro de la misma persona, lo pre-personal y lo personal viven casi siempre en *conflicto,* bien porque la voluntad consciente ignora los niveles pre-personales en que se enraíza (por ejemplo, la autoimagen narcisista oculta la dificultad de autoestima), o bien porque las necesidades inconscientes orientan las decisiones personales o las limitan.

Lo *personalizante* comienza con el *proceso:*

- de conocimiento de las interrelaciones entre lo pre-personal y lo personal;
- de cambio en dichas interrelaciones mediante una pedagogía de mediaciones e instancias y de actitudes existenciales.

El proceso de personalización cuenta con lo dado (equipamiento y raíces) e implica a la persona libre en su subjetividad (actitud existencial de autenticidad). Pero la experiencia nos dice que esto no se consigue a la primera y que, a la vez, depende de situaciones personales. Por ejemplo, X.X. tiene veintiún años y ha tenido la suerte de vivir en un ambiente familiar sano pero bastante protector, como ocurre actualmente con casi todos los padres responsables. A los dieciséis años, en unos Ejercicios espirituales en el colegio, tuvo la experiencia, como ella dice, del encuentro con Jesús. Desde entonces sólo tiene un ideal: seguir a Jesús y su Evangelio. Durante un año ha salido con un chico

que, sin embargo, «no termina de llenarla», «como que le recorta el futuro»... Una vida lineal la de X.X. Da la impresión de que lo pre-personal se alía perfectamente con lo personal, su equilibrio psicológico con su proyecto religioso de vida. ¿Es tan claro? En cuanto miramos más de cerca su historia personal, no tardamos en percibir que su mundo pulsional ha sido altamente sublimado y que la figura paterna ha marcado sus identificaciones. En realidad, tiene un mundo propio personal reducido, ya que siempre se ha movido en ambientes homogéneos: familia, parroquia, colegio... ¿Qué pensar de su equipamiento? Ciertamente, la personalización está por hacerse.

Y.Y., por el contrario, ha nacido en una familia conflictiva, con poca presencia de sus padres. Ha tenido que hacerse a sí misma para sobrevivir. Reflexiva y audaz, a los dieciocho años tiene una experiencia de la vida más adulta que la mayoría de los jóvenes de su edad. Nunca se ha movido en ambientes religiosos, pero sus preguntas sobre el sentido de la existencia no son, desde luego, de libro, sino de historia personal, tan vapuleada. ¿Qué pensar de su equipamiento? Su mundo afectivo está reservado, y habrá que ver qué carencias latentes de la infancia están por resolver; pero, sin duda, el proceso de personalización está adelantado.

Z.Z. es un sacerdote de cincuenta y un años generoso, convencido de su vocación, responsable... ¿Qué le pasa ahora, que parece obnubilado por la presencia de una viuda de treinta y cuatro años? Su director espiritual le dice que redoble la oración y que corte la relación en seco. Él intuye que el problema es más hondo: acaba de descubrir el amor y tiene la sensación de haberse perdido lo mejor de la vida. ¿Crisis vocacional? Sin duda. Pero más hondamente, a mi juicio, crisis existencial, que le obliga a plantearse problemas importantes de equipamiento que pertenecen a la adolescencia: en efecto, entró en el seminario a los once años. Pero no le basta con «vivir lo no vivido». Habrá de retomar su proyecto de vida y preguntarse por las motivaciones reales que fundamentan su vocación.

Estos casos nos dan a entender algo que todo camino espiritual debe tener en cuenta: que el tema del equipamiento afecta a todas las edades. Con todo, el equipamiento no tiene las mismas características a los catorce, a los veinte o a los cuarenta y seis años. A los catorce, está haciéndose. A los veinte, se supone que está hecho y que debe centrarse en definir su proyecto de vida. A los cuarenta y seis, el proyecto ya ha sido vivido y confrontado, y se supone también que el hombre/mujer maduro conoce la verdad de su equipamiento. He dicho a propósito «se supone», porque tal es el esquema a priori de la psicología evolutiva. La realidad, con todo, es más compleja y, ciertamente,

nos enseña a no suponer dicho equipamiento, y mucho menos el proceso de personalización.

La psicología evolutiva nos ofrece esquemas orientativos que se apoyan en constantes objetivas. Nos dice, por ejemplo, que, en nuestra actual cultura occidental, a los dieciocho/veinte años, más o menos, el joven concluye su adolescencia y ha de abordar un proyecto de vida. Hasta entonces ha estado equipándose, y en los últimos años, especialmente los de la adolescencia, ha buscado su identidad como individuo en la sociedad. Por eso cabe un saber relativamente objetivable hasta dicha edad. El esfuerzo de precisa sistematización de las distintas fases de la evolución del niño y del adolescente parece demostrarlo. En contraste, a partir de la adolescencia, la sistematización apenas existe; todo se reduce a una serie de grandes ciclos vitales, con unos rasgos excesivamente genéricos. Por otra parte, la diferencia de perspectiva es significativa: al tratar del adulto, se habla en clave existencial (proyecto, logros y fracasos, vida interpersonal, cuestiones de sentido...). ¿Quiere esto decir que la objetividad científica sólo cabe cuando la maduración se refiere a lo pre-personal? En mi opinión, lo pre-personal está activamente presente en la postadolescencia y en la edad adulta. Hay que abordarlo a todas las edades. Pero, sin duda, a partir de los veinte años prevalecen las cuestiones existenciales.

2. Áreas de equipamiento

Aunque las cuestiones de equipamiento se refieren a todas las edades, resulta más fácil objetivarlas si tenemos «in mente» al chico/a de dieciocho/veinte años. Ahí vamos a centrar la pregunta: ¿qué áreas de equipamiento podemos considerar como presupuesto del proceso de personalización?

a) Un buen equipamiento comporta una *estructura psicológica bien integrada.*

«Estructura» significa que la persona humana desarrolla en su primera infancia una dinámica biopsíquica que, al cabo de cierto tiempo, le permite funcionar con una cierta estabilidad, la cual se traduce en tendencias. No hablamos de determinismo, sino de un marco de referencias dentro del cual va a desarrollarse el crecimiento futuro. Los diversos modelos psicológicos de personalidad intentan esquematizar ese dato fundamental. Personalmente, me inclino por el modelo freudiano tripolar (ello-yo-superego), que no lo entiendo en sentido físico,

a modo de realidades sustanciales, sino como esquema orientativo que nos ayuda a comprender la dinámica real y estable que estructura la personalidad. Y me inclino por el modelo freudiano en la medida en que lo considero más cuestión de hermenéutica que de mecánica psicológica, por las siguientes razones:

- porque da razón del carácter básicamente estructural del equipamiento psicológico;
- porque integra indisolublemente la fuerza pulsional y la dimensión cultural del psiquismo, refiriendo ambas al «yo»;
- porque el esquema expresa el conflictivo carácter dinámico del proceso de crecimiento;
- porque establece la relación entre consciente e inconsciente como parte esencial de la dinámica de la personalidad.

(No toca a este libro explicar en detalle lo que puede hallarse en cualquier manual de psicología).

b) No basta con discernir la estructura de la personalidad. La persona humana es un ser abierto, que crece desarrollando potencialidades que van desde las necesidades inferiores, las físicas, hasta las necesidades superiores, las espirituales. Detenerse en la estructura significa caer en el reduccionismo (tentación constante de Freud): explicar lo superior por lo inferior; considerar el futuro como una repetición camuflada del pasado; reducir a la persona, en definitiva, a pulsión.

Hay muchos modelos psicológicos que dan razón de la complejidad del ser humano y que prefieren hablar de niveles diversos, específicos y no reducibles, de la personalidad y su desarrollo. Entre ellos, es conocido el de Maslow y su *clasificación jerárquica de necesidades:*

- Necesidades fisiológicas (alimento, agua, aire, sueño, sexo).
- Necesidad de seguridad (estabilidad, protección, orden y liberación del miedo y la angustia).
- Necesidad de pertenencia y amor.
- Necesidad de estima (la que nos ofrecen los otros y la propia).
- Necesidad de auto-actualización (desarrollar lo mejor posible las capacidades).
- Necesidad de conocer y entender.
- Necesidad de plenitud y trascendencia (en lo bello, en lo religioso...).

En mi opinión, el esquema permite tener en cuenta el equipamiento adecuado a la riqueza del ser humano, pero a la vez es excesivamente descriptivo y no ilumina la problemática real en que se da el desarrollo

(que no se da linealmente). Demasiado optimista. Por otra parte, al no tematizar suficientemente el conflicto, se presta a reducir la dinámica psicológica al esquema carencia—>gratificación—>desarrollo.

Por ello, me parece que el esquema del desarrollo de Erikson, según los ciclos vitales, integra mejor el proceso de crecimiento (sin el reduccionismo freudiano) y la función crucial del conflicto, haciendo ver que todo paso a un nivel superior presupone la tensión de las bipolaridades que estructuran a la persona:

- Confianza versus desconfianza (los 12 primeros meses).
- Autonomía versus inseguridad (1-3 años).
- Iniciativa versus culpabilidad (4-5 años).
- Laboriosidad versus inferioridad (6-11 años).
- Identidad versus confusión (12-18 años).
- Intimidad versus aislamiento (edad adulta).
- Integridad versus desesperación (madurez).

Erikson combina sabiamente las aportaciones de la psicología dinámica con las de la psicología social. Pero, como explicaremos más tarde, reduce la identidad personal a la identidad social.

Advierto que la alusión a estos modelos psicológicos no tiene, por mi parte, un carácter de adhesión científica. Aludo a ellos en la misma medida en que la espiritualidad de personalización exige una integración explícita de los presupuestos psicológicos. Siempre me ha parecido que el arte de la espiritualidad está, por un lado, en aprovechar las aportaciones de las diversas escuelas, pues su misma diversidad demuestra la complejidad asistematizable de la persona, y, por otro, en discernirlas desde una visión antropológica más amplia, inspirada en la filosofía y en la teología.

c) La tercera área de equipamiento es la de las relaciones interpersonales, vinculadas a la estructura y las necesidades de la persona, pero que implican también otras dimensiones:

- La emergencia de lo significativo. El otro no es sólo objeto de necesidad, sino valor y sentido.
- Lo interpersonal en su especificidad: encuentro, alteridad, vinculación (que implica libertad).
- El carácter histórico del equipamiento. «Me he hecho y me hago con otras personas»: socialización, proyecto de vida...

La calidad de las relaciones interpersonales es la piedra de toque de la madurez o inmadurez de las personas, y en torno a ellas aparecen las grandes cuestiones que revelan el valor de las experiencias vividas:

- Dependencia e independencia.
- Afectividad y racionalidad.
- Narcisismo y autodonación.
- Autocontrol y abandono amoroso.
- Necesidad y renuncia.
- Intimidad y universalidad.

Por otra parte, las relaciones interpersonales jalonan la evolución de la persona, y abarcan:

- las relaciones familiares, tan configuradoras;
- las simétricas (amigos, pareja) y las asimétricas (autoridad social o moral);
- las duales y las grupales, tan variadas.

El discernimiento tiene una extraordinaria importancia en este terreno, dada su privilegiada densidad antropológica.

d) No basta con discernir el marco psicoafectivo (áreas anteriores). *No hay buen equipamiento sin un sentido incondicional de la existencia,* que no puede darse sin experiencias de incondicionalidad. Para la antropología cristiana, la realización de lo personal no se centra en el equilibrio de sus tendencias ni en el desarrollo de sus capacidades, sino en realidades de valor absoluto. Indiquemos algunas de estas realidades:

EL SENTIDO MORAL

Recordemos aquí las investigaciones de Piaget y Kohlberg, que, con sus diferencias, coinciden en afirmar que el desarrollo moral del niño es correlativo a su desarrollo cognitivo y a la capacidad de percibir personalmente el carácter incondicional de los principios morales. Evidentemente, la evolución del sentido moral no se da automáticamente, sino que depende de factores sociales y de la dinámica interna del niño/a.

El sentido moral no es sólo un bagaje de conocimientos. De alguna manera, tiene una función *estructurante* (escuela de Rulla) en el

conjunto de la persona, ya que le ofrece referencias estables respecto de la conducta y de las decisiones. La persona no es sólo necesidad, sino también, y especialmente, libertad y proyecto. La subjetividad, dejada a su propia suerte, sin referencias objetivas e incondicionales (los valores universales: verdad, autodominio, responsabilidad, justicia, respeto, etc.), queda a merced del «ello», como bien supo ver Freud.

EL SENTIDO DEL TÚ

El sentido moral posibilita a la persona la incondicionalidad de lo universal (los valores objetivos). El sentido del tú le permite percibir la incondicionalidad de la persona concreta, la universalidad en la historia. Lo cual presupone la experiencia interpersonal del *amor.* Evidentemente, dicha experiencia, en la fase de equipamiento, va entremezclada con el amor-necesidad psicoafectiva. Por ejemplo, la pertenencia a la familia (los llamados «lazos de sangre») puede contener únicamente elementos biopsíquicos (necesidad de seguridad y sentimientos positivos), pero también (si la familia ha sido afectiva y moralmente sana) elementos de incondicionalidad: el valor y significado de los padres en la propia existencia, la experiencia de la fidelidad y la autodonación, etc.

El amor interpersonal de paternidad, de amistad o de pareja es la mediación privilegiada para percibir la incondicionalidad del tú: cuando das la vida (física o espiritual) a un hijo, cuando el otro es fuente de tu propio ser, o cuando alguien es el que da, literalmente, sentido a tu vida, es que lo absoluto está encarnado. No es Dios; pero sí revelación de Dios, como insiste la Biblia.

También el ámbito de la justicia social, es decir, de la solidaridad con el sufrimiento y la dignidad del hombre en todas sus formas, suscita el mismo sentido de incondicionalidad; pero normalmente pasa por un cierto componente ideológico y proyectivo. No tiene, a mi juicio, la misma densidad antropológica inmediata de la experiencia interpersonal del amor. Aquí la subjetividad no está a merced de las necesidades pulsionales, pues ha alcanzado su propio nivel espiritual, más radical, a mi juicio, que el de los valores universales objetivos. De hecho, en el sentido incondicional del tú, la moral alcanza su verdadero centro: la persona.

EL SENTIDO DE LA MISMIDAD

La autoconciencia puede referirse al yo psicológico (capacidad de adaptación y autocontrol, autoestima, etc.), pero también al yo transpsicológico: búsqueda de identidad, fidelidad a sí mismo, conciencia de unicidad, autorrealización nunca terminada, etc. En la fase de equipamiento, repitámoslo, el carácter incondicional del yo va entremezclado y surge del fondo biopsíquico (agresividad, autoafirmación, etc.); pero está ahí: cuando no soy respetado en mis decisiones, cuando soy subordinado al rol o función social, cuando la libertad sólo es considerada como un medio en orden a una conducta determinada objetivamente por normas o valores...

Como dijimos anteriormente, la *autenticidad existencial* es fruto del proceso de personalización, pero también requisito que de alguna manera ha de estar presente en la experiencia de la vida. Para que pueda dinamizar el proceso de personalización, ha de surgir del talante incondicional de la historia personal. Aquí, igualmente, la subjetividad adquiere densidad espiritual en lo universal concreto, y los valores objetivos alcanzan su verdadero centro: la persona.

EL SENTIDO DE LO GLOBAL TOTALIZANTE

Lo incondicional surge también en relación con realidades que, por su carácter global, proporcionan a la persona un sentido de totalidad (la experiencia estética, por ejemplo, o la contemplación de la naturaleza, o el sentimiento cósmico...). A través de la belleza o del sentimiento de participación en el «todo», se despierta el deseo de *plenitud* o de *trascendencia.*

Habrá que tener en cuenta que las realidades de experiencia incondicional exigen un *discernimiento cultural.* Hay épocas e instituciones en que lo incondicional está ligado, por ejemplo, a la ley (en la educación tradicional católica, muy claramente), a las utopías sociales (movimientos humanistas de la modernidad), a la individualidad (la postmodernidad), o a Dios. La importancia de este tema para la pastoral o para la educación es decisiva, ya que las experiencias de incondicionalidad son la plataforma antropológica donde se apoya la experiencia incondicional de la fe. De hecho, la dificultad para suscitar vida espiritual la experimentamos todos los días, y suele deberse a la falta de equipamiento con respecto al sentido incondicional de la existencia. Hacemos de Dios un objeto de necesidad, incapacitándonos para percibir su realidad absoluta.

e) Tratándose de espiritualidad, el equipamiento significa preguntarse por el lugar que ocupa *Dios* en esta persona concreta. Para un equipamiento, a los dieciocho/veinte años no podemos exigir una afectividad religiosa purificada de necesidades. En mi opinión, hay dos aspectos que pertenecen necesariamente a un buen equipamiento en la dimensión religiosa:

- Tener un fondo afectivo de relación.
- Percepción de Dios, de algún modo, como el Absoluto.

Sin fondo afectivo religioso, cuando ya la persona se ha estructurado y evolucionado afectivamente, resulta casi un milagro suscitar la experiencia real de Dios. Por eso, cuando se da, casi siempre surge de alguna carencia humana (la parental, por ejemplo) antropológicamente propicia a la relación con Dios. Pero cuando hay facilidad de relación afectiva sin sentido de absoluto, la experiencia religiosa queda a merced de las necesidades primarias de gratificación. Ocurre con la educación que separa la relación con Dios de los imperativos morales. Cuando se unen lo afectivo y el sentido religioso de absoluto, entonces el equipamiento para lo espiritual logra su mediación privilegiada. Se está en camino de la síntesis última cuando el amor, el imperativo moral y el sentido de la existencia se unifican en una misma experiencia, Dios. La mayoría de los humanos luchamos por unificar la afectividad (condicionada por las necesidades), los valores morales (conducta) y las cuestiones de sentido (¿de dónde vengo y a dónde voy?; ¿tienen sentido la vida, el amor, la muerte, el sufrimiento?...).

Es normal que, en la fase de equipamiento, los dos aspectos arriba señalados no estén unificados: lo afectivo, por ejemplo, estará configurado por las imágenes parentales inconscientes; y la percepción del carácter absoluto de Dios, por el ideal del yo, por las fantasías del deseo. Aquí comenzará el proceso de personalización.

3. Necesidad, incondicionalidad e identidad

Las cinco áreas de equipamiento sugieren un modelo antropológico que conviene explicitar. Frente a todo reduccionismo psicologista o espiritualista, propugnamos una visión integral de la persona que abarque lo psíquico, lo social, lo existencial y lo espiritual. Pero es preciso no caer en un pensamiento formal, en que la integración se concibe «por pisos». Aquí propugnamos una concepción dinámica, que expresamos con binomios de tensión. Para el discernimiento adecuado del equipamiento no basta con el análisis objetivo de las distintas áreas. Me parece esencial que el discernimiento capte la tensión entre *necesidad* e *incondicionalidad.*

La necesidad atañe a la naturaleza en cuanto vida que busca su objetivo de satisfacción. Por ejemplo, la afectividad-necesidad es la que depende de la gratificación (placer, seguridad, aprobación, posesión). La incondicionalidad atañe al significado o sentido percibido racional o espiritualmente. Por ejemplo, la afectividad-incondicionalidad es la que no depende de la gratificación, suscita libertad y crea proyecto y fidelidad. Ambas dimensiones son necesarias, pero diferentes. La gratificación de la necesidad es el primer equipamiento (percibir la relación parental bajo la amenaza de pérdida bloquea toda relación de amor incondicional); pero no es fin, sino presupuesto previo de la incondicionalidad. Con todo, tanto la psicología del inconsciente como los grandes maestros espirituales nos han advertido que no toda incondicionalidad es tal, ya que puede estar motivada por necesidades latentes (por ejemplo, la autodonación o el servicio en favor de los demás pueden nacer de la fijación de la imagen del padre castrante). Así que el discernimiento habrá de cuidar la dialéctica real de dicho binomio.

Además, el equipamiento, por ser tal, sólo es el material con que la persona sale a la vida. Si decimos que hasta los dieciocho/veinte años la persona está equipada, es porque percibimos que se trata del ciclo vital que *prepara* para la vida. Lo decisivo no es lo que soy, sino lo que quisiera ser. En nuestra cultura occidental, adolescente es el que se está haciendo; adulto, el que está hecho. Pero no se es adulto sin el paso del equipamiento al proyecto, de lo que he recibido y asimilado a lo que quiero ser y hago realmente. De ahí la importancia de este otro binomio: *equipamiento* e *identidad.*

Durante la etapa de equipamiento, se está haciendo la identidad, que se busca más o menos conscientemente. La estructura psicoafectiva, la autoimagen, el desarrollo del yo, los hábitos de conducta, los modelos de identificación, las decisiones morales y profesionales... van configurando la identidad. Pero la identidad es respuesta, más o menos activa, a lo dado. En la adolescencia, con la necesidad de autoafirmación, la persona comienza a tomar conciencia de su destino personal, único. Todavía el proceso es de equipamiento, ya que la autonomía se refiere más bien a la necesidad de crear mundo propio, diferenciado de la familia, en relación con la necesidad de lograr una identidad social. Para muchos psicólogos (entre ellos Erikson, a mi juicio), la identidad del adulto consiste en esta identidad social, que se concreta en el descubrimiento y experiencia del amor y en la elección de trabajo.

Si en este libro hablamos de «proceso de personalización», es porque distinguimos entre el proceso de *identificación social* y el proceso de *identidad personal.* El yo no es sólo un sistema adaptativo o un centro de iniciativa dentro de un contexto. El yo es subjetividad capaz de trascendencia, la cual se percibe y realiza a través del proceso de autonomía psicológica y de identificación social (ciertamente, como presupuesto y mediación); pero va más allá:

- cuando se distancia de su propio yo psicosocial y opta existencialmente por la aceptación o la negación, por el estancamiento o el crecimiento;
- cuando tiene experiencias incondicionales respecto a sí mismo y a los demás;
- cuando la libertad trasciende sus presupuestos de equipamiento y es configurada progresivamente por sus propias decisiones de futuro;
- cuando las cuestiones sobre el sentido último de la existencia centran los intereses vitales;
- cuando el amor interpersonal alcanza a ser proyecto incondicional de vida;
- cuando Dios deja de ser objeto de necesidad y se revela como lo absolutamente real.

Este yo es transpsicológico y, como tal inobjetivable, pero real. En la filosofía personalista se le ha llamado el *centro personal,* y muchas sabidurías religiosas lo denominan el *corazón.* El equipamiento no se refiere a él directamente; se detiene en el «yo psico-social»; pero el discernimiento de personalización sabe de antemano que el equipamiento es *para* facilitar y posibilitar la otra identidad, la que nace de la subjetividad como centro personal, es decir, cuando la actitud existencial de *autenticidad* se pone en marcha y la persona toma la decisión de tomar la vida en sus propias manos. La personalización sabe que dicha decisión, para que sea real, presupone un equipamiento; pero sabe también que es única. Más aún, la personalización sabe que la identidad personal nunca es algo logrado, por muy buen equipamiento de que se disponga y por mucha autenticidad con que se viva. El centro personal siempre es más. Soy yo, sujeto que toma conciencia y decide aquí y ahora; pero nunca puedo poseerme del todo. Soy yo, que tengo una historia, la mía, intransferible, en la que me he sentido crecer y ser, cada vez más, yo mismo; pero la autorrealización plena la siento cada vez más lejana. Se impone la *paradoja* para expresar el carácter dinámico de la personalización.

Por eso algunos grandes humanistas y sabios religiosos hablan del *sí-mismo* como del horizonte inobjetivable en que la identidad personal se realiza justamente en la medida en que el yo, que se hace sujeto de su propia historia, descubre que su autorrealización consiste en «abandonarse», en perderse en el Todo, en desposeerse del yo. El sí-mismo sería lo transpersonal del yo. La identidad del yo sería ilusión, máscara y defensa; la verdadera identidad está más allá del yo.

Éste es un tema que necesitaría mayor profundización, pero voy a tratar de exponer sucintamente mi opinión. En efecto, la tensión entre el yo personal y el sí-mismo expresa el proceso de transformación que describe este libro, concretamente las fases de la vida espiritual. Hay una etapa en que la persona ha de tomar la vida en sus manos, y su identidad depende de ello. Pero hay otra etapa, cuando la vida teologal comienza a adquirir predominio, en que lo decisivo es la desapropiación del yo bajo la iniciativa del Amor Absoluto, revelado en Jesús y actuado por el Espíritu Santo. A través de todo el proceso, la Gracia hace de hilo conductor y permite no confundir la personalización con la autoposesión. Pero el yo personal no sólo no es sustituido por el sí-mismo transpersonal, sino que es también consolidado y profundizado. La espiritualidad cristiana, al inspirarse en el Dios de la alianza, considera a la persona, en su unicidad concreta, como valor absoluto. Por eso la mejor interpretación cristiana del sí-mismo sería el yo personal en cuanto actuado por la Gracia; y en este momento es verdad que el horizonte de realización de la persona es la Vida Trinitaria. El sí-mismo sería, pues, la traducción humanista (frecuentemente reductora, psicologista e inmanentista: caso de Jung, por ejemplo) de la vocación escatológica de la persona humana.

4. Autenticidad existencial

En qué consiste, ya lo explicamos en el capítulo 4. Ahora nos interesa subrayar su decisiva importancia como requisito para el equipamiento y como fruto del mismo. No cabe proceso de transformación si no se toma la vida en las propias manos y se prefieren los sistemas de seguridad a la verdad.

Sin duda, la fidelidad a uno mismo está expuesta al egocentrismo y a determinadas motivaciones inconscientes que bloquean la autotrascendencia. Pero la solución no consiste en subordinar la unicidad personal a un orden objetivo religioso-moral.

La autenticidad existencial imprime un talante al proceso de personalización, ya que se mueve entre la autonomía del yo y el carácter inobjetivable de la persona. Tal es su densidad antropológica, subsuelo privilegiado del proceso de transformación.

En la fase de equipamiento, normalmente no debe ser planteada como algo previo, sino como fruto del mismo. A través del autoconocimiento y del discernimiento de las experiencias más significativas de la historia personal, podremos constatar si la persona está o no equipada con la autenticidad existencial.

Con frecuencia, la crisis de autoimagen, mediante la crisis del ideal del yo (del deseo narcisista), es el instrumento adecuado para introducir en la conciencia la distinción entre autenticidad moral y autenticidad existencial. Cuando ésta se da y, además, se traduce en las actitudes y en la conducta, es que el proceso de personalización ya está iniciado.

5. Las raíces de la persona

El tema de las *raíces* empalma con lo que hemos sugerido sobre el sí-mismo en orden a la identidad personal. En efecto, hay una serie de realidades y experiencias de la persona en su ciclo vital de equipamiento (hasta los dieciocho/veinte años) que no pueden ser encuadradas en un marco objetivable de conocimiento, pero que están ahí como lo más valioso. Señalaré algunas realidades y experiencias de «raíces».

a) La *confianza existencial,* que viene dada primordialmente por el amor incondicional de los padres. Los psicólogos hablan de seguridad. Pero es mucho más: contiene la firmeza ontológica de la finitud, que permite a la persona salir de sí y sentir el futuro con esperanza. Cuando el niño/a se abandona gozoso al cuidado de su madre o percibe en el padre la omnipotencia, ya está captando por anticipado el misterio de Dios. La vivencia psicológica es ya, atemáticamente, vivencia religiosa.

Cuando sea adulto y, quizá en aras de la autonomía, niegue la fe en Dios, todavía mantendrá la confianza en la vida como un todo; y si inicia un camino de experiencia religiosa, la personalización de la fe habrá de apoyarse en ese trasfondo afectivo de la confianza existencial, que permanece insobornable en el subsuelo de la personalidad.

b) La *imaginación creativa* de que hablan los poetas (recuérdense las resonancias que tiene en A. Machado la palabra «sueños») supone que la elaboración de las experiencias y del sentido de la vida no se hace primordialmente por información.

Hay personas que tienen respuestas racionales para todo, pero que no conocen la condición humana. Pertenece en gran parte a esa interioridad de la infancia, casi toda ella amasada por símbolos e imágenes, el secreto por el que la persona ha elaborado su sabiduría existencial. Por eso el adulto nunca sabe por qué, en un momento dado, orientó su vida en una u otra dirección, escogió tal o cual profesión, se casó con esta o con aquella mujer y mantiene ciertos valores y no otros, a pesar de los avatares de la vida.

Lo que el niño/a cuece en su interior no suele ser producto de sus discursos lógicos, sino de sus sueños íntimos (de historias, por ejemplo, en las que él se ha sentido protagonista de una causa justa). Pensemos en los «modelos de identificación», tan decisivos para orientar el proyecto consciente del joven adulto.

c) *Acontecimientos felices o dolorosos,* que despiertan significados nuevos que van a guiar la emergencia de la conciencia. ¿Podemos medir la importancia del nacimiento de una hermanita o la muerte del propio padre a los seis o a los doce años? Los psicólogos hablarán de rivalidad fraterna y de desapego afectivo. Pero hay más: la presencia de una alteridad que se impone (la hermanita) con toda su carga de amenaza; el conocimiento de la diferencia sexual y, sobre todo, la posibilidad de encuentro incondicional con un tú concreto; la muerte del propio padre... ¿Quién duda de que la densidad existencial de esta experiencia no se reduce al tema psicológico del desapego? Desamparo, finitud, desesperanza... amenazan el sentido que hasta ahora había sido elaborado tan arduamente. Hay despertares abruptos en un niño que van a marcar su vida entera. Por ejemplo, ciertas decisiones inconscientes de no sufrir o, por el contrario, de no huir de los conflictos.

d) Siempre se dice que el niño lo capta todo, incluso lo que no entiende racionalmente. Hay infinitos mensajes que llegan a su interioridad de múltiples formas: en una discusión entre sus padres, en una escena de televisión, en una clase de religión, en el autobús del colegio, en los gestos de los mayores, en la lecturas de un tebeo... Estos mensajes van creando cosmovisiones y lenguajes simbólicos que permanecen en el trasfondo de la conciencia. Son sus recursos para interpretar la realidad. ¿Qué decir de las palabras investidas de sentimien

tos (miedo, esfuerzo, placer, dolor), que van seleccionando los estímulos externos y van motivando la conducta y preformando los valores e ideales de vida? Es evidente que una familia cuyos mensajes son altamente permisivos no educa de la misma manera que una familia con creencias y hábitos de conducta altamente normativizados. Pero es también evidente que en una misma familia la elaboración de mensajes por parte de los niños es diferente.

e) Pertenece a las raíces atemáticas lo que yo llamaría la *intimidad del yo.* X.X. es una chica clásica, de educación tradicional. No es difícil percibir su timidez con los chicos. Ella misma reconoce que la relación sexual le asusta. ¿Es cuestión de mera desinhibición o se trata también de esa reserva que para la entrega amorosa tienen instintivamente algunas personas? De hecho, cuando ha conocido al «hombre de su vida», como ella dice, la sexualidad ha sido la expresión más normal, nada mojigata, de su entrega incondicional. Hay, en efecto, un sentido de autodignidad que surge de la profundidad de la persona y que siempre es algo previo a toda racionalización. Aparece, por ejemplo, en la autonomía de las decisiones o en el talante de nobleza ética.

f) También la experiencia nos dice que *el sentido de Dios* como Alguien personal absoluto se da a nivel de raíces. ¿Qué poso queda en la conciencia de un niño/a cuando en la familia se ha respirado la relación personal con Dios y se ha introyectado que Dios es lo más importante de la vida? No es medible; pero es la referencia esencial, que volverá una y otra vez a lo largo de la vida. No se olvide que Dios es el símbolo que aglutina los imperativos de conducta, las grandes utopías, el horizonte de sentido, y que constituye el eje de una determinada cosmovisión: la que permite a la persona la trascendencia y el futuro absoluto del hombre. Cuando la infancia y la adolescencia transcurren en torno a ese símbolo matriz, las consecuencias para la vida son incalculables... y muy distintas de cuando se ha cerrado el horizonte de la existencia en la finitud controlable y, lo que es peor, se ha absolutizado el dinero, el éxito, el placer inmediato...

Hay psicólogos, como Jung, que han reivindicado esta función primordial de lo inobjetivable en la existencia y en el desarrollo de la persona, incluso psicológicamente. Pienso que el peligro de este presupuesto es desdibujar la frontera entre lo psicológico y lo transpsicológico. Personalmente, prefiero mantener la diferencia entre lo verificable, objeto de la ciencia, y lo no objetivable a nivel científico, pero realmente perceptible; aunque reconozco que tanto el cientismo psicológico como las sabidurías religiosas necesitan confrontarse y perfilar mejor sus propias metodologías.

De todos modos, y sin ninguna pretensión científica ni sistemática, la distinción entre equipamiento y raíces permite a la personalización el discernimiento integral que hace posible el proceso. El equipamiento atañe a dimensiones controlables. Disponemos, en cierta medida, de un instrumento objetivable de trabajo. Las raíces tocan aspectos que se captan con órganos de observación, en los que prevalece el conocimiento implicativo que se da en la intersubjetividad, cuando el otro no es reducido a objeto, a común denominador, sino que es percibido en su unicidad e historia concreta. La característica antropológica más significativa de las raíces es que *atañen a lo primero y a lo último,* simultáneamente, de la persona. Por ejemplo, la confianza en la vida es lo primero que aprende la persona cuando accede a la existencia... y lo primero que olvida cuando se encuentra con el sufrimiento y la muerte. Del mismo modo que la capacidad de abrirse positivamente al otro es el principio para no caer en la regresión autista, mientras que lo último de lo que nos liberamos es el egocentrismo.

Las raíces nos dan la identidad originaria. Y cada vez que una crisis existencial pone en conflicto nuestra identidad, retomamos nuestras raíces. Desde las raíces se crece, volviendo a releer el pasado y bebiendo de las fuentes más hondas de nuestro ser. Algunos grandes sabios, humanistas y religiosos han hablado de este misterio de la *infancia eterna,* donde la persona se rehace. De hecho, cuando hablemos de la crisis de realismo del adulto y de la vida teologal, la importancia antropológica de las raíces se mostrará como determinante. Pero «determinante», precisémoslo, no en un sentido causal (pensamiento de lo objetivable), sino en un sentido existencial, como subsuelo y fuente permanente de renovación interior.

6. Ideales de vida

Un buen equipamiento y unas buenas raíces a los dieciocho/veinte años se traducen en un ideal de vida, es decir, en un proyecto de valor absoluto o incondicional. El ideal está constituido por un *valor* que despierta el *deseo.* El valor, en nuestro caso de personas creyentes, viene dado por el Evangelio, pero releído culturalmente. Lo cual quiere decir que su concreción depende del momento histórico, puesto que cada época se siente atraída especialmente por aquellos valores que conectan con su propio contexto, bien por afinidad, bien por ausencia de los mismos. Por ejemplo, en una sociedad de cosmovisión sacral, el ideal de vida se llamará «salvación del alma», «santidad» o «unión con

Dios» (recordemos la época preconciliar); en una sociedad secular y antropocéntrica, el ideal de vida se centra en la liberación de los pobres, en la evangelización de los pueblos o en la realización del Reino (recordemos las utopías cristianas de los años setenta en España); en una sociedad postmoderna, caracterizada por el pluralismo, los ideales están referidos a la experiencia individual, a la solidaridad no utópica o a la ecología... Sin duda, no son exactamente los mismos los ideales en América Latina, en la India o en España.

Cuando se da una experiencia evangélica madura, con frecuencia encontramos síntesis sorprendentes: visión global del Evangelio, sin reduccionismos, y capacidad de discernir los valores evangélicos que emergen del contexto, a la vez que los contravalores (pensemos en algunos santos carismáticos, especialmente los grandes creadores de espiritualidad, que lograron unificar universalidad, experiencia individual, fidelidad al Evangelio e inculturación: Pablo de Tarso, Agustín de Hipona, Benito de Nursia, Francisco de Asís, Ignacio de Loyola...). Pero si pensamos en el equipamiento de un chico/a de dieciocho/veinte años, tenemos que suponer que su lectura de los valores evangélicos pasa por sus afinidades personales y culturales.

Subrayemos la relación entre valor y deseo. Los valores tienen un carácter universal, y por eso, en cuanto a su contenido, son incondicionales, justificados además como están por el Evangelio; pero para que lleguen a ser ideales de vida han de ser *deseados*. La palabra «deseo» adquiere gran relevancia en la dinámica de personalización, como vamos viendo en diversos capítulos. Referida al ideal, significa:

- Que la persona humana no es primordialmente necesidad, sino deseo; es decir, que su dinamismo afectivo es capaz de trascender la satisfacción inmediata para orientarse mediante gratificaciones superiores. Sin este fondo psicoafectivo, la voluntad racional se estanca en el voluntarismo estéril, que casi siempre oculta mecanismos inconscientes de represión pulsional.
- Que la persona desea, porque es capaz de ser motivada afectivamente por lo incondicional, independientemente de la gratificación. Algunos psicólogos tienden a entender el deseo como la pulsión primaria sublimada, en definitiva, como otra forma racionalizada del esquema estímulo-respuesta. Mi opinión, sin embargo, es que la afectividad humana, cuando se dirige a valores de absoluto, está adquiriendo su dinamismo propio. La pulsión es más bien el presupuesto biopsíquico del deseo humano, que en principio es universal e infinito. Dicho de otra manera: el corazón humano funciona como deseo porque su horizonte es absoluto.

La prueba indirecta la da la experiencia teologal, cuyo objeto afectivo propio es Dios en cuanto Dios, y por ello somete el deseo no sólo a la no gratificación inmediata, sino a la negación de toda apropiación. La paradoja del deseo humano estriba en que desear significa apropiarse la realidad (también a Dios: sentir, imaginar, concebir); pero desear teologalmente consiste en renunciar a Dios como objeto de deseo, para recibirlo en la fe como don de Gracia.

- Como el deseo —afectividad abierta trascendentalmente— sólo existe enraizado en lo pulsional, no siempre se mueve dentro de los valores, sino por otras motivaciones inconscientes, concretamente por necesidades primarias solapadas.

Por todo ello, el discernimiento, que valora el ideal en su contenido de valor, está atento al deseo, ya que éste no siempre está bien equipado. En el capítulo 9 hablaremos de *estructurar* y *unificar* el deseo, como parte del proceso de personalización. El ideal es bueno en sí, y esencial para un buen equipamiento; pero necesita ser confrontado y fundamentado. Una de las tesis centrales de este libro es que el ideal, fruto último de la evolución del niño y del adolescente, no puede *fundamentar* el sentido de la vida. Es equipamiento, no fundamento. Éste sólo es teologal. La personalización (como explicaremos más tarde) consiste en transformar el ideal en experiencia de fe, y el deseo en obediencia de amor. Aquí radica la diferencia entre *asimilación* y *personalización*.

7. Lo consciente y lo latente

A través de todo el capítulo ha ido apareciendo que el equipamiento es un proceso dinámico que se da a niveles no sólo conscientes, sino también latentes, y ambos en interacción. Podría haber titulado este apartado como «lo consciente y lo inconsciente»; pero he preferido decir «latente» para evitar afiliaciones ideológicas. Lo latente abarca:

- Lo que a partir de Freud se considera «fondo psicoafectivo pulsional», que no llega a la consciencia, pero que está en ella, y que no es una parte marginal de la personalidad, sino configuradora del todo. He dicho «configuradora» por no decir «determinante», a fin de subrayar su acción permanente y general. Este descubrimiento, en mi opinión, ya no puede ser olvidado en la antropología y en la espiritualidad.

- Lo que en la tradición moral clásica se llamaba «lo virtual», en correlación y contraposición a lo «actual», es decir, las motivaciones de la libertad del acto humano que, siendo reales, no aparecen en la intencionalidad explícita de la conducta.

Ambos aspectos, el inconsciente psicodinámico y el virtual de la conducta, coinciden en considerar ilusoria la concepción racionalista, según la cual la conciencia humana opera con plena autonomía. La diferencia entre ambas perspectivas está en que la primera sólo tiene en cuenta el fondo pulsional (y termina reduciendo el inconsciente a lo pulsional; caso límite: el superego, en Freud, funciona como represión), mientras que la segunda se limita al análisis de los diversos niveles de la intencionalidad de la libertad. ¿No pueden enriquecerse ambas perspectivas desde un esquema más amplio?

Me atrevo a sugerir que en la persona humana no sólo existe el *inconsciente psicológico,* sino también el *espiritual.* Entiendo el inconsciente psicológico en un sentido más amplio que el freudiano, aunque inspirándome en su análisis de la represión; y el espiritual, ampliando y resituando la intuición clásica de lo latente-virtual. Sobre el inconsciente psicológico hay mucho escrito, y no es el momento de repetirlo. Sólo una advertencia: a la hora de concretar su dinamismo, hay que tener en cuenta los *mecanismos de defensa,* pero no habrá que centrar la problemática del inconsciente psicológico sólo en la represión. Hay otras dimensiones igualmente importantes, por ejemplo:

- La afectividad ligada a lo simbólico e imaginario.
- El deseo en su polivalencia, cuando trasciende el nivel primario de la gratificación o la frustración inmediatas.

Para la hipótesis del *inconsciente espiritual,* me apoyo en algunos datos. En lugar de hablar de inconsciente «espiritual», quizá fuera mejor decir «transpsicológico» o «metapulsional». De todos modos, me refiero a los dinamismos que no pueden reducirse a funciones pulsionales, aunque no estén al lado de ellas, sino en ellas y con ellas, y cuyo objeto propio no es el pulsional.

Ilustraré con algunos ejemplos ciertas áreas en las que se revela este inconsciente:

a) ÁREA DE RELACIÓN INTERPERSONAL

El pudor, por el que percibo mi corporalidad como ser de y para alguien, es inconsciente hasta que llega la situación. Reducirlo a represión de la libido es ignorar la dimensión específicamente humana del

cuerpo como lenguaje interpersonal. La dificultad que tiene el varón para el abandono amoroso, para desposeerse de sí, no es sólo miedo reaccional, represión de la necesidad de dependencia, sino dificultad para trascenderse. ¿Qué hay en el narcisismo: mera fijación psicológica o también el mundo centrado en la propia subjetividad?

b) ÁREA EXISTENCIAL

Éste es el apartado donde más fácilmente se percibe la urgencia de investigar en el inconsciente metapulsional. En la sociedad victoriana se reprimían la agresividad y la sexualidad. En la nuestra, hedonista, se reprimen la muerte y la invalidez. ¿Por qué algunas personas proyectan su vida al margen del sufrimiento, y lo hacen inconscientemente? En una terapia, como lo muestra la experiencia habitual, el inconsciente no sólo funciona como mecanismo de defensa de las necesidades pulsionales, sino también como actitud existencial (el neurótico se niega a crecer, a aceptar su pasado, a dar cabida real al tú).

Hay escuelas psicológicas derivadas del psicoanálisis —por ejemplo, el psicoanálisis existencial de Binswanger o la logoterapia de V. Frankl— que se fundamentan en el análisis existencial del inconsciente. Creo que es una aportación necesaria y complementaria.

c) ÁREA MORAL

El hecho de que, al cabo de un cierto tiempo, la mejor de las intenciones conscientes revele una «segunda intención» oculta, ¿cómo puede entenderse si no es por el inconsciente espiritual? En una persona neurótica, la explicación puede ser psicológica; por ejemplo, desear la perfección evangélica puede nacer de la necesidad psicológica de compensar la falta de autoestima. Pero las «segundas intenciones» pertenecen igualmente a la dinámica de la persona psicológica y éticamente madura. En este caso, cabe discernir que la motivación oculta de la decisión vocacional nace de la necesidad de coherencia moral, lo cual presupone que la conducta moral no ha trascendido la motivación racional.

Cuando los maestros espirituales hablan de vicios capitales ocultos, por referencia a los «principiantes», no es difícil su relectura desde el inconsciente psicológico; por ejemplo: la «gula espiritual» del que se inicia en el gusto de la oración está ligada a las necesidades infantiles de gratificación inmediata. Pero cuando hablan de los «aprovechados», cambian de terminología y dicen «imperfecciones». En efecto, las imperfecciones en la virtud, sobre todo en las virtudes teologales, atañen directamente al inconsciente espiritual. Por ejemplo, la imperfec-

ción en la caridad, cuando se descubre más tarde que la motivación consciente del amor desinteresado ocultaba mucho interés, cuando a uno no se le agradece su generosidad.

d) ÁREA RELIGIOSA

En este área el inconsciente espiritual adquiere una relevancia central, precisamente porque lo religioso da a la existencia dinamismo de absoluto. Se presta a lo peor, si la persona está dominada por el inconsciente psicológico. En efecto, refuerza la represión pulsional y favorece la megalomanía del deseo. Pero si la persona está bien integrada psicológicamente, de modo que el yo elabora positivamente el conflicto entre el principio de placer y el principio de realidad, la experiencia religiosa propicia lo mejor de la persona, la subjetividad en trance de incondicionalidad. El Evangelio unifica el deseo en el Amor Único y dilata el espíritu hasta la anchura del Reino. Pues bien, es aquí precisamente donde se revela la fuerza del inconsciente espiritual:

- El deseo se resiste a la desapropiación, porque es angustia de la finitud que quiere asegurarse a Dios. Esto atañe al nivel radical del pecado, que escapa al análisis psicológico. La psicología puede detectar ciertos efectos superficiales (por ejemplo, cierta turbación), pero no capta su trasfondo metapulsional.
- Ciertos niveles de libertad interior, por ejemplo, el olvido de sí hasta desprenderse de los propios derechos por amor. Psicológicamente, la persona es equilibrada y afectivamente adulta, de modo que integra sin conflicto autonomía y dependencia. Pero sabe que la liberación radical del yo está a otro nivel, que corresponde a la Gracia.
- Buscar apoyaturas en las experiencias vividas, o en el director espiritual, o en los sacramentos, no es sólo cuestión psicológica de desapego afectivo, sino de luz interior para poder vivir en la inmediatez de Dios.

Hay, pues, resistencias del inconsciente psicológico y resistencias del inconsciente espiritual. La gran tradición del discernimiento lo ha sabido siempre. La palabra «resistencia» es frecuente en los clásicos espirituales. Recordemos también la carga que en Juan de la Cruz tiene la palabra «apetito». Por ello, en este libro distinguimos una *primera fase,* en que el proceso de transformación está ligado especialmente a la liberación de los mecanismos del inconsciente psicológico, y *otra,* que comienza con la experiencia fundante teologal, en que la madurez espiritual está ligada a la liberación del inconsciente espiritual (cfr. caps.16-18). Con todo, habrá que cuidar de no entender esta diferencia a modo de compartimentos estancos. El inconsciente es uno y abarca ambos dinamismos.

8. La Providencia

Si miramos retrospectivamente el capítulo, a pesar de su complejidad, para una mirada de fe el punto de partida de todo proceso está ahí: en el equipamiento y las raíces, en la historia de la infancia y la adolescencia, en el ideal de vida y en los dinamismos latentes del deseo...; en suma, en el material psicológico, existencial y espiritual con que la Providencia ha dotado a una persona concreta. Aquí tiene «la Providencia» su sentido original: Dios nos provee, en una época determinada, de una familia, un cuerpo, una sensibilidad y una serie de capacidades, de las que unas se desarrollarán y otras no... La Providencia nos guía a través de acontecimientos imprevistos, positivos o conflictivos, ante los cuales la persona reacciona con los recursos que tiene... La libertad no crea sus condiciones objetivas; ha de elaborarlas, negarlas o aprovecharlas... La libertad emerge desde lo dado y, poco a poco, va haciéndose: desde el primer aprendizaje de autonomía psicomotriz hasta el momento en que el deseo es atraído por un ideal, y la persona ha de optar frente o al lado de otros ideales...

La Providencia es el amor de Dios Padre que nos cuida misteriosamente. Su Gracia actúa a través de todo, no sólo en momentos puntuales (por ejemplo, cuando, a los siete años [primera comunión] o a los dieciocho [confirmación], la experiencia religiosa irrumpe abriendo un nuevo horizonte de sentido), sino *desde abajo* y *desde dentro,* haciendo de todo el equipamiento humano plataforma para el proyecto cristiano de vida, o bien haciendo de Dios el sentido unificador y totalizador de la existencia. Gracia es haber tenido determinados padres y haber escuchado el Evangelio; gracia es haber conocido la amistad y haber sido piadoso en la infancia...; y gracia es también encontrarse con «asignaturas pendientes», porque la educación infantil fue demasiado rígida; o con mecanismos de defensa que condicionan la libertad interior; o sentir carencias económicas que no permiten desarrollar habilidades intelectuales o manuales; o haber conocido tan tarde el Evangelio; o no haber sentido nunca a Dios como un Tú viviente...

Es así como la Providencia nos introduce en la historia y nos prepara para ser sujetos de nuestra propia historia y su propia acción liberadora y salvadora. Lo que ocurre es que, para llegar a percibir que

todo es gracia, el proceso de personalización ha de alcanzar la experiencia fundante teologal. Mientras tanto, la persona está equipada, siente que es ése su material humano y espiritual y, como creyente, confía en la Providencia. Cuál es el camino a seguir y la vocación-misión a que uno es llamado y el destino al que Dios le lleva, sólo aparecerá más tarde. Cuando la vida esté resuelta en Dios, en sólo Dios, entonces miraremos hacia atrás y podremos celebrar cómo la Providencia estaba ya anticipando el futuro en nuestro equipamiento y en nuestras raíces, «desde el seno materno» (Sal 139).

7
Dramática existencial

Probablemente, no se es del todo persona hasta que uno se pregunta: «¿Qué voy a hacer con mi vida?». O, si es creyente: «Señor ¿qué quieres que haga?» Es decir, cuando la libertad toma las riendas y construye una historia, la propia.

Cuando viene al mundo, el ser humano cuenta con un equipamiento mucho más precario que el de cualquier otra especie. El animal viene mucho mejor equipado para la supervivencia y la reproducción. Nosotros necesitamos hacer un largo aprendizaje. No pocos pensadores opinan que en el hecho de tener mucho menos prefijado el aparato instintivo radica la posibilidad de racionalidad y libertad, es decir, de cultura. La dramática existencial, pues, comienza desde el primer momento del equipamiento, en la indigencia de una existencia amenazada y en la posibilidad de abrir dicha existencia a horizontes no determinados por las necesidades naturales.

La estructura esencial de la persona viene dada por su origen animal y su evolución cultural; su destino se debatirá entre ambos polos:

- Atención primordial a las necesidades naturales, cerrando el horizonte de existencia en lo primario.
- Atención primordial a los valores universales y trascendentes, olvidando o reprimiendo las necesidades.

Pero la dramática no se resuelve con el equilibrio, como han pretendido ciertos humanismos (la Grecia clásica, por ejemplo). Una vez que el hombre descubre ciertas realidades (el amor, la muerte, Dios..., por ejemplo), sabe que su existencia no se realiza en la autoposesión, sino en la autodonación y más allá de sí mismo (llámese «inmortalidad» o «Reino»).

1. Vivir a fondo

A la palabra «dramática» hay que quitarle su resonancia primaria de conflicto doloroso, de situación extrema. Digamos que se trata de tomar conciencia de que la vida humana está atravesada por tensiones irrenunciables que ocasionan conflictos inevitables, que en algunos casos o momentos son ciertamente extremos. Son éstos, cabalmente, los que dan a la existencia humana su grandeza.

Sin esta densidad humana de existencia, la vida espiritual viene a ser una caricatura de sí misma, una máscara superpuesta. ¿Cómo es posible relacionarse con el Dios vivo si se renuncia a vivir a fondo? Pero hay que reconocer que sigue utilizándose lo religioso como un mundo aparte, refugio de inhibiciones. Se busca en la piedad el seno materno protector y sin conflictos. Se proyectan en Dios las fantasías infantiles de una felicidad irreal. El proceso de transformación comienza por la aceptación de la realidad, con sus problemas personales y sociales, y depende de la decisión de vivir el riesgo de ser persona. Hay muchos mecanismos de *huida:* desde el idealismo ingenuo hasta ciertas neurosis depresivas.

Con todo, no ha de confundirse este vivir a fondo con el mecanismo sutil de la «huida hacia adelante». Hay personas a las que les encanta la aventura, por la dificultad que tienen de definirse. El riesgo no es un fin, sino un talante. Hay personas que, al no poder aguantar la incertidumbre, toman la decisión de lanzarse de cabeza a lo imprevisible. La decisión no nace de un centro personal de libertad, sino de la ansiedad psicológica de no poder controlar la situación.

Vivir a fondo está asociado a lo que en capítulos anteriores hemos llamado *autenticidad existencial,* requisito y fruto, a un tiempo, de la personalización.

La dramática existencial es tan compleja como la persona humana y su contexto y su historia entera. Pero hemos de hacer el esfuerzo de dar nombre o, al menos, señalar los elementos más significativos. Tres referencias me parecen aptas para este fin:

- *Las instancias.* Aquellos elementos que tienen un carácter estructural y provocan permanentemente la dramática de la existencia humana.
- *El proceso de transformación.* En paralelo con el «modelo antropológico» del cap. 4, las instancias pueden ser vividas por el sujeto (la interioridad) a distintos niveles, lo que da a la dramática mayor o menor densidad de existencia. Esto quiere decir que hay correlación entre transformación y dramática de la existencia. El que huye de los conflictos o se limita a vivir ciertas realidades (por ejemplo, a amar sólo lo suyo, sin abrirse al Amor Absoluto) se libera de ciertos problemas (por ejemplo, la crisis de fe), pero se pierde lo mejor, la vida teologal.
- *Los ciclos vitales.* Esta referencia parece una instancia particular; pero tiene un carácter global. La vida humana no es sólo ni primordialmente ritmo biológico, sino dramática existencial. Los años maduran o deterioran a la persona. Hay momentos significativos (en torno a los 18-25, los 45-48, o los 65-70 años) que comprometen nada menos que el sentido de la existencia. En este libro concedemos gran relevancia a los ciclos vitales, con sus respectivas crisis existenciales, demasiado olvidados en la espiritualidad tradicional, dominada por la perspectiva religioso-moral del proceso. Nosotros vemos el proceso en relación con los ciclos vitales y sus desafíos existenciales. Con todo, no queremos establecer un paralelismo estricto entre madurez de edad y madurez humana teologal. Lo determinante no es la edad, por supuesto.

2. Instancias dramáticas

Lo adecuado sería hacer un análisis fenomenológico; pero no podemos detenernos en ello. Bastará con enumerar y sugerir. Lo que importa es que la espiritualidad se acostumbre a explicitar estas realidades en su densidad humana, pues está demasiado acostumbrada a darlas por supuesto o —lo que es peor— a considerarlas como no espirituales.

a) La polivalencia del equipamiento, tan poco fijado genéticamente y tan condicionado culturalmente, hace que la persona esté siempre haciéndose y rehaciéndose. Uno nunca está equipado del todo, y cada ciclo vital exige no sólo nuevo equipamiento, sino replantear lo vivido. Es significativo, por ejemplo, que el hombre/mujer maduro deba desaprender lo aprendido, y no sólo a nivel de conocimientos, sino de actitud ante la vida.

b) Toda instancia personalizada es *ambivalente* por referencia a la interioridad. En el lenguaje de la experiencia común se dice que «allí donde tienes ventaja, encontrarás inconvenientes, y viceversa». La autoestima innata y espontánea, por ejemplo, le hace a la persona ser optimista, pero tiene el inconveniente de impedirle ver el lado oscuro de las cosas y las personas; el ser reflexivo ayuda a plantearse las cues-

tiones de sentido, pero tiene el inconveniente del narcisismo o de la necesidad de andar siempre midiendo las propias fuerzas. Desde el punto de vista evangélico, esta ambivalencia nos acerca, antropológicamente hablando, a la sabiduría de las bienaventuranzas: «Lo que nos empobrece es lo que nos enriquece». Las diversas insuficiencias (físicas, psicológicas, sociales...) nos permiten descubrir la confianza en Dios como fuente de libertad y seguridad.

c) La *libertad,* constitutivamente, hace que la existencia sea profundamente dramática. ¡Cuántas personas no quieren decidir, y no sólo por falta de autoestima o por debilidad del yo, sino por miedo a la responsabilidad...! La libertad siente el vértigo de ser persona única, de no realizarse, de fracasar en lo esencial.

La libertad es autodeterminación y, como tal, sólo existe si se es capaz de algo nuevo, propio; pero, a la vez, sólo existe dada, mediatizada por su equipamiento previo... Y muy pronto se toma conciencia de que la libertad está atada a experiencias del pasado, a impulsos inconscientes, etc. La libertad es autonomía; pero cuando se descubre el tú y se está enamorado, la reciprocidad «descoloca» toda experiencia anterior: ¿cómo ser desde mí, si tú eres la fuente de mi vida? Amenaza de muerte para el yo y posibilidades insospechadas de libertad, a un tiempo.

d) El *contexto socio-cultural* plantea a la existencia personal desafíos irrecusables. Se nos imbuye, por ejemplo, la idea de que la libertad es posibilidad de elegir; en consecuencia, el definirse incondicionalmente y para siempre aparece como una limitación. No es lo mismo ser autónomo en una cultura en la que el yo se percibe a sí mismo como parte de un orden sagrado que cuando uno se ha liberado de la tutela de lo sagrado. ¿No es profundamente dramática la existencia del creyente en un mundo postcristiano? Y no sólo porque tiene que personalizar su fe en un ambiente cuando menos poco favorable, sino, más profundamente, porque experimenta en propia carne la dramática escisión entre el mundo secular y las mediaciones eclesiales, que parecen responder a un pasado premoderno.

e) Los *acontecimientos* imprimen a la vida riesgo, amenaza y novedad, para bien o para mal. Es inútil la pretensión de dominar la existencia. Sólo cabe confiar y vivir cada día, como repite tantas veces Jesús en el Evangelio. La violencia arbitraria de una noche de copas te despierta el miedo soterrado al otro o a ti mismo. Tu trabajo depende de decisiones que ni siquiera están en manos de tu jefe. En una revisión médica rutinaria aparece un cáncer incipiente. El hijo ha comenzado a salir con una moza y la ha dejado embarazada. Te has encontrado con un viejo amigo que pide tu ayuda. El otro día entraste en una iglesia y, sin saber por qué, recordaste tu infancia, y la presencia de Dios te invadió con una fuerza inesperada. Te han tocado en la lotería veinte millones. Tu mujer está pasando una crisis afectiva. Ha caído en tus manos un libro que te está revolucionando...

f) La *alteridad* cuando es reciprocidad de amor. El que ama se encuentra con la diferencia y la libertad del otro. Antes el otro era el no-yo, el que vivía junto a mí, y el drama consistía en equilibrar intereses. Ahora somos uno, y el drama consiste en promover el bien del otro, en desearlo distinto, en aceptarlo como es, en seguir siendo yo mismo, en crecer con él, en olvidarme de mí y, además, en querernos «hoy más que ayer y menos que mañana».

Cuando el amor comienza a ser la fuente de sentido de mi vida, estoy condenado a la incondicionalidad y, en consecuencia, a sentir mi fondo más oscuro (egocentrismo, resistencias...).

g) *Dios, el Absoluto.* Mientras sea una idea o una instancia entre otras, que garantiza un orden objetivable del bien y del mal, Dios no provoca drama. Pero si comienza a ser Alguien y el Único Absoluto, entonces, ¡ay!, ha llegado a mí el vértigo de la existencia. Pero ¿es que Dios puede dejar de ser Dios? A la luz de Dios, sólo soy criatura. ¿Dónde quedan mis megalomanías? Sin embargo, soy *su* criatura, llamada a ser persona. Mi destino es más que humano: ¡Dios mismo! ¿No es un sueño demasiado hermoso?

Dios da a la existencia la tensión absoluta de los extremos: infinitud y finitud; perfección moral y culpabilidad sin salida; etc.

h) Si Dios es conocido como el Dios de la *Revelación,* el Padre de Jesús muerto, resucitado y dador del Espíritu Santo, la existencia humana entra en el drama del amor absoluto en su hora definitiva e insobrepasable. El punto de referencia de este drama es la vida, mensaje, actividad, pasión, muerte y resurrección del Hijo de Dios. ¿Qué decir? La respuesta pertenece exclusivamente a la locura de Dios, que sumerge al hombre en su vida eterna trinitaria: «lo que el ojo no vio, ni el oído oyó, ni el corazón humano puede soñar».

3. Proceso dramático

Las instancias se hacen proceso de transformación cuando la interioridad de la persona es capaz de vivirlas precisamente en su carácter dramático. Lo hemos dicho más arriba: hay correlación entre transformación y dramática de la existencia. Aunque el amor obligue al vértigo de la libertad, el hombre es muy hábil para parapetarse en la satisfacción de sus necesidades inmediatas, evitando definirse ante el otro. ¿Miedo? ¿Egoísmo? Veamos, pues, cómo la interioridad es capaz de dar a las instancias tal densidad dramática que, mediante ellas, la persona vive su proceso de transformación. Para ello hemos de recurrir a *bipolaridades* que expresan la tensión dramática como plataforma de la transformación. Una vez más, reaparece una de las tesis de este libro: los conflictos y sus rupturas concentran los momentos y el significado del proceso.

a) *Necesidad y libertad*

La persona puede hacer de su mundo un mundo de necesidades. En tal caso, su proceso es lucha por la satisfacción de dichas necesidades: desde la seguridad económica al equilibrio emocional; y el ser feliz, y con una felicidad controlable, es el objetivo y ámbito del proyecto de vida. También puede desarrollar su vida a la luz del descubrimiento de su libertad: que sólo se vive una vez y que merece la pena aprender a vivir en libertad. Qué se entiende por «libertad» será una cuestión a aclarar. Lo que cuenta es el talante existencial de vivir, no en función de unos objetivos controlables, sino en función de un horizonte inobjetivable. Decía Goethe que «hay personas que caminan para alcanzar metas, y personas que caminan por el gusto de caminar». Necesidad y libertad no se oponen en cuanto dimensiones complementarias de la persona. Aquí las oponemos en cuanto talante existencial.

b) *Ideal y proceso*

Este binomio tiene sus paralelos: utopía y realidad, perfección y limitación, radicalismo y prudencia, deber y ser, etc. A través de todos ellos aparece uno de los desafíos esenciales de la interioridad: el ideal marca la meta; el proceso exige respeto al ritmo aquí y ahora. El ideal suscita valores y despierta la generosidad; pero también se presta a la megalomanía del deseo, al espiritualismo y al reforzamiento de mecanismos inconscientes de represión de necesidades pulsionales. El proceso

atiende a la libertad y a la condición temporal de toda realización humana; pero tiene el peligro de confundir el respeto a la persona con el espíritu de cálculo y, lo que es peor, a rebajar los valores incondicionales.

Lograr esta síntesis es uno de los frutos más preciosos de la madurez humana, y con ella comienza la madurez espiritual. Lo cual quiere decir que la dramática existencial ha sido vivida con verdadera sabiduría.

c) *Plenitud y sufrimiento*

El hombre es esa mezcla de «grandeza y miseria» que atraviesa su condición. Tiene la grandeza de su dignidad (en cristiano, de ser imagen y semejanza de Dios) y la miseria de un corazón enfermo. Ansía la plenitud de la felicidad rotunda e intacta, pero no acepta que no haya camino para ella que no pase por el sufrimiento. El sufrimiento es uno de los puntos neurálgicos de la dramática existencial. Puede hundir en la miseria y elevar a la grandeza. Deteriora y transforma. En el sufrimiento se aprende lo esencial, la verdadera plenitud; pero siempre hay que pagar un precio.

d) *Vida y muerte*

Son datos biológicos, comienzo y final; pero, existencialmente hablando, tienen tal carga de significado, imprimen tal densidad al quehacer, al amor, a la esperanza, a los ideales, a la fe en Dios, que sólo este binomio es suficiente para que la interioridad de la persona experimente procesos de transformación en trance de absoluto.

¿Merece la pena vivir si hemos de morir? ¿Cuál es el sentido de la vida si la muerte es el final? Pero si la muerte no es el final, ¿para qué es el vida? ¿No será la muerte el momento decisivo, cualitativamente hablando, de la vida? A la luz de la muerte, la vida adquiere un valor incondicional. «Hay que aprovecharla», no en sentido hedonista y ansioso (apurar el placer efímero), sino en sentido existencial: vivir a fondo, definitivamente.

A la luz de la vida eterna, la prometida por Dios, toda la muerte que nos rodea (la enfermedad física, psíquica o moral, la injusticia, la violencia, el hambre) es invitación a descubrir el sentido oculto de la vida y de la muerte. La vida y la muerte están asociadas indisolublemente a Dios. ¿Es creíble un Dios que no suprime la muerte? ¿No serán la vida y la muerte la apelación más directa al Dios del origen y al Dios del futuro?

e) *El Absoluto y lo relativo*

Cuando Dios es percibido como el absolutamente real y el único Absoluto, trastoca toda nuestra manera de situarnos en la finitud y da a la dramática existencial las dimensiones propias de la trascendencia. Ser persona y vivir como tal tiene como horizonte lo que supera lo humano en cuanto tal. ¿Qué es lo importante en la vida si, ante Dios, todo es relativo? Y a la inversa: la dignidad de cada persona humana (la más inútil o la más desalmada) sólo puede ser medida desde su destino trascendente, divino. Lo relativo adquiere un sentido definitivo en cuanto su horizonte no queda apresado en la inmanencia. ¿Qué posibilidades de vida adquiere la persona si está llamada a vivir en la presencia de Dios, a crecer con Dios, a amar a Dios? Y a la inversa: ¿no será la religión una vulgar y sutil alienación?; ¿no será más sano, psicológica y existencialmente hablando, atenerse a la finitud ordenada y mejorable? Dios, al fin, es peligroso; y vivir con Dios, terrible. No en vano las religiones se han buscado sistemas de control de la divinidad (rituales, cumplimiento de leyes, sistemas de creencias...). De hecho, sólo unos pocos se han atrevido a hacer la aventura de Dios en sentido propio. Demasiado pocos y profundamente extraños. El hombre se protege de Dios.

f) *Gracia y pecado*

«Gracia» significa que hemos conocido el amor de Dios y que lo hemos conocido como indebido y absoluto. ¿Cómo no sentir estremecimiento y ganas de huir?; ¿cómo no tomar conciencia de la propia miseria e incapacidad de amar y, al mismo tiempo, cómo no experimentar el gozo desbordante de la libertad liberada de sus miedos últimos (tener que justificarse, dominar la existencia, conquistar la perfección, ganarse a Dios...) y el agradecimiento feliz de descansar para siempre, como un niño recién nacido, en el corazón de Dios? A este nivel, que pertenece al Reino, la dramática existencial sólo puede ser expresada en tensión de extremos inabarcables, cuya síntesis pertenece en exclusiva al Espíritu Santo.

Por un lado, el extremo del pecado en toda su brutal e incomprensible ceguera, insensatez y sinsentido; más aún, en todo el misterio de su infierno real (separación y rechazo de Dios en su propio Ser de luz, vida y amor), sólo conocido desde la Gracia. Por otro, el extremo de la Gracia, que toma sobre sí el pecado del mundo y de cada uno, y transforma el infierno (¡maravilla de Salvación en Cristo crucificado!) en resplandor de su Amor más grande, capaz de crear vida de la muerte.

¿Qué significan la libertad, el ideal, la finitud, la vida y la muerte, la experiencia religiosa, el origen y el futuro de cada uno de nosotros y de la humanidad entera, frente al amor de Dios humillado, afrentado, entregado por nuestros pecados hasta la muerte y muerte de cruz? El único drama, que los concentra todos, que está presente en todos y que los transciende todos, es éste del pecado y de la Gracia. Algo tan simple como lo primero que aprendimos (¡también por gracia!) en el seno de nuestra madre: dejarnos amar. Y algo tan dramático que, desde lo más profundo de nuestro ser, nos oponemos a ello. Sólo Dios mismo podrá transformar nuestro pecado en camino de existencia nueva, fundamentada en el amor: «Si no te dejas lavar los pies, no tienes parte conmigo» (Jn 13).

g) *Autocomunicación de Dios y realización humana*

Ya desde el apartado e) y, por supuesto, desde el f), hemos entrado en la dramática existencial propia de la experiencia teologal. Es incomprensible que Dios se haga hombre y viva nuestra condición humana hasta extremos en que ningún humano lo ha hecho jamás. Sólo Él pudo tocar fondo, pues nosotros nos defendemos con uñas y dientes de nuestra libertad, de la muerte, de la verdad del pecado y del vértigo del amor. Más incomprensible aún es que Dios quiera comunicarnos su propia vida, la eterna, la que pertenece al misterio inefable de su esencia y de su intercomunicación trinitaria de Padre, Hijo y Espíritu Santo. E igualmente incomprensible es que Dios elija, prepare, eleve, justifique y transforme a una criatura finita según su propia vida divina. ¡Ensanchar nuestro pobre corazón hasta la desmesura de su corazón infinito! ¿Por qué, Dios mío, por qué? Ya no es vértigo ni locura. Sólo el balbuceo del Espíritu en nosotros, que ora según conviene (Rom 8)...

4. Dramática de los ciclos vitales

Que la vida humana se caracteriza por los ciclos vitales es un dato elemental. Nacer, crecer, procrear y morir es algo que hace la especie humana como cualquier otra. Pero la experiencia humana de los ciclos vitales implica la interioridad a nivel existencial. Decíamos más arriba que es propio del hombre vivir, simultánea y diferenciadamente, el ritmo de crecimiento biológico, de maduración psíquica, de dramática existencial y de transformación espiritual. Se pueden tener veinticinco

años biológicamente y cinco psicológicamente, o ser maduro psicológicamente a los cuarenta y hallarse espiritualmente en la infancia elemental. Se puede madurar antes de tiempo o no estar a la altura del tiempo. El tiempo, pues, es una realidad objetiva y, a la vez, existencialmente significativa, puesto que puede ser vivido de una manera o de otra. Aquí radica, originalmente, su carácter dramático.

Éste va extremándose a medida que la persona se hace *sujeto humano.* Vivir es, primordialmente, cuestión de decisión. Resulta tan patente que, según alcanza la madurez biológica (entre los veinte y los veinticinco años), inicia su propia historia. En nuestra cultura occidental, el ciclo vital que transcurre entre los dieciocho y los veinticinco años es todo un símbolo: en la época del esplendor corporal, el/la joven comienza su historia personal. El adolescente se cree libre porque puede elegir entre diversas posibilidades, y siente amenazada su libertad cuando opta por algo con carácter permanente (vivimos en una época en la que este talante se ha erigido en modelo antropológico). Adulto es el que se ha definido por un proyecto y lo está realizando. Maduro es el que ya lo ha realizado y puede juzgar su valor y sentido. Anciano es el que puede distanciarse de él y volver a quedarse, como un niño, sin proyecto, mejor dicho, sin posibilidad alguna de proyecto, ya que su horizonte existencial es la muerte.

Si este sustrato antropológico de proyecto tiene por contenido el proyecto cristiano, es decir, el Reino (en todas sus formas: la utopía de un mundo justo y fraterno, el ideal de perfección moral, la comunicación escatológica de la vida eterna, el amor absoluto de Dios, etc.), los ciclos vitales adquieren la tensión de extremos que corresponde a las instancias y a los procesos de los que hemos hablado anteriormente. A esta luz, resulta evidente la importancia que en este libro adquieren los ciclos vitales y sus correspondiente crisis existenciales. El proceso humano, ligado a los ciclos vitales, centrado en el proyecto de vida, configurado y fundamentado en el Reino, implica un discernimiento capaz de relacionar los presupuestos biopsíquicos con las cuestiones existenciales y la vida teologal que el Espíritu Santo suscita a través de esta historia.

- Cuando hablamos de la primera conversión, refiriéndonos a la crisis de postadolescencia o autoimagen. La conversión, como es obvio, no depende de la edad; pero, al reflexionar sobre la conversión entre los dieciocho y los veinticinco años, comprendemos mejor la relación dinámica de conversión y personalización (cfr. cap. 9), tema olvidado en los tratados clásicos de espiritualidad.

- Cuando hablamos de la integración de lo humano y lo espiritual (cfr. cap. 11), ya que, supuesta la conversión inicial, el camino normal de maduración espiritual pasa por dicha integración. Lo cual coincide con el ciclo vital de los veinticinco a los cuarenta y cinco años.
- Cuando hablamos de la segunda conversión o despliegue de la vida teologal (inicio de la experiencia mística cristiana), hay que apelar a la crisis de realismo y a su exacerbación, la crisis de reducción (ciclo vital que comienza hacia los cuarenta años y se agudiza hacia los sesenta y cinco). Pero, a esta «altura existencial» del tiempo, la correlación entre los ciclos vitales y la transformación espiritual es sólo aproximativa y, por desgracia, más teórica que real. ¿Por qué? Porque, aunque los ciclos vitales sean vividos desde la madurez de cada etapa con sus dramas existenciales, lo esencial de la transformación pertenece al misterio de la Gracia, la libertad y el pecado. Con lo cual es necesario decir ya desde ahora que la correlación entre ciclos vitales y proceso espiritual no es objetivable a priori. En primer lugar, porque la densidad humana de los ciclos no es cronológica, sino que depende de la interioridad (la subjetividad y su capacidad de dar sentido a la realidad polivalente). En segundo lugar, porque el amor, en trance de Absoluto, imprime al tiempo una densidad de eternidad. Y en tercer lugar, porque la acción de Dios en la historia de la persona sólo puede ser objetivada a posteriori. Lo esencial, pues, de los ciclos vitales está *más allá de la edad.*

Una vez perfiladas las coordenadas en que hay que situar el tema de los ciclos vitales, conviene describir *sus rasgos básicos.* Este capítulo, como el anterior, se dedica a señalar las referencias donde se desarrolla la dinámica de transformación, que comienza propiamente con la *personalización* y *conversión* (cfr. cap. siguiente).

a) *Entre la adolescencia y la adultez (18-25 años)*

Se supone ya pasada la primera y borrascosa fase de la adolescencia. Se han afianzado los ideales, se dispone de un cierto equilibrio emocional, combinando debidamente intimidad y actividades, relación interpersonal e inquietudes sociales (equipamiento). Cada vez aparece más apremiante la pregunta: ¿qué hacer con la propia vida? En este momento, el/la joven, si tiene un yo bien constituido y si su talante existencial es de incondicionalidad, optará por un proyecto de vida

(matrimonio o profesión, comunidad religiosa, ministerio sacerdotal, solidaridad con el tercer mundo, etc.). Tiene la sensación de haberse encontrado a sí mismo/a, de saber qué es lo que quiere. Frente a la confusión de identidad en la pubertad y adolescencia, identidad personal.

Pero ¿qué contenido real tiene esta identidad? Estos años van a ponerla en crisis:

- Porque el proyecto está apoyado en el ideal del yo, no en el yo real.
- Porque la libertad que lo lleva a cabo es una libertad abstracta, no confrontada con la realidad personal y el contexto histórico concreto.
- Porque confunde identidad social e identidad personal.
- Porque se fundamenta en el propio deseo, no en la obediencia de fe a la voluntad de Dios.

Entre los veinte y los veinticinco años, más o menos, es necesario que aparezca la *crisis existencial de autoimagen.* Como es obvio, depende del contexto en que uno se mueva. Si a los dieciocho años se ha ingresado en una institución religiosa que tiende a reforzar el ideal del yo mediante un sistema protector, la adolescencia se prolonga (¿hasta cuándo?). Si se ha pasado de un grupo parroquial de confirmación a la universidad laica y anticlerical, la confrontación con el pluralismo ideológico y social, unida a la reflexión propia de los años, puede producir una confusión de identidad (¿hasta cuándo?). Si se tiene la suerte de encontrarse con un auténtico maestro de vida o si se es capaz de una relectura en profundidad de lo vivido, la crisis es la plataforma propia para el proceso de personalización y el descubrimiento de una nueva identidad.

b) *El joven adulto (entre 25 y 40/45 años)*

Lo llamo «joven adulto» porque tiene un proyecto estable de vida asumido no «adolescentemente», en función de deseos ideales, sino en función de un proceso de personalización y fundamentación. Pero todavía es joven, y le queda la tarea de construirlo, ¡y conoce tan poco la dureza de la realidad...! Ahí está, lanzado a vivir generosamente su proyecto. Tiempo de iniciativas, de asumir responsabilidades, de ir creando lazos afectivos propios (hijos, ámbitos profesionales, primeros destinos de misión...), de actividad transformadora. El tiempo es posibilidad disponible. La historia está en mis manos. Se vive todo. Tiempo de *integración* y, en consecuencia, de tensiones bipolares que caracterizan la existencia humana:

- Integración de autorrealización y autodonación;
- de ideales y limitaciones, personales y ajenas;
- de libertad y necesidades;
- de expectativas y procesos;
- de fe y vida;
- de éxitos y fracasos;
- de esperanza, responsabilidad y aceptación.

Pero, en la medida en que el talante existencial no está alimentado de fantasías infantiles o impulsos adolescentes (si, en efecto, la tarea es realizada con responsabilidad; si uno no se achica ante los primeros fracasos; si las dificultades estimulan la tenacidad; si los vínculos afectivos dinamizan la lucha; si el empeño por la virtud proporciona una conciencia cada vez más honda de las fuerzas oscuras del propio yo; si la relación con Dios está sufriendo la tensión entre intimidad y acción; si comienzan a experimentarse los fracasos de los proyectos mejor justificados, en los que uno ha entregado lo mejor de sí mismo...), en torno a los treinta y cinco años, más o menos, sin saber quizá cómo, surgen nuevas cuestiones y *se inicia la crisis de realismo.* Una crisis más diluida que la de autoimagen, pero más radical y que va a prolongarse y agudizarse durante años. Consiste en darse cuenta de que el mundo en que hemos intentado hacer real nuestro proyecto de vida no se amolda ni se amoldará jamás a nuestros planes y deseos. Cuando este proyecto ha sido vivenciado y motivado por el ideal cristiano del Reino o por la confianza incondicional en el Dios que lo puede todo, la crisis puede ser brutal. En este sentido, la crisis de realismo del cristiano exacerba la crisis normal de cualquier persona. El no creyente, en general, se atiene desde el principio a la finitud. Nosotros mantenemos una fe insobornable en una realidad distinta, a pesar de todo.

La crisis de realismo es el eje de la existencia, pues supone el *viraje* radical. Cuando te quedas sin proyecto, ¿qué queda? Por eso es *el momento propicio para la vida teologal.*

c) *El adulto maduro (entre 40/45 y 60/65 años).*

A partir de los cuarenta años, el futuro aparece cada vez más como barrera, no como horizonte abierto. «Proyecto» significa decisión de hacer historia nueva. Ahora el proyecto de vida es lo ya creado, lo ya conocido, aquello de lo que ya sabemos cuánto da de sí. No se trata de conquistar la realidad, sino de aceptarla, pues ha impuesto su ley —la de la limitación— a nuestros deseos. En el ciclo vital anterior, la crisis

de realismo, todavía inicial, desconcierta. En éste se ha exacerbado, y de nuevo, como en una segunda adolescencia, el hombre maduro se siente confuso, inseguro, desilusionado. ¿Merecía la pena tanto esfuerzo, tanta esperanza? La crisis no consiste en no alcanzar los ideales, sino en el sinsentido de haberse propuesto tales ideales. Le llamo «crisis de reducción»:

- porque el proyecto de vida tiende a cerrarse en lo alcanzado;
- porque el ciclo conduce progresivamente a la experiencia de reducción en las distintas dimensiones de la vida: salud, relaciones humanas, protagonismo social...;
- porque la esperanza, hecha de confianza en sí y de experiencia de fe, se siente amenazada por la ambigüedad radical con que uno percibe el propio obrar;
- porque tiende a relativizarse todo lo pensado, querido y trabajado;
- porque la muerte, antes ignorada, comienza a revelarse tremendamente real.

Paradójicamente, es la época de la madurez en sentido cualitativo. Se recogen los frutos de años de tensión y empeño. Se tiene experiencia de la vida. Edad del arte de vivir, de educar, porque se tiene visión de conjunto y se ha aprendido a distinguir lo esencial de lo accesorio. A pesar de ese distanciamiento interior con que el hombre maduro ama y trabaja, o quizá precisamente por tal distanciamiento, es más eficaz que nunca, sobre todo si la tarea se dirige a personas y sistemas de valores.

d) *El adulto anciano (a partir de los 60/65 años)*

Sin duda, es muy inexacto, en nuestros países occidentales, hablar de ancianidad a los sesenta años, cuando la media de la vida humana ya ha rebasado los setenta. Sin embargo, el análisis del proceso existencial nos dice que entre los sesenta y los sesenta y cinco años se producen cambios importantes:

- Retiro profesional y soledad familiar.
- La disminución física no es un aviso, sino una compañera.
- Todavía pueden hacerse cosas, pero ¿para qué?
- Se vive, literalmente, de recuerdos.
- Impotencia para iniciar nada nuevo, ni humano, ni quizá espiritual.
- La muerte no es un fantasma que aparece y desaparece, sino la realidad que se impone.

Lógicamente, según los casos, esta crisis se adelanta o se retrasa. Pero siempre tiene la misma característica: la de ser la última, obligando a las cuestiones últimas. ¿En qué consiste la existencia: en plenitud o en empobrecimiento? ¿Para qué vivir, si el destino es morir? ¿Merece la pena creer y esperar y amar?... Y Dios se revela como el gran tema de la existencia: en su misterio insondable, en su cercanía misericordiosa o en su terror paralizante.

Época de serenidad y sabiduría, de libertad interior en la simplicidad de la mirada, intacto el corazón, liberado del egocentrismo, reducida la existencia a la confianza, fundamentada en la paz espiritual que anticipa el cielo... Se puede morir así, como si fuera lo normal, lo obvio, como se recibe a una hermana; o se puede morir en la noche de la fe, acongojado por recuerdos torturadores de culpa, sin más luz que la certeza oscura, que permanece inconmovible en el fondo vacilante de la conciencia. Es la hora del creyente. Todo saber sobre el hombre ha de ser entregado al Señor de la vida y de la muerte.

5. Valor de las crisis

Las crisis, lo venimos repitiendo, representan los momentos decisivos del proceso, para bien o para mal. Toda transformación introduce en el sujeto la negación y la fractura, la ambivalencia o la síntesis de contrarios.

En estos momentos la racionalidad ayuda; pero es una especie de instinto el que guía por dentro en medio de la oscuridad. A esto le llamaremos «discernimiento atemático».

Las crisis iluminan los pasos del proceso, el cambio de un nivel de interioridad a otro, según los casos. En sentido estricto, son los núcleos antropológicos los que dan a la vida la profundidad de sentido.

En la Biblia se les llama *pruebas* (en algunos textos, «tentaciones»), y están ligados a los momentos decisivos de la Historia de la Salvación. También se denominan *kairós,* es decir, momentos de gracia en que la presencia salvadora de Dios se hace especialmente presente.

Conviene advertir esta correlación entre la densidad antropológica de la crisis y su profundidad soteriológica. El paso salvador de Dios, el futuro liberador, no se añade a lo humano «desde fuera». Se realiza *desde dentro de la condición humana.* Así se evita el dualismo característico de ciertas espiritualidades. Lo cual no quita a la experiencia de Salvación su evidencia primaria: la resolución positiva de la crisis ha

sido gracia, no ha nacido de mis posibilidades. De nuevo, la paradoja: la gracia, que actúa desde dentro, se revela como don libre de Dios. La crisis, que me coloca en mi propia verdad, la imposible autosalvación, es el gran regalo de mi vida. Y una vez realizada la Salvación, la siento como mi identidad más íntima.

Ésta es la razón por la que, a nivel de fenomenología y de lenguaje, cabe intercambiar (por lo menos en cierto grado) los lenguajes antropológicos y los lenguajes religiosos de Salvación. Las crisis, en efecto, pueden ser interpretadas como problemas de identidad y de integración. De hecho, como veremos a continuación, la primera conversión está especialmente ligada a los procesos de identidad personal. Será a partir de la experiencia fundante y, sobre todo, de la segunda conversión, con el despliegue de la vida teologal, cuando los lenguajes antropológicos, centrados en la crisis de identidad o de integración, se muestren insuficientes. La unificación espiritual, por ejemplo, que ha de pasar por la noche pasiva del deseo, trasciende la identidad de autoposesión y de proyecto. A no ser que ensanchemos el contenido de la palabra «identidad» y la veamos plasmada en la existencia escatológica según el Reino. Si cabe esa explicación, es por analogía. Lo cual corrobora lo que hemos dicho: que, a posteriori, en efecto, lo sobrenatural se revela como lo definitivamente humano.

Terminemos con la advertencia hecha anteriormente: la crisis, en cuanto drama, se refiere a la existencia en cuanto conflicto en trance de cambio. Puede tener un carácter extraordinario, de situación límite, o bien un carácter ordinario, normal. La característica esencial de la vida humana es estar siempre en camino, en proceso, entre la luz y la sombra, el logro y la indigencia, la plenitud y la muerte, Dios y yo mismo.

6. El «pathos» cristiano

A la luz de todo el capítulo, resulta evidente lo que tantos pensadores han dicho del talante existencial del cristiano: que tiene *pathos*. Como el Dios de la Biblia, apasionado, entrañable, implicado en la condición humana, el cristiano es un hombre al que la realidad *le afecta* en todas sus dimensiones; es un hombre *de corazón*. Existencia arriesgada que le entrega, indefenso, a la fragilidad de su propio corazón y a la fuerza de los acontecimientos y a los poderes amenazantes de la existencia. Pero, por lo mismo, se le posibilita descubrir la vida en su riqueza inagotable, gozar y sufrir; en definitiva, amar. Y con el amor, el misterio del tú y el corazón de Dios.

El cristiano está permanentemente expuesto y sin posibilidad de protegerse, en el sentido de que no le está permitido cerrarse sobre sí mismo ni «hacer cálculos». Vive, y nunca mejor dicho, en *tensión de extremos,* pues ha de unificar contrarios como el ideal de la santidad y sus propias limitaciones, la incondicionalidad del amor y la aceptación humilde de su egoísmo, la entrega al prójimo y la atención a sus necesidades, la presencia arrebatadora del Amor Absoluto y su finitud impotente ante el Don... ¿Cómo lo hace? Con frecuencia desconcierta, ya que parece un superhombre heroico, llamado a la generosidad total; y, con todo, su esfuerzo moral se nutre de fragilidad y de confianza. Frente a otros modelos antropológicos, resulta incluso demasiado anodino. No tiene el brillo del asceta hindú, ni atrae por la fuerza de sus experiencias místicas extraordinarias, ni posee la grandeza de ánimo del héroe de una causa universal, ni siquiera sabe amar al estilo de Tristán e Isolda (la muerte trágica, en que el amor se enfrenta a los dioses).

El amor del cristiano, su verdadero *pathos,* está hecho de rasgos especiales: se entrega hasta la muerte, pero sin pretender nada; desborda toda medida, pero se mantiene en la humildad de la propia conciencia finita; «todo lo soporta», pero no se apoya en sí mismo... Hay «un orden de la caridad», que decía Pascal, el signo soberano del Espíritu Santo. Sólo entonces el drama de la existencia encuentra, por fin, su unidad y equilibrio. Lo paradójico es que el orden nace del corazón de Dios, que se da a sí mismo sin medida, hasta vaciarse.

8
Criterios pedagógicos

Los capítulos anteriores han trazado el marco conceptual y las coordenadas de la dinámica de la personalización. Falta completarlos con algunas reflexiones, pues la espiritualidad es *conocimiento y arte* a un tiempo. En cierto modo, podríamos incluso decir que es ciencia, ya que pretende estructurar una visión de conjunto y se apoya en datos objetivos, tomados de la teología, de las ciencias humanas y de la observación de la experiencia. Pero habría que añadir inmediatamente que se trata de una ciencia «sui generis». Para empezar, su objeto principal, la experiencia teologal, sólo puede ser conocido indirectamente, ya que en sí mismo es transexperimental. El mismo proceso de transformación, como hemos dicho, no es sistematizable. Sea como sea, la espiritualidad tiene, indudablemente, mucho de arte, de sabiduría para guiarse en la complejidad de lo concreto. De hecho, sus grandes creadores han sido primero hombres y mujeres de experiencia, y luego maestros del discernimiento que, en el mejor de los casos, nos han dado esquemas dinámicos orientativos (por ejemplo, las siete Moradas de Teresa de Jesús o las dos Noches de Juan de la Cruz).

Los criterios pedagógicos que a continuación señalo se refieren, simultáneamente, a aspectos del conocimiento y a aspectos del arte de la espiritualidad. Las dos dimensiones son correlativas: no hay sabiduría de lo concreto sin conceptos objetivos, ni éstos sirven de nada si el discernimiento se hace a modo de aplicación mecánica de esquemas.

1. Los siete criterios pedagógicos

a) *Primado de la persona*

Es el primer criterio, al que se subordinan todos los demás. El objetivo central de la espiritualidad es la transformación de la persona según Dios. Equivale, a un mismo tiempo, a liberación y salvación, a madurez y unificación, a autonomía y trascendencia, a personalización y cristificación.

Conceder el primado a la persona en proceso significa *respetar* su condición humana, los presupuestos humanos de la Gracia, el momento concreto que está viviendo, lo que emerge y el ritmo de la obra de Dios.

El protagonista del proceso es el mismo sujeto, no el agente pastoral o el acompañante espiritual. Lo cual supone favorecer su autonomía, ayudarle al autodiscernimiento y, sobre todo, confiar en la capacidad de autoconciencia y auto-renovación de la persona.

Es importante también que la persona viva de dentro afuera, por proceso de transformación propiamente dicho, distinguiendo internalización y personalización, identificaciones del deseo y experiencia real. Lo valioso es la densidad real de la experiencia.

Y, en cualquier caso, en todo momento es necesario tener conciencia de la dignidad y unicidad de la persona, por encima de esquemas y expectativas. El fin de la experiencia espiritual es la personalización. ¡Es tan fácil utilizar la espiritualidad para introducir a la persona en un orden determinado de conducta o de aspiraciones...! El criterio de valoración de la persona viene dado inmediatamente por el ser personal en sí mismo, no por su respuesta a valores morales y espirituales. O, mejor dicho, las normas y principios se disciernen desde el principio superior que es el bien de la persona en su totalidad y en este momento concreto de su crecimiento.

El primado de la persona significa, finalmente, que lo espiritual es creíble si humaniza, si posibilita madurez humana.

b) *Interacción de instancias e interioridad*

La persona vive, es decir, es interactiva en toda su realidad una y compleja. La interioridad no existe en sí, sino en las instancias, a las que da vida y determina. El grado de intercomunicación entre dos personas depende de la interioridad de las mismas; pero ésta no se desarrolla si no se establece una dinámica de intercomunicación, si no se ponen medios. Esta correlación es esencial.

El principio de interacción se aplica igualmente a las instancias entre sí. La persona es un conjunto que hay que respetar en su integridad. Si la pedagogía se centra en la autoconciencia, olvidando la relación grupal o la responsabilidad en el trabajo, el proceso de personalización se desequilibra y termina bloqueándose.

El arte del proceso está en combinar las diversas instancias de tal modo que actúen certeramente en lo que va a propiciar la transformación de la interioridad.

Como las instancias son objetivables, la tentación fácil consiste en confundir la personalización con la formación integral, entendida como suma de cualidades y dimensiones de la personalidad. La pedagogía se centra en asimilarlo todo: autoconocimiento, dinámica de grupos, compromiso entre los pobres, oración...; pero sin vivir nada a fondo. El interés central de la personalización está en el proceso, es decir, en propiciar el cambio de la persona, no en la capacidad de manejar las diversas instancias. Y, para ello, lo importante es acertar con las instancias que en este momento van a desencadenar o reforzar el cambio.

c) *Diferenciación y gradualidad*

Visión de conjunto, siempre; pero sentido de la diferencia, también. La diferencia está en las personas, en sus ritmos, en sus ciclos vitales, en el grado de transformación de la interioridad. X.X. necesita aprender a estar sola, mientras que lo que necesita Y.Y. es relacionarse. Z.Z. está en un momento en que el proceso ha de centrarse en problemas pendientes de equipamiento, concretamente de falta de autoestima; pero N.N. necesita unificar el deseo en la relación afectiva con Jesús.

La gradualidad respeta el momento de la persona: vigila los signos que iluminan los nuevos pasos a dar en el proceso; atiende a la subjetividad, no a esquemas objetivos; conjura el peligro de confundir el respeto con la seguridad de lo conocido, con el espíritu de control. El proceso —ya que se trata de vida, y de vida inobjetivable en lo más profundo, es decir, de espíritu— implica siempre apertura a lo imprevisible.

La dificultad mayor del discernimiento (y, por lo mismo, su momento feliz de acierto) viene dada por ese momento crucial de la crisis: se está posibilitando la ruptura; pero, si se fuerza, reforzará las resistencias.

La gradualidad cuenta con que una mediación válida en una etapa no lo es en otra. Por ejemplo, en la iniciación e incluso en la fundamentación, atender a la maduración humana e integración de lo psicológico y espiritual es requisito imprescindible. Sin embargo, la verdadera unificación del corazón en lo teologal ha de dejar atrás los temas antropológicos para centrarse en lo único necesario, Dios y su Reino, en el «amor más grande».

d) *Integración de lo humano y lo espiritual*

Aunque la formulación no es muy precisa (¿qué es lo humano, en definitiva, si no es espiritual; y qué es lo espiritual, si no es humano?), es suficiente para entendernos: el proceso de personalización es *integral:*

Como finalidad del proceso. Aunque la personalización definitiva sea seguir a Jesús negándose a sí mismo (Mc 8,34-35), mientras no llegue este momento/etapa de la sabiduría de la Cruz, conviene hablar de integración.

Como esencia del proceso. Éste no es real si la maduración humana no se abre a la trascendencia, o viceversa, si la trascendencia no favorece lo humano ni se apoya en ello. Todo dualismo entre lo humano y lo espiritual repercute, tarde o temprano, en lo humano y en lo espiritual.

Como sabiduría del proceso. El discernimiento de la personalización vigila siempre la correlación entre la dimensión humana del proceso y la espiritual. Por eso maneja lenguajes interdisciplinares y procura dar con el *punto de correlación.* X.X. tiene dificultades para sentir a Dios. El problema no es sólo de inmadurez de fe (que también lo es, por supuesto), sino de afectividad humana, bien sea porque inconscientemente tiene una imagen negativa de Dios (que, a su vez, remite a la afectividad conflictiva de la infancia), o bien porque también tiene dificultades para liberar su afectividad a niveles humanos. Y.Y., por el contrario, es muy sana: a primera vista, posee autodominio, ecuanimidad, capacidad de relaciones interpersonales...; pero, en cuanto aparece un tú que centra su atención, se dispara el mecanismo de autoprotección. Le ocurre igual con Dios: en cuanto lo siente un poco más intensamente, se retira.

Dar con el *punto de correlación* consiste en percibir en qué núcleo de experiencia se está poniendo en juego el proceso de la persona, y desarrollar ahí aspectos humanos y espirituales interactivos.

e) *Manejar lo objetivable y lo no objetivable*

Los criterios anteriores no serán operativos si el discernimiento no maneja a un tiempo lo objetivable y lo inobjetivable.

Objetivable en el proceso es:

- Cuanto se refiere a lo pre-personal, a las dimensiones estudiadas por las ciencias humanas (lo psicológico, lo social, lo cultural, etc.). Por ejemplo, cuanto se refiere a la estructura y tendencias de la persona, es decir, a su funcionamiento estable y previsible.

- La cosmovisión (inspirada en la Revelación y en la racionalidad), por la que se establecen normas y valores en orden a la conducta y al horizonte trascendente de sentido. No obstante, habrá que tener en cuenta los condicionamientos socio-culturales de la cosmovisión. Por ejemplo, es un valor objetivo la virtud de la castidad; pero su praxis dependerá de cómo se conciba primordialmente la sexualidad: si como fuerza de procreación o como lenguaje interpersonal.
- Los esquemas orientativos del proceso, que distinguen distintos niveles de transformación. Aquí confluyen los saberes teológicos y antropológicos y las constantes observadas en experiencias múltiples.
- Las instancias y mediaciones.

Lo *inobjetivable* en el proceso es lo esencial:

- El yo transpsicológico, desde el que se adoptan actitudes globales.
- La libertad.
- Los dinamismos inconscientes, tan poderosos.
- Los intereses vitales ligados a experiencias de infancia.
- La vida teologal.
- Los acontecimientos.
- Las crisis existenciales.
- El encuentro de amor.

Pero lo inobjetivable es *discernible* (y, en esta medida, comunicable):

- En lo objetivable (instancias y mediaciones).
- En los signos en que se revela (la conducta; el equilibrio o desequilibrio de la persona...).
- En la conciencia con que la persona se comunica, entendiendo por comunicación no sólo la verbal, sino también la no-verbal.
- En el cambio de intenciones y de planteamientos existenciales.
- En la emergencia de nuevos niveles de interioridad.
- En el desplazamiento de intereses vitales.
- En los recursos con que se abordan las crisis y conflictos.
- En la calidad de las relaciones interpersonales.
- En los cambios de vivencias en la oración.
- En el modo de estar ante los hombres, especialmente ante los que sufren.
- En la trayectoria del proceso, que, mirado retrospectivamente, permite discernir los cambios profundos y superficiales.

Como es obvio, no se ha dicho todo. Pero será suficiente, espero, para tomar conciencia de esta característica esencial del discernimiento: la entremezcla de lo objetivable y lo inobjetivable que es la persona misma. Pero, al final, lo que define el proceso es el primado de lo inobjetivable, es decir, cuando el discernimiento ha de enfrentarse con los niveles de transformación, en que lo objetivable pre-personal o las normas objetivas de conducta o los saberes teológicos son trascendidos por la unicidad personal y la inmediatez del amor y la luz atemática del Espíritu Santo en lo íntimo de la conciencia. Por ejemplo, la síntesis de contrarios, como criterio de discernimiento, supone la experiencia paradójica de opuestos que, en fases anteriores de la personalización, se vivían como elementos contradictorios. En una fase de la vida, Z.Z. ha tenido que liberarse de la imagen negativa de Dios mediante experiencias de gratificación y cercanía sensible en la oración. Pero luego, cuando vive teologalmente la imagen de Dios, puede percibir simultáneamente el amor fiel de Dios y su majestad temible.

Esto plantea el tema más general, al que aludiremos más tarde (cfr. cap. 14), del discernimiento *temático* y *atemático.*

f) *Pedagogía simultánea*

La pedagogía simultánea nace del carácter asistemático de la persona y del proceso. Consiste en:

- Respetar el momento del proceso en virtud de los criterios pedagógicos anteriores.
- Abrir el momento del proceso a un horizonte más amplio que el percibido.

Por ejemplo, la pedagogía de personalización está exigiendo que X.X. se libere de su superego y tenga en cuenta sus pulsiones vitales. Consecuencia práctica: dejar su mundo de grupos cristianos, que refuerzan el superego y no le permiten crecer como un joven normal. ¿No tendrá el peligro de pasarse al otro lado y concentrarse exclusivamente en sus necesidades personales, en el «principio del placer»? El criterio de pedagogía simultánea le ayuda a elaborar un plan de vida en el que pueda mantener su proceso abierto a valores cristianos, mediante la oración personal, por ejemplo, o la lectura de la Biblia.

La pedagogía simultánea tiene en cuenta, pues, la visión de conjunto de la persona y de su proceso. Evita la tentación fácil de la reducción a lo controlable y momentáneo. ¡Hay tantos elementos que han de ser tratados desde la pedagogía simultánea...! Por ejemplo:

- La Palabra, pues Dios se revela más grande que mi experiencia.
- Los sacramentos y la Iglesia.
- Lo que en la persona hay de ideal oculto, ligado a la infancia, a los sueños internos, que siempre renacen.
- Los grandes imperativos incondicionales: verdad, justicia,amor.
- Las primeras experiencias de Dios, que unifican el sentido de la existencia y el corazón.
- El lado atemático del yo, que con frecuencia no se explicita (lo que está detrás de la «máscara» de la personalidad consciente): la fragilidad, la angustia de la finitud, el talante de confianza o desconfianza ante la existencia, etc.
- Las experiencias que configuran y que quedan como poso y referencia: en la infancia, en la adolescencia...
- Las promesas escatológicas de Dios.

El arte del discernimiento está en ir ofreciendo, sobre la marcha, aquel elemento que conviene al proceso. La pedagogía simultánea cuenta con la sabiduría del tiempo. Se atiene al momento; pero, al abrir el proceso más allá de lo inmediato, está propiciando la emergencia de lo nuevo e imprevisible.

A veces se utiliza la pedagogía simultánea para volver al modelo de asimilación. Para evitar la unilateralidad, se mantiene a la persona en el orden objetivo. No se confía en ella ni en el proceso. Éste sigue siendo configurado desde el conjunto objetivo. Pero el espíritu y la praxis de la pedagogía simultánea debe ser, cabalmente, lo contrario: posibilitar que el proceso no caiga en el cálculo ni en la objetivación sistemática. O, dicho de otra manera, *ofrecer mediaciones para lo incontrolable.* Indirectamente, es verdad, la función de la pedagogía simultánea es de equilibrio; pero no es su función principal.

g) *Emergencia de la vida teologal*

Cuando la vida teologal se enseñorea de la persona, resulta relativamente fácil para un experto discernirla. Pero cuando la vida teologal es emergente, cuando sólo se revela en el claroscuro de los dinamismos y tendencias de la persona, entonces se requiere una mirada más sutil. Cuando la vida teologal emerge a raíz del proceso, es decir, cuando se pasa de la iniciación a la experiencia fundante, a través de una etapa previa de integración de lo humano y lo espiritual, la sabiduría de los maestros ha indicado algunos signos, por ejemplo:

- La indiferencia espiritual, o primado de la voluntad de Dios.
- La liberación de la ley por medio de la justificación por la fe.
- La iniciativa de la fe en el proceso.
- La paz transpsicológica en medio de la espontaneidad impulsiva.
- Una nueva imagen de Dios, capaz de integrar el conflicto.

Lo más delicado es percibir la emergencia de lo teologal cuando la persona está *iniciando* su proceso de personalización. También aquí opino que el proceso no es lineal ni sistemático. Lo teologal puede darse en fases de inmadurez afectiva. En este libro subrayamos la importancia de los presupuestos humanos en orden a la experiencia de Dios y, particularmente, de la vida teologal. Por ejemplo, lo teologal puede estar bloqueado por ciertas limitaciones psicológicas. En muchos casos, sin una terapia previa, fomentar la experiencia religiosa puede ser el mejor camino para consolidar una neurosis. Pero, repitámoslo, la persona no se construye «por pisos», sino respetando su *dramática existencial.* Es el caso frecuente de las conversiones repentinas y tardías. El cambio brusco está ligado, sin duda, a problemas pendientes. Pero la conversión puede ser auténticamente teologal, aunque luego el proceso necesite ser confrontado con los presupuestos psicoafectivos.

2. Problemática

El lector habrá observado que ninguno de los siete criterios pedagógicos habla de la acción de Dios, de la Gracia. ¿Por qué?

Primero. Porque la acción de Dios en sí misma no es objetivable ni verificable. En la tradición del discernimiento espiritual, siempre ha habido una zona que se ha reservado para esta evidencia causal de Dios: el mundo de lo *infuso.* Ya hemos tratado el tema (cfr. cap. 1), y volveremos a tratarlo más detenidamente (cfr. cap. 14). En mi opinión, es preciso renunciar de una vez por todas a esa pretensión de objetivar la causalidad de Dios.

Segundo. La acción de Dios o su gracia se da en toda la realidad de la persona: no sólo en lo que atañe a los procesos explícitamente teologales, sino también en lo que atañe a la autoliberación humana. Por eso hablamos de la gracia «desde arriba» y «desde abajo». Y por eso también hablamos de «gracia sobrenatural», es decir, de la autocomunicación personal de Dios. La tradición ha hablado de gracia sobrena-

tural porque partía de una distinción entre naturaleza y gracia. La distinción es correcta teóricamente, y necesaria incluso para poder distinguir entre dinamismos humanos y vida teologal. Pero, en cuanto la persona es vista en la presencia del Dios de la Alianza y su proceso global como historia de la Salvación, es correlativo hablar de personalización y de acción de la Gracia.

Tercero. Cuando la vida teologal se revela (indirectamente, a través de signos, no en su causalidad intrínseca) con sus dinamismos propios, entonces hablamos de la acción explícitamente constatada de Dios, ya que esa vida (por ejemplo, amar habitualmente de manera desinteresada), por fe y por reflexión sobre la condición humana, no puede ser obra del hombre. Pero el proceso en su integridad es acción de Dios. En consecuencia, *los siete criterios pedagógicos implican la Gracia.*

Cuarto. Lo cual confirma que podemos distinguir entre existencia meramente humana y *existencia escatológica.* La primera corresponde a la acción de la Gracia realizando al hombre según su estructura inmanente (siempre abierta a la trascendencia, por supuesto); la segunda corresponde a la novedad absoluta que nace de la resurrección de Jesús, la nueva criatura según la autocomunicación definitiva de Dios en el Espíritu Santo. Esta existencia escatológica es el gran signo de la acción de Dios en la historia. Pero, en cuanto signo, no es causalmente objetivable, sino discernible.

3. Tiempo, naturaleza, libertad y Gracia

Estas cuatro palabras aluden a las coordenadas metafísicas que subyacen a nuestro modelo y camino de personalización.

La persona se constituye como naturaleza y libertad, pero se hace en el tiempo bajo la acción de la Gracia.

La Gracia se le da al hombre en su realidad concreta, estructura natural y condición humana en el tiempo, es decir, en una historia de libertad.

La libertad es horizonte de infinito, pero sólo puede realizarse en los límites de su naturaleza creada. El milagro inaudito de la Gracia es que el Infinito ha plantado su morada en el tiempo y en nuestra finitud. La libertad, en obediencia de fe, ha encontrado el espacio abierto al Amor Absoluto revelado en Cristo, su realización última de infinito.

La naturaleza es estructura y orden de la finitud, pero es también tiempo. Por eso la libertad tiene referencias objetivas; pero es ella la que da a la naturaleza en el tiempo la autoconciencia de su unicidad y la libera de la objetividad abstracta para abrirla al misterio de la Gracia, que siempre es amor personal.

Por el tiempo (que no es espacio cronológico), la naturaleza adquiere densidad, y emergen la libertad y el mundo del sentido. Por eso los ciclos vitales no son mera biología, sino proyecto y dramática existencial. El tiempo de la persona es el lugar de la acción de la Gracia, historia de Salvación.

En la historia de la Salvación interactúan el tiempo, la naturaleza, la libertad y la Gracia.

SEGUNDA PARTE:
PROCESO

9. Personalización y conversión
10. La relación con Dios
11. Integración humana y espiritual
12. La experiencia fundante
13. Existencia paradójica
14. Discernimiento espiritual
15. El cristiano medio
16. La segunda conversión
17. Primado del amor
18. Purificación y transformación
19. Etapas del proceso

9
Personalización y conversión

Con este capítulo comenzamos a describir los momentos más significativos del proceso de personalización. La Primera Parte ha explicado cómo lo concebimos a la luz de la antropología cristiana (síntesis peculiar entre lo que se desarrolla «desde abajo» y lo que viene «desde arriba», entre madurez humana y acción de la Gracia), cuáles son las coordenadas con las que abordar este proceso de transformación, que tiene por horizonte nada menos que la vida teologal escatológica, y con qué instrumentos hemos de contar para el discernimiento de este proceso. También hemos explicado por qué situamos el primer momento significativo de la personalización en la postadolescencia, a partir de los dieciocho/veinte años, después del «equipamiento».

¿Es que en la infancia y la adolescencia no hay verdadero proceso de personalización? Por supuesto que lo hay, pero a modo de lo que hemos llamado «equipamiento», como presupuesto para el primer momento de transformación, el que atañe a la identidad personal, distinta de la social. Si se aducen testimonios, como el de Teresa de Lisieux, que a primera vista contradicen mi tesis, espero que este capítulo, precisamente, aclare los posibles equívocos.

Intencionadamente, comenzamos la Segunda Parte del libro, la descripción del *proceso,* con el binomio *personalización y conversión.* Queremos hacer ver, por una parte, la vigencia de la tradición (densidad antropológica y religiosa de la palabra «conversión») y la necesidad de releerla desde nuevas perspectivas (problemática antropocéntrica de la identidad).

La palabra «conversión», por su fuerza expresiva, da a entender el cambio global de la persona: lo moral (conducta) y lo religioso (orientación existencial de sentido). Podríamos quizá utilizar otras palabras, por ejemplo «nueva identidad» o «ruptura de conciencia»; pero preferimos las palabras-símbolo, por las resonancias que encierran y para mostrar más convincentemente la necesidad de una relectura de las mismas. Mantenemos la palabra, pero la resituamos en un nuevo marco de referencia, el de la personalización. En otras épocas, la conversión

era leída desde unas coordenadas, las morales y religiosas. Bastaría con leer las reglas de la primera semana de los *Ejercicios* ignacianos para constatarlo. Es verdad que, indirectamente, el discernimiento tocaba las motivaciones psicológicas subyacentes sugeridas en las reglas primera y segunda de los mismos. Sin embargo, en nuestro modelo de espiritualidad, el tema psicológico no es indirecto, sino central, especialmente en esta primera conversión. La razón es cultural, desde luego: nuestra preocupación por la densidad antropológica de lo espiritual trascendente. Pero también teológica: las ciencias humanas nos ayudan a ver que la conversión se da en relación con los procesos de personalización, es decir, con la problemática de la identidad personal. Sin embargo, conviene desde el principio establecer con claridad estos dos criterios fundamentales:

a) En este capítulo hablamos de la «primera conversión» por referencia a una segunda (cfr. cap. 16). La terminología es deficiente, pero la mantengo, porque muestra el viraje que el proceso de transformación experimenta, antropológicamente hablando, cuando las virtudes teologales adquieren predominio. En esta primera conversión, la correlación entre lo humano y lo espiritual es determinante. Como explicaremos enseguida, «correlación» no significa «indiferenciación». En la segunda conversión, la personalización, en cuanto atención al proceso humano en su propia dinámica inmanente, deja de ser centro de interés.

b) El lector tendrá que ver qué contenido da a la palabra «personalización» y si coincide con el que adquiere en este libro. La personalización hace referencia directa a la realización de la persona. Si ésta se atiene a los procesos inmanentes, habría que hablar de autorrealización (cfr. *supra,* cap. 5). Pero si los procesos inmanentes son ya Gracia «desde dentro y desde abajo» y presupuesto para la realización escatológica, es decir, para la cristificación, entonces la personalización abarca todo el proceso de transformación.

1. Qué es conversión

Recogemos la definición de un manual de espiritualidad: «En sentido general, indica cambio de vida: dejar el comportamiento habitual de antes para emprender otro nuevo; prescindir de la búsqueda egoísta de uno mismo para ponerse al servicio de Dios. Conversión es toda decisión o innovación que de alguna manera nos acerca o nos conforma más con la vida divina» (T. Goffi). En síntesis, contiene:

- Un cambio de conducta moral, en contraposición a una conducta inmoral o amoral.
- Una opción fundamental (no es una decisión ocasional), que implica a la persona en su «centro».
  Conviene insistir en esta expresión, característica del pensamiento existencial y personalista: la opción fundamental. «Consiste —dice F. Herranz— en la asunción primordial y global del propio ser y existir humanos, en un dinamismo paulatino de concreción, la autodeterminación radical, por la que la persona se hace cargo, concreta, libre y progresivamente, de sí misma a partir de todos los factores que originariamente la constituyen y según una orientación y trayectoria precisas de vida».
- Un horizonte de sentido: Dios y su Reino, nueva jerarquía de valores y participación en la vida de la Gracia.

Desde un punto de vista formal, podríamos seguir profundizando y añadiendo aspectos, especialmente de la teología bíblica, que enriquecen el contenido de la conversión, por ejemplo:

- La conversión como volverse hacia Dios, que se ha vuelto misericordiosamente hacia nosotros (cfr. Jeremías).
- Como obediencia de fe a la Buena Noticia (el núcleo de la predicación de Jesús; Mc 1,15 y paralelos).
- Sabiduría propia del Reino, que pertenece a los «niños» y «pequeños» (cfr. múltiples textos de Jesús).
- Participación en el acontecimiento escatológico de la muerte y resurrección de Jesús (cfr. Pablo, *passim*).
- Llamada a ser la comunidad de Jesús por la fe, el bautismo y la praxis cristiana del amor (cfr. Hechos).

Pero nuestra reflexión no quiere detenerse en estos aspectos formales. Nos interesa, más bien, profundizar en los aspectos dinámicos de la experiencia de la conversión. ¿Qué sucede en tal persona concreta cuando decide cambiar de vida y entregarse a Dios? ¿Qué procesos de transformación se dan en su interioridad? ¿Cómo se interrelacionan las dimensiones psicológicas, existenciales y espirituales? Concretamente, hay tres cuestiones que me parecen especialmente significativas para el modelo de espiritualidad en clave de personalización.

a) ¿Qué tiene que ver el cambio moral y religioso con la búsqueda de identidad de la persona?

b) Supuesto que están en correlación, ¿qué importancia adquiere el inconsciente psicológico?

c) ¿Es suficiente hablar de «opción fundamental» para designar la conversión o hay que hablar de *experiencia fundante,* es decir, de *opción fundamentada*?

Antes de ir respondiendo a estas cuestiones, conviene hacer una reflexión de principio sobre la correlación entre conversión y personalización.

2. Conversión y personalización

Formularé mi opinión a partir de tres tesis que hay que entender como complementarias.

Primera tesis: La conversión presupone la personalización. Señalaré algunas razones que lo corroboran.

- Sin un equipamiento básicamente sano de la persona, la conversión o es imposible o no es verdadera; por ejemplo, cuando alguien, por la necesidad de sentirse aceptado en un grupo ideológicamente cristiano, cambia de conducta y, llevado por su narcisismo, hace opciones radicales.
- La conversión presupone normalmente la experiencia existencial de incondicionalidad y un fondo psicoafectivo religioso de absoluto (cfr. cap. 6). La praxis pastoral nos lo muestra a diario. Cuando se da una conversión en la que no parece darse dicho presupuesto, al cabo de un cierto tiempo se comprueba que, de hecho, sí se daba, aunque desde unos condicionamientos socioculturales distintos de los que nos son familiares. A veces nos encontramos con conversos que vienen de contextos radicalmente agnósticos, pero en quienes la misma ausencia de trascendencia ha creado una vacío existencial cuando, por lo que sea (capacidad de reflexión, alguna lectura o la experiencia del sufrimiento ajeno), emerge el cuestionamiento sobre el sentido último.
- También es habitual que la conversión comience por el proceso de personalización. Esto significa que la conversión conlleva un talante existencial dinámico en el que el orden objetivo de la conducta ha sido desplazado por la subjetividad y su proceso de transformación. Un creyente no está convertido a Dios porque vaya a misa todos los días, sea intachable en su conducta y, además, haya profesado un voto de castidad. Allí donde el sistema de seguridad determina la conducta, la ley ha sustituido a la fe. De ahí la dificultad de conversión de los «buenos», que no se convierten de la inmoralidad a la vida objetivamente cristiana, porque están dentro del sistema, sino de la ley a la fe, o de la autosuficiencia a la experiencia del pecado oculto, o del montaje espiritual a la humildad, o de la sublimación al reconocimiento de sus necesidades pulsionales, etc.
- El punto crucial de toda conversión es el reconocimiento simultáneo de la Gracia y del propio pecado. Lo cual no es posible sin la ruptura de la autoimagen inconsciente. Este paso era denominado por los clásicos «humildad» o «conocimiento de sí», criterio básico de toda conversión. Nosotros disponemos de la psicología dinámica para poder percibir la densidad antropológica de dicha experiencia. Cuando la experiencia del amor de Dios (la Gracia) y la experiencia de la propia condición humana se encuentran, entonces se da el milagro de la conversión. Pero eso se realiza a partir de un material humano previo, en la psicodinámica de la liberación del narcisismo de la autoimagen.
  El psicologismo está en reducir la conversión a cuestión psicológica. Evidentemente, la conversión es liberación de la autoimagen narcisista; pero es, sobre todo, experiencia de ser trascendido por la presencia salvadora del amor de Dios. El espiritualismo está en no querer reconocer el soporte psicodinámico de la conversión.
- La conversión real desencadena, simultáneamente, la personalización. Cuando Dios deja de ser objeto imaginario de las fantasías infantiles o sistema de seguridad, introduce «el principio de realidad», principio de todo crecimiento psicológico (frente al «principio de placer», en términos freudianos). E introduce, sobre todo, el principio de transformación: que Dios está en la historia guiándola hacia un futuro; que la persona humana no puede ser objetivada; que Dios siempre es más... La conversión al Dios vivo permite trascender la necesidad inmediata, abriéndola a valores incondicionales (*estructura* el deseo), unifica a la persona en su centro vital, el corazón (*unifica* el deseo: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón...»), y lo fundamenta más allá, en la Gracia (deseo *fundamentado:* amor de fe). Insistiremos sobre ello en un apartado de este mismo capítulo.

Segunda tesis: La conversión trasciende la personalización; mejor dicho, introduce el proceso de personalización en la trascendencia, es decir, en la transformación no controlable desde la inmanencia. Algunas razones que lo corroboran:

- El centro dinámico de la personalización, a partir de la conversión, es trascendente —Dios— y, por lo tanto, desborda la autorrealización. Hablando formalmente, no hay ruptura, ya que la autorrealización sólo es posible en apertura a la trascendencia. Pero en la condición real del hombre histórico, pecador, éste no acepta a Dios como centro dinámico de la personalización. Ha alcanzado su autonomía y se vive a sí mismo desde la apropiación del deseo, cerrándose sobre sí mismo. Y si lo acepta, se lo apropia igualmente como «objeto ideal». La aceptación de Dios como Dios, centro dinámico de la personalización, es la síntesis inobjetivable de la soberanía de Dios, de la autonomía de la persona y del pecado real. Lo cual es, sin duda, obra exclusiva del Espíritu Santo. La personalización sin apropiación es gracia. Por eso hablamos, justamente, de conversión.
- La conversión, en sentido cristiano, sólo se da propiamente con la experiencia fundante. Lo cual significa que la personalización es realización de la persona mediante la vida que recibe. También aquí puede decirse que, hablando formalmente, no hay ruptura, pues todo amor interpersonal es encuentro de dos que se hacen uno, es decir, autonomía trascendida en el tú. Pero, en la experiencia real de nuestra condición pecadora, todo amor lo es desde la necesidad (con lo cual no llega a ser interpersonal e impide la autonomía); o, si lo es desde la autonomía, implica ruptura (salir de sí, vértigo de la libertad, no apropiación del tú, etc.). Ahora bien, tratándose de Dios, realizarse desde su amor implica la paradoja de un amor interpersonal, pero absolutamente único. Dios es el totalmente Otro, que se ha hecho máximamente tú por pura autodonación de Gracia. El ser amado por un semejante pertenece al orden ontológico de la finitud, cosa que no ocurre con el hecho de ser amado personalmente por Dios.

  La personalización, en sentido cristiano, es actuada por la Gracia; lo determinante es la iniciativa de Dios y su amor absoluto. A este nivel, la palabra «personalización» comienza a resultar inexpresiva. Sin embargo, la mantenemos, porque la tesis central de este libro es la correlación entre antropocentrismo y teocentrismo. En rigor, no disponemos de la fuente de la personalización, la cual, sin embargo, se nos da interiormente, como lo más nuestro, como fuente. La paradoja es extrema, como se ve. Volveremos sobre ello en el cap. 13.
- La paradoja de la personalización alcanza extremos infinitos si la referencia de la conversión es el Dios oculto en la carne humillada del Hijo muerto por nuestros pecados. Aquí sólo llegan los pobres de espíritu, los que siguen a Jesús negándose a sí mismos, los que pierden la vida para ganarla, los que prefieren morir a realizarse...; en suma, los que, como Jesús, aman hasta el extremo. Este nivel pertenece a la segunda conversión, a la experiencia del Seguimiento.

Tercera tesis: Lo esencial, tanto de la personalización como de la conversión, es inobjetivable. Lo cual significa que la clave para entender la una y la otra es la experiencia de lo inobjetivable como dinámica propia del «espíritu», ya sea percibido desde su inmanencia o desde su trascendencia. Algunas razones lo corroboran:

- Disponemos de instrumentos psicológicos, existenciales, morales y religiosos (por ejemplo, para el análisis del inconsciente, para que la persona afronte responsablemente la realidad, la pedagogía de la oración y de la Palabra, la práctica de los sacramentos, etc.); pero no disponemos de la actitud ni de la libertad del otro ni, por supuesto, de la acción de Dios.
- El momento decisivo del *cambio de conciencia,* del «darse cuenta» (aplicable tanto al proceso de autoconocimiento como al cambio de conducta moral o a la relación con Dios), no lo puedo controlar en mi propio proceso ni en el del otro. Al final, nunca sé por qué he crecido como persona o me he convertido a la fe. Puedo objetivar situaciones e influencias; pero la razón determinante no me pertenece. Por eso el no-creyente o lo atribuye al azar, o lo explica por una causa controlable. El creyente lo atribuye a la Gracia, pero no porque haya comprobado la explicación causal, sino porque percibe toda la realidad —y especialmente lo que atañe al hombre como historia del amor de Dios (la Gracia)— bajo la soberanía de Dios (la Providencia).
- Cuando tanto la personalización como la conversión tienen una larga historia de transformaciones continuadas en las que se mantiene la unidad de la persona y su proceso, a la vez que aparecen saltos cualitativos en la experiencia, en la conducta y en el sentido de la existencia, resulta claro que la vida entera de la persona es un milagro no programable, por muy bueno que sea el equipamiento de que se disponga.

A la luz de esta tesis y sus razones, se reafirma de nuevo lo que venimos diciendo de la Gracia: que actúa desde arriba y desde abajo, y que es necesario, en consecuencia, superar todo dualismo entre lo natural y lo sobrenatural (con tal de no caer en la indiferenciación).

3. Crisis de identidad y conversión

En mi opinión, una *visión integral* de la conversión exige comprenderla en relación a los problemas de identidad. Hay una búsqueda de *identidad social* en la adolescencia que se presta a la conversión religiosa, pero que, a mi juicio, es una conversión que no atañe al centro personal y que, por ello, no tiene consistencia. Cuando el adolescente vive su proceso en plena confusión (por una parte, abandona la identidad asimilada pasivamente en la familia y ha de hacerse la suya a partir de los modelos sociales; por otra, su mundo pulsional está en plena ebullición interior), puede aferrarse a lo religioso para evitar sus propias angustias (conductas de alejamiento de lo social, por conflictivo; inhibición de pulsiones), o bien, después de un cierto tiempo, al lograr nuevas síntesis personales (control de pulsiones, nuevos horizontes de valores, reflexión sobre la elección del estado de vida, etc.), puede identificarse con un proyecto de vida centrado en Dios o en valores asociados a Dios.

Esta conversión, en mi opinión, responde a la necesidad de identidad social (en el sentido que da Erikson a la palabra «identidad») y a la psicodinámica del deseo que encuentra en un ideal de vida su centro unificador. Esta conversión, si no arrastra problemas pendientes de equipamiento, tiene *consistencia psico-social,* pero no personal ni teologal. Por eso permite integrarse bien en una institución (es el caso de las vocaciones idealistas de los diecisiete/dieciocho años), pero corre el peligro de prolongar la adolescencia. La conversión ha de pasar por la *crisis de postadolescencia,* en la que el ideal ha de confrontarse con la realidad. Esta ruptura, que propicia la identidad que trasciende lo psico-social, atañe a la libertad real, a la libertad autónoma y concreta de la persona. Pero todavía necesita la experiencia fundante teologal; el deseo y la libertad, el ideal y la realidad, han de fundamentarse en la Gracia, al menos inicialmente.

Detengámonos a reflexionar sobre esta primera conversión, cuyo ciclo vital propio tiene lugar (o debería tenerlo, si se está «a la altura del tiempo») entre los dieciocho/veinte y los veinticinco/veintiocho años, más o menos. Comenzaremos por los aspectos descriptivos, para pasar luego a describir la relación entre conversión y crisis de identidad.

La búsqueda de identidad en X.X. es sorprendentemente lineal. A sus diecinueve años, parece una mujer «hecha y derecha». Muy autónoma en sus criterios y en su capacidad para seleccionar relaciones y tareas, dice que siempre sabe lo que no quiere, pero que todavía no sabe qué hacer con su vida. Estudia para asistente social, porque intuye que «los tiros del futuro» van por la entrega a los demás. Cuando menos lo espera, ella misma se sorprende hablando con Dios. Desde hace unos meses, nota que está cambiando su relación con Él. Sin darse cuenta, se pone a preguntarle: «Señor, ¿qué quieres que haga?» Le he preguntado si alguna vez se le ha ocurrido hacerse monja (he utilizado expresamente esa palabra), e inmediatamente ella ha hecho un gesto de rechazo y ha contestado: «Ésa es la pregunta que temo desde hace años». Quiere ser de Dios o, mejor dicho, la pertenencia a Dios es como una certeza nunca expresada. Pero, según va madurando, esa certeza se concreta. Y siente el riesgo de una libertad que comienza a soltar las riendas.

En este caso, la búsqueda de identidad está ligada a una especie de fidelidad a lo profundo de sí mismo. Lo humano y lo divino se reconocen mutuamente, sin conflicto.

Por el contrario, Y.Y. viene de un ambiente superficial. Familia pudiente; madre volcada en sus «trapos» y en sus amigas; padre dedicado a sus negocios... Tiene una hermana mayor que se lleva a todos los chicos de calle. Él ha hecho desde pequeño, literalmente, lo que le ha dado la gana, pues nunca le ha faltado dinero ni amigos... Ha experimentado de todo. Sólo se ha detenido ante la «droga dura». El único problema que ha tenido —lo dice él— ha consistido en que, desde los doce años, ha admirado profundamente a un amigo de su cuadrilla al que nunca ha podido dominar. Lo ha ridiculizado, lo ha ignorado..., pero siempre ha sido su sombra. Y es que, en efecto, Y.Y. siempre ha tenido una sombra dentro de sí. A veces, algunos amigos lo han encontrado paseando tranquilamente, a las cinco de la mañana, por los jardines de la ciudad. «¿Qué te pasa?», le han preguntado...

La búsqueda de identidad que caracteriza al adulto joven, entre los dieciocho y los veinticinco años, abarca dimensiones psicosociales, existenciales y espirituales.

La dimensión *psicosocial* gira en torno a la pregunta: ¿quién soy yo? Lo cual implica la crisis de autoimagen, es decir, que el ideal del yo, que hasta entonces ocupaba la autoconciencia, comienza a resquebrajarse. A veces se produce por simple proceso de reflexión interior; pero lo normal es que venga dada por la confrontación con la realidad: cuando tienes que salir a la calle y dialogar con otros modelos ideológicos; cuando la relación de pareja te obliga a desenmascarar zonas subconscientes de la personalidad hasta entonces bien resguardadas; cuando algún acontecimiento rompe la seguridad del joven, frágil casi siempre; o, simplemente, cuando llega la edad de tomar decisiones y de asumir un rol activo y estable en la sociedad.

La dimensión *existencial* es más compleja: ¿qué quiero ser?; ¿tomo la vida en mis manos o me refugio en falsos sistemas de seguridad?; ¿qué realidades de mi persona son mías y cuáles he ignorado o negado?; ¿por qué me cuesta ser fiel a mí mismo?; ¿obro desde mí o en función de expectativas externas?; ¿qué actitud adopto ante lo negativo o lo frustrante?; ¿para qué quiero mi futuro?...

Se supone que un joven creyente tiene un ideal; pero con frecuencia enmascara la falta de identidad personal, ya que, en lugar de fundamentar su vida en la verdad de ser él mismo, se aferra al ideal como justificación o proyección ilusoria de deseos infantiles. Es como si, subconscientemente, hubiera tomado la decisión de no llegar a adulto, es decir, de no aceptar su propia libertad en confrontación con la realidad.

La dimensión *espiritual* se refiere a las cuestiones últimas de sentido y a la relación con Dios. Pero no será real si el joven no experimenta su fe como identidad fundante. En última instancia, la búsqueda de identidad personal tiene que asumir el principio antropológico de ser en sí más allá de sí, en Dios. Lo cual hace que la experiencia religiosa del joven entre los dieciocho y los veinticinco años deba ser capaz de integrar los niveles psicosociales y existenciales en un centro unificador y, además, ser ella misma el centro vivificador y determinante de la persona y de su proyecto de futuro. Dicho de otra manera, que la identidad personal sea experimentada como vocación, como fuente íntima de libertad y de verdad: «lo más mío es lo que Tú, Señor, quieres para mí». Por eso la dimensión espiritual está en el principio de la crisis de autoimagen y en el final de la misma. Lo normal es que el joven adulto adquiera distanciamiento y hasta agresividad respecto de su pasado religioso, poco real y propicio a reforzar dependencias. Pero es ésta también la época privilegiada en que el deseo religioso puede dar paso a la fe fundante.

La búsqueda de identidad exige un proceso en el que podemos distinguir dos fases:

- La primera está determinada por la búsqueda de sí mismo. Se traduce en autoconocimiento, descubrimiento de lo interpersonal, replanteamiento de los ideales del pasado, reestructuración de las actitudes ante la vida, etc., etc. Como es obvio, el proceso tiene de todo: luces y sombras, momentos de confusión y experiencias de liberación...
- Llega un momento (teóricamente, tendría que ser en torno a los veintitrés años) en que la pregunta importante no es «¿quién soy yo?», sino «¿qué quiero hacer con mi vida?»

Respetar el ritmo de estas dos fases es esencial desde un punto de vista pedagógico. Cuando se desencadena la crisis de autoimagen y saltan en pedazos los proyectos del pasado adolescente, la sensación de ansiedad hace que el joven quiera tener una respuesta inmediata a su futuro. Aquí es decisivo el *principio de discernimiento:* que la vocación (y no hablo de vocación específica de consagración al Reino) no se aclarará si previamente no se aclara el proceso de personalización. El proyecto sólo será auténticamente libre si la búsqueda de identidad personal es real. Al fin y al cabo, de lo que se trata es de encontrar el propio proyecto de vida en la historia; en términos creyentes, de discernir cuál es el plan que Dios tiene para mí en concreto.

Como ocurre con todas las crisis existenciales, las bipolaridades se extreman. El joven tiene que preguntarse radicalmente por su «yo real», desmontando imágenes falsas de sí, por lo que da la impresión de volver a narcisismos preadolescentes; pero, en realidad, el dinamismo profundo de esta búsqueda de sí es autotrascendencia: la libertad está aprendiendo a apoyarse en la realidad para dar el salto a la historia. Habrá que procurar, por tanto, que el autoanálisis no consolide posibles tendencias narcisistas. El necesario equilibrio vendrá dado por otras instancias: la relación grupal, la afectividad de pareja, la responsabilidad, el compromiso social, la oración... Y téngase en cuenta que cada persona es un sujeto único.

A esta búsqueda de identidad se oponen múltiples realidades. No es el momento de enumerar todas ellas, pero sí será bueno mencionar algunas:

- Un sistema educativo marcado por los roles y el aprendizaje pasivo de normas y actitudes, con miedo al conflicto, a la libertad individual y a la complejidad del mundo actual.
- Los mecanismos de autodefensa del ideal del yo: proyección infantil del deseo religioso, racionalización, dependencia de la aprobación externa, etc.
- Experiencias vividas de dualismo, en las que lo religioso ha sido separado de lo humano o, viceversa, reducido a ideología. Por ejemplo: una adolescencia configurada exclusivamente por la afectividad familiar y la relación con Dios o, por el contrario, volcada en actividades sociales, en que lo determinante ha sido la ideología del grupo o del líder.
- Actitudes enquistadas en el pasado. Puede haber problemas psicológicos pendientes, no resueltos, que bloqueen la posibilidad misma de búsqueda de identidad. O puede que el ambiente en que se ha vivido haya estado tan deteriorado que no existan experien-

cias de incondicionalidad. ¿Qué puede hacer un joven de veinte años que siempre ha visto inmediatamente satisfechos sus caprichos, o cuyas relaciones no han implicado ningún contenido afectivo, o para el que Dios ha estado asociado a prácticas meramente rituales?

Entre los dieciocho y los veinticinco años, la búsqueda de identidad y su necesaria fundamentación son algo normal. Pero la crisis de identidad también existe a los treinta y cinco y a los cuarenta y ocho años.

El problema que tiene X.X. es que no se siente «realizada». Tiene un marido que la adora y unos hijos preciosos, buenos estudiantes y cariñosos (sólo el mayor, de doce años, comienza a dar las primeras señales de rebeldía... que no pasan de lo normal). No le falta dinero, sale con sus amigas por las tardes... Hace unos meses que asiste a unas conferencias de promoción de la mujer, y por primera vez tiene la sensación de no haber acertado en la vida. Ya no es la misma en casa. Se queja constantemente de su condición femenina. Para un moralista la solución es clara: dejarse de ideologías que sólo sirven para minar las bases de la sociedad, la familia y la religión, y volver a asumir sus responsabilidades de ama de casa, buena madre y esposa enamorada. Esta crisis será positiva si sirve para que X.X. tome conciencia de haber caído en unas prácticas religiosas rutinarias. Es el momento en que se aconseja volver a ejercicios de piedad no rutinarios. Pero para alguien acostumbrado a leer el trasfondo de las situaciones críticas de las personas, a X.X. le ocurre lo que a tantas chicas/os que no tuvieron problemas mayores en su adolescencia y juventud, y cuya vida consistió en satisfacer las expectativas ajenas. El caso de X.X. es típico: familia conservadora, buena estudiante, comienza a salir con un chico de su misma clase cuando tiene dieciocho años; termina la carrera de farmacia, se casa y... ¿Cómo es posible que a los treinta y cinco años no se haya enterado de lo que es la vida? ¿Qué han sido para ella, entonces, el amor y los hijos? Evidentemente, su rebeldía actual de mujer consciente de serlo se parece a la de su hijo de doce años cuando se queja de que sus amigos vuelven a casa a las doce de la noche, mientras que él tiene que volver a las diez.

4. La experiencia de identidad

La búsqueda de identidad concluye con la conversión, y ésta, a su vez, consiste en la identidad realizada. El yo social ha sido trascendido por el yo personal, el cual ha encontrado la fuente de su ser, el Dios vivo,

para desde Él (vocación y misión) asumir libremente una identidad social.

Con otras palabras: el yo personal ha alcanzado el sí mismo al encontrarse con Dios, fuente de su libertad. Se trata de la primera conversión, la cual, aun cuando pueda crear la ilusión de haberse liberado definitivamente, no es más que el comienzo. Un comienzo que, cuando toca el centro personal —la identidad del yo como espíritu, es decir, como sujeto de iniciativa y proceso de transformación—, adquiere un carácter *determinante*. Esto diferencia radicalmente la conversión fundamentada teologalmente de la conversión de conducta, la cual no desencadena un proceso de transformación y unificación de la persona, sino que se limita a internalizar ideas y valores en la conciencia («asimilación» hemos llamado a este proceso) y a crear unos hábitos correspondientes. Tal dinámica es necesaria y esencial para un buen equipamiento, pero previa al proceso de personalización y a la verdadera conversión.

El carácter determinante se percibe de muchos modos:

- El sujeto se siente transformado por dentro.
- Cambia el talante existencial (la autenticidad).
- Integra zonas que hasta entonces habían estado en la sombra, a nivel de represión o de amenaza.
- Se le ha dado un nuevo horizonte de existencia.
- Nunca se ha sentido más él mismo, pero liberado de la autoafirmación.
- La fe ha dejado de ser ideología para ser vida plantada en el centro mismo de la existencia personal.

Cuando la conversión tiene un carácter irruptivo, sobre todo si uno es adulto, se divide en dos la propia historia: la vida anterior y la vida posterior a dicha conversión. Y aunque ésta haya llegado de un modo gradual y casi imperceptible, el efecto es el mismo: se está fundamentado para siempre, porque la identidad ha logrado su síntesis paradójica, la propia del ser humano: autonomía agradecida, subjetividad transcendida. De ahora en adelante, se sabe por una luz interior, no por esquemas mentales, que el verdadero conocimiento de la persona implica permanentemente esa síntesis de contrarios, dada y nunca conclusa. Fundamentado para siempre, pero no como algo que se posee en propiedad, sino como don del Dios fiel.

Hay un relato en el evangelio, el de la conversión de Natanael (Jn 1,45-51), que expone admirablemente este proceso de identidad que culmina en el encuentro con Jesús. Dejo al lector que lo lea, y le sugie-

ro esta clave antropológica: Natanael, en busca de identidad, se encuentra a sí mismo en la mirada de Jesús, convertido en discípulo de Jesús. En el relato evangélico todo parece sencillo, directo, sin sombras, pero la verdad es que la conversión de los discípulos a la fe en Jesús fue un proceso largo y que pasó por distintas crisis. Los relatos vocacionales tienen un carácter paradigmático, y por ello son resúmenes de lo esencial. Se entienden cuando uno ha pasado por la misma experiencia, y entonces iluminan el núcleo de la experiencia. De hecho, en la inmensa mayoría de los casos el proceso es sinuoso y complejo y suele requerir años.

5. La experiencia configuradora

En todo camino de personalización y conversión hay varias experiencias significativas que marcan el ritmo del cambio, pero casi siempre se da alguna de fuerza configuradora. Llamo «experiencia configuradora» a aquella mediación-situación histórica en torno a la cual «cuaja» la conversión, se alcanza la identidad, por decirlo así. A través de ella, la interioridad se transforma. No es la experiencia fundante en sí, sino la que posibilita dicha experiencia fundante, la cual es atemática y pertenece a la inmediatez de Dios y del corazón humano.

Cuando un convertido, al final de su vida, vuelve su mirada atrás, suele recordarla como momento privilegiado de Gracia. En su *Testamento,* por ejemplo, Francisco de Asís la refiere así:

> «El Señor me dio de esta manera, a mí, el hermano Francisco, el comenzar a hacer penitencia; en efecto, como estaba en pecados, me parecía muy amargo ver leprosos. Y el Señor mismo me condujo en medio de ellos, y practiqué con ellos la misericordia. Y, al separarme de los mismos, aquello que me parecía amargo se me tornó en dulzura de alma y cuerpo, y después de esto permanecí un poco de tiempo y salí del siglo».

La experiencia configuradora fue el encuentro con los leprosos. La conversión («hacer penitencia», en el lenguaje de la época) consistió en practicar la misericordia (cambio de conducta y de corazón) y en la transformación de lo amargo en dulce. La experiencia revela su carácter fundante en que:

- da un nuevo giro a la existencia;
- totaliza todo su ser, cuerpo y alma.

A la luz de la experiencia, la vida anterior parece pecado, y la historia entera es vivida como *historia de la Salvación* («el Señor me dio..», «me condujo...»). La transformación fundamenta la existencia en la Gracia y el señorío de Dios y en una nueva actitud ante el hombre que se traduce en misericordia, en praxis evangélica dirigida a los más desfavorecidos.

El texto resulta tanto más luminoso por cuanto que revela la correlación entre la acción de Dios y la densidad antropológica de la experiencia humana. Sin embargo, parece contradecir nuestro pensamiento sobre la conversión y su correlación con los procesos de identidad. Veamos. En primer lugar, cualquier mirada atenta percibe que Francisco está hablándonos de su verdadera identidad. Hasta su conversión, él era el hijo de Pedro Bernardone; desde su conversión es el hijo del Padre de los cielos (escena de la renuncia de la herencia ante el Obispo de Asís: *1 Celano,* 15). Hasta su conversión, está dividido entre el deseo de amar cristianamente a los leprosos y la imposibilidad de hacerlo, señal del pecado; desde su conversión, está unificado. Hasta la conversión, Dios es una idea o, en todo caso, objeto de sus necesidades infantiles; desde su conversión, Dios es el Viviente que salva, conduce y lleva a una nueva existencia en el amor.

En segundo lugar, es necesario situar el texto del *Testamento* en el conjunto del proceso de conversión de Francisco. Por las biografías, tenemos datos suficientes como para saber que lo que cuenta en el *Testamento* es la conclusión de una larga y tortuosa búsqueda, que dura desde que cae prisionero (1202) hasta el encuentro con los leprosos (1205) y la renuncia a todos sus bienes (1206). Los biógrafos, naturalmente, vertebran el proceso con las claves de su época, las religioso-morales (teología agustiniana de la Gracia, sueños misteriosos que le hacen reflexionar, experiencias progresivas de cambio moral, remordimientos de conciencia, luchas interiores, oración prolongada...). Actualmente, nos vamos acostumbrando a releer los datos biográficos y a percibir la trama psicodinámica subyacente. Por ejemplo:

- Francisco pertenece al «status social» de los burgueses, que intentan cambiar el sistema feudal. De hecho, a los dieciocho/diecinueve años lucha contra la nobleza en el asalto al castillo de Asís.
- Su historia afectiva está marcada por la dificultad de identificación con su madre y con su padre. Francisco se debate entre su «anima» (la madre) y su «animus» (el padre), en términos jungianos.
- Socialmente, es el «rey de la juventud», pero su verdadero yo está más allá. Su reflexión existencial desborda las expectativas ambientales.

- Busca dar un sentido a la existencia con causas heroicas (guerras idealistas); pero termina frustrado (derrota ante los nobles de Perugia, deserción en la marcha a la Puglia). Su verdadero proyecto está más allá. Se le irá revelando mediante la oración y la misericordia con los leprosos.

La impresión general que se obtiene al leer las biografías es que el camino de conversión de Francisco es tan largo y difícil porque su adolescencia se retrasa. Le cuesta más que a la mayoría descubrir su identidad. ¿Por qué? En mi opinión, porque vive un disloque entre la identidad social (dada por el contexto) y la identidad personal (dada por su reflexión existencial); disloque reforzado por la dificultad psicodinámica de identificación afectiva (figuras del padre y de la madre, polivalencia e indefinición de sus relaciones...).

6. Tiempo de conversión

Con frecuencia se ha olvidado que la conversión está ligada a la historia personal, y que no todos los tiempos tienen la misma densidad antropológica. La acción salvadora de Dios, ciertamente, es libre; pero normalmente actúa sobre ciertos presupuestos, uno de los cuales es la crisis de identidad. Entre los diversos tiempos propicios para la conversión, destacaría el que hemos insinuado al hablar de la conversión de Francisco, cuando la crisis de identidad nace del ritmo simultáneo y diferenciado del proceso psicodinámico, el proceso existencial y el proceso espiritual, con sus múltiples variantes. En las vidas de los santos es frecuente encontrar el fenómeno de la adolescencia que se retrasa o se adelanta, según los casos, a partir del contraste entre el nivel psicodinámico y el nivel existencial o espiritual. Es como si la interioridad de la persona sufriera una tensión de extremos entre bipolaridades, creando la plataforma adecuada para una síntesis nueva, en que se integran las bipolaridades y se fundamenta la identidad en la experiencia de lo dado gratuitamente.

A esto se debe también, a mi juicio, el que la fenomenología de la conversión tenga frecuentemente tantas semejanzas con las fases regresivas de la identidad: confusión, ansiedad... Pero lo mismo suele suceder en cualquier proceso terapéutico que suponga un cambio real del yo y no se limite a la resolución superficial de síntomas.

Dar prioridad a los momentos críticos de la personalización no significa identificar la conversión con un tipo determinado de conversión,

concretamente la *irruptiva* (estilo Pablo). En ésta se evidencia más claramente la tensión, y aunque parezca que la Gracia ha actuado «desde arriba», con soberana libertad y sin presupuestos de ningún tipo, de hecho su carácter irruptivo tiene mucho que ver con los presupuestos psicodinámicos y existenciales de la persona. La persona parece ser totalmente ajena a la nueva identidad acontecida. Si se profundiza en sus trasfondos, podemos advertir que lleva años gestándose, de modo consciente y latente, el proceso que ahora irrumpe de manera totalizadora. El momento de la conversión se asemeja a la «abreacción» que se da en psicoterapia. De hecho, las conversiones irruptivas suelen necesitar unos años para que el proceso de personalización afronte los problemas latentes y las tendencias inmaduras o desequilibradas. Todo el mundo sabe que los conversos, al principio, muestran muchos síntomas de inmadurez humana y espiritual. La conversión ha realizado el cambio del centro personal como horizonte de sentido; pero necesita mejorar la estructura de la personalidad, el equipamiento.

Los convertidos en un proceso gradual no sienten tanto la exacerbación de la crisis de identidad; pero han de pasar por las mismas experiencias significativas:

- Confusión.
- «Darse cuenta» de la problemática de la identidad.
- Intuir un nuevo horizonte.
- Autoconocimiento e integración de la personalidad.
- Experiencia configuradora.
- Proceso de transformación interior.
- Experiencia de la Gracia.
- Cambio de existencia.

Lo antropológico y lo espiritual se dan en correlación. Y la paradoja de la historia humana se reafirma: la Gracia cuenta con el tiempo; pero la densidad del tiempo escapa a toda cronología. Lo esencial no tiene edad; el tiempo está habitado por la eternidad. Uno puede convertirse (Teresa de Lisieux) a los catorce años, haciendo la síntesis de identidad entre la angustia enfermiza de separación y la confianza fundante en Dios; y otra (Teresa de Jesús) a los treinta y nueve, unificando su afectividad y desplegando la vida teologal latente.

7. Resistencias y nostalgias

En este proceso de personalización-conversión, las resistencias y nostalgias vienen a ser el punto neurálgico, a nivel de conciencia, donde se juega el cambio. El lenguaje religioso-moral habla, con razón, de «penitencia», de lucha contra el pecado y sus tendencias, de liberación y virtud. Nosotros creemos que el pecado, especialmente en la primera conversión, está ligado a las resistencias latentes, a lo que la psicología dinámica llama los «mecanismos de defensa».

Con esta afirmación, de ninguna manera identifico pecado y mecanismos de defensa. El pecado atañe al nivel existencial y espiritual, es decir, a las actitudes y al sentido de la vida, y, sobre todo, a la experiencia de Dios. Pero no son separables, especialmente —lo repito— en esta primera conversión, dada la correlación entre conversión e identidad personal. El pecado no es el acto humano racional y voluntario constituido en un orden transpsicológico aparte, el religioso-moral. En el pecado está la persona entera, con su historia, sus tendencias, sus motivaciones latentes, su inconsciente..., y es con todo ello y desde ello como toma decisiones y actúa. En efecto, en la praxis terapéutica no cabe distinguir entre el funcionamiento psicodinámico y las actitudes existenciales. Se puede prescindir del pecado como experiencia específicamente religiosa, pero no de la responsabilidad con que el paciente aborda sus problemas ni de la capacidad de dar sentido a lo que vive. Igualmente, en la pedagogía de conversión puedo apelar a la entrega generosa al ideal cristiano de amor al prójimo, pero no puedo dejar de discernir si la motivación de ese ideal es la necesidad narcisista de autoimagen o la libertad interior de quien está centrando su vida en el amor. La confianza en Dios construye a la persona por dentro cuando su afectividad es capaz de aplazar la necesidad de gratificación inmediata. Podríamos multiplicar los ejemplos. Si malo es el psicologismo de reducir el pecado a mecanismo inconsciente, también lo es el espiritualismo, que reduce la libertad a acto explícito de voluntad racional.

De hecho, lo mejor de la tradición del discernimiento, aunque su horizonte cultural haya sido prevalentemente religioso-moral, ha hablado de «resistencias». Resistencia a la Gracia en todas sus formas: dureza de corazón, heridas consecuentes del pecado original, egoísmo, vicios capitales, etc. Mantengo la palabra en toda su densidad antropológica, porque designa adecuadamente tanto la dimensión de actitud de la persona como las condiciones objetivas que impiden la libertad. Resistencia, por ejemplo, es la ceguera interesada y el mecanismo inconsciente de racionalización; resistencia es la dificultad para amar y la represión inconsciente de las necesidades afectivo-sexuales...

Por otra parte, un lenguaje polivalente y que no se ciña al método psicoanalítico permite una visión más integral y abierta de los procesos de personalización-conversión. No es fácil, por ejemplo, establecer la frontera entre los mecanismos psicológicos de sumisión y la negativa a tomar la vida en las propias manos. Éste es un campo en el que la espiritualidad necesita renovarse a fondo. Por su parte, el presente libro se mantiene en una visión de conjunto y deja a los especialistas la tarea de concretar las aportaciones de la psicología actual y de la sabiduría tradicional del discernimiento. No puedo, sin embargo, dejar de mencionar el esquema de los mecanismos de defensa de Wolberg, ya que completa y sistematiza mejor, a mi juicio, el clásico de A. Freud.

Wolberg distingue niveles en el aparato defensivo. Este planteamiento concuerda con el mío de los niveles de la interioridad.

El primer nivel es el de los *controles conscientes:*

- Refugio en las satisfacciones corporales
- Pseudoextroversión
- Fantasías realizadoras de deseos
- Racionalización
- Creencias
- Autocontrol

El segundo nivel es el de las *defensas caracteriales:*

- Excesiva dependencia (inmadurez)
- Mecanismos de sumisión (pasividad)
- Mecanismos expiatorios (masoquismo)
- Mecanismos agresivos (sadismo)
- Tendencias narcisistas (perfeccionismo)
- Tendencias de poder (obsesiones de ambición)

El tercer nivel es el de las *defensas de represión:*

- Formaciones reactivas
- Compensaciones y sublimaciones
- Inhibición de funciones
- Desplazamientos
- Aislamientos

El segundo y tercer niveles atañen a la estructura de la personalidad y se expresan en tendencias de carácter permanente. Por eso son especialmente importantes como condicionamiento objetivo del proceso de personalización-conversión. El listado incluye dimensiones cercanas a

la expresión religiosa; por ejemplo, los mecanismos expiatorios, las tendencias narcisistas, las compensaciones y sublimaciones. Las defensas del tercer nivel, por su carácter subconsciente, oponen encarnizada resistencia al cambio y tienden a estructurarse como sistemas neuróticos.

Hablar de «aparato defensivo» suena a mecanismo, pero quiere subrayar el carácter objetivo y estable de las defensas. Podríamos también hablar de tendencias; pero la palabra no designa su carácter de resistencia al cambio.

Con todo, quizá el problema más delicado no es el de objetivar las resistencias o defensas, sino el de interpretarlas. ¿Qué es un mecanismo de defensa, por ejemplo del tercer nivel (el propio de las neurosis): un sistema de enfermedad psicológica, un recurso para la supervivencia o un estancamiento en el crecimiento? La pregunta no es teórica y tiene múltiples consecuencias para la pedagogía del proceso. Mi opinión comienza por distinguir:

a) Hay resistencias-defensas que tienen un carácter estructural, pues atañen a los niveles primarios del equipamiento. Cambiarlas exige, normalmente, una terapia con medios ordinarios o con medios extraordinarios. Considerar al hombre como sujeto dinámico, sin presupuestos estructurales, me parece ignorar de dónde venimos: de un equipamiento largo y difícil que tiene fases ligadas a los presupuestos básicos de la vida (biológica y afectiva).

b) Hay resistencias-defensas que, apoyándose en necesidades primarias, se han constituido desde actitudes existenciales más o menos conscientes. En este sentido, efectivamente, implican la negativa a crecer, a ser libres. ¡Cuántos sistemas de seguridad se apoyan en la necesidad de gratificación inmediata (afectiva casi siempre) y se niegan sutilmente a renunciar a dicha «ventaja»...!

c) Hay resistencias-defensas que nacen de una historia de inautenticidad que, con el tiempo, se ha consolidado y ha producido síntomas psicológicamente regresivos, aunque su origen no esté en la infancia ni en la adolescencia. ¿No es una forma de neurosis la represión de las realidades que cuestionan el sentido de la existencia, como la enfermedad, la muerte, la realidad de Dios como el Absoluto...?

No obstante, a pesar de todos los intentos de objetivación, la persona humana, el neurótico mejor tipificado en los esquemas psiquiátricos, guarda su secreto de unicidad inobjetivable. De ahí el título de este

apartado: resistencias y *nostalgias*. Los psicólogos científicos no las han sistematizado, pero las conocen:

- El resto de autodignidad que subyace a todo masoquismo.
- La lucha por la supervivencia del que se siente esclavo de sus obsesiones.
- Cómo el perfeccionista narcisista mantiene el ideal de vida superior cuando está cerrado en sí mismo.
- ¿No hay en la función reaccional el instinto superior por salvaguardar el yo de la aniquilación o absorción en el tú?
- ¿Y qué es una sublimación, en definitiva, aunque sea ilusoria, sino la conciencia atemática del destino trascendente del hombre?

La *ambivalencia* que caracteriza nuclearmente al mecanismo de defensa es la señal, a mi juicio, de que a toda resistencia subyace una nostalgia, soterrada por el sistema defensivo, que sólo espera el momento de manifestarse. La sabiduría del discernimiento estriba en detectarla por debajo y por encima de las defensas. Siempre se ha sabido, tanto en el mundo de la terapia como en el de la educación o el de la pedagogía espiritual, que corresponde al amor conectar atemáticamente con la nostalgia soterrada, desencadenando el cambio imprevisto.

8. Transformación interior

Al núcleo del proceso de personalización-conversión se le llama «interioridad transformada». Recuérdese la cuña crítica del esquema gráfico de los niveles concéntricos (pag. 139): mediante la crisis de identidad, la interioridad pasa del nivel de conducta a la autenticidad existencial, del ideal del yo al yo real, del rol social al talante de proceso, de las necesidades inconscientes al discernimiento.

A la luz de las reglas ignacianas

Pocos han descrito como Ignacio de Loyola la transformación de la interioridad propia de esta primera conversión. Las *Reglas de discernimiento* de la primera semana de sus *Ejercicios* nos ayudarán a describir los signos y a establecer los criterios. Y una vez más comprobaremos la sabiduría de la tradición y la necesidad actual de integrar las ciencias humanas en dicha tradición. Mi comentario va a ser escueto,

ya que sólo quiero indicar los puntos centrales y sugerir claves psicológicas que enriquezcan la lectura religioso-moral del texto.

El punto de partida del discernimiento ignaciano son las «mociones», es decir, la dinámica consciente de la interioridad. Consciencia relativa, pues uno de los objetivos esenciales de los *Ejercicios* es dicha toma de conciencia. Ignacio coincide con las múltiples sabidurías religiosas, humanistas y psicológicas, que centran el cambio en la «toma de conciencia», la cual es esencialmente implicativa («sentir y conocer para rescibir y lanzar»). No se trata de un conocimiento de experiencia, sino de cambio, de proceso de personalización.

El punto de partida del cambio es la lucha interior, el conflicto del cambio. Ignacio emplea el esquema clásico de inclinación al vicio-virtud. Nosotros podemos apelar al lenguaje psicodinámico de las resistencias del inconsciente, a los mecanismos de defensa, a la ansiedad, a la dialéctica «principio de placer / principio de realidad», etc.

REGLA PRIMERA

> «La primera regla. En las personas que van de pecado mortal en pecado mortal, acostumbra comúnmente el enemigo proponer los placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales, por más los convencer y aumentar en sus vicios y pecados; en las cuales personas el buen espíritu usa contrario modo, punzándoles y remordiéndoles las conciencias por el sindérese de la razón» (EE, 314).

El pecado mortal no es visto primordialmente por referencia a un orden objetivo, sino como mentira existencial, como ilusión del deseo, como absolutización del principio de placer.

La contraposición entre la sensualidad primaria y la reflexión racional viene del pensamiento clásico, que contraponía las pasiones sensitivas a la racionalidad, de orden superior. Actualmente, sustituimos el esquema «placer sensible / principios racionales morales» por el esquema «gratificación primaria / principio de realidad, narcisismo y valores». El fondo de la cuestión es el mismo: pasar de lo inmediato a un proceso de libertad interior, en el que prevalecen valores de carácter incondicional y absoluto. En este nivel del proceso de transformación, la subjetividad es iluminada y configurada por lo objetivo universal.

La sabiduría pedagógica del proceso no se centra en los contenidos abstractos, sino en suscitar el conflicto existencial entre el deseo primario y el deseo superior (la experiencia de culpa es la mediación normal del cambio). Obsérvese que la experiencia de culpa se centra en la

toma de conciencia de la mentira existencial, las fantasías del deseo («haciendo imaginar»). Lo cual apunta al nivel del inconsciente, tal como hoy lo conocemos: la influencia de los fantasmas mentales investidos emocionalmente, soporte de las ansiedades, miedos, compulsiones, etc.

Sin embargo, Ignacio parece confiar excesivamente en la fuerza de la razón consciente (y, consecuentemente, en la pedagogía que asimila valores). Suponer que una persona cambia cuando conoce sus propias mentiras no deja de ser problemático. Dependerá de los presupuestos psicológicos y existenciales previos. Dicho con un ejemplo: ¿cómo librarse de la necesidad de acumular dinero?; ¿sólo mediante unos Ejercicios Espirituales que le hagan a uno tomar conciencia de la no importancia del dinero, o habrá que vivir un proceso en el que la actitud moral del cambio suponga resituar el deseo infantil de seguridad (la libido anal, diría Freud) y, a la vez, suscitar una nueva sensibilidad para con el prójimo?

Finalmente, es interesante advertir el lenguaje teológico implícito: la Gracia («el buen espíritu») se percibe, antropológicamente, en los signos de transformación, en la historia de la interioridad, en la Salvación.

REGLA SEGUNDA

> «La segunda. En las personas que van intensamente purgando sus pecados, y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo, es el contrario modo que en la primera regla; porque entonces propio es del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos, inquietando con falsas razones, para que no se pase adelante; y propio del bueno dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quitando todos impedimentos, para que en el bien obrar proceda adelante» (EE, 315).

Nuevo paso de transformación. Desde una perspectiva religioso-moral, se ha dejado el pecado mortal y se está consolidando la vida de virtud y de servicio al Señor. Desde nuestra perspectiva de personalización, tendríamos que hablar de unificación del deseo de integración humana y espiritual, propiciada por la libertad interior y la emergencia de la vida teologal.

El discernimiento capta el cambio en el «viraje» existencial y de experiencia, simultáneamente. Ignacio insiste en los signos percibidos a nivel de conciencia, pero teniendo como horizonte «el bien obrar».

Visión antropológica, en que se establece la correlación entre la interioridad y la praxis. De lo contrario, el cambio no sería real. Cuando cambia el deseo, no cambia necesariamente la conducta (el deseo motivado por el narcisismo del yo). O a la inversa: cuando cambia la conducta, no cambia necesariamente la persona (la conducta como sistema adaptativo, como internalización psico-social).

Observación aguda la de Ignacio: en este nivel ocurre exactamente lo contrario que en el nivel precedente (Regla primera). En éste, «el mal espíritu» se opone a la virtud; ahora, el «buen espíritu» la favorece. La genialidad ignaciana está en percibir la dinámica de las resistencias al cambio: «morder, tristar, inquietar, poner falsas razones». Las dimensiones psicológicas, morales y espirituales se entremezclan. Se trata del hombre concreto, en su dinámica integral. Cada uno de estos términos adquiere múltiples resonancias, que pueden resumirse en lo que más arriba llamábamos «resistencias».

Éstas se dan a niveles psicoafectivos («morder, tristar») y a niveles mentales («falsas razones»). En el lenguaje de la psicología profunda: la ansiedad, signo de las resistencias. Releído el texto en clave psicoanalítica, ¿cómo no percibir la lucidez del análisis que alcanza, por ejemplo, el mecanismo inconsciente de racionalización (la razón, movida por intereses ocultos: «falsas razones»)? La afectividad latente se revela en toda su fuerza defensiva.

En contraposición, el buen espíritu fortalece el yo como centro de iniciativa (da ánimo y fuerzas), gratifica el deseo a niveles superiores (consolaciones), libera la afectividad reprimida (lágrimas), crea un nuevo horizonte de sentido (inspiraciones), unifica decisión y corazón (quietud)...; es decir, introduce la interioridad en una dinámica nueva de trascendencia, pero no a nivel abstracto (de ideales) ni de conducta objetivable, sino «desde dentro», totalizando a la persona en todas sus dimensiones, psicoafectivas, existenciales y espirituales.

El conflicto entre ambos espíritus es la plataforma antropológica donde se encuentra la Gracia con el sujeto real. Nosotros sólo percibimos la fenomenología del conflicto y sus signos.

También con respecto a esta segunda Regla hacemos la advertencia que hacíamos en relación a la primera: Ignacio analiza admirablemente lo que ocurre en un retiro, cuando la experiencia del desierto provoca los conflictos interiores. Su análisis es un instrumento preciso de pedagogía espiritual. Pero, desde un punto de vista más general, nos resulta insuficiente. En efecto, nos dice qué ocurre cuando uno quiere convertirse en serio; pero no nos dice por qué, qué presupuestos inconscientes, qué infancia, qué contexto socio-cultural, qué experiencias pasadas están configurando el conflicto.

En mi opinión, los *Ejercicios* ignacianos son aptos para la conversión en cuanto opción fundamental y experiencia fundante; pero no tanto para las fases previas, para lo que en este libro llamamos *iniciación.* De hecho, las primeras *anotaciones* señalan expresamente las condiciones en que han de ser vividos.

REGLAS TERCERA Y CUARTA

> «La tercera, de consolación espiritual. Llamo consolación cuando en el ánimo se causa alguna moción interior, con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor; y consequenter, cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Asimismo, cuando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus pecados, o de la pasión de Cristo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza. Finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad, y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor» (EE, 316).
>
> «La cuarta, de desolación espiritual. Llamo desolación todo el contrario de la tercera regla, así como oscuridad del ánima, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a indiferencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor» (EE, 317).

El contenido de interioridad de estas Reglas es propiamente teologal y puede ser percibido como emergente (cfr. cap. 12) o como dinámica totalizadora (cfr. cap. 16). Leídas en clave de personalización, las Reglas tercera y cuarta presuponen el *deseo fundamentado, trascendido y transformado* teologalmente. Su intencionalidad central es Dios mismo y su Reino. Existencia escatológica del discípulo.

Por lo mismo, los signos contrarios pertenecen al nivel inobjetivable del *inconsciente espiritual.* El deseo, configurado por la trascendencia, ha de ser liberado no sólo del principio de placer y de sus mecanismos de necesidades psicoafectivas, sino purificado de sus resistencias transpsicológicas: desapropiación de la experiencia religiosa, personalización más allá de la autorrealización, libertad liberada del yo... Es verdad que este conflicto conlleva aspectos regresivos (moción a las «cosas bajas y terrenas»), con una carga notable de ansiedad («inquietud de varias agitaciones y tentaciones»); pero la lucha se desarrolla a

nivel propiamente teologal, entre el amor de sí, a través de lo espiritual, y el amor de Dios a la medida de Dios (fe, esperanza, caridad). Coincide con la noche pasiva del sentido de Juan de la Cruz.

Una vez más, junto a la lucidez de lo esencial, echamos en falta una fenomenología de la transformación que precise con más rigor los niveles conscientes e inconscientes, los de necesidades psicoafectivas y los transpsicológicos, los inobjetivables en cuanto estrictamente teologales y sus repercusiones psicodinámicas, etc. Esta investigación está por hacerse.

9. Estructurar, unificar, fundamentar

La dinámica de personalización y conversión no responde a un esquema mecánico; es tan compleja como la persona humana. Pero tampoco es algo arbitrario e indiferenciado. Al tratar del equipamiento, las raíces y la dramática existencial, pudimos dar referencias que nos ayudan a objetivar el discernimiento, aunque lo esencial escape al conocimiento científico causal. La dinámica es siempre bipolar:

- Por una parte, es necesidad y deseo. La *necesidad* significa que la persona viene de una naturaleza en cierta medida determinada biológicamente. Por eso tiene ciertas necesidades que han de ser satisfechas. Unas son biológicas (comer, dormir...); otras son psíquicas (placer, seguridad...). El *deseo* es característica esencial del psiquismo humano. Éste, en cuanto emerge de su primariedad biológica, deja atrás el esquema estímulo-respuesta y se abre, más allá de lo inmediato, a la polivalencia de las gratificaciones, al mundo simbólico y de los valores, al amor interpersonal. El deseo es el soporte afectivo de la experiencia de Dios.
- Por otra parte, el deseo tiene una estructura, aunque sólo se desarrolla cuando se unifica.

  El deseo ha de ser estructurado adecuadamente en la infancia y la adolescencia. A esto nos referíamos cuando hablábamos de un «buen equipamiento». No es el momento de repetir lo dicho en el cap. 6. Pero si, por lo que sea, el deseo no está bien estructurado, puede impedir el proceso de personalización-conversión o, lo que es peor, falsearlo. Muchos problemas de conversión no son de inmadurez espiritual, sino de mal equipamiento: un inconsciente mal integrado pone en peligro la solidez de dicha conversión. En otros casos no hay tal conversión, aunque lo parezca, y por la misma razón: personalidades desestructuradas que encuentran en lo religioso un escape a sus problemas latentes.

Los psicólogos se dedican principalmente a estructurar el deseo; los moralistas y espiritualistas, a unificarlo. Con frecuencia, el diálogo entre ambos es un diálogo de sordos, porque estos últimos creen que la persona es voluntad y generosidad y necesita un ideal de vid, mientras que aquéllos no se fían de los ideales y fácilmente terminan haciendo de la vida humana cuestión de equilibrio psicológico y felicidad controlable. Hace falta estructurar y unificar el deseo. La unificación del deseo significa:

- un interés vital que oriente y unifique las energías afectivas en una dirección;
- experiencias de incondicionalidad que den contenido real al deseo;
- evolución, proceso unitario, que mantiene la identidad de la propia historia;
- que el deseo se haga proyecto, es decir, comprometa la libertad en una decisión práctica.

Aplicado a Dios, unificar el deseo significa:

- Dios se hace ideal de vida, capaz de centrar el deseo, suscitando interés vital continuado;
- experiencia de Dios como un Tú;
- percepción afectiva de Dios con carácter absoluto.

Como se ve, unificar el deseo presupone estructurarlo adecuadamente y, sobre todo, vivir un proceso de unificación.

Por desgracia, casi todos los modelos educativos se quedan en esos dos momentos: estructurar (equilibrio psicológico, salud psicosomática) y unificar el deseo (ideal, valores, experiencia religiosa). Nuestro modelo de personalización-conversión piensa que es del todo necesario introducir y añadir otro momento: *fundamentar el deseo.*

a) Porque el deseo, en la condición real del hombre, es ambivalente y pecador. No podemos desear nada, ni siquiera lo espiritual, sin apropiación. Por eso la *purificación del deseo* no atañe sólo a lo sensible y material, sino también a lo religioso trascendente.

b) Porque el deseo, cuando se unifica en el Absoluto y está mal estructurado, se expone a las falsificaciones más burdas. Si el narcisismo se proyecta en la mística, dará cabida a las mayores aberraciones,

como lo demuestra la historia de la espiritualidad. La atención a la dinámica del inconsciente es de máxima importancia cuando el deseo se centra en lo trascendente. Por eso se presta a las fantasías megalomaníacas, con sus múltiples y sutiles ramificaciones. El principio de realidad (del autoconocimiento y del amor al prójimo) es el correctivo necesario, como lo ha visto toda la tradición.

c) Porque el deseo unificado en Dios puede identificarse con el ideal del yo y prolongar la adolescencia. Sin crisis de autoimagen, es decir, sin humildad, no hay conversión adulta.

d) Porque el deseo, a la luz de la Revelación, ha sido llamado a vivir en el Dios más grande que nuestros deseos: la realización del deseo en el Reino, en la Vida Trinitaria.

e) Porque el deseo no sabe lo pecador que es hasta que se encuentra con el amor crucificado, en que el Hijo ha sido separado del Padre por amor y purificado en la noche de la muerte y del infierno, llevando sobre sí el pecado del mundo.

f) Porque Dios no es objeto de deseo, sino don de sí, y por eso es deseado con todo el corazón, pero recibido más allá del deseo, en el acto de fe, esperanza y amor. Sólo el Espíritu Santo en nosotros desea a Dios como Dios debe ser deseado.

El deseo, pues, ha de ser *fundamentado teologalmente.* El deseo todavía es *carne,* en sentido bíblico. Ha de ser transformado espiritualmente. Recordemos las reflexiones que en el capítulo 1 hacíamos sobre la problemática actual de la espiritualidad cristiana, que viene de la tradición del deseo y que ha de ser replanteada, por una parte, a la luz de las ciencias del inconsciente y, por otra, a la luz de la espiritualidad bíblica. Ésta, ciertamente, integra el deseo; pero no fundamenta la espiritualidad en el deseo, sino en la Palabra y en la obediencia de fe. El movimiento espiritual surge de abajo, del deseo que busca a Dios. Pero cuando se encuentra con el Dios que desciende de arriba y se oculta en la humillación, el deseo es puesto en crisis radical y ha de aprender a recibir el don a la medida de Dios.

10
La relación con Dios

En este capítulo abordamos el núcleo superesencial de la personalización-conversión: la relación con Dios. Dado que no podemos tocar todos los aspectos del proceso de transformación, este tema monográfico nos servirá de *paradigma.* Daremos primado a la dinámica afectiva, uno de los principios inspiradores de nuestro modelo antropológico; presentaremos una visión integral en la que se interrelacionen los aspectos psicólogicos, socio-culturales, existenciales y religiosos; entremezclaremos la perspectiva diacrónica (pasado y futuro) y la perspectiva sincrónica (diversidad simultánea de niveles de experiencia dentro de una misma realidad); y daremos por supuestos múltiples conocimientos de psicología, antropología y espiritualidad.

El capítulo pretende tener un cierto aire pastoral, como si fuese un *ejercicio práctico* de acompañamiento espiritual. Enlazando con el capítulo anterior, piénsese en un chico/a de veinte años al que se le plantea su relación con Dios en clave de personalización. En consecuencia, algunos conceptos y términos van a repetirse. De ahí el estilo esquemático y sugerente.

1. Presupuestos

La relación con Dios es gracia: «Nadie puede decir 'Jesús es Señor' si no es en virtud del Espíritu Santo» (1 Cor 12). Pero en la relación con Dios está la persona entera, con su historia, su contexto socio-cultural, su estructura psicoafectiva, sus experiencias vividas, etc.

Contexto socio-cultural

El modelo clásico de formación da por supuesto, y como pertenenciente a su cosmovisión, que Dios es evidente. Pero en nuestra sociedad Dios resulta problemático. Hoy, cualquier adolescente de nuestros

grupos de pastoral se pregunta si en su oración no estará autosugestionándose. Esta pregunta era impensable hace todavía poco tiempo: antes se leía la realidad desde Dios, y los acontecimientos dependían de la Providencia; hoy vivimos secularmente: el mundo no es referido inmediatamente a Dios, sino a sí mismo. Antaño, la realización de la persona venía dada por los contenidos morales y religiosos; hoy pasa por criterios antropocéntricos: madurez humana, autorrealización...

Pluralidad tipológica

La sociedad secular y urbana crea una tipología de creyentes mucho más diferenciada que la proveniente del ámbito rural, imbuido del orden religioso-moral cristiano. Lo constatamos en nuestra pastoral: desde el que mantiene una trayectoria unitaria de crecimiento a partir de la experiencia afectivo-religiosa hasta el que separa claramente lo ético de lo religioso, pasando por el que vive en compartimentos (su ámbito de relaciones seculares y su ámbito institucional cristiano). Añádase la postmodernidad, con su talante individualista.

Presupuestos psicoafectivos

La relación con Dios se da en un corazón humano concreto, con su historia y su equipamiento. Ha ido configurando la evolución del chico/a, al menos si ha sido educado con referencias religiosas. Algunos temas son especialmente importantes (volveremos sobre ellos):

a) Si se tiene deseo religioso, es decir, si Dios afecta de algún modo, si despierta interés vital.

b) Qué imagen inconsciente de Dios prevalece. Está constatado que está ligada a las imágenes parentales y a la educación recibida.

c) Qué correlación se da entre el proceso humano y la relación con Dios: si se potencian o si están en conflicto.

Presupuestos existenciales

La relación con Dios es inseparable del conjunto de la existencia. Incluso el hecho de objetivar a Dios mediante lo cultual (ir a misa los domingos, por ejemplo) es consecuencia de un talante existencial donde prevalece lo objetivable. Lo existencial se concreta en algunos temas de discernimiento especialmente significativos:

a) ¿Es Dios objeto imaginario del deseo, o la relación con Dios ha ido incorporando progresivamente la densidad de lo humano?

b) ¿Tiene un carácter incondicional o prevalece lo inmediato?

c) ¿Se constituye en centro dinamizador de las otras instancias (el autoconocimiento, las relaciones interpersonales, el trabajo, la interpretación del mundo, etc.) o es algo fragmentario?

Si no se atiende a estos presupuestos, existe el peligro de construir el edificio de la relación con Dios sobre arena. Lo constatamos cuando la pastoral introduce la oración directamente, dando ya por supuesto que la persona tiene relación real con Dios y que está bien equipada psicoafectiva y existencialmente. Con harta frecuencia, el problema no es el esfuerzo para hacer oración, sino lo *previo* a dicha experiencia.

Es verdad que, como cualquier otra relación, la relación con Dios se aprende mediante la relación misma. Pero también es verdad que, como cualquier otra relación, queda fácilmente bloqueada, en la medida en que es real y no mero cumplimiento formal.

2. Esquema evolutivo

Entre los presupuestos de la relación con Dios, el primero, lógicamente, es el de la propia historia personal. Presento a continuación un esquema que nos ayude a hacernos un marco de referencias. Como con otras dimensiones de psicología evolutiva, convendría distinguir entre los aspectos estructurales, que parecen pertenecer a los núcleos del proceso evolutivo (al menos en nuestra cultura occidental), y las variables tipológicas (que, en nuestra sociedad pluralista, se multiplican).

a) *Hasta los 6 años*

Ciclo especialmente importante, porque en él se estructura la afectividad, y en ésta las imágenes afectivas básicas. Dado que el yo sólo se percibe en relación con el ámbito externo —primordialmente familiar— de modo pasivo o marcadamente asimilativo, la relación con Dios se internaliza a base de las imágenes, gestos, ritos que el niño/a ve en los mayores. La experiencia de lo sagrado viene dada a partir de las convicciones de los adultos, por intuición no tematizada, por comunión vital no racionalizada. Si Dios sólo está ligado a prácticas externas, no será Alguien viviente. O si en la familia es un desconocido, el niño/a tendrá una carencia de fondo afectivo religioso que la posterior evolución personal tendrá dificultad en suscitar.

Dios puede ser internalizado como padre-ley amenazante, simbolizado en la rigidez de las normas, o como seno materno, protector y agradable, pero desligado de la responsabilidad. Entre una educación autoritaria y una educación permisiva, hay una amplia gama de matices que repercuten, todos ellos, en la internalización inconsciente de la imagen de Dios, punto de partida esencial del proceso de la relación con Dios.

b) *De 7 a 12 años*

Este ciclo vital *desarrolla* las capacidades de la experiencia religiosa. Depende, como es obvio, del contexto educativo. Tradicionalmente, la virtud de la «piedad» (enseñanza de la relación personal con Dios) ha favorecido dicho desarrollo. La afectividad con Dios es activa, se traduce en el diálogo con Dios a solas y está asociada a las preguntas globales que a esta edad acucian al niño: eternidad y tiempo, sufrimiento y muerte, condenación y salvación, etc. Está haciéndose una cosmovisión, ¡y es tan distinto el que la cosmovisión integre o no la afectividad religiosa...!

Este desarrollo pasa, entre otras mediaciones, por los modelos de identificación representados por las «historias», leyendas, dramas... Los relatos sagrados y sus personajes (la «historia sagrada», las vidas de los santos...) adquieren máxima importancia. A veces se ha denominado esta fase como de religiosidad *mítico-literaria.*

c) *De los 12 a los 18/20 años*

En la pubertad y la adolescencia, la imagen de sí se construye en confrontación con la sociedad. La familia cede su dimensión configuradora a la cuadrilla de amigos y al ambiente externo. Las nuevas relaciones elaboran nuevas síntesis del yo. El adolescente revisa las imágenes y modelos recibidos anteriormente. Necesita hacer su propia experiencia. Puede volverse racionalista, rechazando lo anterior, considerándolo infantil, dudando de todo, dejando la práctica sacramental. Es el tiempo del «todo o nada». Pero es también la época del «tú», del descubrimiento de la intimidad (el amigo/a, la pareja, Jesús, Dios). Puede centrarse en Dios reprimiendo las energías afectivo-sexuales, o bien haciendo de Dios objeto del deseo, o combinando afectividad humana y espiritual (por ejemplo, mediante el grupo de oración).

Como es época de búsqueda ansiosa de identidad en relación con la sociedad, el/la adolescente necesita unos ideales de vida en los que proyectar su futuro (la identidad social). Al contacto con el Evangelio,

internaliza valores universales: la justicia, la transformación de la sociedad, la evangelización del mundo, etc. Etapa de idealismo. ¡Y no es pequeña suerte despertar al sentido de la existencia y proyectar el futuro desde ideales de absoluto, especialmente si Dios en persona es un tú viviente! Pero hay dos condiciones que gravan este idealismo:

- Que está excesivamente mediatizado por «los otros» (los amigos/as y el contexto social). La personalidad del joven es autoafirmativa respecto de la familia, pero excesivamente mimética respecto de los demás.
- Que los ideales son excesivamente abstractos. Con frecuencia no hay proporción entre el ideal del yo y el yo real, entre las fantasías del deseo y la coherencia de vida, entre el impulso de generosidad y la madurez afectiva para elaborar las frustraciones.

d) *De los 18/20 a los 25/28 años*

Dependiendo del contexto y de la evolución interior del joven, en esta etapa va a prolongarse la adolescencia (instituciones protectoras) o van a ponerse en crisis las identificaciones anteriores. Es aquí donde nuestro modelo de personalización introduce la crisis de autoimagen, que repercute directamente en la relación con Dios. Hemos hablado de este ciclo en el capítulo anterior. Baste recordar algunos aspectos:

- Necesidad de aclarar la imagen afectiva inconsciente de Dios.
- Enraizar la relación con Dios en el conjunto de la existencia humana.
- Proceso de transformación mediante la relación interpersonal con Dios.
- Fundamentación teologal del deseo religioso.

Estos aspectos, que serán los que guíen nuestra pedagogía de la relación con Dios en el presente capítulo, son ciertamente aplicables a cualquier ciclo vital, pero en éste aparecen con especial nitidez.

3. Dios, en la densidad de lo humano

El mayor peligro de la relación con Dios es la fantasía del deseo: que Dios sea sólo (o casi sólo) objeto imaginario que refuerce las tendencias neuróticas (en algunos casos psicóticas) a negar o evadirse de la realidad. Cabe decir, a modo de *principio de espiritualidad cristiana,*

que la capacidad de tener una experiencia real de Dios es proporcional a la capacidad de incorporar realidad humana a dicha experiencia.

En primer lugar, tanto la experiencia de Dios como la experiencia de lo humano tienen una base común: la subjetividad, la capacidad de leer y vivir en profundidad lo real (interioridad). Las cosas y los acontecimientos no son meros fenómenos, sino realidades significativas. Las personas son, sobre todo, relación, proyecto y desafío de sentido. Tener un hijo no es primordialmente cuestión biológica, sino responsabilidad y llamada a un proyecto de amor. Constatar la opresión de los débiles no es mero dato de lucha de fuerzas históricas, sino cuestionamiento sobre el sentido del sufrimiento y posicionamiento ético. La fe que cree en el Dios de la historia, liberador de los oprimidos, que se revela en el Mesías Jesús, sólo llega a ser real si implica y promueve humanidad.

Hay una base antropológica común al humanismo agnóstico y a la fe: la percepción de la vida humana como algo abierto, con futuro. El humanista cree en la vida; el cristiano cree en el Dios de la vida. Hay que decir, incluso, que sólo se es persona a partir de esa fe, es decir, de esa capacidad radical de *trascendencia,* sea que ésta afirme o ignore a Dios. Cuando la fe se alimenta de lo imaginario, cuando es reducida a mero cumplimiento cultual, o se refugia en lo esotérico, o se aferra compulsivamente a la inmediatez psicológica del sentimiento, podrá parecer experiencia de trascendencia, pero en realidad es pura negación de ésta. La fe da a lo humano una densidad de trascendencia que lo potencia. El esclavo es persona, y la fe lo percibe, además, como hijo de Dios. Los pobres forman una clase social que lucha por su liberación; pero, en la fe, son los preferidos del Reino. El delincuente es un peligro social, pero digno de respeto, a pesar de todo; en la fe ya ha sido perdonado y salvado.

La consecuencia es que la relación con Dios no necesita separarse del mundo ni de la vida ni de la historia humana. La fe, como muestra la Biblia entera, percibe la presencia salvadora de Dios en todo. Tan es así, que Israel (y nosotros) tenderá a objetivar esa presencia, olvidando que, en la medida en que Dios es más real, es menos objetivable. De ahí la paradoja: la relación con Dios es posible en todo, pero está más allá de todo. En efecto, si Dios es real, lo es en cuanto Dios, en cuanto lo absolutamente real y Único Absoluto: más íntimo al ser creado que él mismo, y totalmente Otro. Lo inaudito es que el totalmente Otro haya querido relacionarse conmigo siendo máximamente Tú, mi Padre, y crear, por pura gracia, una relación de amor, la Alianza. Al final, la cuestión no es el peligro de la relación con Dios como fantasía del deseo (la fe como objeto imaginario), sino la capacidad de creer en la

realidad de la relación. La crítica de la experiencia religiosa se ha centrado en los presupuestos humanos de la relación con Dios. Y los creyentes se lo agradecemos, aunque sabemos que la mayor dificultad para la relación con Dios no son nuestros sueños infantiles de omnipotencia, sino la incredulidad de nuestro corazón: ¿no será un sueño relacionarse personalmente con Dios?

4. Sobre el deseo religioso

El apartado anterior nos ha introducido en la paradoja radical del deseo religioso a la luz de la fe cristiana: por una parte, no hay persona sin trascendencia, la cual, en sentido propio, es desear a Dios mismo, el Trascendente; por otra parte, ¿no es el deseo de Dios un sinsentido, puesto que Dios es el totalmente Otro, y nadie lo ha visto ni puede verlo? La fe bíblica se estructura sobre esa paradoja: presupone el deseo de Dios; pero la relación con Dios no la fundamenta en el deseo, sino en la fe teologal, es decir, en la capacidad que Dios nos da, por gracia, de relacionarnos con Él a partir de su propia autocomunicación. Clarificar esta dinámica es esencial para clarificar la relación con Dios. Nuestro discurso se inicia con un análisis fenomenológico del deseo religioso, prosigue con la problemática de las imágenes de Dios y de la experiencia de culpa y concluye con la descripción de la afectividad teologal.

Dejemos claro desde el principio que no hay dos afectividades en la relación con Dios, la natural y la sobrenatural, la del deseo y la de la caridad, sino el único corazón humano, que es deseo, fundamentado, purificado y transformado teologalmente por el amor de Dios (Espíritu Santo) infundido en nuestros corazones. El deseo religioso (Platón lo denominaba «eros») presupone, metafísicamente hablando, que la persona humana es apertura trascendental de la finitud a Dios como fin último y bien absoluto; dinámicamente, la afectividad es búsqueda de relación con Dios. Esta afectividad se desarrolla trascendiendo las relaciones inmanentes (los intereses mundanos y el amor humano). El camino propio es la oración, la actividad por excelencia del deseo religioso. La relación con Dios es actividad interpersonal en la soledad y el silencio. La forma más perfecta de vida (y, en consecuencia, de autorrealización humana) es aquella en la que uno opta por el «vacare Deo», la contemplación monacal.

La crítica a esta concepción, que tanto ha marcado la historia de la espiritualidad, ha venido de dos fuentes: de las ciencias humanas y de

la experiencia bíblica de Dios. Las ciencias humanas, especialmente la psicología del inconsciente, ha detectado las trampas del deseo religioso de trascendencia: el narcisismo, la inhibición, la sublimación... Aportación esencial que en este libro integramos plenamente. Los maestros de la tradición ya lo sabían. Usaban para ello el análisis de los «vicios capitales» aplicado a la relación con Dios. Lo resumían en el término clave del discernimiento: la apropiación. En efecto, no es que el deseo religioso de Dios sea, en sí, metafísicamente malo, sino que está viciado en su raíz (el pecado original en cuanto «concupiscencia») por la incapacidad de relacionarse con Dios al modo de Dios, en su absoluta trascendencia y libertad de autodonación. Buscamos a Dios *para nosotros mismos.* Las formas de apropiación son múltiples: la satisfacción inmediata de carencias afectivas, la fantasía de negar la propia finitud, la posesión del Tú, etc.

A la luz de la fe bíblica, la crítica del deseo religioso plantea la paradoja extrema: no sólo que nos relacionamos con Dios inmadura o neuróticamente (desde las necesidades infantiles o como objeto imaginario de placer), sino que no podemos relacionarnos con Él si, previamente, no se relaciona Él con nosotros. Dicho de otra manera: el deseo no tiene objeto real. Lo cual radicaliza la crítica de la apropiación y, sobre todo, plantea la necesidad de una trascendencia nueva, la teologal: el deseo necesita ser trascendido por el amor de fe para que la relación con Dios sea real. El deseo no es negado, sino fundamentado. Asumido y purificado, entra en la afectividad teologal.

Esta perspectiva «desde arriba», desde lo teologal, tiene un peligro: el considerar real sólo la relación «desapropiada», que, en definitiva, como ha hecho cierta espiritualidad luterana (Nygren, Barth), termina contraponiendo el deseo religioso al amor de fe. En mi opinión, sin el amor de fe el deseo religioso es necesariamente apropiante; pero el deseo religioso ya es, inicialmente, gracia, es decir, está atraído teologalmente. ¿Cómo podría ser deseo de Dios, realmente, si no fuera transcendencia del deseo en cuanto deseo? Ocurre, analógicamente, como en cualquier relación humana: el deseo es apropiante, pero consiste en salir de nosotros mismos hacia el tú. En las relaciones interhumanas, la dialéctica de apropiación y transcendencia se estructura dentro de la finitud. En la relación con Dios, la iniciativa la lleva Dios. Por ello, la condición básica del deseo es que entre en la dinámica de la desapropiación: que sólo es posible percibir a Dios en cuanto autodonación libre, es decir, en cuanto gracia. También en lo humano, al final la relación no puede fundamentarse en la reciprocidad, sino en la confianza agradecida.

La perspectiva «desde arriba» necesita, igualmente, la perspectiva «desde abajo». ¿Qué sería el amor teologal sin el deseo? Una abstracción. Maravilla es que Dios nos dé su Espíritu para amarle con su mismo amor; y no sé si no es mayor maravilla el que mi pobre afectividad humana, esta mezcla de fuerza vital e indigencia, de miedos y nostalgias, de ternura y autosacrificio, entre en relación con Dios y viva una historia de amor.

La prueba de que no hay oposición entre el deseo y el amor de fe es la Biblia misma. Los salmos reflejan toda la gama de sentimientos: desde la necesidad elemental de ser protegido hasta el gozo del éxtasis («Tú eres mi bien») y la desolación del corazón, desconcertado ante sí mismo («como pájaro sin pareja en el tejado»). El Nuevo Testamento, particularmente Juan, expresa la relación con Dios a partir de ambas dimensiones vividas en uno: Dios deseado y Dios creído (la figura de María en Jn 20), cariño y desapropiación entre Jesús y los suyos, confianza de niño con Dios-Abbá y abandono de fe hasta la agonía (Getsemaní). No hay más que un corazón, capaz de amar de diversos modos, pues es propio de la afectividad humana desarrollarse a distintos niveles. Explicar estos niveles nos ayudará a discernir la dinámica diferenciada de la relación con Dios y cómo se plasma en las distintas imágenes afectivas de Dios.

Niveles de la afectividad

Deseo religioso y amor de fe han de integrarse, pero diferenciadamente. Queremos decir que el amor más teologal nunca se desliga de su soporte pulsional (la libido); pero el amor teologal es dinámica de trascendencia, que transforma efectivamente la afectividad humana, de modo que no está determinada por sus necesidades biopsíquicas, ni de autoplenitud, ni siquiera de autotrascendencia.

a) AFECTIVIDAD BIOPSÍQUICA

Hablemos más bien de nivel (¿dimensión?) biopsíquico. En la persona humana, la fuerza vital es relación. Las personas me afectan haciéndome abrirme «a» ellas. El conocimiento necesita distanciarse para objetivar. En la relación afectiva, la dinámica es inversa: *entro en,* me uno al otro. Esta afectividad tiene manifestaciones múltiples, cuyo denominador común es el sentimiento en su especificidad:

- Placer o displacer.
- Seguridad y cariño.

La afectividad está ligada directamente a lo corporal en cuanto necesidad de satisfacción y en cuanto relación primaria de apego o desapego. El deseo religioso cuenta con este nivel. Si no se da, al menos básicamente, la relación con Dios se entorpece, gasta excesivas energías y termina bloqueándose. Como en una relación humana: ¿qué sería la confianza sin el sentimiento de seguridad, o la atracción de la pareja sin ternura?

Es sorprendente que el aprendizaje de la relación con Dios comience por desbloquear las necesidades afectivas y que, al entrar en el despliegue teologal (vida mística), de nuevo suscite la ternura y la relación primaria de la infancia. El primer don del Espíritu Santo que propicia el desarrollo del amor de fe es el de piedad. Es normal, por ejemplo, llorar y enternecerse ante el amor de Dios. Pero no se confunda esta ternura con el primer amor sensible del principiante, porque toca niveles más hondos, precisamente por integrar los primarios, que, paradójicamente, habían sido reprimidos y no estaban plenamente integrados. Los místicos cristianos han hablado extensamente de los efectos indirectos y las consecuencias de la experiencia teologal, y nos han dicho que lo biopsíquico se da «por añadidura». En efecto, lo determinante se desarrolla a un nivel transpsicológico y no se mide por sus efectos biopsíquicos; pero no es mera añadidura accidental. Sin reconciliación con la infancia (seguridad, abandono confiado, gozo de la dependencia, subordinación de la autoconciencia a la presencia totalizadora del tú, etc.) no se da unión teologal con Dios. La reconciliación, repitámoslo, no tiene por criterio lo controlable biopsíquicamente, por ejemplo las lágrimas; pero, de una manera u otra, atañe a la unificación del ser en su origen afectivo (placer del ser en otro, inocencia de mirada sin dualidad, etc.). Hay un signo en que se transparenta esta reconciliación de contrarios: el amor más espiritual recobra el juego del amor, la dulce transparencia de olvidarse de sí en el otro.

Volvamos a la pedagogía de la relación con Dios en sus fases iniciales de personalización, y concretemos:

- La relación con Dios debe propiciar explícitamente este mundo primario de necesidades, pero sin buscarlo como centro de interés (tampoco en la relación humana debe serlo).
- En la medida en que la relación sea real y continuada, aparecerán las experiencias del pasado, las ambivalencias de la relación, los problemas pendientes... Una buena pedagogía aprovechará estas manifestaciones para abordar los presupuestos humanos de la relación con Dios y, a la vez, irá resituando la relación con Dios a partir de los nuevos datos. A este nivel, tratar la relación con Dios a la luz de la maduración de una relación humana es un criterio normalmente necesario.

b) AFECTIVIDAD EXISTENCIAL (O MOTIVACIONAL)

La afectividad humana es deseo más allá de lo inmediato. Se interesa por valores universales y le afectan las personas por encima del principio de placer. Habría que decir, incluso, que la afectividad no es deseo, sino necesidad —condicionada por el esquema estímulo-respuesta—, mientras no transcienda lo inmediato. Denominamos «motivacional» esta afectividad porque representa las motivaciones de la voluntad. En castellano, la palabra «querer» designa la afectividad en cuanto voluntad, uniendo sentimiento y razón. La voluntad en cuanto mera decisión se agota en su propio acto. Necesita motivaciones a nivel afectivo, es decir, que desee aquello por lo que lucha y proyecta. Le llamamos «existencial» porque centra la afectividad en un proyecto, desde el cual se da sentido a la vida.

Esta afectividad, determinante respecto de la *unificación del deseo* (cfr. cap. 9), se da cuando Dios me interesa más allá de la gratificación inmediata, cuando Dios polariza mis energías vitales en su conjunto, cuando le busco con constancia, a pesar de todo. Sólo puede construirse cuando hay una historia de relación y, por lo tanto, cuando Dios en persona me importa como proyecto y sentido de mi vida.

La llamada «espiritualidad del deseo» (cfr. cap. 1) se ha apoyado muy ampliamente en este nivel afectivo. Ve con lucidez el corazón humano, que no sabe funcionar sin sentimiento, y a la vez integra la trascendencia, al centrar el deseo en el «más» no inmediato. Aplicada al proceso, recoge el principio de unificación del corazón, tan importante. Tiene el inconveniente de exponer el deseo a motivaciones inconscientes de apropiación, ligadas a las necesidades primarias de gratificación. Cuando el deseo confía en sus propios dinamismos, sin confrontación con el autoanálisis o la palabra de Dios, termina a merced de sus motivaciones inconscientes (afectividad latente, «desordenada», que diría Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios*). Un sano espíritu de sospecha que no bloquee el deseo prepara el camino a la experiencia teologal.

Pero la plataforma antropológica propia de la experiencia teologal es la afectividad «espiritual». Pongo entre comillas esta palabra, que normalmente, en este libro, se refiere a la relación religiosa o relación con Dios. No se me ha ocurrido otra para dar a entender este otro nivel de la afectividad que transciende, al menos inicialmente, el deseo.

c) AFECTIVIDAD ESPIRITUAL

El deseo está determinado todavía por la finitud en cuanto carencia. Por eso es tan posesivo. En el amor que vincula entre sí a padres e hijos o a los miembros de una pareja, en el máximo de autodonación aparece el máximo de apropiación. La madre nunca quiere a «su hijo» como al de la vecina, y en la pareja es inútil entregarse sin poseer. Con todo, en la afectividad humana se da otra dimensión que no es reducible, a mi juicio, a deseo (aunque lo presuponga). Por ejemplo, cuando el tú significa incondicionalmente, aunque no se sienta nada por él. La amistad como gozo de ser en la diferencia y, sobre todo, como amor que promociona el bien del otro en cuanto otro. Cuando la experiencia ética es amor de autodonación como imperativo incondicional... Lo valioso en sí, afectivamente percibido.

Con frecuencia se ha confundido esta afectividad con la racionalidad: los valores universales que motivan, el deber, etc. En mi opinión, estamos marcados por una tradición racionalista que ha situado el sentimiento a nivel pre-racional. Hay que recuperar la dimensión «espiritual» de la afectividad. El sentimiento no es sólo deseo, sino amor de lo concreto con densidad de absoluto. Cuando me olvido de mí, en adoración del tú, hasta la autodonación, se pone en juego ciertamente la «libido» y el deseo de trascenderse y autoplenificarse en el tú; pero hay más: está emergiendo el amor en su carácter de absoluto, el único que puede percibir, más allá de lo particular y universal, la unicidad personal, lo absoluto en lo finito. Esta afectividad no es objetivable, pero es concreta; es atematizable, pero no es indefinida. No es teologal, ciertamente, pero sí es el subsuelo antropológico de lo teologal. Teológicamente, esta afectividad es el signo de nuestro corazón «creado a imagen y semejanza de Dios». De hecho, no puede darse, al menos habitualmente, sin la acción sobrenatural del Espíritu Santo. En la práctica, es el amor teologal.

5. Las imágenes de Dios

La afectividad en relación se apoya en las imágenes del tú, de tal modo que, al transformarse la relación, cambia la imagen, y viceversa, al transformarse la imagen, cambia la relación. Entiendo, pues, por «imagen de Dios», no la imagen racionalizada, la idea, sino la imagen afectiva, distinguiendo en ésta la consciente y la subconsciente. Por ejemplo, X.X. sabe que Dios ama gratuitamente, y está convencido de ello;

pero, afectivamente, tiene dificultades para relacionarse con Dios, porque tiene miedo a sus exigencias. Al discernir en profundidad, nos damos cuenta de que su afectividad inconsciente está dominada por la imagen ambivalente del padre.

Vivir un proceso de personalización de la relación con Dios en la oración supone discernir la imagen afectiva inconsciente de Dios e iniciar el proceso correspondiente. Aquí se ve con nitidez la diferencia entre el modelo de asimilación (centrado en contenidos doctrinales que suscitan el deseo de relación) y el modelo de personalización (centrado en la dinámica afectiva interpersonal en orden a la transformación del corazón mediante la relación misma discernida a nivel consciente e inconsciente).

Para ayudar a esta pedagogía de personalización conviene distinguir las diversas imágenes de Dios:

a) EL DIOS MÁGICO

No tiene rostro personal (no digo «figurado»). Es una potencia anónima que se impone. Es benevolente, y se espera de ella la solución «mágica» a los problemas humanos. Y es, a la vez, amenazante, por lo que ha de ser controlada mediante ciertos ritos investidos de poderes sobrenaturales (fórmulas «sagradas» de todo tipo). Corresponde al nivel primario de la afectividad, del niño perdido en el caos, que necesita respuesta inmediata a su inseguridad.

Hay relaciones con Dios que se estructuran claramente sobre esta imagen: ciertas supersticiones, el recurso a símbolos (las velitas, los primeros viernes de mes, etc.) que se suponen investidos de fuerzas especiales... Allí donde lo religioso es objetivado independientemente de la subjetividad y la responsabilidad personal, podemos hablar de un «Dios mágico». Es más frecuente de lo que parece: por ejemplo, no dejar de ir a misa por si me ocurre algo; la necesidad compulsiva de confesarse; la manera sutil que tenemos de disponer de Dios mediante ciertos actos...

Esta imagen emerge en situaciones límite, cuando la experiencia de la finitud se siente globalmente amenazada por el caos. El creyente adulto puede aprovecharla para madurar en su confianza en Dios, liberándose de la autoseguridad. Entra, ciertamente, en la pedagogía de la Providencia, para que la persona, a partir de una situación sin salida, descubra su finitud radical y se vuelva a Dios. Es ambivalente, porque está asociada a los fondos afectivos infantiles y oscuros; pero cabe situarla en un conjunto, dándole un sentido positivo.

b) EL DIOS ABUELO

Tiene rostro personal. Hay relación de confianza, y tan positiva que sólo cuenta lo inmediatamente gratificante. Dios de la armonía sin conflicto, que da seguridad. Seno materno protector, que exime de la responsabilidad. Actualmente tiene múltiples manifestaciones:

- En la conciencia de los creyentes, cuando el pecado no es más que ignorancia o, en todo caso, un fallo normal que no tiene nada que ver con Dios y, en consecuencia, en la relación con Él.
- En la tendencia a vivir lo religioso como búsqueda de armonía personal, fuera de la condición humana.
- En la afirmación de la gratuidad de la Salvación como algo objetivo asegurado, sin implicación personal.

Hay mucho de reaccional en esta imagen de Dios. Frente a la imagen autoritaria, la imagen permisiva. La fe sin ética. Y una tendencia regresiva a evitar la angustia de separación o el miedo a la responsabilidad. Lo malo es que se racionaliza mediante la teología cristiana del Dios-Amor y de la justificación por la fe sin obras.

La relación con Dios, caracterizada por la necesidad de gratificación inmediata, tiene un carácter fragmentario. Se va a Dios cuando se le necesita para algo o cuando se está a gusto con Él.

c) EL DIOS PADRE-LEY

La relación con Dios es ambivalente. Hablando en términos freudianos, diríamos que no ha sido resuelto el complejo de Edipo:

- Dios está internalizado como juez que censura lo placentero y pulsional; pero se le necesita afectivamente para sentirse seguro.
- Dios es ley, con el que hay que estar en orden; pero, en caso de culpa, se cuenta con su misericordia.
- Dios suscita responsabilidad y sentido moral; pero hay que ganarse su amor (y la Salvación) a base de méritos.

Los matices de la ambivalencia dependen de la educación y de cómo haya sido ésta internalizada. Si ha sido rígida y moralista, prevalece el sentimiento de culpa, y la relación con Dios resulta habitualmente conflictiva. Frente al fideísmo protestante, la moral y la espiritualidad de la Contrarreforma fueron educando la conciencia católica mediante esta imagen ambivalente de Dios. Un ejemplo característico, en la praxis de los *Ejercicios Espirituales:* se meditaba sobre los «novísimos», afirmando el valor de lo Absoluto frente a la inconsistencia de lo humano (la vida sólo tiene sentido en orden a la Salvación escatológica); el examen de conciencia, tan estricto, evidenciaba la culpa; la consideración de la misericordia de Dios propiciaba la confesión sacramental, que simbolizaba así la puesta en orden de la vida y el comienzo de la conversión; la dirección espiritual y los propósitos garantizaban la fidelidad a la ley de Dios (en el caso de los religiosos/as, a las exigencias de la perfección cristiana).

Hoy, esta imagen es más polivalente, pero no es menos real. Por ejemplo, se ha desplazado el examen de conciencia del ámbito de la moral privada (centrada en el autodominio y negación de lo pulsional) al de la moral social (exigencias de solidaridad, de compromiso, de testimonio de vida); pero la dinámica moralista es la misma. Lo peor de todo, a mi juicio, es que hoy tiende a separarse a Dios de la ética. Se da la culpa, pero sin Dios. Con lo cual, al no vivir la relación con Dios como salvación real, percibida en el conflicto de la culpa, Dios termina siendo una idea abstracta.

d) EL DIOS PADRE

Esta imagen se encuentra a veces en personas de ámbito familiar privilegiado. Han tenido la suerte de tener unos padres afectivamente maduros, que han propiciado la integración adecuada del amor incondicional (ser querido, contar con el padre siempre, sin amenaza de pérdida) y de la responsabilidad moral (iniciativa, actitudes éticas, generosidad). Sobre esta base, la relación con Dios ha tenido las mismas características de confianza incondicional y de sentido moral, desarrollándose sin rupturas. Dicho así, parece perfecto. Y hasta cierta edad, la previa a la adolescencia, estructurar así la imagen afectiva de Dios ha de considerarse como ideal educativo. A partir de la adolescencia, cuando el chico/a ha de hacer su propia síntesis, con frecuencia el pasado familiar dificulta el proceso de crecimiento. Es como si la interioridad se hubiese acostumbrado a la armonía y a la ausencia de toda crisis.

Hay un punto neurálgico en el que aparece la debilidad de esta imagen «tan sana» de Dios: que a la persona le parece «normal» ser querida por Dios, como un derecho de hijo/a. Esto delata, primero, que la afectividad no se ha confrontado con los conflictos del adulto en el ámbito social; y segundo, y sobre todo, que la conciencia de pecado no ha pasado por crisis existenciales. Cuando el amor de Dios parece «normal», es que Dios es transposición de la imagen parental. Al fin, la relación con Dios se da en un nivel en que prevalece lo psicoafectivo.

Comparada con la anterior, esta imagen presupone la elaboración adecuada del «complejo de Edipo», es decir, la integración positiva del conflicto de la ley en la relación de confianza con el padre; pero ahí reside su debilidad: se trata de elaboración psicológica, no existencial ni teologal.

Evidentemente, existen otros niveles de relación con Dios, representados por imágenes distintas. He señalado estos cuatro por varias razones: primero, para dejar claro el *presupuesto psicoafectivo* de toda relación con Dios; segundo, para hacer ver que, por desgracia, nuestra pastoral apenas puede desligarse de este nivel psicoafectivo. En el mejor de los casos, nos dedicamos a psicologizar. ¿Por qué tan pocos cristianos acceden a una relación con Dios cuya imagen no esté configurada por el proceso de crecimiento psicoafectivo? Por ejemplo, cuando se habla del Dios del Nuevo Testamento, se apela a la paternidad de Dios, considerando su cercanía, su misericordia, su fidelidad, como si fuera un atributo prevalente entre otros, que desplaza a la justicia o a la soberanía trascendente. Interpretación psicologizante, que responde a una ley de la afectividad biopsíquica: donde hay placer no hay displacer (a no ser por patología). En efecto, lo psicoafectivo es alternativo: si Dios es cercano, no es lejano. Pero la afectividad teologal es síntesis de contrarios: cercanía y distancia, conciencia de la gratuidad y de la culpa, todo en uno.

Por ello, cuando la afectividad es teologal, las imágenes de Dios, en su dimensión psicoafectiva _la que estructura el deseo religioso_, comienzan a ser primordialmente soporte simbólico. Cuando se está estructurando psicológicamente la afectividad con Dios, las imágenes de Dios guían la pedagogía de la relación; pero cuando ha de ser fundamentada y purificada teologalmente, predomina la presencia inobjetivable del Dios personal, atemáticamente percibido en la fe. Todavía hay que hablar de Dios Padre; pero la referencia nuclear ya no es la experiencia familiar, sino la experiencia histórica de Jesús. Seguimos hablando analógicamente de la paternidad de Dios, como lo hizo Jesús mismo (recordemos las parábolas); pero va resultando evidente que no conocemos a Dios sino a través de Jesús. ¿Qué padre es este Dios que entrega a su propio Hijo, el hijo bienamado, a sus enemigos? (cfr. Rom 5,6-11).

6. Sobre el conflicto con Dios

Como en toda relación interpersonal, pertenece al conflicto hacer crecer en la relación y transformar la imagen del tú a partir de la realidad diferenciada del Otro y de la libertad de su amor. No hay relación allí donde no hay historia, y no hay historia allí donde no hay libertades diferenciadas. La diferencia sin conflicto, en plena libertad y unidad de amor, sólo existe en la Trinidad. El conflicto nace de dos instancias:

- La *diferencia.* Amar la diferencia del tú, sin identificarme con él, por miedo a la separación, ni ponerme por encima de él, es el camino del amor maduro interpersonal.
- La *culpa,* es decir, la libertad que siente al tú como amenaza o rivalidad, o que simplemente quiere constituirse en negación del tú. En toda la tradición espiritual, la culpa ocupa un lugar central en el camino cristiano. Tratada anteriormente en clave religioso-moral, nosotros propiciamos una visión integral de la misma, haciendo ver sus presupuestos psicoafectivos y la necesidad de vivir un proceso de relación que reelabore constantemente el conflicto de la culpa.

Modelos psicodinámicos

Antes de abordar explícitamente el tema de la culpa, me parece importante tener en cuanta los dos *modelos psicodinámicos* que la psicología profunda propone como marco de referencia de todo conflicto de relación con Dios.

Para *Jung,* la meta del proceso de individuación es el sí-mismo, cuando inconsciente y espíritu se hacen uno, trascendiendo la diferencia entre objeto y sujeto, yo y tú. Lo que impide esta unidad es la dualidad entre el yo y el sí mismo. Por eso, lo que llamamos libertad y diferencia no es más que una máscara del sí-mismo. En la medida en que el individuo encuentra su origen, reconciliándose con el inconsciente, alcanza la unidad del sí-mismo en el Todo. El conflicto, por lo tanto, nace de la dualidad. La imagen del conflicto resuelto es la madre, la unidad indiferenciada del niño en su origen.

En mi opinión, Jung recoge un aspecto esencial del proceso de maduración humana y teologal: la reconciliación con el origen mediante la recuperación del «niño/a» (aceptación de la finitud, integración del inconsciente vital, asunción de la fantasía creadora inobjetivable, nostalgia metafísica del Todo...). En esto Jung empalma con la tradición oriental hindú y taoísta, así como con la sabiduría evangélica del

hacerse niño o nacer de nuevo. Pero su trasfondo ideológico es sincretista. Busca el común denominador de las sabidurías religiosas, olvidando lo específico de las tradiciones monoteístas de la Revelación histórica de Dios. Para los que venimos de Abrahán (judíos, cristianos y musulmanes), la unidad no es fusión materna, sino alianza de amor que Dios crea libremente en el corazón de la historia. La solución al conflicto no está en regresar al pasado, sino en volverse hacia el futuro, a través de una historia interpersonal de amor en la que se dan, simultáneamente, la recuperación del origen y la realización suprema del yo personal en el Amor Trinitario.

Creo, por ello, que el modelo de *Freud* ofrece un esquema psicodinámico más adecuado a la concepción cristiana de la relación con Dios. El conflicto comienza con la tensión entre naturaleza y cultura, las fuerzas vitales (el ello) y las normas sociales (el superego). La persona crece mediante la diferenciación entre la madre y el yo del niño/a a través del conflicto de posesión-desapropiación que impone el padre (complejo de Edipo). La «ley» del padre crea el espacio de la responsabilidad y de la libertad. La resolución del conflicto no se produce, pues, por superación de la dualidad, sino por integración de la diferencia, que, en lugar de ser percibida como negación del yo o como rivalidad, se constituye en fuente de crecimiento personal que apela a una unidad superior, la unión en la diferencia. La imagen determinante, pues, es el padre y su doble función: crea conflicto mediante la ley (culpa) y posibilita una identidad nueva, la del yo personal, distinto de la madre y del padre.

Freud, sin embargo —no sabemos si porque, como psicólogo, consideraba todo proceso de autoliberación definitivamente ligado a la estructura de la infancia o si porque, por su condición de judío, pensaba inconscientemente en el Dios-Padre-Ley de Israel—, siempre dio por supuesto que el yo nunca supera la imagen del padre. De hecho, en sus últimas obras tuvo que apelar al mito del padre primitivo asesinado para dar razón del principio de autodestrucción que domina la cultura humana. Se le ha acusado de machismo patriarcal, y las feministas ven en su pensamiento la consagración psicológica del primado del varón. En este punto quisiera hacer una observación que me parece urgente en unos momentos en los que la teología quiere recuperar la imagen del Dios-madre.

Efectivamente, si una de las conquistas más prodigiosas del monoteísmo judío es la afirmación de un Dios personal, pero sin sexo, la más elemental coherencia dice que tan imagen de Dios es la del padre como la de la madre. Pero con ello no se aclara el significado psicodinámico de las imágenes parentales. El problema no es si Dios es mujer o varón,

sino cómo se estructura la diferencia y, por lo tanto, si mediante la diferencia de relaciones interpersonales se estructura o no la identidad personal y, en consecuencia, la relación interpersonal con Dios. Aquí se impone hacer una distinción entre la diferenciación en función de la persona y la diferenciación en función del sexo. Dicho de otro modo, la diferencia heterosexual entre madre y padre ¿es determinante para la identidad del yo del niño/a o es mero producto cultural? Que lleva una gran carga cultural, es evidente, porque en otras culturas no occidentales es la madre quien desempeña la función de «ley», no el padre. ¿No convendrá, pues, poner lo determinante de la mediación, no en el sexo, sino en la función cultural de la «ley»? Personalmente, me inclino por esto último: el valor del esquema freudiano no resulta determinante por la diferenciación sexual, sino por la *diferenciación relacional.*

De hecho, el proceso de crecimiento espiritual se hace en torno a dos núcleos:

Primero, *por diferenciación.* Aquí tiene máxima relevancia la ley (la figura del padre como símbolo, no tanto como representación sexual del tú personal). El conflicto con la ley crea responsabilidad y autonomía, y sólo se resolverá con la síntesis entre responsabilidad y liberación de la ley (experiencia fundante de la justificación por la fe).

Segundo, *por polivalencia en la unidad.* A partir de la relación teologal, Dios es madre (gratuidad incondicional, ocurra lo que ocurra) y padre (imperativo moral, obediencia de amor). Lo que sucede es que, en el lenguaje de Jesús, Dios-Padre es la síntesis de ambos aspectos sin conflicto. Poco a poco, mediante la transformación afectiva del Espíritu, la dualidad yo-Padre es trascendida. El marco de referencia no es la relación interpersonal humana, sino la experiencia personal del Padre en el Espíritu Santo. Hay místicas cristianas que hablan incluso del Dios-hijo, engendrado en el corazón creyente. Es conocida la imagen del juego amoroso para hablar de las relaciones espirituales más hondas, donde el esquema esposo-esposa resulta insuficiente, pues todavía está configurado por el esquema ambivalente pasividad-actividad de la cultura sexista.

En cualquier caso, la aportación decisiva de Freud es la psicodinámica de la relación en cuanto relación interpersonal histórica. El ideal de la mística no está en la indiferenciación del «Todo», sino en la unión, manteniendo la diferencia. El camino es el conflicto, experimentado nuclearmente por la experiencia de culpa.

Culpabilidad y culpa

a) CULPABILIDAD IMPERSONAL

Es correlativa a la imagen del «Dios mágico». Nace del miedo al caos. Se da independientemente de la relación con Dios, al contacto con objetos o personas investidos de poderes sagrados. Por ejemplo, el tocar la forma consagrada o «las partes impuras» del propio cuerpo, el no ejecutar correctamente un rito (el olvido de un pecado en la confesión), etc.

El trasfondo de esta culpabilidad es la necesidad de objetivar con plena seguridad el orden cósmico; pero tiene aplicaciones también en lo ético, en la medida en que está sacralizado (lo puro o lo impuro).

b) CULPABILIDAD PSICOLÓGICA

También ésta se da independientemente de la responsabilidad personal; pero está implicada la subjetividad en sus necesidades primarias de seguridad, aprobación y autocontroi. Ejemplos: la agresividad, en la medida en que es censurada interiormente por el superego y amenaza con la pérdida de afecto; las sensaciones genitales, por miedo al descontrol o, más radicalmente, por vergüenza (que equivale a la forma primaria de culpabilidad psicológica). Los dos ejemplos atañen a la represión de pulsiones. Pero hay otras dimensiones psicológicas configuradas igualmente por el superego, según el contexto socio-cultural. Por ejemplo, hoy produce culpabilidad psicológica, aunque no se exprese como tal, el no tener «buena figura» física, el sacar «malas notas» en los estudios, el desempeñar una profesión socialmente poco relevante, el pertenecer a determinada raza o país...

No se olvide que, en cierta educación religiosa, Dios está asociado al superego, hasta el punto de simbolizarlo. Por eso la relación con Él depende de la liberación de la culpa psicológica. En algunos casos, sólo creciendo en la relación con Dios es posible liberarse psicológicamente; en otros, a la inversa, es necesario un proceso psicológico previo para crecer en la relación con Dios. Por ejemplo, una persona inhibida, pero profundamente religiosa, puede ir descubriendo que a Dios no le importa como a ella su explosión de agresividad. Y otra, por el contrario, necesita tanta aprobación de la autoridad (simbolizada, en este caso, por Dios) que, si primero no aprende a decir que no en una relación humana, su relación con Dios quedará bloqueada por el miedo. Aquí cabría aplicar el principio de «pedagogía simultánea», pero teniendo claro desde el principio que, tanto en la relación con Dios como en la liberación psicológica, nos movemos a nivel de necesidades primarias.

Por otra parte, recordemos que nos movemos en el subsuelo biopsíquico. Todo crecimiento es acceso a niveles afectivos superiores (existenciales y espirituales), pero a partir de la integración de las necesidades biopsíquicas. No puedo amar teologalmente a Dios si tengo miedo al apego afectivo a otra persona y reprimo dicha necesidad. En la aridez subsiste el apego, aunque no sea sentido inmediatamente como gratificación.

c) CULPA NORMATIVA

Siguiendo un lenguaje bastante generalizado, distinguimos entre «culpabilidad» y «culpa». Aquélla es independiente de la responsabilidad; ésta presupone razón y libertad. La culpa normativa viene dada por la conciencia de no haber cumplido la Ley. Si la Ley es voluntad de Dios, su incumplimiento es pecado. Hay, pues, relación con Dios, y relación responsable, que implica a la persona en su conducta. Pero tal es la ambivalencia radical de la Ley en la relación con Dios (paralela a la imagen del padre-ley): promueve la identidad del yo, le desliga de necesidades primarias de gratificación (simbolizadas por el seno materno), le abre la existencia a valores universales (los mandamientos de Dios, las exigencias de perfección cristiana, la virtud en todas sus formas...), sitúa la existencia ante el juicio del Absoluto (salvación-condenación); pero se impone «desde fuera» y no libera «por dentro». En el capitulo 12, a la luz de la Carta a los Romanos, hacemos ver las contradicciones insalvables de la Ley en la existencia humana. Por eso es tan determinante para la historia de la Salvación. Aquí nos interesa hacer ver la importancia de este conflicto para la relación con Dios.

En efecto, la culpa normativa obliga a una alternativa definitiva: o la relación se fundamenta más allá de la Ley (en la fe que acoge la soberanía de la Gracia), o la Ley bloquea la relación. Hay dos pedagogías para abordar la alternativa: una, que exacerba el conflicto y lo sitúa en el núcleo de la experiencia fundante (situación límite, experiencia global del poder del pecado en la condición humana); la otra prepara la experiencia fundante a través de una toma progresiva de conciencia, en que se trabaja lo psicológico, lo existencial y lo teologal simultáneamente, según los casos. Ésta es la adecuada a este capítulo y al proceso de «integración» (capitulo 11) previo a la experiencia fundante. Se apoya en los elementos psicológicos y existenciales que se ponen en juego en la relación con Dios, cuando el conflicto viene de la Ley. Señalaré algunos:

- Se proyecta en Dios el miedo a ser rechazado.
- La relación con Dios está objetivada por la Ley, de tal modo que la percepción de su amor coincide con el orden objetivo, con el cumplimiento de la Ley.
- La autoestima depende de la aprobación de Dios según una conducta preestablecida.
- El proceso de la autonomía está bloqueado, porque la libertad sólo es responsabilidad ante lo dado, y Dios sale garante de dicho orden. La autonomía es peligrosa y coincide con el «pecado original» (la pretensión de «conocer el bien y el mal»). Dios es el rival de la autonomía humana.
- La ambivalencia configura la relación con Dios, pues éste es el padre-ley. Desde esta perspectiva psicoafectiva, la relación con Dios está marcada por el conflicto edípico.

Serán necesarios dos pasos en el proceso: el *primero,* positivo, en que la imagen de Dios Padre es transformada y deja de ser ley para ser fuente de autonomía; el *segundo,* conflictivo, en que la autonomía se encuentra en un callejón sin salida ante las últimas cuestiones morales y existenciales, y escucha la Buena Noticia de la Salvación que libera de la Ley, del pecado y de la muerte.

Actualmente, hay una tendencia bastante generalizada a evitar esta categoría del conflicto en la relación con Dios. Se dice, por ejemplo, que Dios no crea conflicto, sencillamente porque es amor incondicional y no amenaza. El conflicto estaría en nosotros, en la no aceptación de la propia finitud, en el no reconocimiento del pecado, en la imagen inconsciente de un Dios rival, etc. En mi opinión, esta interpretación es válida en cuanto que expresa la incondicionalidad del amor de Dios y libera su imagen de ciertos antropomorfismos (castigo de Dios, ira, etc.), pero el precio que paga es muy alto: hace del amor una racionalización protectora. Hemos de volver a la experiencia paradójica, que no permite racionalizaciones reductoras. Precisamente por ser amor incondicional, Dios es fuente radical de conflicto, más intenso que todo conflicto conmigo mismo. Mi ansiedad por no poder autojustificarme es insignificante frente a la ansiedad por no poder disponer del amor de Dios. Cuando el amor de Dios es algo abstracto, impersonal, es una idea que me sirve para tranquilizarme ante mi culpa; pero si el amor es un Tú viviente, nada me culpabiliza tanto como el ser infinitamente amado. Es significativo que Pablo, el evangelizador de la Salvación por gracia, cuyo signo es la liberación del «temor» de Dios (somos hijos, no esclavos ni criados: Rom 8), haya acuñado con la máxima naturalidad la frase «esforzaos con santo temor (temor y temblor) en lograr vuestra salvación» (Flp 2,12). Para la experiencia real, pura lógica del amor experimentado como don inaudito e inmerecido. Sin la experiencia del conflicto con Dios, la relación de amor termina siendo un escudo protector. Lo propio del amor, de toda relación real con un tú, es dejarnos indefensos y expuestos.

Mi opinión es que los antropomorfismos («ira de Dios», por ejemplo) son el lenguaje necesario para expresar la relación viviente. El «mythos» sabe más que el concepto.

7. Afectividad configurada

Nuestra relación con Dios es, además, historia. Se ha ido haciendo a través de experiencias variadas. Para discernir este proceso disponemos de algunas categorías significativas que nos ayudan a ver los pasos de la transformación.

Es un principio psicológico que la afectividad tiende a repetirse, que las relaciones reproducen «fijaciones». En la ortodoxia freudiana, se interpreta no sólo como tendencia, sino como principio estructural: toda relación posterior reproduce las relaciones de infancia. Creemos que esta tesis es ideológica; pero la experiencia nos dice que, efectivamente, el principio de fijación es poderoso en la afectividad. De ahí la importancia de discernir si, a partir de la adultez, cuando ya se tiene una historia configurada, ha ido cambiando, y cómo, la relación (en este caso, la relación con Dios). Las claves que manejamos son cuatro:

a) El binomio *relación asimétrica / relación simétrica*

Ambas son estructuralmente configuradoras de la afectividad humana. La asimétrica —la primera que aprendemos (en el seno de nuestra madre) y la última que aprenderemos (en la muerte, en el seno de Dios)— es relación de desigualdad: padres e hijos, maestros y discípulos, autoridad y súbdito, Dios y la criatura, etc. Sus sentimientos característicos son la confianza, el agradecimiento, la obediencia de amor, la súplica, etc.: sentimientos de fundamentación que nos asientan en el origen _confianza existencial_ y en el futuro _esperanza paciente.

La simétrica es relación de igualdad: hermanos entre sí, amigos y amigas, pareja, compañeros de trabajo, discípulos de Jesús, etc. Sus sentimientos característicos: confianza fraterna, vinculación de pertenencia, amor de autodonación, etc.

Evidentemente, en la relación con Dios se entremezclan ambas. Basta leer el evangelio de Juan y percibir la relación de Jesús y sus discípulos: tan de amigos y tan de señorío por parte de Jesús.

Más tarde iremos indicando la fenomenología de este proceso de transformación. En este capítulo, nuestro discernimiento se ciñe a los comienzos de la relación y a la clarificación de sus fundamentos psicoafectivos. Me permito indicar algunos criterios:

- Importa ver cómo está configurada la afectividad en la relación con Dios, si de manera simétrica o asimétrica, o cuál de dichas maneras prevalece. Toda relación se transforma mediante la relación misma. En buena pedagogía, hay que partir siempre de la «veta» afectiva real.
- ¿Cómo y por qué se ha desplazado de la asimétrica a la simétrica, y viceversa? Al principio, quizá, la relación era con Dios Padre, y luego con el amigo Jesús, y luego... Estos desplazamientos se dan siempre en relación con los procesos humanos de la afectividad; pero también dependen de la importancia que adquiera la relación misma con Dios (mediante la oración, especialmente).
- Habrá que cuidar la integración de la afectividad humana y de la afectividad con Dios a partir del principio de correlación. Mientras no predomine la vida teologal, la historia de la relación humana suele tener que ver con la historia de la relación con Dios, al menos en cuanto presupuesto psicoafectivo.

b) El binomio *dependencia / autonomía*

Tiene mucho que ver con el binomio anterior, aunque con matices propios, ya que en la relación asimétrica se puede vivir la autonomía, y en la simétrica la dependencia. Es principio de madurez afectiva la capacidad de integrar sin conflicto, en la misma relación, dependencia y autonomía. Aplicado a Dios, significa:

- Que mi autonomía no necesita defenderse de Dios, como si fuera un rival.
- Y, viceversa, que no necesito de Dios para autorrealizarme dentro de mi autoestima y de mis capacidades de crecimiento.
- Que la experiencia del amor de Dios me permite a la vez liberarme de normas y del hacer mi propia voluntad.
- Que a mayor dependencia de Dios, mayor capacidad para tener mundo propio.
- Que la misma confianza me posibilita integrar cercanía y distancia, gratificación y no gratificación, en la relación.

c) El binomio *centración / descentración*

Es paralelo al binomio dependencia-autonomía; pero se refiere a la afectividad existencial y a la que más arriba hemos llamado «espiritual». Se traduce en que:

- La relación con Dios me unifica el deseo, pero éste no se confunde con la necesidad posesiva del intimismo; me descentra de mi narcisismo.
- Vivo la relación con Dios no sólo en el ámbito «privado» de la oración y del silencio, sino también en la acción y los problemas de la vida.
- El prójimo comienza a ser lugar de relación con Dios, no sólo lugar de realización de la voluntad de Dios.
- En la experiencia radical de pertenencia («soy tuyo»), vivo, simultáneamente, el hecho de ser de Dios y el de ser para los demás.

Evidentemente, son signos de madurez y, como tales, ofrecen criterios y pistas pedagógicas. El arte del discernimiento está en captar la dinámica del proceso aquí y ahora, teniendo como meta dicha madurez.

d) *Fases del proceso de relación*

Personalizar la relación con Dios es un camino. Lo realiza el Espíritu Santo, y no podemos programarlo (¡menos que nada la relación interpersonal!); pero lo suele hacer dentro de una lógica.

- El punto de partida es el *fondo afectivo religioso.* Puede ser indiferenciado, sin relación personal con Dios, o por muy regresivo afectivamente, o por una educación centrada en la ética, sin afectividad religiosa. O *diferenciado,* porque la afectividad (la piedad) ha sido explícitamente cultivada. También aquí habrá que ver la calidad de la relación afectiva. Servirán los criterios anteriores.

- Dios, *Alguien.* Supone una historia de relación, no algo meramente puntual y ligado a momentos esporádicos. Como en una relación humana, Dios configura la afectividad, diversifica sentimientos y llega a hacerse importante, significativo. También aquí habrá que ver si es un Alguien abuelo, padre-ley o padre adulto que posibilita adultez. Y cómo se elabora el conflicto, la experiencia de culpabilidad y de culpa.

- Dios, *Alguien Absoluto.* Puede ser alguien, pero no absoluto. Lo normal, cuando Dios no está ligado a los imperativos éticos. Por

eso, para que Dios sea Alguien Absoluto, el camino ordinario es que la Ley configure la afectividad y la relación: a Dios hay que tomarlo en serio, pues ante Él nos jugamos la vida presente y futura; pero Dios es Alguien incondicional, con quien podemos contar siempre, ocurra lo que ocurra. En esta fase, la experiencia configuradora del proceso es la ambivalencia de la relación con Dios.

- Dios, sentido *integrador* de toda la realidad. (Lo veremos en el capitulo siguiente).

- *Emergencia de la afectividad teologal.* Es lo que vamos a ver a continuación.

8. Sobre la afectividad teologal

Aunque los capítulos 12 y siguientes tratarán ampliamente de esta afectividad, conviene decir dos palabras, a fin de que en el presente capítulo no saquemos la impresión de que lo teologal es una añadidura al proceso humano de personalización. Hay una fase en el proceso de relación afectiva con Dios en que lo teologal está tan imbricado en lo psicoafectivo y existencial, que necesitamos criterios de discernimiento. Precisamente porque no estamos tratando de conceptos teológicos, sino de una relación viviente, concreta, no podemos separar lo teologal de su componente humano; pero, por lo mismo, no conviene confundir madurez psicológica de la afectividad y experiencia teologal. Veamos algunas zonas o momentos del proceso que se prestan a confusión:

a) *Cuando el ideal del Yo se parece a la afectividad teologal.* En efecto, la afectividad teologal conecta con las preferencias de Jesús: preferir pobreza a riqueza; hacer la voluntad de Dios antes que la propia... Pero estas preferencias no nacen siempre del Espíritu Santo, sino del ideal del yo. Puede tratarse del deseo sublimado, que ha construido un sistema de identificación sin confrontación con la realidad.

b) *Cuando lo psicoafectivo impide la afectividad teologal.* No es el deseo en sí, como apertura de la finitud a la trascendencia, lo que impide la afectividad teologal, sino el deseo encarnado en la condición real del corazón humano, que siempre se apropia del Tú. Apropiación como búsqueda de seguridad y relación gratificante: Dios reducido a objeto de necesidad. O como autosuficiencia: Dios, amenaza o rivalidad. O

como complacencia en la posesión mutua, confundiendo la unión con Dios con la «fusión amorosa».

La afectividad teologal es la de las virtudes teologales, pues éstas son, constitutivamente, relación.

c) *Fundada* no en el deseo, sino en la absoluta gracia de la autodonación que Dios hace de Sí mismo. *Purificada* de la apropiación del deseo. *Transformada* por el amor infundido en nuestro deseo (¡el Espíritu Santo!), cuyo signo definitivo es el amor revelado en Jesucristo: su obediencia al Padre y su entrega a los hombres hasta la muerte.

9. Palabra y relación con Dios

Más tarde (cap. 28) nos detendremos en la Biblia para hablar de ella como mediación de la vida cristiana y del proceso de personalización. Dos palabras aquí para indicar el lugar privilegiado que ocupa en la pedagogía de la relación con Dios.

Primero: por su densidad antropológica. La Biblia, en su complejidad, es un clásico, ya que, en lo particular, crea un lenguaje universal. En otro contexto que la tragedia griega, por ejemplo, plantea más radicalmente las grandes cuestiones de la existencia.

Segundo: por su densidad afectiva religiosa. Bastaría con leer el salterio para captar la riqueza afectiva de la relación con Dios. No se olvide que las grandes categorías que estructuran el pensamiento bíblico son las del encuentro interpersonal: palabra, elección, alianza, juicio, perdón... El núcleo de la Revelación: el Dios Único que sale al encuentro del hombre en la historia.

Tercero: por cómo articula deseo religioso y fe. Lo hace desde el principio, en la llamada a Abrahán (promesa de un pueblo y una tierra dados a la fe). Guía la historia de la liberación (el *Éxodo* es el libro paradigma de la experiencia de Israel, que expresa admirablemente la dinámica de necesidad, deseo, fe). En el centro de la historia de Israel se sitúa la destrucción de Jerusalén, es decir, la crisis del deseo. En el punto culminante, la historia del Mesías Jesús, el núcleo del drama es el paso de las expectativas mesiánicas a la fe escatológica a través del escándalo mesiánico.

Cuarto: por la imagen que nos da de Dios. Dios cercano, pero inobjetivable. Dios presente en la historia, pero de quien no se puede hacer imagen. Dios que se autocomunica en la relación, pero que sólo es percibido en la obediencia de fe. Dios encarnado, hecho hombre, pero nunca tan incomprensible en su amor humillado. Dios entregado y oculto a la vez... Estas bipolaridades manifiestan que sólo el Espíritu Santo puede elaborar la imagen real de Dios. Y lo hace mediante el material humano (los símbolos bíblicos), pero teologalmente, «ya que sólo el Espíritu conoce la profundidad de Dios» (1 Cor 2).

Quinto: por la calidad de la relación con Dios. No hay pedagogía de la relación como los relatos bíblicos. Recordemos algunos ciclos: la historia de Abrahán, la relación entre Dios y Moisés, la de Jeremías, el Cantar de los Cantares, el camino del discípulo, los relatos de encuentros de Juan y, sobre todo, la experiencia de relación de Jesús y el Padre... Dios y el hombre, cara a cara; Dios que desciende a nuestra condición; Dios que transforma la vida de relación, creando un corazón nuevo.

Sexto: por el primado de la afectividad teologal. Se da desde el principio, en la confesión radical de la creación (cfr. Gen 1) y de la liberación de Egipto por gracia (cfr. Dn 5-8). Ilumina la relación entre Dios e Israel a lo largo de toda su historia (monarquía y profetismo). Se hace definitivamente patente desde la Pascua de Jesús, de modo que la vida cristiana consiste en el paso de la Ley a la fe (Pablo, Carta a los Romanos), de la «gnosis» al amor teologal (Primera Carta de Juan).

10. Concentrar la vida en la relación

El lector habrá advertido que no hemos hablado de la relación en cuanto «forma de vida», es decir, como un proyecto (vida contemplativa), ni siquiera como una tarea en un tiempo y un espacio (la oración). La relación con Dios no tiene forma. Se vive en la inmediatez espiritual. En cualquier tiempo y lugar se puede estar en relación con Dios mediante la fe, la esperanza y el amor. Sobre esto volveremos cuando hablemos de las mediaciones, pues los humanos tenemos la tendencia a objetivar lo espiritual. Vivir en la inmediatez de la relación con Dios será uno de los signos del predominio de la vida teologal.

Concentrar la vida en la relación no es sólo fruto del crecimiento en la experiencia teologal, sino también sabiduría antropológica. Por desgracia, la mayoría de los humanos vivimos múltiples intereses, más

o menos jerarquizados. Hay cristianos para quienes lo primero es el amor de Dios; y junto a Dios, aunque sea en un orden inferior, se dan los otros intereses: la pareja, la familia, el trabajo, las aficiones... No es fácil, desde luego, jerarquizar cristianamente los diversos amores. Sólo unos pocos concentran su vida en amar. Hacen su trabajo responsablemente e incluso con amor, pero el trabajo no es su amor. Su fuente de vida es la relación interpersonal. No se confunda con lo que llamamos «capacidad de relaciones sociales». Por el contrario, tienen un sexto sentido para distinguir lo social y lo interpersonal. Aquí está el secreto: se juegan la vida en el amor interpersonal; lo suyo es amar; su verdadero interés vital es la relación en sí misma, sin otra justificación. Han descubierto lo esencial, «han escogido la mejor parte» (Lc 10,38-42). Su tesoro lo llevan escondido, pues es precioso, y el cuidarlo exige lo mejor de sí mismo.

¿Por qué tan pocas personas concentran la vida en la relación? ¿Inmadurez afectiva? ¿Miedo a perder el yo? Todo ello, y sobre todo, tal vez, la intuición certera de que el dedicarse a amar le expone a uno a la muerte (a no disponer de sí, a llevar la carga del otro, al sufrimiento, a darlo todo...); en definitiva, a Dios. Cuando este presupuesto antropológico concuerda con la sabiduría cristiana («Amarás a Dios con todo tu ser, y al prójimo como a ti mismo»), entonces se produce el milagro de los milagros: la revelación de Dios en la tierra («En esto conocerán que sois discípulos míos»).

Las personas que concentran su vida en la relación tienen el peligro de ser «intimistas», de confundir el amor con el estar a gusto juntos (apropiación del deseo, fusión); pero no les privemos de esa primera fase, normalmente necesaria, de una relación íntima y continuada con Dios, con dedicación exclusiva a Él, puesto que es la mediación normal para la concentración del corazón, para la experiencia de pertenencia. Ya llegará el momento en que el amor no necesite tiempo y lugares especiales, ni siquiera sea presencia percibida, y encuentre su fuente más allá del deseo, en la obediencia a la voluntad de Dios, en la desapropiación de sí y en la entrega al prójimo.

Este libro se sustenta sobre la tesis antropológica y teológica siguiente: *Nada transforma tanto como la relación interpersonal con el Dios vivo.* No he dicho «oración», sino «relación». Pero es aquí donde, paradójicamente, la tradición ha acertado al dar el primado a la oración sobre las otras mediaciones. Volveremos sobre ello.

11
Integración humana y espiritual

Este capítulo no quiere volver a tratar la problemática de lo humano y de lo espiritual a nivel de principios, sino de proceso y de discernimiento práctico. Damos por supuestas la correlación y la diferenciación. Aquí veremos cómo se aplican a una etapa característica de la vida cristiana. En efecto, hay una etapa en que la palabra «integración» expresa adecuadamente la dinámica dominante del proceso de transformación.

a) Cuando uno, *recién convertido,* a partir de la polarización del deseo en Dios y de ciertas experiencias concomitantes de liberación del inconsciente, se hace la ilusión de haber superado definitivamente ciertos problemas, al cabo de cierto tiempo constata que las tendencias vuelven, y se siente desconcertado, dudando incluso de la verdad de su conversión y de su experiencia de liberación. Etapa de integración, es decir, de trabajar el equipamiento psicológico incompleto o con lagunas considerables, y de experiencia religiosa confrontada con el autoconocimiento y el principio de realidad, que no responde a nuestras ilusiones.

b) *Antes de la experiencia fundante* inicial, cuando ésta no se da irruptivamente, sino como un proceso lento de emergencia. Por ejemplo, después de la crisis de postadolescencia o de autoimagen. El joven está saliendo de la confusión y comienza a llevar las riendas de su proceso humano y espiritual. En nuestros lenguajes institucionales, solemos hablar de «cultivar las virtudes humanas y espirituales». Son unos años de maduración, en todas las dimensiones de la persona, durante los cuales se prepara la plataforma para la experiencia fundante. Años en que la autoconciencia reposa en la iniciativa del yo, que se siente crecer. La experiencia de la condición humana está dominada por cierta autosuficiencia, con frecuencia inconsciente. Ambivalencia radical: madura el yo, y el yo está cerrado en la autoposesión. Será la Gracia la

que haga salir al yo de su autosuficiencia, casi siempre mediante alguna situación o acontecimiento en que el mal y el pecado revelen su poder.

c) *Después de la experiencia fundante inicial.* Precisamente es inicial, no consolidada, porque la persona vive la fe todavía muy entremezclada con sus intereses y expectativas. El deseo ha sido fundamentado en la Gracia, pero las tendencias subsisten y someten a la persona a ataduras insalvables. Creo que aquí entronca la distinción de los manuales clásicos entre «ascética» y «mística». La ascética cristiana no tiene sentido sino como Gracia, del mismo modo que las virtudes morales no tienen ningún valor sino actuadas por las teologales. Pero todavía las virtudes teologales están mediatizadas por el yo y sus dinamismos de apropiación. Mientras la iniciativa de la Gracia no predomine claramente («segunda conversión»), hay una etapa de integración en que la persona ejercita las virtudes morales y teologales, lucha contra sus tendencias egocéntricas, consolida su libertad interior, aprende a purificar el deseo, etc.

Esta etapa, que suele ser larga en la mayoría de los casos, ocupa con frecuencia el ciclo vital del adulto cristiano entre los veinticinco/veintiocho y los cuarenta/cuarenta y cinco años. El proyecto de vida está definido y decidido. Hay que realizarlo en confrontación con la realidad (familia o comunidad, responsabilidades, logros y fracasos, etc.), y ésta se revela en toda su complejidad. Será la crisis de realismo (ciclo de la madurez) la que obligue al creyente a la purificación del deseo y al despliegue de la vida teologal. Mientras tanto, hay que integrar la fe y la vida, el ideal y la realidad, la utopía del Reino y la finitud... De ahí la característica de esta etapa: entre dos aguas, entre la primera y la segunda conversión, parece anodina, sin contenido propio; pero es esencial como plataforma y preparación para el despliegue de la vida teologal. Tiene algo de «meseta»: se avanza, pero con sensación de torpeza y lentitud. Suele ser la razón de por qué tantos cristianos, cansados y faltos de confianza, se quedan a medio camino.

1. Entre 25/28 y 40/45 años

En nuestra cultura, en torno a los veinticinco años se toman las grandes decisiones de la vida: fin de carrera, matrimonio, ordenación sacerdotal, profesión de votos perpetuos... Últimamente, diversos factores socioculturales hacen que la adolescencia se prolongue y que, consiguientemente, las decisiones estables se retrasen. Recuérdese que este

libro se dirige a adultos creyentes, cuya inmensa mayoría ha sido idealista en su primera juventud y, por lo tanto, tomó decisiones de carácter incondicional. El número 25 tiene, pues, un valor aproximativo, con carga de símbolo.

Entre los veinticinco y los cuarenta años se realiza el proyecto, que es personalizado —se supone— a través de un proceso de búsqueda de identidad vivido de los dieciocho a los veinticinco años, más o menos. Decimos «se realiza» para expresar la densidad existencial de este ciclo, el propio del joven adulto. Se ha dejado atrás definitivamente la adolescencia (crisis de autoimagen, discernimiento del proyecto de vida), y es la hora de probar la verdad efectiva de los propios recursos humanos y espirituales. Hay que asumir la responsabilidad de vivir; pero no de modo abstracto, sino en lo concreto de las decisiones tomadas. «Realizarse» ya no es un eslogan atrayente para la fantasía (el adolescente que desea una personalidad rica). ¿Qué sorpresas nos deparará el porvenir? ¿Responderá a las expectativas de los veinticinco años? Porque, a pesar de todos los procesos de búsqueda de identidad, el joven ignora lo esencial. No olvidemos que la realidad es infinitamente más compleja que nuestros esquemas. No existe el joven ideal que lo tenga todo: integración psíquica de tendencias y necesidades, autoconciencia real, adaptación social, autenticidad, experiencia fundante de la fe... ¿Por qué la capacidad de autoconocimiento no le ha restado la capacidad de mantener sus viejos sueños de infancia? ¿Por qué la experiencia afectiva de Dios no ha podido ir a la par con el desarrollo de la relación de pareja?...

A los veintitrés años, X.X. tuvo la experiencia fundante de la fe con carácter irruptivo. De tal modo la sintió como totalizante que ya no pudo separar lo divino y lo humano. Dios fue su primer amor y posibilitó su equilibrio afectivo, la aceptación de sí, la autoestima y la seguridad ante los demás. Desde entonces, la certeza más clara de su vida es la fuerza salvadora de la Gracia. «Basta con creer en Dios. Lo demás, incluida la integración psíquica, se nos da 'por añadidura'», solía decir.

A los veintiséis años profesó en un instituto religioso. A los veintisiete se le concedió iniciar un nuevo estilo radical de vida evangélica, entregado al límite en su comunidad y entre los pobres, en un barrio de chabolas. Tiene ahora treinta y un años, y desde hace una temporada, unos dos años, vive una fuerte tensión en sus relaciones comunitarias. Se siente agresivo con un compañero sin ninguna razón especial. Intensifica la oración, controla sus emociones, se esfuerza por mejorar la relación... Se pregunta qué le pasa, por qué la vida espiritual no le libera de su necesidad de autoafirmación. Creía que el problema lo

tenía superado. ¿Por qué emerge de nuevo, después de tantos años de relación con Dios y de autodisciplina? La respuesta exige diversos niveles de lectura:

- La experiencia fundante fue real, pues sigue siendo la fuente básica de aceptación de sus sentimientos negativos y la que le permite dar sentido a la situación. Lo nota en que tiene paz, a pesar de la tensión psicológica. Pero cada uno vive la experiencia fundante según su propia realidad humana; y, naturalmente, X.X. había hecho de la experiencia de la Gracia un nuevo sistema ordenador de la realidad. Es de los que absolutizan cada experiencia; y aunque la experiencia de la Salvación, en su fuerza fundante, tiene en sí misma un carácter absoluto, no garantiza la solución de problemas psicológicos, sobre todo cuando atañen a la estructura bio-psíquica de la persona. Fácil tentación de «fundamentalismo espiritualista».
- La razón subconsciente de dicha totalización resulta bastante clara: necesidad de autoimagen, educación rígida de las pulsiones, sublimación afectiva del deseo religioso. Literalmente, «racionalizó» (mecanismo de defensa) la experiencia de la Gracia para no encontrarse con sus fondos oscuros, incontrolables.

Para comprender el significado antropológico de este ciclo vital hay que tener en cuenta los ejes de su dialéctica:

a) En primer lugar, cómo se recogen en él los frutos de los años anteriores.

No ha sido fácil llegar hasta aquí. Hasta que el joven sale a la vida mínimamente equipado, ¡qué arduo aprendizaje! Tiene todavía reciente el recuerdo de los últimos años de búsqueda de identidad. Ha sido duro el primer contraste con la propia realidad personal y la opción por un proyecto de vida. Pero la vida ofrece tantas posibilidades que no es el momento de mirar atrás. El joven adulto olvida fácilmente su pasado.

Etapa de vitalidad y confianza en el futuro, de iniciativa. La realidad no es objeto de fantasía o de curiosidad, a la que uno se asoma desde su torre bien protegida (el ámbito familiar y estudiantil). Exige ser tomada como se posee a una amante. Y ahí se lanza el joven con ímpetu creativo. El trabajo adquiere la importancia que le corresponde en la existencia humana. Ámbito de autorrealización y de valoración social. Para el creyente, instrumento fundamental de su misión en el mundo. Amar adquiere también una densidad especial. No consiste en mirarse a los ojos, sino en mirar en la misma dirección: hijos y un pro

yecto común de vida. La sensación de tener mundo propio (hogar, parroquia, comunidad religiosa...). Fácilmente se abandonan las relaciones anteriores (amistades de estudiantes que parecían eternas) y se crean vinculaciones mucho más estables, porque pertenecen a la trama misma de la vida.

Entre los veinticinco y los cuarenta años, siente uno cómo va enraizándose en la realidad. Tiene intereses, compromisos, responsabilidad; ama y trabaja. Por eso la autoconciencia de libertad se diferencia tanto de la etapa anterior. Antes había que elegir; ahora hay que llevar a cabo un proyecto: sacar adelante a la familia, hacer de esta parroquia o de este colegio un ámbito de vida cristiana, conquistar una experiencia elevada de Dios...

b) La dinámica de esta fase cambia según las *experiencias configuradoras,* es decir, según el proyecto realmente vivido.

Aquí conviene distinguir entre proyecto como estado de vida y proyecto en cuanto experiencia configuradora. Porque un monje puede estar dedicado a la oración y, sin embargo, su experiencia configuradora puede ser el estudio. ¿Por qué? Porque su interioridad se alimenta especialmente de su necesidad de interpretar el mundo. O una mujer casada puede estar plenamente dedicada a su marido e hijos y, sin embargo, puede que sea la oración, en cuanto relación afectiva con Dios, lo determinante de su experiencia adulta. ¿Por qué? Porque su corazón no puede vivir con menos que Dios. O un cura puede estar plenamente entregado a los adolescentes de su colegio, y, sin embargo, su experiencia configuradora puede ser la de crear adhesiones. ¿Por qué? Porque, inconscientemente, sus carencias afectivas tiene que compensarlas con ese «rol» de líder.

Hasta esta edad, sin duda, existen experiencias que marcan el modo de ser y de vivir de la persona. Pero la experiencia configuradora es la que hace que el adulto sienta la realidad como suya. Por eso necesita tiempo, que algo sea gozado y sufrido, amado y odiado. El tiempo ha de ser experimentado como duración y concentración. Sin estas vinculaciones fuertes, acumuladas, la vida se expone a no ser vivida.

c) El ritmo vital cambia según va acercándose uno a los cuarenta años.

Al principio, sensación global de despliegue. Progresivamente, de confrontación. La realidad es más conflictiva de lo que uno sospechaba. Al principio, integración de la personalidad. ¡Tantas cosas quedaban sueltas, sin consolidación, en las fases anteriores...! Por eso, hasta los treinta y cinco años, más o menos, ser adulto tiene todo que ver con

el proceso de consistencia y de autonomía. Es como si la fuerza del yo, de un modo progresivo y sutil, fuera más aparente que real. Al principio, esperanza decidida, arriesgada; progresivamente, realismo lúcido, más calculador. Al principio, el deseo impregna la fe de ideales, y el proyecto del Reino es optimista; progresivamente, el mundo no se amolda, sino que más bien se resiste, y el Reino es conflictivo. Al principio, Dios y lo humano van juntos, y oración y acción se complementan; progresivamente, tensión, dispersión... Al principio, visiones globales; progresivamente, relativización de los grandes proyectos, preferencia por lo cotidiano. Por ello, hacia los treinta y cinco años, más o menos, comienza la *crisis de realismo,* que se irá agudizando progresivamente. Al principio, ser adulto consiste en ser consecuente con el proyecto cristiano; progresivamente, en aprender a amoldarlo a la ambigüedad de lo real. Da lo mismo que la experiencia configuradora sea la relación con Dios o la justicia social: en ambos casos, la utopía queda sometida al realismo crudo de la finitud humana.

2. Internalización y personalización

Grados de internalización

Conviene aclarar, de entrada, la diferencia entre integración como internalización e integración como personalización. La internalización es una función psíquica esencial de la persona humana. Con ella, las normas sociales, las ideas, los valores, pasan a la conciencia y, cuando son deseados, mueven la voluntad, traduciéndolos en la conducta. Tal es el esquema básico que usa nuestra pastoral en la catequesis o en los ejercicios espirituales: ofrecer contenidos, suscitar deseos, mover a la acción. Sin duda, la internalización pertenece al equipamiento básico de la persona. El deseo, además de necesitar contenidos de valores que trasciendan las necesidades, debe hacerse conducta mediante hábitos correspondientes a dichos valores (responsabilidad, justicia, autodominio...). A esto le hemos llamado «estructurar el deseo». Advirtamos que ponemos el acento en el deseo, no en la conducta meramente objetiva. Se trata, pues, de conducta (hábitos) motivada. Los manuales tradicionales lo llamaban *virtud.*

En efecto, la primera referencia de la integración es la virtud. La conversión, para que sea real, necesita apoyarse en la virtud y ha de ser consolidada por la virtud, que se plasma en las obras. El proceso de integración comporta una vida «virtuosa», es decir, el desarrollo de las

«virtudes morales y teologales», en lenguaje clásico, o de las «virtudes humanas y espirituales», en nuestro actual lenguaje. Sin embargo, la distinción entre internalización y personalización nos alerta con respecto a lo que es auténticamente virtud. Ya los clásicos distinguían entre costumbres y virtudes. Las costumbres crean cierto automatismo en las facultades; algo útil, porque libera y ahorra energías. Las virtudes atañen a las facultades; las «perfeccionan», decían los manuales, en el sentido latino originario: «las realizan», las transforman. Las virtudes son *hábitos operativos buenos,* es decir, orientan las facultades «desde dentro». Se manifiestan en actos, pero pertenecen al ser de la persona, y por eso cambian a la persona misma. Se parecen a lo que, en nuestro lenguaje actual, llamamos «actitudes».

Las virtudes personalizan y son fruto del proceso de personalización, ya que éste implica siempre la transformación de la persona. Con todo, en mi opinión, la sabiduría tradicional necesita actualmente un discernimiento más aquilatado. La verdad de la virtud depende del deseo, el cual internaliza los valores ideales para que se hagan hábitos operativos; pero no toda interioridad alcanza el nivel de transformación de las facultades como para que cambie la persona por dentro. Con frecuencia, sin embargo, parece cambiar. En efecto, hay un primer nivel de internalización en que el deseo se identifica con un ideal, creando convicciones y motivando conductas estables. A esto le llamamos «ideología»: contenidos asimilados por el deseo. Si añadimos la tendencia narcisista a ocultar el yo real en el ideal del yo, y además el rol social (las expectativas que los demás ponen en uno) lo refuerza..., saque el lector las conclusiones. Es el caso harto frecuente del religioso/a o sacerdote que funciona sobre identificaciones durante muchos años, incluso hasta la crisis de la segunda edad.

Consecuencia: *la integración presupone o debe estar asociada a la crisis de autoimagen.*

Hay otro nivel, más radical, en que la virtud ha de ser purificada del inconsciente espiritual. A este nivel, el deseo es esclavo de sí mismo y se enmascara en forma de virtud. La persona está fundamentada y ha desarrollado una vida virtuosa, de modo que ésta le permite orientar establemente su ser y actuar según los valores cristianos. El problema está en la apropiación inconsciente, que impide el despliegue de las virtudes teologales. Este nivel es el propio de la segunda conversión. Pero, en la segunda conversión, la personalización no se preocupa por la integración, porque ha llegado la hora de la *reducción.* La integración se realiza indirectamente, a niveles atemáticos —y, paradójicamente, más profundos—, allí donde la integración da paso a la *unificación.*

Ideología versus personalización

La ideología es deseo que, apoyado en ideas, se impone a lo real. La autenticidad existencial se abre a lo real como el ámbito propio de la personalización. La ideología busca razones por encima de las personas y situaciones para actuar (razones evangélicas y morales). La autenticidad escucha y descubre lo oculto, valorando a la persona en sí misma, sin necesidad de razones espirituales añadidas. La ideología no acepta la ambigüedad de todo lo real. La autenticidad se maravilla de la condición humana en su grandeza y miseria, y suscita la fuerza de la vida siempre amenazada por la muerte, el bien que brilla en el claroscuro, a pesar de todo. La ideología crea partidos de buenos y malos, de sistemas enfrentados. La autenticidad confía en la capacidad de cambio de cualquier persona.

Por eso el proceso de integración, que parte de la autenticidad, se hace primordialmente *viviendo a fondo.* Pero ¿viviendo qué...? Todo: la responsabilidad en el trabajo, la oración, la reflexión personal, la acción social..., y especialmente las relaciones interpersonales (el amor divino y humano). La autenticidad existencial «tiene antenas» para todo cuanto posibilita la implicación de la persona, es decir, para lo afectivo. La persona se pone en juego cuando, en su vulnerabilidad, no puede dominar la situación. Lo afectivo hace que lo real se imponga. Desenmascara las resistencias y suscita procesos de reestructuración personal. Si la sabiduría del discernimiento maneja sabiamente la correlación entre lo humano y lo espiritual, la integración se acelerará. Es sabido lo que madura en poco tiempo a una mujer, por ejemplo, el hecho de tener un hijo, o los conflictos afrontados y sostenidos de relación.

Con los años, la consistencia de lo real aparece como un desafío a nuestros proyectos. Uno quiere superar ciertas tendencias; pero la piedra de tropiezo permanece imperturbable. Otro cree que va a cambiar la situación de un determinado grupo de marginados, y se hace la ilusión de una rápida toma nueva de conciencia; pero la complejidad de las conciencias multiplica las dificultades. Otro espera alcanzar una relación íntima con Dios tal como lo ha leído en algunos libros de espiritualidad; pero cada día se siente más lejos y más torpe en la oración. O me reconcilio con lo real, en su consistencia, y descubro que la vida no consiste en dominar la existencia, o estoy condenado al fracaso.

El significado profundo de la crisis de realismo, propia de la edad madura, consiste en esta paradoja: cuando lo real se impone por encima de mis proyectos, todavía me queda la esperanza, a condición de que ésta sea teologal. En los años anteriores, los de integración, en

necesario dar un paso previo de enormes consecuencias: en ese diálogo permanente y a fondo con la realidad, en su claroscuro, ir descubriendo, poco a poco, que *la realidad es más rica que mis ideales.* Llegar a esta conclusión, además de ser fruto de un proceso de integración, es al mismo tiempo el requisito, intuitivamente vivido, de la *apertura confiada a lo real.* Lo cual implica no huir de lo frustrante y ser capaz de releer la experiencia en nuevas claves de sentido y amor fiel. Ésta es la palabra exacta: *fidelidad a lo real,* es decir, fidelidad a personas, responsabilidades, proyectos. Una fidelidad que habrá de ser confrontada, pues al principio lleva una excesiva carga de rigidez ideológica, aunque con los años aprenderá a distinguir lo esencial de lo accesorio.

3. Fe y vida

En los libros de espiritualidad se habla de integración por referencia al binomio «fe y vida». Ya desde el Nuevo Testamento (frente al gnosticismo o la tendencia espontánea del hombre religioso) se establece como criterio de la relación con Dios el amor al prójimo. Durante estos años, frente al pietismo de la Contrarreforma, y bajo el influjo de diversas corrientes ideológicas, se ha subrayado, como núcleo de la espiritualidad cristiana, la integración de fe y vida.

El lector habrá observado que mi posición se diferencia por igual del dualismo espiritualista y del monismo reductor. Frente al dualismo, he antepuesto el apartado anterior, en el que he subrayado el valor de la actitud existencial de vivir a fondo, sin recurrir a superestructuras ideológicas y piadosas. Donde no hay persona que confíe en la vida y se implique en ella, la espiritualidad se constituye en un mundo aparte y termina siendo un juego de artificios. La verdadera espiritualidad es capacidad de incorporar toda la realidad. Pero frente al monismo reductor es preciso afirmar que no basta con comprometerse (que casi siempre significa actuar en favor de una causa justa). Todo depende de la densidad existencial que se dé a la vida en general, y al compromiso en particular. No basta con «funcionar». Y esto, tanto por razón de lo humano (la persona es interioridad, capacidad de vivir la realidad a diversos niveles) como por razón de lo espiritual (la fe expresa el significado último de lo real, la presencia salvadora de lo absolutamente real —Dios— en todo). En consecuencia, la integración de fe y vida conlleva a la vez una doble dinámica:

- Por una parte, aprender a dar densidad humana a la vida, especialmente a lo ordinario: primado de lo cotidiano. Aquí es necesario revisar muchos aprendizajes tradicionales e iniciar otros nuevos. Por ejemplo, aprender a escuchar a las personas en su propia realidad, no en función de juicios de valor; o introducir las ciencias humanas en el análisis de los conflictos sociales, evitando fáciles moralismos. Valorar las pequeñas cosas de todos los días, desde la mirada y el saludo hasta la responsabilidad en el trabajo y en la educación. Cuidar especialmente la calidad de las relaciones interpersonales...
- Por otra, aprender a vivir a Dios en la vida, y la vida en Dios. De nuevo, primado de lo cotidiano. Que la oración, por ejemplo, no nos separe de los problemas; pero que los problemas no nos separen de Dios. Releer permanentemente los acontecimientos (los conflictos de relación en la familia y los grandes dramas de la humanidad, contemplados en la televisión) en clave de fe. Cultivar la presencia de Dios en nuestros «prójimos»; pero sabiendo que el amor al prójimo es infinitamente más espiritual que mi intimismo piadoso. No se ha de confundir la fe con la ética; pero el primer criterio de integración de fe y vida es la calidad ética que demos a nuestras relaciones y actividades.

En un apartado posterior aclararemos la diferencia entre integración y unificación. Mientras el proceso es de integración, el creyente siente cómo es progresivamente incapaz de separar a Dios y al hombre, la oración y la vida, la ética y la fe, los sacramentos y la sociedad. Y a veces se hace la ilusión de estar unificado, de que la vida cristiana se resume en la integración de dichos binomios. Todavía su vida teologal es precaria. La integración es maduración humana y espiritual. La unificación es don escatológico del Espíritu Santo.

4. Mediaciones y proceso interior

Esta etapa se caracteriza por el diálogo directo con la vida en su complejidad. A diferencia de la etapa en que se inicia el proceso de personalización (crisis de autoimagen), desencadenando una cierta confusión que frecuentemente obliga a la persona a centrarse en sí misma (descubrimiento del yo real), la integración exige abrirse a la multiplicidad de la existencia (relaciones, trabajo, acontecimientos, familia o comunidad...). El peligro es doble: o bien olvidar el proceso interior

alegando que lo que importa es la vida; o bien, por salvaguardar el primado del proceso, seguir anclados en la autoconciencia, en lo individual intimista. Algunos *criterios* servirán para plantear correctamente la pedagogía de integración:

a) Dejar que la vida, en su riqueza multiforme, se manifieste. La toma de conciencia del proceso no ha de referirse sólo ni primordialmente al yo, sino al Otro (Dios, la pareja, las amistades, los compañeros de trabajo, la problemática social...). Confundir el proceso con la autoconciencia sería destruirlo de raíz, dominado por el espíritu de cálculo y, en última instancia, por el miedo. Ciertamente, no hay proceso de personalización sin la toma de conciencia, sin la experiencia del propio yo personal, sin la vuelta sobre sí mismo; pero la interioridad tiene en la autoconciencia una de sus instancias, entre otras. Lo que cuenta en el proceso no es desarrollar la autoconciencia, sino desarrollar la interioridad, es decir, la capacidad de percibir la realidad entera a niveles cada vez más hondos.

Esta actitud corresponde a la actitud de *vigilancia* que repetidamente aconseja el Evangelio. No pasar por encima de las cosas, situaciones y personas, sino poner atención e interés. Lo cual incluye desde la capacidad de escuchar hasta la reflexión creyente, desde la comprensión hasta el discernimiento que penetra la verdad oculta. Vigilancia, sobre todo, en su sentido más genuinamente evangélico: estar abierto a lo imprevisible; confiar y esperar el momento de Dios. Se aplica a personas y grupos, a la Iglesia y al mundo. Vigilancia que *integra* (nunca mejor dicho) la actitud receptiva (apertura y respeto) y la actitud activa (poner los medios y obrar como si todo dependiese de nosotros).

b) Manejar sabiamente mediaciones humanas y espirituales en correlación. La vida es más rica que nuestros esquemas y saberes sobre el proceso; pero uno tiene que aprender su propio camino y elegir entre diversas instancias. Por ejemplo, para algunos la integración adecuada consiste en reducir la variedad de experiencias, ya que les encanta estar en todo; para otros, por el contrario, lo conveniente es salir de su pequeño mundo bien controlado y dejarse sacudir por realidades desconocidas. Unos tienen que dar prioridad a lo humano; otros, a lo espiritual.

«Correlación» quiere decir, además, procurar, a la luz del proceso, que las mediaciones espirituales, por su contenido y dinámica, refuercen las humanas, y viceversa. Por ejemplo, este seglar superactivo tiene que aprender a integrar la experiencia de Dios en sus tareas; no es

el momento de una oración prolongada; ha de aprender a relacionarse con Dios en lo que hace y a buscar tiempos y métodos adecuados de oración para su ritmo de vida. O a la inversa, esta religiosa, siempre insatisfecha en su relación con Dios, que ha descubierto la ansiedad con que vive su mundo afectivo, tiene que aprender a establecer relaciones humanas más implicativas.

c) Hay que estar especialmente atentos a las *experiencias configuradoras,* que normalmente no se programan, sino que vienen dadas por la Providencia a través del entramado de la vida.

Cuando uno se ha ejercitado en la «vigilancia», tiene una especie de «olfato interior» que le permite percibir la importancia de ciertas experiencias en comparación con otras. Suelen ser acontecimientos que conmocionan nuestros sistemas de seguridad, situaciones que nos obligan a salir de nosotros mismos, etc. Pero las experiencias configuradoras más importantes no son las extraordinarias, sino las *ordinarias.* Y casi siempre son éstas las que *vinculan afectivamente.* Nada transforma tanto como el amor, pero a condición de que sepamos trabajarlo día a día. Con frecuencia se hace del amor una imagen ideal que nos impide valorarlo y vivirlo cotidianamente. Pienso, por ejemplo, en la aventura de la oración cuando es vivida así, como vinculación afectiva con Dios, implicando al ser entero. O en la relación de pareja cuando no se limita al buen funcionamiento y posibilita comunicación, apoyo, espíritu de verdad, etc. O en la maternidad-paternidad, física o moral (educación, dirección espiritual...). Es ésta una de las experiencias configuradoras más decisivas que conozco, a condición, como es obvio, de que conlleve no sólo el dar la vida en un momento, sino el estar renovando día a día las fuentes del propio ser en la autodonación, sobre todo cuando no se confunde la autodonación con la apropiación del otro.

La experiencia configuradora saca lo mejor de nosotros mismos. Si es vivida en correlación con Dios, como es el caso de un creyente, va logrando esa integración profunda que suele escapar al análisis: ser en sí y salir de sí, necesidades inconscientes y crecimiento en libertad, gratificación y sentido de la existencia, vivir lo humano a fondo y dejar la vida en manos de Dios, etc.

5. Ideal y realidad

Pertenece a esta etapa, como hemos dicho, comprobar progresivamente la consistencia de lo real y, en consecuencia, las resistencias que la realidad pone a nuestros ideales. No se puede ser creyente sin la utopía de absoluto, ya que la Revelación ensancha el deseo a la medida de la

promesa de Dios, su Reino, proyectado por Dios según la desmesura de su amor infinito y de su Vida Trinitaria. Pero tampoco se puede ser creyente desde la fantasía del deseo de omnipotencia. Sólo somos criaturas. La fe se lanza al absoluto, y la misma fe da un sentido nuevo a la finitud. Sólo la fe puede hacer la síntesis entre ideal y realidad, precisamente porque no es ni idealista ni realista. Éste va a ser uno de los desafíos esenciales de la integración. Lo cual va a suponer un nuevo modo de vivir la conciencia de pecado, ya que la tensión entre ideal y realidad es el marco estructural de la conciencia de culpa. En efecto, a cada nivel de interioridad en la experiencia del pecado corresponde un nivel de experiencia de la tensión entre ideal y realidad y, en consecuencia, un modo distinto de abordar el conflicto.

Sobre el tema de la culpa ya hemos hablado, y volveremos a hacerlo, pues no hay proceso sin conflicto, ni hay Gracia sin liberación del pecado. Pero cada vez es necesario hacerlo desde perspectivas distintas complementarias, y en este capítulo lo abordamos desde la problemática de la integración. La experiencia del pecado como conflicto entre ideal y realidad presupone que el proceso de personalización y conversión ha alcanzado cierto nivel de desarrollo:

- No domina la culpabilidad psicológica ni la sacral.
- Tampoco la culpa normativa.

La vida es responsabilidad ante valores más altos, que inspiran las normas y las desbordan. Los manuales tradicionales dirían que la persona ha superado el pecado mortal y se debate con el pecado venial. Pero este lenguaje no es del todo adecuado, pues se centra en lo material-objetivo del acto humano, mientras que nosotros nos centramos en la dinámica de la subjetividad. El conflicto entre ideal y realidad nace del conflicto entre el deseo, polarizado por valores de absoluto, y la conciencia del yo real y de la realidad circunstante, con su mediocridad y ambigüedad; entre los contenidos ideales del Evangelio y el poder del Sistema que se opone a su realización, entre la generosidad moral y el evidente egoísmo mío y de los otros. Cuando uno vive del ideal del yo, la realidad no aparece como resistencia. En la etapa de integración, la actitud es inversa: el conflicto es el punto de partida del proceso. Si añadimos que con la experiencia de los años se acentúa la evidencia del conflicto, dado que crece el realismo y disminuye el idealismo, se comprenderá la importancia decisiva que tiene para la integración. Me permito sugerir algunos *criterios:*

a) Es necesario no poner en contradicción el ideal y la realidad, el deseo y el yo real. El primer paso en la integración es resituar el ideal y el deseo en el proceso, tal como venimos repitiendo.

b) El segundo paso es darle la vuelta al conflicto y hacer de la tensión entre ideal y realidad no un problema, sino un camino. A través de este conflicto, el creyente hace aprendizajes esenciales tanto humanos como espirituales, por ejemplo:

- La constancia humana y la obediencia a la voluntad de Dios.
- Liberación del narcisismo y humildad.
- Que la vida no consiste en logros, sino en crecimiento personal a través de la lucha existencial.
- Cómo es el estilo de Dios en la transformación de la realidad, en la realización de su Reino.
- Descubrimiento del ritmo personal propio y del de la Gracia.

c) El secreto está en radicalizar la tensión entre ideal y realidad hasta darse cuenta de que tal es la condición humana: una contradicción sin salida. El conflicto posibilita así la experiencia global del pecado, plataforma para la experiencia fundante (cfr. cap. siguiente).

Hay, pues, dos maneras de integrar ideal y realidad. La *primera* es por equilibrio. Llamamos «psicológicamente adulta» a la persona que maneja equilibradamente —es decir, con sentido de la medida, sin absolutizar ningún término— la bipolaridad entre autoestima y autocrítica, entre aspiraciones y limitaciones, entre ideal y realidad. La conciencia del creyente se opone instintivamente a hacer de su vida una filosofía del equilibrio. Acepta el criterio de la «mesura» (los clásicos decían «in medio est virtus»); pero se trata de un criterio práctico sobre la calidad psicológica o moral, no de un principio inspirador de la existencia. La integración de ideal y realidad hay que hacerla por proceso, según los criterios arriba ajustados, y, por lo tanto, dinámicamente, caminando hacia síntesis siempre nuevas. Cuando el equilibrio determina la integración, la persona es reducida a función, y su espíritu a cálculo. La verdadera síntesis es por proceso; pero un proceso paradójico, pues el momento decisivo de la integración es «por salto». Pertenece a la Gracia integrar ideal y realidad, más allá de idealismo y realismo, en la experiencia teologal.

En esta etapa, la síntesis es emergente, y en este sentido cabe reconocerla en un mayor equilibrio en el tratamiento del conflicto. A los veintiocho años, la tensión entre ideal y realidad desequilibra a la persona más que a los treinta y ocho. Pero añadamos inmediatamente: a condición de que el mayor realismo de los treinta y ocho años comporte, simultáneamente, mayor calidad de esperanza que a los veintiocho; de lo contrario, el equilibrio enmascara la desesperanza.

6. Integración y renuncia

La palabra «integración» predispone a entender el proceso como riqueza humana y espiritual con todas sus posibilidades, sin renuncias. De hecho, la espiritualidad actual presenta muchas reticencias a planteamientos ascéticos que en la tradición se vivían como praxis normal. Veamos cómo integración y renuncia no se oponen, sino que son correlativas.

Para comenzar, el principio de integración, tan central en este modelo de espiritualidad, obliga a *resituar las renuncias*. Si no hay integración de necesidades y libertad, equilibrio humano y vida espiritual, autorrealización y vida teologal, las renuncias se hacen sospechosas de motivaciones inconscientes enfermizas. No olvidemos que buena parte de la crítica de lo religioso se ha nutrido de la ascética cristiana mal vivida o mal entendida. Pensemos, por ejemplo, en la tipología del piadoso inhibido o del asceta rígido o del religioso/a reprimido.

Desde nuestra perspectiva, la renuncia tiene pleno sentido si posibilita una mejor integración. En ello convergen tanto el humanismo psicólogico como el religioso. No hay libertad cuando domina el principio de placer. La madurez comienza por integrar el principio de realidad, y ésta, necesariamente, supone renunciar a las fantasías del deseo y elaborar positivamente la finitud. No siempre la ascética cristiana ha tenido claro que no se renuncia al placer porque sea malo, sino por un principio superior en orden al crecimiento en libertad. Digamos, no obstante, que la mejor sabiduría de la tradición ha reivindicado siempre la bondad de la creación, frente al dualismo cátaro o los espiritualismos de corte agustiniano.

En la praxis, el gran viraje de la sensibilidad actual respecto a la ascética está en dar primado a las cruces de la *vida ordinaria* sobre las prácticas especiales de sacrificios buscados. En mi opinión, no se trata tan sólo de lucidez, sino de un nuevo talante de espiritualidad. Actualmente queremos una experiencia de Dios y un desarrollo espiritual vinculado a la densidad de lo real, a la aventura de vivir la existencia humana hasta el final. Se nos hace sospechosa una espiritualidad que tienda a constituirse en un marco especial aparte, aunque tenga todos los visos del heroísmo y de la santidad. «Bastante penitencia tiene la vida», suelen decir los seglares cristianos. Han dejado de admirar la vida de penitencia de los monjes/as, porque les suena a artificial. En todo caso, es un dato de discernimiento espiritual el que, cuando un creyente madura en su seguimiento de Jesús, relativiza las penitencias y valora el amor en lo cotidiano.

Integración y renuncia tienen como núcleo de encuentro la *opción*. No hay integración real si la persona lo quiere todo. Sólo cuando se opta, cuando se elige una cosa y, en consecuencia, se renuncia a las otras, se da la integración. Repetimos el esquema de «estructurar-unificar». Hay una integración de necesidades que se nutre de experiencias variadas (equipamiento). Para optar hay que saber gustar y seleccionar. No es poca ascesis este aprendizaje de evaluación de las diferentes experiencias. Con frecuencia, es más fácil renunciar a todo, en lugar de sentir la ambigüedad del deseo y tener que elaborar el placer (del tener, del comer, del sexo, del éxito social, del cuidado personal, etc.) en orden a un proceso de autoliberación. Y hay una integración, la más importante, en que se unifica la persona en un deseo y un proyecto. Si esta opción de vida se retrasa, la persona puede quedar fijada en la adolescencia del deseo (la libertad en cuanto máximo de posibilidades), en la dispersión existencial, y acabar desintegrada. Esta integración, en cuanto opción, se realiza en torno a valores de carácter incondicional: el proyecto cristiano de vida.

Esta dinámica presupone el mismo principio de la ascética tradicional: el *principio de trascendencia*. La vida no consiste en experimentar el placer, sino en trascenderlo. La diferencia con nuestra perspectiva de integración está en nuestro intento de superar definitivamente todo dualismo. Por influencias ajenas al mejor discernimiento bíblico, la trascendencia del placer se identifica con la negación del placer. Para nosotros, por el contrario, toda verdadera trascendencia integra el placer superándolo. En efecto, la psicología más elemental nos dice que la ansiedad por el placer impide su disfrute. La espiritualidad nos dice, igualmente, que el placer no debe ser gustado por sí mismo, sino que debe ser situado (integrado) en un conjunto (el placer sexual, en la relación interpersonal; el dinero, en la solidaridad; el éxito, en el servicio...). Entonces se da la experiencia bipolar, signo claro de la madurez humana y cristiana: la simultaneidad de gozo y desasimiento. Se goza con todo (especialmente con lo más sencillo y ordinario, como la amistad, por ejemplo) y se está más allá de todo. Se descubre el principio básico de la integración y la renuncia: la desapropiación. En el poder vivirlo todo como don se da, a un tiempo, el placer y la trascendencia.

Dicho así, parece que nos hemos reconciliado definitivamente con la sensibilidad moderna por lo terreno. Sin embargo, a mi juicio, es ésta una concepción demasiado «irenista» o armónica. La sabiduría tradicional, a pesar de todos sus dualismos, era certera en este dato fundamental sobre la condición real del hombre: el pecado crea la incapacidad de vivir espiritualmente el placer, si previamente no hay una diná-

mica de renuncia en forma de *negación.* La psicología dice que no cabe renuncia sin integración. La ascética tradicional dice: no hay libertad sin renuncia. ¿Se oponen? Aquí es donde el discernimiento de personalización introduce su sabiduría del proceso a la luz de una visión integral de la persona. Y matiza:

- Hay ciertos placeres, ligados a necesidades de equipamiento, que deben ser satisfechos. Su renuncia sería factor de neurosis.
- Cuando las necesidades básicas están satisfechas, la persona necesita vivir un proceso de personalización en dos momentos, que cronológicamente pueden ser simultáneos: el primero, en que vive gratificaciones y las trasciende (gozo y desasimiento); el segundo, en que unifica el deseo en un proyecto y asume las renuncias consecuentes (caso del celibato, por ejemplo.)
- Según se va creciendo en libertad interior y, sobre todo, a medida que el amor a Dios va consolidándose, a la luz de los valores evangélicos, como sentido de la propia existencia, las renuncias voluntarias nacen del discernimiento de las resistencias inconscientes o de los infinitos obstáculos al amor único y totalizador. Estas renuncias voluntarias son de todo tipo: el olvido de sí, las preferencias evangélicas por los desfavorecidos, el ayuno, la austeridad en el comer y vestir, la pobreza voluntaria, el escoger los últimos puestos... Hemos entrado en la lógica del amor, y sólo éste tiene el secreto de la síntesis entre integración y renuncia. Cuando se ama, se invierten incluso los términos: a más renuncia, mayor integración. El deseo de integración todavía es cálculo. El amor desea la negación de sí.

Más tarde hablaremos del camino abreviado del amor que es la renuncia de sí por caminos de negación. Ahora estamos en la etapa en que integración y renuncia exigen una sabiduría de convergencia. A veces me ha parecido que los criterios tradicionales de la ascética reflejaban la dinámica de los «perfectos» (amor exclusivo, total, que prefiere la renuncia, siguiendo a Jesús crucificado), y que de ahí viene su ambigüedad. Aplicados a etapas de «iniciados», resultan nocivos.

7. Integración y unificación

La integración, en nuestra terminología del proceso, no es todavía la unificación espiritual. Hace referencia al conjunto armónico o equilibrado de las distintas dimensiones de la persona (lo psicólogico, lo existencial y lo espiritual: esquema tripolar que usamos con frecuencia en este libro; lo humano y lo espiritual, esquema bipolar de este capítulo). Ciertamente, la integración no se hace por compartimentos o por una especie de suma. No hay integración sin un centro unitario, el yo personal, que dé unidad a los diversos componentes. Desde el punto de vista dinámico, pertenece al deseo, plasmado en un proyecto, dar cohesión al todo. No hay integración sin un corazón unificado.

Pero la unificación del deseo no es todavía la unificación espiritual. Ésta presupone el deseo y lo trasciende. De hecho, el drama más íntimo de esta etapa viene de esta paradójica toma de conciencia: cuanto más se avanza en la integración, tanto más se experimenta la imposible unificación. Por ejemplo, si el proceso de integración va adquiriendo consistencia, se experimenta el gozo íntimo de crecer psicológicamente y en la relación con Dios, y se percibe cómo la oración libera energías ocultas, cómo se acepta uno mejor a sí mismo, cómo Dios no es rival del amor humano, sino que, posibilitándolo todo, lo trasciende todo, etc. Y, sin embargo, este equilibrio personal, sin dualismos, abre el abismo más hondo de la incapacidad de amar desinteresadamente. La división íntima se revela más profundamente.

Al cabo de cierto tiempo, pueden recogerse los frutos más deseados: la integración de fe y vida, de oración y acción. De hecho, la relación con Dios va siendo como música de fondo en todo lo que se hace, y las preocupaciones y responsabilidades de la vida se llevan al corazón de Dios como ámbito donde se iluminan y pacifican. No obstante, a la larga, esta integración no toca el deseo más hondo del corazón: Dios en persona. Se ve con lucidez que Dios es tratado como una dimensión del conjunto; la más valiosa, ciertamente, pero una entre otras. Y el corazón no puede amar si no se totaliza en un Tú único y absoluto.

La integración, para llegar a ser unificación, necesita pasar por la *descentración* del yo a partir de una *concentración* radical en Dios que sólo Él puede hacer, atrayendo a Sí como al Único. La integración todavía es dispersión de amor. Sólo el Amor indiviso y exclusivo logra la unificación. Entonces se revela que sólo Dios es el todo y, paradójicamente, que sólo Él lo integra todo. La unificación espiritual se da a un nuevo nivel de transformación por obra de la Gracia. El cap. 15 *(El cristiano medio)* expresa la tensión entre integración y unificación espiritual.

8. Riesgos y frutos

Estoy describiendo principalmente los aspectos positivos del proceso. Pero, si se han entendido las características de esta etapa, se entrevén sus riesgos, especialmente si el deseo religioso y el proyecto de vida no están fundamentados teologalmente. En efecto, la experiencia fundante, aunque sea inicial, descentra al yo de sí mismo, lo centra en Dios a nivel de deseo y, sobre todo, ofrece al mismo deseo y al proyecto de vida un nuevo horizonte de realización, la Gracia. Esto permite que la integración, en cuanto equilibrio y armonía de dimensiones, no sea fin, sino camino; en consecuencia, la interioridad sabe intuitivamente que la integración depende, en última instancia, de la obra de Dios, no del proceso controlable de integración de dimensiones.

Lógicamente, si la integración no se apoya en la experiencia teologal, tiende a hacer del yo su propio fundamento. Es el caso de cristianos humanamente maduros, con hondas convicciones religiosas, coherentes y comprometidos, que incluso mantienen la praxis de la oración (sacerdotes, religiosos/as, miembros de comunidades de base...), a quienes falta la experiencia fundante de la Gracia. Los unifica el proyecto de vida y la responsabilidad, no la experiencia de la fe. En algunos casos (el de los contemplativos de clausura, por ejemplo), la afectividad integra y unifica el proyecto de vida en la relación con Dios; pero falta también lo esencial: el primado de la Gracia.

Si la etapa de integración coincide con el ciclo vital de los veintiocho/treinta a los cuarenta/cuarenta y cinco años, entonces resulta notorio el riesgo del desplazamiento de intereses y —poco a poco— del proyecto de vida. En la etapa de los dieciocho/veinte a los veinticinco/veintiocho años, la necesidad de definir la vida propicia la unificación del deseo. En ésta, el deseo ha de ser confrontado con la complejidad de la existencia a través de múltiples lazos afectivos y responsabilidades. La pareja se entrega a los hijos y a la lucha por la vida; el célibe, a una misión. Teóricamente, el proceso espiritual es de integración; prácticamente, puede ser de *dispersión.* De hecho, la mayoría de los creyentes desplazan sus centros de interés. Les ocurre en lo humano: la afectividad, de la pareja a los hijos o al trabajo; la tarea, del voluntariado cristiano a las urgencias económicas o al prestigio social; la relación con Dios, de la intimidad del corazón a las preocupaciones... La unificación del deseo en la adolescencia o postadolescencia fácilmente se considera «mal de juventud», idealismo. De ahí a un cierto desinterés por los valores espirituales hay poco trecho. Lo malo es que se juzga el momento actual como de realismo y madurez. Y en parte lo es, dado que la anterior unificación del deseo está ligada al ideal del yo; pero dicho juicio es una típica racionalización de frustraciones espirituales ocultas.

Por el contrario, si la integración ha sido sólida, sobre todo cuando se apoya en la experiencia fundante, *los frutos preparan para la segunda conversión.* Algunos de ellos son los siguientes:

a) Nueva síntesis, todavía inconclusa, entre autonomía y Gracia. Se supera el reduccionismo, que identifica la Gracia con la dimensión religiosa de lo humano, y el espiritualismo, que espera de la Gracia la solución a problemas cuya dinámica pertenece a la autonomía del hombre. Comienza a verse ya por dentro que Dios quiere la autonomía de lo humano y, por lo tanto, que Él no es necesario para la realización de la inmanencia. Pero comienza a percibirse que Dios es más que necesario, por cuanto que es lo absolutamente real en todo y, sobre todo, es el Tú libre que se autocomunica en autodonación. La vida teologal comienza a ser fuente de libertad interior, a la vez que uno se siente más fiel a sí mismo que nunca. Decisión propia y obediencia a Dios concuerdan.

b) Vivir consiste en ir integrando realidades que hasta entonces parecían irreconciliables. Por ejemplo:

- Tengo a la vez autoestima psicológica y desconfianza existencial.
- Manejo la razón instrumental (conocimiento de fines y medios, organización de las tareas, pensamiento de lo objetivable, discernimiento de lo moral objetivo...), pero vivo de actitudes.
- Soy responsable de mi crecimiento espiritual, pero dejo en manos de Dios la unificación y transformación.
- Estoy implicado a fondo en lo que hago, con las personas a las que quiero, pero el sentido de mi vida no depende ni de personas ni de tareas.

Estos frutos se resumen en uno de los signos más claros de la verdadera integración cristiana de lo humano y lo espiritual: *la capacidad de vivir simultáneamente a diversos niveles de conciencia.* Lo explicaremos en el capítulo 12, «Existencia paradójica».

12
La experiencia fundante

La conversión cristiana consiste en un «nuevo nacimiento» (Jn 3) por obra del Espíritu Santo. El centro vital del proceso de transformación se da en el cambio de conciencia: la vida y el propio ser se perciben como Gracia. Toda integración humana y espiritual se encuentra, tarde o temprano, en un callejón sin salida, pues no disponemos del fundamento de la existencia. El deseo ha de ser estructurado y unificado, pero está condenado a la apropiación. La libertad, en confrontación con la realidad, va adquiriendo su dignidad en la autonomía, pero termina cerrándose sobre sí misma, pues no es fuente de ser. La persona es fin, no medio; y, por lo mismo, es autoliberación y trascendencia; pero la ley, la muerte y el pecado la esclavizan y destruyen, separándola de Dios, del prójimo y de sí misma.

La experiencia fundante de la fe es el quicio de la existencia. Por eso, no se *tiene* fe; se *es* desde la fe. No se explica la experiencia fundante; es ella la que nos explica, ya que es fuente originaria de sentido. No es objetivable ni causalmente verificable ni pedagógicamente controlable; pero es lo más real, pues lo suyo es *fundamentar* a la persona, dar sentido al sinsentido, liberar la libertad y abrir la finitud al futuro infinito.

La experiencia fundante es formalmente teologal, es decir, realiza el encuentro entre Dios y el hombre en cuanto autocomunicación de Dios al hombre y, por lo tanto, realiza al hombre, simultáneamente, en su propio ser y más allá de sí mismo. Sólo puede ser expresada paradójicamente, por síntesis de contrarios.

Para poder describirla, partiremos del hombre en su condición verdadera: bajo el poder del mal y habitado por la presencia salvadora de Dios. Hay un momento en que Dios toma la iniciativa y crea vida de la muerte, asumiendo a la persona (por la obediencia de fe) en su acción liberadora. Esta transformación, que atañe al fundamento mismo de la existencia, puede ser irruptiva o gradual. Siempre determina un nuevo horizonte de existencia, el teologal, suscitando la vida nueva, la de Dios en nosotros al modo de Dios.

Las formas de esta experiencia son básicamente tres: la justificación por la fe que libera de la ley, el primado de la voluntad de Dios y el encuentro con Jesús, el Señor; pero todas tienen el mismo núcleo: la autonomía (el ser en sí) de la persona ha encontrado su fuente de ser más allá de sí, en el *amor primero* (cfr. la Primera Carta de Juan, *passim*), fundante, creador y redentor; la existencia es gracia y consiste en entregarse confiadamente a la iniciativa de Dios.

1. Emergencia de lo teologal

La experiencia fundante, hablando teológicamente, presupone un salto ontológico de lo natural a lo sobrenatural, de la condición humana y sus posibilidades («carne», en sentido bíblico) a las posibilidades de la vida de Dios en nosotros («espíritu», en sentido bíblico). Pero, en coherencia con el tipo de pensamiento y lenguaje de este libro, nos atenemos a sus aspectos fenomenológicos. La causalidad sobrenatural de Dios no es perceptible en sí misma. La vida de Dios acontece en nuestra realidad humana y mediante nuestros dinamismos humanos. Las tres virtudes teologales, que por definición son sobrenaturales, puro don de Dios, son actos de la persona humana y tienen por plataforma antropológica la subjetividad en su esencia: acogida confiada (fe), esperanza y proyecto (esperanza), encuentro y unión (amor). Lo teologal, pues, ha de ser captado en los signos de transformación de la persona (en su autoconciencia, intersubjetividad, horizonte de sentido y relación con el mundo), allí donde emerge la novedad de una existencia fundamentada y orientada desde el don de Dios en sí mismo.

Este don, para nosotros los cristianos, tiene como referencia objetiva e insobrepasable el Nuevo Testamento: la persona de Jesús (su vida, mensaje, actividad, muerte y resurrección) y la existencia humana (el discípulo, la comunidad cristiana) que surge del acontecimiento pascual y que el Espíritu Santo realiza en el entretiempo.

Hablamos de *emergencia* para dar a entender que, como el Reino, lo teologal no cae del cielo como un rayo, sino que crece como semilla en la tierra o como levadura en la masa humana, para dar a entender que al principio la vida teologal se abre camino lentamente en el claroscuro del proceso de personalización, demasiado condicionado por las necesidades de equipamiento y de integración. Más tarde, la vida teologal adquirirá la iniciativa global. Según sea la fuerza de esta vida emergente, podremos discernir la mayor o menor consistencia de la experiencia fundante. En nuestro esquema mental, la existencia no

está fundamentada teologalmente mientras la fe, la esperanza y el amor no sean determinantes en la iniciativa de la persona, en su libertad y en el sentido de su proyecto. Con una precisión, sin embargo, a la que volveremos: la distinción entre experiencia fundante *inicial* y experiencia fundante *consolidada.* Lo cual, sin duda, evidencia la dificultad de distinguir entre lo teologal emergente previo a la experiencia fundante y la experiencia fundante inicial. De todos modos, si pretendemos describir el proceso de personalización, hemos de hacer un esfuerzo por señalar los signos de la vida teologal emergente. Veamos:

a) El primer signo viene dado por la trayectoria general del proceso: si éste ha ido pasando, por autotrascendencia, del mundo de las necesidades al de la libertad, y de ésta a la fe. Aplicado a la relación con Dios: si Dios ha pasado de objeto de necesidad a ámbito de libertad, y si ésta va encontrando en la confianza en Dios su secreto oculto.

b) Si no se busca en Dios solución a problemas, sino el sentido último de toda la realidad.

c) Si las experiencias de integración humana y espiritual van llevando a tomar conciencia de que la vida no consiste en adquirir equilibrio ni en dominar las situaciones ni en ser coherentes, sino en recibir dicha vida como don.

d) Cuando la autonomía se libera de la autoafirmación y crece en «ser para», en «pertenecer a», en autodonación.

e) Cuando el conocimiento de Dios ha dejado de ser ideológico y vincula afectivamente y permite superar conflictos, haciendo compatibles las bipolaridades de amenaza y confianza, distancia y cercanía, culpa y amor.

f) Cuando hacer la voluntad de Dios por encima de todo me parece más importante que mis deseos.

g) Cuando Dios es deseado por sí mismo.

h) Cuando la esperanza no está condicionada por objetos de esperanza y, por el contrario, la paz se afianza en el sentimiento de esperar.

i) Cuando la ética ha dejado atrás los sistemas normativos como sistemas de seguridad, y la ética de los valores o de la autonomía no termina de liberar del yo.

j) Cuando el amor permanece fiel a sí mismo, a pesar de todo, sin razones.

k) Cuando la mirada retrospectiva a la propia historia y al conjunto de lo que uno es y tiene es cada vez más realista, pero no se vive de lo controlable.

l) Cuando escuchar la Palabra que proclama la Salvación no humilla, sino que dignifica y libera.

Alguien dirá que tales signos, dados en conjunto, pertenecen a personas maduras y que, en ese caso, la experiencia fundante habría que dejarla o para privilegiados o para una edad tardía, no antes de los cuarenta y cinco años. Y tendrá razón. De hecho, la experiencia fundante suele darse, como la verdadera conversión, no en el momento en que el proceso lo exige como consecuencia lógica de su propio dinamismo, sino en el momento de crisis, cuando la persona lucha entre sus deseos y sus impotencias, entre el proceso psicoafectivo y su cuestionamiento existencial. El apartado siguiente lo tiene en cuenta.

No obstante, señalo los signos de lo teologal emergente para orientar el proceso de integración humana y espiritual. Al fin, la pedagogía no dispone de la experiencia fundante, pero ha de abrir el camino hacia ella. Por desgracia, en cuanto nos es dado captar, la mayoría de los cristianos no la viven. En el mejor de los casos, maduran y dan signos de lo teologal. Formulados éstos en su nitidez, están señalando la experiencia fundante consolidada. Formulados como conjunto que reorienta efectivamente el centro personal y el sentido de la vida, corresponden a la experiencia fundante inicial. Pero cabe también captarlos en medio del proceso de búsqueda de identidad y de integración a modo de semilla frágil, que apunta hacia una nueva forma de existencia que se abre paso misteriosamente; es decir, una existencia emergente.

2. Dinámica

Condición humana y experiencia del mal

Recordemos el esquema gráfico del proceso de transformación que veíamos en el capítulo 5 (pag. 139), concretamente la cuña b>, que posibilitaba la ruptura del nivel de conciencia en orden a la experiencia fundante. Dicha cuña consiste en la experiencia de las contradicciones insalvables de la condición humana. Tal es la plataforma antropológica de la vida teologal: la autotrascendencia se encuentra con la Gracia. Pero, para que sea experiencia real de la Gracia, es necesario que la autotrascendencia se encuentre en un callejón sin salida.

La densidad de realidad que tiene el mal en la vida humana obliga al hombre a plantearse la cuestión central: ¿puedo ser el fundamento de mí mismo? El poder del mal evidencia la respuesta. A veces ciertos pensamientos humanistas o teológicos tienen miedo a considerar el mal como plataforma antropológica primordial. Les suena a maniqueísmo o a pesimismo. Y reivindican la experiencia de la Gracia desde lo posi-

tivo, por ejemplo desde la experiencia de plenitud y felicidad. En mi opinión, es ésta una actitud demasiado reaccional y teórica. Reaccional, porque se defiende de cierto dualismo agustinista que ha marcado la tradición espiritual; teórica, porque se apoya en análisis formales, sin tener en cuenta la condición histórica real en que el hombre experimenta su felicidad. En efecto, cabe superar el dualismo sin necesidad de recurrir a un optimismo superficial. Como explicaré luego, la visión del mal radical (el pecado) no tiene que ser antihumanista; el pecado revela, simultáneamente, la grandeza y la miseria del hombre. Por otra parte, la experiencia humana de la plenitud-felicidad sólo es real cuando no se fundamenta en la ilusión del deseo, sino en el principio de realidad; es decir, cuando integra la experiencia del mal.

El problema es, efectivamente, fundante. Porque hay dos modos de integrar la experiencia del mal. El primero corresponde al proceso de integración: cómo elaborar positivamente el conflicto cuando la realidad no responde a nuestras expectativas. Cuestión de madurez humana, que tiene su correlación en lo religioso: cómo reconocer la culpa y vivir el perdón y, de este modo, mantener el ideal y aceptar las limitaciones. El segundo supone tocar fondo en la experiencia del mal y darse cuenta de que la existencia humana está abocada al sinsentido; que es realmente imposible llegar a la plenitud personal y, sobre todo, de la humanidad. Por ejemplo: la muerte de un niño inocente; la ejecución de una víctima injustamente condenada; el precio que han pagado las generaciones humanas para alcanzar mínimos niveles de libertad; el hambre y la guerra como plagas generalizadas; los poderes anónimos e incontrolables que sostienen los sistemas injustos; la desproporción entre los frutos que consiguen unos pocos hombres honestos, en comparación con las energías que malgastan; el inconsciente agresivo y destructor que acumula la sociedad humana y cada uno de nosotros; la incapacidad de vivir la finitud como don; el egocentrismo radical y generalizado; la desproporción entre el deseo del ideal y los logros reales; la incapacidad para amar desinteresadamente de modo habitual; los mecanismos de defensa internalizados, que nos impiden salir de nosotros mismos; la tendencia a la apropiación de todo, especialmente de las personas; el preferir el orden religioso-moral a la fe; las resistencias a aceptar a Dios como Dios; la desconfianza ante el amor absoluto de Dios...

Precisamente a la luz de la experiencia segunda, es decir, de las contradicciones insalvables de la existencia, el primer modo de equilibrio integrador resulta sospechoso, defensivo, porque enmascara ciertas resistencias a reconocer la necesidad de Salvación. Digamos, con todo, que el primer modo es necesario para evitar que el segundo se

constituya en sublimación neurótica de problemas psicológicos mal resueltos. Para que la experiencia fundante de la Gracia sea verdadera, ha de permitir a la persona un equilibrio psicológico capaz de elaborar positivamente lo negativo, es decir, capaz de vivir el deseo de felicidad sin machacar al hombre mediante una culpabilidad generalizada que lo incapacite para el disfrute. Y lo logra, precisamente, porque se da a otro nivel de interioridad, el teologal, capaz de integrar el nivel de equilibrio y de trascenderlo.

Dicho esto para evitar malentendidos, pasemos a hablar de la experiencia del mal en toda su fuerza totalizadora. Para lo cual voy a remitirme a tres tradiciones bíblicas complementarias:

a) *El mesianismo de Jesús*

El humanismo israelita, centrado en el futuro, resulta desconcertante por su carácter paradójico: por una parte, afirma la lucha por la utopía más inaudita; por otra, su realización la pone en manos de Dios, dando por hecho que el hombre no puede alcanzarla por sí mismo. Esta tensión entre futuro ideal y lucidez desencantada nos da las coordenadas de este humanismo de la esperanza, que caracteriza también a Jesús.

Él cumple lo anunciado por los profetas (Mt 11,2-19). En torno a Él surge el mundo nuevo, la liberación de los pobres, de los enfermos, de la muerte, de Satanás, en suma, el símbolo del anti-Reino (Mc 3,22-30). Pero, simultáneamente, frustra las expectativas de Israel. Su mesianismo traerá como consecuencia la exacerbación de las contradicciones:

- Pone en marcha el Reino, pero sin violencia, en las antípodas del Dios mágico que soluciona los problemas (tentaciones del desierto: Mt 3 y Lc 3).
- Proclama la soberanía de Dios, pero rompe con el sistema teocrático.
- Profundiza en los principios éticos de la Ley y libera de la Ley.
- Realiza el deseo y, en el mismo momento, lo muestra como pecador y apropiante, como incapaz de creer (en la multiplicación de los panes, por ejemplo).
- Los mismos discípulos, que parecen creer (Cesarea de Filipo), al ser llamados a compartir con Jesús el mesianismo del sufrimiento se echan atrás y lo abandonan.

b) *El relato de los orígenes*

Como ha demostrado la exégesis actual, Gn 2-3 no es un relato de lo ocurrido en los orígenes, ni «la primera caída» es una explicación causal, sino a la inversa: el relato expresa la condición humana permanente, *originaria.* En nuestro lenguaje coloquial: *así somos.*

- Nos fascina la libertad recién estrenada y, en lugar de recibirla como don, la usamos como arma, considerando al otro (ya sea Dios, o la pareja, o el prójimo en general) como una amenaza.
- En lugar de vivir la vida en la confianza, la consideramos propiedad que hay que asegurar y defender.
- En lugar de vivir el amor como un compartir gozoso en la igualdad y en la autodonación, lo utilizamos como poder sobre el otro, hasta reducirlo a objeto (mercancía, objeto sexual, instrumento de dominio...).
- En lugar de trabajar y relacionarnos con el cosmos desde la armonía de la finitud, con la sabiduría de la medida, sólo sabemos aprovecharnos y destruir, con la ansiedad del miedo a la pérdida y al futuro.
- En lugar de vivir a Dios como fuente de amor y de libertad, estamos devorados por la angustia de la muerte.

Es un dato significativo en la vida espiritual el que, cuanto más maduramos en el discernimiento, tanta mayor importancia adquiere la conciencia del «pecado original», el cual va perdiendo objetividad para el creyente adulto a medida que éste descubre su propio fondo oscuro. Al principio, el pecado original es un dogma asociado a la Redención y al bautismo; poco a poco, va apareciendo su densidad existencial y teológica.

c) *El egocentrismo según san Pablo: Rom 7*

El capítulo 7 de la Carta a los Romanos es una de esas páginas en las que la lucidez creyente ha llegado a su cima en la comprensión de la condición humana. Voy a permitirme una *relectura* del mismo, aunque sea algo extensa. Como se sabe, Pablo establece una correlación indisoluble entre el pecado, la muerte y la Ley. El quicio de la cuestión es la relación entre el «justo» y la Ley (es decir, el hombre que intenta ser coherente en su conducta con unos determinados valores mediante el cumplimiento de las normas morales y religiosas). Por eso resulta tan luminosa esta página: porque hace ver la fuerza del pecado en aquello que, a primera vista, es su contrario, la conducta ordenada objetivamente según la voluntad de Dios. No lo olvidemos: la experiencia fundante surge de la experiencia radical del mal precisamente en quienes son los mejores, los «justos».

> «Os diré, hermanos, de qué depende la sabiduría de esta existencia de salvados: de que os liberéis de la Ley. No hay peor esclavitud que ésta, porque produce la ilusión de estar al servicio de Dios y de ser buenos. Pero es una cadena que aprieta cada vez más, hasta el estrangulamiento de lo mejor del hombre.
>
> »¿Por qué insisto tanto en el tema? Por mi experiencia de judío fariseo liberado de la Ley. Porque ésa es la frontera que nos identifica como novedad respecto del Antiguo Testamento. Porque ése es el Mensaje más necesario a los hombres de todos los tiempos. Porque he sufrido demasiado viendo los efectos devastadores que produce en nuestras comunidades el cristianismo centrado en dogmas y normas. Porque, cuando se fundamenta en la Ley, todo proceso espiritual queda bloqueado ¡por tantas razones...!
>
> »Lo propio de la Ley es poner en marcha las contradicciones de la vida humana, especialmente del proyecto religioso-moral del hombre, que es el más elevado. En cuanto el hombre toma en serio la Ley, sale a la luz el poder del pecado. Y la consecuencia es la muerte. Cuando digo "muerte", incluyo la muerte física, pero a modo de consecuencia. La muerte es la condición del hombre abocado al sinsentido, él, que por su dignidad original y por vocación divina ha sido llamado a la libertad de ser hijo de Dios.
>
> »El mecanismo que usa la Ley para provocar en el hombre la experiencia del pecado y, en consecuencia, de la esclavitud es el de la bivalencia: porque la Ley es buena en sí, suscita en nosotros los fondos del pecado. Lo cual quiere decir, paradójicamente, que la esclavitud de la Ley es el signo de la grandeza del hombre. Sin experiencia de culpa no hay conciencia de libertad. Pero lo trágico del hombre reside ahí, en su culpa insalvable; y ello, en el momento en que parece más verdadero, cuando intenta realizar el bien mediante la Ley. ¿Queréis mayor contradicción? Vamos a analizarla a diversos niveles, desde el más superficial hasta el más profundo.
>
> »Sin Ley no hay conciencia del bien ni del mal. Nuestro primer aprendizaje de la Ley nos viene dado por educación.

Llamadle "normas sociales", "imagen paterna", "superyo"... Es tan importante, que permite al hombre desarrollarse racionalmente, desgajándose del instinto y de las necesidades naturales primarias. Más aún: sin Ley, el yo psicológico, ese centro de autonomía sin el cual no se puede ser persona, queda fijado en estadios regresivos. Por eso, por favor, no creáis que la esclavitud de la Ley se supera con una educación determinada por la permisividad. Una sociedad sin valores ni normas caerá inmediatamente en la barbarie. Una persona que no ha aprendido a distinguir lo lícito de lo ilícito, a negarse al capricho insaciable, está condenada a la esclavitud de la espontaneidad y del instinto, la cual se traduce en una angustia difusa que ni siquiera se tematiza como culpabilidad. Talante amoral y deterioro de toda relación interpersonal. En este sentido, la Ley es esencial para ser hombre, presupuesto psíquico y cultural. Pero insistid en una educación rígida, en que la conciencia moral se centre, no en los grandes valores de la verdad-justicia-amor, sino en una casuística legalista que intenta sistematizar hasta el detalle la vida privada (pensad, por ejemplo, en cierta moral sexual), y, encima, revestidla de la autoridad de la Ley de Dios, reforzando la imagen de un Dios super-conciencia, juez que condena y salva según la fidelidad estricta a la normativa... La conciencia de culpa invade entonces la vida religioso-moral. La persona está pendiente de lo lícito y lo ilícito. Necesita estar en orden, sentirse buena, ser aprobada por Dios. Lo humano, especialmente lo pulsional, lo percibe como peligroso y oscuro. Para salvarse tiene que evitar todo riesgo...

»Ya os dais cuenta, hermanos, de que este legalismo encierra al hombre en la angustia de la norma. Hasta la conciencia de la propia libertad es fuente de ansiedad. No os extrañe que algunos hombres, por honradez, por fidelidad a lo mejor de sí mismos, hayan tenido que romper con este sistema normativo y construirse su propia moral. Y que otros, incluso por salud psíquica, tengan que quebrantar la Ley. No confundáis la Ley de Dios con la sistematización de los moralistas, aunque a veces haya sido confirmada por la autoridad. Jesús mismo tuvo que luchar contra tanta tradición humana que pretendía arrogarse la voluntad de Dios. Liberaos de la normativa de la letra y descubrid los valores, los grandes imperativos, el "espíritu" de la Ley. Entonces percibiréis la Ley en su grandeza, como la sabiduría que humaniza, como el orden de la verdad y el bien, como la concordancia entre la santidad de Dios y el derecho humano.

»Con todo, ¿creéis que os liberará? Haced la prueba. Sentiréis vuestra autonomía racional, la capacidad de guiaros a vosotros mismos. Pero ¿sabéis el precio que pagáis? Reducís la existencia a ética. Dios es confundido con la propia razón, objetivado. ¿Qué os quedará? Vuestra finitud estéril, sin amor. Una justicia ordenadora. Y, además, ilusoria: porque ¡hace falta optimismo para suponer que existe la racionalidad desinteresada! Erigid el culto a la razón, y os encontraréis con nuevas formas de opresión. ¿No os dais cuenta de que esta suficiencia enmascara la angustia de una libertad que no está reconciliada con su origen y se autoafirma en una especie de frenesí, unas veces apasionado, otras glacial, y siempre destructor?

»Prefiero la pasión del hombre religioso que ha roto con el moralismo infantil de las normas y vive la fidelidad a Dios en la entrega incondicional a su voluntad santa, expresada en la Ley. Toda su vida depende de esta pregunta: ¿cómo ser realmente justo ante Dios? Y él cree haber encontrado la respuesta: cumpliendo lo mandado por la Ley, que es el gran regalo de Dios, porque nos orienta en el bien y nos hace agradables a sus ojos, y, de este modo, nos posibilita la Salvación. El punto de apoyo son las buenas obras. El que obra bien es bueno. La sistematización de las buenas obras no viene de la casuística, sino de un proceso de perfección. A mayor generosidad, mayor perfección. No basta con cumplir los mandamientos; es necesario además tender a las mayores exigencias de radicalidad. La vocación del hombre es ser santo, y ello exige un esfuerzo renovado de conversión, hasta que la meta esté cada día más cerca.

»Fijaos, hermanos, que en este momento, cabalmente, cuando la Ley ya no es instancia infantil y despierta la grandeza del hombre, irrumpe su poder destructor.

»*Primero,* porque, al ser percibida como ideal de perfección, suscita constantemente en el hombre un conocimiento del pecado que le produce una continua insatisfacción. A más alto ideal, mayor sentimiento de culpabilidad. Si al menos la medida de la rectitud moral del hombre fuese una medida razonable...; pero no, ha de ser la perfección moral de Dios, que ama gratuitamente, que siempre es justo, que permanece fiel. Un mínimo de realismo impone que el ideal sea rebajado a nuestras posibilidades finitas y precarias. ¿No habría que destruir los ideales que alimentan las grandes religiones espirituales, entre ellas el judaísmo y el cristianismo, para que el hombre pueda establecer un

cierto equilibrio en su conciencia? Es muy peligrosa una fe que se dispara al Absoluto.

»Sí, es muy peligrosa si el hombre busca justificarse mediante la Ley. Pero la fe cristiana no es ningún ideal; no es una moral de perfección. Dios no es una meta que haya que conquistar.

»Por el contrario, hemos sido liberados de la Ley, porque se nos ha dado un nuevo fundamento: la gracia salvadora de Jesús. Ha sido desbaratada toda pretensión religioso-moral del hombre, porque Dios se ha complacido en los pequeños, en los que no confían en sus fuerzas.

»*Segundo:* en la medida en que Dios es percibido como personal y absoluto, su Ley adquiere ante la conciencia el peso de la majestad divina. No se trata sólo de cumplir su voluntad objetiva, sino de pertenecer a su voluntad. Ya no puedes disponer de ti. La obligación de sus mandamientos es inviolable. Si me desligo de su Ley, pierdo consistencia; pero si mi proyecto de existencia le pertenece, ¿en qué queda mi libertad? Ser hombre sería someterse. Por eso la Ley despierta en el hombre la rebeldía. Por supuesto, hay que distinguir niveles. Porque una cosa es la rebeldía del caprichoso, incapaz de someterse a un mínimo de disciplina personal; otra, la del adolescente, que, en trance de adquirir un centro de decisión propia, percibe toda instancia de autoridad como coercitiva; otra, la del hombre adulto, racionalmente autónomo, que ha hecho de sí la medida de todo proyecto; y otra, la rebeldía del espíritu, del yo íntimo, que, normalmente agazapado, es provocado por la presencia del Viviente. Está representado por el "viejo Adán", por la libertad de apropiación, por la finitud que quiere poseerse a sí misma. Anida en lo escondido y surge como una fiera en cuanto siente amenazado su campo de dominio. ¿Sabéis cuándo se le nota? Cuando uno ha entregado lo mejor de su vida a ser fiel a Dios y oye hablar de la justificación por la fe sin obras. Esa reacción inmediata de desazón, o esa resistencia sorda a ser despojado de lo más mío... El amor gratuito de Dios en favor de los pecadores, sin contar con nuestros méritos, es sentido como injusto. Fijaos qué fondo emerge: la incapacidad de abrirse al amor; el yo aferrado a su propia justicia, como un derecho... Se nota también en la incredulidad: cuando uno es consciente de su culpa, y no se deja perdonar, y quiere pagar a Dios con medida justa. O cuando, al oír hablar del amor, se siente la necesidad de huir de lo imprevisible y defenderse del vértigo de lo incontrolable, de la libertad de un Dios

extraño, apasionado. Realmente, la Ley no puede ser tomada en serio, es decir, como voluntad santa del Dios vivo, si el yo no renuncia a tener la medida de sí mismo. Es necesario que la Ley soliviante la rebeldía del yo; pero el yo ha de encontrarse a sí más allá de sí, en el amor primario y fundante de la Gracia. Es entonces cuando Dios es respetado, no como rival poderoso, como Ley, sino como paternidad que suscita vida y respuesta libre. De ahí la importancia de la vida de Jesús, el Hijo, que nos ha revelado a Dios Padre. Nadie más libre que Él frente a toda autoridad humana y religiosa, incluso frente a la Ley (pensad, por ejemplo, en su actitud con respecto al sábado y al templo); y nadie ha mostrado mejor que la obediencia al Padre es la fuente de toda libertad.

»Está claro: el pecado envenena la raíz misma del ser hombre y, por lo tanto, necesita un principio nuevo de ser, el Espíritu de Dios. La Ley es dada para descubrir el pecado original, la rebeldía del yo. En vez de justificarnos, nos condena.

»*Tercero:* la contradicción extrema puede formularse diciendo que "la Ley es buena en sí, pero no posibilita hacer el bien; manda lo bueno, pero no nos hace buenos". ¿Para qué sirve, entonces? Al parecer, sólo para darnos conciencia de pecado. ¿Cómo, pues, ha de ser considerada como mediación? ¿Mediación de qué? ¿De la Alianza o del pecado; de la justificación o de la condenación?

»En verdad, hago lo que no quiero. Mediante la conciencia, tengo criterios básicos de rectitud moral. Mediante la Ley, Dios me garantiza su orden. Pero, de hecho, hay en mí una fuerza que me impele a realizar lo que no quiero. Por más que me empeño, vence en mí la inclinación al mal. ¿Hay mayor esclavitud? La Ley me dice: "Amarás a tu Dios con todo tu corazón", y mi conciencia está de acuerdo; pero mi corazón se divide y adora lo no-absoluto, y ante todo mi propio yo. La Ley me dice que de Dios no cabe hacer un ídolo; pero cada día me sorprendo manipulando a Dios como algo objetivable. La Ley me dice: "Reconcíliate con tus padres y tu origen"; pero necesito una vida entera para enfrentarme con mi historia, y, aun así, ¡cuántas herencias de mi pasado no están integradas...! La Ley me dice: "No adulterarás"; pero o no acepto mi sexualidad, o la vivo ansiosamente, o la instrumentalizo como poder. La Ley me dice: "No robarás"; pero ¿qué comparto realmente con mi prójimo? La Ley me dice: "No mentirás"; y toda mi vida está llena de máscaras y ambigüedad

en la relación con los demás y conmigo mismo... Y si pongo por referencia de la Ley el amor a los enemigos y las bienaventuranzas del Reino (pobreza de espíritu, misericordia, mansedumbre, fidelidad, etc.), la evidencia de mi pecado se multiplica.

»Este examen de conciencia puede ser vivido a diversos niveles. Como análisis formal, moralista, delata una conciencia muy superficial. Pero puede ser vivido también desde la experiencia trágica de la buena voluntad, que, cuanto más intenta el cumplimiento de la Ley, sea la mosaica sea la evangélica, tanto más descubre su trasfondo de pecado. Incluso cuando has hecho una obra buena, con purificación consciente de la intención, ¿cuántas veces no te has sorprendido más tarde con segundas intenciones, semiinconscientes o inconscientes? ¿Qué sabes, efectivamente, de tu obrar? Atrévete a mirar el amor crucificado de tu Señor y tu respuesta... Allí donde Jesús ha dicho sí al Padre... Allí donde el Padre ha sellado su alianza con misericordia eterna... Porque lo que, en última instancia, demuestra nuestro pecado ni siquiera es la Ley, sino su Amor Absoluto. La Ley todavía, de algún modo, puede ser definida con contenidos precisos, con normas y exigencias. Pero ¿cómo responder al Amor escatológico de Dios revelado en Jesús muerto y resucitado?; ¿cómo seguirle en la hora extrema de su manifestación al mundo? ¡Ha saltado en pedazos todo orden bajo la soberanía del Amor! La Ley ya no protege nuestra frágil finitud. El fuego de Dios nos devora. A merced de su corazón infinito, a merced de sus designios incomprensibles... ¿Qué le ha dado a Dios para que pretenda suplantar el orden objetivo de la razón y de la Ley del Antiguo Testamento por la libertad de su Espíritu? ¿Es que una criatura débil como yo puede someterse al poder de su gloria? ¿Se ha propuesto, acaso, que tenga su misma vida, que participe en su amor divino?

»Por eso, todo consiste en creer. Como un niño. Como a quien, en su pecado, no le queda más que la misericordia. Como un hijo que cada día se sorprende del amor. Como una esposa para quien "todo lo suyo es mío, y lo mío suyo". Como un siervo para quien servir es un privilegio. Como un amigo que confía siempre, se entrega siempre, espera siempre».

Revelación del pecado y Buena Noticia

La lucidez de Pablo viene de la Revelación, de lo acontecido escatológicamente en la muerte y resurrección de Jesús; pero es luz real sobre el hombre concreto, especialmente sobre el «justo» que busca apasionadamente la «justicia» ante Dios. El proceso de personalización de la fe comporta, pues, la experiencia del mal en forma radical de pecado, la imposible justificación ante Dios, es decir, la experiencia del pecado como *realidad global* de la condición humana. ¿Qué supone esta experiencia, presupuesto normal para la experiencia fundante?

Primero: que no se confunda esta globalización de la conciencia de culpa con la conciencia indiferenciada de la culpabilidad neurótica del inhibido, del depresivo o del escrupuloso.

Pertenece a otro nivel de interioridad. Aunque lleve carga psicoafectiva (la persona es una), su contenido de experiencia es transpsicológico (de hecho, el justificado por la fe tiene a la vez paz y conciencia de pecado, aunque ninguna de las dos se sienta «emocionalmente»).

Segundo: el pecado deja de ser objetivado por normas y pasa a ser realidad inobjetivable. En la moral normativa, el yo se hace medida de sus actos (lo lícito y lo ilícito, la buena voluntad, la conducta...). Ahora el pecado habita el yo, pues la pretensión misma de autojusticia es pecado.

Tercero: la conciencia real del pecado viene dada por la Revelación. El pecado es algo latente que hay que desenmascarar. Sólo la Palabra ilumina en profundidad su presencia y poder (cfr. 1 Jn 2). El conocimiento del pecado, en sentido propio, pertenece al discernimiento de la Palabra, no al análisis ético.

Cuarto: este proceso de transformación de la conciencia de pecado es ya teologal, correlativo a la experiencia fundante del amor de Dios. Es una ley de la espiritualidad cristiana: a mayor conciencia de pecado, mayor conciencia de amor, y viceversa. De ahí que los lenguajes sobre el pecado busquen siempre expresar tanto su densidad existencial humana como su iluminación originariamente teológica.

No basta con hablar de fallos y errores cuando están en juego la libertad y el amor. No basta con hablar de desorden cuando está en juego el corazón cerrado sobre sí mismo y la incapacidad para amar desinteresadamente. No basta con hablar de alienación cuando hay resistencia enconada a dejarse salvar, y Dios es percibido como rival. No basta con hablar de esclavitud cuando la libertad es responsable de no amar, incluso cuando percibe su radical impotencia. No basta con

hablar de pecado estructural (sea social o personal) cuando es el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, el que está en el infierno, rechazando a Dios como fuente de su vida.

Cuando la referencia es el amor de Dios que nos entregó a su propio Hijo a la muerte de cruz «en manos de los pecadores», más vale entregar el pecado al juicio de Dios. La medida del pecado es la desmesura del amor absoluto e infinito del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. San Agustín definió el pecado como «amor sui», amor egocéntrico, en contraposición al amor de Dios. Su perspectiva era la conversión. No es posible definir algo que entra en la dinámica escatológica del amor de Dios encarnándose en la condición humana, asumiendo sobre sí el pecado y experimentando todo el peso del amor tres veces santo del Padre. Más vale dejarse llevar por el doble ritmo de la palabra de Dios: descender al infierno y cuando, por fin, podamos reconocer que no tenemos justificación posible y que, en justicia, sólo merecemos el rechazo de Dios, entonces escuchar, anonadados, agradecidos y exultantes de gozo, la *Buena Noticia:* que es Dios el que nos justifica por pura gracia, liberándonos de las obras buenas por la fe.

Hemos de recurrir de nuevo a Pablo y su carta a los Romanos. En lugar de citarlo, me permito de nuevo *releerlo:*

> «El núcleo de la cuestión es comprender aquel versículo de Habacuc: *"El justo vivirá por la fe"*. Y entenderlo como Buena Noticia: que tanto el judío como el pagano, a partir de Cristo muerto y resucitado, no necesitan más que creer para ser justificados ante Dios. ¿Creer en qué? Creer en el amor de Dios revelado en este Mesías, Jesús. Si la fe adquiere tal soberanía en la existencia del hombre, es que se trata de un nacimiento nuevo, de una experiencia de salvación en la que la fuerza de Dios actúa estableciendo un punto de partida inesperado, un verdadero paso de la muerte a la vida. En efecto, el justo ha de vivir por la fe, porque la condición del hombre es tal que no tiene salida desde sí misma: ni el pagano, por más que la conciencia racional pueda establecer criterios éticos, ni el judío, a pesar de disponer de la Ley y, por lo tanto, del instrumento propio, a primera vista, para justificarse y salvarse. En otras palabras: el justo vive por la fe, porque la salvación es obra gratuita de la misericordia de Dios.
>
> »Mirad el madero de la Cruz donde está clavada la Salvación del mundo. Éramos todos reos ante el tribunal de Dios. Hemos destruido la obra de Dios, la naturaleza y al hombre. Nos hemos apropiado hasta su amor y elección. Nos envió a sus profetas, y no escuchamos la llamada de Dios a la conversión y la vida. Nos envió, por fin, a su único Hijo, y lo crucificamos. ¿Cómo justificarnos ante Él?
>
> »Pero escuchad, hermanos, la sentencia de Dios, la Noticia inaudita. Ya lo dijo el profeta: "Mirad, incrédulos, pasmaos y anonadaos, porque en vuestros días estoy haciendo yo una obra tal, que, si os lo cuentan, no lo creeréis" (Hab 1,5).
>
> »Éste es el Evangelio que se me ha dado a conocer y que debo proclamar a todos los vientos: ¡Dios ha dictado sentencia de gracia! Ahora, en virtud de la obediencia de su Hijo, Dios ha prescindido de la Ley, desbaratando toda pretensión de justicia propia. ¡Quiere justificarnos gratuitamente!
>
> »Se trata de algo reservado para el tiempo mesiánico que nos ha tocado vivir: el Reino de la Gracia. Pero responde al plan iniciado por Dios en el Antiguo Testamento. En efecto, la Alianza fue acción salvadora y gratuita de Dios en favor de Israel. La Ley, en última instancia, no tenía otro sentido que el de ser respuesta a la liberación de Dios. Los profetas, igualmente, dieron testimonio de la fidelidad de Dios por encima de la infidelidad de Israel. Ahora que hemos podido contemplar el resplandor insuperable de la Misericordia, se nos ha dado el secreto de la Revelación: por qué fue Dios tan paciente con la humanidad y con los pecados de su pueblo elegido. Iba manifestándonos su forma propia de ser justo: amor fiel, amor incondicional, amor que perdona y no se agota, amor que encuentra su fuente en entregarse gratuitamente, amor que redime... Ahí lo tenéis: Jesucristo muerto por nuestros pecados, el Hijo por los reos asesinos, el Justo por los pecadores, víctima propiciatoria por todos los hombres, los que hacen las obras de la Ley y los que están fuera de la Ley. Todos pecamos. Único mediador, Jesús. Él es la sentencia de gracia de Dios al mundo, el sí incondicional de su amor, el rescate que nos libera de la esclavitud de la muerte, del pecado y de la Ley.
>
> »¿Quién es el que justifica? Dios es el justo con justicia de gracia, con soberanía de amor.
>
> »Y no discutáis con el Amor, hermanos, cuando su decisión de ser fiel a sí mismo es irrevocable. No se puede tomar cuentas al Amor cuando quiere llegar al extremo de no tener en cuenta nuestros pecados y desea hacer de nuestro pecado el motivo de su manifestación definitiva. ¿Cómo luchar con el Amor que asume el pecado ajeno y devuelve el rechazo en gracia? Sólo cabe creer, dejarse amar, obedecer agradecida y humildemente. ¡Bendita culpa que nos trajo tal Redentor! Entended bien que

esta justicia escatológica de Dios es una nueva creación; inaugura la existencia pensada por Dios para los tiempos mesiánicos.

»Pues bien, este hombre nuevo es el que *vive de la fe,* como os decía más arriba. Al querer Dios ser justo incondicionalmente por gracia y hacerse Él nuestro justificador en Jesús, el Mesías crucificado, la salvación sólo puede ser vivida en dinámica de gracia. El hombre renuncia a apoyarse en obras propias y recibe la vida nueva, la que en la Cruz se ha revelado como soberanía del amor.

»En la búsqueda de autojustificación, incluso bajo razón de fidelidad a la Ley de Dios, todavía hay apropiación. Cuando el hombre no puede ofrecer a Dios más que su propio pecado y no le queda más apoyo que creer en su misericordia fiel, sólo entonces se libera de sí mismo y entra bajo la acción libre del Espíritu. Justificado por Dios, es hecho justo, es decir, es orientado en su ser más íntimo según el ser de Dios, que es amor de gracia.

»¡Qué cosa! No sabes si tú, personalmente, estás en la gracia de Dios; pero te basta con mirar la Cruz y creer. No te apoyas en ninguna obra buena; pero este amor de fe te urge desde lo más íntimo de tu ser a entregar la vida. Cada vez entiendes menos a Dios; pero una luz oscura te guía, y te fías, sin más. No tienes seguridad de ir al cielo (¡te ves tan pecador...!); pero vas aprendiendo algo mucho más importante: hacer Su voluntad. Tienes dudas; sólo te queda volver a creer, y percibes de manera misteriosa una fuente de agua viva que renueva tu interior. Sientes vértigo, pues vivir de fe, al aire de un Dios de amor absoluto...; pero Él te atrae y te sostiene; te basta con ponerte en sus brazos, como un niño.

»La verdad es que esta existencia ya había sido iniciada por Dios cuando llamó a Abrahán. La hemos descubierto ahora, porque entre Abrahán y Jesús se interpone, en la historia de la Salvación, el régimen de la Ley. Pero, de hecho, recupera el origen, aunque superándolo infinitamente.

»En efecto, con Abrahán comienza la historia de la Gracia. Dios interviene libremente en la historia para llevar a cabo su plan de salvación, pues, fiel a sí mismo, no abandona a la humanidad a su pecado y condición de muerte. Por eso, a Abrahán le hace Dios la promesa de que será padre de la humanidad futura.

»La promesa es objeto de fe; no es mandamiento. El Génesis dice que *"Abrahán creyó en Dios, y eso le fue imputado como justicia",* es decir, que, al creer en la promesa, entró en el plan de Dios y comenzó a ser el primer salvado.

»Por otra parte, la promesa estaba ligada a tener un hijo. Su mujer, Sara, era estéril, y ambos eran ancianos. ¿Cómo podía realizarse la palabra de Dios, sino por la iniciativa de Dios, que da la vida a los muertos y llama a la existencia a lo que no es? Su fe no flaqueó al considerar su cuerpo materialmente muerto (tenía casi cien años), y el seno de Sara sin vida. Frente a la promesa de Dios, la incredulidad no le hizo vacilar. Al contrario, su fe se reforzó, teniendo por medida el poder de Dios. Reconoció que Dios decía verdad, convencido de que cumple lo que promete. Fe desnuda, sin apoyo humano, que le justificó ante Dios.

»¿Os dais cuenta? Cuando Dios se revela en su ser, y el hombre le reconoce como tal, la gratuidad se hace fundamento. Y la gratuidad, por definición, sólo puede ser creída, no merecida. Cuando uno hace su trabajo, el salario es algo debido. Cuando uno se salva por las obras de la Ley, la salvación es mérito propio. Pero cuando uno es culpable (¡y todos lo somos!), la salvación es por gracia.

»¡Si conocierais al Dios de nuestro Mesías, Jesús...! ¡Le importan tan poco nuestras obras...! Lo suyo es crear de la nada y salvar perdonando. A sus ojos sólo cuenta creer en su amor. ¡Así es el amor cuando es divino! El salmista lo expresó radiantemente:

> "¡Dichoso el que es perdonado de su culpa,
> y le queda cubierto su pecado!
> ¡Dichoso el hombre a quien el Señor
> no le imputa el delito!" (Sal 32,1-2)

»Siendo así, ¿por qué algunos judeo-cristianos se empeñan en condicionar la salvación cristiana al cumplimiento de la Ley, por ejemplo a la circuncisión? Argumentaré, como ellos, que también yo he sido educado en el rabinismo. Abrahán fue justificado antes de la circuncisión; por lo tanto, sin obras de la Ley. La promesa no fue dada para el tiempo de la Ley, circunscrita a Israel, para los circuncisos, sino para el tiempo futuro, para todos los pueblos. Según las Escrituras, por tanto, el futuro de la humanidad dependerá de la fe, no de la Ley. Ésta corresponde a un estado intermedio. En consecuencia, ya ha desaparecido con la llegada de Cristo. De ahora en adelante, el régimen de la fe sustituye al régimen de las obras. Por eso Abrahán es padre de los judíos circuncisos y padre de los paganos cristianos, justificados

por la fe. ¿No dice la Escritura que *"Abrahán fue destinado a ser padre de todos los pueblos"* (Gn 17,5)?

»Con esto no excluyo a los circuncisos, a mis hermanos judíos; que circunciso soy también yo. Lo que digo es que tanto el circunciso como el incircunciso, el judío como el pagano, son justificados por la fe, no por las obras de la Ley. Si Abrahán fue circuncidado, no lo fue para ser justificado, sino como signo externo de la justificación y de la promesa. El pecado del judaísmo está, precisamente, en que ha sustituido la fe por la circuncisión, la dinámica de la fe por la dinámica de las obras.

»Y podría ocurrir lo mismo con el cristianismo: que el bautismo, por ejemplo, sea reducido a garantía objetiva de salvación. Nunca se insistirá suficientemente en que es sacramento de fe. Si el bautismo nos justifica, es únicamente por la fe en el Dios que resucitó a Jesús, nuestro Señor, de la muerte. Así lo profesamos cuando lo celebramos en nuestras comunidades cristianas: "entregado por nuestros delitos, resucitado para nuestra justificación".

»En resumen, el régimen de la Promesa fue por la fe, y el régimen del Cumplimiento también. Antes, en función de una herencia. Ahora, en función de la vida definitiva. En ambas, Dios es creído como Dios de Gracia, el que crea vida de la muerte y salva sin méritos previos del hombre, destruyendo el pecado por obra de su amor».

3. Reflexión antropológica

El lector se extrañará de esta especie de viraje del pensamiento: cuando el proceso ha ido correlacionando lo humano y lo espiritual, la madurez humana y la Gracia, ahora nos centramos en la Revelación y, a la luz de la Carta a los Romanos, parece tomar las riendas la teología. En efecto, la experiencia fundante es el momento en que lo teologal adquiere protagonismo en el proceso de transformación. Lo cual, como es obvio, tiene como punto esencial de referencia la Revelación. No obstante, reconozco que el lenguaje de Pablo tiene tal densidad de experiencia teologal que, a primera vista, no se compagina con la experiencia fundante inicial. Parece corresponder más bien al despliegue en plenitud de la vida teologal, a la etapa en que el Misterio Pascual (última fase de la transformación de la persona creyente) configura directamente el proceso. En efecto, el núcleo de la experiencia teologal, tal

como ha sido explicitado en nuestra relectura, inspirándonos directamente en Pablo, nace del acontecimiento pascual:

- La resurrección de Jesús es un comienzo nuevo; la experiencia fundante es un nuevo nacimiento.
- La resurrección es obra del Padre como respuesta a su amor solidario en favor del mundo pecador; la fe es la obra que el Espíritu Santo realiza en nosotros, pasándonos del pecado, de la muerte y de la Ley, a la vida de Dios en Dios.
- El amor absoluto y trinitario de Dios, revelado en el Misterio Pascual como pura gracia, funda el Reino; la experiencia de la gratuidad del amor de Dios fundamenta a la persona y su vida, su experiencia interior y su conducta.

En este sentido, el Misterio Pascual configura toda la vida teologal. Pero, por lo mismo, tiene diversos grados, desde la fundamentación inicial hasta la unión transformante. Pablo lo expresa desde el resplandor de su mirada transfigurada, y nosotros intentamos distinguir los signos emergentes y los signos de plenitud; pero el núcleo de la experiencia es el mismo.

Dicho lo anterior, hemos de seguir respetando la dinámica del proceso sin adelantar etapas. Nos preguntamos, en consecuencia: ¿qué aporta, antropológicamente hablando, la justificación por la fe?; ¿qué supone la experiencia fundante inicial en el proceso de personalización?

La experiencia fundante se caracteriza por esta dualidad: por una parte, es totalizadora, abarca a la persona entera (lo psicológico, lo existencial y lo espiritual); por otra, es teologal y, por lo tanto, trasciende la estructura inmanente de la persona. En cuanto totalizadora, promociona máximamente el proceso de personalización, la maduración humana y la dimensión trascendente de la persona. En cuanto teologal, no atañe directamente a la salud psíquica de la persona, ni siquiera a sus actitudes éticas, sino al sentido último de la existencia en cuanto amor salvador y escatológico de Dios.

Por ello, cuando la experiencia fundante aparece como conversión irruptiva, es decir, teniendo como plataforma antropológica la tensión entre lo psicológico y lo existencial o lo religioso, suele producir la ilusión de la liberación psicológica. Pero cuando la experiencia del cambio desciende en su intensidad psicológica, vuelven las tendencias que se creían superadas, y esto desconcierta. La interpretación es sencilla: ha cambiado el horizonte de sentido, no la estructura psíquica. Si la persona es básicamente sana y ha hecho un proceso de integración

humana y espiritual, la experiencia fundante refuerza y, en algunos casos, produce los siguientes efectos:

a) *a nivel psíquico:*

- Aceptación de sí desde el ser aceptado por Dios.
- Autoestima, pues soy valioso para Dios.
- Supresión de la imagen ambivalente (de Dios y de cualquier otra autoridad afectivamente significativa) en la relación interpersonal.
- Liberación de la necesidad de autoimagen ideal.
- Espacio abierto para la síntesis entre dependencia y autonomía.

b) *a nivel existencial:*

- Integración de lo negativo.
- Reconciliación con la propia historia.
- Trascendencia en la responsabilidad, no fundamentada en la coherencia, sino en el amor.
- Posibilidad de síntesis entre realidad e ideal.

c) *a nivel espiritual:*

- Dar sentido al sinsentido (pecado y muerte).
- Conocimiento de Dios desde «su corazón».
- Clave de lectura de la Biblia.
- Primado de la fe.
- Obras que nacen de la vida teologal (Pablo: «la fe que opera por el amor», Gal 5,6).
- Inicio de síntesis de contrarios: paz y culpa, confianza y responsabilidad, cercanía y trascendencia de Dios, etc.

Aquí se cumple la intuición nuclear de la antropología cristiana: que *el hombre es más que el hombre mismo* (Pascal). No podemos obrar en nosotros la experiencia fundante; pero, cuando nos es dada, se nos hace más íntima a nosotros que nosotros mismos. Ella nos descentra radicalmente y, en este sentido, supone un salto, rompe la lógica del proceso de personalización centrado en el yo (autenticidad, tomar la vida en las manos, autonomía...); pero, cuando es vivida, produce el máximo de centración autónoma, porque libera de la angustia de la finitud que atenaza al yo.

Como hemos dicho, la experiencia fundante se da en situación límite (de plenitud o de crisis, bajo la presión del mal, lo más frecuente) y siempre realiza la unidad de las grandes *bipolaridades,* que en los procesos anteriores resultan incompatibles; por ejemplo:

- Que en la experiencia más negativa, de culpa, por ejemplo, en la misma medida en que se sufre el peso global de la condición humana, en esa misma medida está revelándose la dignidad insobornable de la persona (recordemos a Dimitri en *Los hermanos Karamazov* de Dostoyevsky).
- Que en los momentos de exaltación y plenitud (el éxtasis del amor, la invención científica, la creación artística...), si la persona mantiene su espíritu abierto más allá de la autosuficiencia, se revela igualmente la finitud del hombre, la amenaza del no ser, la responsabilidad que no puede dar razón de sí.

Cuando se ha captado este nivel de experiencia y su dinámica antropológica, es relativamente fácil superar el prejuicio moderno contra la idea bíblica de *salvación.* A una cultura antropocéntrica, la experiencia fundante le suena a claudicación de la autonomía (de la persona y de las causas segundas), y se identifica la salvación con la vuelta a la idea del Dios objeto de necesidad. Lo cual es incompatible con la secularidad. La idea de salvación sería el último recurso de las religiones para mantener al hombre en la dependencia. Algunos teólogos, guiados por las mismas preocupaciones, han terminado por reducir la salvación a horizonte último de sentido, a la dimensión trascendente de la autonomía autotrascendente.

Si esto fuese así, no habría pecado radical, ni muerte, ni reino de Dios, ni Misterio Pascual; pero tampoco habría libertad, sino autoafirmación; ni dignidad, sino autosuficiencia; ni autotrascendencia, sino «hybris» prometeica (la ilusión de ser dioses). Y lo peor de todo: no tendríamos origen ni, en consecuencia, futuro, sino sólo ansiedad; ni conoceríamos el amor, sino sólo el contrato.

La respuesta al antropocentrismo, ciertamente, no es la vuelta a la necesidad de Dios (a modo de explicación causal, o de terapia psicológica, o de orden social, o de código ético), sino llevar el antropocentrismo *más lejos,* a las cuestiones últimas:

- ¿Tiene la última palabra la autonomía o el amor?
- ¿Tiene la última palabra la autoliberación o la gracia?

Evidentemente, libertad y amor, autoliberación y gracia, no se oponen; y este libro es un intento sistemático de integrarlos. Pero, cuando no se hace pensamiento de conceptos, sino experiencia de proceso, hay que tener claro que se introduce un tercer elemento: el de la condición real del hombre histórico. Y desde esta perspectiva, el proceso de autoliberación ha de contar, constitutivamente, con la realidad de la apropia-

ción. Si la autoliberación se vive en desapropiación, es que la iniciativa del proceso la lleva la Gracia, aunque la persona no lo sepa. De ahí nuestra insistencia en que no se conciba el proceso según un esquema inmanente lineal, según el modelo evolutivo de la vida, sino según la maduración específica de la persona humana, que es vida que surge de la naturaleza, cultura y libertad, inmanencia y trascendencia, autonomía y relación, autoposesión y finitud fundamentada. Cabría, pues, seguir hablando de la necesidad de Dios y de su gracia salvadora; pero sería preferible hablar de Dios como «más que necesario». Lo más auténticamente humano es siempre paradójico:

- Cuando satisfago mis necesidades básicas, puedo desarrollar necesidades que me permiten trascender la naturaleza primaria.
- Cuando integro estas necesidades, aparecen las cuestiones últimas de sentido; más allá de la necesidad, la libertad se implica en una dinámica de trascendencia.
- Cuando busco a Dios no como necesidad, sino como fundamento último de toda la realidad, descubro que sólo puede ser percibido en cuanto autodonación.

¿Hay alguna categoría humana desde la cual estas paradojas no resulten problema, sino camino que se impone como esencia misma del hombre? ¿Cuál es la plataforma antropológica para que la experiencia fundante teologal se revele como radicalmente humana, siendo puro don trascendente de Dios? En mi opinión, es el *amor interpersonal:*

- En el amor, la descentración se hace centración, el ser en sí se hace más allá de sí.
- En el amor interpersonal (no «de fusión»), se realiza el misterio de «dos-uno».

He dicho «plataforma antropológica», porque la experiencia fundante no es una forma del amor interpersonal humano ni un desarrollo de éste en dimensión trascendente. Se trata, estrictamente, de «nuevo nacimiento». Pero la Gracia, lo hemos repetido, no es una superestructura añadida, sino que se realiza en una plataforma antropológica.

Los apartados que siguen van a hablar explícitamente de la experiencia fundante; pero el lector podrá comprobar cómo presuponemos constantemente la plataforma antropológica del amor. ¿Qué es la experiencia fundante, sino poder vivir, por fin, la existencia confiadamente, es decir, fundamentada en *el amor primero* (no en la propia responsabilidad, en las buenas obras)? ¿Cuál es el grado supremo de libertad: el

de autonomía o el que nace del amor que permite trascenderse en el Otro? La libertad necesita ser liberada del yo y encontrar un horizonte absoluto de realización. ¿Cuál puede ser, sino el amor de Dios, que nos llama a compartir su proyecto escatológico? ¿Para qué quiero realizarme si no amo? Pero he sido llamado a la alianza con el Dios vivo; Dios me sale al encuentro desde la autodonación total de Sí mismo. El problema de la fe no es que amenace la libertad (preocupación central del antropocentrismo), sino que la libertad siente el Amor Absoluto como amenazante. Tal es la grandeza del hombre: ser libre; y tal es su miseria: su incapacidad para amar. Pero *sólo el Amor es digno de fe.*

4. Rasgos existenciales y teologales

Existencia confiada

La justificación por la fe consiste en acoger la Buena Noticia del amor de Dios, que nos libera de la necesidad religioso-moral de autojustificación ante Dios (esta pretensión ya es pecado, como hemos visto en Pablo), puesto que nos justifica por pura gracia.

> «Dios es amor: y en esto consiste su amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos ha amado y ha enviado a su Hijo como víctima propiciatoria por nuestros pecados» (1 Jn 4,10).

La fe se hace fundante, pues establece un nuevo principio de ser y hacer: la existencia como don. Por lo mismo, la fe se opone a las obras en cuanto fundamento, no en cuanto dinámica de la vida. Al contrario, la fe que no obra por el amor es inútil (cfr. el mismo Pablo en 1 Cor 13), está muerta (cfr. Carta de Santiago). Las obras, pues, son el «test», la verificación real de la fe. Pero la fe es la fuente. Hasta este momento, la persona creyente ejercita la fe. Desde ahora, vive de la fe. Como venimos repitiendo, no se *tiene* fe, se *es* desde la fe. El primado de la fe es el comienzo del primado de la vida teologal en el proceso de personalización. Al principio desconcierta, porque produce un giro fundamental. Hasta ahora, el sujeto llevaba el proceso. Ahora es *la fe la que personaliza.* ¿En qué se traduce?

- Conciencia de que lo esencial no es la autenticidad, sino el confiar en Dios. La autenticidad no queda negada, sino resituada en la dinámica del don y de lo incontrolable.

- La integración de lo más profundo es obra de Dios.
- La Palabra adquiere un valor nuevo. Antes era significativa en cuanto pedagogía simultánea; ahora es la fuente donde Dios se revela como Gracia.
- Las actitudes básicas (la orientación del ser) están referidas al amor incondicional de Dios, que permite reconciliarse con todo, dar sentido a todo.
- Cambia la mirada al prójimo, pues la persona está más allá del bien y del mal.
- Cambia la dinámica de transformación de la realidad. «Nada puede ser transformado si primero no es aceptado»: en uno mismo, en los demás y en la sociedad.
- Descubrimiento, por afinidad interior, de las preferencias mesiánicas de Jesús por los pobres, la no-violencia, la ley del ocultamiento, la fuerza del amor...

Todo consiste en creer. La cuestión central no es: «¿qué hay que hacer?», sino «¿cómo permanecer en la fe, recibiéndolo todo por Gracia?» Adquiere primado, en consecuencia, la *receptividad,* y se descubre el máximo de actividad en ese dejarse hacer, amar, salvar, santificar, transformar.

Si referimos esta vida de fe a lo antropológico, nos encontramos con frutos como éste:

- Reconciliación con los orígenes (la infancia, los padres) y, correlativamente, con el futuro (ser padres, dar vida). Integración de la relación asimétrica, sin contraposición a la propia autonomía ni a la relación simétrica. Cualquier psicólogo o sociólogo conoce la importancia decisiva de esta experiencia.
- Liberación del sí mismo, atenazado por el yo, al reconciliarse con el «niño eterno» que todos llevamos dentro. Presupuesto para elaborar la crisis de realismo de la segunda edad y para una pedagogía adecuada de la integración en la juventud adulta.
- Inicio de la sabiduría de lo definitivamente humano: ser en sí y salir de sí; que la vida va por dentro; que la realidad no ha de ser vencida, sino posibilitada, etc., etc. (De esto hablaremos con más detenimiento en el capítulo siguiente).

Al decir que la existencia se hace confianza, estamos aludiendo a esa maravilla que es el acto radical de creer: la conciencia de estar en buenas manos (Mt 6: «Tenéis un Padre en los cielos», centro de la predicación jesuánica del Reino). Para la autonomía defensiva, fuente de angustia. Para el hijo de Dios, fuente última de libertad.

Libertad liberada

Es llamativa la poca importancia que esta palabra tiene en la Biblia en su conjunto, en comparación con la centralidad que tiene en nuestra cultura. ¿Diferencia de contexto socio-cultural? Sin duda. Pero más radicalmente, a mi juicio, porque para la fe el fundamento de la persona no es la autoposesión, sino el amor de Dios. En san Pablo, especialmente en la Carta a los Gálatas, la libertad adquiere una centralidad determinante, pero responde a la misma concepción bíblica: liberación de la Ley para vivir en la libertad de los hijos de Dios, que es vivir en Su amor y amando al prójimo.

Tal vez por eso el pensamiento tradicional desconfía de esta terminología e insiste en la libertad como respuesta y responsabilidad a lo dado, a la voluntad de Dios, a su Ley, a los valores. En el pensamiento escolástico, la libertad es voluntad racional, libertad ordenada. En el pensamiento católico abierto a la cultura moderna se habla de «libertad de» y «libertad para», evitando la palabra autonomía o reduciéndola a «libertad para». Personalmente, creo que hay que hacer un esfuerzo más amplio de reflexión. La intuición central del pensamiento moderno es que la libertad no es un medio, sino un fin; que el fin de la religión y de la ética es que la persona sea más persona, es decir, más libre. Por eso, no basta con aplicar a la libertad criterios objetivos, sino que se requieren criterios intrínsecos a la libertad misma, a la subjetividad en su propio ser.

Pertenece a la experiencia fundante, a mi juicio, resolver este contencioso entre el pensamiento católico y la modernidad. Me permito indicar dos referencias que pueden ayudar a dar con el camino adecuado.

a) *Análisis antropológico de los niveles de libertad*

Hay muchos niveles o grados de libertad. El propio de la experiencia fundante es el que alcanza la síntesis de contrarios entre autonomía y desapropiación del yo.

* *Autocontrol.* Este nivel es psicológico, el propio del equipamiento sano del sujeto. Pertenece al yo psicológico integrar el conflicto entre el superego y el ello, para lo cual ha de poder manejar las fuerzas inconscientes, sin reprimirlas (del todo es imposible), y orientarlas según unos valores, lo cual supone autocontrol.

* *Iniciativa.* Aparece el sujeto activo. Presupone la autoafirmación, que integra la agresividad, y cierta autonomía. La iniciativa, refe

rida a un código moral, se llama «responsabilidad», que trasciende el yo meramente psicológico.

* *Elección.* Nivel existencial. El sujeto se distancia de las diversas instancias, pondera y decide. La libertad comienza a ser autoposesión.

* *Autenticidad.* Más allá de los contenidos de los objetos de elección, la persona se asume a sí misma como proceso de autoliberación, como responsabilidad de ser, como unicidad que trasciende lo universal objetivo (sea la norma moral preestablecida, sea la identidad social). La libertad expresa la dignidad inobjetivable de la persona. A esto hay que llamarle *autonomía* en sentido propio. Derecho y deber inalienables de ser yo mismo.

* *Libertad liberada por el amor.* El tú amado permite a la autonomía encontrarse a sí misma más allá de sí misma. Se trata del amor interpersonal, no del amor de dependencia. Por eso crea dinámica de libertad y de vinculación, simultáneamente. La libertad ha comenzado a ser transcendida. Pertenece al amor posibilitar más autonomía en el acto mismo en que la libertad es liberada del autocontrol y de la autoposesión. El amor desapropia a la libertad de su tendencia egocéntrica, afirmando y acrecentando su autonomía inalienable.

* *Libertad de obediencia.* Cuando el amor totaliza a la persona y la hace salir de sí (éxtasis del amor, adoración del tú), la libertad está descentrada de sí en el tú, y es entonces cuando ha encontrado su fuente: la pertenencia; la autonomía, *ser de y para.*

* *Libertad fundamentada.* Cuando el Amor Absoluto desenmascara la angustia de la autojustificación y libera la libertad del orden religioso-moral, la autonomía encuentra el origen de su finitud y se constituye en amor agradecido y confiado.

* *Libertad transformada.* Pertenece al Espíritu Santo realizar en nosotros la libertad del Hijo único del Padre: igual al Padre, que, sin embargo, lo recibe todo del Padre; por encima de todas las instancias finitas, tuvo, sin embargo, que aprender la obediencia a base de sufrir; autónomo, hasta situarse por encima de la Ley, sin embargo «no apaga la mecha que humea ni quiebra la caña cascada», pues prefiere el amor a su autoposesión, y entrega la vida en lugar de quedársela, hasta la desapropiación incluso de su divinidad (cfr. Flp 2; Jn 5,10).

Esta libertad es tal síntesis de contrarios que sólo se nutre teologalmente. No es extraño que Pablo, el predicador de la libertad cristiana, tuviera que apelar a ella cuando los «fuertes» de sus comunidades (1 Corintios y Romanos) se apropiaban de ella para permitirse estar por encima de sus hermanos «débiles».

> «Es cierto, hermanos, que habéis sido llamados a la libertad. Pero no toméis la libertad como pretexto para vuestros apetitos desordenados; antes bien, haceos esclavos los unos de los otros por amor» (Gal 5,13).

b) *El cumplimiento de la Promesa según Jer 31 y Ez 36*

Los textos proféticos están en la base de la afirmación neotestamentaria sobre la libertad cristiana. En síntesis dicen:

- Que «al final de los tiempos», Dios transformará a la persona, le recreará el corazón, ya que por sí misma es incapaz de vivir en la Alianza con el Dios vivo.
- El cambio vendrá del conocimiento vivencial de la Gracia, es decir, del perdón de los pecados.
- Hará posible que cumpla la Ley sin mediaciones externas, «desde dentro», por iluminación e impulso del Espíritu Santo.

No se habla en esos textos de libertad ni de autonomía, ciertamente; pero ¿podrían ser releídos desde nuestras preocupaciones actuales, de modo que, siendo fieles a su inspiración original, integraran el principio de autonomía? Mi opinión es afirmativa, por las siguientes razones:

- La realización de la Promesa supone un proceso de dentro afuera, de actuar desde mediaciones externas a actuar «desde el interior», desde la subjetividad misma.
- Es acción del Espíritu Santo, no obra de autoliberación humana; pero el fruto de esa obra es la libertad interior.
- Hay correlación entre la subjetividad en su autonomía y la voluntad de Dios (en el lenguaje de este libro: entre antropocentrismo y teocentrismo).

En el pensamiento tradicional, que da primado a lo objetivo, la función del Espíritu Santo es realizar la Ley de Dios *con amor,* no desde el legalismo externo. A mí me parece del todo insuficiente esta interpretación. Ciertamente, la libertad finita está referida a la voluntad objetiva de Dios, a la mediación de la Palabra (superando todo prometeísmo); pero la obra del Espíritu Santo no consiste primordialmente en que se cumpla la Ley, sino en transformar el corazón, el centro personal, la subjetividad. Más aún: sólo cuando es transformada la libertad, la persona tiene la conexión vital, «desde dentro», con la voluntad de Dios para cumplirla. Es verdad que no cabe disociar la mediación de la Palabra

de la subjetividad. No existe libertad sin contenidos, sin mediaciones. Pero lo que importa es la Alianza, y la Alianza es intersubjetividad. La Palabra es mediación para la transformación de la persona y el encuentro de amor con el Dios vivo.

Sin este primado de la subjetividad realizada en el amor interpersonal, volveríamos al primado de la Ley, de lo objetivo; no habríamos superado el Antiguo Testamento.

Obediencia de amor

Un rasgo esencial de la experiencia fundante es el primado que adquiere, a nivel de deseo y de proyecto, la voluntad de Dios. De deseo, en cuanto obediencia de amor; de proyecto, en cuanto entrega incondicional a lo que Dios quiera. La persona está fundamentada en Dios porque quiere a Dios y lo de Dios por encima de todo. Ha sido introducida en el primer mandamiento de la Alianza: *Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón.* Dios se hace Señor: rasgo que define al hombre bíblico, al santo cristiano. Ser persona no consiste en el equilibrio ni en el autodominio ni en la elevación espiritual de la conciencia ni en el heroísmo, sino en hacer la voluntad de Dios. La vida cristiana no es ni oración ni acción ni pasión, sino obediencia de amor. Todas las cristologías del Nuevo Testamento convergen en este núcleo: el secreto de Jesús está en su obediencia al Padre.

Ignacio de Loyola lo ha plasmado admirablemente al comienzo de sus *Ejercicios Espirituales,* y lo ha llamado con propiedad *Principio y fundamento.*

> «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima;
>
> y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado.
>
> De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas cuanto para ello le impiden.
>
> Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido;
>
> en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás;
>
> solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados».

Me permito hacer una serie de observaciones que nos ayuden a comprender el contenido fundante de este densísimo texto en cuanto experiencia teologal. Para comenzar, conviene distinguir entre su formulación, pues se presta a ser leído como reflexión de filosofía religiosa (el tema del fin último del hombre es uno de los hilos conductores del pensamiento escolástico; cfr. Santo Tomás, *Summa Theologica*), y su contenido, que es, sin duda, el de una experiencia de trascendencia en la que el deseo es purificado, resituado y transformado teologalmente. El centro de la persona, el corazón, es reorientado a partir de la experiencia del señorío de Dios. Finalmente, hay una iluminación última de sentido que cambia las coordenadas existenciales: la relación con Dios y con toda la realidad.

Parece tratarse de una «moción» de iluminación, pero que abarca a la persona entera: autoconciencia, valoración, libertad y deseo. Experiencia fundante en cuanto totalización y dinámica de absoluto. En otras personas (¿la mayoría?), el cambio de sentido suele venir dado primordialmente desde la afectividad: el corazón atraído por el Amor, que hace salir de sí al deseo, desapropiado de sus proyectos y entregado, en obediencia de amor, a los deseos de Dios.

Son reestructuradas desde Dios todas las otras realidades, según el principio del «tanto cuanto». El último criterio no es la razón formal, que considera en sí el valor de las cosas, sino la dinámica del amor, que ve las cosas en relación inmediata con Dios y a la luz de su voluntad concreta. La salud es buena en sí; pero, a la luz de la experiencia fundante, ha de ser juzgada como indiferente, sin consistencia propia.

El deseo, igualmente, al ser centrado en el amor único, total y absoluto de Dios, es descentrado de otros intereses. Elevación y negación a un tiempo.

La libertad, al trascender sus intereses particulares, se ensancha trascendentalmente a su horizonte último, Dios, para desde Él volver a asumir toda la realidad creada, las mediaciones categoriales. Ha nacido la libertad interior transpsicológica, la autoposesión más allá de sí, la autonomía en la desapropiación, en la medida en que la libertad se encuentra a sí misma en su fuente primera y última, Dios.

Esta libertad transpsicológica, por teologal, repercute en la persona entera: en el deseo psico-afectivo («solamente deseando...»), en la opción existencial («no queriendo de nuestra parte...», «eligiendo...»), en la fundamentación espiritual («el fin último»). Pero Ignacio de Loyola no confunde la indiferencia espiritual con la indiferencia psicoafectiva. Matiza con el inciso «en cuanto es concedido» y, sobre todo, hablando de «querer» y «no querer» (el deseo en cuanto obediencia de amor).

No se habla de conversión ni de acción del Espíritu Santo, pero se presupone, indudablemente. Ignacio describe claramente el núcleo de transformación del hombre nuevo. Se podría resumir en una palabra: el amor como pertenencia, como vinculación de amor, que se traduce, prácticamente, en obediencia a la voluntad de Dios por encima de todo, porque el que ama y se manifiesta como absoluto y nos llama a cumplir su proyecto y realizar una misión es nada menos que *Dios nuestro Señor.*

Si interpretamos bien, es necesario que esta obediencia de amor sea comprendida como nivel máximo de libertad (recordemos los niveles de libertad en el apartado anterior), por más que al hombre moderno le resulte chocante. No tiene nada que ver con la sumisión al Amor a Dios. Ni siquiera con la sabiduría religiosa de la finitud, en que el hombre acepta su subordinación al Ser Superior. En cuanto amor teologal, es síntesis de contrarios. De hecho, el texto ignaciano llama la atención por su luminosa conjunción de elementos teocéntricos y antropocéntricos (por ejemplo, la correlación entre obediencia a la voluntad de Dios y crecimiento en libertad).

Las consecuencias de esta fundamentación teologal del deseo son innumerables. Mejor dicho, atañen a toda la realidad, como hemos visto en el *Principio y fundamento.* Pero podemos indicar algunas significativas:

- Nueva jerarquía de valores teóricos y prácticos, por ejemplo en cuanto a los bienes económicos, a la eficacia en la misión, etc.
- Las «verdades eternas», es decir, la mirada y valoración de todas las cosas a la luz de lo último, adquieren una relevancia especial. Habrá que distinguir entre una filosofía dualista que contrapone lo absoluto a lo relativo (lo eterno a lo temporal, el cielo a la tierra) y la mirada creyente que descubre lo absoluto en lo relativo (Dios en todas las cosas, el cielo futuro en el claroscuro del presente).
- Cualquier persona es digna de mi amor incondicional; pero ninguna criatura fundamenta el sentido de mi vida. Sólo Dios.

5. El encuentro como experiencia fundante

La experiencia fundante se da en la persona, en su interioridad, y se realiza en un proceso de transformación; pero está determinada por la presencia transformante de Dios en cuanto Dios. A esto le llamamos *encuentro.*

El encuentro no es teologal porque suscite gratificación de necesidades psicoafectivas o polarice el deseo. Para que el encuentro sea teologal, Dios ha de manifestarse y ser percibido en cuanto totalmente Otro y máximamente Tú. Basta con leer en la Biblia cualquier relato teofánico o vocacional para darse cuenta de la densidad psico-afectiva, existencial y espiritual que conlleva. Dios agarra a la persona entera, pero la lleva más allá de sí, haciéndola entrar en su esfera divina. Cuando Dios se comunica, lo hace como Dios, y por ello crea fundamento y vida nuevos. Esta reflexión ha permitido superar cierto dualismo entre la «gracia creada» y la «gracia increada» que atravesaba el pensamiento teológico de la Contrarreforma. La Gracia es Dios mismo en persona, que, al salir al encuentro del hombre, lo transforma según su propia vida.

Las formas de este encuentro son muy variadas. Si tenemos en cuenta las experiencias configuradoras, cabría clasificarlas en dos mayores: las *asimétricas,* en que la relación con Dios se estructura sobre el esquema desigual de criatura-Creador o hijo-Padre, y las *simétricas* (analógicamente hablando), en que el encuentro con Dios se realiza en la humanidad de Jesús (discípulo-Maestro, amante-Amado). Mi experiencia me dice que la experiencia fundante inicial suele ser configurada por el encuentro asimétrico. Lo cual no impide que haya sido preparada por la relación simétrica. En la etapa de equipamiento o de integración, previa a la experiencia fundante, la estructuración y unificación del deseo puede estar ligada a la humanidad de Jesús. Pero la fundamentación teologal del deseo casi siempre tiene por contenido a Dios Padre. Se comprende, si se tiene en cuenta lo siguiente:

- Que la primera conversión (la experiencia fundante inicial) está ligada a los presupuestos psicoafectivos y existenciales del proceso de personalización.
- Que lo fundante es trascendencia de absoluto y encuentra su plataforma antropológica más propicia en cuestiones como ser criatura libre y reconciliarse con el origen, ser pecador y ser perdonado y amado gratuitamente, etc.

Cuando hablemos del *verdadero discípulo,* retomaremos el tema del encuentro. A la luz de algunos relatos bíblicos, el encuentro aparece como categoría determinante para el ser cristiano. Los relatos de encuentro en el evangelio de Juan, especialmente, nos ayudan a describir la profundidad de la vida teologal.

Al fin, la experiencia cristiana no se define como un proceso de autotrascendencia desde la inmanencia (desarrollo progresivo de los

niveles de conciencia), sino como una historia de amor en la que Dios ha salido libremente al encuentro del hombre para liberarlo, transformarlo y hacerle participar en su Comunión Trinitaria. Los discursos de la Cena en Jn 13-17 lo expresan sobrecogedoramente.

A la luz de la densidad antropológica y teologal de la experiencia del encuentro, se comprende el primado que adquiere en nuestro modelo de espiritualidad y como respuesta a ciertas cuestiones actuales, por ejemplo las que hacen referencia a la dimensión social e histórica del mesianismo de Jesús o a la llamada cristología «ascendente». A través de la categoría del encuentro, buscamos síntesis que vayan más lejos, que radicalicen el planteamiento de dichas cuestiones. Aunque no es este capítulo el contexto adecuado para tratarlas, sí es el momento de intuir su relevancia y por qué apuntamos a síntesis superiores.

6. Experiencia fundante inicial y consolidada

La distinción es importante desde el punto de vista del proceso humano y espiritual, aunque no sea fácil establecer con precisión la diferencia.

La *inicial* coincidiría con los signos de lo *teologal emergente,* añadiendo la experiencia de la justificación por la fe (es decir, el primado de la Gracia) y la obediencia de amor (el primado de la voluntad de Dios). La síntesis de contrarios (especialmente lo que en el capítulo siguiente especificaremos sobre la *existencia paradójica*) es la piedra de toque. La inicial corresponde, más o menos, a la elaboración creyente de la crisis de autoimagen (hacia los veinticinco/veintiocho años). En los años posteriores, teóricamente hablando, la fundamentación inicial ha de confrontarse con la complejidad de la persona, con sus tendencias, proyectos y vivencias. A la vez que se hace y se consolida la integración humana y espiritual, la vida teologal es amenazada y se abre camino, unificando el sentido último de la persona y de su proceso.

La crisis de realismo (a partir de los cuarenta/cuarenta y cinco años) obligará a *consolidar* la experiencia fundante. Si se da la «segunda conversión», está definitivamente consolidada, y la vida teologal toma la iniciativa y el ritmo del proceso de transformación.

Entre la inicial y la consolidada hay un camino largo, en el cual se está haciendo la consolidación: la meseta de la zona intermedia, que describimos en el capítulo 15, «El cristiano medio».

El esquema es teórico, la realidad es infinitamente más compleja; pero sirve, creo yo, a modo de orientación.

13
Existencia paradójica

La experiencia fundante consiste en el nacimiento a la vida teologal, vida de Dios en el hombre y, como tal, inobjetivable. En este capítulo describiremos un rasgo esencial de esta vida: su carácter paradójico.

Entiendo por «paradoja» la tensión entre dos términos contrarios (autonomía y dependencia; responsabilidad y abandono; paz y culpa; presencia y ausencia; etc.) que al principio crean conflicto, y más tarde se reconcilian *en una unidad superior.* Éste es el milagro del Espíritu Santo: suscitar en nosotros la síntesis de contrarios. La dinámica psicológica es *alternante:* si eres activo, no eres a la vez pasivo; si te sientes culpable, no tienes simultáneamente paz. El Espíritu Santo posibilita la paradoja: a mayor paz, mayor conciencia de pecado, y viceversa; a mayor libertad, menos esfuerzo. También se dan esas paradojas en la madurez humana: a mayor responsabilidad, menor preocupación; a mayor esperanza, menor apropiación; etc. La vida teologal introduce en el creyente la síntesis de contrarios como dinámica habitual, además de posibilitar síntesis nuevas que atañen a cuestiones últimas, como veremos.

Con este capítulo concluimos la primera parte del proceso de personalización: cuando lo teologal y lo humano se apoyan mutuamente. La existencia paradójica es la señal de que la experiencia fundante es real y se va consolidando. Lo que vamos a decir, pues, habrá que entenderlo como *vida emergente.*

Abrimos igualmente la segunda parte del proceso de transformación: cuando la vida teologal introduce en esta existencia paradójica, al principio desconcierta; pero luego, poco a poco, se constituye en el talante normal de la vida cristiana. Al fin, es una señal de la existencia escatológica del discípulo del Reino, del cristiano en el entretiempo.

1. Personalización paradójica

Cito a un teólogo: «El hombre, que no es idéntico a sí mismo, tampoco puede producir por sí su identidad. No puede, pues, alcanzar por sí el fin para el que fue destinado. Para ello tiene que ser elevado sobre sí mismo. Pero es preciso que él *tome parte* en este proceso y que lo haga en acción recíproca con el mundo y con los otros hombres. La armonía de todos estos factores sólo está garantizada por el hecho de que, por medio de todos ellos, Dios actúa sobre nosotros en tanto que origen y fin de nuestro destino, que no es otro que la comunión con Él» (W. Pannenberg).

Tal es la razón antropológica de la *paradoja* de la personalización, a la hay que añadir la dramática existencial (cfr. cap. 7), que introduce en el proceso los factores de regresión, alienación y muerte. La paradoja se extrema si la personalización tiene como fuente y realización última la Vida Trinitaria, porque no es posible vivir de Dios sin que la estructura y condición de la persona entre en dinamismos nuevos, insospechados. La estructura de la persona no cambia, pues seguimos siendo personas humanas; pero la condición humana sí cambia en cierta medida: la vida del Espíritu es real y, por lo tanto, devuelve al hombre su origen divino y le libera del pecado; el creyente, sin embargo, sigue sintiendo la amenaza del mal y muere efectivamente, aunque lo haga en la esperanza de la Resurrección. Lo que cambia definitivamente es la calidad de vida: que ya no es meramente humana, sino que, siendo plenamente humana y revelándose como última realización del hombre, es divina, participación real en la Vida Trinitaria. Dejo a los teólogos que diluciden el carácter ontológico, en cuanto esencia metafísica del hombre, de dicho cambio. En este libro hablamos del proceso real de transformación.

La paradoja de la personalización comienza a ser talante habitual cuando las virtudes teologales, a partir de la experiencia fundante, toman la iniciativa del proceso de personalización. En las primeras fases, la personalización es tarea humana y desde los dinamismos humanos. Se cuenta con la acción de Dios y su iniciativa; pero no se sabe por experiencia propia lo que es la fuerza transformadora del abandono de fe. Se trabaja la pedagogía simultánea de lo psicológico, lo existencial y lo espiritual. La conciencia se centra en la autenticidad (tomar la vida en las propias manos y ser fiel a uno mismo) y el crecimiento de la persona. La relación con Dios es cuestión de esfuerzo y de deseo. El amor al prójimo, igualmente, cuestión de madurez afectiva y de entrega generosa. Con la experiencia fundante nace una nueva conciencia: *es la fe la que personaliza.* Hay que hacer nuevos aprendizajes. Hay que aprender:

- A ser activos desde lo receptivo.
- A sustituir el esfuerzo por la esperanza.
- A preferir creer en la Gracia antes que alcanzar metas de virtud.
- A orar más allá de lo controlable (discurso racional, sentimiento, tiempo prefijado...).
- A escuchar la Palabra desde la obediencia del corazón.
- A reforzar las actitudes de fondo más que las conductas.
- A dejar que emerjan los fondos personales.
- A ser responsables y «niños» a un tiempo.

2. Referencias básicas

La existencia paradójica tiene en la Biblia modelos antropológicos nítidos. También aquí la sensibilidad y el pensamiento bíblico se distinguen de otras tradiciones humanistas y religiosas. Señalaré dos referencias altamente significativas, aunque no me detendré a describirlas, ya que no es éste el lugar adecuado. Bastarán algunos rasgos, que el conjunto del capítulo reafirmará.

a) *Jesús*

Personalidad poderosa, cuya autoconciencia no reposa en sí misma, sino en su obediencia al Padre. Con Dios es como un niño, confiado e indefenso en la inmediatez de su presencia. Pero con la misma confianza soporta la lejanía de Dios, la fustración de sus expectativas y la muerte. A diferencia de Sócrates, el secreto de su libertad no es el autodominio y la calidad ética de sus opciones, sino el amor que no calcula y se expone a Dios y al prójimo. Nunca se protege de nadie, pero está absolutamente solo. Respira ternura y generosidad, pero no pretende nada de nadie, y menos aún correspondencia. Pide cariño y cercanía a sus amigos y allegados en los momentos de tristeza; pero su alegría nace de un manantial más hondo: de su fe en Dios. Le importa la muerte de su amigo Lázaro; pero desea, sobre todo, la gloria del Padre. La misión le da urgencia y pasión por la tarea; pero la eficacia que Él valora es la fuerza oculta del Reino, como un grano de mostaza.

b) *Pablo*

Hay textos de Pablo, especialmente en la Segunda Carta a los Corintios, que explicitan admirablemente la existencia paradójica del cristiano. Léase 2 Cor 4,7-18; 6,1-10; 11,16 - 12,10.

El lector advertirá que las paradojas alcanzan a la persona entera, incluido lo psicológico (el desánimo, por ejemplo, y la esperanza), pero desbordan nuestras alternancias de humor. Pablo habla de situaciones existenciales límite (la amenaza de muerte, el fracaso apostólico, etc.), pero su experiencia tiene como trasfondo último y evidente el Misterio Pascual. Su existencia paradójica es participación de la paradoja de muerte y vida que es el amor redentor de Jesús y su Resurrección (cfr. Flp 3,7-21). Es, pues, la densidad de su vida teologal lo que hace que su existencia humana de apóstol esté tan expuesta a la tensión de extremos y, sin embargo, no produzca desequilibrio, sino síntesis de contrarios. ¿Es esto la mística cristiana? Así lo creo yo.

3. Rasgos paradójicos de la experiencia

Experiencia transexperimental

La vida teologal es experiencia, por cuanto suscita y desarrolla los órganos de percepción de la realidad: conocer, amar, sentir, todo en uno. Pero es experiencia transexperimental, porque su objeto formal (la vida de Dios en Dios, y toda la realidad en Dios) no es percibido en sí mismo, sino en mediaciones (la Palabra, la interioridad humana...). Hay inmediatez de Dios, pues es Dios mismo el que se autocomunica; pero no tenemos experiencia directa de la esencia de Dios (sería el cielo en sentido propio). Las mediaciones humanas no separan de Dios, sino que son el ámbito de su inmediatez; pero, por lo mismo, dan a la experiencia su carácter rigurosamente paradójico. Por ejemplo, la fe permite percibir la cercanía de Dios; pero la experiencia no consiste en sentir la cercanía, sino en creer en la cercanía. Sin embargo, creer en la cercanía no está en el acto de voluntad de creer; es la luz interior por la cual percibo la cercanía de Dios aunque no la sienta. La Primera Carta de Juan ha hablado de «saber» («sabéis que tenéis vida eterna»). No es el saber de estar informado. Juan expresa el carácter paradójico de la experiencia teologal: percibir en cuanto ser trascendido; sentir en cuanto ser-en-referencia-a...

Algunos pensadores lo han llamado *intencionalidad trascendental.* En efecto: la vida teologal se revela, desde el punto de vista antropológico, en el dinamismo de lo percibido en cuanto que es más allá de lo percibido. Amo a Dios y lo siento con mi corazón, y a veces incluso me emociono; pero lo determinante de la experiencia es la relación inobjetivable, la significación interpersonal que crea. Si el amor teologal consistiese en experiencia, no sería amor, sino apropiación. Porque es amor teologal, suscita experiencia y desapropiación simultáneamente. La vida teologal comienza a desarrollarse cuando se libera de la apropiación de la experiencia y prevalece el dinamismo de lo inobjetivable; cuando el yo no se vuelve a sí mismo (a lo experimentado), sino que se trasciende en el Tú absolutamente otro.

Dios, al autocomunicarse, suscita vida en el hombre, pero una vida que consiste en ser trascendido en la autodonación del Tú. De aquí nacen los lenguajes típicamente paradójicos: conocer en cuanto ser conocido; el don que sobrepasa la conciencia; el amor en cuanto obediencia; la fe en cuanto ser- fundamentado-en...

Vivir a dos niveles

A la luz de lo anterior, es comprensible uno de los fenómenos característicos del proceso de personalización cuando se da la experiencia fundante: que la persona vive a un tiempo a dos niveles de conciencia. Uno es el nivel de *superficie,* podríamos decir: tendencias pulsionales, imaginación, sensibilidad, discurso racional, contenidos ideológicos, esfuerzo de voluntad, etc. Y otro el nivel de *fondo:* actitudes, sentimientos globales, yo transpsicológico, vida teologal inobjetivable... Por eso la persona funciona activamente y usa la razón instrumental en su propio campo objetivable (responsabilidades, relaciones humanas...); pero, a *otro nivel,* vive de lo inobjetivable y de la dinámica propia de lo inobjetivable: abandono amoroso, actitud de humildad, etc.

Esta diferencia nace de la estructura de la interioridad humana. En efecto, lo que llamamos «libertad interior» es proporcional a la capacidad de vivir a dos niveles: «yo soy más que lo que siento»; «amo por encima de lo que recibo»; «creo más allá de mi propia experiencia»; «Dios siempre es más»; etc. Es un signo claro de la vida teologal que va asentándose. Dios —como hemos venido repitiendo— no soluciona directamente los problemas psicológicos. La salvación atañe al horizonte de sentido y a la transformación del yo en su profundidad, y desde aquí repercute, siempre relativamente, en los niveles psicológicos.

Consecuencia práctica: el nivel superficial (el de las tendencias, por ejemplo) sigue siendo tarea mía, y no debo esperar de la Gracia su cambio. El nivel de fondo también me toca a mí, pero con una dinámica inversa: esperanza en la Gracia y obediencia de amor. El que sepa vivir a la vez estos dos niveles en la fase de integración recogerá más tarde los frutos profundos de unificación espiritual.

«Simul justus et peccator»

Si a la famosa expresión de Lutero se le da un contenido ontológico esencialista, se presta a equívocos graves. Si se refiere a la dinámica existencial del que ha experimentado la justificación por la fe a partir de la experiencia radical de la culpa, ilumina hondamente la condición paradójica de la existencia creyente. Ser justificado por Gracia no me dispensa de responsabilidad. Al contrario, la acrecienta, porque he conocido el Amor Absoluto.

Fundamentar la vida en la gratuidad del amor de Dios me libera de la necesidad de autoimagen y de la angustia de tener la última palabra sobre mi existencia. El fruto más inmediato y evidente es la *paz* prometida por Jesús (cfr. Jn 14). Paz definitiva, porque nace de la fe en la fidelidad incondicional de Dios. Por lo mismo, paz transpsicológica, que se nutre de la fe teologal. Si uso la fe como un recurso psicológico para tranquilizarme, me apropio la paz, la vivo desde la necesidad psicológica de sentirme en paz, en cuyo caso depende de mi propio equilibrio psicológico. En cuanto éste quede condicionado por tendencias (el perfeccionismo moral, por ejemplo), la paz desaparecerá. Pero si la paz vuelve a su punto de apoyo (la confianza en el amor de Dios, más allá de uno mismo), volverá a reinar en el corazón del creyente. Éste sentirá paz de fondo, aunque subsistan culpabilidades psicológicas en la superficie. Hará lo que pueda, y lo más generosamente que pueda, para corresponder al amor de Dios; pero el sentido de su vida no dependerá de su correspondencia. La síntesis de contrarios tiene esta expresión sorprendente: a mayor conciencia de pecado, mayor conciencia de la misericordia de Dios, y viceversa.

¡Qué abismo entre el espacio que la vida teologal abre en la conciencia humana y el que es habitual entre los humanos...! Este último es un espacio reducido y protegido (miedos, esquemas normativos de conducta, responsabilidad ansiosa...), a merced de las circunstancias internas o externas. La vida teologal ensancha la conciencia hacia la libertad insospechada. Ciertamente, nos deja humanos, frágiles, pero confiados, con la fortaleza de la esperanza más fuerte que la muerte.

Autoestima y desconfianza existencial

Cuando se habla de la justificación por la fe y de su presupuesto —la experiencia global del pecado—, con frecuencia suena a pesimismo agustiniano. Para engrandecer la gracia de Dios, se rebaja al hombre. Los humanismos actuales sospechan de semejante salvación. Y con

razón. Macchiavelo lo expresó con la lucidez que más tarde retomará Nietzsche, hasta el punto de hacer de este tema la cuestión central de la credibilidad del cristianismo. Macchiavelo reprocha a la fe cristiana «el haber santificado a los humildes y a los contemplativos, el haber puesto el bien supremo en la humildad, mientras que la religión antigua lo ponía en la grandeza de alma». Una vez más, la paradoja cristiana se distorsiona: se opone humildad a grandeza de alma. Lo verdadero es lo contrario: a mayor humildad, mayor grandeza de alma, y viceversa.

La condición es que no se confunda humildad con falta de autoestima. Se puede y se debe tener autoestima, es decir, un buen equipamiento psicológico. Más aún, hay que dudar de toda humildad que lleve a la inhibición, a la negación del gozo de la vida, a la falta de iniciativa personal. La humildad cristiana está a otro nivel: el *existencial.* Y aquí, frente a todo humanismo prometeico, la fe cristiana afirma que sólo Dios es el fundamento último de la existencia, que la autosalvación es ilusoria, que negar la condición pecadora del hombre es entregarlo a la mentira y a la megalomanía neurótica del deseo.

Es curioso que, en las antípodas de Macchiavelo y de Nietzsche, Teresa de Jesús repita constantemente en sus escritos que la magnanimidad de la persona es la condición para la acción de Dios. Me atrevo a decir que lo que se ha solido llamar «humildad» no es muchas veces sino su deformación: el orgullo solapado o la represión patológica. Con todo, es necesario reconocer que el lenguaje religioso, al expresarse en términos globales, ha propiciado la ambigüedad. ¿Se puede mantener una pedagogía espiritual que insista en «considerarse más viles que los demás» (Francisco de Asís)? Al menos, habrá que aclarar que se habla a nivel de experiencia teologal, que no contradice la autoconciencia humana de la propia dignidad y valer.

Libertad versus voluntarismo

Distinguir la verdadera libertad del voluntarismo, y descubrir en éste la dificultad para la libertad, es señal de madurez humana y uno de los frutos que aporta la experiencia teologal a la dinámica existencial. El voluntarismo es esfuerzo y, por lo tanto, experiencia de que algo se resiste por dentro. La libertad nace del centro personal como iniciativa que se expande. Por eso no trabaja «contra», sino «desde dentro». El voluntarismo está asociado a la negación de necesidades pulsionales. Se coloca «por encima de», reprimiendo lo psicoafectivo. La libertad no se impone; aprovecha la dinámica pulsional y psicoafectiva.

Aquél necesita controlar; ésta tiene por espacio natural el riesgo de lo imprevisible. El voluntarismo delata desdoblamiento de la persona; la libertad es integración. Aquél es rígido esquema que artificializa la energía vital; la libertad es vida que fluye desde la profundidad del ser.

Con todo, no se confunda la libertad con la espontaneidad psicoafectiva o con la desinhibición pulsional. La libertad es voluntad y, por lo tanto, energía disciplinada. El secreto de la libertad no está en ejercitar la voluntad, sino en motivarla; es decir, habita en el corazón. Y aquí todo depende del amor. Cuando éste es deseo en expansión, la voluntad tiene alas. Cuando el deseo es transformado teologalmente, ha encontrado una fuente imperecedera. Al fin, sólo el amor incondicional libera y desencadena iniciativas de voluntad y gozo de vivir y capacidad de autosacrificio. Y es que este amor es Dios mismo infundido en nuestros corazones...

Las consecuencias prácticas de esta dinámica de la libertad son decisivas en orden al proceso, sobre todo cuando comienza a desplegarse la vida teologal. Hasta este momento, la vida cristiana lleva mucha carga de voluntarismo. Al fin, la autenticidad todavía es primordialmente responsabilidad. Con la vida teologal está naciendo la libertad «por dentro y desde dentro».

4. La vida va por dentro

Madurez humana y vida teologal convergen: se vive «desde dentro», de dentro afuera. Es la primera sensación gozosa de libertad y la sorpresa de descubrir un nuevo talante de ser. Si crece la conciencia de vivir a niveles distintos, el de superficie y el de fondo, tal como hemos explicado, la conclusión es que *la vida va por dentro.*

No se confunda con el intimismo, que es vida replegada. Decir que la vida va por dentro significa valorar la vida de la persona por encima de todo; que la persona es más que lo que hace. El instinto espiritual suele decir que lo importante no es el qué, sino el cómo. Quizá la expresión es equívoca. Pablo lo ha dicho con claridad meridiana: «Aunque tenga la ciencia de los ángeles, aunque entregue mi cuerpo a las llamas, si no amo, no sirve de nada» (1 Cor 13). Dándole la vuelta: da lo mismo ser diputado que barrendero, obispo que albañil, irse al Tercer Mundo que ser dependiente del «Corte Inglés»..., si la vida de amor va por dentro.

Cuando cambian las circunstancias, o se ve uno despojado de tareas y de relevancia social y obligado a asumir la inutilidad de no hacer nada (enfermedad, ancianidad...), ¿qué queda? La vida que se lleva por dentro.

El primado de la vida teologal enseña esta sabiduría de lo esencial. Tan es así, que toda eficacia del Reino se apoya en ella. Por eso, a veces tengo la sensación de que el Reino es una especie de archipiélago en el que las islas viven solitarias y se comunican por debajo, desde la profundidad de su vida teologal. No piensan igual (la vida teologal, en cuanto amor, es dada también a no creyentes), no están juntos, no se conocen... Pero ellos/as sueldan la Comunión de los Santos.

Cuando se descubre esta vida por dentro, uno está condenado a la soledad. Sin embargo, en vez de separarse, se hace más solidario. Soledad habitada.

5. Cielo y tierra

La síntesis de contrarios no se hace sólo dentro de la persona y en relación con los conflictos de la persona. Se hace a todos los niveles, comunitarios, históricos e incluso escatológicos. Voy a detenerme un momento en este último aspecto, porque me parece significativo. Pablo lo expresa con nitidez:

> «Para mí la vida es Cristo, y morir significa una ganancia. Pero si continuar viviendo en este mundo va a suponer un trabajo provechoso, no sabría qué elegir. Me siento como forzado por ambas partes: por una, deseo la muerte para estar con Cristo, que es con mucho lo mejor; por otra, seguir viviendo en este mundo es más necesario para vosotros» (Flp 1,21-24).

El amor teologal hace la síntesis de cielo y tierra. Sin este amor teologal, nos debatimos entre un polo y otro, porque prevalece la ideología. Si el contexto socio-cultural es sacral, lo importante es «salvar el alma, despreciando lo terreno», refugiándose en la conversión privada. Si los cambios de cosmovisión propician una sensibilidad por la inmanencia, la preocupación cristiana se centra en la transformación del mundo según el Reino.

¿Se trata de equilibrio? Suele ser un buen recurso el tener una visión de conjunto de la Revelación que permita hacer justicia a ambos polos del proyecto de Dios, el mesiánico intramundano y el escatológico ultraterreno. Pero, en mi opinión, los equilibrios no resuelven las cuestiones dinámicas de la experiencia. Y es que la cuestión central no

es la afirmación de los dos valores, cielo y tierra, sino la capacidad de percibir la acción de Dios, que lleva a cabo el Reino en la tierra de modo que no responde a las expectativas del deseo del hombre, a la vez que promete el Cielo a la fe del discípulo que sigue a Jesús hasta el abandono de Dios. La síntesis, por ello, no viene del equilibrio, sino de la capacidad de elaborar la paradoja. Lo cual pertenece al amor teologal.

6. Horizonte teologal

En última instancia, la existencia cristiana es paradójica, porque la experiencia que tenemos de Dios es radicalmente paradójica. Dios es el totalmente Otro, del cual sólo podemos hablar analógicamente. Dios escapa a nuestra comprensión, es esencialmente inobjetivable (inaprehensible para el concepto, las imágenes, la experiencia...). Pero se nos ha dado como máximamente Tú: nos ha salido al encuentro, nos ha hablado por los profetas, se ha hecho hombre, ha compartido nuestra condición humana. En el mismo acto en que se nos da como un Tú para nosotros (el Emmanuel, Dios-con-nosotros), se revela como el Absoluto, el diferente, el incondicionalmente libre. Lo experimentamos como fiel, pero no disponemos de Él. Su fidelidad no es ninguna garantía de seguridad. Sólo puedo abandonarme confiadamente, sin poseer.

Lo más paradójico es que ha escogido el ocultamiento de su divinidad como espacio de revelación de su Gloria. Manifiesta su poder en la impotencia, su majestad en la humillación. Realmente, *locura y escándalo* (cfr. 1 Cor 1-2). Si Dios mismo ha llevado la paradoja al extremo de la Cruz, sólo Dios puede resolverla transformando nuestro corazón escandalizado y atónito en un corazón agradecido e iluminado, capaz de percibir en la locura la sabiduría «más grande», y en el escándalo la evidencia más esplendente. Pertenece al amor de fe, efectivamente, comprobar que nunca ha sido Dios más Dios que en su contrario, siendo tan miserablemente humano. Porque es amor, y «es propio del Amor abajarse» (Teresa de Lisieux).

Desde esta perspectiva, lógicamente, no hay otro camino para la vida cristiana que el trazado por las paradojas:

- Vida cada vez más divina y cada vez más humana.
- A más trascendencia, más inmanencia.
- A más Don que nos sobrepasa, más autonomía.

La síntesis, no lo olvidemos, viene dada por una unidad trascendente, estrictamente teologal, que armoniza los contrarios. Se realiza en mí. Es lo más mío. Y, simultáneamente, no puedo disponer de ella. Al contrario, en cuanto me la apropio, vuelvo al conflicto y al dualismo bipolar. Sólo en el agradecimiento de recibir el Don cabe personalizarla.

Concluyamos el capítulo a la luz de unas palabras de Jesús en el Evangelio de Juan que resumen lo dicho y describen el horizonte en que van a desarrollarse los siguientes capítulos:

> «El último día, el más solemne de la fiesta, Jesús, puesto en pie, proclamó en alta voz: "El que tenga sed, que venga a mí; el que crea en mí, que beba. La escritura dice: *De sus entrañas brotarán ríos de agua viva*". Decía esto refiriéndose al Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él» (Jn 7,37-39).

La fuente está fuera de nosotros; pero creer no es una adhesión externa, sino beber el Espíritu, hasta el punto de que el agua, que viene de fuera, se hace fuente del propio ser, y mana como nuestra, y es fecunda con la fecundidad de Dios. La teología tradicional, ya desde san Pablo (cfr. 1 Cor 13), ha traducido esta realidad mediante las *virtudes teologales* (fe, esperanza, amor). Se trata de vida, y ésta nace del «corazón», centro personal transpsicológico, habitado por el Espíritu Santo. Pero es dinámica y arrastra al hombre en su integridad (sensibilidad y esperanza, inteligencia y afectividad, deseo y libertad, percepción y sentido).

Son virtudes y, por lo mismo, actividad de la persona, vida mía. Son teologales, y su objeto propio es Dios en su autodonación escatológica, es decir, en su realidad de Vida Trinitaria: «Lo que el ojo no vio ni el oído oyó, ni el corazón del hombre pudo sospechar» (1 Cor 2,9-10).

Me dan a experimentar realmente a Dios y su vida, pero la experiencia sólo es tematizable en sus frutos de transformación, de existencia nueva.

Dicho con otras palabras: el horizonte teologal de experiencia, al centrarse en la acción transformante de las virtudes teologales, implica que los dinamismos que van dominando la existencia creyente son los propios de la vida escatológica, aquella por la que hemos podido ver y creer en la Palabra de la Vida, aquella por la que el creer se ha hecho saber de experiencia, conocimiento de amor (cfr. 1 Jn, *passim*).

¿Es que no ha sido dado por el bautismo a todos los cristianos? Sí, a modo de semilla; no, en cuanto vida personalizada, desplegada, efectiva.

14
Discernimiento espiritual

El libro entero pretende en realidad ser un tratado del discernimiento desde distintas perspectivas. Como decíamos, la personalización, al dar prioridad a la subjetividad, hace del discernimiento un talante, un modo de vivir y abordar la realidad. Al intentar integrar explícitamente las ciencias humanas, especialmente la psicología, obliga a «distinguir para unir», siguiendo el viejo principio. Si dedicamos este capítulo al «discernimiento espiritual», es porque, a partir de la experiencia fundante, la existencia del creyente está dinamizada por lo teologal, y lo teologal, a su vez, está atravesado por la paradoja: siendo lo más real, es lo menos objetivable; no disponiendo de él, es lo más nuestro; trascendiéndonos, nos realiza.

El proceso entra progresivamente bajo el predominio de lo teologal (la «segunda conversión» y «las purificaciones pasivas»). Esta dinámica exige clarificar al máximo *lo espiritual cristiano,* es decir, aquellos niveles de la interioridad humana que están siendo transformados por el Espíritu Santo de tal modo que le permiten al hombre conocer, sentir y querer como hijo de Dios. ¿No será una ilusión?; ¿no será la más sutil sublimación del deseo?

Ciertamente, lo más luminoso suele estar muy cerca de lo más oscuro. Pero no podemos negar que hemos sido llamados a una existencia nueva, que hemos recibido el Espíritu del Señor resucitado y que el Reino está ya con nosotros, no sólo como objeto de deseo, sino como vida personal. *«Os he escrito estas cosas a vosotros, que creéis en el Hijo de Dios, para que sepáis que tenéis la vida eterna»* (1 Jn 5,13). No es una creencia, sino una experiencia real, aunque «sui generis».

1. Fe y gnosis

La experiencia cristiana, al fundamentarse en la fe, y al ser ésta radicalmente obediencia (en su doble sentido: escucha y entrega) a la Palabra, parece oponerse a la gnosis, es decir, al conocimiento de Dios.

En la fenomenología comparada de las religiones se distinguen las religiones *proféticas* (que apelan a una Revelación histórica, que se da fuera de la conciencia inmanente) y las religiones *místicas* (que se autodefinen como desarrollo de lo divino de la autoconciencia). La fe no sería propiamente experiencia de Dios, pues está referida a realidades que caen fuera de la conciencia. Los llamados místicos cristianos serían los heterodoxos del cristianismo. Fe y gnosis estarían en contradicción.

Esta problemática no es ajena al Nuevo Testamento. Por el contrario, preocupa de un modo especial a Pablo y a Juan. Sorprendentemente, la conclusión es diametralmente opuesta: que *la fe es la verdadera gnosis.*

En *Pablo,* el discurso es netamente dialéctico (léase *1 Cor 1-2*). Comienza oponiendo la sabiduría pagana a la locura cristiana de la fe en Cristo crucificado. Frente a la lógica del conocimiento que convence, el poder de la Palabra que transforma. Sin embargo, Pablo, que se dirige a griegos, está empeñado en hacer ver que esta locura es sabiduría oculta. Al principio emplea un lenguaje extrinsecista, desbaratando toda pretensión humana de conocer a Dios. Pero termina afirmando que la Palabra es revelación de la intimidad de Dios y, por lo mismo, conocimiento interior de Dios. La fe, por lo tanto, no es mera adhesión a unos dogmas sobre Dios, sino gnosis de Dios.

Anotemos este texto, que se refiere directamente al tema que nos ocupa, el discernimiento:

> «El Espíritu lo escudriña todo, incluso las profundidades de Dios. Pues ¿quién conoce lo íntimo del hombre, a no ser el mismo espíritu del hombre que está en él? Del mismo modo, sólo el Espíritu de Dios conoce las cosas de Dios. En cuanto a nosotros, no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos lo que Dios nos ha dado gratuitamente. Y de esto es de lo que hablamos, no con palabras aprendidas de la sabiduría humana, sino aprendidas del Espíritu, adaptando lo que es espiritual a quienes poseen el Espíritu de Dios. El hombre natural no capta las cosas del Espíritu de Dios: carecen de sentido para él, y no puede entenderlas, porque sólo a la luz del Espíritu pueden ser discernidas. Por el contrario, quien posee el Espíritu lo discierne todo y no depende del juicio de nadie. Porque *¿quién conoce el pensamiento del Señor para poder darle lecciones?* Nosotros, sin embargo, poseemos el modo de pensar de Cristo».

El texto es tan denso que se hace casi obligado desglosarlo, aunque sea sumariamente:

- La correlación entre Palabra y Espíritu Santo. La fe no es sólo obediencia externa a la autoridad de la Palabra, sino experiencia interior de aquello que Dios comunica gratuitamente.
- Este conocimiento es «espiritual», pertenece a un orden superior al «natural»; en nuestro lenguaje: el orden teologal, superior al racional y al del deseo religioso. Es interioridad habitada, iluminada por el Espíritu Santo. No consiste en el desarrollo inmanente de la autoconciencia, sino que es obra del Espíritu Santo en la conciencia, que la eleva hasta la profundidad de Dios, inaccesible al hombre desde el propio hombre.
- Este conocimiento es, simultáneamente, discernimiento, es decir, capacidad de distinguir lo que es verdaderamente de Dios de lo que se le parece. Todo se desarrolla en la conciencia; pero sólo a posteriori, cuando uno vive a la luz del Espíritu Santo, distingue entre la vida teologal y el «inconsciente espiritual».
- Este conocimiento no consiste en conceptos, sino en luz atemática, por connaturalidad, por conexión vital entre interioridad humana e interioridad de Dios.

La preocupación de *Juan* (léase su *Primera Carta*) tiene matices propios. En la comunidad cristiana hay miembros que dicen estar por encima del bien y del mal, por el hecho de tener una «gnosis superior», y menosprecian a los demás por depender de la autoridad eclesial y estar aferrados a la predicación apostólica, empeñada en hacer bien al prójimo. Propugnan el conocimiento directo de Dios, el desarrollo de la vida interior, sin mediaciones de ningún tipo, ni siquiera morales.

Juan reacciona afirmando, como Pablo, el primado de la Palabra; pero haciendo ver, igualmente, que la fe y la praxis del amor al prójimo no son mediaciones extrínsecas, sino que transforman radicalmente a la persona y proporcionan el verdadero conocimiento de Dios, la experiencia definitiva de Dios mismo, la «vida eterna». Destacaré algunas tesis joánicas especialmente significativas para este capítulo y los siguientes:

- No hay «gnosis» de Dios si no se vive en obediencia a su Palabra y a su voluntad.
- El criterio definitivo de la experiencia-gnosis de Dios es el amor al prójimo, porque Dios es amor de autodonación.
- Pero el amor no es sólo praxis, sino conocimiento interior que nos pone en comunión real con Dios.

- Este conocimiento de amor nos hace saber a Dios, las cosas de Dios, «por dentro», de modo que podemos discernir el bien y el mal, incluso a los que son de Dios y a los que no lo son.
- La razón teológica más honda es la correlación entre el testimonio exterior de la Palabra y el testimonio interior del Espíritu, pues ambos dan testimonio del Padre y de la vida eterna que nos ha dado en su Hijo.

Tanto Pablo como Juan establecen la identidad de la experiencia cristiana. Evidentemente, ésta pertenece a la tradición profética, al primado de la Revelación sobre la autoconciencia; pero de ningún modo se opone a la experiencia mística, al menos si ésta significa conocimiento de Dios en relación con el proceso de transformación de la interioridad. La dialéctica no está entre fe y gnosis, sino entre gnosis como proceso de la inmanencia y gnosis como gracia, como obra de Dios que posibilita al hombre vivir su interioridad desde Dios mismo, el totalmente Otro, hecho máximamente Tú por gracia. O, dicho antropológicamente, la cuestión clave de la interioridad no es el auto-crecimiento, sino el encuentro interpersonal de amor. La fe no se opone a la interioridad; pero la interioridad todavía no es fe, sino su presupuesto. Sólo cuando la interioridad, activada por la Gracia, llega a ser fe, alcanza a ser definitivamente ella misma, es decir, amor de fe (vida teologal).

¿Volvemos, en consecuencia, a afirmar el primado de lo objetivo sobre lo subjetivo? Lo que está en juego no es el primado de la dogmática sobre la mística, sino el primado del amor como autodonación y encuentro interpersonal. El dogma sólo tiene sentido como proclamación del Amor Absoluto revelado en Cristo; y la mística, como experiencia de ese mismo Amor recibido y percibido en la fe. La historia de la Iglesia muestra la facilidad con que los cristianos pierden o desvirtúan la identidad de su propia experiencia. Los unos, porque acentúan el carácter trascendente y extrínseco de la Gracia; los otros, porque insisten en la experiencia en sí misma, en su inmediatez interior.

2. Lo inobjetivable, pero real y perceptible

Una vida así (la autodonación escatológica de Dios en Cristo por el Espíritu Santo), que trasciende radicalmente las posibilidades del deseo religioso, ¿puede ser realmente discernida? La respuesta va a ser afirmativa, pero necesita ser motivada. Para ello me parece preciso hacer ver que se inserta en la estructura del espíritu humano. Sin dejar de ser

gracia, no adviene como una superestructura. Si fuese una vida sobrenatural sin plataforma antropológica (sin analogía metafísica con el espíritu del hombre), entonces, ciertamente, no cabría discernirla.

a) Parto de la estructura de la vida espiritual humana (conocer, sentir, querer) vista a la luz del análisis de *K. Rahner,* según el cual todo conocimiento de la realidad está estructurado, simultáneamente, como *trascendental* y *categorial.* Por ejemplo, al hacer un proyecto de vida, lo categorial está determinado por los elementos que lo componen (oración, entrega al prójimo, convivencia, uso de bienes, etc.); lo trascendental no es la suma, sino el espíritu como horizonte inobjetivable de la esperanza, como apertura del ser hacia el futuro.

De la misma manera, Dios está mediado categorialmente (la historia de la Revelación, las imágenes inconscientes de Dios, la comunidad cristiana, etc.); pero, en su propia realidad, Dios trasciende absolutamente sus mediaciones, de tal modo que, si es confundido con ellas, es objetivado, es reducido a ídolo. Precisamente, Dios es la única realidad que, siendo concreta, un Tú personal, pertenece al orden trascendental en sí mismo. De ahí que Dios sea, ontológicamente hablando, el horizonte propio de la trascendentalidad. Por ejemplo, y continuando con el ejemplo anterior, hay esperanza porque la esperanza no es una abstracción y está referida al futuro absoluto, que es Dios mismo. Dios entra en el horizonte del espíritu humano, pero no categorialmente. Sólo si Él mismo se hace historia (la humanidad de Jesús; las mediaciones escatológicas del Espíritu Santo: predicación, sacramentos, etc.) adviene a nosotros en su propio ser absolutamente otro y uno de nosotros. Esto es, cabalmente, la fe: percibir en lo concreto lo inobjetivable en sí, el Absoluto. Lógicamente, esta percepción es a la vez categorial (mediaciones históricas) y trascendental, pero sólo porque el Espíritu Santo la realiza en nosotros. Dios es para el espíritu humano sólo horizonte trascendental. Cuando sale al encuentro del hombre, se hace un Tú categorial sin dejar de ser el absolutamente trascendente.

De aquí nace la estructura paradójica de la fe: es un percibir real, pero inobjetivable. El carácter inobjetivable de la fe tiene como plataforma la trascendentalidad del espíritu humano; pero viene dado propiamente por la presencia del absolutamente Trascendente.

b) El pensamiento de K. Rahner nos ayuda a comprender la estructura ontológica de la experiencia. Me parece que hay que añadir un nuevo análisis antropológico, el del encuentro *interpersonal.* También éste es inobjetivable, pero en su propia realidad concreta («categorial», si se le puede aplicar el término rahneriano). Todo encuentro auténticamente interpersonal, sólo dado en la vinculación del amor, es real y perceptible (y, en cuanto tal, comunicable), pero inobjetivable (no comunicable a nivel de concepto, al menos directamente).

Necesitamos recurrir al lenguaje fenomenológico para comunicar la densidad de esta experiencia, que, siendo máximamente concreta, produce el máximo de trascendencia. Cuando alguien me «fascina», me hace trascender, y para ello no me introduce «más allá», en el horizonte universal del ser, sino «más adentro», en el resplandor de su unicidad personal. Cuando amo, dejo de conocer por conceptos, clasificando. En la mirada amorosa al tú se me da el centro de todo conocimiento. Nunca más conocido, y nunca con una sensación más clara de no saber. Si el amor me hace salir de mí, es el abandono confiado el que me da el secreto de unirme al tú sin poseerlo. Nunca tan cerca y nunca tan lejos, en la unidad inviolable de ser yo mismo en el otro, trascendido y libre a un tiempo. ¿Cómo es posible? La razón conceptual ha quedado atrás, a las puertas del amor. En la inmediatez del tú y del nosotros, el espíritu se ha encontrado a sí mismo en su dinámica originaria: percepción real, evidente, pero inobjetivable. Su atmósfera propia de desarrollo es *atemática.* Por eso, al amor nadie puede juzgarlo, y él lo juzga todo. Lo suyo es unir lo contrapuesto, realizar la armonía sin destruir la tensión. Conoce siendo conocido; es activo abandonándose; es libre desposeyéndose...

A esto le llamamos «síntesis de contrarios»; pero, en realidad, esta expresión responde al momento discursivo, cuando la razón introduce el concepto en la experiencia, a posteriori. En el acto de amar no hay propiamente síntesis, sino inmediatez de unión en la diferencia. A la luz del amor interpersonal, la síntesis es torpeza racional, sólo necesaria cuando el amor no termina de soltarse «por dentro» y necesita criterios de verdad «desde fuera».

Si el encuentro interpersonal del amor es entre Dios y el hombre, pertenece a aquél la absoluta soberanía del encuentro. El corazón humano ha de entrar en la órbita del fuego devorador de Dios; ¿y qué podrá decir si no le es manifestado? Nuestros conceptos objetivos pertenecen a nuestra finitud controlable. Sólo el abandono amoroso a la acción de Dios, en la desapropiación de toda imagen, concepto e incluso experiencia tematizada, podrá ser la actitud adecuada. Literalmente, hemos entrado en lo *inefable.* La fe que escucha adora en la oscuridad del Don que la sobrepasa. La esperanza ya no sabe medir ni calcular el horizonte, pues es «lo largo, lo ancho, lo alto y lo profundo» del amor insondable de Dios revelado en Cristo el que crea horizontes insospechados. ¿Qué es amar, cuando las referencias son el amor del Padre que nos entrega a su propio Hijo y el sí de Jesús hasta la muerte y el infier-

no? Sólo el Espíritu Santo puede mantener el vértigo del Amor Absoluto en la paz de nuestro pobre corazón balbuciente.

El lector se habrá dado cuenta de que las tres virtudes teologales se enraízan en la estructura dinámica del amor interpersonal, pero consisten en la vida de Dios infundida en nuestros corazones. No serían virtudes del hombre si no fueran experiencia real; pero, en cuento teologales, su dinámica es esencialmente inobjetivable, ya que su «objeto formal» (por emplear el lenguaje escolástico) es Dios en cuanto Dios.

Con las reflexiones anteriores queremos establecer dos tesis de espiritualidad que con frecuencia se ignoran:

- Por una parte, que la vida teologal, formalmente sobrenatural, al tener por subsuelo la estructura dinámica del espíritu humano, no sólo no se opone a la personalización, sino que la lleva a su consumación («gratia perficit naturam», decían los clásicos de la escolástica). Evitamos así cierto sobrenaturalismo dominante en la espiritualidad, especialmente cuando trataba de los fenómenos místicos o de las experiencias «infusas».
- Por otra, que la vida teologal no adquiere predominio en la vida cristiana si no entra en la dinámica de lo inobjetivable. Es lo que se quería decir, con lenguaje equívoco, cuando la tradición apelaba a la contemplación «infusa». Cuando Juan de la Cruz habla de «noticia general oscura» o de «conocimiento infuso de amor», ¿de qué se trata, en definitiva, sino de la dinámica propia de la gnosis cristiana, del conocimiento amoroso de la fe? Lo cual demuestra que hasta la «segunda conversión» (cap. 16) la vida teologal está como prisionera; mejor dicho, está creando, en colaboración con la maduración humana, los presupuestos para su propio despliegue, a la medida del don de vida teologal que el Señor nos ofrece a cada uno en su cuerpo, que es la Iglesia (cfr. Rom 12,3-7; Ef 4,7-16).

3. Conocer y discernir

El apartado anterior nos ha llevado a una conclusión fundamental, cuando de discernimiento espiritual se trata: que a más vida teologal, menos objetivación posible. Este apartado busca profundizar y ampliar dicha conclusión, tan esencial para poder percibir la obra de Dios en el corazón de la persona humana. Recordemos lo que decíamos en el capítulo 4 al hablar del *modelo antropológico:* la correlación entre la interioridad inobjetivable de la persona humana y la realidad de Dios.

En el Nuevo Testamento, las palabras «conocer» y «discernir» se intercambian con frecuencia. Este texto de Pablo es altamente significativo:

> «No os acomodéis a los criterios de este mundo; al contrario, transformaos, renovad vuestro interior, para que podáis discernir cuál es la voluntad de Dios» (Rom 12,2).

La palabra que usa Pablo para designar el interior de la persona es *nous* (mente), pero no en sentido racional discursivo, sino en cuanto centro personal (su correspondiente bíblico, «corazón»), desde el que se orienta el ser entero. En el pensamiento medieval, este centro, en el que actúa la acción del Espíritu Santo iluminando y renovando, se denominaba «sindéresis», o también «mens», distinguiéndola de la «ratio».

Discernimiento atemático y temático

Advirtamos esta dinámica: la acción de Dios orienta el centro inobjetivable de la persona, de modo que ésta conoce las cosas de Dios, y así discierne. La tematización, lo categorial, viene «después». Concuerda con lo dicho en 1 Cor 2 sobre la luz interior del Espíritu, el único que accede a la interioridad de Dios.

Por eso es necesario distinguir entre *discernimiento atemático* y *discernimiento temático.* La palabra «discernimiento» nos sugiere un proceso racional elaborado. En los grandes textos paulinos es al revés: el discernimiento esencial es atemático, es decir, viene dado por conexión vital entre la acción de Dios y la interioridad de la persona (conocimiento «connatural», decían acertadamente los escolásticos), previo a toda expresión conceptual. De hecho, Pablo relaciona el discernimiento con el amor: crecer en amor es crecer en conocimiento y sensibilidad para las cosas de Dios y, por consiguiente, en capacidad para discernir (cfr. Flp 1,9; Col 1,9-10). Lo acabamos de decir: hay en toda relación interpersonal una luz de amor que orienta el conocimiento. Tratándose de Dios, sólo cuando Dios nos eleva hasta Él mediante su Espíritu y nos da las virtudes teologales para percibirlo, es posible conocerlo y discernirlo.

Se le llama «conocimiento de discernimiento» porque la voluntad de Dios, categorialmente hablando, no puede ser objetivada. Es una especie de intuición atemática que ilumina la profundidad de la persona. Nace de la inmediatez de la relación con Dios; pero, al ser esencialmente inobjetivable y estar constituida por el abandono amoroso, no garantiza, a nivel de concreciones, ningún saber objetivo sobre la

acción de Dios y su voluntad categorial en la historia. He ahí la paradoja: se conoce a Dios y lo de Dios, se intuye «desde dentro» su voluntad, pero no cabe tematizarlo como un saber.

En la tradición de los maestros espirituales, por ejemplo en los *Ejercicios* ignacianos, se ha apelado a la experiencia de *mociones* para designar dicho discernimiento. En efecto, los movimientos interiores (consolaciones, luces, deseos, etc.) son los signos de la vida teologal encarnada y, como tales, son señales de la voluntad de Dios. Confirman el conocimiento por inmediatez de amor. Pero en la misma tradición aparece la paradoja que apuntábamos: la luz interior trasciende lo objetivable, pero no garantiza el saber objetivo. Por eso el discernimiento de mociones siempre ha estado acompañado del discernimiento temático (el de razón y el de conducta moral, por ejemplo).

Entonces, ¿para qué sirve un discernimiento que intuye, pero que no sabe si acierta con la voluntad de Dios? Evidentemente, si la vida consistiera en controlar la existencia, sabiendo y acertando, tal discernimiento no serviría de nada. Pero si la vida consiste en creer, esperar y amar, la sabiduría del discernimiento está en vivir no sabiendo, en liberarse de la necesidad de acertar, en la libertad interior de estar disponible a lo que Dios quiera. Lo esencial del discernimiento cristiano es *vivir en discernimiento.* Tal es el fruto propio de la vida teologal: vivir abierto, confiar la existencia a la iniciativa de Dios. Confundir el discernimiento espiritual con la elaboración racional de dicho discernimiento sería confundir el conocimiento teologal con el saber teológico sobre Dios.

¿No hay peligro de iluminismo en este planteamiento? Puede haberlo, sin duda, pero precisamente porque el iluminismo tiende a objetivar lo inobjetivable. El «fanático iluminado» identifica la intuición con el saber controlable, la moción interior con la verdad de Dios. Al verdadero espiritual cristiano se le nota en el instinto interior (discernimiento atemático) para no identificar a Dios con su experiencia. Es cuestión de humildad; pero es, más radicalmente, luz atemática. Busca apasionadamente andar en verdad (discernimiento atemático), y por ello acepta sin la menor reticencia la Palabra y la confrontación con la Iglesia. Y sabe de antemano que lo esencial es intentar hacer la voluntad de Dios, no objetivarla.

Dicho lo anterior sobre el discernimiento atemático, queda el *segundo movimiento del discernimiento cristiano:* llegar a concretar categorialmente la voluntad de Dios. Aquí intervienen:

- La interpretación, inherente a toda inmediatez espiritual.
- El inconsciente psicodinámico y espiritual.

- La Revelación objetiva dada en la Iglesia (Sagrada Escritura, dogmas, sabiduría moral, etc.).
- Discernimiento racional (trayectoria de la persona, motivaciones inconscientes, situaciones concretas, acontecimientos, etc.).

Lo primero que interviene es la *interpretación.* Este aspecto se olvida con frecuencia. En el espíritu finito, toda inmediatez espiritual conlleva, estructuralmente, una mediación socio-cultural. Lo inobjetivable es percibido a la vez en un lenguaje. Por ello, Juan de la Cruz establece como criterio de la obra de Dios los frutos de transformación de la persona más allá de conceptos e imágenes.

La inmediatez de la relación teologal se da *en una persona concreta,* con sus fondos psicoafectivos, sus experiencias vitales, sus actitudes inconscientes. Por eso la vida teologal purifica el inconsciente, liberándonos de la apropiación del deseo y de las mentiras existenciales; pero no puede prescindir del deseo y de los sueños íntimos del ser.

La *Revelación,* dada en la Iglesia, proporciona a la vida teologal su marco objetivo propio:

- Mediación esencial, pues el Dios percibido teologalmente es el Dios revelado.
- Criterio de verdad, pues ha de haber testimonio concorde entre la Palabra histórica y la luz interior del Espíritu Santo.
- Referencia básica del amor, pues la experiencia de Dios es real si crea comunión.
- La piedra de toque del amor perfecto: la obediencia.

Todo ello se sitúa en un *proceso,* en un momento dado, en una situación... Nuestra razón es elevada teologalmente, pero mantiene su propio funcionamiento. Por lo mismo, la «moción» atemática no sustituye el necesario discurso racional sobre medios y fines.

Era necesario hablar de este segundo movimiento del discernimiento espiritual para establecer con claridad su carácter paradójico: inmediatez, sí; pero no evidencia objetivable. De lo cual se deduce este principio fundamental: sólo indirectamente, en sus frutos, podemos garantizar la verdad de la acción de Dios en una persona. Lo cual empalma con el principio teológico aplicado al Reino: éste es real, pero sólo es discernible en sus signos. ¿Por qué esta tensión constitutiva e insobrepasable? *Es la condición de la vida teologal en el entretiempo.*

4. La obra del Espíritu Santo

Hemos hablado del discernimiento espiritual como vida renovada e iluminada «por dentro», y hemos dicho que sólo se da en mediaciones. Ahora nos preguntamos: ¿cuáles son los signos «objetivables» de esa transformación que el Espíritu Santo obra en la persona humana? Los necesita el creyente como referencia de verdad, y los necesita el director espiritual para su discernimiento.

Dado su carácter práctico, casi siempre se ha entendido por «discernimiento» este saber objetivo. Pero no olvidemos que es secundario con respecto al primario, el inobjetivable, por «connaturalidad». Con frecuencia se establece un cierto hiato entre la experiencia interior y los frutos. Como aquélla es inobjetivable... Y no está mal como criterio de verificación; pero se corre el peligro de dualismo entre mística y ética, entre carisma y dogma, etc. Por eso voy a expresar el discernimiento por los frutos mediante un camino (por círculos concéntricos) que muestre la proximidad del discernimiento atemático teologal al discernimiento por sus signos «objetivables».

Niveles de acceso

a) El signo más claro y objetivable (círculo exterior) es el de las *obras.*

Toda gnosis espiritual está subordinada al amor concreto del hermano. «Deja a Dios por Dios», es decir, deja la oración por atender la necesidad ajena: he ahí el principio tradicional del discernimiento. En este punto, la mística cristiana ha desbaratado toda pretensión religiosa por alcanzar a Dios fuera de lo histórico y terreno. Los profetas (cfr. Is 2; Jer 7), Jesús (Mt 25,31-46), Santiago (2,14-26)... han establecido como criterio de verdad de la experiencia de Dios y de la salvación, la praxis del amor. La ética da a la vida teologal realización efectiva. Al fin, la vida es amor, y amor de autodonación. Si se quedara en su propia interioridad, sólo sería deseo apropiante. Por eso las obras del amor (justicia, solidaridad, misericordia, entrega desinteresada...) no son sólo cuestión de discernimiento para la vida espiritual, que se desarrollaría en la intimidad con Dios; son además «verdad» en el sentido joánico: manifestación y realización. El espíritu no existe como algo aparte, sino dándose. Frente al espiritualismo dualista, la unidad bíblica de cielo y tierra, interioridad y praxis.

Desde esta perspectiva, las obras representan el círculo más «externo» y el más profundo, a la vez, del discernimiento cristiano. Pero, evidentemente, en este caso no son mera ética ni mera praxis.

b) Porque las obras de amor ya no son mera conducta moral objetivable, también ellas exigen un discernimiento «menos objetivable», por decirlo de alguna manera. Pablo lo ha dicho con nitidez: «Aunque dé cuanto tengo a los pobres, si no tengo amor, no sirve de nada».

Léase *1 Cor 13,* el himno a la caridad, y se constatará esta paradoja: la gnosis está subordinada al amor (¡y se trata del amor al prójimo!); pero el amor no es algo objetivable; siendo interior, no es percibido en sí, sino en sus manifestaciones. Cumple la tesis de este capítulo: lo cristiano no es objetivable, pero sí real y perceptible. A la hora práctica del discernimiento, esta dinámica entre lo perceptible y lo no objetivable, aplicada a la obra del amor, tiene máxima importancia, porque es justamente aquí donde aparece la diferencia entre el discernimiento meramente ético y el discernimiento espiritual: aquél busca en las obras lo controlable, lo eficaz inmediato; éste discierne la dinámica de las obras naciendo del corazón, en la unidad indisoluble de la interioridad y sus mediaciones, entre la orientación trascendental del ser y sus realizaciones categoriales. Por ejemplo, el que tiene un discernimiento meramente ético no entenderá la obra de amor que significa la vocación a una vida de clausura. Pero el discernimiento espiritual entiende la totalidad de la Iglesia en la unidad de sus carismas, todos ellos animados por el amor. Igualmente, cuando predomina la perspectiva de lo controlable, el discernimiento se centra en el «compromiso» socio-político, en la radicalidad de la pobreza. El discernimiento espiritual acentúa la radicalidad del amor en la vida ordinaria, especialmente en «que la mano izquierda ignore lo que hace la mano derecha», pues el espíritu del Reino prefiere lo escondido (cfr. Mt 6,1-4).

c) Más interiormente, sin dejar el nivel ético, el discernimiento valora la transformación de la persona manifestada en el fortalecimiento y adquisición de las *virtudes.* Cuando se lee, por ejemplo, a santa Teresa, este criterio es determinante: el fruto de la oración son las virtudes, no los fervores. Las virtudes son realidades que atañen a la interioridad personal, pero que pueden ser de alguna manera objetivables. Por ejemplo, el perder el miedo al sufrimiento, tan importante en todo proceso espiritual, es constatable. Por supuesto que es algo que se produce en el interior de la persona, pero aparece inmediatamente en la praxis, en la capacidad de abordar los conflictos y superar las dificultades y fracasos. Lo constata la persona dentro de sí y en su conducta.

Es aquí donde el criterio de *coherencia* adquiere relieve. Si la obra del Espíritu es real, ha de haber correlación entre pensamiento y acción, entre oración y vida, entre fe y obras. Con una advertencia —la misma que en el apartado anterior—: que se distinga la coheren-

cia centrada en lo controlable y la coherencia en cuanto dinámica transformadora. Por ejemplo, la persona introvertida y poco propensa a la acción, e incluso con tendencias depresivas, puede no parecer tan coherente como el militante social que se deja la piel en la lucha por la justicia; pero ¿ama menos?

d) El discernimiento espiritual es práctico, pero tiene un instinto especial para lo dinámico y transformador. Pues bien, hay un signo muy claro de la obra del Espíritu en el corazón del hombre: el *«más» del amor.* No hay vida teologal sin tensión de absoluto. Este *más* tiene muchas manifestaciones:

- Actitud de vigilancia, de vivir conscientemente lo ordinario y lo extraordinario.
- Dar calidad de amor a todo.
- Generosidad; lo contrario del espíritu de cálculo.
- Talante existencial de incondicionalidad.
- Centramiento del deseo en Dios.
- Concentración de la vida en creer, esperar y amar.

Pero, como este *más* es suscitado por el Espíritu Santo en nosotros, introduce en la existencia humana la dinámica escatológica del Amor Absoluto, que se traduce:

- En que el yo se ve descentrado de sí.
- En la sabiduría de la autonegación: perder la vida para ganarla.
- En la atracción interior hacia las preferencias mismas de Jesús: los pobres, los últimos, los humillados.
- En el amor de identificación con el Amado: lo que le agrada, su estilo, su persona.
- En la radicalización del amor, que necesita darse sin medida, hasta la muerte.
- En un amor que potencia el deseo hasta el vértigo: locura de amor.
- En un amor desapropiado de todo deseo, hasta la obediencia de abandono en el Padre.
- En un amor solidario, que asume las cargas y el pecado de los demás como algo propio.
- En un amor de unión plena, a la medida de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

Sin este *más,* no hay proceso de transformación; tan sólo habría orden y razón controladora: equilibrio sin amor.

e) Con todo, la tensión del *más* no es ansiedad perfeccionista, ni moral del deseo polarizado por el ideal. Si el *más* es realmente teologal, hace *síntesis de contrarios:*

- Desea más, pero con paz, porque no tiene derecho a nada.
- Se atreve a esperar de Dios nada menos que la vida de su Hijo, y se contenta con «las migajas que caen de la mesa del Reino».
- Se entrega sin medida, pero en todo «con discreción», porque lo que cuenta es la voluntad de Dios.
- Es libre para no depender de ninguna instancia externa, ni siquiera de la autoridad del Papa, pero sabiendo que la última palabra pertenece al amor desapropiado, no al derecho ni a la experiencia de libertad.
- Sólo le interesa Dios, pero le afecta todo lo humano.
- «Dios todo en todo y en todos».

¿Cómo es posible? Porque la síntesis de contrarios no es equilibrio entre las polaridades de la finitud (ideal y realidad, responsabilidad y limitaciones, trascendencia e inmanencia), sino vida del Espíritu Santo en nosotros, que se mueve entre los extremos absolutos: crear de la nada, dar vida de la muerte, asumir el pecado como propio y revelarse como gracia en él, ser Dios en la humanidad, ser infinito en la finitud, Amor Trinitario en un pobre corazón de carne...

Ahora podrá entender el lector —así lo espero— la importancia que dicha síntesis de contrarios adquiere en este libro como criterio de discernimiento espiritual. Y por qué, en definitiva, lo espiritual tiene signos reales, pero es *asistematizable.*

f) Otra señal de la asistematicidad de lo espiritual consiste en que no cabe hacer discernimiento si un signo no es percibido en un conjunto. Este conjunto es a la vez *sincrónico,* es decir, coherente con otros signos en un mismo momento, y *diacrónico,* es decir, situado coherentemente en una trayectoria, dando unidad de sentido al proceso de transformación de la persona.

Por ejemplo, X.X. tiene experiencias de oración que corresponden, fenomenológicamente hablando, a la «sexta morada» de Santa Teresa (ebriedad de amor, éxtasis, audiciones interiores...), pero que no son proporcionales a su desarrollo teologal, pues su autoconciencia es demasiado narcisista. Conociendo su trayectoria psicológica y existencial, es fácil captar que la fenomenología actual de su oración tiene que ver con su conversión repentina y su inconsciente psicoafectivo.

Un dato aislado es por sí mismo *ambivalente.* El acto heroico de abandonar la familia y al novio para irse al Tercer Mundo no significa

nada para quien no conoce el proceso de la persona y las motivaciones no sólo racionalizadas, sino confrontadas, de su decisión. También aquí se aplica el principio de coherencia, pero en una visión de conjunto más amplia.

Por lo mismo, el discernimiento espiritual no es un saber exacto, sino una *sabiduría,* en la que se mezclan la intuición que capta lo no tematizado (el lenguaje no verbal, por ejemplo); la capacidad de distinguir lo significativo de lo importante; un instrumental racional de análisis (psicología, antropología, espiritualidad); el arte de establecer relaciones entre los múltiples signos, articularlos en una unidad e interpretarlos dinámicamente, desde la polivalencia significativa característica de lo auténticamente humano; etc.

g) El núcleo a captar (círculo íntimo) por el discernimiento espiritual en el corazón de la persona es lo *intencional teologal,* que es lo menos objetivable, pero es también la manifestación más propia de lo espiritual cristiano.

La fenomenología filosófica (Husserl, Merleau-Ponty...) ha demostrado que la dinámica propia del espíritu humano es la intencionalidad. Conocer es, siempre y necesariamente, conocimiento *de.* Querer es, siempre y necesariamente, salir de sí *hacia.* Sentir es, siempre y necesariamente, ser afectado *por.* Del mismo modo, creer, esperar y amar tienen por objeto formal propio *la vida de Dios en Dios.* El discernimiento se desarrolla proporcionalmente a la capacidad de captar esta intencionalidad teologal del creer, esperar y amar. Como la vida de Dios en sí misma no puede ser conocida (sería el cielo, la visión de Dios en su esencia), lo que nosotros percibimos es la intencionalidad teologal de nuestros actos.

Precisemos que no se trata de la intencionalidad racionalizada, sino de la *intencionalidad del ser inferida a través de sus actos.* Por ejemplo, cuando los maestros espirituales dicen que el fruto de la oración no es el sentimiento amoroso, sino la disponibilidad a hacer la voluntad de Dios, están señalando, más allá de la experiencia psicoafectiva (mediación categorial), la intencionalidad de la oración: Dios y su voluntad. Este trascenderse del espíritu pertenece a su esencia. Cuando es actuado por el Espíritu Santo, produce la intencionalidad propiamente teologal. Por ejemplo, no es lo mismo hacer reflexiones sobre la Providencia que percibir confiadamente cómo la propia existencia se halla en manos de Dios. No es lo mismo sentir a Dios que amarle oscuramente, en obediencia.

Algunos maestros del discernimiento dijeron, muy certeramente, que la obra del Espíritu es conocida «in obliquo», es decir, percibiendo lateralmente la dinámica intencional de los actos, más allá de su manifestación directa.

5. A la luz de las Reglas ignacianas

Vimos más arriba (cap. 9) la sabiduría de los *Ejercicios* para discernir la conversión cristiana. Nos remitimos ahora a este texto clásico para aprender el discernimiento a nivel teologal. Partiremos de la Tercera Regla de la Primera Semana, para centrarnos en las de la Segunda Semana, que suponen «mayor discreción de espíritus». Combinaremos análisis y reflexiones, pues algunas reglas nos parecen hoy problemáticas a la luz de la psicología del inconsciente y de la antropología del «sí-mismo» (el inconsciente espiritual).

TERCERA REGLA DE LA PRIMERA SEMANA

> «Llamo consolación [espiritual] cuando en el ánima se causa alguna moción interior, con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor; y consequenter, cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Asimismo cuando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus pecados, o de la pasión de Cristo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas a su servicio y alabanza. Finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor» (EE, 316).

San Ignacio distingue, de entrada, entre la consolación sensible (reglas primera y segunda) y la consolación espiritual. Ésta es obra del Espíritu Santo (el Consolador o Paráclito; cfr. Jn 14-16) en el corazón de la persona. La palabra «moción» expresa con precisión el carácter real perceptible, pero inobjetivable, de esta experiencia, que Ignacio quiere distinguir con nitidez de la dinámica psicoafectiva (sensible). La causa de esta «moción» es la Gracia; pero sólo podemos valorarla por sus frutos, si produce el *más* trascendente, formalmente teologal. A este nivel de lo que nosotros hemos llamado la *intencionalidad teologal del ser* es donde Ignacio de Loyola demuestra su lucidez de maestro espiritual:

- Amor que une al Criador y Señor por encima de todo lo creado. El texto habla de la moción de «inflamación». Lo determinante no es la fenomenología de la experiencia, sino el nuevo nivel de amor: amor de absoluto en el Absoluto; pero no impersonal, sino personal, como propio de la Alianza. Este amor, por definición, es obra del Espíritu Santo, pues sólo Dios puede elevar hasta Él al hombre.
- Amor que resitúa teologalmente, desde Dios y en Dios, toda la realidad, hasta el punto de que ninguna criatura es amada en sí. Sin duda, no hay sólo un cambio de horizonte de sentido (perspectiva teocéntrica), sino que hay también un cambio de horizonte, porque el corazón es transformado. Descentrado de sí y de toda apropiación, centrado en Dios, totalizado en el Único, se vuelve al mundo, a las personas, las cosas y los proyectos, con un nuevo amor. Una moción así aparece con nitidez como teologal. Pero ¿no es propiamente experiencia mística, es decir, amor unificado y transformado? Puede darse a nivel inicial o puntual; pero establecerlo como criterio de la Primera Semana presupone una conversión que parece estar más cerca de la «segunda conversión» que de la primera.
- Este amor abarca a la persona entera (sensibilidad, proyecto o integración personal; lágrimas, entrega al servicio de Dios, leticia y paz); pero la intencionalidad de esta vida afectiva es la reconciliación con Dios, la disponibilidad a sus planes y la comunión con Él. Esto nos hace reflexionar sobre la diferencia entre la experiencia espiritual verdadera y la falsa o, al menos, inmadura. Ésta se dirige a Dios, pero prevalece la experiencia en sí misma, ya que la subjetividad está replegada sobre sí. Cuando domina la vida teologal, la subjetividad es amor de trascendencia: la subjetividad se libera del yo y centra su mirada en el Tú.
- La explicitación de las tres virtudes teologales es significativa. Las nombra dinámicamente (aumento de esperanza, fe y caridad) y en relación con la armonía del ser humano, que encuentra en Dios su paz.

Anotemos la sabiduría ignaciana de establecer la correlación entre el amor como luz sobre la realidad en su conjunto, como obediencia (misión) y como intimidad o comunión interpersonal. Si la obra es del Espíritu, no puede disociar el amor: a más quietud amorosa y pacífica, más disponibilidad a lo que Él quiera, y viceversa.

SEGUNDA REGLA DE LA SEGUNDA SEMANA

> «Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto por el cual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad» (EE, 330).

Creo que nos hallamos ante el clásico criterio de los místicos cristianos: una experiencia es claramente obra del Espíritu Santo cuando el corazón es trascendido (elevado, subido, movido, inflamado...) pasivamente, de modo que la experiencia no pueda ser atribuida a la actividad previa de la persona (reflexión, polarización afectiva, meditación, concentración mental, etc.). Así puede verse en santa Teresa, cuando habla del segundo grado de oración (*Vida,* XIV-XV) y en san Juan de la Cruz, al indicar los criterios de la contemplación *infusa* (cfr. *Subida* II, 13-15; *Noche* I, 11-14).

Volveremos sobre ello explícitamente en el cap. 18. Baste observar, por el momento, que el mismo san Ignacio advierte en la Octava Regla que cabe el engaño, pues la moción «sin causa» suele ir acompañada (en un segundo tiempo, dice él) con «discurso de habitúdines y consecuencias de los conceptos y juicios», de modo que pueden formarse «propósitos y pareceres que no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor». Concuerda con nuestro lenguaje: la experiencia teologal es inmediatez espiritual y, como tal, inobjetivable; pero se da en nuestra psicología, cultura, experiencias vividas, etc.

¿Puede separarse en dos tiempos, como dice Ignacio? En mi opinión, no hay inmediatez sin mediaciones, porque creo que tal moción sin causa, que se supone causada por Dios sin mediaciones naturales, es sólo aparente. Se confunde la pasividad con la no-causalidad. Desde que conocemos el inconsciente psicológico (y yo añadiría: «el inconsciente espiritual»), no podemos deducir que una experiencia «sin causa» sea de Dios. Reconozco que ciertas experiencias «místicas» tienen tal carácter de novedad, irrupción y totalización, que es normal que la persona las atribuya con seguridad a la acción exclusiva de Dios. Pero también aquí, el verdadero místico nunca pierde la visión de conjunto de la experiencia cristiana: suele necesitar el discernimiento eclesial y confirmar si su experiencia concuerda con la Revelación, y suele insistir en «servir a Dios con temor y temblor».

Por ello, la sabiduría de esta Regla está en su relación con la tercera de la Primera Semana, que ya hemos analizado, es decir, con los frutos de vida teologal que produce. Aquí está, a mi juicio, el valor de este

criterio de la «moción sin causa»: Cuando la experiencia pasiva (explíquese por el inconsciente psicodinámico o espiritual, o no) produce frutos teologales, entonces es obra, sin duda, del Espíritu Santo.

TERCERA REGLA DE LA SEGUNDA SEMANA

> «Con causa puede consolar al ánima así el buen ángel como el malo, por contrarios fines: el buen ángel, por provecho del ánima, para que crezca y suba de bien en mejor, y el mal ángel para el contrario, y adelante para hacerla a su dañada intención y malicia» (EE, 331)

¿Hay que entender lo del «buen ángel» como obra de Dios, pero que no tiene la garantía de la inmediatez de la «moción sin causa»? Creo que sí. Anotemos, en primer lugar, cómo Ignacio nunca pierde la visión de conjunto del discernimiento cristiano: las «mociones sin causa» (pasivas o infusas) no son el camino normal. Una vez más, el discernimiento tiene su piedra de toque en los frutos, percibidos en una trayectoria, el proceso de transformación de la persona (subrayado en la séptima regla).

CUARTA REGLA DE LA SEGUNDA SEMANA

> «Propio es del ángel malo, que se forma "sub angelo lucis", entrar con la ánima devota y salir consigo, es a saber, traer pensamientos buenos y santos conforme a la tal ánima justa, y después poco a poco procura de salirse, trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones» (EE, 332).

Esta Regla es especialmente importante, porque atañe, por usar nuestro lenguaje, al engaño del deseo, a las motivaciones inconscientes. Ignacio recoge la antigua tradición de los maestros, según la cual las tentaciones peores son las que tienen apariencia de bien (el demonio «sub angelo lucis», esquema cultural). Estamos en la Segunda Semana de los *Ejercicios,* cuando la persona, convertida a Dios y a su voluntad, desea entregarse generosamente al Señor. Es aquí cuando debe estar muy atento el director espiritual, pues el ejercitante no está avezado a distinguir dentro de sí la ilusión y la realidad, sus deseos y las mociones del Espíritu, lo consciente y las motivaciones inconscientes, lo teologal y sus mediaciones humanas. Subrayemos esta aportación del discernimiento: lo religioso se presta al engaño, lo mejor puede estar muy cerca de lo peor. Hay una sana sospecha en la que coinciden la mejor tradición religiosa y las ciencias humanas. La diferencia está en el instrumental del discernimiento: Ignacio combina criterios religioso-morales con observaciones psicológicas de la interioridad. Nosotros disponemos de un conocimiento más sistemático y global del inconsciente.

Con todo, me parece interesante, por su lucidez, releer las observaciones ignacianas:

- En lo espiritual, hay que distinguir la «forma» y su contenido, su intencionalidad. Nosotros diríamos: hay que vigilar las racionalizaciones, las identificaciones del deseo inconsciente, las proyecciones compensatorias, etc. (cuarta regla).
- Cuando algo es verdadero, crea integración y unidad en la persona, de modo que las crisis refuerzan la identidad personal. Por eso, cuando los ideales religioso-morales están sometidos a vaivenes y confusión creciente, es que están motivados por necesidades psicológicas y no nacen de la libertad interior, de un centro personal (quinta y sexta reglas).
- Es señal clara del Espíritu la paz interior. Cuando un impulso es de Dios, puede ser intenso, pero pacifica; puede hacer sufrir, pero libera por dentro. En consecuencia, no es de Dios, aunque tenga la mejor apariencia y las mejores razones, lo que produce ansiedad, rigidez, inquietud, desazón... De tal manera que cabe decir que una experiencia tiene más garantías de ser de Dios cuanto menos intensa es psicoafectivamente y, en consecuencia, más unifica y pacifica el «fondo» de la persona. Por el contrario, cuando se dispara el deseo, se refuerza la autoafirmación y predomina la fenomenología de lo sensible (visiones, taquicardias, entusiasmo...), ¡cuidado!: lo de Dios puede ir acompañado del aparato psíquico de la personalidad; pero sólo tiene garantía de verdad si «toca al ánima dulce, leve y suavemente, como gota de agua que entra en una esponja», a nivel transpsicológico (quinta y séptima reglas).

6. «Dios es espíritu»

El presupuesto teológico básico de todo discernimiento es el siguiente: *si Dios es espíritu, sólo puede ser conocido y amado espiritualmente.*

En la filosofía religiosa de Platón, continuada por el neoplatonismo, que tanta influencia ha tenido en la teología espiritual occidental, ello significaba *ascender* de lo material a lo espiritual, trascender lo

natural para vivir sobrenaturalmente, desarrollar las potencias superiores (espirituales, no sensibles). Hay una profunda intuición y verdad en esta espiritualidad: que Dios es trascendente y que el hombre está equipado y tiene vocación de trascendencia.

A la luz de la espiritualidad bíblica y de la antropología moderna de la subjetividad, nos parece que el platonismo arrastra un dualismo (entre lo material y lo espiritual, el tiempo y la eternidad) que impide de raíz la comprensión del Dios bíblico y la realización unitaria de la persona humana. ¿Cuál es el criterio determinante de lo espiritual: la liberación de lo sensible, la dedicación a lo espiritual, el amor a lo trascendente? Hemos de advertir que la unión más espiritual con Dios se ha dado en el descenso a lo carnal, en la obediencia al Padre hasta la muerte. La cuestión central del discernimiento no es la trascendencia de lo terreno, sino la *desapropiación tanto de lo terreno como del deseo religioso.* Por lo tanto, paradójicamente, cuando estoy fundado teologalmente en el don, puedo *vivir espiritualmente lo terreno y lo celestial, lo humano y lo divino.*

Como se sabe, en la Biblia, decir que «Dios es espíritu» (Jn 4,24) significa, simultáneamente, que es el totalmente Otro (sin sexo, sin imagen, el Santo, el que habita en una luz inaccesible), Creador y Señor del cielo y de la tierra, que está presente en toda la realidad como lo absolutamente real y que se ha hecho presente en la historia como Salvador. La experiencia de Dios es «espiritual», porque nosotros sólo somos «carne» (finitud humana con sus posibilidades), y Él crea el encuentro desde su autocomunicación por gracia. Por eso la relación con Dios es real, pero inobjetivable. Dios está con nosotros, pero nosotros no disponemos de Él. Le conocemos, pero en la desapropiación, por fe, en cuanto puro don de Sí mismo; «de paso» y «por la espalda», por usar las imágenes bíblicas. Notamos sus efectos: la vida nueva, la Suya; pero no la poseemos en propiedad (Jn 3,8).

La figura suprema e insobrepasable, realmente escatológica, de este encuentro y experiencia es Jesús, especialmente en su Misterio Pascual. Dios se ha manifestado definitivamente como Espíritu en la humanidad de Jesús (Jn 1). La suprema ascensión al Padre consiste en el descenso, por desapropiación y amor de obediencia (Flp 2), hasta ser uno de nosotros y cargar con nuestros pecados. La unión definitiva con Dios se realiza en la paradoja absoluta de la separación y el abandono, en que el Padre deja a Jesús en su muerte, pues ahí, cabalmente, actúa el Espíritu Santo (la unión eterna del Padre y del Hijo). Hay que situar, pues, radicalmente la perspectiva del discernimiento espiritual, más allá del espiritualismo neoplatónico, en la vida teologal, tal como nos la ha descrito el Nuevo Testamento, a la luz del mensaje, la vida, la

experiencia y la muerte de Jesús. Al fin, lo que llamamos «vida teologal» es nuestra participación real en la vida del Resucitado, el Señor, «que es espíritu» (2 Cor 3,17).

En esta perspectiva, resulta evidente, no sólo que lo espiritual no se opone a lo sensible, sino que hay correlación entre la Palabra hecha carne y la vida interior del Espíritu Santo. Me atrevo a decir, concluyendo este capítulo sobre el discernimiento espiritual, que todos los criterios de discernimiento cristiano conducen a esta tesis de fondo: vivo del Espíritu Santo si coincido con los criterios, preferencias y experiencia que Jesús tiene de Dios y de su Reino.

Es normal que los maestros de la vida interior hayan hecho un esfuerzo sistemático por discernir en la conciencia la obra del Espíritu Santo. Pero al final, como hemos ido viendo, dado que la estructura constitutiva de la experiencia cristiana es paradójica, siempre tenemos la sensación, a nivel de conciencia, de que los signos son polivalentes. De ahí la necesidad de apelar a una visión de conjunto, al criterio de coherencia y correlación. Pues bien, el criterio definitivo de coherencia y correlación está dado *objetivamente* en la Revelación. La experiencia interior tiene referencias claras de confrontación: Jesús y su Evangelio. Allí donde la vida del cristiano, lo sepa éste o no, coincide cada vez más con la de Jesús (fuente de esa vida, pero también ideal insobrepasable), es que el Espíritu Santo habita en él. Ésta es la razón por la que en este libro combinamos apartados que se detienen en la dinámica de la transformación interior y apartados que describen la experiencia espiritual formulada en los Evangelios. Y es también una de las razones de por qué mi esquema de las fases no se atiene al esquema neoplatónico de purgación, iluminación y unión.

En síntesis: subjetividad transformada y Palabra de Dios, mística y teología, se encuentran.

15
El cristiano medio

Con el título *Ni santo ni mediocre* (Ed. Verbo Divino, 1992) quise abordar una etapa indefinida de la vida espiritual apenas tenida en cuenta por los maestros espirituales, pero que abarca un espectro muy amplio de la vida cristiana. Ni santos ni mediocres son los *medianos.* No son «los iniciados», por usar el esquema clásico del Pseudo-Dionisio, pues tuvieron la experiencia fundante hace tiempo, y llevan años trabajando su proceso de *integración.* Tampoco son los «iluminados», pero no sólo porque no han pasado a la «contemplación infusa», sino porque la vida teologal no configura habitualmente su obrar. La palabra que quizá defina mejor esta fase es *consolidación.* Los «medianos» están «consolidándose» en las virtudes, tanto morales como teologales. Les falta la *unificación,* que se produce cuando predominan las virtudes teologales, con ocasión de la «segunda conversión».

Somos muchos los creyentes que nos debatimos entre el deseo y la realidad, entre la entrega incondicional y el egocentrismo. Que no somos santos, es evidente; pero tampoco nos consideramos mediocres, si por «mediocridad» entendemos «tibieza», es decir, autosuficiencia y acomodación a lo fácil y seguro. ¿Qué nos falta? Sin duda, libertad interior, amor sin medida, coraje para jugarnos la vida a una sola carta. Pero con los años hemos aprendido que el salto a la realización de nuestros mejores deseos no está en nuestras manos. Hemos salido de la hondura del valle, hemos subido a la planicie y podemos otear la montaña sagrada, en la que sólo Dios habita; pero la *meseta* es áspera y prolongada. Necesitamos la paciencia que consolida la fidelidad, para que nuestra esperanza no quede defraudada (cfr. Rom 5,1-5).

Esta «zona intermedia» comporta una dinámica de integración. Por eso se le aplican muchos criterios del cap. 11. Pero tiene matices propios, los de la *consolidación,* por lo que se supone que prepara o dispone para la «segunda conversión». Por su carácter de claroscuro, de zona fronteriza, quizá no haya sido tratada expresamente. Y es una pena, porque ocupa una gran parte del camino cristiano. En mi opinión,

una gran mayoría de cristianos serios y fieles, que llevan años sirviendo al Señor y entregándose al prójimo, mueren en la meseta sin lograr subir a la montaña.

1. La meseta

¿Por qué no suben a la montaña?; ¿por qué vuelven atrás después de haber gustado el agua de la «contemplación infusa» (Teresa de Jesús, *Vida,* XV,3)?; ¿por qué no entran en la «noche pasiva del sentido», o se retiran cuando se asoman a ella (Juan de la Cruz, *Llama,* II)?; ¿por qué tantos cristianos parecen quedarse a medio camino?, nos preguntamos.

El «mediano» es alguien que despertó al sentido de la existencia desde un ideal y lo fundamentó, al menos inicialmente, en la Gracia. Tuvo, pues, que confrontar sus deseos con sus limitaciones y experimentar la fuerza del mal y del pecado. ¿Por qué, sin embargo, no le deja a Dios que haga lo que quiera con él? Actualmente, su deseo más íntimo es hacer la voluntad de Dios, y en ello se empeña cada día. ¿Por qué, sin embargo, se siente interiormente dividido entre la actitud de obediencia de fe y sus proyectos siempre en ebullición, de modo que no puede unificarse en un acto de abandono amoroso? Es fiel y saca energías cada mañana para la oración y la misión, y cada mañana parece que su vida merece la pena; pero cuando hace una oración más prolongada, es consciente de que hace tiempo que está estancado. Sabe que la esperanza teologal se alimenta de lo no controlable, y vuelve a ponerse en manos de Dios. ¿Por qué, sin embargo, percibe que le falta sencillez con el Señor, que está demasiado preocupado por su proceso de crecimiento?

Es la sensación habitual del «mediano». No es que esté «estrenando» el cristianismo, pero sí está lejos de alcanzar la cima. La «meseta» presupone haber hecho precisamente un camino de ascensión y descubrir una larga planicie, en cuyo horizonte se divisa la montaña esplendente de Dios. La meseta, por otra parte, está elevada. Mientras se asciende a ella, se espera poder disfrutar de un breve descanso antes de emprender la subida a la montaña. Por eso es doloroso constatar que antes de escalar la montaña hay que caminar durante un largo tiempo (casi siempre durante décadas) por la meseta del realismo, de la paciencia de la fe, de la medianía...

X.X. tiene cuarenta y cinco años; es religioso y se encuentra en plena crisis de realismo. No se siente frustrado, pero sí desencantado. «¿En qué han quedado mis proyectos de santidad?», se pregunta.

Porque, si alguno, él ha sido de los que se juegan la vida a una carta. A los veinticinco años se lanzó a la aventura de una forma nueva y radical de vida religiosa, y en ella se ha mantenido hasta ahora mismo. Escaló muy pronto la meseta, con la ilusión de alcanzar la cumbre a base de renuncia, de voluntarismo y de generosidad. ¡Qué duro ha sido dejar a un lado los deseos ideales para mirar la realidad desnuda, desmontar tanta fantasía narcisista y respetar el ritmo de la obra de Dios...!

Gracias a Dios, el voluntarismo, subordinado a la experiencia de justificación por la fe, es lo que, a fin de cuentas, le ha mantenido en la esperanza todos estos años de meseta. Ahora comienza a recoger los frutos de un amor humilde y agradecido.

Y.Y. es padre de familia con dos hijos adolescentes. Nunca se ha complicado la vida con heroísmos. Lo suyo ha sido la responsabilidad de la vida ordinaria. Desde que eran novios, tanto él como su mujer pertenecen a un grupo de reflexión cristiana. Su único problema es que los hijos empiezan a no responder a sus expectativas. ¡Todo iba tan bien, tan normal...! Hemos hablado y, a través de un proceso de discernimiento, creo que hemos dado con la cuestión: Y.Y. tenía muy bien montado el sistema, pero éste comienza a no servirle. Tiene que replantear la vida desde bases nuevas. ¿Es que era falso lo anterior? No, pero sí era demasiado a la medida de lo seguro y controlable. ¿Es que Y.Y. era un mediocre? No, y la prueba está en la autenticidad de su reacción: está dispuesto a una fe más arriesgada y confiada.

No hay una tipología cerrada de los «medianos». Lo somos todos los que caminamos por la meseta: unos, arrastrando el carro de la vida, pero constantes; otros, con paso ligero, un poco iluso a veces. Aquéllos están iniciando la marcha; éstos intuyen una nueva ascensión, la definitiva. La desean y la huyen, al mismo tiempo. Todos tenemos algunos puntos en común:

- No nos resignamos a quedarnos parados.
- Nos sentimos a gran distancia del ideal cristiano.
- Hemos aprendido realismo y verdad.
- Confiamos en el poder victorioso de la Gracia.

Volvemos a la pregunta inicial de este apartado: ¿por qué se prolonga la meseta y se quedan en ella tantos creyentes? Los autores clásicos suelen atribuirlo con frecuencia a la falta de generosidad, ya que Dios no falla. En mi opinión, la respuesta es demasiado unilateral. Una vez más, se hace consistir la dinámica del proceso espiritual en la voluntad consciente.

2. «Hay muchas moradas»

Esta frase de Jesús (Jn 14), aunque dicha en un contexto diferente, responde a la cuestión anterior. El lector se habrá fijado en que los casos de «medianos» que hemos descrito apuntan ya a la complejidad de la experiencia cristiana y de su dinámica de transformación. Es tener una idea muy pobre de Dios el pensar que a todos nos lleva por el mismo camino, o que sólo hay un tipo de realización de la santidad. Con todo, la pregunta está ahí: ¿hay santidad con imperfección?; ¿cabe una madurez espiritual con condicionamientos humanos? Conocemos algunos santos «redondos» —valga la expresión—, en los que la plenitud humana y divina brilla como signo radiante. Tienen algo de señero y majestuoso, perfectamente compatible con la sencillez extrema y la fragilidad. Pienso en Francisco de Asís. Pero recordemos que hay muchos tipos: Pedro y Pablo, para comenzar; Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, para continuar. Todos ellos atraen como ideales de humanidad y de transparencia divina, al mismo tiempo. Hay también santos sin brillo, anónimos, desconocidos para casi todos, especialmente para los más próximos. Son legión, pero a veces sólo les conoce de veras su director espiritual. No hacen nada especial, fuera de amar y servir a los demás con una bondad de corazón que se transparenta en su mirada. Tienen sus defectos, como todo el mundo (reacciones de ira, de vanidad, de amor propio...), pero no les importa, porque les sirve para ocultar el tesoro escondido de su vida profunda.

Hay «medianos» que no llegan a la santidad y que, sin embargo, parecían poder llegar a ella. Han visto interrumpida su carrera por la muerte, repentina o natural. Son legión también. Sus características han sido descritas más arriba. Es precisamente éste uno de los miedos del «mediano»: el no consumar su carrera. Todavía vive de deseos y proyectos, en lo cual demuestra que no ha llegado a la santidad. Hay «medianos inacabados». Nunca se sabe, pero la sensación que se tiene es de que no pueden llegar a la perfección. ¿Condicionados por esclavitudes ocultas? ¿Plan misterioso de Dios, que tiene muchas moradas en el cielo? ¿Por qué parece que son de esta clase la mayoría de los cristianos que parecen andar en serio? Al morir, no tienen la sensación de frustración, sino de pena. Pero ¿sabemos realmente en qué grado se han quedado? Hay que sospechar de nuestras medidas. Pero hay también «medianos» bloqueados en su capacidad de crecimiento. ¿Es plan de Dios o es que no encuentran ayuda? Porque a veces, a partir de una charla de discernimiento, les ves crecer inesperadamente. Suelen tener buena voluntad, pero dan tantos palos de ciego que el fruto es mínimo. Es como si repitiesen siempre el mismo esquema de experiencia vital.

No hay cambio, sino reiteración de conducta. ¿Qué sabemos nosotros de lo que Dios les depara en el otro mundo? Quizá les recompense con sobreabundancia por su servicio mínimo, pero fiel. Tal es la diferencia entre el que enterró el talento (el mediocre) y aquel al que se le dio menos, pero trabajó con ahínco (cfr. Mt 25; Lc 19).

Hay santos que no pueden hacer nada, que son signo del Reino en cuanto preferidos de Dios: los enfermos, los insuperablemente condicionados. Son los pobres de Yahvé. Y reciben de Dios la santidad en el cielo de una vez por todas. ¿En qué medida? La que Dios, libremente, quiere. Yo espero ver a muchos de ellos, y creo que algunos estarán por encima de los santos «perfectos». Será uno de los motivos más grandes de alabanza del amor de Dios, revelado en los pequeños. ¿Y quién nos dice que no han sido santificados ya desde ahora en la tierra? Pero nosotros no podemos percibirlo.

¿Qué sentido tiene esta diversidad de santos y de moradas? Podemos suponer que cada uno cumple su función en el plan de Dios, en la unidad plural de la Comunión de los Santos. A veces se ha especulado diciendo que esta diversidad engrandece la sabiduría divina, incluyendo en ella hasta el infierno (el contraste de luz y sombra resaltaría la belleza del plan de Dios). Francamente, no lo entiendo. Lo único que entiendo es que no tengo derecho a nada, y que bastante misericordia tiene mi Dios si me deja en el último rincón; que no se trata de ser perfecto, sino de creer y amar. Como todavía soy «mediano», me consuela aquella comparación de Teresa de Lisieux: en el jardín hay rosas y margaritas; unas y otras agradan a Dios; cada una es perfecta a su manera. Si fuese santo, hace tiempo que habría dejado de preocuparme por la perfección y por mi sitio en el cielo.

El hecho es que hay limitaciones o condicionamientos que comprometen seriamente la perfección cristiana. Por ejemplo, ¿se puede experimentar la justificación por la fe si se tiene una imagen ambivalente de Dios sustentada en la falta de autoestima? ¿Se puede amar con los rasgos del amor cristiano (cfr. 1 Cor 13) sin un proceso correlativo de madurez afectiva? En principio, hay que responder que no. Se puede apelar a la omnipotencia de Dios; pero no se trata de un principio general sobre Dios, sino de un principio práctico de cómo actúa Dios. Ese espiritualismo, como advertimos más arriba, no ha ayudado a comprender a Dios ni al hombre. Precisemos un poco más los condicionamientos:

a) Hay condicionamientos que vienen de la primera infancia y que podemos llamar «estructurales» (no hablo de la «herencia», sino de aspectos relacionados con la afectividad y la educación primaria), y

hay condicionamientos que pertenecen a fases ulteriores y no estructurales (por ejemplo, la represión de pulsiones en la pubertad). Los primeros, por lo general, requieren una terapia, unos medios «extraordinarios», para desencadenar procesos de liberación; los segundos pueden ser trabajados con medios «ordinarios», a disposición de cualquier persona normal. Unos y otros están repercutiendo en el proceso de libertad interior del cristiano medio. Ignorarlo sería una trampa.

b) Hay condicionamientos en que se entremezclan las dimensiones psicológicas y las existenciales. Por ejemplo, si la educación no ha propiciado la autonomía, y la vida cristiana se basaba en el autosacrificio, el problema es a la vez psicológico y existencial. No basta con enseñar a la persona a tomar la vida en sus manos. Necesita integrar psicológicamente el placer. Por eso vale como principio para el cristiano medio el de la pedagogía simultánea: abordar los condicionamientos desde perspectivas complementarias.

c) Hay condicionamientos ligados nuclearmente a la experiencia religiosa, pero que conllevan lo psicológico y lo existencial. Por ejemplo, la dificultad para entregarse a la oración como llamada del Señor (en los casos en que suceda) puede ser experimentada como resistencia espiritual, como miedo al Amor Absoluto; pero puede conllevar (y más vale tenerlo en cuenta) la actitud existencial de quien desea controlar su vida y la limitación psicológica del miedo a la pérdida del yo.

Por todo ello, distingamos entre enfermedad, estancamiento y dificultad. En principio, la *enfermedad* debe ser tratada como tal, sin apelar a la libertad ni a la Gracia. En este tema, especialmente a niveles psicológicos, hay mucha ignorancia. A veces tengo la impresión de que a la espiritualidad cristiana le está ocurriendo lo que en otro tiempo le ocurría con la medicina del cuerpo. A nadie se le ocurre ahora tratar de curar un divieso con oraciones. ¿Por qué, entonces, seguimos pensando que sería posible curar una inmadurez afectiva suplicando el Espíritu Santo? Sin embargo, las fronteras entre lo somático, lo psíquico y lo espiritual, particularmente entre lo psico-afectivo y lo espiritual, apenas pueden ser objetivadas. Si yo leo que Dios me dice: «No actuaré según el ardor de mi ira, porque yo soy Dios y no un hombre. Mi corazón se revuelve, y todas mis entrañas se estremecen. ¿Cómo voy a abandonarte? Tú eres mía, y no te destruiré» (Os 11), esas palabras me afectan en mi totalidad biopsíquica y espiritual. ¿Quién puede establecer de antemano si conviene comenzar por una pedagogía afectiva o por la oración? En los casos claros de enfermedad, cuando no existen los presupuestos mínimos, no hay duda: primero hay que establecer un camino de curación a nivel humano. Pero en los otros casos más vale

no atenerse a reglas. Tan peligroso es apelar a la Gracia como creer que la maduración humana se hace «por pisos» y linealmente (primero lo psíquico, luego lo existencial, y luego lo espiritual).

Se supone que el cristiano medio es tal porque no es un enfermo, es decir, no tiene condicionamientos graves en su estructura psicosomática, y ha vivido un proceso de libertad interior, es decir, no se detectan dificultades insalvables. Sin embargo, esa imagen, a mi juicio, es falsa. Es verdad que no es un enfermo; pero ello no significa que no esté herido en zonas muy profundas de su ser que dificultan gravemente el proceso de perfección.

X.X. es básicamente sano, tiene grandes cualidades y progresa visiblemente, tanto en la madurez humana como en la espiritual. Algo, sin embargo, no termina de «soltarse» por dentro. Se siente amado por Dios, pero ciertas zonas de su personalidad (la agresividad, en concreto) le culpabilizan desproporcionadamente. Hace poco, me contaba lo que había descubierto: que todavía intentaba ganarse a Dios siendo muy amoroso y fiel en la oración. Recuerda que era así con su padre, especialmente cuando preveía algún conflicto con él. ¿Cómo alcanzar a curar esas heridas apenas objetivables y cuya curación, en todo caso, no depende de ningún análisis? Dios puede valerse de una mediación humana o de la oración, o dejarle así, sin curarse, muchos años. Desde el punto de vista de la perfección cristiana, está claro que X.X. no ha llegado al amor perfecto, que «expulsa el temor» (cfr. 1 Jn 3).

¿Es verdad que no ha llegado al amor perfecto?; ¿no será que nosotros no somos capaces de percibirlo? El cristiano medio aprende a vivir su vida desde la honradez de lo que ve, pero sabiendo que lo que no ve es infinitamente mayor. Por eso está abierto a descubrir condicionamientos insospechados. ¿Por qué pide, si no, el Espíritu de la verdad? Y no se sorprende demasiado si topa con zonas oscuras desconocidas. Lo atemático, lo no objetivable, suele ser lo que más nos condiciona y lo que menos conocemos. No es extraño que Pablo nos exhortase a «servir al Señor con temor y temblor» (cfr. Flp 2). No se confunda con el miedo servil. Sólo Dios tiene la última palabra sobre nosotros mismos. Sólo Él penetra en esas zonas. Desde aquí se entiende, en consecuencia, que la curación de las heridas profundas necesita tiempo y mediaciones múltiples. ¿Cómo preparar una afectividad capaz de sentir con la libertad del Espíritu Santo? Sólo la Providencia divina puede educarnos, moldearnos, transformarnos a esos niveles. Claro que es Gracia, y sólo Él lo hace; pero se sirve de todo, hasta del encuentro fortuito de una amistad de infancia.

3. Mediocridad y tibieza

En mucho casos, efectivamente, el proceso se estanca por falta de generosidad. Cuando la medianía ha encontrado en la meseta un «modus vivendi», hay que hablar de mediocridad, que no es tan infrecuente. El mediocre se las apaña para *acomodarse:* aunque jamás lo reconocerá, renuncia a sus ideales y se atiene a lo que controla, con esa vaga sensación de estar en orden y de haber encontrado un sistema seguro, no expuesto al riesgo del amor ni a la mirada del Dios vivo. La tradición, cuando esta actitud es estable, le ha dado el nombre de *tibieza.* En conjunto, el mediocre nunca lo reconoce, pues su conciencia ha ido embotándose gota a gota, día a día, haciendo de su desesperanza y de su vacío interior un muro impermeable de autojustificación.

¿Qué ha pasado? No es fácil discernir en la maraña de ese corazón ahogado por el miedo, cerrado sobre sí mismo. Quizá los primeros ideales surgían de la necesidad imperiosa de protagonismo narcisista, o como compensación inconsciente de la falta de autoestima. Quizá tenían una fundamentación superficial, ideológica; no arrastraban el interés vital. Quizá la educación había propiciado una distancia excesiva entre las metas y las posibilidades reales, entre los fines y los medios. Y, claro, cuando se vive año tras año la angustia perfeccionista de lo imposible, la esperanza se convierte en cansancio. Quizá se confundió la fe con el sentimiento piadoso. Pero éste suele durar muy poco ante las urgencias de la existencia, al menos si uno no se refugia en sus propias inhibiciones.

A veces se cree que la mediocridad es consecuencia de la falta de perseverancia en la oración. Las más de las veces, sin embargo, ocurre lo contrario: se deja la oración porque no se espera en Dios. Y, con frecuencia, no se espera en Dios porque no se espera en la vida. Las razones de la desesperanza, que suelen ser inconscientes, se entremezclan. La sucesión de frustraciones de nuestros mejores deseos ha provocado mecanismos de defensa apenas perceptibles. Por eso el mediocre da la impresión de que vive de los ideales de siempre. De hecho, sigue hablando de ellos con los hijos, con la comunidad religiosa o ante la parroquia. Sin embargo, se le nota...

En el lenguaje normal, llamamos «mediocre» a la persona que no destaca. Sin embargo, hay personas sencillas de una enorme calidad. No hacen nada especial; pero, en cuanto se las conoce de cerca, llama la atención la densidad de su existencia. Yo prefiero llamar por «mediocre» al que *ha renunciado a vivir a fondo,* a la persona que «funciona» bien, que es correcta, respetuosa y fiel al deber, pero que ha perdido la capacidad de gozar y de sufrir. Cumple, pero se reserva; y lo

hace instintivamente, como una actitud defensiva que se ha hecho connatural. Nunca se pone al descubierto. Da la sensación de ser impermeable. El funcionario burócrata, guardián del orden, que tiene miedo al riesgo y subordina sentimientos y personas a las determinaciones objetivas de la Ley. Cierto tipo de cura, de cristiano. El mediocre ha renunciado a la tensión del «más». Ha sido siempre prudente y no ha cometido excesos. La norma de su vida ha estado constituida por el principio de evitar los extremos, sobre todo a la hora de amar o de asumir riesgos comprometidos. ¿No decían los clásicos que «la virtud está en el justo medio»? Ésta es su sabiduría: situarse en el punto en que el esfuerzo pueda ser medido y controlado. «Ser como los demás» es una especie de consigna. ¿Para qué establecer metas elevadas cuando todos los días constatamos cómo los ídolos caen del pedestal? Más vale protegerse del peligro. El mediocre representa al Sistema. Sabe sostenerse en la ola del momento cuando los demás van y vienen. Equilibrio, diplomacia... Si miras en profundidad, por debajo de la superficie no hay más que vanidad, formas, exuberancia de palabras...

La edad del realismo, de los cuarenta a los cincuenta y cinco años, es propicia para ello. En primer lugar, porque, cuando no se ha vivido a fondo, sólo queda la rutina de la vida y el «hueco vital». Uno ha aprendido a adaptarse y a buscar el mejor partido. Para muchos adultos, en eso consiste la vida. El adulto maduro experimenta muy agudamente que no es mejor que los demás, que ha terminado siendo «como todos». En algunos casos (el mediocre común), ser como todos ha sido su aspiración en la vida: adaptación a las circunstancias, sin unicidad personal. Pero también el que quiso crear mundo propio, el que puso en tensión su vida desde un ideal y entregó lo mejor de sí mismo para realizarlo, siente ahora la tentación de ser como todos. Al fin y al cabo, el hombre se sirve del anonimato de la masa para protegerse de la angustia de ser libre; y se protege de la soledad y de la muerte mediante el calor del grupo compacto.

Hay una forma de mediocridad que es fruto del pecado, espiritual. Los clásicos le llamaron *acedia.* Se consolida a través de un proceso de replegamiento del espíritu que a veces dura años. Por eso, en la segunda edad suele adquirir carácter propio.

- El contacto permanente con lo sagrado, cuando no es personalizado y renovador de la fe, termina por crear una capa de insensibilidad y rutina.
- El deseo proyectó sus expectativas en la experiencia orante. Al no ser satisfechas, se dejó de creer en la presencia y acción de Dios.

- Se trabaja por los demás con tesón; pero se ha dejado de amar, o porque nunca se supo o porque no fue superada aquella frustración; y desde entonces la actitud ante los demás es de defensa.
- Hubo un momento en que se percibió el vértigo de Dios. Amor íntimo y total que pedía el sí incondicional. Pero el miedo y la falta de confianza en Dios produjeron la cerrazón del espíritu. Desde entonces, una resistencia sorda a encontrarse cara a cara con Dios ha moldeado un corazón duro. Al principio, desazón constante; ahora, rigidez.
- Esa superficialidad que lo curiosea todo, que no puede estar en silencio media hora, que está pendiente de noticias y acontecimientos, fácil a la murmuración... No es mala persona, ciertamente. Es que se ha asentado en el miedo a las preguntas últimas.
- ¿Por qué esa huida sistemática del sufrimiento? Obsesión por la salud, egocentrismo de intereses, incapacidad de autocrítica... Tibieza es esa mentira existencial con que el espíritu del hombre se retira a su fortaleza inatacable.

Jesús lo dijo insuperablemente: «Si la sal se vuelve insípida, ¿con qué se la salará? Ya no sirve más que para arrojarla a la calle y que la pise la gente» (Mt 5,13).

4. Crisis de realismo

Entre los veinticinco/veintiocho y los cuarenta/cuarenta y cinco años, la sensación de meseta comienza al final, con la *crisis de realismo.* Se agudiza con los años, pues se tiene la evidencia de no ser ni santo ni mediocre, sino de estar, más bien, atrapado por la tibieza. Los antiguos conocían la importancia de esta crisis de la segunda edad, que llamaron «demonio meridiano» y que asociaron a la desesperanza de los generosos. Hablemos de ella, porque, en mi opinión, representa el momento/fase decisivo de la vida humana y cristiana.

A partir de los dieciocho años, la vida es búsqueda de identidad, proyecto, historia. A partir de los cuarenta, la vida revela los fundamentos reales en que se ha definido una persona y sus decisiones. Etapa de verdad y que exige ser interpretada desde la unidad y polivalencia de cada ser humano.

Nunca como a esta edad se entiende la intuición de los antiguos de que la persona es su máscara, su hacerse presente en el rostro. Tiene los trazos de una persona «hecha». Aunque sus ojos mantengan un aire

juvenil y hasta ingenuo, hay ciertas arrugas, ciertos perfiles de la frente y, sobre todo, ciertas líneas que se entrecruzan cuando la persona habla, sonríe, manda, grita..., que definen una vida entera. Con la vejez, el rostro se hace sombra de sí mismo. Acentúa la fijación hasta la rigidez. Sólo los ojos, en algunos casos, conservan su luz y vitalidad.

El hombre/mujer maduro vive la *tensión de extremos,* que repercute en todo su talante de vivir: cuando más carga social ha de soportar es cuando comienza a cansarse, física y psicológicamente, de vivir. En efecto, la mayoría de los padres entran en la madurez cuando sus hijos son más problemáticos: los mayores, en los últimos años de universidad, a punto de casarse o de independizarse, en plena búsqueda crítica de identidad; los pequeños, en plena adolescencia. Les gustaría descansar después del trabajo, en la tranquilidad del hogar. Pero ¡problemas en el trabajo y problemas en casa! Uno tiene ya hecho su bagaje de ideas y de normas de conducta; pero ¡hay que ponerlas continuamente a debate con los hijos y con la sociedad que se acelera! Añadamos la competencia profesional... Por eso, a esta edad sueña con las vacaciones: el fin de semana; el apartamento fuera de la ciudad; el mes tranquilo de verano... Las vacaciones simbolizan el espacio vital en que el adulto quiere aislarse, guarecerse de tantas tensiones acumuladas por responsabilidades de todo tipo. Los célibes dedicados a obras sociales o de evangelización sienten la misma sobrecarga. En la comunidad religiosa, porque ya nos conocemos demasiado, y más vale no empeñarse en cambiar lo incambiable; en la tarea pastoral, porque uno tiene derecho a ser como el común de los mortales (tiempo libre, distracciones...). La tensión está asociada a la crisis de proyecto. Después de haber dejado la piel en la empresa, en la familia, en la parroquia, en la comunidad religiosa..., ¿merecía la pena? Ahora que podíamos recoger los frutos, sólo sentimos el peso de la responsabilidad que nos atenaza y de la que nunca podemos desprendernos.

Este cansancio es caldo de cultivo para una de las tentaciones más frecuentes a esta edad: la evasión. No sabe por qué, pero el hombre/mujer maduro siente progresivamente una difusa sensación de miedo, de insatisfacción. Le preguntas si tiene algún motivo concreto, y te responde que no. No le pasa nada grave. Simplemente, que ya no tiene la ilusión de antes. En las psicologías más débiles, o en las aparentemente fuertes, pero que no han sabido fundamentar el sentido de su vida, la sensación difusa de miedo se traduce con frecuencia en psicosis de fracaso.

La idea de pérdida se adhiere al cerebro como un fantasma obsesivo: pérdida de salud, de motivaciones espirituales, del cargo, de lo arduamente conseguido durante años, de los hijos, del trabajo...

«La cuarentena, la edad en la que llegamos a ser lo que somos» (Ch. Péguy). La frase refleja la ambivalencia de esta edad. «Por fin, hemos llegado a reconciliarnos con lo real». Y también: «A mi edad... ¡no soy más que esto!». Ha costado mucho llegar a conocerse. El camino, la confrontación con la realidad. Después de tantos ideales y energías empeñados, ¿cuál es mi medida verdadera? Lucidez de saber lo que doy de mí. A pesar de la crisis de autoimagen, sólo ahora soy consciente de lo que puedo.

Sin embargo, la paradoja de esta edad estriba en sostener los extremos. El hombre reconciliado con lo real, con su finitud, conoce una plenitud insospechada.

El hombre/mujer maduro tiene experiencia. No está haciendo experiencias. Ha construido mundo propio. Puede mirar hacia atrás, tener visión de conjunto, comparar opciones... El joven cree en sus ideas; el maduro conoce el valor real de las ideas. Por eso esta edad es altamente productiva, sobre todo en trabajos que necesitan manejar la complejidad de lo real, especialmente del comportamiento humano: educación, política, síntesis integradora de pensamiento, responsabilidad en las instituciones... Se comienza a ser sabio, ese arte del juicio práctico en que pensamiento y acción no se perciben como enemigos, sino como aliados. «Prudencia» le llamaban a esto los clásicos. Nosotros lo llamamos «discernimiento», el cual supone la experiencia del espíritu en la inmediatez irreductible de lo concreto.

El hombre/mujer maduro es realista. Su realismo puede deslizarse hacia el escepticismo y la mediocridad; pero puede también expresar la consistencia y riqueza de la libertad personal, de la obra bien hecha, del gozo de las cosas sencillas, de la esperanza activa y paciente, de la humildad responsable, del amor lúcido... Conoce el amor, pues hace tiempo dejó de ser una idea romántica y tuvo que renovarlo cada día, con dolor y alegría. Está enraizado en la existencia a través de lazos permanentes, de intereses vitales. Las personas no son vagas ideas sobre el hombre, sino rostros vivos. Las tareas no son proyectos posibles, sino lucha sostenida.

Si siempre es difícil interpretar la realidad humana, en la segunda edad resulta imposible aclarar las motivaciones últimas. Pongamos un ejemplo: todo el mundo sabe que comienza a hacerse viejo cuando aparecen ciertas «manías»; en la segunda edad, especialmente en torno a los cincuenta años, aparecen las primeras: costumbres fijas en los usos personales, temas repetitivos de conversación... Primera interpretación del fenómeno: al anquilosamiento físico le sigue el psíquico.

Interpretación freudiana: se trata de fijaciones infantiles asociadas a la fase anal de la libido, que en los ciclos anteriores estaban desplazadas y que ahora han adquirido una sintomatología localizable. Interpretación existencial: la angustia del tiempo, propia de esta edad, se expresa a través de mecanismos de repetición, como un modo de retener el tiempo. Sin duda, las tres interpretaciones se apoyan mutuamente y no se contradicen, pero muestran el carácter polivalente de la vida humana. Por eso hemos propugnado desde el principio una visión integradora y entremezclamos deliberadamente diversas perspectivas de interpretación.

5. Crisis de fe

Cuando se ha fundamentado el sentido de la vida en Dios y se ha aprendido a esperar en Dios a través de la propia vida, la crisis de fe se hace inherente a la historia misma de la persona. Si la fe sólo ha sido una idea o un compartimento junto a otros, cuando llega la edad madura puede seguir superficialmente intacta. Pero si la fe ha sido la experiencia central, la clave de lectura de la realidad, cuando llegue la edad madura se verá sometida a crisis. ¿Por qué necesariamente la crisis de fe en el adulto maduro? Porque el momento existencial que está viviendo compromete el sentido global de su vida y, lógicamente, su fe.

A los dieciséis años se vive la fe despertando al sentido de la vida. A los veinticinco, se supone que la búsqueda de identidad ha cuajado, haciendo de la fe el fundamento del proyecto de vida. Pero, salvo en casos excepcionales (ya nos hemos referido a ello), la fe conlleva expectativas falsas, fantasías de deseo, apropiación. No ha sido sometida a prueba. A los cuarenta años, la fe ha sufrido una prueba y otra, por lo que la crisis de fe no se concentra en situaciones particulares, sino en su conjunto. Brota espontáneamente la pregunta global: ¿merecía la pena esperar tanto de Dios?; ¿es capaz la fe de proporcionar una vida humana lograda? Lo cual se manifiesta en ciertas tentaciones específicas que siente el adulto cristiano en confrontación directa con su ser creyente. Tentaciones propiamente espirituales.

a) *Dudas de fe*

Son frecuentes a esta edad, y muchos creyentes se extrañan de la virulencia con que brotan después de años en los que uno creía tener segura su fe. A veces son restos del inconsciente, que manifiesta tendencias obsesivas a través de escrúpulos religiosos. Otras veces son consecuencia de la crisis existencial. Pueden aparecer en forma de dudas racionales (¿existirá Dios efectivamente?; ¿no será la fe un producto de nuestras necesidades e impotencia humanas?; ¿no es absurdo creer en la Resurrección o en la Eucaristía?; etc); pero su motivación real no es intelectual, sino vital: se ha perdido la confianza en la interpretación ideológica del mundo.

b) *Desesperanza*

La fe vivida está asociada al proyecto de vida y, por lo tanto, a expectativas de transformación de la realidad referidas, por ejemplo, a la evangelización, o a la justicia, o a una forma radical de vida, o a la autorrealización... El caso es que el adulto maduro ha tenido que relativizar la causa mejor justificada. ¿Por qué? Sencillamente, porque no se han cumplido las expectativas. Al principio de la crisis, buscaba razones concretas: ingenuidad en el planteamiento del proyecto de vida, errores en la acción, etc. Ahora se pregunta, más radicalmente, si el proyecto cristiano mismo no es una utopía irrealizable. ¿Por qué no haberse limitado a ser como todos, ateniéndose a las leyes de la finitud controlable? ¡Al menos no se habría sufrido tanto!

c) *Aridez*

La fe puede vivirse desde una diversidad de experiencias configuradoras, que a veces tienen que ver con una «causa», y otras veces con la relación personal con Dios, en cuyo caso hablamos de «deseo religioso», es decir, de la afectividad abierta y tocada por el Tú Absoluto. Pues bien, es frecuente que el adulto maduro se sienta profundamente frustrado en su relación afectiva con Dios; que tenga la impresión de perder el tiempo en la oración y de que Dios está demasiado lejano. La frustración se acrecienta, porque se recuerdan con nostalgia los años de gozo intenso, de contacto feliz con el Señor. ¿Qué queda ahora de todo aquello? ¿No fue quizá proyección de necesidades humanas no satisfechas? ¿Por qué no ha madurado la relación con Dios proporcionalmente al proceso humano? Es como si la intimidad con Dios fuera inversamente proporcional al realismo de la vida. Y, sobre todo, ¿por qué Dios no termina de llenar el corazón? El adulto maduro lo vendería todo por un poco de ternura; pero Dios, su Dios, el Dios del amor, está ausente y le abandona a su tristeza interior.

«Crisis», en sentido bíblico, significa «prueba»; pero también «discernimiento», capacidad de interpretar el sentido de la prueba y perci-

bir los planes de Dios a través de la dificultad. Lo paradójico de la crisis de fe estriba en que sólo puede ser superada desde la fe misma. En esto se muestra el carácter fundante de la fe para la existencia humana: en que ella está en el origen, en medio y al final de todo. Presente en nuestras necesidades, las trasciende; motiva nuestras expectativas, pero no depende del cumplimiento de éstas. Por eso la crisis de fe se resuelve mediante la fe misma, viviéndola como un proceso. Sin embargo, en la edad madura, si la fe no ha sido experiencia fundante, sino parcial o puntual, el peligro de perderla o de arrinconarla puede ser grave. No olvidemos que la crisis de la madurez es totalizadora. De ahí la paradoja repetida: si la fe ha sido fundante, se verá más amenazada que nunca, pero también podrá demostrar su auténtica fuerza regeneradora.

A la luz del Evangelio, disponemos del mejor esquema interpretativo de la crisis de fe del adulto maduro: el proceso del discípulo de Jesús. Pedro y sus compañeros han de sufrir la crisis mesiánica para poder nacer a la fe escatológica del Espíritu Santo a través del escándalo de la Cruz, haciéndose seguidores de Jesús. En nuestro esquema, diremos que la única respuesta adecuada a la crisis del cristiano maduro es la «segunda conversión» (cap. 16).

6. Amor torpe y sincero

En nuestra historia personal hay, sin duda, un momento decisivo en el que tomamos la vida en nuestras manos; una especie de encrucijada, en la que el camino que tomáramos iba a ser determinante para nuestra vida. A veces ese momento se vive con lucidez, pero en la mayoría de los casos suele hacerse de manera semiinconsciente. Si la opción fue Dios y su Reino, ahora, retrospectivamente, le damos el nombre de «conversión» o de «opción fundamental». A continuación, vivimos una época de despliegue vital: polarizados por la causa de Dios o por la relación con El, nos parecía dominar la existencia; la realidad parecía estar hecha a la medida de nuestros deseos. Pero ahora ya no percibimos esa nitidez de opción. La vida nos ha enseñado a ver que la realidad es más compleja que nuestras buenas intenciones. Valoramos la trascendencia de aquella decisión y se la agradecemos al Señor de corazón. Pero ahora distinguimos niveles de densidad: uno es el consciente, razonado y querido voluntariamente; otro es el que atañe al yo profundo. ¿Qué había —nos preguntamos ahora— «detrás» de aquella decisión? Tampoco creemos, honradamente, que fuese falsa. Volveríamos a tomarla. Lo que pasa es que ahora, al escuchar el

Evangelio, que nos llama de nuevo a optar, nos sentimos incapaces de una decisión clara. ¿Es que amamos menos al Señor?; ¿es que hemos desplazado el Reino buscando otros intereses?; ¿es que estamos atados a ídolos (seguridad económica, lazos afectivos, búsqueda de prestigio, egoísmo...) que nos esclavizan?

Desde la sabiduría del discernimiento, el problema del «mediano» es delicado. Por una parte, no basta con reconocer la ambigüedad radical en que uno se mueve; es necesario optar, concentrar la existencia entera, principalmente el corazón, en Dios y su Reino, lo cual exige liberarse de cualquier ídolo. Por otra parte, la experiencia y la clarividencia espiritual le dicen que no depende de su esfuerzo, por más heroico que sea. A veces se pregunta: «¿Tendré que hacer algo especial? ¿Debería renunciar al capital que tengo para experimentar la fe en la Providencia; o consagrarme a la gente marginada; o dedicarme más a la oración; o hacer un mes de ejercicios espirituales...?» Cuando uno intenta controlar su vida cristiana y se pone humildemente delante del Señor, no suele tardar en darse cuenta de que la cuestión es otra: asumir precisamente la ambigüedad del propio corazón y optar cada mañana por Dios y su Reino, sabiendo de antemano que la hora de la libertad interior pertenece a la soberanía de la Gracia. Es lo único que le devuelve la paz. Y es que el «mediano» ha conocido el amor de Dios y querría entregarle cada latido de su corazón, pero no puede; ni siquiera sabe si, en el fondo, lo desea de veras. Se pregunta: «¿No seré un mediocre?». Y, sin embargo, no puede negar que ama sinceramente al Señor, que se lo merece todo. ¿Por qué es tan torpe?

Como Pedro, camina entre la presunción («¡daré mi vida por ti!») y el miedo (la triple negación); entre la nostalgia de sólo Dios y la huida ante lo incontrolable de Su Amor.

Sentir miedo es lo normal. Pero algunos miedos van unidos, casi siempre inconscientemente, a una actitud interior, por lo que repercuten seriamente en la perfección del amor. Por ejemplo, el miedo a sentirse inseguro al descubrir que uno no es lo que se imaginaba, suele tener una raíz psíquica (falta de autoestima); pero implica casi siempre una actitud existencial de inautenticidad (no querer reconocer la verdad, resistencia a ser «menos»). Esta doble dimensión, psicológica y existencial, de algunos dinamismos humanos primordiales (miedo, deseo, esperanza, alegría, etc.) es altamente significativa para la vida cristiana, pues obliga a discernir con sumo cuidado. Cuando decimos que el amor expulsa el miedo, o que la fe no vacila (¡apelamos a tantos textos bíblicos en que el hombre reacciona con temor, y la voz de Dios dice: «no temas»...!), podemos tener razón en cuanto a lo existencial, pero no en cuanto a lo psicológico. ¿Es que Jesús no tuvo miedo en

Getsemaní, aunque su confianza en el Padre fuese plena? ¿Es que depende de nosotros no tener miedo al fracaso? Y a la inversa: no se puede reducir a problema psicológico el miedo a la libertad de tantas personas que se parapetan en sus sistemas de orden religioso-moral. Hay actitudes existenciales de «renuncia al ser» que paralizan la obra de Dios. En estos casos, la conversión atañe nuclearmente a esos reductos que se enmascaran detrás de los mejores deseos.

Hay que comenzar por reconocer estos miedos que paralizan, precisamente porque se agazapan en zonas íntimas, casi siempre inconscientes. Señalamos algunos especialmente significativos del cristiano medio:

- *Miedo al sufrimiento.* ¿Quién no lo tiene? El miedo al sufrimiento paraliza el proceso de perfección cuando éste se constituye en proyecto semiinconsciente. En efecto, tendemos a plantearnos la vida dentro de un conjunto de seguridades, junto a las cuales damos cabida a ciertas frustraciones y sufrimientos conocidos, pero cuidando mucho nuestro terreno y defendiéndolo de toda sacudida.
- *Miedo al amor incondicional y desinteresado.* Por lo que supone de olvido de sí y de intuición certera de que hay que «perder la vida para ganarla».
- *Miedo al Absoluto Personal.* En nosotros, el miedo a Dios es más agudo de lo que creemos. Cuando se percibe a Dios como Absoluto Personal, se abre a nuestros pies el abismo de lo incontrolable, y hace falta una fe purificada para no mirarse a sí mismo y sentir su distancia y diferencia inabarcables.

He señalado estos miedos porque son frecuentes en el cristiano medio. Algunos son más propios del comienzo de la meseta; otros, del final de la misma, cuando se está cerca de la Montaña. Con todo, no conviene atarse a esquemas rígidos.

El problema del miedo no está en sentirlo, sino en que tiende a replegarnos sobre nosotros mismos. Hay que tener el coraje de sentir miedo, pero con la mirada puesta en Jesús. Cuando Pedro cree y se lanza al agua, puede caminar sobre el mar encrespado; en cuanto mira debajo de sus pies y deja de mirar a Jesús, las aguas se lo tragan (cfr. Mt 14,24-34).

7. Camino

Me he detenido en la crisis de realismo del hombre/mujer de edad media, por la importancia que en nuestro modelo de espiritualidad tienen los ciclos vitales, y porque la descripción de dicha crisis nos adentra en las características del «cristiano medio», ni santo ni mediocre. En verdad, no se resuelve la crisis sino mediante «la segunda conversión»; pero ésta, siendo obra de la Gracia, es preparada, como explicaremos en el capítulo siguiente. Las pistas más significativas del camino son éstas:

a) *Espíritu de verdad, capaz de desmontar la autoimagen*

La crisis de realismo va unida a un proceso en el que uno tiene la impresión de haber tenido que desaprender casi todo lo aprendido. Algo así como un desmontaje implacable. Fuimos equipados con respuestas para todo, con normas de conducta, con esquemas para lo divino y para lo humano..., y hemos tenido que replantearlo todo. Teníamos meridianamente claro lo que era valioso y lo que era vulgar, lo que era elevado y lo que era mediocre..., y ahora nos hemos encontrado con que no somos más que aquellos que, en otro tiempo, nos parecían poca cosa. Quizá el desmontaje más difícil haya sido el de la autoimagen. ¡Cuánta razón tenía santa Teresa cuando decía que «la humildad es la verdad»...! Pero no nos enteramos de ello hasta que la vida nos desmonta por dentro y nos encontramos con nuestra propia verdad, con nuestros fondos oscuros, con nuestras miserias cotidianas, con nuestras ataduras insobornables... Este andar en verdad, no sólo como actitud ética de honradez, sino de clarividencia interior, de mirada objetiva sobre sí mismo, es uno de los frutos preciosos de la crisis de realismo. Pero si esto no se da, si en torno a los cuarenta años no se ha desmontado la autoimagen, sólo un milagro puede hacer que la persona no se afinque para siempre en la mediocridad. ¿Es cuestión, entonces, de edad? Por supuesto que no. Es cuestión de densidad de experiencia antropológica. Es posible conocer vitalmente la condición humana a los dieciséis años, si la vida le ha obligado a uno a experimentar situaciones límite y la luz del Espíritu Santo le ha enseñado a relativizar todo lo que no es Dios. Y hay casos en que el amor da a la existencia humana un sobrepeso. De éstos dice la Sabiduría que llegaron a la perfección en poco tiempo y llenaron una larga vida (4,13). Pero lo normal es que Dios nos madure con el tiempo. Por ejemplo, llegar a asentarse en humildad exige un proceso de purificación de la autoimagen que, de ordinario, es fruto de muchas experiencias acumuladas de la propia finitud y pecado.

No es justo subrayar los aspectos críticos, dolorosos o negativos de la crisis de realismo de los «medianos». La moneda tiene dos caras. Del desmontaje de la autoimagen surge la reconciliación consigo mismo, principio de toda unificación espiritual. De la crisis de los deseos ideales brota la hondura de la vida teologal, es decir, la obediencia de fe al don de Dios. La mediocridad se revela en la incapacidad de resolver la crisis de realismo. Las consecuencias suelen ser mortales: amargura interior, autosuficiencia racionalista, defensa con uñas y dientes del «hueco vital»... El «mediano» saca de la crisis de realismo el máximo provecho, ya que con ella toca fondo en la condición humana y comienza a abrirse, desde la humildad, a la obra del Espíritu.

b) *Espiritualidad de lo cotidiano*

La «meseta» se presta lo mismo a mirar a la cumbre (preferir los sueños a la realidad, alimentar grandes deseos desproporcionados al vivir cotidiano) que a no mirar más que los pequeños rincones protectores que nos alivian la aspereza del camino. Lo difícil es aspirar siempre al *más* y contar sólo con lo que aquí y ahora tenemos entre manos: la vida ordinaria. Hay quienes intentan resolver la crisis de realismo renovando deseos adolescentes. Tienen miedo a acomodarse al realismo de los mediocres. Pero es porque no han descubierto que la realidad, en su condición humana, es más ideal que los mejores sueños, sencillamente porque está habitada por el amor de Dios. El «mediano» todavía cree que sus proyectos son más valiosos que amar. Cuando lo esencial es amar, y amar al estilo de Dios, todo es extraordinario, especialmente lo cotidiano.

Se necesita tiempo y sabiduría para descubrir que la vida consiste en vivirla, no en proyectarla. Parece una perogrullada, pero no suele ser una evidencia vivida. Sustituimos el presente por nuestros proyectos. Vivir cada ciclo vital, valorar el presente como la única realidad de que disponemos, como la única posibilidad efectiva de integrar el pasado y preparar el futuro, de dar al cada día su densidad, su afán propio..., es de sabios. El cristiano medio necesita vigilar su actitud ante el tiempo. ¿Huye del presente «hacia adelante», haciendo planes y más planes de todo tipo, o «hacia atrás», alimentando nostalgias de tiempos mejores? ¿Vive la ansiedad del tiempo que se le va de entre las manos o lo siente como carga pesada? Hay quienes tienen el don de dar a cada día su afán, y lo hacen con el instinto que caracteriza a las personas equilibradas y con espíritu de verdad: se dejan de montajes mentales y se dedican a vivir la realidad.

Dios cuenta con el tiempo como aliado de su Reino. Habría que decir mejor: Dios obra «desde dentro» de la condición humana, y el hombre es esencialmente tiempo. La ansiedad del tiempo es uno de los signos del pecado-raíz de la apropiación. Queremos el Reino «todo y ya», porque no aceptamos la finitud y jugamos a ser dioses. Dejar a Dios que sea Dios en su libertad y aprender la obediencia a su voluntad a través del tiempo, exige vivir de fe, no de deseos.

La sabiduría del cada día nace de esta espiritualidad del Reino percibido «desde dentro». El cristiano medio encuentra en ella uno de los secretos de su proceso. El cada día significa realismo, pero del bueno: no ese realismo pragmático que se afana en sacar partido de las cosas más nimias, sino ese otro realismo que descubre, maravillado, la grandeza de lo cotidiano. Como cierta insatisfacción es propia del «mediano», éste tiene la tentación de gratificar el presente deseando tiempos futuros mejores. El cada día le ofrece la obediencia concreta, sin la cual el futuro es sólo una huida. Ya llegará la hora en que no podrá distinguir lo bajo de lo alto, lo celeste de lo terrestre, arrebatado por la gloria del Amor.

c) *Perseverar en la oración*

La fase de la meseta suele ser de aridez en la oración. El cristiano medio debe saber que la espontaneidad en la oración no es normal. Los frutos de la oración son a largo plazo, como todo lo relacionado con la transformación del corazón. Perseverar en la oración no es cuestión de puños, sino de fe; pero no de fe en la oración, sino de fe en Dios. Para perseverar en la oración necesitamos la paciencia de la fe: aguantar con paz la inactividad y el aburrimiento. Los frutos de esta perseverancia son: purificación de la fe y desapropiación de sí. Amor desinteresado. La oración perseverante termina siendo la respiración del alma, el gusto suave y fuerte por las cosas de Dios, la energía de la entrega... Y en algunos momentos (gozo interior que no cambiarías por nada del mundo) la vibración del ser entero a las puertas de la Felicidad.

Si el cristiano medio nota un despliegue progresivo de las virtudes teologales, debe estar muy atento a esta cuestión de la oración. Dios le enseñará «por dentro» («mociones interiores», decían los clásicos) lo que tiene que hacer. En algunos casos, consistirá en relativizar la oración para dedicarse más al prójimo o, al menos, vivirla con menor ansiedad, con más flexibilidad y desnudez interior; en otros casos, por el contrario, la oración comenzará a adquirir una importancia insospechada, primando siempre, por supuesto, la voluntad de Dios en todo. Y

una advertencia: si el Señor le ha escogido para este camino de oración, no olvide el cristiano medio que no va a responder a sus fantasías, sino que es el Señor quien toma la iniciativa; pero ¡no tenga miedo!

8. Frutos

En la «zona intermedia», los frutos dependen, como sucede siempre en la vida cristiana, de la vida teologal. Si ésta ha ido dando sentido a las tensiones de la meseta (lucha y aceptación, logros y fracasos, generosidad y egoísmo, etc.), el Espíritu Santo hace su obra siguiendo la ley del Reino: la del ocultamiento. Hay una parábola de Jesús que se aplica especialmente al cristiano medio y que expresa admirablemente cómo el Espíritu hace su obra y cuál es la sabiduría adecuada para no obstaculizarla:

> «Sucede con el reino de Dios lo que con el grano que un hombre echa en la tierra: duerma o vele, de noche o de día, el grano germina y crece, sin que él sepa cómo. La tierra da fruto por sí misma: primero hierba, luego espiga, y después trigo abundante en la espiga. Y cuando el fruto está a punto, en seguida se mete la hoz, porque ha llegado la siega» (Mc 4,26-29).

Hay que sembrar activamente, pero sabiendo que la obra es de Dios. Por eso, todo depende de la confianza, de no controlar la obra de Dios, aunque a nosotros nos parezca que es inútil. Los frutos son siempre desproporcionados, imprevisibles. Cuando llegue el predominio de la vida teologal (segunda conversión), quedaremos sorprendidos.

Hemos insistido: cuando se está fundamentado en la fe, no en las obras, *la vida va por dentro,* y por eso se vive *a varios niveles* simultáneamente. Se trabaja con empeño, como si los frutos dependiesen de nosotros; pero las actitudes de fondo están más allá: dejando hacer a Dios, reafirmando gozosamente la soberanía de su Gracia, agradeciendo incluso que, con respecto a lo esencial, no podamos absolutamente nada. Esta sabiduría, a la vez que guía la andadura por la meseta, es fruto de la misma. Habrá un momento/fase en que se constituya en talante, en estilo de vida. Entonces se recogerán los frutos, los más significativos de los cuales son:

a) *La fortaleza.* No sólo como una virtud moral junto a las otras (prudencia, justicia y templanza), sino como cualidad de la persona entera, que ya no depende de la gratificación ni del éxito. Antes confundía la fortaleza con la autoafirmación o la tenacidad; ahora sabe que aquélla nace de un manantial más hondo: la esperanza arraigada en la fe, el amor que confía. Ahora tiene la experiencia paradójica: su mayor fortaleza nace de su propia debilidad (2 Cor 12,10).

b) *Integración de virtudes morales y teologales.* Las virtudes morales constituyen el actuar humano dentro de las posibilidades de crecimiento moral del hombre mismo. Se desarrollan a partir de la responsabilidad y el esfuerzo propio. Las teologales, antropológicamente, se desarrollan como apertura a la iniciativa de Dios (creer en la gratuidad de la Salvación, esperar en la acción inobjetivable de Dios, amar teniendo como fuente a Dios). La «meseta» implica lo activo y lo pasivo, descubriendo progresivamente que el secreto es la receptividad, tanto en lo humano como en lo espiritual.

c) *La paz transpsicológica.* Preserva nuestro corazón de la ansiedad (tentación permanente de la crisis de realismo). En último término, la ansiedad se debe a que estamos replegados sobre nosotros mismos. En el momento en que, por la fe, nuestra mirada se encuentra con la de Dios, la luz penetra suavemente el corazón. No podemos explicarla, y menos aún programarla. Por ello, en cuanto la queremos controlar, se nos va de las manos. Viene de Dios, y es signo de su amor gratuito. Sólo el acto de fe, que se entrega confiadamente a lo que nos trasciende, a la iniciativa de su Amor, está a su altura. Esta paz parece inconsistente desde el punto de vista psicológico, si se la compara, por ejemplo, con la autonomía del yo y la fuerza que irradian algunas personalidades equilibradas. Pertenece a otro nivel y, paradójicamente, es más fuerte que el yo, porque es más fuerte que la muerte y el pecado. El cristiano medio la experimenta todavía a medias, porque no está unificado.

d) *Amor enraizado.* Enraizado en la condición humana. El mediocre es incapaz de amar la miseria humana; al contrario, la desprecia y se protege de ella. El santo conoce hasta qué punto no merece ser amado, y no sabe cómo agradecer tanto amor. El «mediano» ha ido aprendiendo a conocer su miseria y se extraña cada vez menos de lo que el hombre da de sí; y, al contacto con la misericordia de Dios, va haciéndose bueno por dentro. Sabe por experiencia propia que no es mejor que los demás. Enraizado en el amor a lo próximo, a lo cotidiano (personas, tareas, cosas), sin necesidad de evadirse en lo extraordinario, está, por así decirlo, condenado a amar. Antaño, tuvo que optar entre varias direcciones; ahora no hay opción posible: si no ama, está

claro que la vida deja de tener sentido. Subsiste, sin duda, la tentación de encerrarse en el «nido egocéntrico»; pero la sensación de base es que no merece la pena. A veces cuesta caminar siempre en una misma dirección; pero la libertad ha encontrado su dimensión más íntima: la autodonación. El amor no es perfecto todavía; pero el corazón sabe que es lo suyo.

e) *Certezas fundantes.* Nacen de la confrontación con la condición humana y sus contradicciones. Al contrario del que vive de convicciones internalizadas, éste ha construido un sistema de creencias para sentirse seguro y protegerse de lo oscuro e imprevisible. Las certezas fundantes del cristiano medio son las vividas, las que se han hecho a través de las crisis, en diálogo con la realidad compleja que es la existencia humana. No le basta con saber que necesita la redención del pecado; la cuestión es vivir la búsqueda de la libertad y encontrarse con la esclavitud radical. No le basta con saber que no es reo de pecado mortal por tener tendencias egoístas; tiene que experimentar el poder del pecado en sí mismo y confesar que no sabe si está en pecado mortal, ya que el egoísmo es más fuerte que él, y se siente responsable.

Las certezas fundantes dan unidad de sentido a la vida entera, de modo que te permiten reconciliarte con todo y tener una identidad personal a través de tu propia historia, a la vez que te ofrecen firmeza y libertad precisamente en los momentos en que aparecen los fondos oscuros. Por ejemplo, siento incapacidad para amar; pero no puedo negar que he conocido el Amor y, en cuanto vuelvo a él, me siento abierto. ¿Podré justificar mi vida ante Dios y ante mi propia conciencia si cada vez la siento menos limpia de segundas intenciones? No importa. Es Él el que me justifica.

Las certezas fundantes son múltiples, pero tienen una característica común: la experiencia vivida, confrontada y consolidada de la gratuidad, es decir, de lo previamente dado, de lo que está más allá del bien y del mal. Dicho de otra manera: las certezas fundantes manifiestan la calidad de las virtudes teologales.

Los frutos de la meseta se resumen en la *consolidación* de la experiencia fundante. Dijimos más arriba que la meta ideal a conseguir entre los dieciocho/veinte y los veinticinco/veintiocho años sería la experiencia fundante *inicial,* como fruto de un proceso de personalización cuyas claves serían la crisis de autoimagen y el camino de integración humana y espiritual. Pues bien, el fruto ideal de la crisis de realismo sería la consolidación de dicha experiencia teologal.

«Consolidación» significa lo que los clásicos llamaban *fortalecimiento de las virtudes.* Concuerda con lo que hemos dicho más arriba. Desde el punto de vista de la personalización, «consolidación» significa armonía entre lo psicológico, lo existencial y lo espiritual (integración que todavía no es unificación espiritual). Teologalmente, «consolidación» significa que la experiencia de la Gracia ha ido configurando progresivamente la conciencia y el actuar del cristiano, de tal modo que la orientación teologal de su ser ha ido adquiriendo protagonismo con respecto a otras orientaciones (las del deseo religioso, o las de las motivaciones morales, o las de las necesidades inconscientes). «Consolidación teologal» significa, pues, que el amor de fe no ha negado lo humano, sino que lo ha ido resituando progresivamente en su propia dinámica: la vida inobjetivable de Dios en todo.

9. La imposible unificación

Podría parecer que con la armonía de lo psicológico, lo existencial y lo espiritual y con la configuración teologal del proceso ha llegado la plenitud. Pero, como veremos, todo ello no es más que una plataforma para la irrupción de lo escatológico, para la presencia ardiente y totalizadora del Amor Absoluto. El cristiano medio lo experimenta así con creciente lucidez, ya que se siente más integrado que nunca, pero no unificado. Dios es lo que más le importa; pero ¿por qué tanta resistencia al sí, a descontrolar el yo? ¡Qué nostalgia de Dios y qué incapacidad para soltarse de las ataduras interiores...! Certezas fundantes, sin duda; pero ¡cuántos miedos todavía...!

Taulero, uno de los pocos maestros espirituales que se ha preocupado de correlacionar la experiencia espiritual y el ciclo vital del adulto maduro, nos proporciona este luminoso texto:

> «El hombre hace lo que quiere, y lo comienza como quiere; pero no alcanza nunca la verdadera paz mientras su ser no sea imagen del hombre celeste, lo cual no sucede antes de los cuarenta años. Hasta entonces está ocupado por muchas cosas, y la naturaleza le lleva de aquí para allá, y muchas veces revela que la naturaleza le domina, y él cree que es el mismo Dios, y no puede alcanzar la verdadera y plena paz ni ser celeste del todo antes de dicho tiempo.
>
> Luego, el hombre debe esperar diez años antes de sentirse llenado en verdad por el Consolador, el Espíritu Santo que lo llena todo».

La «segunda conversión» inicia esta unificación. El cristiano medio la añora; pero, si está fundamentado teologalmente, sabe que se trata de un don que debe pedir y esperar, sin derecho a nada. La unificación vendrá en su momento, cuando «Dios ensanche el corazón y pueda correr por el camino de la voluntad de Dios». Esta cita del Salmo 119,32 expresa admirablemente la novedad que trae el predominio de las virtudes teologales a partir de la segunda conversión. De hecho, lo usa santa Teresa para describir el paso a la «contemplación infusa». El cristiano medio se sabe apegado al Señor, pero siente la falta de anchura de su corazón. No puede amar como quisiera, ni entregarse a la medida de sus deseos, ni obrar con la limpieza con que su inteligencia analiza, ni alcanzar la perfección que intuye. Cuando Dios ensancha el corazón, nacen alas. Y se vuela con la libertad recién estrenada. A veces hay que esperar veinte o treinta años (¡larga meseta, paciencia de la fe!) para recoger los frutos. Lo difícil se hace fácil. Y ya no existe la idea de lo imposible. «Basta la fe de un granito de mostaza para mover montañas».

¿Por qué el cristiano medio es tan torpe y camina arrastrándose? Porque no cree. Para creer de verdad hace falta un corazón dilatado, a la medida del amor y la omnipotencia de Dios.

16
La segunda conversión

El título de este capítulo suena a estereotipo, pero confieso que no he encontrado otro mejor. En el capítulo 19 procuraré precisar las fases del proceso espiritual de transformación. De momento, interesa dar a entender el inevitable «viraje» que, en determinado momento/fase, ha de producirse en dicho proceso, cuando la persona empieza a percibir el predominio de la vida teologal. Si hemos de seguir hablando de personalización, hay que decir que la persona pierde entonces las riendas de su proceso (¿las tuvo realmente en algún momento...?). Los manuales clásicos de espiritualidad hablaban del paso de la ascética a la mística: paso de la actividad-esfuerzo-protagonismo del hombre a la pasividad-experiencia infusa. Sin embargo, dadas las connotaciones de este lenguaje, he preferido el más anodino de «segunda conversión». Me han movido también a ello dos referencias que en estos apuntes de espiritualidad son esenciales:

- El viraje de la crisis existencial del realismo, que sólo puede ser resuelto mediante una segunda conversión.
- El proceso del verdadero discípulo de Jesús a la luz del Evangelio: la experiencia del seguimiento, el paso de la fe configurada por el deseo mesiánico a la fe que participa en la sabiduría de la Cruz.

1. En qué consiste

Ya desde Clemente Alejandrino, siempre se ha hablado en la tradición cristiana de esta segunda conversión:

> «Me parece que existe una primera conversión, del paganismo a la fe, y una segunda, de la fe a la gnosis».

La frase refleja la preocupación característica de la escuela alejandrina de diálogo con el neoplatonismo: la fe cristiana es experiencia y sabi-

duría, proceso de interioridad y ascensión espiritual. El peligro de esta concepción es que se subordina la fe a la gnosis, considerando aquélla como centro de conducta moral y adhesión a la autoridad externa de la Palabra. Como hemos dicho más arriba, comentando a Pablo y a Juan, hay que devolver a la fe su dinámica de «gnosis», pero su dinámica propia, distinta de la neoplatónica o de cualquier otra cuyo fundamento sea el deseo religioso de trascendencia. La fe es gnosis, porque la interioridad radical es la experiencia de la autocomunicación libre y gratuita de Dios, y la máxima ascensión se realiza en el máximo descenso a la muerte y a la solidaridad por amor.

Por ello, lo esencial de la segunda conversión está en el paso al predominio de las virtudes teologales, las únicas que nos permiten participar inmediatamente en la experiencia escatológica de Jesús, especialmente en su muerte y resurrección.

Inicialmente, esta cristificación viene dada en el bautismo; pero ahora despliega sus virtualidades últimas, consumando la personalización (la realización definitiva de la vocación a ser persona) de la única manera posible: por cristificación en el Espíritu Santo, es decir, por desapropiación de sí bajo la soberanía del amor absoluto del Padre, que se comunica a Sí mismo como vida del hombre, arrastrando en dicha autocomunicación a la humanidad entera. Paradójicamente, cuando la persona se revela más claramente en su trascendencia sobre toda realidad finita, se le da, en el amor absoluto de Dios, la solidaridad con toda la realidad.

¿Qué dinámica se desencadena? Este y los siguientes capítulos lo irán describiendo. Por el momento, dando continuidad al capítulo anterior, digamos que la segunda conversión *unifica:*

- Paso de la lucha interior sostenida contra el yo al «fiat» desapropiado, humilde y agradecido, unificando el *sí mismo* en el Tú Absoluto. Se estabiliza la entrega incondicional del amor.
- Se vive habitualmente en la unificación espiritual de la síntesis de contrarios: a más luz de Dios, tanta más luz sobre el propio pecado; a más esfuerzo, tanta menor confianza en sí; a más paz, tanta mayor capacidad de sufrimiento; a más experiencia de Dios, tanta más noche de experiencia; a más suficiencia de Dios, tanta más humilde aceptación de lo humano; a más soledad en Dios, tanta más solidaridad con los hombres; a más amor universal, tanta más preferencia por los pobres...

Un caso concreto

Me parece interesante partir de un caso concreto, que parece claramente de «segunda conversión»: el de Teresa de Jesús a los treinta y nueve años. Ella lo considera siempre como el comienzo de su vida cristiana en plenitud. De hecho, coincide con el paso a la oración de contemplación infusa, a las experiencias místicas. A ella se debe la sistematización de algunas escuelas de espiritualidad que identifican la contemplación infusa con la segunda conversión. Personalmente, prefiero separar estos lenguajes y discernir qué hay de verdadero y qué hay de equívoco en esa identificación. De momento, nos interesa un análisis más global de la experiencia vivida de la segunda conversión.

Para no alargar estas páginas, dejo al lector la lectura atenta de los capítulos 7-10 de la *Vida* de santa Teresa, donde relata su larga etapa de meseta (caps. 7-8), su conversión (cap. 9) y los frutos de la misma (cap 10). Nos detendremos en el capítulo 9. La acción de la Gracia se describe como una acción de carácter preparatorio (los años previos a la experiencia de la imagen de Jesús atado a la columna) y, a la vez, de carácter irruptivo (hay un momento desencadenante; «kairós»). No siempre se da con tanta fuerza fenomenológica la experiencia irruptiva, pero sí se sabe siempre que ha llegado la novedad, la vida nueva de la soberanía de Dios.

La segunda conversión de Teresa tiene como plataforma un proceso afectivo y una crisis existencial, simultáneamente. El proceso afectivo viene dado por las ambigüedades de su corazón entretenido, que no termina de centrarse y ser totalizado en un Tú único. Ella denomina «etapa de pecado» lo que, sin duda, lo es desde su perspectiva teologal; pero es legítimo preguntarse si esa larga etapa no fue necesaria en orden a una integración de lo humano y de lo espiritual, aunque tuviera que pagar un cierto precio. La crisis existencial está admirablemente expresada al comienzo del capítulo: «Ya andaba muy cansada y, aunque quería, no la dejaban descansar las mismas costumbres que tenía». Su interpretación es moral; pero a través del «quiero y no puedo» aparece la hondura de su crisis global de proyecto y de sentido (¿crisis de realismo?). No olvidemos que el deseo religioso mantiene como hilo conductor la identidad del ser personal. A pesar de los vaivenes, de etapas de fervor y etapas de dispersión, la orientación básica de la vida y de la afectividad permanece. Hay una cierta consolidación del proyecto íntimo.

La mediación que usa la Gracia para la unificación afectiva y existencial es doble:

- La imagen concreta del Jesús hombre. Este realismo de lo espiritual y afectivo es configurador de toda su historia de persona creyente, y en él convergen las aspiraciones humanas de su corazón de mujer y la revelación del Amor Absoluto en Cristo.
- La lectura de las *Confesiones* de san Agustín, donde el santo de Hipona relata su propia conversión. La lectura empalma con el inconsciente afectivo de Teresa («yo soy muy aficionada a san Agustín») y le suscita el abandono de fe propio de la experiencia teologal, además de hacerle sentir interpretada su propia experiencia.

El núcleo de la experiencia teologal es expresado con sobriedad y lucidez:

> «Me parece me aprovechó más, porque estaba ya muy desconfiada de mí y ponía toda mi confianza en Dios».

Exacto: es necesario tocar fondo en las contradicciones sin salida de la condición humana (pecado, muerte, ley), de donde surge, bajo la acción salvadora de Dios, la vida teologal, caracterizada esencialmente por el punto de apoyo radical: la Gracia. La descripción podría corresponder a la experiencia fundante inicial, pero es propia de la segunda conversión:

- Porque la plataforma existencial es global: abarca la vida vivida, no sólo el proyecto inicial.
- Por los frutos de vida teologal que desencadena, y que son:
  * Libertad interior con respecto a las «resistencias» anteriores (n. 8).
  * Fortaleza interior para centrar la existencia en solo Dios (n. 9).
  * Unificación afectiva (n. 9).
  * Amor humilde y agradecido; deseo desapropiado (n. 9).
  * Predominio de la oración pasiva (n. 9).

El capítulo 10 describe los signos más claros del predominio de lo teologal. La santa, mujer de su época, los designa como «mística teología», es decir, como mercedes de contemplación infusa que el Señor le concede, pero que, con instinto de discernimiento espiritual, ella siempre pone en relación con las virtudes morales y teologales. Experiencia y vida en correlación. Tal fue el camino o mediación escogida por Dios para configurar la vida teologal de Teresa: el de la experiencia mística.

Sería interesante preguntarse por qué. Pertenece a los designios inescrutables de Dios, ciertamente; pero ¿es ajeno a sus presupuestos psicoafectivos y a su trayectoria existencial? Dicho de otro modo: ¿tiene que ver la configuración mística de la vida teologal con el inconsciente psicológico y espiritual?

2. Las resistencias

Teresa nos sirve como punto de referencia. Intentemos profundizar en el proceso de transformación de la segunda conversión, distinguiendo los diversos movimientos que lo integran.

El primero: toma de conciencia de las *resistencias* (no en cuanto actos aislados, sino en cuanto tendencias globales que atañen a niveles que el yo consciente y el esfuerzo voluntario no pueden controlar ni vencer). En las resistencias percibe la persona creyente la fuerza oscura del pecado plantado en la raíz de nuestros dinamismos.

Hay resistencias *conscientes,* pero que vienen de honduras inconscientes. Por ejemplo, me siento atraído por la relación personal con Dios, pero rehuyo una y otra vez ponerme a tiro. No es tibieza (desgana, desinterés afectivo, autojustificación, etc.), sino autoprotección ante el amor personal de Dios. El yo intuye que el ser amado por Dios significa no poder disponer de sí.

Hay resistencias *inconscientes psicodinámicas,* las conocidas por el psicoanálisis. Por ejemplo, el narcisismo con que vivimos la experiencia de Dios y las conquistas morales, o los restos que nos quedan de imagen negativa de Dios (superego, rivalidad, etc), que nos impiden la sencillez espiritual en la relación de amor.

Hay resistencias *inconscientes espirituales* que tienen un componente psicodinámico, pero que pertenecen al orden de la finitud espiritual del hombre abierto a valores y cuestiones existenciales y de sentido. Por ejemplo, la resistencia a aceptar a Dios como Dios no es mera cuestión de inmadurez afectiva, sino que es cosa del inconsciente espiritual, de actitud vital.

La *apropiación* resume la omnipresencia de las resistencias del inconsciente espiritual. En esta etapa se tiene una especial conciencia del pecado de apropiación, pues el proceso de transformación va alcanzando niveles latentes, desconocidos. De éstos suelen hablar los maestros de espíritu.

Y a uno de ellos vamos a recurrir para captar todo su dramatismo interior: a Juan de la Cruz, en sus admirables descripciones de los

«vicios capitales espirituales». En lugar de una transcripción, me voy a permitir hacer una *relectura* de *Subida* I, 6-12 y *Noche* I, 1-7, en torno a dos centros: la esclavitud del deseo y la mentira existencial. Ambas expresan las resistencias donde se entremezclan lo consciente y lo inconsciente, el inconsciente psicodinámico y el inconsciente espiritual. Si hubiera que precisar, diría que la esclavitud del deseo está más cerca del inconsciente psicodinámico, mientras que la mentira existencial lo estaría del inconsciente espiritual.

La esclavitud del deseo

La palabra «deseo» tiene un sentido polivalente. Recordemos cosas dichas anteriormente. Tomado de la psicología del inconsciente, el deseo se caracteriza por tener como objeto de autorrealización el horizonte siempre abierto. Se inserta en el subsuelo biopsíquico (pulsión) y responde al dinamismo de la vida. Pero, una vez que el niño y el adolescente han cumplido su ciclo de equipamiento, el deseo se traduce en intereses variados, en valores socializados, en búsqueda de sentido, en proyectos, en la experiencia religiosa... El deseo atañe al mundo de la significación, pero percibido éste afectivamente, llámese «amor interpersonal» o «justicia», «perfección mora»l o «Dios». Para la antropología bíblica (cfr. Gn 1), el deseo expresa el único origen, biológico y divino a la vez, de la persona humana. Somos finitud mortal, pero Dios nos ha creado a su imagen y semejanza. Como indigentes que buscan plenitud, dependemos de personas y cosas, aprendemos a tener mundo propio, nos trascendemos a nosotros mismos. Los órganos vitales con que aprehendemos la realidad, desde Dios hasta la satisfacción del hambre, son nuestras facultades (sentidos corporales, estimativa, inteligencia, voluntad...). Por ellos percibimos la realidad que nos afecta y realizamos nuestros deseos. A nivel de análisis de la estructura del ser, el deseo (y lo que le acompaña: sentimientos, proyectos, vivencias) es bueno. Ha sido creado como dinamismo vital de realización humana. El problema empieza cuando se analiza el deseo en su condición real: cómo, de hecho, percibe y asimila la realidad, haciéndola suya. Sin apropiación, la persona no vive, no se realiza. Formalmente, pues, la apropiación es buena. Pero ¿por qué la antropología bíblica (cfr. Gn 3) establece tan rotundamente el juicio sobre la apropiación del deseo? Obviamente, dicho juicio no nace de ninguna metafísica maniquea, sino de la experiencia del hombre a la luz de la Revelación. Esta tendencia a la apropiación pecadora, por la que el hombre no acepta la finitud como don y pretende dominar arbitrariamente la existencia, queriendo ser Dios, ha sido considerada por la tradición teológica y

espiritual consecuencia del pecado original. Lo cual significa que se trata de una experiencia global, que atañe al conjunto de la condición humana.

La vemos operante en los dinamismos del proceso espiritual. El deseo adquiere en lo religioso connotaciones sutiles, que escapan con facilidad a la observación ordinaria. Sus formas burdas de insaciabilidad, apego posesivo, ambivalencia de adhesión-rechazo, fantasías de omnipotencia, narcisismo egocéntrico, etc., se subliman y camuflan en formas variadas, por ejemplo:

- autodonación para retener al «otro», que puede ser Dios o el prójimo;
- exaltación de la experiencia de Dios en busca de gratificaciones siempre nuevas;
- control de la obra de Dios;
- huida racionalizada y sistemática de lo frustrante;
- autoimagen cuidada, incluso a través de actos de humillación;
- apoyo reiterado en esquemas de perfección para sentirse en orden;
- revivir deseos para sentirse bueno;
- regusto y autocomplacencia en la calidad de las vivencias;
- oración que necesita aferrarse a lo vivido...

Todo ello significa que la piedra de toque de la libertad espiritual está en la afectividad. Los clásicos hablaban de las cuatro «pasiones»: gozo, esperanza, temor y dolor. A través de estos sentimientos, el deseo es afectado. Somos seres vivos, y vivir consiste en ese apropiarnos lo real, hacerlo nuestro, unas veces gozando, otras huyendo, otras sufriendo, y otras esperando. Pero, según somos iluminados por la palabra de Dios y el corazón se ve afectado por Él (los órganos son la fe, la esperanza y el amor), vamos dándonos cuenta de la profunda esclavitud a que nos expone el deseo; por ejemplo, las muchas veces que los deseos de perfección ocultan el narcisismo infantil de ser como Dios, que se traduce en la ansiedad religiosa de tener que percibirse en ideales de santidad.

Esta percepción lúcida del egocentrismo radical del deseo es uno de los frutos del discernimiento, presupuesto básico para la liberación interior. Ahora bien, toda la sabiduría cristiana, desde Abrahán hasta Jesús, ha situado el criterio en el *primado absoluto de la voluntad de Dios en la existencia creyente.* En el contexto en que estamos hablando, esto significa:

- Que no cabe *fundamentar la vida* más que en la *voluntad de Dios,* de modo que todo proyecto, incluso el mejor justificado teológica y espiritualmente, está subordinado a lo que Dios quiera.

- *Que el deseo se centre como objeto propio en la voluntad de Dios* y, por lo tanto, la afectividad se libere de todo lo que no sea voluntad de Dios.

Lo cual sólo es posible *bajo la acción transformadora del amor de Dios,* es decir, del Espíritu Santo.

Los *frutos* de esta conversión, la radical, son dos:

- *Libertad interior,* porque el deseo ha encontrado su horizonte absoluto, la libertad-voluntad de Dios, y ya no se alimenta de las migajas de su Reino, sino de Dios mismo. Vida de hijo en el Hijo.
- *Paz,* ya que el mundo *«pasa, y sus deseos insaciables; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre»* (1 Jn 3,17). ¿De qué paz se trata? En sí, es transpsicológica, aunque se percibe como fondo del propio ser. Con frecuencia integra y unifica las reacciones polivalentes del deseo, pero no necesariamente, porque pertenece a un nivel más hondo del corazón. Ciertamente, no consiste en autodominio, sino en obediencia. El deseo, pues, y sus dinamismos afectivos no desaparecen, pero son resituados sobre nuevas bases. Cuando a un creyente auténtico se le pregunta qué desea, invariablemente responde: «la voluntad de Dios». Y si describe las fases de su desarrollo espiritual, siempre apela a este primado de la voluntad de Dios: «Antes amaba a Dios, hacía cosas por Él, le buscaba en todo; ahora hago lo mismo, pero de otro modo».

Por ejemplo:

* Prefiero que Él me dé lo que necesito cada día.
* El amor es más sereno y desprendido.
* Todo lo de Dios y el prójimo me afecta incluso más que antes, pero no pierdo la paz.
* Me veo más pobre y pecador que nunca, pero me importa menos.
* No me preocupa qué grado de experiencia de Dios he alcanzado; me parece vanidad y soberbia.
* Puedo dejar a Dios por Dios cuando está en juego el prójimo, y lo hago con plena libertad.
* Relativizo las formas y esquemas de conducta, porque vivir el don de Dios es «otra cosa».
* Anhelo, sobre todo, estar con Él, pero me importa más su gloria.
* Sin buscarlo, sin renuncias explícitas, voy aprendiendo a hacer del sufrimiento un camino de amor, el secreto del Reino.

* No tengo metas, sino agradecimiento humilde.
* ¿Qué espero de Dios? Todo lo que Él es y ha prometido; pero Él sabrá lo que hace...
* ¿Pasividad? Al contrario, mi debilidad es mi fuerza, y mi entrega, por fin, se alimenta de una fuente interior.

Que esta purificación-liberación del deseo es esencial en toda vida creyente, podemos comprobarlo a la luz del Evangelio. En Jesús hay un «leit-motiv» en la misma línea: el de la *vigilancia escatológica.* Unas veces se refiere a la consumación última del Reino, al día que nadie conoce, ni siquiera el Hijo del hombre, sino sólo el Padre (cfr. Mc 13,32). Otras se refiere a la decisión definitiva y total que exige el Reino que está llegando con Él:

- «No se puede servir a dos señores» (cfr. Lc 16,13-14).
- «Donde está tu tesoro, allí está tu corazón» (cfr. Mt 6,21).
- «Tú, sígueme» (cfr. Lc 9,57-62).

Se trata siempre del absoluto de Dios en el corazón, en el centro dinamizador de la existencia. Lo cual sólo es posible si uno lo deja todo y se adhiere a Jesús sin condiciones (cfr. Mc 10,17-31). ¿Cómo hay que entender ese «dejarlo todo»? A algunos se les ha dado entenderlo literalmente, pero no desde la letra, sino desde el Espíritu que da vida (cfr. 2 Cor 3,4-6). Conocen el secreto del amor que no calcula. Amar es para ellos la única forma de libertad. Y saben, por instinto de fe, que amar no es realización de deseos, sino olvido de sí, abandono confiado y obediencia sin límites. Por eso lo dejan todo, sin más. Éstos son los de la «segunda conversión».

La mentira existencial

Hemos visto el claroscuro de nuestra condición humana abierta al Absoluto desde el deseo. Abordamos la misma temática de fondo desde otra perspectiva, la de la verdad. Ambas dimensiones, afectividad y conocimiento, constituyen el doble eje antropológico. Sobre ambas incide la vida teologal del Espíritu, purificando nuestros fondos de pecado: la apropiación y la mentira. Evidentemente, se trata de una bipolaridad unitaria en que la verdad no tiene un carácter meramente formal, sino intensamente existencial. A este nivel, andar en verdad significa ser de la verdad, y ser de la verdad significa vivir en obediencia, bajo la luz del amor escatológico de Dios. Los escritos joánicos insisten en esta experiencia como característica de la vida cristiana

(cfr. 1 Jn, *passim*). La gran tradición espiritual ha retomado constantemente el tema, al establecer como punto de partida del camino espiritual el conocimiento de sí mismo; en otros términos, la *humildad.*

Sin duda, el conocimiento de sí tiene un contenido más que psicológico. No se refiere primordialmente al conocimiento objetivo de las reacciones del hombre vivo y sus causas, sino a ese otro conocimiento que se adquiere cuando la fe se confronta con la vida, con las exigencias morales y, sobre todo, se pone en presencia de Dios. El horizonte de experiencia en que nos movemos es el de la persona bajo la mirada de Dios y transformada por las virtudes teologales. Si la experiencia del Espíritu es real, uno de los signos más inmediatos es la necesidad hondamente sentida de *andar en verdad.*

Tanto en las cosas de Dios como en las experiencias humanas más auténticas (la del amor interpersonal, por ejemplo), la verdad nace del fondo atemático del espíritu. Sólo en un segundo momento, por reflexión, adquiere un nombre objetivable. De ahí que exija una actitud de vigilancia. No tiene nada que ver con la racionalización que controla (mecanismo de defensa, en el fondo), sino con la apertura del ser a lo que surge de la vida auténtica. Dios tiene que ver plenamente con el despertar de la libertad interior, pues lo suyo es suscitar vida, dilatar el corazón, capacitar para la novedad del don inaudito (Dios en persona). Allí donde la fe no es un sistema de seguridad, la verdad de Dios se percibe como desmontaje que libera. Es sorprendente cómo todas las grandes experiencias humanas —desde la psicoterapia hasta la mística, desde la desnudez del amor de pareja hasta el discernimiento de la vida teologal— coinciden en que, simultáneamente al hecho de caer la venda de delante de los ojos, se abre el horizonte; en el momento mismo en que se produce la ruptura de la autoimagen, se inicia el proceso liberador.

La luz determinante del andar en verdad viene dada; no se programa. A veces irrumpe repentinamente, como un *shock,* aunque lo más frecuente es que se produzca gradualmente; pero siempre implica una nueva toma de conciencia de la realidad y de uno mismo. En cualquier caso, el carácter gratuito de la iluminación no anula la acción activa del discernimiento. Por el contrario, éste la prepara y la consolida. De lo contrario, se expondría a ser un «flash» momentáneo, sin huellas.

Lo que sigue atañe a este *nivel de discernimiento.* Quiere hacer ver los engaños a que están expuestos los espirituales, «los que han gustado qué bueno es el Señor» (1 Pe 2,3), pero todavía no están entrenados en el discernimiento maduro. Tienen buena voluntad, pero apenas perciben cuán torpe es su actuar cristiano y cómo mezclan intenciones espirituales conscientes con deseos inconscientes de vanidad y orgullo. El hombre auténticamente espiritual camina confiando en Dios y desconfiando de sí mismo. Por eso quiere conocerse; no para controlar su madurez espiritual, sino para amar en verdad. Sabe por experiencia cómo lo mejor, el don de Dios, está muy cerca de lo peor. Porque lo manipulamos a nuestro antojo, porque lo usamos como sistema de defensa, porque nuestro corazón está oscurecido por sus propios intereses egoístas. No es extraño que Jesús insistiera en ello:

- La mentira de quien ve el pecado ajeno y es incapaz de ver el propio, mucho mayor (Mt 7,1-5).
- La necesidad de tener una conciencia recta que nos permita iluminar nuestro ser entero (Mt 6,22-23).
- El juicio que hace sobre los buenos, sobre los que se creen maestros de los demás (Jn 9; Mt 15).
- Su advertencia sobre la necesidad de discernimiento con respecto a los signos del Reino (Mt 24).
- Trigo y cizaña están mezclados; y no se trata de arrancar la cizaña para conseguir una vida cristiana pura, sino de discernir y dejar a Dios el último juicio (Mt 13,36-43).

Conviene señalar algunos vicios frecuentes en los que la verdad de Dios todavía no tiene cabida, dominados como están por necesidades de autoimagen e ilusiones del deseo.

Autosuficiencia. Hablan de Dios como algo de lo que disponen. Se empeñan en enseñar y convertir a los demás y no se escuchan más que a sí mismos. En cuanto alguien ataca su experiencia, se defienden con nerviosismo. Sus proyectos más generosos son percibidos desde la autorrealización. El yo aparece incluso en las confesiones más sinceras.

Por el contrario, aquel en quien el Espíritu Santo ha madurado en virtud no necesita tener razón para decir lo que piensa. Habla de Dios con respeto. ¿Cómo atreverse a mirar al prójimo por encima del hombro, con la conciencia que se tiene del propio pecado? Está siempre atento a aprender de los demás. Es sobre todo a nivel de autoconciencia donde se encuentra con su pobreza radical; y a ella vuelve cada vez que lo alaban, apasionado como está por andar en la verdad. Cuanto más favorecido de Dios, tanto menos satisfecho de sí.

Envidia. Vicio frecuente en personas dadas a la «vida de perfección», que frecuentemente tienen la manía de compararse y medirse con los logros o las limitaciones de los demás. No pueden gozar espon-

táneamente del bien ajeno, especialmente del espiritual. Estrechez de miras en las cosas de Dios y en la valoración de lo humano. El corazón está aferrado a su pequeño mundo de exigencias y cumplimientos, de quejas y resentimientos... Al envidioso le delata su íntima insatisfacción de sí, del prójimo y de Dios, ya que sólo está pendiente de ensoñaciones desesperadas, las cuales enmascaran su incapacidad de amar.

Por el contrario, el que anda en la verdad del amor está asentado en la alegría del Reino, que, como semilla pequeña y fuerte a la vez, germina por doquier.

Curiosidad. Este vicio tiene variadas manifestaciones: afición indiscriminada a los libros de espiritualidad, búsqueda de experiencias nuevas, necesidad de estar al día en todo o casi todo, de llenar la oración de noticias y problemas, de sustituir la escucha del prójimo por el parloteo indiscriminado, de confundir experiencia y saber, o espíritu y conceptos... El curioso está disperso interiormente.

Por el contrario, el que es de la verdad está unificado. Distingue lo esencial de lo accesorio, lo permanente de lo pasajero, lo que promociona la vida verdadera de lo que la agosta.

Incoherencia. Más que un vicio-raíz, es consecuencia de actitudes existenciales falseadas o de una vida cristiana mal fundamentada. Por ejemplo, desproporción entre esfuerzo de voluntad y libertad interior, entre horas de oración y sensibilidad para con el prójimo, entre altura de deseos y conocimiento de la propia realidad, entre el modo de hablar de Dios y la imagen vivida que de Él se tiene, etc.

Andar en verdad, por el contrario, implica construir sobre roca de verdades: que estamos llenos de limitaciones; que no podemos nada respecto a la fuente de nuestra libertad interior; que todo es pura gracia del Señor; que nuestra incoherencia de vida, más que un problema, es un camino paciente de confianza y fidelidad...

Ansiedad afectiva. ¿Por qué ese apetito de sentir a Dios, o de ser reconocido cuando se trabaja por los demás?

En cambio, uno de los frutos de la vida espiritual fundada en la verdad es que posibilita la autonomía afectiva y, con ella, la capacidad de objetividad y, sobre todo, la no dependencia de gratificaciones inmediatas. Sólo así cabe un despliegue real de la fe. Ésta no crece de experiencia en experiencia, sino de fe en fe (Rom 1,17).

Impaciencia. ¡Cuántas ganas de ver ya frutos de perfección en uno mismo y en los demás...! Crispación en los ejercicios espirituales, en los encuentros de revisión de vida... Cada vez que elaboran un proyecto personal, se hacen a la idea de que «esta vez sí» lo conseguirán. Viven la ansiedad del tiempo, especialmente cuando la edad les obliga a constatar que no se han realizado sus sueños juveniles y que, además, no se realizarán. Se desconciertan cuando comprueban que, después de veinte años, siguen igual. ¡Siempre planeando el futuro!

En cambio, cuando la verdad de la propia vida se ha aprendido en la paciencia de la fe, sabiendo que estamos en buenas manos, que Dios nos ama más que nosotros mismos, la sabiduría está en el cada-día de Dios, con su afán propio, sin otra pretensión que su santa voluntad (cfr. Mt 6,33-34).

Desmesura. Los que la viven tienen algo de grandioso, por su generosidad, por su fuerza vital, por su constancia a toda prueba, por ese sentido de lo incondicional... Pero se toman demasiado en serio a sí mismos, necesitan estar siempre a la altura ideal de la autoimagen, no saben respetar el ritmo de los otros. Titanes del espíritu y de las obras, que muchas veces abren nuevos caminos del Reino. Pero hacen fácilmente acepción de personas, se creen salvadores y se defienden demasiado de la duda. Con frecuencia, optan por formas sublimadas a través de su identificación con las «hazañas» de los santos, con sus penitencias, sus largas horas de oración, sus experiencias extraordinarias... ¿Quién no lleva dentro de sí a ese niño con fantasías de omnipotencia, que se traduce en el sueño de ser un profeta, un místico, un asceta, un santo? Pero el verdadero discípulo de Jesús es el que va aprendiendo a «estimarse en lo justo», conforme al grado de fe que Dios le ha dado. «Siendo muchos, somos en Cristo un solo cuerpo, y cada uno es un miembro al servicio de los demás. Diferentes los dones, según el reparto que Dios hace libremente» (Rom 12,3-6).

Pusilanimidad. Confunden la humildad con la falta psicológica de autoestima o con el miedo a esperarlo todo de Dios, cosa que Él mismo ha prometido. Se han hecho su propio «hueco vital», su sistema de seguridad bien medido. A veces tienen la apariencia de la madurez racional de quien fue idealista de joven y recibió suficientes golpes como para evitar nuevas aventuras. El amor se ha hecho calculador; no precisamente frío, pero sí tan alerta como para no permitirse salir del «espacio vital» conocido. Tienen miedo al sufrimiento, al fracaso, al vértigo del Absoluto. La vocación cristiana exige magnaminidad. Pero, cuando uno ha aprendido a andar en verdad, la magnanimidad, aunque se comprometa el ser entero, se apoya confiadamente en Dios. Es uno de los signos del Espíritu de verdad: coraje de tener miedo y audacia en el sufrimiento.

Podríamos multiplicar el análisis descriptivo teniendo en cuenta no sólo la conciencia individual, sino también el contexto socio-cultural en que se desarrolla la experiencia cristiana. Por ejemplo, no es la misma envidia la que se suscita en un monasterio de mujeres encerradas que en un grupo de trabajo pastoral; en un ambiente típicamente «eclesiástico» que en ambientes secularizados.

Lo dicho será suficiente para inspirar una reflexión sobre la necesidad ineludible de purificar nuestra mentira oculta. El conjunto del cuadro esbozado no pretende ser una lista de «imperfecciones», sino hacernos conscientes de que no cabe liberarse de tanto desamor, dispersión, autoengaño, cerrazón, egocentrismo, megalomanía, angustia por nuestro propio esfuerzo... Si nos detenemos en los detalles, parecen de poca consistencia; si miramos el conjunto, no podemos menos de reconocer nuestra esclavitud y postración. Andar en verdad, tocar fondo, encontrarse con las raíces incontrolables del mal, evidenciará la necesidad de las «purificaciones pasivas».

3. Mediaciones existenciales

La segunda conversión es obra del Espíritu Santo, pero suele ir asociada a acontecimientos y situaciones. Son las experiencias *configuradoras* del proceso de transformación. Dado que se trata de una transformación en orden al predominio de la vida teologal, han de ser experiencias que impliquen en grado elevado la interioridad, como es lógico. Su *densidad antropológica* ha de ser tal que, de algún modo, alcancen las cuestiones últimas. Una simple cuestión psicológica de madurez o inmadurez no propicia el salto teologal. Pero una crisis de depresión, por ejemplo, cuando desmonta toda suficiencia humana, sí puede propiciarla. Por eso hablamos de mediaciones *existenciales,* para dar a entender el carácter global, que atañe a los fundamentos, de los acontecimientos o situaciones. Veamos algunas significativas:

a) *La meseta, o crisis de realismo*

La paradoja del adulto maduro es doble:

- Por una parte, la crisis de realismo habitúa a una mirada «natural», sin sublimaciones espiritualistas. Por otra, si la fe ha ido madurando, ¿qué queda, sino las certezas fundantes de la fe?
- Por otra parte, haber tenido que vivir a fondo, enraizado en la existencia, hace que no creas demasiado en el poder de la Gracia. Después de tantos años de esperar de Dios la transformación y la liberación, ¿qué has conseguido en realidad?

Sin embargo, cuando experimentas claramente que no puedes liberarte de tu egocentrismo ni lograr la unificación interior, es el momento privilegiado para creer que Dios ha prometido cambiarnos el corazón (cfr. Jer 31 y Ez 36); que, cuanto más débil, más fuerte se es por gracia de Dios (cfr. 2 Cor 12). Por todo ello, esta edad ha de ser vivida como *tiempo de gracia,* como momento oportuno de fe en la Buena Nueva de la Salvación; pero partiendo siempre de las bipolaridades que caracterizan esta edad. En este sentido, me atrevo a decir que esta edad obliga a dilucidar y experimentar la problemática de naturaleza-gracia que atraviesa la antropología cristiana.

El adulto maduro ha aprendido a respetar la autonomía de las causas segundas. Ha comprometido su esfuerzo y las mediaciones humanas para enfrentarse a los problemas. No espera de Dios la solución de una serie de temas que dependen de nosotros. Es como si distinguiese conscientemente lo que el hombre puede y debe hacer desde sí y lo que Dios ha prometido y quiere hacer desde Él. Con todo, se supone que, si ha madurado en la fe, ha experimentado la acción de la Gracia «desde dentro» de la condición humana: ha visto cómo la Providencia nos guía a través de las causas segundas; cómo no existe lo natural en sí; cómo también es gracia la liberación bio-psíquica, social o cultural... Es decir que, literalmente, «todo es gracia»: lo que hacemos desde nosotros y lo que experimentamos como don incontrolable, porque Dios, el creador, redentor y consumador, es Único.

Ha experimentado también la dialéctica asistematizable de libertad-pecado-gracia. Con lo cual, especialmente ahora, sabe que no puede disponer en última instancia ni de sí mismo ni de su autoplenitud ni de su futuro, y mucho menos de la promesa escatológica de la vida del Padre a imagen de su Hijo bajo la acción del Espíritu Santo. Sin embargo, como tiempo de gracia que es, al creyente se le encomienda una tarea esencial e insustituible. En primer lugar, *concentrar la existencia* en la fe. ¿Por qué? Porque el creyente maduro sabe, cada vez más lúcidamente, que se le pide el acto primero y último de la fe: recibirlo todo por Gracia. Es el momento del salto a la verdadera libertad: la de la *infancia espiritual.*

En la medida en que concentre su existencia en la fe, el creyente maduro aprenderá a *dejar en manos de Dios* el proceso y la fe misma. ¿No es gracia, acaso, la sabiduría del Reino que se da a los pequeños? Pero este no disponer ni siquiera de la propia tarea (¿cómo acertar en aquello que es inobjetivable y cuyo misterio irreductible tiene su origen y fin en Dios mismo?) ya no lo experimenta el creyente maduro con angustia o desazón, sino como libertad liberada y sabiduría última de la existencia.

b) *Pruebas de la vida*

En la Sagrada Escritura, las pruebas históricas de Israel o las que atañen a la vida personal de los creyentes son consideradas como «kairós» o momentos de gracia. Es un principio repetido el que mediante ellas el justo es purificado «como el oro en el crisol».

No es prueba cualquier sufrimiento, sino aquel que amenaza el fundamento existencial; por ejemplo: una enfermedad grave, la pérdida de un ser querido, una separación matrimonial, el fracaso de un proyecto estable... O situaciones prolongadas de impotencia, angustia..., en las que se toca fondo y, en consecuencia, se experimenta el límite de la existencia: la amenaza global del sinsentido.

La prueba puede hundirle a uno o puede abrirle nuevas posibilidades, en este caso, de vida teologal insospechada. Nuclearmente, consiste en no poder apoyarse ya en lo controlable para dar paso a la vida que nos renueva desde lo incontrolable, lo teologal. No se trata de algo puntual, sino de una orientación del ser, del centro configurador de la existencia. Por eso necesita tiempo o, por lo menos, haber sido preparada con tiempo. En síntesis: la prueba nos evidencia que *sólo Dios es*. Lógicamente, la naturaleza se resiste; no la naturaleza en sentido esencialista, sino en sentido dinámico, como tendencia a poseerse y a ser desde sí.

c) *Las dudas de la fe*

No me refiero a los síntomas obsesivos que a veces surgen en la crisis de madurez o en la ancianidad, sino a todo lo contrario: a la lucidez con que se prueba la densidad de la finitud sin Dios. Como si el mundo de la fe resultara inconsistente, una especie de superestructura motivada por necesidades inconfesables. ¿Será real que Dios existe? ¿Merece la pena confiar en Él? ¿No es pura sublimación neurótica la pretensión de ser amados personalmente por Él? Normalmente, estas dudas están asociadas a situaciones en que la fe se ha visto confrontada al sufrimiento, o cuando la vida ha estado explícitamente configurada por el mundo espiritual y no ha respondido a las expectativas del deseo.

En el paso a la vida teologal, es esencial descubrir que, en lo más hondo, somos incrédulos; que, efectivamente, no tienen nada que ver los montajes religiosos con la verdad del corazón. Sin este despojo de seguridades religiosas (ideológicas, psicoafectivas, etc.), no puede desarrollarse la vida teologal. Por eso es también el momento en que se descubre la incredulidad como pecado-raíz, tal como lo muestra el evangelio de Juan.

d) *Sabiduría de la autonegación*

Esta mediación pertenece a unos pocos: los que logran concentrar la existencia en el amor a una edad temprana. Saben por instinto que el amor crece según la ley del seguimiento: perder la vida para ganarla. Su talante existencial es de autodonación. En consecuencia, eligen el camino estrecho, el amor de muerte. Y, por lo mismo, conocen el secreto de la perfección cristiana, el atajo que les permite madurar antes de tiempo.

Hablaremos de esta sabiduría en el capítulo siguiente. Baste decir, por el momento, que exige presupuestos de madurez humana y que no ha de confundirse con la ascética perfeccionista del sí o con ciertas tendencias masoquistas.

e) *La aridez espiritual*

No me refiero a la aridez de la meseta o a la de la crisis de realismo, sino a la «noche pasiva del sentido», es decir, a la aridez de los que han concentrado su interés vital en la relación personal con Dios y, mediante la oración, están viviendo su proceso de transformación. Desean a Dios ardientemente, pero no lo encuentran. Esta mediación es la puerta para la «contemplación infusa» y, por lo tanto, para la «segunda conversión». Dada la ambigüedad de esta terminología, hablaremos del tema en el capítulo 18, donde también describiremos con mayor detenimiento la fenomenología de la aridez espiritual como paso a la vida teologal.

Las mediaciones existenciales se encuentran en un mismo ámbito antropológico: cuando la libertad es obligada al *consentimiento,* a través de lo que se impone pasivamente, puede, bajo la acción del Espíritu Santo, ofrecer el espacio adecuado para la soberanía de Dios. Evidentemente, se trata del Dios vivo, no del Ser infinito, sentido último de toda la realidad. La libertad alcanza su forma suprema: consentir en Dios y en la propia condición creatural. Y el corazón siente el vértigo del Amor Absoluto, que quiere elevar a su criatura a la condición de su propio Hijo mediante el amor del Espíritu Santo. Ha llegado el Reino, lo escatológico. Estaba dado desde el comienzo; pero ahora toma las riendas, libera, se impone, purifica, despliega, transforma.

4. Predominio de la vida teologal

Para describir esta vida nueva —antes emergente, ahora desbordante— vamos a recurrir a Pablo. El capítulo 8 de la *Carta a los Romanos* me parece especialmente apto para ello, porque tiene la ventaja de presentar un horizonte más amplio del que habitualmente presentan los tratadistas, que se limitan a reproducir las descripciones de los «místicos», las cuales suelen ceñirse a la fenomenología de las conciencias. Es verdad que el nivel en el que se mueve Pablo, desde la contemplación teológica del Misterio Pascual, abarca mucho más que la «segunda conversión»; es aplicable también a la consumación de la vida teologal, la pascua de amor (cfr. cap. 18). Pero merece la pena situarlo aquí, ya que ofrece el horizonte global del proceso teologal. Como hemos hecho anteriormente con respecto a la realidad del pecado y a la experiencia fundante de la justificación por la fe, no reproduciremos el texto, sino que haremos una *relectura.*

Relectura de Rom 8

«El hombre, de por sí, es "carne", fragilidad, pero es también responsable de dar sentido a su libertad finita. Cuando ésta, al pecar, se repliega sobre sí pretendiendo ser Dios, se introduce en el círculo de la muerte. El corazón del hombre es herido en lo íntimo de su ser, y se desencadenan las fuerzas destructoras del pecado. A ese principio dinámico, indomeñable, por el que el hombre tiende a apropiarse la existencia en todas sus formas (desde el hedonismo hasta la autojustificación moral), lo llamo "concupiscencia", y actúa en el hombre condenándolo a la contradicción y a la esclavitud.

»Frente a él, como nuevo principio dinámico, Dios nos da su Espíritu. Por el Espíritu, la libertad es abierta a la Palabra de Dios y responde en obediencia de fe. Por el Espíritu, la "concupiscencia" es vencida en su raíz de pecado, y el hombre conoce la vida nueva de Cristo resucitado. Mientras vivimos en este mundo, configurados por la Pascua, todavía sufrimos las consecuencias del pecado, y quedan restos de concupiscencia; pero poseemos las primicias del Espíritu y estamos en la esfera de la acción salvadora de Dios. Seguimos el mismo camino del Mesías Jesús, que venció al pecado porque vivía del Espíritu, pero sufriendo la condición humana de muerte.

»Por la fe en Jesús muerto y resucitado, hemos fundamentado la condición humana de un modo enteramente nuevo. Hablamos de pecado y de condenación, de concupiscencia y de esclavitud, como lo propio del hombre sin Cristo. Hablamos de salvación, de libertad y de Espíritu, como don de Dios en Cristo. Con esto no prejuzgamos que Dios no pueda o no quiera vivificar a los hombres sin la fe explícita en Jesucristo. De hecho, allí donde hay amor, allí está Dios; y es principio universal que Dios salva al que es fiel a su propia conciencia. Pero ¿podemos negar acaso nuestra experiencia de hombres redimidos? Lo que resultaba imposible para el hombre, incluso mediante la Ley y precisamente por la Ley, ahora lo ha realizado Dios, que envió a su propio Hijo en una condición como la nuestra, pecadora, para rescatarnos del pecado, y en su carne mortal dio muerte alpecado. El fruto de su entrega es el Espíritu, que es dado a cuantos creen en Él. ¿Podemos negar acaso que lo hemos recibido y que actúa en nosotros liberándonos del poder de la "concupiscencia"?

»Con la muerte de Jesús concluyó la era del pecado y de la muerte. Cristo vive y es nuestra vida por su Espíritu. ¿Cómo podemos ser todavía deudores del pecado y dejarnos llevar por la concupiscencia? Si vivís de ese modo, vais a la muerte. Pero si el Espíritu del que resucitó a Jesús de la muerte habita en vosotros, Él mismo dará vida a vuestro cuerpo mortal; primero por la vida eterna de hijos de Dios, y luego por la resurrección final.

»Con la muerte de Jesús concluyó el Antiguo Testamento. La Ley mediadora ha sido sustituida por la vida del Espíritu. ¿Cómo podemos todavía ser deudores de la Ley? Por el Espíritu superáis todas las contradicciones de la Ley, viviendo en la libertad de los hijos de Dios. Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es cristiano. Porque hijos de Dios son todos y sólo aquellos que se dejan llevar por el Espíritu de Dios. Donde hay dominio del pecado, hay muerte y, por lo tanto, no hay Espíritu, y sí, en cambio, esclavitud.

»Intentaré expresar la riqueza de la vida nueva del Espíritu Santo en el hombre justificado por la fe.

a) *Nos libera del temor*

»Antes vivíamos bajo el temor, porque necesitábamos cumplir la Ley; ahora hemos sido liberados de toda angustia de culpabilidad, porque el amor que Dios nos tiene no depende de nuestras obras. ¡Reconciliados con Él por su gracia, no necesitamos justificarnos! Nos basta con confiar humilde y agradecida

mente. Nuestra paz no depende ya de nuestra tranquilidad de conciencia. La nuestra es una paz inquebrantable, más fuerte que todos nuestros miedos, pues se fundamenta en la fidelidad de Dios, en su Alianza Eterna.

b) *Nos hace hijos adoptivos de Dios*

»¡Donación incomprensible de mi Dios! El Hijo único ha sido entregado por el esclavo rebelde. No siendo nadie, pertenezco a la familia de Dios. Apenas puedo creerlo; me sobrepasa; pero es el Espíritu el que me asegura, con certeza interior inexplicable, que es verdad. Creo que Dios es mi Padre, y cada día me parece nacer al gozo de la vida. Es como surtidor misterioso, balbuceo feliz: ¡Abba! ¡Papá! La voz del Espíritu en nuestros corazones. ¿Os dais cuenta? Hemos entrado en la vida del Padre y del Hijo por el Espíritu. El nombre de la intimidad, que pertenece en exclusiva a Jesús, el Hijo, me pertenece por gracia... Si somos hijos, somos también herederos de Dios; si herederos, coherederos con Cristo. Vocación cristiana, vocación de identificación con Jesús, el Hijo. Si sufrimos con Él, también con Él seremos glorificados.

c) *Nos posibilita agradar a Dios*

»Si hemos conocido semejante amor, nuestra tristeza no viene de nuestra angustia narcisista de culpabilidad, sino de no poder amarle como Él se merece ni amarnos como Él quiere que nos amemos sus hijos, los hombres. Pero el Espíritu viene en nuestra ayuda y nos descubre el secreto: lo que importa y basta es amar. Él mismo es el Amor; y, derramado en nuestros corazones como Nueva Alianza, alumbra la fuente del amor. Cuando el amor ha dejado de ser precepto, entonces puedo cumplir la Ley, que se resume en amar a Dios y al prójimo. Cuando no necesito seguridad, orden y perfección en mi conducta, es que estoy aprendiendo la generosidad que no calcula, el heroísmo del amor. Porque no se agrada a Dios como a un amo exigente, sino como al Padre, cuya voluntad es fuente de ser y libertad. Por eso, cumplir su voluntad por encima de todas las cosas consiste en vivir como hijo que recibe el Espíritu.

d) *Despliega en nosotros la vida sobrenatural*

»Lo primero que notamos es que vivimos "de dentro afuera": andar en verdad, reconciliación con mi ser, autonomía. Pero no ha sido conquista propia, sino proceso de liberación. Nos basta creer en la gratuidad del amor de Dios para que todo se renueve. Poco a poco, la existencia entera se estructura según el dinamismo misterioso de la fe. Es un "aire", un talante, no un esquema. Te parece vivir sin objetivos precisos; pero hay una luz certera que te guía. Hasta en los momentos de oscuridad, el horizonte permanece abierto.

»Esta vida no puede ser sistematizada, pero ello no significa en modo alguno que se diluya en un "dolce far niente", en una afectividad difusa, en una permisividad sin criterios. Por el contrario, la obediencia a Dios va traduciéndose en discernimiento cada día, cada momento. Cuando la acción del Espíritu va purificando niveles más profundos, la vida y la acción brotan de un manantial secreto. Da lo mismo hacer oración que dedicarse al prójimo; da lo mismo salud para trabajar por el Reino que enfermedad. Más bien, una fuerza interior atrae a preferir pobreza a riqueza, desprecio a honores, sufrimiento a gratificación... En lo hondo, muy hondo, paz y Presencia.

e) *Realiza la unidad perdida de la humanidad y el cosmos*

»Poseemos el Espíritu como primicia, y gemimos en lo íntimo, a la espera de la Plenitud. La historia universal se revela como un largo parto. A pesar de todas las apariencias, sabemos que llegará el gran día de la libertad. Dios se ha comprometido y nos ha dado la garantía en la resurrección de Jesús. Por eso nuestra esperanza en el futuro no se alimenta de vanos sueños de utopía, sino de confianza inquebrantable en el Dios creador y consumador, vencedor de la muerte. Ciertamente, ese Día pertenece a la iniciativa de Dios; pero está actuando ya en el mundo, a modo de semilla diminuta que crece, como fermento en la masa. Podemos percibir los signos del Espíritu de manera multiforme: en la lucha por la emancipación de las personas y de los pueblos, en la consolidación dolorosa del respeto a los derechos humanos, en la solidaridad con los más pobres, y también en la bondad anónima de la gente que sufre, en el perdón de las ofensas...: en todo lo que contribuye a un mundo más justo y fraterno. Con frecuencia tenemos la tentación de la desesperanza, ya

que la historia humana sigue siendo cruelmente ambigua. Pero el Espíritu nos posibilita una visión de las fuerzas ocultas de la historia y del cosmos. A pesar de la muerte, la misericordia de Dios soporta sobre sus hombros el peso de nuestra dulce tierra, tan enferma. Su amor la envuelve, suave y tenaz. Su presencia paciente sigue dando calor de vida.

f) *Nos hace caminar en la desapropiación*

»Porque la Plenitud no consiste en la ensoñación nostálgica del paraíso, sino en la responsabilidad sufriente y esperanzada. Una de las sorpresas más hermosas del Espíritu es la siguiente: que en la medida en que el proceso de liberación alcanza metas más elevadas, la verdadera vida es experimentada en el hecho mismo de esperar desnudamente, sin programa ni objetivos. El Espíritu nos madura como espíritu siempre abierto. Consecuencia: la vida cristiana, camino de desapropiación. Pertenece al Espíritu despojarnos de todo para abrirnos al Único.

g) *Nos enseña a orar según Dios*

»Acude en auxilio de nuestra debilidad, porque nuestra oración es torpe, interesada, ciega. El Espíritu en persona, no sabemos cómo, ora en nosotros con los gemidos inefables de la vida que Dios mismo ha suscitado en lo profundo de nuestro ser. No sabemos pedir; pero Él ora según la voluntad del Padre. No sabemos estar en silencio o relacionarnos con Dios; pero Él va educando nuestro corazón y nuestros labios, como verdadero maestro interior. El mismo Espíritu nos introduce en la Palabra y los sacramentos, especialmente la Eucaristía. Y aquí sí que nuestra pobre oración individual ha de dar paso a la respuesta que el Espíritu Santo crea en el corazón de su Esposa, la Iglesia. Todo el proceso de oración es obra del Espíritu, desde el primer ejercicio de presencia de Dios hasta la unión mística.

h) *Nos configura con la pascua de Jesús*

»El Espíritu es el Espíritu de Jesús, el Mesías, muerto para salvarnos y resucitado para ser nuestra vida nueva. Lo suyo es identificarnos con Jesús. Nos da oídos para escuchar y corazón para creer en su Evangelio, aunque sea escándalo para los justos según la Ley y locura para los sabios de este mundo. Nos va

haciendo discípulos de Jesús atrayéndonos a su persona, iluminando el sentido de sus palabras, ayudándonos a asimilar sus criterios, preferencias, estilo de vida... El Espíritu nos vincula a Jesús por la fe, más allá del modelo de identificación y de nuestras expectativas. Suscita en nosotros la experiencia de la fe como vocación y destino; nos centra en el seguimiento radical y desnudo de Jesús; nos da, sobre todo, el amor de Jesús. Y cuando se ama a Jesús, ya no cabe otra ley de vida que la de perderla.

»El Espíritu es la fuerza y la sabiduría del Padre, que con providencia misericordiosa va realizando en nosotros el misterio de la Pascua. Cuando más experimentamos nuestra fragilidad, Él saca fuerzas de nuestra nada. En los momentos más desolados, voluntad de amor fiel. Cuando menos lo esperas, esa alegría intacta, que no tiene nada que ver con el optimismo vital ni con ninguna satisfacción humana, surge de lo más profundo de tu dolor. ¿No notas a veces como un surtidor recién estrenado de amor, cuando más impotente te sientes para amar y más atenazado por las rebeldías de tu corazón? Tampoco este amor es sentimiento. Es Espíritu Santo, el de Jesús, entregando su vida en la cruz por sus enemigos.

i) *Nos consagra en alabanza de su Gracia*

»El que vive del Espíritu sabe que todo es gracia, que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman. ¡Lo ha experimentado tantas veces en la vida...! Lo que en un primer momento resultó desconcertante, con el tiempo fue apareciendo con un sentido nuevo, providencial. Por eso la vida entera del creyente depende de esta confianza. ¿Qué queda, al final de la vida, sino esta conciencia del amor primero de Dios, su gracia de elección? Los momentos clave de nuestra historia han dependido de esta experiencia de la gratuidad: cuando pudimos aceptar nuestro pasado y a nosotros mismos, cuando descubrimos la justificación por la fe, cuando Jesús se nos hizo centro personal, cuando el amor al hombre dejó de ser un deber, etc., etc. Hubo también momentos en que sentimos la necesidad de descubrir nuestra libertad autónoma, la integración de lo humano, la responsabilidad histórica: hoy miramos hacia atrás y vemos que también esto fue gracia, aunque nos alejase momentáneamente de Dios. El Espíritu actuaba pedagógicamente desde lo humano, con suave condescendencia. Preparaba nuestro sí libre a Dios para la entrega incondicional.

»Hay una hora que el Espíritu se reserva y que el hombre experimenta como acción absoluta de la Gracia: cuando morimos a nosotros mismos y el Padre reproduce en nosotros los rasgos de su Hijo. Llámale noche del espíritu, desapropiación de muerte, transformación de amor... El hombre no puede hacer otra cosa que *consentir.* La gloria de Dios ha irrumpido en su ser: majestad y liberación, peso insoportable y dulzura incomprensible. Es entonces cuando descubrimos para qué fuimos creados y destinados —para ser alabanza de su Gloria—, cuál es el abismo de nuestra condición y cuál la sin-medida del Amor redentor que nos justificó».

5. Discernimiento espiritual

Una vida así es profundamente extraña: real, perceptible..., pero inobjetivable. Son los signos, en su conjunto dinámico, los que garantizan su verdad. Quien los percibe, sabe en su interior, por discernimiento atemático certero, que no se engaña. Con todo, será interesante *completar* el discernimiento por inmediatez de experiencia con algunos aspectos del discernimiento *temático.*

Transformación de la conciencia

Un rasgo esencial es el cambio sufrido en la autoconciencia con respecto al yo, que deja de ser el centro del proceso de transformación, sustituido por el Tú. Todo amor implica ese cambio, especialmente cuando se da el enamoramiento. Y ahora, claramente, la sensación es de un «segundo enamoramiento» que, por lo mismo, no tiene nada que ver con el primero. Éste era narcisista y apropiante y se traducía en la «mística de fusión». El amor de la segunda conversión es el de unión transformante, en el que, a más estar fuera de sí, más autoconciencia de sí, en la desapropiación y la humildad.

El predominio de las virtudes teologales configura la conciencia en su ser y actuar. En la moral y en la espiritualidad cristianas, siempre se ha dicho que las virtudes teologales «informan» las morales. Pero ahora las informan de tal modo que la intencionalidad de la conciencia se concentra en ellas. Por ello, justamente, hablamos de predominio. Por ejemplo: el amor al prójimo antes significaba valorar al otro como fin, no como medio; pero ahora se quiere dar la vida por el otro. El bien

deseado para el otro era cualquier bien; ahora se desea especialmente para él a Dios mismo, el único bien absoluto digno del otro.

La vida teologal se hace suficiencia y consistencia del corazón. Por ejemplo, antes la esperanza en Dios se concretaba en objetos de esperanza (la evangelización, la justicia, la santidad, etc.); ahora la vida consiste en esperar, de modo que la esperanza en Dios (recurriendo a un esquema conceptual anterior: la esperanza trascendental sin objetos categoriales) nutre el sentido de la vida y da paz y descanso afectivo.

«Espíritu sobrenatural en todo»

Ésta es una fórmula que se ha repetido en la tradición y que contiene una profunda sabiduría que, sin embargo, ha sido muy tergiversada. Por ejemplo, se ha enseñado a ver con espíritu sobrenatural la autoridad, en orden al voto de obediencia. Pero ¿quién ignora que éste ha sido muchas veces un instrumento de poder que ha servido para sacralizar la autoridad?

En efecto, la segunda conversión introduce «el espíritu sobrenatural en todo». No consiste en una interpretación sobrenaturalista de la realidad, sino en la capacidad de percibir la realidad, simultáneamente, en sus propios dinamismos de finitud y en su sentido último, la presencia salvadora de Dios. Cuando el creyente dice que «la tierra está llena de la misericordia de Dios», no está ocultando los conflictos (en tal caso, sería sublimación del miedo a la vida), sino abriendo los conflictos a la única realidad desde la que no tienen la última palabra: el amor de Dios. El que sólo tiene una mirada «natural» ve en los conflictos de la vida problemas por resolver; el que tiene un espíritu sobrenatural ve en ellos, en cambio, realidades a vivir desde el corazón de Dios. Se hace el máximo esfuerzo por resolver los problemas; pero no se depende de su resolución, pues sólo Dios es el Señor de la historia. Lo hemos dicho varias veces: vive la realidad a varios niveles, simultáneamente, sin contradicción.

El espíritu sobrenatural se distancia igualmente del naturalismo y del espiritualismo. Del primero, porque sabe que la responsabilidad racional no es la última palabra sobre lo real; del segundo, porque no sublima la realidad con racionalizaciones que la sobrevuelen «por encima». Cuando algunos psicoanalistas, desde Freud, han identificado la experiencia religiosa con el mecanismo psicológico de sublimación, hablaban de lo contrario del espíritu sobrenatural: de las fantasías del deseo. El verdadero espíritu teologal, el de Jesús, es amor que desciende y eleva, que asume la realidad en su consistencia conflictiva y la

entrega al corazón de Dios para volver a asumirla más hondamente, sin la angustia que caracteriza al realismo responsable.

El personaje, por ejemplo, de Blanche de la Force (*Diálogos de Carmelitas,* de G. Bernanos) no es para un psicólogo más que una simple y miedosa neurótica. Para la Priora y para ella misma, en cambio, su miedo es una vocación. Hay a este respecto una frase estremecedora: «Mi fragilidad no es una simple humillación que Él [Dios] me impone, sino el signo de su voluntad sobre su pobre sierva». La frase puede ser entendida como una racionalización compensatoria; pero, a través de toda la obra, revelará su carga de realismo, sólo perceptible sobrenaturalmente. Por eso no se puede probar lo teologal; lo cual no significa que no sea real y perceptible. Tampoco el psicoanálisis puede probar la causalidad inconsciente compensatoria, sino que la infiere desde otra clave interpretativa, aunque pertenezca a un orden «objetivable». ¿Se oponen ambas perspectivas? En mi opinión, hay que integrarlas desde niveles distintos de acceso a lo real.

Unificación espiritual

El cristiano medio, como vimos, siente con fuerza sus divisiones internas. No pertenecen ya al orden pulsional, como cuando necesitaba integrar el ello y el superego. Esto pertenece al equipamiento (estructurar y unificar el deseo) y es elaborado, durante el proceso de integración, en relación con lo espiritual. La unificación espiritual presupone la integración psicológica del yo y cierta armonía entro lo psicológico, lo existencial y lo espiritual. Nace propiamente de la libertad interior del amor centrado en la voluntad de Dios. Pero, hasta la segunda conversión, esa unificación inicial está mediatizada y amenazada por distintas instancias:

- La dispersión de la vida misma en sus grandes ciclos (la adultez comienza por la intimidad, se realiza en la responsabilidad, se pone en crisis en la madurez).
- La unificación del ser humano sólo se da en su origen y meta, Dios. Si la vida ha consistido en deseo de plenitud, la crisis de la madurez introduce el principio de la finitud. La tensión del deseo, en confrontación con la realidad, hace percibir que sólo Dios puede darnos la unidad perdida.
- El proceso de maduración, por más verdadero que parezca, no se hace sin apropiación de la existencia. Toda dispersión o tensión del deseo remite a la herida original del pecado. En efecto, la conciencia de no unificación que experimenta el creyente maduro es la conciencia del espíritu replegado sobre sí mismo, que busca desde sí la unidad perdida. Pecado raíz, incapacidad de vivir la propia finitud como don, en el gozo de ser criatura y sólo criatura. Al fin y al cabo, la división interior consiste en verse separado, en no percibirse inmediatamente desde el amor creador de Dios, en el seno de la Vida Trinitaria.

Al hombre de discernimiento se le nota en que no busca la unificación desde esquemas de perfección o mediante la voluntad de control, sino desde el proceso real que el Espíritu Santo está haciendo «desde dentro». Si los años anteriores nos han enseñado esta sabiduría de Dios, que actúa desde dentro de nuestra condición humana como fermento en la masa, como semilla humilde y pujante, nos habremos ahorrado muchos errores posibles en este momento, que exige el máximo de lucidez espiritual de cara al futuro.

El primer requisito de la unificación es el primado de la voluntad de Dios, ya que lo que impide radicalmente la unificación es la propia voluntad, por mejor justificada que esté. Ahí reside el secreto que unifica atemáticamente, más allá de nuestros deseos y nuestra necesidad de controlar la vida espiritual.

Este primado de la voluntad de Dios unifica el horizonte de sentido, el cual, en la segunda conversión, se centra en Dios en persona. Es entonces, cabalmente, cuando podemos hablar de predominio de la vida teologal. Si Dios mismo no fuese el que unifica el corazón, es decir, si Él no fuese el amor único, total y absoluto, la unificación no alcanzaría el nivel ontológico último de la persona. Insistir en esto me parece esencial ¿Por qué? Ciertamente, no por concepción espiritualista de la fe. La unificación espiritual, en última instancia, es cuestión de amor teologal. El deseo, actuado por el amor escatológico de Dios, entra en un *proceso nuevo,* cuyos dinamismos son:

- Primero: el deseo es elevado a un *más,* el de la vida de Dios en Dios.
- Segundo: es *purificado* de la apropiación para que se libere del peso de la finitud replegada sobre sí misma.
- Tercero: es *centrado en Dios mismo,* como Único y Todo a un tiempo, de modo que Dios lo es todo, y nada se percibe fuera de Él.

Este amor, mirado desde el deseo, como hemos dicho, se asemeja a un nuevo enamoramiento (el gemido de la esposa en el *Cántico* de Juan de la Cruz), el definitivo. Mirado en su contenido propio —la intencionalidad teologal que lo habita—, ha de ser interpretado *escatológicamen-*

te, como amor del Espíritu Santo en nosotros. No disponemos del instrumento de análisis que distingue objetivamente entre deseo y amor teologal, porque se trata de una única vida de amor: el corazón del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, que por fin, bajo la acción del Espíritu Santo, ha encontrado al Tú de su vocación eterna, Dios mismo.

Cuando leemos textos de experiencia de nuestros místicos, esta unificación se revela nítida y poderosa en la fuerza con que la existencia entera está totalizada en Dios y en el primer mandamiento de la Alianza («Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma...»: Dt 6,5). Por citar uno solo de dichos textos, veamos éste de Francisco de Asís:

> «Nada impida, nada separe, nada se interponga; nosotros todos, dondequiera, en todo lugar, a toda hora y tiempo, todos los días y continuamente, creamos verdaderamente y humildemente y tengamos en el corazón y amemos, honremos, adoremos, sirvamos, alabemos y bendigamos, glorifiquemos y sobreexaltemos, engrandezcamos y demos gracias al último y sumo Dios eterno, trinidad y unidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, creador de todas las cosas y salvador de todos los que en Él creen, esperan y lo aman; que, sin principio y sin fin, es inmortal, invisible, inenarrable, inefable, incomprensible, inescrutable, bendito, loable, glorioso, sobreexaltado, sublime, excelso, suave, amable, deleitable y sobre todas las cosas todo deseable por los siglos» (*Regla 2,* 23).

Lo cual no obsta, evidentemente, para que la unificación espiritual de la segunda conversión tenga grados, como veremos en los capítulos que siguen.

Amor sin temor

«Predominio de lo teologal» significa «predominio de la fe viva», es decir, la que actúa por el amor, que en este libro llamamos *amor de fe.* La característica esencial de este amor, a partir de la experiencia y del mensaje de Jesús, es el amor que *expulsa el temor.* Así lo ha definido la Primera Carta de Juan en un texto definitivo:

> «En el amor no hay lugar para el temor. Al contrario, el amor perfecto echa fuera el temor, porque el temor supone castigo, y el que teme no ha logrado la perfección en el amor» (1 Jn 4,18).

Aquí resuena lo dicho por Jesús sobre Dios-Abba y la experiencia paulina de la justificación por la fe. Pero es en la segunda conversión cuando comienza a configurarse la relación afectiva con Dios. En la primera conversión, o experiencia fundante inicial, el amor liberado del juicio estaba asociado a la esclavitud de la Ley, pero no lograba totalizar la relación con Dios, ya que las tendencias del inconsciente la mediatizaban. Por ejemplo, es frecuente sentirse dividido entre la confianza y el temor, entre el dejarse amar por Dios con sencillez y la necesidad de justificarse; incluso se utiliza con harta frecuencia la Gracia como recurso religioso para desculpabilizarse. Con la segunda conversión, la sensación de base es que, por fin, la mirada se simplifica, y no se anda a caballo entre abandono en la Gracia y perfeccionismo. Es aquí donde la tradición ha hablado del «don de piedad», la nueva relación filial de intimidad y transparencia con Dios. Sus signos son múltiples:

- Liberación de los restos de culpabilidad enfermiza, ligada al narcisismo.
- Agradecimiento gozoso y admirativo ante el amor de Dios, dejándose amar sin defensas.
- Mirarse a sí mismo y al prójimo desde el corazón de Dios, con entrañas de misericordia.
- Facilidad para entregarse confiadamente a la voluntad de Dios, sin los miedos anteriores ante posibles exigencias.
- Nueva luz para vivir el sufrimiento como corrección amorosa de Dios y en solidaridad con los que sufren, como Jesús.
- Mansedumbre y serenidad en las relaciones de conciencia.
- Anchura de corazón, como si infancia y madurez fuesen lo mismo.
- Capacidad para recibirlo todo, de Dios y del prójimo, como don.
- Atrevimiento feliz de hijo en la intimidad de la oración.

Conviene advertir que este amor sin temor ha pasado previamente por el don del temor de Dios, a fin de que la confianza en Dios sea auténticamente espiritual y no proyección infantil de la necesidad de ser querido. Aunque resulte paradójico, hay un temor que se compagina con el amor que expulsa el temor (habría que decir «miedo» en este caso): el temor por el cual la confianza, que nos permite ser atrevidos con Dios, integra la humildad de sentirnos agraciados sin derecho alguno. El mismo gozo por el que llamamos a Dios «Abba», como el Hijo único de sus entrañas, es el que nos desata en alabanzas de su grandeza y poder. ¿Es más confianza acaso acercarse a Él como un niño que besar sus pies en adoración? Pero Él prefiere sentirnos muy cerca de su corazón, sin duda. Somos nosotros los que debemos saber siempre que ser de los suyos es gracia inaudita.

Pasividad activa

La dinámica se trastoca. Hasta ahora, lo fundante era recibir, ser justificados y entregarse a su voluntad. Pero la dinámica habitual del proceso consistía en actuar desde el yo y sus capacidades. Aunque la meseta y la crisis de realismo han dado lucidez para «hacer lo que se puede, sabiendo que la transformación es puro don», de hecho no se puede vivir habitualmente en la dinámica del don. Para ello es necesario que el yo sea desplazado por la acción del Espíritu. A partir de la segunda conversión, prevalece la pasividad activa. Para entenderla hay que recurrir a la experiencia fundante inicial, cuando las contradicciones sin salida han sido resueltas por la experiencia de Salvación. Ahora es la vida entera la que va haciéndose pasividad activa.

Aquí conviene hacer una aclaración: no hablo de esa forma peculiar de pasividad activa que es «la contemplación infusa» (cfr. cap. 18), o sea, aquella en la que, refleja e irruptivamente, la actividad normal es interrumpida y sustituida por otra, sin poder controlarla cuando adviene, ni poder reproducirla a base de esfuerzo, ni retenerla cuando se va. Hablo de un nuevo talante existencial que configura la dinámica del proceso. La pasividad activa es una dinámica atemática, propia de la vida teologal. Recordemos lo dicho sobre el discernimiento espiritual. Algunos ejemplos podrán ilustrarnos:

- Cuando la experiencia de aceptación de la propia impotencia para hacer el bien no trae como consecuencia el conformismo, sino lo contrario: la apertura más honda del yo a la iniciativa de Dios. Parece pasiva, por cuanto que no es la iniciativa del yo la que determina la actividad; pero es más hondamente activa, pues la subjetividad actúa a niveles atemáticos (¿el sí-mismo?).
- Cuando el amor de Dios nos descontrola, concentrando nuestra mirada en la admiración amorosa, de modo que la autoconciencia está trascendida en el Tú. Digamos, más bien, que la autoconciencia está transfigurada. Los místicos del amor interpersonal (Juan de la Cruz, por ejemplo) hablan del dinamismo del amor como identificación transformante en el Amado.

La razón teológica de esta dinámica es la siguiente: que sólo Dios puede ser a la vez lo absolutamente trascendente y lo absolutamente inmanente, «más íntimo a nosotros que nosotros mismos». Por ello, lo más pasivo puede ser lo más activo. Con el amor humano ocurre algo parecido: el dos en uno. Pero la condición creatural hace que la identidad en la trascendencia se realice más como deseo que como realización última de la unicidad personal. Sólo en el amor de Dios cabe el máximo de unicidad personal con el máximo de identidad con el Amado.

17
Primado del amor

El encabezamiento de este capítulo sugiere una de las tesis centrales que han venido determinando nuestra presentación de las diversas fases del proceso de transformación: el primado del amor en la dinámica de la personalización, tanto humana como espiritual. Ahora que, con la segunda conversión, la iniciativa de Dios toma las riendas, pertenece al amor enseñorearse de la vida del creyente. Teológicamente, es muy claro: Dios, que es Amor, establece el reinado de su Amor mediante el Espíritu Santo, el Amor derramado en nuestros corazones. Antropológicamente, también lo es: sólo en el amor alcanza la persona la síntesis del yo y del sí-mismo, de libertad y trascendencia, de tiempo y eternidad.

Ésta es, a mi juicio, la razón por la que, a partir de la Pascua, el Reino, como utopía transformadora de la historia, se radicaliza, centrándose en el amor cristiano, fuerza escatológica de Dios, que abarca lo individual y lo social, la historia y la eternidad, pero que, en sí mismo, como don percibido, sólo se da en las conciencias y en la reciprocidad de éstas entre sí. Puede parecer espiritualismo o desinterés por el mundo; y, sin embargo, es todo lo contrario: se trata de la sabiduría de Dios, que en Jesús ha seguido el mismo camino (centrar el Reino en la obediencia de amor y en la solidaridad hasta la muerte).

Los capítulos siguientes los dedicamos a este primado del amor teologal. Comenzaremos por el análisis antropológico y concluiremos con la gloria escatológica del amor pascual.

1. Densidad antropológica del amor

No cualquier amor tiene la suficiente densidad antropológica como para que pueda realizarse lo que acabamos de afirmar de manera sintética. Por ejemplo, cuando el amor es necesidad primaria de gratificación inmediata, incapaz de crear relación interpersonal, o cuando la

relación es interacción de necesidades y no permite que emerjan valores incondicionales. Nos referimos a un amor cuyos presupuestos serían los siguientes:

a) *Reciprocidad de conciencias*

No se entienda en sentido espiritualista, sin reciprocidad corporal; por el contrario, la corporalidad en todas sus formas (desde el apretón de manos a la unión sexual) es la mediación propia de la «reciprocidad de conciencias». Con este término queremos expresar aquel grado de interioridad en la interacción entre personas que afecta al yo personal de tal manera que éste se siente implicado, saliendo de sí y creando algo que no existía. Se trata de una relación que atañe a la intimidad y que abarca el sentimiento, y más que el sentimiento, porque el tú comienza a tener tal significado que entra en mi mundo como dimensión constitutiva de mí mismo, incluyendo toda una gama de afectos: confianza, deseo de unión, respeto...

b) *Promoción del bien del otro*

Cuando el amor atañe sólo al mundo emocional, desencadena interacción, pero no valores. Ahora bien, hay un amor en el que «amar» significa, indisolublemente, desear el bien del otro. Éste es el primer requisito cuando hablamos, significativamente, del «verdadero amor», del que no hace daño, del que subordina el bien propio al ajeno. No hablamos todavía del amor cristiano a los enemigos, sino del amor como fuente de experiencia ética. Esta cualidad es determinante como presupuesto del amor cristiano.

c) *Vinculación y pertenencia*

Todo amor es deseo de unión, aunque con frecuencia se queda en sus dimensiones apersonales: satisfacción de carencias. El amor que personaliza es aquel que suscita la unión de personas en cuanto tales, si bien su lenguaje resulta un tanto ambiguo: «Soy tuyo/a», «tú eres mía/o», lo mismo puede expresar el máximo de objetivación del otro y de mí mismo que lo contrario: el amor de pertenencia, en el que, en definitiva, la libertad no consiste en autoposesión, sino en ser en el tú. Evidentemente, cuando hablamos de densidad antropológica del amor, nos referimos al misterio del salir de sí que posibilita ser uno mismo más que nunca. Sólo este amor supera definitivamente la dualidad de autonomía y dependencia. Toda unificación interior, sea humana o

espiritual, exige superar dicha dualidad desde una síntesis superior, que es el amor interpersonal.

Pero no olvidemos que nunca se realiza sin pagar un precio: perder el yo para ganarse a sí mismo en el Tú. Lo cual no puede realizarse como estrategia, pues sería contradictorio salir de sí para buscarse a sí mismo (como propugnan ciertas pedagogías espirituales que centran el proceso en el «verdadero amor a uno mismo»). Salir realmente de sí no se hace por voluntad, sino por amor, porque el tú es la fuente de mi ser. Hay un sentimiento específico que lo expresa admirablemente: el *abandono amoroso.* Pero es preciso reconocer que este sentimiento no es frecuente, ni siquiera en las personas que se aman apasionadamente, porque no se nutre de apropiación, sino de «descentramiento interior»; pero es esencial como presupuesto antropológico de la vida teologal. Al fin, creer es abandonarse a la soberanía del Amor Absoluto.

Anotemos que este sentimiento radical de vinculación trasciende la ética como valor universal (no hacer daño, compartir lo que se tiene, preferir el bien del otro, respetarle en su libertad, etc.) y hace emerger lo ético en su unicidad personal: «¿Qué quieres que haga por ti?»; «Tú eres mi bien»; «Prefiero que vivas tú y no yo»; etc. Anotemos la paradoja metafísica: no hay amor verdadero si no se llega ahí; pero ¿es ético decírselo a otra persona?; ¿no hay que reservarlo para Dios?

d) *Trascendencia de la finitud*

Acabamos de señalar esta trascendencia a la luz de la pertenencia; pero tiene innumerables manifestaciones. Por ejemplo: el que ama desea que el otro exista siempre, le considera fin y no medio, le promete eternidad (si dijese «te querré mientras te quiera», aún no habría salido de sí del todo), recrea el mundo como un paraíso, concentra el universo en un beso, pierde el sentido del tiempo (el «instante eterno»), etc., etc.

Sin esta dinámica de trascendencia, el amor pierde el carácter de incondicionalidad que le es esencial. No ama verdaderamente quien circunscribe su amor a un tiempo determinado («te amaré durante tal o cual número de años»), o quien se deja llevar por el realismo («acabará ocurriéndonos lo mismo que a los demás...»), o quien pone límites a su capacidad de sacrificio («en la salud, pero no en la enfermedad; en la riqueza, pero no en la pobreza»)... Para el que está «fuera», objetivando lo que ocurre entre dos seres que se aman, el amor es juego de niños o cosa de locos. Y es que sólo en el amor se trasciende lo objetivable y se unen el cielo y la tierra. Por lo mismo, nadie como el que ama siente las contradicciones insalvables de la condición humana: «te

quiero hasta morir, pero no puedo amarte como tú te mereces»; «te seré fiel, pero tendré que cuidarme»; «te querré siempre, pero tengo miedo a perderte»... La paradoja extrema se expresa así: la vida consiste en amar, y en amar hasta la muerte; pero ¿tiene sentido amar si hemos de morir?

RELACIÓN Y SENTIDO

Entre los distintos aspectos que muestran la densidad antropológica del amor, quisiera destacar uno: la *experiencia de síntesis entre relación y sentido* que se da en el amor interpersonal. ¿Qué quiero decir con ello? La afectividad humana, como vimos (cfr. cap. 10), tiene diversos niveles. Entre ellos, el de interesarse vitalmente por valores universales (la justicia, por ejemplo, o la santidad, o la experiencia de Dios, o la Salvación, etc., etc.). Por otra parte, hay una afectividad de intimidad cuyo contenido es la relación particular entre las personas. Esta bipolaridad tiene otros correlatos, por ejemplo, trabajo y hogar, misión y oración, etc.

A primera vista, parecen oponerse como lo universal y lo particular. Si no se oponen, se hace una visión de conjunto de la existencia humana y se busca el equilibrio de los diversos polos. Pues bien, desde mi punto de vista, el equilibrio es una forma de proteger la finitud de su desafío último: la experiencia radical del amor.

Cuando se ama según la dinámica apuntada en el apartado anterior, lo universal se concreta en lo particular; o, mejor, el tú amado en su propia unicidad adquiere un valor absoluto, de tal modo que desaparece la dualidad, para alcanzar la unidad originaria, cuyo secreto pertenece al amor. El tú es el valor definitivo, y lo demás sólo vale «tanto cuanto». En la unicidad del tú se contiene el mundo entero. Cuando no se ama, los conceptos se recortan mutuamente, y estas formulaciones suenan a intimismo; en el acto del amor, en cambio, son lo evidente, la verdad liberadora última del ser y de la vida.

La prueba está en que, lejos de separarnos del trabajo, de las otras relaciones, del mundo, la experiencia del tú empuja a la tarea y a la misión y permite realizarlas con una entrega y una sabiduría nuevas. ¿Por qué quiero subrayar esto?

Primero: porque sólo en el amor se supera ese dualismo entre universalidad y particularidad que atraviesa el pensamiento metafísico y que se traduce en las tensiones características de las escuelas de espiritualidad.

Segundo: porque sólo el amor puede superar el dualismo entre intimismo espiritual y misión activa en el mundo, precisamente porque el criterio del amor no es ni el estar juntos ni la eficacia.

Cuando relación y sentido se dan en la experiencia originaria del amor, se revela la esencia misma de la vida. Entonces se evidencia que el proceso de transformación es directamente proporcional a la vida de amor. Sólo vive el que ama; y cambia a medida que madura, se purifica y se transforma el amor.

Desde esta perspectiva (y así lo viven algunos/as, aunque sean agnósticos), el amor aparece como inmanente, lo más íntimo de mi ser, y como trascendente, un don del que no dispongo. La señal más clara de la presencia de Dios, *«llamarada divina, más fuerte que la muerte»*, que dice el Cantar de los Cantares (8,6).

2. El amor teologal

La tragedia del corazón humano está en corroborar todo lo anterior sin poder garantizarlo; en desearlo e intuirlo, y a veces, puntualmente, tocarlo, pero constatando igualmente la imposibilidad de vivirlo habitualmente y, sobre todo, las resistencias feroces, conscientes e inconscientes, que el egocentrismo («amor sui», diría Agustín) pone a su realización. Por eso, cuando el amor de Dios se encarnó en Jesús y se desplegó ante nosotros en todo su esplendor, tuvo que soliviantar nuestros fondos oscuros de pecado y asumir la muerte por nuestros pecados para que fuese posible en nosotros la Nueva Alianza, transformando nuestro corazón de piedra en un corazón de carne, habitado por el amor personal de Dios, su Espíritu Santo.

Hablemos de este amor teologal, don escatológico por excelencia, indicando algunos criterios de discernimiento:

a) Hay un *amor de voluntad* y un *amor de espíritu*

Siempre se ha dicho que el amor teologal trasciende el sentimiento sensible, que se da a nivel transpsicológico, más allá de lo agradable o desagradable, pues se nutre del bien en sí mismo. Se puede amar aunque no sea posible vencer la antipatía; se puede amar al enemigo aunque el sentimiento se resista. Pero fácilmente se ha hecho del amor cristiano una cuestión de voluntad racional, algo así como un esfuerzo de perfección moral, una elevada exigencia a alcanzar.

El amor teologal, aunque se asiente en el nivel transpsicológico de la afectividad, es amor de espíritu, ya que es fuente de la voluntad, no su producto. Aunque sea el imperativo por excelencia de la existencia cristiana, es don escatológico. Por eso el amor se conoce por su motivación íntima, por la orientación radicalmente nueva que da a las actitudes éticas. Por otra parte, el amor teologal es cuestión de espíritu, no de voluntad; es decir, implica el nuevo nacimiento de la fe, que libera de la ley. Si el amor busca justificarse mediante las buenas obras, no es amor teologal, sino ascética y responsabilidad. El principio teológico de la moral cristiana dice que «todo imperativo nace de un indicativo». El imperativo «amarás» nace del indicativo *«Él nos amó primero»*. La Primera Carta de Juan ha expresado admirablemente esta dinámica mediante frases de correlación características de su lucidez. Por ejemplo: «En esto hemos conocido el amor: en que Él ha dado su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos» (1 Jn 3,16).

b) El amor teologal *concentra la existencia en el amor*

No es cuestión de ascética que busque reducir la dispersión de intereses a uno solo, sino dinámica del *más*, que logra unificar la vida en «la mejor parte, la única necesaria» (la figura de María, la hermana de Marta, en Lucas y Juan). Es lo propio del amor: percibir unicidad y condensar el todo en uno. El Cantar de los Cantares describe el cuerpo del esposo/a como síntesis de la tierra; los Evangelios describen la vida de Jesús y su misión del Reino como obediencia de amor al Padre. Cuando Dios es sólo sentido trascendente de nuestra entrega a una causa, esa concentración parece intimismo espiritualista. Cuando el amor teologal concentra la existencia en Dios, ha encontrado la verdadera luz del Reino. Así lo han visto todos los santos cristianos, desde Juan de la Cruz, cuya explicitación de la concentración es máxima, hasta Ignacio de Loyola, cuya mística del amor se plasma en la frase «en todo amar y servir a Dios nuestro Señor» (EE, 363). La concentración es lógica del amor mismo, que en el Tú encuentra su plenitud. Cuando Dios basta y lo es Todo, se ha encontrado la perla preciosa, y lo demás se vende.

c) Pero el amor teologal *no es exclusivista, porque no es apropiante*

Como amor que es, elige; y como amor teologal, descentra a la persona de todo lo que no es Dios, para que Dios sea su todo, pero es capaz de integrar todo otro amor. Tiene las características del amor maduro:

integra la unicidad del Tú con la capacidad de diferenciar, sin contradicción, las otras relaciones, porque el amor de Dios no es rival de nada ni de nadie. Lo único que se opone al amor de Dios es la apropiación: la pretensión de erigir en amor absoluto lo que no lo es, y la pretensión de nuestro corazón de hacer de Dios objeto de deseo.

d) La *paradoja* del amor teologal es la *correlación entre amor a Dios y amor al prójimo*

El cristiano no confunde el amor a Dios y el amor al prójimo, puesto que sólo Dios es el Absoluto, y su amor es la fuente; pero el amor al prójimo, a partir de Jesús y del Espíritu Santo derramado en nuestros corazones, es el mismo amor con que Dios nos entregó a su Hijo. Por eso la persona humana, cualquier persona humana, es imagen de Dios y presencia del Resucitado en el mundo, digna de ser amada por sí misma.

Más aún: sólo se entiende el amor absoluto de Dios cuando percibimos la desapropiación que ha hecho Dios de sí mismo en favor del hombre, es decir, que prefiere ser amado en el hombre a ser amado «aparte», separado del mundo. Ésta es la profunda intuición de cierta reducción de la fe a ética, del teocentrismo a antropocentrismo. Pero, como reducción que es, nace de una ideologización de la fe. En el acto teologal del amor, cuando Dios se desapropia de su derecho absoluto al amor, es percibido en la gloria definitiva de su amor y amado escatológicamente en Sí mismo.

e) El amor teologal hace *la síntesis de subjetividad y objetividad*

Cuando Pablo afirma que el que ama cumple la ley entera (Rom 13,8-10), y cuando Agustín dice: «ama y haz lo que quieras», ambos están expresando la radicalización y concentración de la ética cristiana en el amor. No se trata sólo de cumplir la ley objetiva con amor, sino de liberarse de la objetividad moral como determinante, superada por la subjetividad del amor. ¿Por qué, en el pensamiento católico, tiende a confundirse la subjetividad del amor con el subjetivismo? Pertenece al acto teologal del amor percibir el valor absoluto de la persona humana y, por lo tanto, establecer objetivamente el primado del hombre sobre el sábado. Y pertenece a la misma experiencia subjetiva del amor la promoción del bien objetivo sobre el capricho del sentimiento o de la necesidad primaria. Y discernir entre los valores lo adecuado para la persona, criterio último, objetivo y subjetivo, de toda ética. Es el mismo amor el que sabe que nadie puede juzgar al amor y que él lo

juzga todo, porque objetivamente, en sí, sólo hay un valor absoluto: amar; y un contravalor absoluto: no amar.

f) El amor teologal es *el corazón del Reino*

Porque es la experiencia del señorío de Dios en el propio corazón; la luz desde la que se comprende el mesianismo de Jesús sin violencia ni poder, su preferencia por los pobres y la ley de ocultamiento de la acción salvadora de Dios. El corazón del Reino es la revelación de Dios-Abba, cercanía misericordiosa y autodonación definitiva en su Hijo al mundo. Sólo el amor teologal, que tiene su fuente en el misterio Pascual, en «mirar al Traspasado» (cfr. Jn 19,35-37), capta la onda de este amor escatológico de Dios.

g) El amor teologal es *más fuerte que la muerte*

Vence a la muerte «desde dentro», haciéndose solidario con todas las víctimas de la injusticia, con la condición del hombre pecador habitado por la angustia de la muerte. Ha hecho de la muerte camino de la vida eterna. Lo sabe por Jesús, el «muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 5), y lo reconoce dentro de sí como inclinación profunda del propio corazón, que prefiere la desapropiación y entregar la vida a guardarla.

Los capítulos siguientes explicitarán esta dimensión.

h) El amor teologal es *amor de Dios en Dios*

Teológicamente, tiene que ser así, pues es el mismo amor de Dios en nosotros. Pero habría que distanciarse de ciertas interpretaciones filosófico-religiosas que afirman, por ejemplo, que «Dios sólo puede amarse a Sí mismo y todo en Sí mismo». Hay que recuperar la tradición bíblica, y concretamente las fórmulas joánicas del amor de la Nueva Alianza: «Como el Padre me ha amado, así os ha amado Dios; amaos los unos a los otros como Yo os he amado». Lo decisivo es la afirmación neotestamentaria: se trata del amor escatológico, el que pertenece a la vida íntima de Dios mismo.

El cristiano lo percibe de múltiples formas: se trasciende permanentemente a sí mismo; nace de la gratuidad y crea una dinámica de gratuidad; adora a Dios y está envuelto en la luz de Dios; nuevo horizonte para percibir toda la realidad desde Dios; el amor de Dios lo penetra absolutamente todo, desde la brizna más insignificante de hierba hasta las galaxias inconmesurables; cada ser humano, especialmente el pecador y el que sufre, está en lo más hondo del corazón de Dios, al lado de su Hijo, el Bienamado...

i) El amor teologal *une el cielo y la tierra*

Teológicamente, porque se trata del amor de Dios y desciende a la tierra. En la experiencia:

- Da lo mismo ir al cielo para gozar con el Amado que quedarse en la tierra, si es para mayor provecho del prójimo (Flp 1).
- Porque se vive en comunión real con Cristo resucitado.
- Porque el amor es la vida eterna en la tierra, que transfigura lo terreno, lo limitado, lo temporal, en el mismo acto en que nos sentimos plenamente «carne» de fragilidad, de muerte y de pecado.

j) El amor teologal es *eterno*

«El amor no pasa jamás. Desaparecerá el don de hablar en nombre de Dios, cesará el don de expresarse en un lenguaje misterioso, y desaparecerá también el don del conocimiento profundo. Porque ahora nuestro saber es imperfecto, como es imperfecta nuestra capacidad de hablar en nombre de Dios. Pero, cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto. Cuando yo era niño, hablaba como niño, razonaba como niño; al hacerme hombre, he dejado las cosas de niño. Ahora vemos por medio de un espejo y oscuramente. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco imperfectamente, entonces conoceré como Dios me conoce.

Ahora subsisten estas tres: la fe, la esperanza y el amor; pero la más excelsa de todas es el amor» (1 Cor 13,8-13).

3. Camino abreviado del amor

La tradición espiritual ha afirmado siempre que el camino más corto para alcanzar a Dios o adquirir la perfección cristiana es el amor. Lo cual coincide con lo que venimos diciendo del primado antropológico y teológico del amor. Pero este principio general tiene una aplicación especial en una etapa de la vida creyente, cuando llega el primado del amor teologal. El famoso *dibujo de la Subida al Monte,* de Juan de la Cruz lo expresa admirablemente. Cuando se toma el atajo, la pedagogía espiritual es la de las negaciones. Hay que preferir no gustar a gus-

tar, no saber a saber, no ser a ser... Un planteamiento así parece contradecir radicalmente la personalización y toda espiritualidad que respete mínimamente el humanismo. Espero que, a estas alturas del proceso, la contradicción resulte más aparente que real. Con todo, será necesario explicitar algo más este tema, tan nuclear para la dinámica de transformación.

De hecho, la mayoría de los que inician el proceso de personalización de la fe se quedan a medio camino: cuando la personalización ha de *entrar por la puerta estrecha* (Mt 7,13), es decir, la del amor de autonegación, se vuelven atrás (o se estancan, que es lo mismo). La verdad es que, en modelos espirituales que no atienden a los presupuestos humanos y que enseñan desde el principio la renuncia a uno mismo, sucede que es igualmente difícil entrar, por más que se intente.

¿Es cuestión de voluntad? Este camino abreviado compromete radicalmente nuestra libertad, pero atañe a niveles más hondos, concretamente al nivel de las *resistencias* (cfr. capítulo anterior). Por eso requiere la sabiduría del discernimiento. Comencemos por un poco de *tipología.*

Hay personas, con frecuencia «muy religiosas», cuya vida está planteada como negación, sencillamente porque son incapaces de gozar de la vida. Su personalidad encierra un componente sadomasoquista. No es de esta negación de la que hablamos, por supuesto. La fe no se alimenta del «principio de muerte», sino de la fiesta de la vida. Seguir a Jesús por caminos de negación, hasta la Cruz, tiene por motor el amor al Padre y a los hombres, nace de la libertad (cfr. Jn 10,17-18) y termina en una nueva creación resucitada.

En toda vida humana hay un momento/fase en que se impone la *reducción.* Pensemos, por ejemplo, en los creyentes que han sufrido la crisis de realismo y que rondan los cincuenta y cinco años. Si hacen balance de su vida, es probable que sientan una profunda ansiedad. Soñaron con la perfección, y ahora palpan la ambigüedad de todo lo que hicieron; se entregaron generosamente a un ideal, pero ahora se ven divididos por mil intereses. Lo peor de todo es que ya no van a tener tiempo para realizar el sueño íntimo: que Dios sea su todo. Por eso X.X. se ha propuesto un proyecto de vida que él llama «de concentración». Ha decidido dejar una serie de tareas para dedicarse a lo esencial, especialmente a la oración. Como si la suficiencia de Dios pudiera ser planeada... No, esa ansiedad perfeccionista no favorece la verdadera reducción que aquí proponemos.

Y.Y. ha descubierto a los treinta y ocho años que no tiene integrada su agresividad psicológica, que tiene demasiado miedo al conflicto en la relación interpersonal. Por otra parte, su vida de entrega es ejemplar. Desde la sensibilidad espiritual, le parece que debería aceptar sus limitaciones psicológicas y seguir caminando. No obstante, se dice, si no aprende a autoafirmarse, gastará demasiada energía en evitar conflictos. La tensión se traduce, concretamente, en el voto de obediencia: por un lado, teme confundir la obediencia con una sumisión acrítica; por otro, ¿no es el momento de llevar hasta el final el principio que guió desde joven su proyecto de vida: el decir que *sí* siempre, incondicionalmente, dejando en manos de Dios las consecuencias? Ahora no ve clara su «ascética del sí», pero le produce desazón la posibilidad de quebrar un esquema tan nítido de conducta. Pues bien, tampoco hablamos aquí de la ascética del sí que, al igual que otros esquemas de conducta (por ejemplo, el voto de hacer siempre lo más perfecto), ha sido fruto de una vida espiritual madura. Dichos esquemas, aplicados a la generosidad idealista, producen con harta frecuencia la desintegración que padece Y.Y., para el cual, paradójicamente, el camino de la puerta estrecha consiste quizá en aprender a decir que no, y precisamente por espíritu de obediencia. No ha llegado la hora de la negación de sí en cuanto reducción; pero la verdad es que está preparando la plataforma para «el camino abreviado del amor», que un día lo sentirá como suyo, sin conflicto.

¿En qué consiste este camino de negación?

Primero. Nace de la identificación de amor con Jesús, es decir, como experiencia del seguimiento. Presupone un proceso de adhesión incondicional al Señor en la misma línea de los presupuestos establecidos para el «paso a la vida teologal» del capítulo anterior. Corresponde al «viraje» descrito en los evangelios sinópticos a partir de Cesarea de Filipo, cuando Jesús pide al discípulo que pierda la vida para ganarla, que comparta con Él su destino, más allá de sus expectativas mesiánicas demasiado humanas (cfr. Mc 8). Lo cual sólo es posible si el amor de Jesús es más fuerte que sus miedos.

Segundo. El seguimiento de Jesús tiene que estar fundado en la humildad de fe, no en el deseo, aunque éste sea tan generoso como para estar dispuesto a afrontar la muerte (figura evangélica de Pedro). El discípulo ha debido aprender que no puede apoyarse en sí mismo y que sólo el Padre nos vincula a Jesús hasta la muerte.

Tercero. El creyente *percibe por dentro* que ha llegado la hora de la reducción, es decir, que el amor necesita concentrarse en amar, y que su inclinación íntima es amar por negación de sí. El amor está llegando a su sazón propia: el olvido de sí, el cuidado permanente del Otro, la simplificación de los intereses en lo esencial... A veces esa necesi-

dad de negación de sí va unida a intensos deseos de identificación con Jesús crucificado, hasta el punto de producir una auténtica pasión por el sufrimiento (no se confunda con el sadomasoquismo). Otras veces es más sobria, y consiste en una actitud habitual de salir de sí, renunciando a lo propio por agradar al Otro (a Dios en el prójimo).

Cuarto. En esta hora de la negación de sí, el amor ha encontrado su atracción más íntima: *el más.* El amor del seguimiento se nutre de las preferencias de Jesús. Al no buscarse a sí mismo, al vivir del mismo espíritu de Jesús, lo que cuenta es la gloria del Padre y la entrega al prójimo hasta la muerte. De ahí la atracción por lo más humilde, las entrañas de bondad para con los más pobres, el preferir la obediencia ciega, el abandono confiado, el agradecer la enfermedad...

Nos ocurre de nuevo lo que tantas veces: lo que es camino se constituye también en meta. El discípulo sabe que ha llegado la hora de ir tras las huellas de Jesús, camino de Jerusalén, y lo hace desconcertado; pero algo —el amor que tiene a Jesús— le dice por dentro que es la hora de seguirle y no abandonarle. Sólo más tarde entenderá que el lugar reservado para él está junto a la Cruz, y que su destino es «mirar al Traspasado» y beber el agua y la sangre de su costado, pues ahí está la fuente del Espíritu (cfr. Jn 19,28-37). Advirtamos cómo este amor que purifica el deseo (de sus expectativas de autoplenitud, del Reino en poder, de satisfacción de necesidades, de autotrascendencia, etc.) lo recobra potenciado. En efecto, la hora de la negación es la hora del deseo de negarse a sí mismo, tomar la cruz cada día y seguir al Mesías crucificado. Lo cual, obviamente, es fruto del amor transformante teologal, el que viene de Dios.

Si reservamos esta hora de la negación a un momento/fase tan especial, ¿no corremos el peligro de plantear la vida cristiana como un camino sin cruz? ¿Es que la negación de sí no es norma y dinámica de toda la vida cristiana?

Sí y no. Precisamente, uno de los temas pendientes en la espiritualidad cristiana es el de la relación entre felicidad y renuncia. Cada época lo replantea de nuevo, y la nuestra lo hace de un modo especialmente agudo, debido, por una parte, a la crítica que viene de las ciencias humanas y, por otra, al hecho de que el hombre ha reivindicado la tierra frente a las religiones de la salvación ultraterrena. Digamos con claridad que el Dios de la Biblia es el Dios de la tierra, y que la primera promesa es la de plenitud intramundana (el Antiguo Testamento). Y esto sigue siendo aplicable a la vida cristiana: donde no hay capacidad de gozo, toda renuncia es patológica. Pero ya desde el Antiguo Testamento (cfr. el Éxodo), la tierra no es dada al deseo de apropiación,

sino al agradecimiento, a la justicia y a la fe en un futuro que desborda lo poseído. Por eso la vida cristiana hace su primer aprendizaje en esta dinámica de integración humana y de despertar a la vida teologal. Sin esta primera fase, en efecto, la reducción-renuncia se presta a ser proyección megalomaníaca del deseo.

Pero hay un momento/fase (de ello se habla en este capítulo) en que la plenitud misma del Don (la riqueza escatológica del Reino, la suficiencia de Dios, el despliegue de la vida teologal) está pidiendo el amor de cruz. Por dos razones: porque no cabe acoger la autodonación escatológica de Dios en Cristo, si no es en la reducción de la Cruz, y porque la resurrección, la participación en la Vida Trinitaria, sólo es posible en la negación del «hombre viejo» y del «mundo» sometido a la muerte y su angustia. Pues bien, el que ha sido enseñado por el Espíritu Santo en esta sabiduría del seguimiento no tiene que darle vueltas: confía y asume la hora de la negación.

Otra cosa es cuando esta «hora» reúne las características del amor que «abrevia el camino», porque llevará la reducción, a impulsos de una entrega total, a situaciones-límite (es el caso de los «místicos», a quienes el amor les hace desear apasionadamente el sufrimiento, o a quienes Dios transforma en poco tiempo intensificando las noches). En otros casos, en cambio, tiene un ritmo más lento, en diálogo con las reducciones que imponen las circunstancias. En unos y en otros, se trata de lo mismo: del amor que se alimenta de negación de sí; en unos y en otros se producen renuncias activas y consentimiento pasivo a los despojos que Dios impone. La diferencia está en que algunos viven la negación al ritmo de la intensidad con que aman, y por ello el camino es más breve. Lo propio del amor es concentrar el tiempo y acelerar la transformación.

En cualquier caso, la sabiduría de la negación no debe olvidar el pluralismo de formas:

- Todos son introducidos en la noche de la fe en cuanto a la experiencia vivida y las representaciones de Dios; pero en unos el ámbito de esa noche es, nuclearmente, la oración y la relación afectiva con Dios; en otros podrá ser la desapropiación de sus planes espirituales o la frustración de algún proyecto-misión del Reino.
- Todos son purificados en el amor en cuanto entrega y posesión del Amado; pero no es lo mismo para el célibe, que ha dado sentido a su vida a partir de su enamoramiento único, el de Jesús, que para la casada, que ha percibido el amor de Dios sacramentalmente, en la vinculación con su marido.

Una vez matizados los principios de discernimiento, digamos algo de carácter práctico. Lo que sigue está pensado por referencia a los del «camino abreviado». El *dibujo* de Juan de la Cruz lo expresa muy bien: todos suben al monte de la Gloria del Amor, pero sólo a unos les es dado conocer el atajo, el camino más corto, aunque también más estrecho y empinado. He aquí una serie de consejos:

Primero: personalizar las actitudes de Jesús, desear imitarle en todo. Para ello preguntarse en la vida ordinaria cómo obraría Él en nuestro caso. En consecuencia, meditar mucho en la pasión y muerte del Señor, especialmente en su obediencia al Padre y en su amor a los hombres hasta la negación total de sí.

Segundo: concentrar las actividades en sólo aquello que responde a la voluntad de Dios, evitando toda evasión y compensación. Renunciar a lo que dispersa. Vivir conscientemente este vacío de gratificaciones, descansando en la suficiencia de Dios. No escoger nada que no sea para mayor gloria de Dios y con la finalidad explícita del Reino.

Tercero: mortificación habitual en todo; y, para ello, preferir lo desagradable a lo agradable (comida, vestido, hábitat...), la disponibilidad y la entrega al descanso y al horario equilibrado, la aridez espiritual al consuelo en la oración, lo más bajo y despreciable a lo que me da prestigio y eficacia... Preferir en el corazón y optar en lo posible.

Cuarto: mantener la autoconciencia de que no somos nada, de nuestro pecado y ruindad, deseando que los demás nos vean como somos —miserables e ingratos— y no nos valoren en más de lo que somos.

Esta dinámica la expresan perfectamente unos famosos versos, aplicables a la experiencia de Dios y a la existencia en su conjunto:

«Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada.
Para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada.
Cuando reparas en algo,
dejas de arrojarte al todo.
Porque para venir del todo al todo
has de negarte del todo en todo.
Y cuando lo vengas del todo a tener,
has de tenerlo sin nada querer.
Porque, si quieres tener algo en todo,
no tienes puro en Dios tu tesoro».

¿Qué hay detrás de este lenguaje de renuncia radical que necesita expresarse a base de contrastes extremos? Lo fácil es atribuirlo a hipérboles ascéticas, al temperamento o a dualismos platónicos. En el camino del amor crucificado, el verdadero discípulo de Jesús percibe inmediatamente su significado y lo entiende en su sentido literal.

Antropológicamente, significa que ha llegado la hora del *sólo Dios,* y por ello el amor sigue la atracción más evidente, exclusiva y total: la del Amado. Cristológicamente, la ley del misterio pascual: que la vida surge de la muerte, que la vida del Resucitado brilla en el amor del discípulo que comparte con el Maestro su destino. Teológicamente, que el hijo ha de aprender la obediencia a base de sufrir, para que el Padre le comunique la vida de su Espíritu en plenitud. Eclesiológicamente, este camino de negación significa estar plantado en las fuentes misteriosas de la misión y la redención. Sin el amor, que todo lo espera y todo lo aguanta, todo carisma es inútil: la renuncia a los bienes en favor de los pobres, la sabiduría teológica, la predicación... (cfr. Cor 12-13). Por este camino de amor crucificado, la vida más sencilla ha encontrado el secreto que vivifica al mundo.

¿No estaremos cayendo en un círculo vicioso? Hablamos de camino y, sin embargo, se establece una dinámica de meta: el «sólo Dios». Efectivamente, el equívoco es patente, pero sólo para quien no ha captado el núcleo pedagógico. Hay experiencias en que camino y meta coinciden; son las propiamente espirituales, y una de ellas es la del amor en trance de incondicionalidad, cuando es purificado teologalmente. Si se tratase de renunciar a cosas para alcanzar autodominio, las cosas serían el medio, y el autodominio el fin. Pero se trata de renunciar a la apropiación del deseo _manifestada en la afición a cosas y personas y, sobre todo, en la adhesión a uno mismo_ por amor al Uno que es Todo, el Absoluto, Dios. No es que gozar con lo finito sea malo; es que el acoger al Amor Infinito en la fragilidad y egocentrismo de mi corazón finito ha de arrancarme de mí mismo y de todo cuanto no sea Dios. Por eso, sólo el amor es medio y fin a la vez. Renunciar desde la voluntad me libera de ciertas cosas si lo hago libremente; pero no me libera de mi propia voluntad. Sólo el amor teologal, por ser el Espíritu transformando mi corazón, me libera de mí mismo y de todo lo demás.

Esta dinámica sólo puede ser expresada en dialéctica de contrastes, es decir, de todo-nada. Ha llegado la hora del amor, y el amor es así. Si se percibe «desde fuera», sin experiencia radical del amor, este radicalismo resulta inhumano y tiene incluso un cierto tufo a dualismo metafísico. Si se capta «desde dentro» y se percibe la fuerza interior que lo mueve, el poder concentrar la ascética en el amor mismo simplifica al máximo el camino espiritual. ¡Se pierde tanto tiempo en los medios

externos al amor, como penitencias corporales, formas radicales de vida, proyectos de generosidad desmedida, militancia comprometida a ultranza...! Esta pedagogía va directamente al núcleo de la purificación: a amar sólo a Dios desasiéndose de todo. Este desasimiento implica a veces renunciar a realidades, situaciones y vinculaciones humanas. En cualquier caso, siempre compromete lo más radical del propio corazón: no aficionarte a nada ni a nadie, no desear nada, no apoyarse en nadie... Amar sólo a Dios, desear sólo su voluntad y su gloria, descansar en el abandono del amor... El que sigue este camino, sin duda que ha encontrado el atajo de la subida al Monte sin rodeos tortuosos. El que se une sólo a Dios negando todo lo demás, y ante todo a sí mismo, ya ha entrado en la nube del Encuentro.

Se aplican aquí con nitidez las palabras de Jesús: *«El que tenga oídos para oír que oiga»*. Precisamente porque se trata de sabiduría oculta, convendrá completar la exposición con *algunas observaciones de discernimiento:*

La palabra «renuncia» resulta ambivalente, porque pone el acento en la voluntad del creyente, que controla así su transformación interior. Habría que hablar más bien de «desapropiación», para dejar claro que la pedagogía se instala en el corazón, en el deseo; y aún mejor sería hablar de «amor desapropiado». El problema estriba en que uno debe hacer lo que pueda en este camino de negación —por ejemplo, reducir sus actividades y desasirse de determinados gustos—, pero no dispone de lo esencial: la libertad interior para desprenderse de sí mismo y de aquellas cosas y personas que alimentan y satisfacen sus deseos. Especialmente, ¿cómo librarse del amor mismo de Dios vivido como apropiación, si ésa es precisamente la fuerza para intentar las otras renuncias?

Por ello, este camino es activo y pasivo a la vez. Activo, porque debo hacer lo que puedo. Pasivo, porque no puedo concentrar mi vida en esta dinámica de reducción y desprendimiento, sino cuando el proceso interior señala la hora; y, sobre todo, porque la liberación definitiva me viene dada desde fuera: por purificaciones interiores, por acontecimientos dolorosos, etc.

Dado que este camino es tan exigente, el grado de radicalidad con que debe ser vivido está en proporción directa a la radicalidad del amor. Cuando Dios irrumpe y despierta impulsos de amor, haciéndole a uno salir de sí, a la vez que suscita la «contemplación infusa» en la oración, entonces la negación de sí se condensa, y en poco tiempo se produce un desasimiento liberador imprevisto. Cuando el proceso espiritual es más lento o está condicionado por el contexto vital (no es lo mismo, por ejemplo, pertenecer a una familia de clase media que vivir

en una chabola del «tercer mundo»), el discernimiento exige integrar radicalismo y realismo. Hay un realismo que se identifica con la «prudencia de la carne», es decir, con la racionalidad calculadora, incapaz de amar a fondo; pero hay otro realismo que coincide con la «discreción», es decir, con el saber hacer lo que conviene, según Dios, en cada caso. La discreción sabe distinguir entre la dinámica de la negación en cuanto proceso y la dinámica de la negación en situación-límite o en reducción liberadora. En el primer caso, la orientación básica de la pedagogía espiritual es de respeto al ritmo; no pide siempre y en todo la negación, sino que distingue momentos y niveles. Por ejemplo, una persona se da cuenta de que está atada a la cultura como sistema de seguridad y se propone, en aras del seguimiento, renunciar a los libros, confiando en que Dios le dará la ciencia que necesita para predicar. Después de intentarlo, al cabo de un cierto tiempo constata que ello no le produce más que ansiedad y cierta rigidez interior, manifiesta en la necesidad de controlar su perfección espiritual. Está claro que no ha llegado el momento de esa renuncia. La «discreción» le enseñará a purificar otras zonas e intereses.

Cuando está llegando la autonegación transformadora, por reducción, la persona no puede permitirse huir. Tiene que jugárselo todo a una sola carta. Sólo le queda creer, esperar, amar. La liberación tardará más o menos, pero la persona está acosada, literalmente, por Dios; y es el mismo Dios el que sostiene su fragilidad, acelerando el proceso.

El camino de negación, pues, está motivado por la vida teologal, y sólo así tiene sentido. En consecuencia, no ha de confundirse con otras renuncias que se le parecen «desde fuera»; por ejemplo:

- Cierto purismo que no puede aceptar una espiritualidad mezclada con satisfacciones humanas.
- Cierto voluntarismo que confunde el amor con el autosacrificio.
- Cierto radicalismo que necesita plasmarse en rupturas de formas de vida (desprendimiento total de bienes, celibato, opción por el tercer mundo, etc.) El camino de negación aquí propuesto cumple la paradoja expresada por Pablo: «Que el Reino de Dios no consiste en comer ni en beber, sino en justicia, gozo y paz en el Espíritu Santo» (Rom 14,17). Por eso puede ser aplicado a la vida cristiana en su pluralismo multiforme. ¿Quién no puede amar negándose a sí mismo, liberándose de ataduras, aunque sus responsabilidades no le permitan opciones de ruptura?

Con todo, al insistir en la necesidad de fundamentar el camino de negación en la vida teologal y respetar el proceso de transformación *de dentro afuera,* se corre el peligro de esperar indefinidamente a que se pro-

duzca de manera espontánea. A estos niveles, el amor nunca ha sido fácil ni espontáneo. Por el contrario, hay que optar decididamente, haciéndose violencia. A veces no será fácil distinguir el voluntarismo moralista del radicalismo evangélico. El tiempo o, mejor, los frutos dirán si la opción es prematura o si más bien precisa de una entrega aún más decidida. En cualquier caso, el camino de negación exige coraje y aguante, ya que lo más fácil es el primer impulso. Lo difícil es perseverar en esta desnudez sin evasiones, en la reducción sin escapatoria. *El Reino pertenece a los esforzados* (Mt 11,12).

4. Sobre la espiritualidad afectiva

La experiencia cristiana siempre ha sido afectiva, por ser relación interpersonal con el Dios de la Alianza. Pero, especialmente a partir del siglo XII, surge la que ha dado en llamarse corriente de la «espiritualidad afectiva», caracterizada, entre otros rasgos, por los dos siguientes:

- Acentúa la subjetividad y, dentro de ella, la experiencia interpersonal del amor.
- Centra la escucha y contemplación de la Revelación preferentemente en la humanidad histórica de Jesús, de modo que la humanidad exaltada del Resucitado y su mediación salvífica (perspectiva preferida en la espiritualidad litúrgica) dan paso a los misterios, escenas y acontecimientos de la infancia, vida pública, pasión y muerte del Señor.

Esta historia de la espiritualidad afectiva está jalonada por personalidades excepcionales, como Bernardo de Claraval, Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, etc. Entre todos ellos, a mi juicio, quien más nuclearmente ha configurado la espiritualidad desde la relación afectiva con el hombre y Señor Jesús y la ha sistematizado en un proceso gradual de transformación de la afectividad misma mediante la oración, ha sido Teresa de Jesús. Desde la primera sistematización de las «cuatro aguas» en la *Vida,* hasta las «siete moradas» del *Castillo interior,* pasando por el *Camino de perfección,* la clave del proceso es el mundo afectivo. Las tesis de fondo parecen ser las siguientes:

- La oración consiste en relación afectiva. Incluso la forma de reflexión o meditación es para sentir y amar.
- El paso a la oración infusa se da mediante la «oración de quietud», que consiste en la unificación afectiva, independiente de la unificación de la mente.

- Todo proceso ulterior de transformación es realización de la unión con Dios mediante el amor de Esposo-Esposa, es decir, realización del misterio específico del «dos-uno».

¿Qué hay detrás de esta concepción? Sin duda, una mezcla sutil de profundas intuiciones antropológicas y espirituales con determinados modelos socioculturales. Así ocurre en las grandes síntesis. A mí me interesa en este libro hacer referencia a esta tradición, en orden a ciertas puntualizaciones, que son las siguientes:

a) Me siento profundamente identificado con esta tradición espiritual en lo esencial: primado del amor y de la subjetividad interpersonal amorosa.

Cuando la relación inmediata de amor con Dios deja de ser centro de experiencia y se diluye en el sentido global y trascendente de toda la realidad; cuando el Reino se entiende primordialmente como transformación liberadora del mundo y no como experiencia escatológica del amor teologal; cuando la personalización es autorrealización autónoma y no, primordialmente, amor interpersonal, es que hemos perdido el sentido de lo esencial.

He de confesar que ésta es una de mis preocupaciones mayores cuando se habla de espiritualidad: que Dios no sea amado en Sí mismo, como persona viviente. Sé que puedo ser malinterpretado, como si tratara de volver a un intimismo espiritualista o siguiera anclado en el dualismo neoplatónico, o como si a este pensamiento subyaciera una filosofía personalista que ignora lo sociopolítico. Reconozco que mi experiencia cristiana ha estado más directamente configurada por el mundo de la oración y de las relaciones duales; pero ¿se trata sólo de mediaciones y de acentos, o está en juego el núcleo mismo de la vida teologal?

b) Me siento a mucha distancia de dicha tradición por lo que se refiere a ciertos temas:

- La tendencia a situar la humanidad de Jesús en sus dimensiones encarnadas y «kenóticas». El Señor exaltado a la derecha del Padre es el hombre Jesús.
- Peligro de pérdida de equilibrio teológico y antropológico, por cierta carga de intimismo espiritual, que es compensado ciertamente en el discernimiento del conjunto de la existencia cristiana (la intimidad con Dios como fruto de la obediencia a su voluntad; la importancia de los sacramentos y de la Iglesia; etc.), pero que aparece marcadamente en toda la pedagogía del proceso y de las mediaciones.

c) Este libro es un intento de síntesis entre dicha tradición y la vuelta a la espiritualidad bíblica. Síntesis que quiere alejarse del sincretismo. Una especie de *relectura.* El buen conocedor de la historia de la espiritualidad observará que, cuando trato cuestiones afectivas, confluyen los maestros franciscanos y carmelitanos, releídos desde la Sagrada Escritura y la psicología dinámica. En cuestiones globales, la reflexión bebe de fuentes más amplias: el humanismo pascaliano, la filosofía personalista, la sabiduría de lo teologal de Juan de la Cruz y, desde luego, la experiencia evangélica de Francisco de Asís. Por su parte, Ignacio de Loyola es una referencia esencial para el discernimiento.

5. Amor y misión

Entre los temas significativos de espiritualidad afectiva y de espiritualidad cristiana en general, está el de la misión. Y hay que tratarlo precisamente aquí, al hablar del primado del amor.

Desde esquemas psicológicos o de antropologías del equilibrio, la misión es uno de los polos de la existencia humana, identificado con el trabajo. La persona se realiza en el amor y en el trabajo. La sabiduría está en combinarlos de modo que se enriquezcan mutuamente, sin oponerlos.

Cuando predomina la vida teologal, tanto la oración (en cuanto intimidad con el Señor) como la misión o actividad «ad extra» son resituadas. En la oración se hace presente cada vez más el mundo, e incluso ella misma se hace proexistencia, es decir, solidaridad de amor ante el Dios vivo y salvador. En la misión, igualmente, el amor adquiere protagonismo, discierne la calidad de la acción e incluso selecciona entre las diversas actividades, de modo que la oración misma viene a ser una opción de misión. Cómo se concreta en un proyecto de vida, dependerá del discernimiento práctico. Aquí interesa destacar la *radicalización* que, tanto en la oración como en la misión, impone el amor teologal a la existencia del creyente. Esta dinámica entronca con la experiencia vocacional bíblica, en la que el encuentro personal con el Dios vivo es envío a los hombres, y en la que la conciencia radical que tiene todo enviado es la del señorío de Dios sobre la historia. En la experiencia de Jesús, descrita por Juan en su Evangelio, vivir de cara al Padre y ser enviado es lo mismo.

En este apartado, quiero aludir a dos *modelos de misión* que me parecen altamente significativos en la historia de la espiritualidad cristiana. Ambos realizan la síntesis del amor teologal entre trabajo y oración, aunque con dinámicas distintas, y ambos subyacen a muchos problemas de espiritualidad que hoy se debaten.

El primero, que denominamos *amor de servicio* (¿Ignacio de Loyola?), se fundamenta en el amor de pertenencia al Señor, que, por pura gracia, nos llama a participar en su Reino. El amor es interpersonal, pero está directamente configurado por la obediencia en orden a la misión. Por ello, la relación con Dios se nutre de la misión misma: en el encuentro con los pobres, en la acción liberadora, en la evangelización, en las celebraciones comunitarias, etc. Su mística une el amor a Dios y al prójimo en la inmediatez originaria de la vida teologal. La oración acentúa la lectura creyente de la realidad y la pedagogía del encuentro con Dios en referencia explícita a la misión.

El segundo es el *amor de encuentro* (¿Francisco de Asís?) y se fundamenta en el amor de pertenencia al Señor, que, por pura gracia, nos sale al encuentro. El amor está directamente configurado por la relación amorosa en sí misma. La mediación central para ello es la oración y la vida interior. Su mística une el amor a Dios y el amor al prójimo en la experiencia originaria de Dios como el Tú absoluto, deseado en todo y por quien uno se entrega a la misión. «Por ti» es la expresión que define la motivación radical de la misión.

Cada modelo tiene sus luces y sus posibles peligros. El primero posibilita la purificación del deseo mediante la obediencia de amor, evitando el intimismo espiritualista. Resulta cercano a lo específico de la Revelación bíblica: Dios se revela primordialmente en la historia. Su peligro viene del deseo, que se enmascara en forma de eficacia y tiende a ideologizar el amor, de modo que éste queda reducido a motivación para la misión, no siendo valorado en sí mismo.

El segundo centra la vida en el secreto definitivo del hombre y de Dios, el amor. Pero corre el peligro de separarse del mundo y confundir el amor teologal con el deseo sublimado.

No creo que tenga sentido dilucidar aquí cuál de ellos es mejor. Por supuesto que ambos se complementan y se inspiran en la Revelación: el primero, porque capta la densidad de la historia como lugar de la presencia salvadora de Dios; el segundo, porque capta que quien se revela es Dios, deseoso de establecer relación de Alianza con el hombre. Lo decisivo es que para ambos lo esencial es el amor. Con todo, he de confesar mis preferencias por el segundo:

- Porque, pedagógicamente, el camino normal para que una persona descubra el carácter absoluto del amor es el encuentro interpersonal, la intimidad, la cual, no obstante, habrá de ser purificada más

tarde mediante la desapropiación (bien sea a través de la misión o a través de la aridez espiritual).
- Porque la misión misma, a la larga, lleva a concentrarse en la fecundidad oculta del amor cuando se llega a viejo, y toda eficacia se resume en la mirada del amor y en la plegaria.

Evidentemente, estas reflexiones necesitan ser ahondadas, y volveremos sobre ellas cuando hablemos de las *mediaciones*. Si las hemos apuntado aquí, ha sido precisamente para que el amor teologal no apareciese sólo como experiencia a nivel de conciencia.

6. Lo afectivo es lo más efectivo

La frase no es un mero juego de palabras, sino que resume las reflexiones de este capítulo. Si la vida no consiste en responder a expectativas en el orden objetivo de la perfección, sino que surge de dentro, como expresión de la subjetividad espiritual en acto, entonces sólo el amor, efectivamente, da vida.

Lo más valioso no pertenece al orden de lo útil. Por eso el amor es lo más valioso y, a la larga, lo más eficaz. Pero para percibir su eficacia hay que descubrir su valor absoluto.

Cuando el Amor Absoluto se hizo carne, su fuerza, oculta en la debilidad de nuestra condición humana, puso en marcha el Reino, la victoria escatológica de Dios, con las armas del amor no violento y la misericordia para con los desfavorecidos.

El mundo nuevo nació del amor que no calcula y se entrega indefenso al poder de los enemigos. Nunca tan inútil y tan omnipotente, a un tiempo.

Cuando se mira la Cruz y se confiesa a Jesús como Mesías, se tiene la certeza de la eficacia del amor, por más que siga pareciendo escándalo y locura.

Sólo la gratuidad vence al mundo y las resistencias de nuestro corazón obstinado.

Eso sí, se trata de una eficacia a largo plazo, porque trabaja al ritmo de Dios y «desde dentro» del hombre.

18
Purificación y transformación

La segunda conversión se define como «primado del amor teologal». La dinámica de transformación atañe a la interioridad de la persona en su núcleo último, el que sólo puede ser alcanzado por Dios y escapa a la acción voluntaria del yo. Estamos en la dinámica escatológica de la vida cristiana en sentido propio, en «la hora del amor hasta el extremo» (Jn 13,1).

Los tratados de ascética y mística han caracterizado dicha dinámica como predominio de la acción «infusa», subrayando que el alma se hace pasiva ante la irrupción del amor de Dios. La terminología es equívoca, pero la intuición certera, ya que el proceso es estrictamente teologal y, como tal, realiza las síntesis de contrarios: en el máximo de pasividad «desde nosotros», el máximo de actividad «desde Dios»; la vida surge de la muerte; la luz se hace tinieblas por el máximo de iluminación en nosotros; la vida teologal inobjetivable guía «por dentro» sin conceptos ni imágenes; el amor se hace pasión de eternidad y necesita entregarse hasta la muerte...

Algunos tratadistas, a la luz de las descripciones de los grados de ascensión espiritual de nuestros místicos, especialmente santa Teresa, han intentado establecer las etapas de esta dinámica hasta la unión definitiva con Dios, hasta el amor transformante, llamado con frecuencia «matrimonio espiritual». Por mi parte, prefiero el esquema de las *dos noches* de san Juan de la Cruz:

- Porque sitúa la dinámica del proceso en la transformación teologal, dejando a un lado la fenomenología de la experiencia.
- Porque precisa los núcleos críticos de la transformación:
  a) el deseo consciente e inconsciente (la afectividad);
  b) el pecado, raíz de la apropiación de la subjetividad finita precisamente en cuanto «espíritu», en cuanto apertura trascendental a Dios (el «deseo metafísico»).
- Porque las noches, más que etapas, son símbolos del discernimiento teologal y, como tales, remiten a los grandes símbolos bíblicos: la destrucción de Jerusalén y el Misterio Pascual.

- Porque expresan la paradoja radical de la personalización: se aprende a vivir para aprender a morir libremente; se adquiere autonomía para que la entrega en abandono al Amor Absoluto sea real, y no ilusión o proyección; la realización definitiva de la persona pertenece exclusivamente al Espíritu Santo...
- Porque muestra que la personalización no es un proceso lineal sin rupturas, sino dramática existencial, cuyo momento definitivo es la muerte, y no en cuanto final de una vida, sino en cuanto pecado que niega la fuente de la Vida y se resiste al Amor Absoluto.
- Porque el esquema de las dos noches permite una fenomenología más plural de la «mística cristiana», como de hecho se da.

Así que este capítulo va a ser redactado, casi en su totalidad, como relectura de algunos grandes temas de la *Subida* y la *Noche* de san Juan de la Cruz.

1. Por qué las noches

La tesis central de Juan de la Cruz es que el paso al predominio de la vida teologal exige la experiencia de la *noche.* Con otras palabras: que la transformación que opera el amor teologal en el corazón del creyente implica una purificación global que abarca a la persona entera. ¿Por qué a ese paso se le llama «purificación» y, con lenguaje de ruptura, *«noche»*? La antropología moderna acusa al lenguaje tradicional de ser dualista, de contraponer lo corporal a lo espiritual, lo humano a lo divino, lo natural a lo sobrenatural. En consecuencia, prefiere un lenguaje evolutivo, sin rupturas, en que lo teologal emerja del proceso de autoconciencia del hombre mismo y, de este modo, lo escatológico se identifique con la plenitud última del hombre y sus posibilidades. En la misma medida en que rechazamos la concepción dualista, es preciso desmitificar la visión lineal y progresiva del hombre, ese optimismo superficial que olvida la condición real del hombre pecador y la novedad absoluta que es Dios entregándose como amor personal, como alianza libre, como carne crucificada y resucitada, como espíritu y vida.

Es preciso recuperar el *lenguaje de ruptura,* en cuanto que expresa lo dramático de la existencia del hombre creyente. El paso a la vida teologal implica renuncias y negaciones, y no sólo de carácter puntual, sino totalizante. Es el hombre entero el que ha de ser purificado, negarse a sí mismo, bautizado en la muerte de Jesús, crucificado en la carne y resucitado en el espíritu. El Nuevo Testamento ha preferido este lenguaje dialéctico, en el que se contraponen dos principios (cfr. Gal 5). Ya se sabe que *carne* y *espíritu* no se contraponen como principios metafísicos, sino como principios dinámicos, en el sentido arriba apuntado: la «carne» se refiere a la autosuficiencia del hombre en todas sus formas, desde las apetencias desordenadas hasta la ambición del deseo religioso que quiere alcanzar a Dios; el «espíritu» es la vida teologal.

Volvamos, pues, a la pregunta: ¿por qué el paso a lo teologal es noche, es decir, por qué implica la negación, la desapropiación de lo que no es teologal, de lo que no es Dios mismo? Dicho de otro modo: ¿por qué la autocomunicación escatológica de Dios sólo puede ser percibida en la fe y el amor de fe, liberada de deseos, imágenes, conceptos, recuerdos, vivencias, mediaciones? ¿Por qué sólo Dios? ¿Por qué el dibujo del «Monte de la perfección» pone como señal del camino de la perfección la nada? ¿Qué correlación existe entre la libertad del amor y la desapropiación de todo? ¿Por qué la fe del Reino es pascual, es decir, recreada en la muerte?

Primera razón: el deseo en sí es bueno, pues pertenece ontológicamente, en cuanto dinamismo del ser, a la estructura de nuestra finitud, abierta al mundo y a Dios. Pero existencialmente es ambivalente, ya que, de hecho, funciona apropiándose lo que percibe y espera. Sólo el amor de fe, el que nace de la gratuidad y se alimenta de humildad, es el que puede desenmascarar la apropiación del deseo.

Segunda razón: el hombre tiende a identificar su autoplenitud con Dios mismo. Hablo de la plenitud del deseo abierto a la trascendencia, de la «mística natural». En efecto, cuando, por el deseo religioso, el hombre sale de sí y, por grados de ascensión interior, rompe las fronteras del yo psicológico y se adentra en la profundidad del ser, alcanzando la unificación originaria del sí mismo, ¿cómo no sentir en la «sustancia del alma» lo divino misterioso e inaprehensible? En efecto, el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios» (Gn 1), y la mística cristiana siempre se ha referido a la restauración del hombre interior. Pero nunca ha hecho de Dios el alma del mundo, ni siquiera del hombre. Dios es más íntimo a mí que yo mismo, ciertamente, pero siendo el totalmente Otro. La distancia infinita entre Dios y su criatura no puede ser trascendida ni siquiera por el espíritu del hombre. Por eso la categoría determinante de la ascensión espiritual no es el deseo, sino la obediencia de fe que se abre a la autocomunicación libre de Dios.

La purificación espiritual atañe, justamente, al fundamento, a la actitud básica de apertura. El deseo tiende al Absoluto: para ello fue creado; pero tiende desde sí, hasta que, actuado por el Espíritu Santo,

tiende desde Dios mismo, «con temor y temblor», consciente de su nada y de su pecado. No busca autoplenitud, sino hacer la voluntad de Dios, obediencia de amor.

Tercera razón: si Dios fuese horizonte último de sentido, fundamento de nuestra finitud; si, por hipótesis, pudiésemos desearlo sin hacerlo objeto de deseo, sería terrible buscarlo sin encontrarnos con Él. Pero si (¡maravilla increíble!) ha querido comunicarse personalmente con nosotros, elegirnos, compartir nuestra historia, llamarnos a su intimidad, entonces la necesidad de purificación no viene dada sólo por nuestro pecado, sino porque no estamos preparados para acoger semejante Don.

Nos resistimos a que Dios sea el Señor de nuestras vidas, porque nuestra finitud siente el vértigo inconmensurable de convivir con Dios, de conocer el fuego de su gloria, la santidad de su amor. «Quien ve a Dios, muere», suele repetir el Antiguo Testamento. Por eso la experiencia religiosa bíblica es por fe, no por deseo. Tiene que hacerse a la libertad soberana de Dios, a su presencia. De ahí la tentación de la idolatría, es decir, de hacer a Dios a imagen y semejanza del hombre. ¿No habría sido mis fácil que Dios nos dejase en nuestra finitud, en nuestro mundo caótico pero controlable, hecho a nuestra medida? Nos dio el deseo del Absoluto, de Él mismo; pero cuando nos ha salido al encuentro, nos hemos dado cuenta de que no podemos soportarlo como Él es, y de que entonces lo objetivamos (imágenes, conceptos, rituales, normas...).

El deseo ha de ser purificado por la fe, de modo que llegue a ser fe desnuda. Porque sólo la fe percibe a Dios en su libertad personal, en su palabra inobjetivable, en su promesa inabarcable, en su amor más grande. Sin la noche del deseo, Dios termina siendo un ídolo, una proyección del hombre. ¿No es ahí precisamente donde coinciden el pensamiento radical de la secularización y la experiencia bíblica de Dios?

Cuarta razón: ¿cómo podrá ser la experiencia escatológica de Dios si tiene por centro el misterio pascual? El deseo es ensanchado, atraído hasta el infinito, pues se le ofrece acceder a Dios en su misma Vida Trinitaria, don reservado para los últimos tiempos (cfr. Rom 16,25-27; Ef 1). Ciertamente, sólo por la fe el deseo se hace atrevido, purificado de toda apropiación mediante la acción del Espíritu Santo, a quien corresponde introducirnos en el misterio del Padre y del Hijo. Pero la gloria del Amor Absoluto y Trinitario se ha revelado en la «kénosis» de Jesús de Nazaret, en el escándalo de la Cruz. ¿Cómo lo no-divino podría ser la autocomunicación escatológica de Dios? No hay lugar

para la trascendencia del hombre cuando Dios muere en Cristo. ¿Cómo experimentar la plenitud de Dios en el despojamiento y la ignominia de la divinidad? En cristiano, la unión con Dios se realiza en la noche del Viernes Santo, cuando el Hijo se siente abandonado por el Padre, entregado al mundo pecador, «hecho pecado por nosotros» (2 Cor 5). Lo que está en juego no es sólo la apropiación del deseo religioso, sino la fe misma. Si ésta ha de ser conformada por el Espíritu Santo, ha de pasar por la cruz, por el escándalo del sinsentido, por la experiencia de la «separación» del Padre, en solidaridad con Jesús y su amor redentor, aunque sólo Jesús pueda «descender a los infiernos» en sentido propio (cfr. Jn 16,31-33).

A esto le llamamos «la noche del espíritu», pues la obra consumada por Dios en el corazón del hombre, la hora de la alianza escatológica, de la perfección cristiana del amor, tiene por medida, no el espacio de trascendencia del espíritu del hombre, sino el espacio que Dios mismo ha creado por el Espíritu Santo en la nueva criatura, nacida de la muerte y resurrección de Jesús. La noche del espíritu es la del amor pascual, la de Jesús mismo en la existencia del creyente. El discípulo ha de estar con su maestro, en el lugar reservado al Hijo, allí donde el Padre crea vida de la muerte y fecunda a su Iglesia y al mundo con la noche de la vida teologal misma (cfr. Jn 12,20-32; 21,15-19). Sólo el Espíritu Santo puede sostener esta prueba, la escatológica.

A la luz de lo expuesto, las noches aparecen como *camino de amor,* pero de amor cristiano, es decir, de *agape,* del amor revelado en Cristo e infundido en nosotros por el Espíritu Santo: el amor teologal (cfr. 1 Cor 13; 1 Jn 4).

La espiritualidad tradicional ha tendido a hablar del amor, referido a Dios, en sentido platónico: como deseo del Bien; y referido al prójimo, como agape-caridad. Hay que recuperar la unidad originaria del amor cristiano (cfr. Lc 10,25-37). No hay dos amores, el trascendente y el inmanente, sino una sola vida de amor, que viene de Dios y recrea el eros-deseo bajo la acción del Espíritu Santo. Este amor cristiano no sustituye al deseo, sino que lo asume, lo purifica y lo restaura en su bondad creatural original, al desapropiarlo de su afán posesivo. Por este amor cristiano, iluminado por la fe y animado por la esperanza, el creyente ensancha los horizontes de la finitud a la sin-medida del corazón de Dios, liberando así a la criatura de sus resistencias a dejarse llevar por Dios y de la angustia que nace de querer controlar el propio proceso de plenitud y autotrascendencia. Ese amor le eleva, por encima de lo creado, a la vida de Dios en Dios, pero no negando lo creado, sino percibiéndolo como don de sentido; más aún, recreándolo en

Cristo, «*por* quien y *para* quien son todas las cosas» (Col 1). El deseo último del hombre, el «más» espiritual, el de la unión con Dios, es subordinado a la obediencia de fe y, por lo tanto, abandonado humildemente a la voluntad del Señor. Sin esta noche de la experiencia de Dios, el amor sería complacencia, no don de gracia.

Más aún, pertenece al amor cristiano desenmascarar toda pretensión de mística natural cuando la ascensión espiritual busca liberarse de lo sensible, de las mediaciones históricas de la Revelación e incluso del sufrimiento ajeno. Por el contrario, la experiencia última de Dios tiene por criterio el amor «de verdad y con obras» al prójimo, pues ¿cómo afirmar que amamos a Dios, a quien no vemos, si no amamos al prójimo a quien vemos? (1 Jn 3).

La perfección de la fe no está en la calidad de la experiencia religiosa (unificación de potencias, quietud interior, éxtasis...), sino en la contemplación oscura del amor de Dios en esa carne humillada de Jesús crucificado o en el pan de la Eucaristía. Y la esperanza no irradia mediante el esplendor de las promesas del futuro glorioso del Reino, sino en la impotencia del pobre que espera contra toda esperanza. Por eso la dinámica del amor es desconcertante. Por amor se renuncia a todo para que Dios sea el todo. Y por amor se goza de todo, pues «Dios no quiere sacrificios, sino amor», y el hijo del Reino sabe distinguir el tiempo del ayuno y el tiempo de la alegría mesiánica (cfr. Mc 2-3).

Lo que pasa es que aquí hablamos del amor cristiano de los «aprovechados y perfectos»: aquellos para quienes el amor, fundamentado en la fe y la gratuidad, ha de liberarse de sus ambigüedades iniciales y volar con plenitud de vida teologal. Este amor de adultos, de probados, exige un discernimiento peculiar.

¿Están todos los creyentes llamados a esta sabiduría de la necedad y locura de la Cruz (cfr. 1 Cor 1,18-30)? Por supuesto que dicha sabiduría está dada germinalmente y, en consecuencia, como posibilidad real. Pero ¿se hace efectiva para todos? Habría que matizar.

Se ha de distinguir, en primer lugar, la obra de Dios percibida desde nosotros y el juicio último de su obra, que Él se reserva. Entre las maravillas del Cielo, una de ellas consiste en que un día nos será dado comprobar cómo Dios ha puesto a sus pobres, a los que ni siquiera tenían la posibilidad de enterarse del Reino (niños, enfermos, infradotados...), por encima de muchos santos canonizados. El don de Dios siempre está más allá de lo controlable. Con dicha advertencia de fondo, podemos afirmar que los llamados a experimentar la autocomunicación escatológica de Dios en el Espíritu Santo han de pasar necesariamente por las

noches del deseo y del espíritu, que son consecuencia del desarrollo de la vida teologal en la condición real del hombre pecador.

La afirmación necesita ser puntualizada con una distinción: la experiencia de las noches puede ser *concomitante* o *refleja,* y no todos son llamados a esta última, la cual es un carisma dado «para la edificación de la Iglesia» como signo perceptible de la acción transformadora del Espíritu Santo. Es precisamente a este carisma al que llamamos *«experiencia mística»,* una de las señales más intensas del Reino en el entre-tiempo, mientras esperamos la parusía del Señor.

La «experiencia concomitante» es la que sólo puede ser percibida en sus efectos indirectos, no en la autoconciencia. Para ello el Señor se vale de muchos medios: procesos prolongados de purificación, en que la vida teologal se ha decantado en confrontación con la finitud, el fracaso, la enfermedad, los desgarros afectivos, la impotencia espiritual, las dudas de fe... Lo que importa es ese amor humilde y desinteresado, para el que la obediencia a la voluntad de Dios es lo único que sustenta el querer y el esperar. La experiencia personal de pobreza es tan radical que ni siquiera se tematiza la obra transformadora de Dios. Todo está tan simplificado que los contenidos de autoconciencia siempre están referidos al prójimo, en el olvido de sí.

La «experiencia refleja», por su parte, implica autoconciencia de la transformación interior. Se da preferentemente en creyentes para los que la experiencia configuradora del Reino se condensa en la relación interpersonal con Dios. Se cumple la ley habitual en todo proceso de transformación: que allí donde has recibido el don de desplegar el deseo, allí has de pagar el precio de la desapropiación. Tales son los que, en lenguaje estándar, han sido llamados *místicos.* En algunos casos se dan fenómenos extraordinarios, especialmente el éxtasis. En la mayoría sólo se desencadena la revolución en el interior de las conciencias, a nivel de potencias bio-psíquicas y racionales (imaginación, afectividad, inteligencia, libertad, autoconciencia del yo, unidad transpsicológica del ser...). Dios irrumpe como un huracán o como una brisa, según los casos; pero siempre produce efectos inesperados en las facultades humanas. Lo decisivo es el despliegue de la vida teologal; pero Dios ha escogido el ámbito de la autoconciencia para mostrar su acción transformante.

¿Por qué este camino? Ya hemos dicho que la razón está en la libre disposición de Dios y que se trata de un carisma con misión eclesial; pero, a mi juicio, tiene mucho que ver con ciertos presupuestos psicológicos y con la trayectoria anterior vivida por esas personas.

La primera condición parece ser la ya apuntada: Dios les lleva por caminos de amor que polarizan y totalizan. Todo camino cristiano es de

amor; pero los místicos perciben el amor como experiencia refleja determinante. Es como si otros intereses y vivencias no contasen, como si todo se concentrase en la vivencia interpersonal. En los inicios, el amor tiene mucho de proyección del deseo; se presta a la fantasía, pero tiene la virtud de imponer a la existencia un ritmo de absoluto, de unificarla, no de dispersarla. Son las personas de un ideal único, con el instinto de lo esencial. La intimidad con Dios es su mundo, aunque sean muy activos.

Advirtamos que lo que se dice en este capítulo está pensado principalmente desde ellos y para ellos. La fenomenología de las noches tiene *in mente* sus vivencias. En efecto, las descripciones se centran en la vida interior de los «contemplativos», en su relación con el Dios vivo, en la crisis de la oración, en los procesos purificatorios del amor... Los hay en los conventos y fuera de ellos; entre los dedicados a la oración y entre los que oran, a su manera, en medio del trajín de la vida. Pero todos coinciden en lo mismo: lo suyo es amar y no saber calcular cuando aman.

La distinción entre conciencia concomitante y conciencia refleja sirve para distinguir extremos: por qué algunos cristianos son tan conscientes de la obra de Dios, y otros tan poco; por qué la experiencia mística es más frecuente entre los que se dedican a la intimidad con Dios... Pero la verdad es que la frontera entre la conciencia concomitante y la conciencia refleja es bastante móvil.

2. Noche del deseo

No se nos ha dado la fe como sublimación o forma ideal del deseo, sino como experiencia del Espíritu Santo, que nos justifica, nos libera, nos transforma y nos salva; como proceso de «divinización», que decían los Padres antiguos. Tal es la doble acción de la Gracia: sanarnos y elevarnos hasta hacernos partícipes de la vida divina revelada en Cristo. A veces nos imaginamos dicho camino con el esplendor de una iluminación extraordinaria, a modo de éxtasis. Alimentamos sueños de superhombres, a los que asociamos ciertas imágenes de los llamados «místicos cristianos». La verdad es que el proceso de santificación de un hombre/mujer se desarrolla casi siempre a un nivel totalmente anónimo, en relación con la dramática común de la existencia humana. Lo nuevo está en el corazón, a ese nivel misterioso en que la libertad se ha encontrado con el Amor Absoluto y ha sido probada y atraída hasta límites insospechados.

Por eso el creyente suele hablar del «paso de Dios» por su vida, de una época privilegiada en la que sintió a la vez el miedo a lo desconocido y la sorpresa agradecida de ser introducido en «otro mundo»: el de la vida de Dios. Podía haberse estancado para siempre en su saber vivir controlado y controlable; pero se atrevió a decir que sí confiadamente. Muchas veces se ha preguntado si merecía la pena (el precio suele ser alto); ahora ya no duda de que ha sido lo mejor que ha podido ocurrirle. Sin embargo, eso que siente como lo más suyo, la decisión más personal, lo confiesa como don incomprensible, como pura gracia. Y frecuentemente le brota la pregunta asombrada: «¿Por qué a mí, Señor, por qué a mí?»

¿Cómo ocurren estas cosas? No hay esquemas prefijados, y menos aún en lo que respecta al comportamiento religioso-moral.

A X.X. le ha ocurrido de repente, en la oración. Han sido veinte años de relación íntima con el Señor. Se la veía enamorada, pero no como la jovencita que acaba de descubrir la maravilla de la persona de Jesús, sino como la mujer adulta que, en su vida de clausura, ha tenido que mascar la soledad, la incomprensión y, con frecuencia, la responsabilidad de tareas ingratas. A veces se quejaba de falta de tiempo para dedicarse a la oración; pero siempre tuvo claro que la oración no es un refugio, sino un encuentro de amor, cuyo valor no se mide por la gratificación del encuentro mismo, sino por la obediencia a la voluntad del Señor y la caridad para con los hermanos. En medio de esta vida, intensamente vivida, la oración había sido su descanso profundo. ¿Por qué ahora, sin ninguna razón especial, no percibe la presencia del Señor?; ¿por qué este desierto del corazón, incapaz de sentimiento alguno? Hasta la confianza en Dios resuena vacía.

Y.Y. ha amado a su mujer apasionada y dolorosamente. No ha sido fácil el camino recorrido. Primero, porque deseó tener hijos, y no pudo ser, debido a una enfermedad de ella; segundo, porque ella tenía unos gustos e intereses muy distintos de los de él, que tuvo que renunciar a un proyecto cristiano en común... Ella acaba de morir después de seis años de enfermedad, durante los cuales él la ha cuidado y mimado día y noche. Lo más doloroso ha sido comprobar cómo ella huía de su propia verdad, especialmente de la muerte. Alguien dirá que al fin podrá él descansar y rehacer su vida. Pero no es así, porque el desgarrón que siente ha sido tal que daría cualquier cosa por tenerla un día más, aunque fuera postrada en el lecho de dolor. Y.Y. se vuelve a Dios y, más confiadamente que nunca, repite de nuevo el sí que ha dado sentido a su amor y a su dolor. En medio de su sufrimiento, sólo el sí recupera

ese fondo oscuro de paz que siempre animó su esperanza. Una esperanza que ahora es más dolorosa, porque ella ya no está.

Somos purificados allí donde hemos amado, en la experiencia que configuró nuestros intereses vitales. El paso a la vida teologal presupone una crisis global que compromete los puntos de apoyo radicales anteriores. Por ejemplo, si tu vida se ha alimentado de generosidad y coherencia, ahora que tienes cuarenta y siete años y ha habido una serie de circunstancias (algún fracaso en tus proyectos, algún conflicto afectivo, algún acontecimiento que no responde a tus planes, etc.) que te han «descolocado», puedes pensar que se trata de un mal momento, superable con un poco de esfuerzo y optimismo; y, sin embargo, después de intentarlo durante meses, sientes que algo grave te está sucediendo, y lo primero que se te ocurre es acudir a tu amigo psiquiatra. ¿No has pensado que es la hora de la reducción existencial y de una «segunda conversión» a la fe, sin apoyos tan precarios?

Paso al predominio de la vida teologal

¿Cuándo se da el paso al predominio de la vida teologal? No cabe programarlo, ni es algo arbitrario. Sabemos que, normalmente, Dios prepara el momento/fase contando con todos los elementos, humanos y espirituales; pero sabemos también que los frutos de transformación que desencadena el paso a la vida teologal son del todo desproporcionados en relación a los presupuestos.

a) *Fenomenología*

Comencemos por indicar algunos *rasgos-signos* que describen el paso y que son importantes, tanto para el creyente que los percibe como para el director espiritual que ha de discernirlos. Con una advertencia: los signos aquí indicados aparecen más nítidos en aquellos a quienes el Señor guía por el «camino abreviado del amor»: los llamados a la experiencia refleja de lo teologal, los «místicos». Nuestra descripción del proceso de transformación quiere ser más amplia que la habitual en los manuales de ascética-mística, pero tiene como referencia primordial la experiencia de los «contemplativos» (sean célibes o no, vivan separados del mundo o no). Como dijimos más arriba, todo cristiano es llamado a la plenitud de la vida teologal, pero sólo algunos son conducidos por medio de la experiencia mística. Éstos, a nuestro juicio, no son más perfectos que los otros, pero en ellos aparece más

perceptible la acción de Dios. Su carisma es para el conjunto del cuerpo de Cristo que es la Iglesia, y constituye un testimonio del amor escatológico de Dios en el entretiempo. Veamos:

- Antes sentía gusto por las cosas de Dios, sobre todo por la oración. Ahora siente disgusto. Tampoco siente gusto por las cosas humanas. De ahí la sensación de desconcierto general.
- En su vida cristiana, coherente y fiel, encontraba autorrealización, consistencia, plenitud. Ahora, sin saber por qué, se pregunta seriamente (no por duda intelectual, sino existencial) si no será todo un montaje. No obstante, ve más claramente que nunca que buscar otro proyecto de vida sería huida y autoengaño.
- La experiencia de Dios era psicoafectivamente intensa; no precisamente exaltada, pero sí de presencia percibida y convivencia amorosa. Ahora hay algo muy íntimo que se le resiste, que no quiere entregarse. Y aunque intenta renovar su amor, no puede pronunciar ese sí al que es llamado, ya que atañe a un nivel más hondo. Paradoja dolorosa: no pertenecerse y no poder entregarse.
- La oración tenía todos los rasgos de una relación interpersonal rica: fluidez de sentimientos, reflexión amplia y sugerente...; incluso le resultaba corto el tiempo de una hora entera dedicada a la oración, y esperaba con fruición los días anuales de Ejercicios Espirituales. Ahora se ve invadido por una sensación de pérdida de tiempo, padece distracciones continuas y no siente ningún afecto. En cuanto se empeña en volver a experimentar lo vivido, se crispa hasta la desazón. A veces, justamente cuando no se empeña en nada, sino que acepta su impotencia radical y le deja a Dios hacer lo que quiera, cuando menos lo espera (casi siempre fuera del tiempo de la oración, en medio del ajetreo cotidiano), se siente recogido por dentro en una quietud desconocida. No dura más que dos minutos, y luego vuelve a sentir la intemperie del corazón; pero vendería todas sus experiencias anteriores por esos dos minutos.
- Cuando ve su estado actual, sin relación viva con Dios, sin interés positivo por el prójimo, le parece que ha vuelto atrás; peor aún, que ha caído en la tibieza. Y siente pánico. Por eso redobla sus propósitos de fidelidad, e incluso incrementa el tiempo de oración y algunas renuncias. Al cabo de poco tiempo, se da cuenta de que está intentando comprar a Dios y controlar su vida. ¿Qué hacer entonces?
- Antes le causaba alegría hacer la voluntad de Dios en todo, lo cual se traducía en una actitud de tratar constantemente de agradar y servir al Señor. Ahora tiene que hacer un esfuerzo heroico cada maña-

na para entregarse a las tareas de su vida. ¡Le resulta tan enojoso escuchar siempre las mismas palabras de las mismas personas, convivir con los demasiado conocidos, aceptar la mediocridad de la propia vida...! Se siente cansado de sí y de los demás. A veces le alegra la visita de un amigo hace tiempo olvidado, o la novedad de una tarea imprevista; pero la verdad es que nada le satisface. Por eso vive sin planes, cada día y cada instante. Lo más sorprendente es la inusitada lucidez con que actúa en cada momento; y aunque no sabe para qué, por nada del mundo dejaría de hacer lo que cree voluntad de Dios.

¿Qué hay detrás de todo esto? Ciertamente, no es tibieza, la cual manifiesta unos signos inconfundibles: huida de Dios y de su luz para hacer la propia voluntad; división afectiva; búsqueda ansiosa de satisfacciones fáciles e inmediatas; pérdida de tensión espiritual; aferramiento al «hueco» conseguido y controlado de bienestar; oración dispersa y hábilmente manejada, sin cuestionamiento existencial... Esta «noche del deseo», requisito para poder dar el paso al predominio de la vida teologal, pertenece a un nivel más hondo de la interioridad. Es acción del Espíritu Santo, pero todavía ligada al deseo, y por eso comporta lo psicoafectivo. Es normal, pues, que no sea fácil distinguir el desabrimiento de origen espiritual del desabrimiento de origen psicológico, por ejemplo en la desgana para levantarse y vivir cada día las propias responsabilidades. A veces influyen incluso ciertas tendencias depresivas. Sólo con el tiempo, con una mirada retrospectiva, se percibe con claridad si el elemento dominante es el paso a la vida teologal o la resolución de algún problema psicoafectivo.

Son los «frutos», los efectos de transformación de la persona en su totalidad, articulados en un proceso, los que clarifican en última instancia la obra de Dios.

b) *Frutos*

La vida teologal *consolida los dinamismos humanos.* Por ejemplo, el no sentir nada en la oración favorece la autonomía afectiva, al posibilitar un amor sin gratificaciones inmediatas, no dependiente de la satisfacción de expectativas. O bien una situación de semidepresión puede ser ocasión para purificar una vida cristiana demasiado satisfecha de sí.

La vida teologal, además, *desnuda de las mediaciones* que han alimentado hasta ahora la experiencia de Dios; por ejemplo: representaciones de Dios, discernimiento que guía la propia vida, conocimiento

objetivo de Dios, recuerdos afectivos ligados a experiencias, vivencias determinadas, imágenes particulares, esquemas reguladores de conducta, identificaciones inconscientes o semiinconscientes del deseo... De ahí la sensación de desapropiación no parcial, sino total; de perder punto de apoyo y no saber ni poder adoptar otro; de vivir un «camino de nadas»; de encontrarse con una libertad impotente y esclava...

La experiencia teologal es *oscura,* y por ello *empíricamente falta de objeto,* de contenido (imaginario, racional o psicoafectivo). Su dinamismo experimental es nítidamente *trascendente.* Por eso es experiencia de trascendencia: porque se queda sin objeto particular. En la pura alteridad de Dios, el totalmente Otro, Dios se revela como el máximamente Tú.

El *contenido propio* de la vida teologal es la *relación misma* con el Dios vivo y personal de la Alianza, estructurada, mientras vivimos en el entretiempo del Reino, como relación de fe- esperanza-amor, es decir, como acogida de la *autodonación escatológica de Dios al hombre.*

Por lo tanto, la oscuridad experiencial de la vida teologal no es más que el reverso empírico del anverso, la *iluminación de la autocomunicación libre de Dios.* No se ve ni se percibe nada por exceso de luz, por plenitud de Revelación. Ya desde el Pseudo-Dionisio se ha comparado la experiencia mística al resplandor del sol, que ciega cuando se le mira de frente.

Lo cual quiere decir que *la unión con Dios consiste en la vida de fe, esperanza y amor.* En estas virtudes percibimos a Dios en su propia Vida Trinitaria. La desapropiación de todo saber y desear es la consecuencia del principio espiritual: que nada es digno del hombre si es menos que Dios en su misma esencia; y, correlativamente, que por la fe-esperanza-amor es el mismo Espíritu Santo el que nos introduce en lo que ni el ojo vio ni el oído oyó ni el corazón pudo soñar: la vida del Padre en el Hijo.

De ahí *la paradoja radical* de la experiencia teologal: no cabe entrar por propio pie en este momento/fase; por el contrario, sólo cabe dejarse hacer, consentir; y, no obstante, *en ese máximo de pasividad se produce el máximo de actividad.* Se trata de la actividad escatológica, la de la pura Gracia transformante, que nos libera de la autoposesión.

c) *Interpretación*

Estamos hablando de la vida teologal en clave de **experiencia**. En lo nuclear coinciden todos los maestros espirituales; las diferencias se dan a veces en las interpretaciones teológicas y en los lenguajes con

secuentes. Diremos aquí dos palabras de discernimiento, buscando una síntesis integradora.

Distingamos un doble movimiento de la experiencia teologal: el *ascendente* y el *descendente*. Si miramos la transformación del creyente a la luz del propio proceso vivido desde la subjetividad, la vida teologal aparece como purificación y elevación. En efecto, la unión con Dios presupone liberarse de lo que es menos que Dios, ser atraído desde arriba y unirse con el sumo Bien trascendente. Lo cual sólo es posible en aquella «punta del espíritu» que trasciende lo sensible, lo discursivo racional y el yo volitivo. De hecho, en la tradición cristiana se ha dado con frecuencia este tipo de espiritualidad llamada «de la esencia». Sin duda, la experiencia teologal tiene mucho que ver con su dinamismo profundo, ya que se produce en un nivel atematizable y se expresa en términos de conocimiento unitivo.

Pero sería una interpretación incorrecta reducir la vida teologal a su vertiente metafísica, a su negatividad metaempírica. El núcleo antropológico y teológico de la fe-esperanza-amor es su carácter de encuentro interpersonal. Dios, ciertamente, es el totalmente Otro, pero se ha hecho por gracia el máximamente Tú para nosotros en Jesús, el hijo de María de Nazaret. Por lo cual, la cuestión central de la experiencia de Dios no es cómo trascender lo sensible y creado, sino cómo percibir la vida del Padre y del Hijo y del Espíritu en realidades finitas y sensibles en los acontecimientos contingentes de la historia de la Salvación, realizados ya y actualizados en la Iglesia...

¿Por qué la fe es oscura? No sólo porque nos une al Absoluto, sino porque el Absoluto se ha ocultado en este Jesús de Nazaret, y en su ocultamiento, paradójicamente, se ha manifestado el resplandor último de su esencia, que es Amor. Una mística de la esencia se eleva; una mística del amor teologal desciende, del mismo modo que Dios ha descendido a nuestra condición humana. Creer no consiste en la adhesión a unas verdades que superan nuestra razón. La fe es vida, porque es acogida de la autodonación de Dios que se nos entrega personalmente. Si se experimenta de modo atemático, no es sólo porque Dios se da por objeto a Sí mismo, sino porque se da encarnado, crucificado y muerto. ¿Cómo percibir a Dios en su contrario: lo débil, lo ignominioso, lo mortal? Sólo porque Dios es amor. Y eso es, cabalmente, la fe: la capacidad de percibir el Amor Absoluto en la carne mortal. Las consecuencias son inmensas para la espiritualidad cristiana:

- que el paso a la vida teologal es dinámica de trascendencia, pero no de elevación sobre lo sensible y humano, sino de desapropiación del deseo, que se da tanto en lo sensible humano como en lo espiritual religioso, en su pretensión de alcanzar a Dios;

- que el amor de fe transforma al hombre en todo su ser y, por lo mismo, le permite percibir la autocomunicación de Dios, tanto en la «punta del espíritu» (profundidad inobjetivable de la interioridad) como en el hambriento que te pide pan (obligándote a dejar el éxtasis) o en el pan y el vino de la Eucaristía;
- que la vida teologal no es sistematizable y se expresa mejor por síntesis de contrarios: unión con Dios, sí; y amor incondicional al prójimo, también. Conocimiento sustancial de Dios, sí; pero obediencia de fe a la Sagrada Escritura, también. Libertad espiritual, sí; y respeto amoroso a la realidad en sus condicionamientos, también. Paz que supera toda angustia, sí; pero afectividad abierta a toda necesidad humana, también.

El paso al predominio de la vida teologal desencadena tal novedad que las interpretaciones se deslizan fácilmente hacia una filosofía religiosa. El discernimiento cristiano establece el necesario correctivo partiendo de sus propios presupuestos: la revelación del totalmente Otro en la historia contingente de Israel y en la humanidad de su Hijo. Los capítulos que siguen irán comentando dicho discernimiento por referencia a una serie de experiencias religiosas. Las más delicadas son las llamadas «místicas», allí donde el espíritu del hombre alcanza su propia cumbre (por Gracia).

Predominio de la pasividad

Las reflexiones anteriores nos hacen volver a una de las tesis que sustenta este libro: la simultaneidad de la purificación activa y de la purificación pasiva, pero siendo ésta la determinante.

La fe se purifica activamente desprendiéndose, por negación de amor, de todo cuanto le impide confiar desnudamente en sólo Dios. Se trata de un camino que atañe a los niveles que la persona no puede controlar. ¿Cómo lograr el recogimiento en Dios, si uno está afectado por experiencias configuradoras: por ejemplo, si uno está preocupado por la salud de su mujer embarazada y del hijo que viene? ¿Cómo liberarse de la previsión? ¿Es que está en manos de uno? Claro que existen técnicas de concentración para hacer silencio en las facultades; pero el creyente sabe que la pacificación psicológica, el autodominio o la ruptura de conciencia en el silencio de la mente no le garantizan el olvido de sí, y mucho menos la esperanza en Dios. La técnica ayuda a abrirse a la voluntad de Dios sin dejarse llevar de deseos e inquietudes, pero sólo si está motivada por la actitud de apertura teologal.

Lo que uno no puede controlar (ni purificar activamente) sigue siendo lo decisivo:

- El yo y sus pretensiones de autorrealización.
- El deseo y sus expectativas de absoluto.
- La ambigüedad de los intereses vitales.
- El miedo a lo imprevisible al percibir el amor escatológico de Dios.
- La aceptación de la propia finitud respecto de aquello que ha sido el motor de la esperanza: autoestima, ideales, sueños...
- La angustia de no poder asegurarse el tiempo.
- El dar sentido al sin-sentido desde el abandono confiado en Dios.
- El liberar el subconsciente de su tendencia a vivenciar gozosa o dolorosamente recuerdos.
- La paz de desear sólo la voluntad de Dios.

Podríamos prolongar indefinidamente la lista. Queda claro que la purificación transformante ha de ser *pasiva.* El Nuevo Testamento, desde los discursos escatológicos de Jesús hasta el Apocalipsis, ha hablado ampliamente de la tentación de los últimos tiempos, cuando la esperanza de los justos será puesta a prueba. Y de ahí la insistencia de Jesús: *«Sólo el que persevere hasta el fin se salvará»* (cfr. Mt 10 y 24). Esa crisis de la esperanza tiene carácter extraordinario en cuanto se refiere al tiempo que anuncia la proximidad de la Parusía. Pero se da, en su densidad existencial, de modo ordinario en la vida cristiana. Por ejemplo:

- En «la noche oscura» del contemplativo que siente el abandono de Dios, la ausencia del Amado.

- En la crisis de realismo de la segunda edad, de los cuarenta años en adelante, cuando los mejores proyectos comienzan a no tener sentido.
- En el despojo afectivo de un ser amado, sin el cual la vida se siente vacía, sin futuro.
- En el fracaso de una obra por el Reino que ha exigido el derroche de años de entrega y generosidad.
- En la enfermedad, no como mero fenómeno biopsíquico, sino como experiencia radical de finitud.
- En la muerte, barrera infranqueable para el hombre y horizonte de una esperanza jamás verificable.
- En las dudas existenciales de fe: ¿no será la fe la ilusión de un deseo?

- En la experiencia del mal como realidad insobornable, como muro de choque que inutiliza todo esfuerzo y toda utopía.
- En la experiencia del pecado, en su polivalencia y densidad de egocentrismo insuperable o de resistencia tenaz e irracional al Amor.
- En la posibilidad real del infierno —de la negación de Dios, del otro y de sí mismo— por toda la eternidad, precisamente porque nadie puede estar seguro de salvarse, y porque Dios sigue siendo el totalmente Otro.

Al fin, ésta es la cuestión definitiva de la fe: ¿Me salvaré? ¿Es Dios efectivamente fiel? ¿Cómo sé que he sido elegido? Y si yo me salvo, ¿me merece la pena mi salvación personal sin las personas a quienes quiero, sin la humanidad entera? ¿Es eficaz la redención de Jesús, su muerte por nosotros? Durante siglos, los creyentes han intentado inútilmente sistematizar de algún modo la respuesta. Sólo nos es dado purificar la esperanza en el Espíritu Santo. La razón teológica pretende una cosmovisión coherente; la experiencia existencial descubre un camino más certero: creer, esperar y amar. La paradoja se tensa: cuanto más se desnuda la fe de sus seguridades, tanto más crece por dentro la certeza fundante del amor fiel de Dios. Cuanto más pecador y digno del infierno te ves, tanta más paz se te da en la esperanza confiada. ¿Eres un elegido? No es eso lo que quieres garantizar. Lo tuyo es servir al Señor con humildad y agradecimiento.

3. Sobre la contemplación infusa

Comencemos por aclarar qué es *contemplación infusa.* Por ser *contemplación,* implica una correlación espiritual entre el sujeto, con sus facultades de percepción, y el objeto, que, en cristiano, es el Misterio de Cristo, la Revelación. Todos los contemplativos han subrayado el paso a un nivel de conciencia en que el objeto no es percibido frente al sujeto, sino en una unidad originaria que supera la distinción objeto-sujeto. Más aún: la contemplación, según los grados, comporta el predominio progresivo del objeto, en este caso la autocomunicación de Dios. Por eso el paso a la contemplación se traduce en una inversión característica de términos: no se trata de conocer, sino de ser conocido; el Misterio de Cristo no es reflexionado, sino percibido en un horizonte nuevo, atemático pero luminoso; la presencia del Tú no es puesta por el ejercicio voluntario de la fe, sino que se impone como realidad englobante; el amor no consiste en relación dual diferenciada, sino en elevación y totalización en Dios... En este máximo ser actuado desde

arriba, desde el Objeto contemplado, se produce un aquietamiento de la actividad habitual de las facultades. Por ejemplo, la imaginación con sus representaciones es trascendida por una mirada simple; la inteligencia se encuentra sin conceptos, pero iluminada a un nivel superior; la memoria, literalmente perdida; el amor, embebido en el Tú, pacífico y ardiente a un tiempo...

En algunas sabidurías orientales se valora sobre todo la dimensión «gnóstica» de la experiencia contemplativa, es decir, la percepción transfenoménica de la realidad. La persona ha conectado con la esencia profunda de las cosas mediante el despertar y despliegue del «sí-mismo», alcanzando la unidad originaria de conocer y ser, lo divino del mundo. Lo cual se realiza en el nivel de la autoconciencia transcendida, en la experiencia de «iluminación», más allá de la razón e incluso de la mente, en la centella divina del espíritu. Para nosotros los cristianos, esta dinámica de gnosis es un aspecto —no siempre necesario— de la contemplación. Lo determinante es el *amor,* pues la dinámica no se basa en el conocimiento transfenoménico, sino en la obediencia de amor a la Gracia, a la autocomunicación libre del Dios personal, totalmente Otro.

Se le llama *infusa* porque la persona se siente pasiva, porque es consciente de no haberla producido con su propio esfuerzo. Desde una perspectiva cristiana, «infusa» quiere decir que la elevación de la conciencia a contemplación se percibe como don de Dios; más aún, que ese nuevo modo de amar es pura gracia del Espíritu Santo.

He utilizado el esquema interpretativo de sujeto-objeto recurriendo a la distinción ampliamente utilizada en las cuestiones espirituales. Para evitar el subjetivismo, el pensamiento católico ha insistido siempre (tanto en el ámbito de la espiritualidad como en el de la moral) en el primado de lo objetivo. Varias veces he dicho que es necesario superar de una vez por todas la contraposición entre sujeto y objeto. Sin duda, la experiencia contemplativa es el máximo ejemplo de dicha superación; pero no creo que sea adecuado hablar de pasividad actuada por el objeto, sino de *soberanía del Tú en el amor.* Este cambio de perspectiva no es mera cuestión de palabras, sino intento de replantear radicalmente la cuestión. Es tesis central de este libro el primado de la subjetividad, pero no en cuanto subjetivismo o individualismo, sino en cuanto densidad antropológica última de la persona; densidad que se realiza, cabalmente, en la intersubjetividad, en el amor. En la contemplación infusa se evidencia lo que estoy diciendo (de hecho, el pensamiento de la subjetividad que impregna estas propuestas de espiritualidad se inspira tanto en la modernidad como en el contacto con nuestros místicos cristianos).

El acceso a la contemplación infusa

Las formas de acceder a la contemplación infusa son múltiples y dependen de muchos factores; en primer lugar, de la libre decisión de Dios y sus designios misteriosos de transformación del creyente. No se circunscribe a los conventos, desde luego; pero es más frecuente, al parecer, entre los consagrados a la oración. Vamos a describir la experiencia que suele darse en éstos en particular.

Los maestros espirituales han insistido siempre en respetar el ritmo del proceso normal. El orante cristiano ha de abrirse a la Revelación con los medios ordinarios: cumplimiento fiel de la voluntad de Dios, amor al prójimo, participación en los sacramentos y la Palabra, ejercicio constante de fe y esperanza, lucha activa contra las tendencias egocéntricas, espíritu de mortificación, vigilancia de la vida interior... La oración personal exige cuidado y constancia y ha de evitar la ilusión de alcanzar la contemplación por medio de técnicas especiales. El método de oración será el que mejor responda a la persona y su proceso: por reflexión meditativa, por aplicación imaginaria de los sentidos, por relación afectiva de encuentro, por concentración y silencio en la interioridad, etc.

La contemplación infusa no se programa ni se produce; es don. Pero hay que estar muy atentos a ciertos signos que pueden delatar el paso de la oración activa a la contemplación, aunque no hay reglas al respecto. Hay veces en que dicho paso parece insinuarse muy pronto, si bien suele tratarse de algo puntual y esporádico; pero por lo general, especialmente cuando la contemplación infusa va a significar una transformación duradera, requiere muchos años de trabajosa oración. Las experiencias configuradoras necesitan llegar a su sazón: no cabe acelerarlas, y sería fatal no darles paso.

Veamos los signos que parecen indicar que el proceso de oración ha llegado a su punto de sazón para acceder a la contemplación.

Incapacidad reiterada de meditar —sea con la imaginación, con la razón o con el esfuerzo de la voluntad—, unida a *desabrimiento,* cuando uno se pone a hacer oración. Se desea la oración, incluso se está pendiente del momento en que va a ser posible hacerla; pero, en cuanto uno se pone a hacerla, siente repugnancia, disgusto interior, impotencia... De ahí el desconcierto: el orante piensa si estará en tibieza, si todo lo vivido habrá sido autoengaño... Sin embargo, las otras cosas que podrían atraer su interés y sustituir el gusto de Dios por el gusto de lo humano tampoco le interesan. Si alguna vez se busca una compensación, ésta deja un mal sabor de boca y hace sentir las palabras de Pedro: «¿A quién iremos? Sólo Tú tienes palabras de vida eterna» (Jn 6,68).

La señal más clara se le da ocasionalmente, cuando menos lo espera: esa *atención amorosa,* sin contenido concreto, sin referencia a ninguna imagen ni reflexión, que dilata el corazón en un recogimiento pacífico y humilde... No ha hecho nada, y se le ha dado todo. ¿Cómo algo tan simple le resulta tan renovador?

Cuando reflexiona en la experiencia, se da cuenta de que es muy distinta de otros momentos de fervor intenso; que este amor sosegado resuena en un nivel más hondo; que la simplificación de la mirada no se obtiene por aprendizaje, sino por salto cualitativo... Es inútil tratar de retener o de reproducir el momento contemplativo: éste llega cuando quiere, se prolonga el tiempo que quiere... y se va. A uno le gustaría poder estar así, en quietud de amor, toda la vida; pero ahora es más consciente que nunca de que no tiene derecho a nada. Por eso vuelve, humildemente, a su oración acostumbrada, a intentar leer la Sagrada Escritura, a concentrarse en algún tema..., pero no puede. Cualquier libro se le cae de las manos, y cualquier esfuerzo no hace sino acrecentar el desabrimiento espiritual y la nostalgia del momento vivido. ¿Qué hacer, entonces?

Aquí interviene la sabiduría espiritual del discernimiento. El orante está viviendo un momento de prueba, y el cambio puede ser decisivo para su futuro espiritual. Ciertas *tentaciones* son características de esta fase:

- La de creer que el tiempo dedicado a la oración no sirve más que para aumentar la desazón, y que sería mejor emplearlo en hacer el bien.
- La de no fiarse de lo que se ha sentido en esos momentos especiales, ya que no tiene nada que ver con el conjunto de la vida, tan gris y mediocre...
- La de querer controlar la vida espiritual insistiendo en hacer propósitos, en incrementar el tiempo de oración, en encontrar solución inmediata al estado actual de aridez...
- La del miedo a meterse en lo desconocido, a dejarse llevar, pues esos ratos de contemplación le han abierto a uno horizontes insospechados...

Es uno de los momentos/fases en que el creyente, normalmente, no puede guiarse a sí mismo y necesita un director espiritual. Por desgracia, muchos pegan palos de ciego. Daremos algunos *consejos* sencillos:

- Aprender a distinguir cuándo hay que volver a los caminos anteriores de oración y cuándo hay que crear un espacio interior nuevo para no estorbar con el propio ajetreo la acción infusa de Dios.

- No confundir el «dolce far niente», la pereza, con el recogimiento amoroso. Ciertamente, hay que aprender una oración simplificada, en la que no se martillee con la reflexión ni con la voluntad. Oración de actitudes (humildad, entrega confiada, etc.), que se expresa con frases cortas, desde el corazón. Pero es un buen consejo iniciar la oración con cierta disciplina, para dirigirla activamente hacia el corazón, hacia actitudes simplificadas.
- Si todo el esfuerzo es inútil, perder la paz sería amor propio. No dejar la oración. Hacer de la dificultad camino y aprovechar la esterilidad del corazón para ejercitar la pobreza de espíritu. Sin emplear los puños, sino volviendo sin crispación a las actitudes básicas de confianza. La actitud de abandono humilde a la voluntad de Dios, reconociendo que no tenemos derecho a nada, que demasiada misericordia tiene el Señor al aceptarnos en su presencia, es más importante que todos los fervores anteriores.
- Cuidar el recogimiento en la vida ordinaria. En cuanto se pueda, una mirada amorosa al Señor, actos repetidos de fe...
- Y rectitud de intención en todo cuanto se hace. Mucho espíritu de verdad y entrega desinteresada al deber, aunque cueste.
- Cuando viene la «moción interior», dejarse llevar, no resistir, disfrutar del amor en silencio y con mirada sencilla...

Observemos el anverso y el reverso de este paso a la contemplación infusa: está emergiendo una vida nueva de amor y, a la vez, el deseo está sometido a la noche. Hemos insistido en que ambos aspectos son correlativos. No cabe predominio de la vida teologal sin noche del deseo. Ahora no cabe oración de quietud sin desapropiación de conceptos, imágenes y vivencias anteriores. La fenomenología del paso es variada, pero tiene algunos *rasgos significativos.*

a) Con frecuencia, se dan simultáneamente, o con breves intervalos, experiencias amorosas y deseos ardientes de unión con Dios. El deseo, pues, no es anulado, sino resituado. Aquietado, porque ha salido de lo que no es Dios para encontrar su centro, su descanso, su reposo, su suficiencia. Inflamado con nuevas ansias, porque ha sido puesto en contacto con la llama viva del amor de Dios.

b) Paradoja de oscuridad y luz. No sabe nada, cada vez entiende menos de Dios y de sí; pero ahora conoce con otros órganos, por afinidad e intuición, atemáticamente. Sin esquemas, pero certero.

c) Niveles simultáneos y diferenciados. Por un lado, no sabe lo que le pasa, se siente tentado hasta el punto de sentirse un monstruo; dudas de fe, lujuria desatada, imaginación calenturienta... Por otro lado, una

paz inexplicable de fondo, fuerte como una roca. Las tentaciones le llevan a humildad. La paz, a agradecimiento. Y el amor crece sobrio y tenaz.

d) Es como si la vida adquiriese una densidad insospechada. También aquí, por un lado, acosan disgustos, responsabilidades, cansancio... (¡qué lejos de su idea de la contemplación como armonía sin conflictos...!); por otro, se dan la serenidad, la confianza, la sabiduría del cada día... Se intuye que en adelante la vida ya no podrá ser controlada. Pertenecemos al Señor y al prójimo. Por eso ahora se traduce en «cuidado», en vigilancia de amor constante en los pequeños detalles.

e) La oración comienza a ser fuente. Antes fue experiencia configuradora, centro de interés primordial; ahora, incluso cuando Dios parece más ausente, la oración es lo más deseado. Estar a solas con Él, sin más... Es curioso que, aunque no se haga nada, el orante sale reconciliado, entregado.

f) Primado, cada vez más determinante, de la voluntad de Dios. Aunque el amor se nutre de intimidad, encuentro y complacencia mutua, el Espíritu Santo enseña amor de obediencia.

g) La libertad es uno de los frutos más significativos de la contemplación infusa. Tantos años luchando contra aquella tendencia...; y ahora, como por arte de magia, han desaparecido las resistencias. Tanto miedo al sufrimiento...; y ahora ¡qué facilidad para el camino de negación! Se cumple cabalmente aquello del salmo 119 (118): «Correré por el camino de tus mandatos cuando me ensanches el corazón» (v. 32).

h) Se ha reestructurado la relación con Dios. Antes, Dios resultaba lo conocido, aquello de lo que uno dispone; la relación tenía sus alternativas: objeto gratificante de deseo y distanciamiento temeroso; la relación estaba fundada en la gratuidad de su amor, es verdad; pero ¡cuántas manipulaciones en función de las proyecciones del deseo...! Ahora ha nacido otro nivel de relación: ¡qué sentido de la grandeza de Dios y qué admiración por sus obras...!; ¡qué estremecimiento en su presencia y qué dulcedumbre interior...!; lo más significativo es esa sensación inobjetivable de vinculación y pertenencia.

i) El creyente sabe que todo ello no es más que un comienzo. Y tiembla. Pero Él conoce nuestra fragilidad. El amor confía y se abandona. Somos obra de sus manos. Nunca tan pasivos y jamás tan activos. Sin amor, todo es nada. El amor mueve el corazón y el universo. Dios es amor, y hemos sido creados para el amor.

Reflexión teológica

Considerado en su conjunto, es normal que el cuadro esbozado haya sido formulado con los rasgos tradicionalmente considerados como «contemplación infusa». El lector se habrá percatado, sin embargo, de mi resistencia a absolutizar la expresión. Por el cambio de horizonte cultural y por otras razones que ahora diremos, será conveniente hacer algunas precisiones. Usaremos el método de ir desglosando algunas tesis de teología espiritual.

Primera tesis. El término «contemplación» se presta a ambigüedad, pues tiende a identificar la vida teologal con una de sus formas de experiencia, la de contemplación refleja.

En efecto, lo propio de la experiencia contemplativa está en el salir de sí del sujeto, sobreactuado por el Tú; lo cual coincide con el dinamismo propio de la vida teologal. Sin embargo, no siempre la vida teologal se traduce en el silencio de las facultades, en la mirada intuitiva, en la «noticia general oscura». Lo que determina la perfección de la vida teologal no es su unificación empírico-subjetiva, sino su apertura metaempírica a la Palabra. Dicho más sencillamente: uno puede estar muy distraído en la oración y, a la vez, estar plenamente disponible a la voluntad de Dios. No siempre repercute la fe reflejamente en las facultades. Sin embargo, siempre se da concomitantemente, es decir, en los dinamismos del espíritu, como apertura trascendental a Dios. El amor de fe sólo existe en el sujeto viviente, pero no siempre aparece en forma de contemplación (a no ser que por «contemplación» entendamos el conocimiento de amor, propio del predominio de la vida teologal; en cuyo caso, la cuestión se reduce a palabras). La fe es conocimiento, ciertamente; pero no siempre es contemplación. ¿No será preferible, por tanto, distinguir entre conocimiento teologal y contemplación? Al hacer esta distinción, coincidimos con la afirmación central del Nuevo Testamento: que todos los creyentes están llamados a la plenitud de conocimiento del misterio de Cristo, pero no todos están llamados a tener experiencias de contemplación refleja. De este modo evitamos también la confusión, arrastrada durante siglos, de considerar el estado de vida de los contemplativos (el claustro separado del mundo) como forma ideal de la existencia cristiana. Jesús, ciertamente, no fue un monje. ¿Fue un contemplativo? Depende del contenido que se quiera dar a esta palabra. Lo fue, efectivamente, si se quiere decir que vivía plenamente unido a Dios y que fue el revelador del Padre. Pero los evangelios no hablan del carácter psicológico-reflejo de su experiencia de Dios; lo que expresan continuamente es la plenitud de su obediencia de fe a la voluntad de Dios.

Segunda tesis. El término «infusa» se presta a una ambigüedad aún mayor, pues la acción del Espíritu Santo en sí misma sólo es perceptible indirectamente, es decir, en sus efectos de transformación.

Que el sujeto se experimente pasivo no quiere decir nada, ya que puede actuar el inconsciente. Confundir la Gracia con la no-acción se presta a las peores ilusiones, ya que provoca el deseo a niveles irracionales. En la espiritualidad cristiana siempre se ha tenido claro que la Gracia tiene correlación con la libertad, de manera que se hace sospechosa la pérdida de la autoconciencia, la dejación de la responsabilidad (cierto iluminismo quietista). La acción de Dios es inobjetivable en sí misma. De ahí la paradoja de poder percibir mejor la acción de Dios cuanto más pueda distinguirse de sus efectos empíricos. El criterio del valor de una experiencia llamada «mística» —una experiencia de rapto, por ejemplo— no reside en el análisis del fenómeno en sí, sino en sus efectos de amor humilde y liberación interior.

De hecho, en las fases últimas de la perfección cristiana tales fenómenos desaparecen. La experiencia de ser actuado por la Gracia se da en la sustancia del espíritu, en un nivel metaempírico. Se percibe en el acto mismo de creer, esperar y amar. Y, como hemos dicho, ni siquiera tiene por qué darse reflejamente.

¿Podemos, pues, concluir que los fenómenos de contemplación infusa son propios de estadios de debilidad psicológica, es decir, en función de la acción «sanante» de la Gracia? Hoy por hoy, no disponemos de conocimientos suficientes para establecer correlaciones precisas entre vida teologal e inconsciente. Pero, en principio, parece lógico contar con esa hipótesis. Lo cual no significa que en todo «místico» haya un enfermo. La normalidad y el equilibrio son criterios relativos: dependen del horizonte de realización de la persona. Una persona puede ser muy equilibrada si su amor se estructura y desarrolla en un horizonte de finitud controlada. ¿Qué pasará si Dios irrumpe en su vida y quiere transformarla en poco tiempo? ¿Qué repercusiones psicológicas tendrá la experiencia del amor de Dios?

Tercera tesis. La experiencia teologal en el sujeto tiene dos dimensiones indisociables, pero diferenciadas: la categorial y la trascendental.

Lo propio del espíritu finito es percibir la realidad en el horizonte metaempírico, inobjetivable, lo cual sólo se da, simultáneamente, con contenidos objetivables. Ejemplos: el acto de creer se dirige a Dios mismo, pero tiene referencias objetivas, contenidos tematizables (la Palabra revelada y testimoniada en la Iglesia). Orar es abrirse a Dios, lo cual es trascendental; pero, cuando oro, no oro en el vacío ni al

vacío, sino a un Tú que se automanifiesta. El predominio de la vida teologal tiende a reforzar la dimensión más directamente espiritual del sujeto creyente, la apertura trascendental. Tal es el sentido de la noche: desapropiarse de mediaciones para que la autocomunicación escatológica de Dios en el Espíritu Santo totalice las facultades de la persona. Pero el Nuevo Testamento nunca ha olvidado que la acción transformadora del Espíritu sólo se da en la autodonación kenótica de Dios, es decir, en la Palabra encarnada. El conocimiento de Dios no sólo atrae elevando, sino que eleva descendiendo. Por eso la experiencia trascendental que crea el Espíritu Santo en el espíritu del hombre es profundamente paradójica: libera de todo lo que no es Dios para amar divinamente lo que no es Dios; infunde conocimiento inobjetivable de Dios en los contenidos contingentes de la Revelación.

Hablando en términos filosóficos, diríamos que la fe-esperanza-caridad potencia la dimensión trascendental del espíritu humano, y que tal es su soporte ontológico; pero que, al ser acción libre de Dios, realiza una síntesis inesperada de lo trascendental y categorial. Se trata de lo que algunos filósofos han calificado como característica de lo cristiano, lo *universal concreto.* Desde esta perspectiva se entiende el doble lenguaje que se ha usado en la tradición espiritual cristiana: la plenitud de la vida teologal tiende a expresarse en la «noticia general oscura», contemplativamente, sin imágenes ni conceptos. Pero el primado de la fe establece como criterio insuperable las mediaciones históricas de la Revelación, especialmente de la humanidad de Jesús.

En mi opinión, como dije más arriba, la experiencia contemplativa refleja recurre a lo que se ha llamado la «mística de la esencia», para expresar esta dinámica trascendental de la experiencia de Dios; pero paga un precio elevado: dar prioridad a la «gnosis», a la forma de conocimiento, sobre el amor de fe. Cuando un contemplativo cristiano se expresa en términos de amor, entonces recurre más espontáneamente al lenguaje interpersonal e histórico, el habitual en la espiritualidad bíblica. Esta dualidad atraviesa la experiencia teologal cristiana, y hay que reconocer que no es fácil llegar a una sistematización teórica. Está inserta en los presupuestos metafísicos antropológicos. Quizás habría que profundizar más directamente en los presupuestos bíblicos; concretamente, en la autodonación escatológica de Dios en Cristo, en cómo la gloria trascendente de Dios se da en el amor crucificado. ¿No se abriría desde ahí una nueva síntesis de teología espiritual que superara la dualidad susodicha?

Cuarta tesis. En toda experiencia se da una autointerpretación concomitante, por lo que dicha experiencia adquiere una dimensión cultural.

¿Por qué, desde hace siglos —desde que el cristianismo se insertó en la cultura griega—, la plenitud de la vida teologal se ha expresado en términos de contemplación? La teoría metafísico-religiosa de Platón del deseo autotrascendente que busca el Sumo Bien, liberándose por ascensiones sucesivas de los niveles inferiores (lo sensible, lo discursivo, lo afectivo), era un instrumento óptimo para traducir el proceso de participación en la vida de Dios que trajo Cristo a los hombres. Pero, lógicamente, subrayó un lenguaje y un dinamismo espiritual determinados, dejando en la sombra otras dimensiones de la autocomunicación escatológica de Dios. Potenció el deseo religioso de trascendencia. La finalidad era llegar a la contemplación de Dios en sí mismo, olvidando que Dios no se ha dado a sí mismo sino en Cristo y en los hermanos. De hecho, el Nuevo Testamento ha empleado lenguajes polivalentes a la hora de expresar la plenitud de la experiencia cristiana: unas veces ha hablado de «gnosis», otras de liberación, otras de alianza, otras de seguimiento de Jesús, etc. Lo cual es significativo a la hora de pretender sistematizar la experiencia teologal cristiana.

Quinta tesis. La contemplación infusa (digamos mejor «refleja») es un carisma entre otros para la plenitud del cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

Carisma importante, signo de la presencia perceptible del Reino en la historia. ¡Cuántos creyentes hay a quienes no se les da la percepción de Dios...! Ni siquiera saben si creen. Sólo quieren creer, y se entregan humildemente a la Palabra y agradecen el testimonio de otros cristianos, para quienes creer es también percibir. Carisma relativo, pues lo determinante no es contemplar, sino *amar de verdad y con obras* (cfr. 1 Jn 3).

Concluyamos las reflexiones anteriores con la *tesis nuclear: el don de Dios es superior a toda percepción.* Precisamente la contemplación refleja es verdadera cuando produce desapropiación. Los que no tienen contemplación refleja, sino sólo fe, ¿de qué viven, sino de esa certeza, más fuerte que sus dudas y oscuridades?

¿Correlación entre oración y vida teologal?

¿Qué correlación existe entre vida de oración y plenitud de vida teologal? ¿Qué importancia tiene la oración en la existencia cristiana, especialmente la oración personal o meditación? Sin duda, la oración es la expresión primera y más original de la experiencia religiosa. En ella la

finitud se abre reflejamente al Misterio. Sin embargo, la tradición bíblica no se manifiesta —comparativamente con la tradición hindú, por ejemplo— como religión mística, es decir, configurada por la ascensión espiritual. Por el contrario, la fe bíblica parte siempre de la autocomunicación libre de Dios en la historia. Por ello, lo determinante no es la experiencia de Dios en su esencia, sino la obediencia de amor al Dios que llama a la Alianza, allí donde Él quiere revelarse. La mediación central y determinante no es, pues, la oración, sino la Palabra de Dios. Y ésta es multiforme, hasta que en Cristo adquiere su cumplimiento definitivo e insuperable (cfr. Heb 1; Jn 1).

La oración es tan importante porque es la forma en que el creyente se abre al Don de Dios. Pero lo decisivo es la sin-forma espiritual de la fe, por la que se deja en manos de Dios la iniciativa de la propia vida. Todos los grandes orantes cristianos han tenido claro que el fruto de la oración es la «devoción», es decir, la entrega a la voluntad de Dios. El cristiano ora «según conviene», es decir, con el aliento del Espíritu Santo, cuando pide el Reino y el cumplimiento de la voluntad del Padre, y perdona como el Señor le perdona (cfr. Rom 8; Lc 11).

Sin embargo, en algunos cristianos la oración se constituye en el *camino* escogido por Dios, que es quien tiene la última palabra, para realizar la plenitud de la fe-esperanza-amor: son los contemplativos, ya estén en el claustro o fuera de él. En cuanto nos es dado percibir, y como ya hemos indicado antes, suelen ser personas marcadas por una trayectoria espiritual concreta: la de una relación interpersonal con Dios; y, por lo tanto, en ellas la práctica de la oración mental ha sido eje central de su existencia creyente. Con todo, no siempre la «noche del deseo» les adviene a través de la aridez espiritual de la oración, sino que a veces les llega por el camino contrario: el de la desapropiación de la oración mediante la actividad por el Reino.

Por lo dicho, de nuevo aparece claro que la vida cristiana no consiste ni en oración ni en acción ni en pasión, sino en la vida teologal que el Espíritu Santo infunde en nuestros corazones. Ésta no tiene forma y, por lo mismo, informa su multiforme realización: la oración y la acción y la pasión.

No obstante, aún queda una pregunta práctica: ¿hay momentos/fases en que la práctica de la oración tenga especial relevancia, de modo que constituya el medio ordinario de despliegue de la vida teologal? En mi opinión, sí. No es fácil sistematizar dicho discernimiento, pues topamos con la unicidad de la persona y su trayectoria espiritual; pero en casi todos los creyentes aparece un momento/fase en su vida en que saben que de la fidelidad a la oración depende su crecimiento espiritual. Éste es, a mi juicio, el motivo por el que la tradición

espiritual cristiana ha relativizado la oración al confrontarla con el primado de la voluntad de Dios, pero ha visto una correlación estrecha entre desarrollo de la vida teologal y praxis de oración.

4. Fenomenología de experiencia y discernimiento de fe

Tanto en la *Subida* como en la *Noche,* Juan de la Cruz ha sistematizado el proceso espiritual en torno a las «dos noches». La purificación y transformación de las noches atañe a las tres virtudes teologales. Y éstas, a su vez, se enraízan en las tres facultades del espíritu humano: inteligencia (fe), memoria (esperanza) y voluntad (amor). El esquema es luminoso, ya que pone en correlación inmediata lo antropológico y lo teologal, situando ambas cosas en la dinámica escatológica del Misterio Pascual. Pero, como todo esquema, tiene el peligro de la rigidez. De hecho, las repeticiones abundan, y el paso fluido del conocimiento a la voluntad (de la fe al amor), y viceversa, es la tónica común. La sensación global es de claro predominio de la voluntad-amor, coincidiendo en esto con santa Teresa. El *Cántico* y su comentario confirman la misma sensación. Releído en clave bíblica, diríamos que las diversas facultades humanas (en este caso, inteligencia, memoria y voluntad) se unifican en el *corazón* (centro dinámico inobjetivable del sujeto); la distinción de las tres virtudes teologales es un momento posterior a su unidad fundante, el *amor teologal.*

Sobre estos presupuestos aclaratorios, podemos permitirnos las distinciones fenomenológicas y el discernimiento de las tres virtudes teologales que hacemos en este capítulo.

Comenzamos por el conocer, que no es una facultad separada, sino un aspecto esencial de la relación con Dios. De hecho, en la tradición espiritual se intercambian los lenguajes: la fe será vivida como comunión, y el amor como conocimiento unitivo.

Fenomenología del conocimiento de fe

En algunos casos, el proceso de purificación-transformación repercute de tal modo en las facultades humanas que no permite su actividad normal. Y aparecen fenómenos extraordinarios, como revelaciones, apariciones, locuciones, levitaciones, raptos... Como diremos, lo extraordinario no es garantía en absoluto de mayor calidad de vida teologal. En otros casos, el despliegue de la vida teologal se da en la conciencia a

un nivel tan profundo que deja intactas las actividades normales. Entonces se dan a veces fenómenos de unificación, como la «quietud» y el «silencio» de las potencias, debido a la intensidad con que Dios despierta el amor. El conocimiento de fe se hace contemplación oscura y amorosa, percepción atemática del Dios vivo. A aquéllos y a éstos se les llama «místicos», porque la relación con Dios y sus efectos en las facultades humanas se hacen *reflejos;* en los primeros, con repercusiones que desbaratan los proceso naturales; en los segundos, por la intensidad que adquieren en la autoconciencia e interioridad.

¿Por qué estos caminos? Un factor influyente, sin duda, es el inconsciente y sus procesos de proyección y sublimación. ¿Tiene algo que ver el carácter patológico de la persona? Sabemos poco, en realidad. Añadamos el ámbito: un hombre/mujer dedicado a la oración desarrolla la vida teologal más directamente en la interioridad. Y, desde luego, hay que contar además con la Providencia y sus designios misteriosos.

Pero existen también otros creyentes que experimentan la vida teologal de un modo apenas reflejo (lo que más arriba llamábamos «experiencia *concomitante*») y para quienes, en general, el proceso de transformación es más lento y no tiene como ámbito privilegiado la interioridad ni la relación afectiva con Dios; es más polivalente. Por ejemplo, las purificaciones pasivas vienen con el oscurecimiento de la fe, pero ligado a acontecimientos externos dolorosos (ciertas situaciones-límite). No obstante, la forma última de conocimiento de Dios es la misma: por desapropiación de imágenes y conceptos, por simplificación del amor en mirada atemática. Lo que pasa es que el proceso de transformación no ha estado directamente configurado por las facultades reflejas, sino en concomitancia con los acontecimientos externos.

Si intentamos una *clasificación* de las experiencias que se dan en el conocimiento de Dios, nos encontramos con una gama infinitamente variada, como variados son los modos de acceso a la realidad que tiene el hombre, dada su unidad plural constitutiva: sentir inteligente y diferenciado (ver, oír, gustar..), imaginar y recrear, discurrir y proyectar... Sin ninguna pretensión sistemática, comencemos por hacer algunas distinciones.

En primer lugar, el conocimiento de Dios que, partiendo de la fe, se desarrolla mediante la actividad ordinaria consciente: por ejemplo, el acto de pensar en Dios y sentir su presencia; el oír su Palabra en la Sagrada Escritura y en la predicación; el recordar e imaginar al Jesús histórico o meditar en las relaciones de amor entre el Padre y el Hijo; el pedir y agradecer el don del Espíritu Santo; el admirar y gozar con la Salvación realizada en la Pascua; etc. Pero hay también un conjunto

de fenómenos que escapan al control del creyente. A veces se les ha llamado «sobrenaturales», porque no son producidos con nuestras facultades normales; pero el término se presta a equívoco. Como veremos, buena parte del discernimiento espiritual consiste en aclarar lo que dichos fenómenos tienen de acción del Espíritu Santo y lo que es producto meramente humano, aunque sea inconsciente. Varias veces hemos advertido sobre la capacidad que tiene la experiencia religiosa de provocar el inconsciente biopsíquico o el espiritual, o ambos a la vez. Más vale partir del principio de interacción entre la Gracia y las facultades humanas. En este sentido, un fenómeno de experiencia religiosa no tiene ninguna garantía de ser verdaderamente sobrenatural, es decir, obra de Dios, por el hecho de experimentarlo pasivamente, esto es, sin nuestro concurso activo y consciente.

Por otra parte, cuando hay creyentes que llevan muchos años ejercitándose intensamente en su relación con Dios, y el contexto en que viven (de dedicación a la oración, por ejemplo) favorece la experiencia religiosa, y si a ello ayuda además la propia psicología (hay personas más propensas a la imaginación que otras, o con un yo más débil, o con una vitalidad inconsciente desbordante, o que siempre desearon experiencias extraordinarias de lo divino...), no hay que extrañarse de que en un momento dado aparezcan ciertos fenómenos. Sin duda, influye en ello la educación recibida y el contexto cultural. Ha habido épocas más crédulas y épocas más críticas, como hay directores espirituales que favorecen más o menos experiencias de este tipo.

Hay que suponer también que Dios tiene muchos caminos y que a algunas personas las conduce y transforma mediante experiencias extraordinarias. Habrá que evitar tanto el racionalismo, que reduce inmediatamente estos fenómenos a fantasías enfermizas, como el sobrenaturalismo, que las considera signos privilegiados de la Gracia. Nuestra preocupación se centra en distinguir entre lo auténticamente extraordinario de dichas experiencias, si realmente se dan bajo la influencia del Espíritu Santo, y lo que es su revestimiento o derivación biopsíquica. Nuestra tesis está en relación con la doctrina de conjunto de este libro: lo valioso es la vida teologal, atematizable en sí misma; lo demás se da «por añadidura». Por ello, el verdadero místico cristiano sólo busca el Reino de Dios y su justicia, es decir, creer-esperar-amar, y en principio se mantiene muy alerta con respecto a todo cuanto pueda tener apariencia de extraordinario (cfr. Mt 6,33). ¿Acaso no ha aprendido con Jesús que el Reino está en lo escondido y no en lo fenoménico extraordinario (cfr. Mt 6,1-18; Lc 17,20-21)?

En consecuencia, nuestra clasificación va a ser discreta. Nos detendremos más en establecer criterios. Es importante que el cristiano no

pierda tiempo y energías en lo que casi nunca sirve más que para alimentar la curiosidad y entorpecer la verdadera libertad de espíritu. Sin embargo, como dichos fenómenos, por su carácter extraordinario y pasivo, tienen el «brillo» de la «contemplación infusa», fácilmente inducen a desearlos.

Hay fenómenos extraordinarios a *nivel sensible-corporal;* por ejemplo, cuando la oración repercute en la sensibilidad hasta adormecer las percepciones o, a la inversa, intensificándolas. A veces se traduce en escalofríos o en oleadas de calor, e incluso, cuando nace de impulsos amorosos, en sensaciones afectivo-sexuales de placer y de abandono.

Otras veces los fenómenos atañen a la fantasía, hasta el punto de producir *representaciones* múltiples de la presencia de Dios o de su manifestación: visiones, locuciones, revelaciones... Se experimenta a Dios con todo tipo de imágenes y figuras no fabricadas por uno mismo, sino que aparecen, se imponen.)No se confundan con las alucinaciones patológicas, ya que la persona conserva intacta su capacidad de juicio y confrontación con lo real).

A un nivel más hondo, que supera el discurso conceptual, pueden darse *visiones, locuciones y sentimientos.* No es fácil su descripción, ya que, sin control racional alguno, se desarrollan en una dimensión más profunda: la que la fenomenología religiosa ha denominado *mente,* por contraposición a «razón». La persona, sin saber cómo, se encuentra con Jesús al lado; o se le formula en la conciencia, sin palabras pero con claridad, que tal persona va a morir tal día; o siente en el corazón, durante un instante, un dolor agudísimo de amor... A veces una aparición de Jesús o de la Virgen María, distinta de la anterior, imaginativa, ya que está más adentro, en la autoconciencia, pero con figura concreta, hablando palabras precisas.

Ciertos fenómenos no son fácilmente clasificables, porque, simultáneamente, se realizan en lo íntimo de la conciencia y en lo sensitivo: *raptos, transverberaciones,* etc.

Hay, por último, algunos fenómenos que, siendo los más extraordinarios, apenas aparecen a nivel fenoménico, y sólo quien los experimenta sabe distinguirlos de sus aproximaciones.

- *Palabras sustanciales.* Son palabras directamente creadoras, que producen efectos permanentes. Por ejemplo: «No temas, yo estoy contigo». No tienen nada que ver con las locuciones que se forman a nivel inconsciente. Éstas son provisorias; aquéllas tienen la fuerza inmediata del Espíritu Santo. Se les llama «sustanciales» porque la persona las percibe actuando a un nivel que supera las facultades operativas, en el centro mismo de su ser.

- *Conocimiento intuitivo-espiritual.* No es meramente intuitivo, pues éste es propio de todo acceso a la realidad por simplificación, cuando se siente pasivamente atraído. Nos referimos al nivel anterior, el de unión espiritual con Dios. Aquí el conocimiento de Dios, por ejemplo el de sus atributos, es por iluminación interior y autocomunicación del Señor en persona. Muy distinto de aquel otro que se da en el fenómeno extraordinario, en que un creyente habla de Dios con tal efusión de palabra y saber que resulta sorprendente para quienes lo escuchan y para él mismo. En ninguno de los dos casos es un conocimiento aprendido, por lo que tradicionalmente se le ha llamado «ciencia infusa», si bien el «intuitivo-espiritual» es *sabiduría,* plenitud de verdad, en que amor y verdad son uno. Se suele dar en las etapas últimas de la unión con Dios. Está ligado al amor transformante y presupone las purificaciones pasivas. Él mismo purifica (cfr. Jn 15,3; 16,25-31).
- *Elevación por toque de amor.* Hay muchas clases de experiencia religiosa que se expresan, simbólicamente, con la palabra «toque»: ciertos ímpetus que vienen de repente, ciertos impulsos especialmente intensos para el bien obrar, ciertas sensaciones de presencia «palpable» de Dios... Aquí se trata de un toque muy hondo, «sustancial», y muy leve, que eleva el amor por encima de sí. Literalmente, arrebata. Pero lo importante no es su repercusión en la actividad normal de las facultades, sino la comunión de amor que crea en el corazón del creyente. Su efecto propio es la vinculación por elevación.

Criterios prácticos

¿Qué hacer con estas experiencias? Algunas personas se asustan y dejan del todo su camino espiritual; huyen del vértigo de Dios. Otras, por el contrario, se aferran a los fenómenos extraordinarios como una prueba de la elección de Dios, poniéndose por encima de los que caminan por sendas ordinarias de fe. Las que tienen una sensibilidad más fina para el estilo de Dios sienten, a la vez, miedo al autoengaño y agradecimiento humilde. Demos algunos criterios y justifiquemos nuestras opciones.

Resulta significativo que las experiencias sean menos peligrosas, más de Dios, cuando atañen al nivel más profundo de la persona y aparecen como más atemáticas. Lo cual quiere decir que la obra de Dios es tanto más pura cuanto menos lugar da a sus derivaciones psicológicas. Dicho de otro modo: a más vida teologal, menos proyección del

inconsciente. Se traduce en la autoconciencia lúcida, que distingue lo interior profundo de su repercusión en las facultades.

De ahí se deriva el principio siguiente de discernimiento espiritual: los fenómenos extraordinarios, aun en el caso de que sean actuados por Dios, pertenecen a una pedagogía provisional de la Gracia. Dios nos toma como somos, respeta nuestro proceso, nos integra en nuestra totalidad, nos va enseñando a trascender... Así que lo extraordinario es signo de nuestra debilidad. En efecto, con la noche del espíritu desaparecen dichos fenómenos, y sólo queda el amor de fe en la sustancia del espíritu. Las facultades humanas funcionan perfectamente con sus dinamismos normales. El corazón, como centro último, está habitado por el Amor Absoluto.

Se comprende en cuanto se conoce por experiencia la calidad de la vida teologal. Allí donde la presencia inobjetivable del Tú Absoluto, la autodonación escatológica de Dios en persona, es sustituida por sus efectos o mediaciones (representaciones, alocuciones, sensaciones, revelación...), la fe-esperanza-caridad no alcanza su dinamismo pleno.

La vida teologal realiza la paradoja de lo *universal concreto.* Siendo Espíritu Santo, supera toda forma creada, por lo que aparece, a nivel formal, como universal, como apertura trascendente; pero, siendo alianza con el Dios vivo y personal, realiza el máximo de vinculación concreta. Es conocimiento real; pero por comunión de amor, por intuición oscura y amorosa. También se le llama «contemplación de fe». Sólo la fe da conocimiento de Dios en sí mismo. Todo conocimiento de Dios en función de lo particular objetivable es inferior a la fe.

La consecuencia es clara: prescindir explícitamente de todas aquellas formas de experiencia extraordinaria (las sensitivas, imaginativas, discursivas... del inconsciente psíquico o espiritual, en todas sus modalidades de visión, alocución, sentimiento...) que no sean determinaciones del Espíritu, que eleva inmediatamente a conocimiento intuitivo, oscuro y amoroso. Razones complementarias:

- No prescindir de ellas sería asirse a lo que no es Dios como si lo fuese.
- Peligro de autoengaño. Y falta consecuente de humildad, buscando seguridad.
- Lo que importa es el efecto espiritual que Dios realiza por medio de dichas formas, es decir, fe-esperanza-amor. Vivido esto, lo demás estorba.
- Apropiación del deseo, que es estimulado por las mencionadas formas. Desapropiándose de ellas, queda la obediencia de fe, que ha de ser su efecto propio, si la experiencia es verdadera.

Por este camino de negación confirmamos lo dicho anteriormente de la correlación entre noche oscura y predominio de la vida teologal.

Puede parecer una opción demasiado purista e inhumana; pero será porque no se ha comprendido su sentido positivo. Se evitan las formas para vivir plenamente la sin-forma de la vida teologal. Los espíritus débiles no lo entenderán. Hablamos a quienes son capaces de alimento sólido y no necesitan asirse a consuelos ni a signos especiales, y cuya fe está aquilatada en la negación de toda experiencia particular objetivable.

Con todo, corresponde al director espiritual discernir en cada caso la pedagogía más conveniente. Hay casos, por ejemplo, en que Dios precipita su obra de transformación mediante ímpetus afectivos y revelaciones especiales. En su conjunto, se nota que a la persona le falta mesura interior y le sobra exuberancia del deseo. No sería conveniente cortarle las alas, sino dejarle que viva tranquilamente sus vivencias, pero insistiendo en las actitudes teologales.

En conclusión, el criterio de lo espiritual cristiano no se da en la experiencia percibida en sí misma, sino en la transformación que produce en los fundamentos mismos del ser y del obrar, es decir, en sus efectos indirectos y *a posteriori:*

- no tanto saber de Dios cuanto obediencia humilde;
- no tanto gustar de Dios cuanto abandono oscuro y confiado;
- no tanto quietud de potencias cuanto olvido de sí;
- no tanto elevación trascendente cuanto misericordia descendente;
- no tanto ebriedad de amor cuanto libertad de desapropiación.

Por eso el místico cristiano prefiere siempre el Evangelio a los libros de ascética y mística.

5. Esperanza desnuda

La esperanza es la virtud humilde, la cenicienta de la vida teologal. Depende de la fe, en la que se fundamenta, y su plenitud es el amor. Sin embargo, la fe y el amor la necesitan como atmósfera vital. La esperanza da a la fe el aliento para permanecer en la luz de Dios. El amor aprende de la esperanza la fidelidad renovada, la constancia en el sufrimiento, la paz más fuerte que el deseo posesivo (cfr. Rom 5,1-15).

La esperanza cualifica la experiencia cristiana *en el entretiempo.* La salvación escatológica está ya dada, pero no consumada; por eso es

percibida en esperanza. Se nos ha dado efectivamente el Espíritu Santo, pero en nuestra carne pecadora y mortal; vivimos en la esperanza de la futura resurrección. Tal es la condición del cristiano, la del hombre en marcha, peregrino. Siempre entre dos extremos: entre su pasado de esclavitud y su futuro de libertad; entre la conciencia de su limitación y la promesa inabarcable de Dios; entre lo percibido y lo deseado; entre la misión que se le ha dado de ser luz del mundo y sal de la tierra y el anhelo más íntimo de los nuevos cielos y la nueva tierra (cfr. Ap 21-22).

La esperanza cristiana está llamada a transformar al creyente en dos niveles correlativos:

- la tensión del deseo, que ha de aprender a respetar el ritmo de la obra de Dios (el deseo lo quiere «todo y ya»);
- la tensión del amor, que ha de aprender a vivir el Reino en el entretiempo (el deseo quiere posesión de eternidad).

Y es que la esperanza mira a los dos lados: a la obra de Dios haciéndose en la historia, y a la metahistoria que todavía no se ha manifestado. Ella mantiene la tensión bipolar de la fe, y ella también purifica el deseo de sus miedos y sus desmesuras, dándoles el orden propio del Espíritu Santo. Su signo es la paz.

Fenomenología

Para comprender la importancia de la esperanza teologal en la vida cristiana, debemos partir del análisis existencial. Desde cierta toma radical de conciencia de lo que presupone vivir a fondo el ser hombre y creyente, se percibirá mejor la necesidad de la esperanza desnuda. A veces, en efecto, la esperanza cristiana ha generado la alienación del hombre. ¿Para qué valorar la tierra si sólo estamos de camino hacia el cielo? Todo lo de aquí es transitorio y ficticio. Si ponemos el corazón en las criaturas, éstas sólo nos proporcionarán turbación, al sentirnos amenazados con su pérdida. Sólo Dios no muda. La esperanza, pues, debería centrarse en el desasimiento de todo lo terreno y humano, ya que la paz está en la suficiencia de Dios.

Es preciso dejar bien claro que la esperanza desnuda no tiene nada que ver con la despreocupación, con el desinterés existencial, ni siquiera con el distanciamiento ascético del deseo. Éste ha sido perseguido de múltiples formas en diversas filosofías humanistas y religiosas: autodominio estoico, pacificación mediante técnicas de interioridad,

etc. Lo decisivo sería no dejarse afectar por temores, alegrías ni deseos, a fin de mantener la libertad unificada del yo profundo, por encima de los avatares de lo cambiante. Hay que vivir anclados en la verdadera realidad, que es siempre transfenoménica, inmutable. En consecuencia, tener esperanza sería seguir atado al deseo, es decir, a la fuente de todas las turbaciones.

Por el contrario, la esperanza de inspiración bíblica tiene por presupuesto la solicitud por la existencia, el amor a las personas y a las cosas, pues el mundo es el reino que Dios ha encomendado al hombre y es don del Creador. El hombre no se realiza aislándose de la historia o no dejándose afectar por ella, sino aprendiendo a gozar y a sufrir, a tener mundo propio, a desarrollar la esperanza terrena de una convivencia más justa y libre. El hombre ha de vivir el tiempo, pues éste tiene sentido como historia de salvación. La creación entera está orientada históricamente hacia el futuro. Por eso Dios eligió a Israel y le dio una esperanza mesiánica. Dios no es sólo el fundamento transfenoménico, sino el Padre que cuida personalmente de sus hijos, el que les enseña un camino de libertad, el que ha despertado y mantiene la esperanza de los pobres por encima de los poderes del mal, el que ha prometido la utopía del Reino. Nuestro Dios mantiene su sueño eterno, el previsto antes de la creación del mundo y cumplido con Jesús, el Mesías crucificado y el Señor resucitado.

El punto de contacto entre las sabidurías del no-deseo y la esperanza teologal cristiana se da en la necesidad de *purificación.* La cosmovisión es muy distinta. En la pedagogía hay zonas de incidencia. En efecto, la historia de Israel es, simultáneamente, la historia de una esperanza teocrática insobornable y la historia de un Dios que no se deja objetivar y que ha de verificar la Alianza despojando a Israel de los signos que la garantizan (el templo, la monarquía, la tierra...). La elección no es garantía, sino don de fe. Cuando venga el Reino con Jesús, la esperanza mesiánica será sometida a la paradoja extrema: la frustración absoluta de todas las expectativas. Buena parte del Nuevo Testamento ha sido escrita como respuesta y lectura creyente del escándalo mesiánico (cfr. Lc 24,13-15).

No es el momento de repetir la argumentación teológica que explica esta lógica de la purificación. Prosigamos nuestra reflexión a nivel de experiencia vivida.

Perspectiva general. La vida auténticamente vivida se nota en la bipolaridad entre enraizamiento y esperanza. Amas y cuidas tu mundo allí donde has creado lazos estables y has proyectado futuro. ¿Qué experiencias han configurado tu historia? ¿Dónde has centrado tus

intereses? ¿En los hijos, en la comunidad cristiana, en la lucha por la liberación de los pobres, en el amor interpersonal, en la radicalidad en tu forma de vida, en la intimidad con el Señor, en la perfección en el obrar...? Justamente ahí pagarás el precio.

Aspectos interiores, cuando la experiencia configuradora ha sido la vida con Dios. ¡Ha sido tan hermoso tener un solo ideal y un solo proyecto, amarle sólo a Él...! Pero, después de años de intentar vivir en recogimiento y en silencio (vida claustral), o de entrega a su Palabra (pastoral y evangelización con amplia dedicación a la oración), o de anonimato (vida seglar simplificada), uno no acaba de pacificarse en el amor único. ¿Por qué esta preocupación por el futuro, ante la posibilidad de que no se consume el anhelo de ser sólo de Dios y para Dios? Nunca has sido tan lúcido con respecto a la ambigüedad de tus motivaciones profundas. Tienes la impresión, cada vez más fuerte, de haber proyectado en Dios no sé qué ambiciones inconscientes de autoplenitud, mezcla de intuición espiritual y de necesidad de autoimagen. Hace tiempo que una insatisfacción aguda, en el claroscuro de tu conciencia, te corroe la ilusión, y huyes de ella refugiándote en recuerdos del pasado o echando mano de nuevos planes de entrega al Señor.

La purificación de la esperanza no se realiza sólo en la forma positiva del deseo, en la expectativa del futuro, sino también en la *forma contraria* de desánimo, de fijación en el pasado, de hastío de lo espiritual. Se suele dar, por ejemplo, en los depresivos, o cuando la desmesura del deseo se ha trocado en frustración y desconfianza. Existe un resentimiento hacia las cosas de Dios y, sobre todo, una desesperanza solapada.

Las preguntas que siempre laten en la historia de todo creyente, cuando su esperanza ha sido puesta a prueba, son: ¿Merece la pena realmente poner la esperanza en Dios? ¿Dónde está ese Dios que hace promesas y las cumple? ¿Puedo constatar que Él, que despertó mis deseos, los ha realizado? ¿Por qué es tan desconcertante?...

Hay un campo, el de la mística, en que la purificación de la esperanza presenta una fenomenología peculiar. Sin pretensión sistemática, apuntamos algunos fenómenos.

Pérdida de memoria. Cuando Dios irrumpe e imprime en la actividad de las potencias una intensidad anormal, suele ocurrir que la persona llegue a sufrir amnesia. No se confunda con el fenómeno patológico correspondiente, pues no se debe a ningún «shock» cerebral. Se trata más bien de elevación de las facultades a un nivel de acción uni-

ficante que impide la actividad relativamente autónoma que se da normalmente en las facultades humanas.

Pérdida del sentido del tiempo. Cinco minutos pueden parecer horas, y días enteros pueden parecer segundos. En los casos de éxtasis está comprobado. Y ello responde básicamente a la etiología arriba indicada: el amor que hace salir de sí y transforma el sentido de la realidad y, consecuentemente, el sentido del tiempo.

Incapacidad para proyectar futuro, para hacer planes e incluso para imaginarlos. La inteligencia se sitúa en el espacio-tiempo mediante la imaginación creadora. Pues bien, ciertas experiencias proporcionan tal densidad de experiencia vital que impiden el sentido de la duración y lo que a éste va asociado.

Si nos fijamos bien, los fenómenos convergen en el mismo punto: purifican la esperanza de recuerdos y previsiones, es decir, del sistema pasado-futuro como apoyo de la esperanza. ¿Qué hay detrás de esta fenomenología? Creemos que, ante todo, la antropología del *homo viator.* El hombre que vive de esperanza ha de desasirse de cuanto le vincula a la angustia de su finitud, experimentada en el transcurso del tiempo. Se libera del pasado y del futuro para aprender a vivir directamente colgado de la confianza en el Dios que nos ama y sostiene en cada instante por gracia de su fidelidad.

Dichos fenómenos, por su carácter extraordinario, expresan el misterio de la relación entre tiempo y eternidad, sólo perceptible en la fe... e indirectamente. La fe lee el tiempo en clave de eternidad, desde el corazón de Dios y sus designios de consumación escatológica. Por eso la esperanza ha de desnudarse de vivencias y proyectos, abandonando en Dios la iniciativa de la historia personal y del mundo. La esperanza no ha de ser una coartada para controlar la voluntad de Dios en función de nuestras expectativas, sino todo lo contrario: aprender a esperar contra toda esperanza en la noche oscura del silencio y del abandono de Dios. Como Jesús en la cruz, cuando los jefes del pueblo y los letrados le insultaban alegando su esperanza en Dios (cfr. Mt 27,39-44).

Como todos los fenómenos místicos, significan también que el predominio creciente de la vida teologal ha de alcanzar a curar los niveles inconscientes de las facultades humanas, incluso la memoria, de todo aquello que impide la soberanía del Espíritu Santo. La purificación atañe incluso a los niveles en que se asientan las tendencias de la persona, las estructuras de comportamiento.

Con todo, habrá que recordar la matización que hemos hecho en otros momentos: los fenómenos místicos son carismáticos: pertenecen al camino que la Providencia escoge para algunos creyentes. Se produciría un equívoco grave si confundiéramos la pérdida de memoria y la incapacidad para proyectar, en cuanto fenómenos empíricos, con la purificación de la esperanza, en sí misma metaempírica. En efecto, puede darse pérdida del sentido del tiempo sin vida teologal; y viceversa: puede darse vida teologal con ejercicio normal de las facultades humanas. La purificación de la esperanza se da a un nivel estrictamente espiritual, sólo observable indirectamente, es decir, en sus efectos (libertad interior, paz y abandono de la voluntad en Dios, gozo de amor sin objeto particular, etc.).

Frutos

Recordemos que, en lo espiritual, los frutos son a la vez *camino.* En la fase de iniciación, vida teologal y medios externos se confunden, porque el creyente no sabe todavía discernir espiritualmente. En la fase de paso a la vida teologal se aprende la sabiduría de desplegar la vida teologal con la misma vida teologal. No se abandonan las mediaciones externas (oración, ascética, responsabilidad...); pero la vigilancia interior se centra en lo esencial. Así pues, el camino y fruto de la esperanza es *vivir la vida como esperanza* o, dicho de otra manera, descubrir que la esperanza no se refiere a objetos concretos, particulares, sean humanos o divinos, sino a Dios mismo en su libertad de amor, digno de confianza incondicional. Antropológicamente, que el hombre no se realiza por lo que posee, sino por lo que espera; pero que para alcanzar esa libertad no hay que esperar en nada más que en Dios mismo por encima de todo, incluso en el sinsentido de la muerte y el pecado. Teológicamente, que la autodonación personal de Dios, el cumplimiento de todas las expectativas, se da y se percibe en el Espíritu Santo, es decir, en el acto mismo de esperar en sólo Dios. Paradoja de la experiencia escatológica: se recibe esperando, como se justifica creyendo, como se salva amando...

El cristiano/a debe plantearse seriamente la *reducción existencial de intereses,* proponiendo claramente un plan de vida sin más expectativas que el seguimiento de Jesús en desapropiación. Este amor de identificación con Cristo crucificado será su suficiencia y su gozo. Para ello evita toda compensación que le impida la negación de sí y, sobre todo, busca explícitamente todo cuanto favorece el amor gratuito y humilde.

La vida le enseña a leer lo negativo, doloroso y frustrante *con ojos de eternidad.* Al fin, el sentido y el sinsentido dependen del horizonte de esperanza en que uno percibe la realidad. ¿Qué es lo importante para

el hijo de un cristiano: que asegure el futuro o que madure en libertad cristiana? ¿Qué es lo auténticamente valioso: que sea sacerdote o que haga la voluntad de Dios? La mirada de la esperanza cristiana se nutre de la percepción de lo humano desde el corazón de Dios. ¿Quiénes son los desgraciados: los ricos o los pobres (cfr. Mt 5; Lc 6)? Es Dios el que nos enseña a amar a todos y, simultáneamente, a luchar por la distribución justa de los bienes y a no poner el corazón en éstos, hasta el punto de tener por riqueza la pobreza por el reino de Dios. La vida teologal se despliega en esta síntesis de contrarios, como hemos ido viendo.

Liberación de sistemas de seguridad de todo tipo, en primer lugar de los bienes socio-económicos, pero también de los bienes religiosos. Sólo los pobres de espíritu, es decir, los que han puesto desnudamente su confianza en el Padre, como los lirios del campo y los pájaros del cielo, son hombres definitivamente libres (cfr. Mt 6). El pobre de espíritu tiene el *secreto de vivir cada día.* Sin planes, ya que la mejor previsión es la voluntad de Dios. Usa la razón instrumental, porque es responsable de la misión que el Señor le ha encomendado, especialmente si están en juego otras personas (familia, educación, empresa...); pero no se crispa ni se impacienta. La ansiedad del tiempo que necesita controlar el futuro es lo que nos impide vivirlo todo a fondo y a cada instante.

Con los años, se acostumbra a realizar la esperanza en el *respeto al ritmo de la iniciativa de Dios.* Todo tiene su sazón, y forzar ciertas cosas, especialmente las que atañen a la transformación profunda de la persona, no sólo no adelanta la obra de Dios, sino que la bloquea. La esperanza se traduce en espera paciente, fiel, laboriosa, pero dejando que el Esposo llegue cuando Él quiera (cfr. Mt 25). ¿No ha comprobado, acaso, que Dios conduce su vida mucho mejor que cuando él quiere llevar las riendas?

Es fruto y camino de la esperanza el *amor desinteresado* en la entrega al prójimo y al Reino. ¡Es tan humano desear eficacia y reconocimiento...! Hay momentos en que la tentación inmediata es huir a otra cosa, recrear nuevos campos de acción con nuevas expectativas. La esperanza teologal enseña a permanecer en el amor gratuito para dar fruto abundante, el de la Pascua de Jesús (cfr. Jn 15).

Para el dedicado a la contemplación e intimidad con Dios, la purificación de la esperanza produce *recogimiento en Dios.* La mente no divaga con recuerdos ni proyectos. El corazón no se dispersa con preocupaciones. El amor está libre, sin inquietud, para estar a solas con el Amado, tal como lo expresa el Cantar de los Cantares (cfr. Cant 8,1-4). Con una pista de discernimiento: la imaginación puede estar atraída y recogida en una mirada de amor, sin figuras ni ideas; pero puede ocurrir también que, a la vez que el corazón está en su centro, en silencio de amor, la imaginación mariposee como una loca. Lo cual significa, digámoslo una vez más, que el recogimiento espiritual no se mide por la unificación de las facultades, psicológicamente, sino atemáticamente, por la actitud de apertura al amor de Dios y su voluntad, en desasimiento de sí.

La esperanza purificada realiza la *síntesis de las grandes bipolaridades* que atraviesan la existencia cristiana: deseo del Cielo por amor de Dios y obediencia de amor en el tiempo hasta que Él quiera; contemplación de sólo Dios y desapropiación del gozo de Dios, que prefiere el servicio al prójimo; aceptación agradecida de no tener ningún derecho al amor de Dios y audacia del deseo que espera de Dios la plenitud de las riquezas insondables de la Redención; etc. La síntesis es señal del despliegue de la vida teologal, a la vez que meta nunca alcanzada.

6. Amor desapropiado

El amor tiene el primado indiscutible en la vida teologal. ¿De qué me vale tener una fe capaz de trasladar montañas? Si me falta el amor, no soy nada. ¿De qué me sirve creer si no amo? La fe sin obras es estéril. Pero también: ¿de qué me sirve entregar todos mis bienes a los pobres, e incluso el acto heroico de dar mi cuerpo a las llamas? Si me falta el amor, de nada me aprovecha (cfr. 1 Cor 13; Sant 2). El amor cristiano es profundamente paradójico. El amor se siente, lo impregna todo, abarca lo biopsíquico y supera la necesidad, al mismo tiempo. Su dinámica es totalizadora, inagotable. Pero, siendo lo más mío, no puedo disponer de él. No se consigue a base de puños, no se conquista con propósitos. Se ama o no se ama.

El amor está en el origen de la vida cristiana. La fe se hace vida y justificación, porque hemos conocido el amor que Dios nos tiene en Cristo (cfr. 1 Jn 3-4). En el amor se resumen la sabiduría y la praxis (cfr. Lc 10,25-37; Rom 13,8-14). Y el amor es lo último que se aprende, el carisma más deseable, lo que necesita purificación constante, hasta hacerse al estilo de Dios, porque, «si amamos a los que nos corresponden, eso también lo hacen los paganos» (Lc 6,27-36).

En el desarrollo de la vida cristiana hay un momento/fase en que el creyente ha de dar el paso definitivo al verdadero amor, que nos hace perfectos, siendo y obrando como el Padre de los cielos, con amor desapropiado y gratuito (Mt 5,38-48). Este paso se expresa con las palabras del primer mandamiento:

> «Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu inteligencia y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4-5; Mc 12,29-30).

En el comienzo de la vida cristiana, esta totalización del amor es un imperativo a cumplir o un deseo ideal. Con el paso al predominio de la vida teologal, ha llegado el momento propicio para que la totalización se dé «desde dentro», por transformación interior. Pero ello exige la noche del amor, la purificación. Es entonces cuando se entiende por qué, en cristiano, el segundo mandamiento, el del amor al prójimo, es del mismo orden que el primero (Mt 22,34-40) y su verdadero test (Mt 25,31-46; 1 Jn, *passim*).

Aquí convergen todas las vocaciones cristianas: la de los contemplativos, que, iniciados en el amor ascendente del éxtasis, han de aprender el amor consumado de la misericordia, y la de los activos, que, iniciados en la entrega a los demás, han de amar según Dios y en Dios.

Presupuestos antropológicos y teológicos

El amor es indigencia de la criatura que busca calor protector y placer de plenitud; y querer que se vincula al mundo en toda su riqueza multiforme; y salir de sí, atraído por la belleza y el misterio del otro. El amor es afectividad que se enraíza y hace suyo cuanto le rodea. Se le nota en el temor a la pérdida, en el gozo de la posesión, en la esperanza del deseo. El amor es autodonación que crea vida y promueve el bien del otro, que se inclina por el más débil, que se olvida de sí.

El amor va indisolublemente unido a la angustia de la finitud, al egocentrismo radical, a nuestros mecanismos de defensa, a nuestra pretensión de ser como Dios, a nuestros miedos y resistencias, o sea, a nuestros *fondos de pecado*. En el amor experimentamos lo mejor y lo peor: el salir de sí y la apropiación, todo en uno. De ahí la complejidad del proceso espiritual y la necesidad de la purificación activa y pasiva.

El amor de la criatura, sobre todo, se desconcierta cuando le sale al encuentro el totalmente Otro, el Señor. Todo le orienta hacia Él como el peso más íntimo del propio ser. Después de haberlo probado todo, de haber sufrido y amado sin reservas, ¿a qué y a quién puede volverse el corazón, sino al Bien eterno e inmutable, descanso último de nuestro pobre corazón insaciable? Pero en el mismo instante en que se encuentra con Él, comienza a experimentar que Él no está hecho a la medida

de nuestra necesidad; que es el Tú viviente, ciertamente, pero que no se deja apresar. ¿Merece la pena conocerle si, al fin, hay que aprender a amarle desapropiándose del deseo, si sólo cabe experimentarle en la noche de la fe? ¿Por qué sale al encuentro, si no nos deja amar a nuestro modo, con nuestros miedos y nuestras alegrías?

Hay que añadir que el totalmente Otro y máximamente Tú ha querido hacer una historia peculiar de amor con el hombre, que culmina en la autodonación total y personal de Sí mismo, y la ha realizado y realiza de una vez y para siempre en Cristo Jesús. A distancia, parece fascinante. Cuando te acercas, sientes a la vez que te atrae y te estremece.

Primero, porque se trata del Dios-Amor en su autocomunicación trinitaria, haciéndonos partícipes de su Vida Interpersonal. ¿Cómo no sentir vértigo? ¿Qué corazón humano puede estar preparado par ello? Sólo Dios puede amar a Dios en Dios, ¿y acaso pretende Él nuestra respuesta adecuada, es decir, de verdaderos hijos en el Espíritu Santo? No sabemos dónde está el mayor milagro: si en la locura de Dios, que pretende transformarnos hasta hacernos vivir con Él, o en nuestro pobre corazón, que se atreve, con audacia incomprensible, a amar así. Sólo Dios, evidentemente, puede sostener semejante audacia, y sólo Él puede purificarla de su megalomanía, literalmente infinita. ¡Tan cerca de ser diablo y de ser hijo está el cristiano!

Segundo, porque el camino para este amor es Jesús. Por un lado, es uno de nosotros y, en consecuencia, nos ofrece la posibilidad de participar en la Vida Trinitaria humanamente, desde nuestra condición finita. Por otro, paradójicamente, la tensión se extrema, ya que desciende a nosotros no para que, a impulsos del deseo religioso ascendente, subamos hasta el Padre, sino para que descendamos con Él hasta el infierno del pecado y de la muerte, del amor redentor en favor de los otros; para que descubramos al Trascendente no en el éxtasis del deseo, sino en ese cuerpo crucificado, triturado por nuestros crímenes, en el prójimo desnudo y hambriento, en el pan vivo de la Eucaristía. Camino de purificación del amor allí donde el amor jamás lo hubiera esperado: *en la noche de sí mismo.*

Por lo tanto, el horizonte en que ha de ser purificado el amor es el todo de la existencia humana abierta al mundo y trascendida en Dios. Todo lo que ha sido objeto de amor ha de sufrir desapropiación. Activamente, desasiendo el corazón de sus vinculaciones. Pasivamente, siendo transformados por un amor nuevo, el del Espíritu Santo, que nos conforma con el amor de Jesús y que es el propio del Padre.

Desapropiación del objeto de amor

Los clásicos llamaban *bienes* a los objetos de amor. Y éste sigue siendo un lenguaje válido, ya que el amor se apropia lo que ama, y a esto le llama *su bien.* Aquí reside su ambivalencia: la criatura finita sólo alcanza su fin en un bien que la plenifica; pero el amor de Dios es gratuidad que no busca su propia plenitud, sino la autodonación de sí, creando de la nada, propiciando la libertad del otro, justificando por gracia, resucitando de la muerte. Precisamente esta ambivalencia del término «bien» nos va a servir para clarificar el conjunto de realidades que el corazón humano vive como fuente de ser, pero de las cuales necesita desapropiarse.

Bienes externos y humanos. Son todos aquellos que forman el conjunto estructurado de la finitud, es decir, en cuanto que forman el «mundo humano», no específicamente religioso.

- Bienes socio-económicos (dinero, prestigio, honor...).
- Gozo de la existencia, tanto a nivel de satisfacción de necesidades básicas (comer, vestir...) como no básicas (agradar, convivir, trabajar, inventar, crear belleza...).
- Cualidades personales (corporales, de inteligencia, de relación...).
- Lazos afectivos (amigos/as, marido/mujer, padres, hijos compañeros...).
- El «mundo propio» que uno ha creado (aficiones, investigación, obras de arte, empresa, parroquia, grupo, colegio...).
- Los «centros vitales» que dinamizan el vivir (proyectos, ideales, sueños íntimos, experiencias configuradoras...).

Bienes externos y espirituales. Se refieren al «mundo» religioso, específicamente cristiano, en que uno ha desarrollado su proyecto de vida y en torno al cual ha dado sentido a su vida.

- Imágenes religiosas asociadas a vivencias espirituales.
- Lugares sagrados a los que se reviste de eficacia salvífica especial.
- Devociones particulares que han marcado la historia de la fe personal y sin las cuales la persona parece perder pie.
- Personas consagradas: el director espiritual, los libros de un determinado autor, la preferencia por algunos predicadores...
- La autoridad eclesial como sistema de seguridad, a la que se sacraliza con poderes sobrenaturales de verdad y de gracia.
- Incluso la Biblia y los Sacramentos, en cuanto se quiere asegurar por su medio el amor de Dios y el cielo futuro.
- La oración misma, absolutizada.

Bienes interiores y espirituales. Son todos aquellos que se dan en la vida con Dios, pero no son Dios en Sí mismo, ni la fe, la esperanza y el amor en sí mismos.

- Virtudes adquiridas (autodominio, discernimiento, voluntad de entrega, constancia...).
- Obras buenas (penitencias, tareas pastorales, lucha por la justicia, comunicación de bienes, frecuencia de sacramentos, conducta intachable...).
- Experiencias de Dios (las vividas en la oración, las que motivaron las grandes opciones de la vida, conocimiento sapiencial de la Palabra, fenómenos místicos, ímpetus de amor...).
- Carismas de servicio a Dios y al prójimo, aunque sea hacer milagros y convertir a todos los no creyentes.
- Vocación específica (matrimonio, vida religiosa, ministerio sacerdotal, opción por el tercer mundo...).
- Autoconciencia de elección.

¿Es necesario desapropiarse de todo ello? Sí, porque todavía esos bienes no son Dios, y sólo Dios puede devolvérnoslos desde Sí para que gocemos de ellos sin apropiación. No son malos. Por el contrario: el que no sea capaz de gozar de ellos tampoco podrá ser purificado en su amor. Es principio de antropología cristiana que la negación-renuncia nace de la afirmación-amor. Pero aquí hablamos a «aprovechados y perfectos», y se supone que tienen ya los presupuestos psicológicos y espirituales para el salto al predominio de la vida teologal. Los principiantes necesitan amar integrando la vida en la fe, con sus luces y sus sombras, en proceso de maduración. Con el tiempo, bien fundados en la fe y enseñados por el Espíritu en el seguimiento de Jesús pobre y humilde, consolidadas las opciones de vida cristiana y lograda cierta coherencia, ellos mismos sentirán la atracción del Crucificado.

¿Por qué llega un momento/fase en que el amor se exige a sí mismo la sabiduría de la Cruz y se concentra en ella, iniciando entonces la purificación de todos los bienes? Son personas previamente fundadas en la *experiencia totalizante del amor.* Aunque no hayan podido vivir sólo del amor, pues han tenido que madurar en la complejidad de la vida, el amor ha sido el subsuelo y el centro integrador del proceso espiritual. Lo normal es que pasen por *experiencias de crisis* que purifiquen la fase anterior del amor, demasiado ligada al deseo y a la gratificación, a los propios proyectos. Servirán para centrar a la persona en lo esencial, la voluntad de Dios, y no depender de la satisfacción de necesidades. Este espacio de libertad interior permite la *obra del*

Espíritu Santo, que ahora comienza a despertar el amor con una radicalidad única, desconocida. Aparece en forma de impulsos de entrega incondicional o de relación amorosa suave y fuerte a la vez. Crece «desde dentro» y se hace apremiante. El amor está tomando las riendas del corazón, lo concentra, le hace perder interés por personas y cosas que antes alimentaban las energías afectivas; se comienza a ver lo relativo de todo, salvo Dios mismo; se empieza a amar en otra dimensión; brota el impulso al *más* incondicional... Literalmente, el amor hace *salir de sí.* Unas veces es desgarrador, con ansias que crecen en la ausencia del Amado. ¿Por qué ahora sólo Él atrae y no se puede descansar nada más que en Él, aunque la tentación de huida es más acuciante que nunca? Otras veces la experiencia del amor es más atemática y no se focaliza tan claramente en Dios, pero el proceso produce frutos semejantes: desasimiento de sí, recogimiento de amor, nueva sabiduría sobre Dios, personas y cosas... Y aparecen las *preferencias del amor,* las que identifican con Jesús crucificado: preferir la oscuridad de la fe a la experiencia gratificante en la oración; su voluntad a la plenitud percibida de unión con Él; asumir el sufrimiento del prójimo a la dulce presencia del Amado; pobreza a riqueza, enfermedad a salud, deshonor a honor, trabajo a descanso...

Esta dinámica implica, simultáneamente, la *desapropiación activa y pasiva.* La fuerza transformante unitaria es el amor mismo, que empuja por el camino abreviado de la negación-renuncia total. Pero este amor viene de arriba, y nunca ha estado más claro que el amor es don. La purificación es pasiva, porque sólo el Espíritu Santo puede elevar el corazón a un nivel distinto de autodonación y, desde ahí, liberar de los lazos afectivos anteriores.

A primera vista, dicha elevación no tendría por qué ser dolorosa; pero ya hemos explicado cómo el corazón humano, abandonado a sí mismo («carne» en sentido bíblico), protege su miedo a perder los apoyos de los bienes creados y se resiste al Amor Absoluto revelado en Cristo crucificado. La tendencia mortal y pecadora del hombre, con carácter estructural (= pecado original), es siempre la de retraducir el don de Dios en objeto de deseo (cfr. Gn 3), sea terreno, sea espiritual. La apropiación le es inherente. Precisamente, una de las características de la vida teologal es la lucidez con que se percibe esta apropiación en todo, incluso en los actos más heroicos de renuncia.

Mientras se está en plena crisis de desapropiación, los efectos liberadores sólo se perciben puntualmente; pero a veces son suficientes para reanimar la esperanza y dar sentido a lo que se está viviendo. Los frutos se recogerán más tarde.

7. Pascua de amor

El modelo antropológico en que se mueven nuestras reflexiones refleja una concepción *dramática* de la existencia (cfr. cap 7). Al dar un carácter dramático a la vida no negamos el crecimiento, sino que valoramos como determinantes los momentos/fases críticos. Aplicado al proceso de la vida espiritual, esto significa que las noches del deseo y del espíritu ocupan el lugar central del desarrollo de la vida cristiana. Otros tratadistas hablan de las crisis como transición o paso a nuevas fases de plenitud. No lo negamos; pero en nuestra consideración se invierte el esquema. Son las fases de plenitud las que han de ser confrontadas con las noches. La razón última, como vamos viendo, se inspira en el misterio pascual de Cristo. Por lo mismo, el amor ocupa el centro del proceso. No cabe identificar el amor con la plenitud (lo positivo, la Resurrección), y las crisis con las noches (lo negativo, la Pasión). El amor hace uno el misterio pascual, de modo que la muerte es salvífica porque está habitada por la Resurrección, es decir, por la fuerza del Espíritu del Padre, que mantiene el amor de su Hijo en la noche de la fe.

En otros términos, nuestra concepción, inspirada en la existencia cristiana como identificación de amor con Cristo crucificado, asume también el principio antropológico del valor determinante que el sufrimiento tiene en la existencia humana. Frente a una imagen optimista de la vida, que siente el sufrimiento como amenaza o recorte de la plenitud, creemos que sólo el sufrimiento permite al hombre la realización plena de su vocación de libertad, amor y trascendencia. *Compete al sufrimiento despertar lo verdaderamente espiritual del hombre.*

Evidentemente, el sufrimiento es como una moneda con dos caras: para aquel para quien la vida consiste en felicidad controlable, el sufrimiento será causa de sinsentido y de ansiedad permanente, puesto que siempre está ahí como posibilidad real; para aquel, en cambio, para quien lo importante es vivir a fondo, amar incondicionalmente, el sufrimiento es la piedra de toque de la calidad de su existencia. El sufrimiento o cierra cada vez más a la persona, replegándola sobre sí misma, o la abre, renovando el sentido de la vida. Eso significa la «angustia»: estrechamiento que aniquila, amenaza del no-ser, o bien reducción-concentración que hace emerger la profundidad del espíritu, dilatándolo con horizontes nuevos de trascendencia. De hecho, la angustia es el test de la libertad interior. Cuando no se sufre, uno se hace la ilusión de dominar la finitud. En cuanto aparecen el dolor y la muerte, o bien sobreviene el hundimiento, al carecer de recursos espirituales, o bien surge la vida teologal, dando sentido al sinsentido.

En el proceso espiritual, la noche es una experiencia crítica, ciertamente; pero, sobre todo, simboliza la etapa entera. Es importante tenerlo en cuenta, porque el lenguaje religioso tiende a expresarse de manera totalizadora y se presta a toda serie de equívocos. La ansiedad del amor, por ejemplo, es muy distinta al principio de la noche del deseo, cuando está determinada por la primera aridez repentina, que cuando se inicia la noche del espíritu, en que resulta herida ardiente de amor que hace languidecer día y noche. El discernimiento aquilatado de la experiencia y su lenguaje apelará al conjunto.

La noche del espíritu

Con la *noche pasiva del espíritu* termina la purificación del deseo y comienza la última purificación: la del yo transpsicológico; la del centro atemático y metaempírico del «corazón»; la del nivel ontológico de donde surgen la libertad y la conciencia, sólo indirectamente perceptible para nosotros, pero lugar propio de encuentro entre la persona y Dios.

Por lo general, tiene un carácter más estable que la noche del deseo, y puede durar años, pero suele ir acompañada de breves intervalos de luz. Estos segundos de presencia del Señor bastan para mantener la esperanza oscura. Más que consolaciones, suelen ser respiros de amor que estremecen las raíces mismas del ser. No cabe explicarlos. Se echa mano de símbolos de transformación-vinculación: fuego que arde sin consumir, rayo de luz que penetra y se va...

Así como la noche del deseo adapta el modo humano de ser y obrar al de Dios, la noche del espíritu presupone la Vida Trinitaria, cuya forma de acceso sólo puede ser el amor pascual de Jesús. El creyente tiene la sensación de muerte y aniquilación.

Por la noche del espíritu, el verdadero seguidor de Jesús desciende hasta el sepulcro y el infierno, para resucitar a la vida del Resucitado, a la *unión* definitiva con el Padre en el Espíritu Santo. Son los «perfectos», que aman con el corazón del Padre (Mt 5,48).

a) *Fenomenología*

Como el nivel de la experiencia es inobjetivable, las imágenes preferidas son aquellas que sugieren las bipolaridades últimas de la existencia finita y pecadora.

Grandeza y miseria de la persona, iluminada por la santidad de Dios. Cuando el hombre se mira a sí mismo en el cosmos, ¿cómo no sentirse rey? Y si ve cómo su pequeñez es llamada a la participación en

la vida divina, ¿cómo no sentir su dignidad eterna? Pero esta noche se encarga de devolverle la verdad de su ser. Y no por consideraciones espirituales de su caída y pecado, sino por la iluminación de las tinieblas interiores que la envuelven. ¿Qué dignidad puede quedarle al hombre ante el Dios tres veces santo? «Soy hombre de labios impuros», decía Isaías (cfr. Is 6). «Apártate de mí, Señor, que soy pecador», decía Pedro (cfr. Lc 5). La luz es tal que sólo cabe expresar la realidad en lenguaje de extremos contrarios: Dios es la pureza; yo soy impuro, hediondo, miserable, el peor de todos los criminales, gusano que sólo tiene derecho a arrastrarse en el polvo y para quien levantar los ojos y pedir misericordia es un don infinito del Señor. La luz tiene forma de fuego abrasador, como los «agujeros negros», que, según los astrónomos, no expanden la luz por la densidad de su irradiación interior.

Fuerza y debilidad. La presencia del Señor impone la densidad de su ser, y el hombre no puede soportarla. De hecho, uno de los fenómenos más frecuentes producidos por la noche pasiva del espíritu es la sensación de morir de inanición. Es como si la fuerza vital, por la que la criatura se abre espacio en el mundo, volviese a su finitud originaria. Debilidad de anonadamiento, impotencia para todo. A veces repercute en lo psíquico; pero se da en un nivel más hondo («ontológico», podríamos decir): la fragilidad del ser, que pende de Dios como de un hilo; o mejor, como mota de polvo en el espacio intersideral. Antes gozaba de la inmensidad de Dios como señorío divino vivificante y protector; ahora la siente temible, como garganta oscura y amenazante.

Tiempo y eternidad. En etapas anteriores, el tiempo aparecería envuelto y empapado en la eternidad de Dios y su amor creador. Ahora todo es extraño: la eternidad se difumina como niebla, y el tiempo aparece sin consistencia, irreal. Sensación de estar alienado de todo, incluso de los seres más queridos. De Dios, en primer lugar, tan ardientemente buscado. Se vive, literalmente, con la sensación de ser un cadáver ambulante. Recurrir a experiencias vividas acrece el extrañamiento radical que corroe toda percepción, sensible, racional y afectiva. Se parece a la angustia en su forma pura, que ni siquiera es dolorosa, sino indiferencia gris, como la incapacidad de ciertos esquizofrénicos para conectar vitalmente con la realidad.

Horizonte abierto y cerrado. Hasta ahora, la esperanza alimentaba el sentido total de la vida, situando el sufrimiento en un horizonte abierto. En este momento, la noche se ha quedado sin promesa, sin futuro. Cuando antes se sufría, sentir confianza era suficiente para

seguir luchando, orando y vigilando. Ahora la confianza ha sido sustituida por la duda, por el sinsentido de todo. Recordar el pasado ya no alimenta la esperanza de una promesa futura, sino que, por el contrario, es motivo para encontrarse con un muro impenetrable. «No hay salida»: he ahí la impresión radical, y no precisamente momentánea, sino permanente, de tal manera que todo motivo de confianza se troca en angustia. Cuando se mira a Dios con súplica desgarrada, lo que se percibe ni siquiera es su distancia omnipotente, sino su ausencia. Dios ha sido sustituido por el vacío. ¿No es ésta, acaso, la muerte anticipada, arrojarse al vacío de la nada? ¿Qué hay detrás de la propia finitud, sino el caos informe? ¿No será Dios la trampa definitiva de nuestra especie, que sólo ha sabido mantenerse en el caos mediante el poder de sus sueños?

Amor y desamor. La certeza oscura del amor de Dios bastaba. Ahora ha sido atacada en su raíz misma: ¿por qué este desamparo de Dios?; ¿por qué el amor ha sido sepultado en el corazón, y éste es como roca impermeable, frío, impotente, cadáver de sí mismo? Más aún: ¿por qué este desvío y abandono hasta el rechazo?; ¿es que Dios está volviendo a su montaña inaccesible, omnipotencia arbitraria y cruel que se complace en fascinarnos con su amor para arrojarnos a nuestra miseria?

La idea del purgatorio ha nacido de la conciencia cristiana de que la visión de Dios sólo puede darse cuando el amor ha sido elevado a pureza de entrega gratuita, más allá de todo interés, incluso el de la propia salvación. La noche pasiva del espíritu sería una especie de purgatorio anticipado, en que el creyente pasa por la experiencia de condenación, en cuanto es posible en este mundo. No puede ser la experiencia misma del infierno como negación del amor, pero sí su anverso: la experiencia del sinsentido del amor.

Todas estas bipolaridades producen en la hondura del ser contrastes ilimitados: lo mismo gritos y desgarros que angustia atroz e impasible; lo mismo miedos horrorosos que enquistamiento afectivo; vehemencia exasperada y desinterés implacable.

Lo inaudito es comprobar (y esta comprobación es casi siempre ajena al que la experimenta; pertenece a la Iglesia, que en la comunión de los Santos sostiene el Sí de esta noche terrible) cómo, más allá de toda experiencia, el sí a la voluntad de Dios permanece intacto. A pesar de todas las apariencias, el corazón está derretido como cera, y la fe arde como rescoldo. Es como si la montaña de ceniza (muerte y negación de sí) que la oprime, fuese igualmente el manto protector que la guarda en el corazón de Dios para el alba nueva de la Resurrección.

b) *Interpretación teológica*

La descripción anterior de la noche del espíritu es sólo lo que nosotros vemos desde nuestro lado, el antropológico, psicológico y existencial a un tiempo. El creyente sabe que su interpretación correcta es *teológica.* La experiencia del hombre aparece en su forma límite. La Revelación nos proporciona las claves para hacer su definitiva lectura causal. Dios no es percibido directamente en su acción trascendente; pero el horizonte trascendental en que se mueve la noche del espíritu obliga a interpretarla *teocéntricamente.* El psicólogo y filósofo agnóstico dice que la existencia ha alcanzado su tensión última cuando las nociones de normalidad y anormalidad pierden consistencia. El místico siempre dice que es Dios el que «embiste», y su certeza no es mera convicción y creencia, sino inmediatez inobjetivable del Tú, dada en el acto de amor de fe. El teólogo retoma la experiencia del místico y la entronca en las referencias de la Revelación, pues ésta no ha sido dada sólo como doctrina de fe y conducta, sino también como testimonio histórico de creyentes que pasaron por el mismo trance. Aquí teología y mística cooperan en el mismo testimonio de la fe. Por desgracia, los tratados espirituales se han nutrido de las experiencias de los místicos, olvidando su trasfondo teológico. Es preciso recuperar la lectura teológica de la experiencia espiritual. ¿Qué hay detrás del drama o crisis radical que es la noche del espíritu y sus descripciones?

En primer lugar, a mi juicio, la *concepción específicamente cristiana de la experiencia de Dios.* En efecto, para la Revelación cristiana la experiencia de la ascensión no culmina en la iluminación que supera la multiplicidad de lo creado, logrando la unidad originaria. La experiencia última de Dios ha de hacer el recorrido descendente de Dios mismo, la «kénosis» de la carne y del pecado. Por eso la referencia definitiva de Dios es el amor, no la gnosis; y un amor crucificado, es decir, entregado a la voluntad de Dios y al olvido de sí en favor de los hermanos. La forma de identificación de la mística cristiana es *cristológica.* Y en la Cruz Jesús no aparece precisamente como un místico sereno, abismado en la divinidad, sino como un pobre hombre abandonado por Dios, que espera contra toda esperanza y que ha preferido su propia noche antes que la condenación de los pecadores; Él mismo «hecho pecado por nosotros», sometido a la purificación del juicio de Dios. La gloria del Amor ha descendido voluntariamente al infierno del desamparo para encontrarse con la santidad divina.

La mística cristiana es, de manera indisoluble, personal y solidaria. Por eso la noche del espíritu, que presupone la purificación de los fondos personales de pecado, adquiere su sentido último cuando es perci-

bida como *amor redentor.* La contemplación de Dios, por ser amor, surge de la noche del pecado, del infierno compartido con los hermanos. María es su imagen viviente, traspasada de dolor por la muerte de su hijo y firme en la fe desnuda, al pie de la Cruz (cfr. Jn 19). Así lo ha visto la tradición cristiana al percibir en dicha escena la maternidad espiritual de María asociada a la pasión de su Hijo Redentor. Desde aquí puede comprenderse también por qué la noche del espíritu no tiene por qué tener siempre una *forma refleja;* es decir, no tiene por qué darse al modo de los místicos, desde la purificación interior reflejamente percibida, sino que puede tener forma *concomitante,* mediante acontecimientos externos.

La noche del espíritu ha de ser interpretada también *eclesiológicamente.* Éste es un aspecto muy olvidado, pero esencial. Señalaré algunos temas nucleares:

- A través de la noche de la vida teologal, el cristiano es definitivamente enraizado, más allá de su experiencia personal, en la mediación absoluta de Jesús. «Sin Mí no podéis hacer nada» (Jn 15) tiene un sentido literal y sin restricciones. «Pedid en mi nombre» no es un consejo espiritual para perfeccionar nuestra oración, sino el contenido mismo de la oración cristiana. Desde la altura de la mística, el creyente que vive la noche del espíritu desciende al origen de su fe, al sacramento del bautismo y a la Eucaristía. No; el místico cristiano no se coloca por encima de la Iglesia; más bien se le da a percibir en ella su centro vivificador, la presencia operativa del Señor Resucitado, que actualiza su salvación mediante los sacramentos. De nuevo, síntesis de extremos: en el máximo de elevación espiritual, el máximo de humildad encarnada.
- Consecuencia: el redescubrimiento agradecido de la Iglesia como la Esposa que ya ha recorrido (¡con María, la primera cristiana!) el mismo camino: los mártires y santos, canonizados o no. Cuando uno no puede decir que sí, cuando se siente rechazado por Dios, es ella la que sostiene nuestro sí, pues su corazón permanece fiel a pesar de todo, vivificado por la gracia victoriosa del Espíritu Santo. En la noche del espíritu, la Iglesia no es un consuelo, porque es más que un consuelo: es el subsuelo, la raíz, el tocón santo que florece en la noche de la historia y que protege, por la intercesión de los santos, nuestra pobre y balbuciente fe hasta la muerte.

La clave teológica más importante para interpretar la noche del espíritu es a la vez, y de manera inseparable, *pascual y trinitaria.* Hablaremos de ella al final de este capítulo, a fin de que se vea con nitidez el horizonte definitivo de la vida cristiana.

La Revelación nos proporciona, además, el testimonio de los creyentes que sufrieron la prueba de la fe, comparable en muchos aspectos a la noche del espíritu. Como el tema es amplio, nos limitaremos a recoger escuetamente *algunas referencias* significativas.

- Abrahán y el sacrificio del hijo de la promesa, Isaac (cfr. Gn 22). Era duro sacrificar al hijo, y más duro aún encontrarse con un Dios arbitrario que da y retira, que promete y defrauda, a quien se le ha entregado la vida confiadamente y que ahora hunde toda la vida en el sinsentido. Pero Abrahán siguió creyendo en Dios a pesar de todo (cfr. Heb 11).
- Jeremías, que ha de asumir el destino de su pueblo y la destrucción de Jerusalén. Lo más terrible de la prueba no consistió en ir al destierro, sino en quedarse sin Dios, sin el signo de su amor y fidelidad, al dejar en suspenso la razón misma de la fe: ¿puede ser signo de confianza un Dios impotente ante el poder de Babilonia y sus dioses? Los gritos desgarradores de las *Lamentaciones* (cfr. Lam 3), que durante siglos han acompañado la diáspora de Israel, ilustran la experiencia de la noche:

  «Yo soy el hombre que ha sufrido la miseria
  bajo el azote de su furor.
  Él me ha llevado, me ha hecho caminar
  en tinieblas, sin luz.
  Sólo contra mí vuelve él
  y revuelve su mano todo el día.
  Ha consumido mi carne y mi piel,
  ha roto mis huesos.
  Ha levantado en torno a mí un cerco
  de veneno y de amargura» (vv. 1-5).

- La figura del Siervo de Yahvé, junto a la de los inocentes injustamente perseguidos que aparecen con frecuencia en los Salmos (cfr. Sal 22), representa el sufrimiento expiatorio del amor redentor cristiano. Sólo el que ha conocido el gozo de la Alianza, la plenitud de vida que es Dios, puede experimentar el abismo de amargura al ser puesto en el lado de los pecadores, bajo el juicio de la santidad de Dios, en cuya presencia no cabe nada impuro (cfr. Is 53).
- Evidentemente, la figura insuperable de la noche del espíritu es Jesús: en la amargura del rechazo de Israel (Lc 9,41), de la incomprensión de los discípulos (Mc 8,33), de la traición de Judas (Mt 26), en Getsemaní (Mc 14,32-42) y en el Calvario (Mt 27). No, el

iniciador y consumador de nuestra fe (Heb 12,1-4) no ha sido un asceta y un místico que se elevara sobre el mundo hasta la unidad inmutable del Ser, sino el que sufrió terror y angustia, el que tuvo que aprender la obediencia a base de sufrir, el que gritó al Padre en la hora de la muerte: *«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»* Y, sin embargo, el mar de amarguras de su alma se derramaba a los pies del Padre en forma de súplica incesante (cfr. Heb 5,1-10), porque era necesario que su amor llegase hasta el final (cfr. Jn 13). Jesús nos ha sido dado como testimonio límite de la noche. El Padre no le libró de la muerte (¿qué sabemos nosotros de la muerte, si, a pesar de ser tan nuestra, la vivimos cegados por el pecado y, por lo tanto, sin relación directa con el origen de la vida?). Sólo Él podía sufrir la muerte en su sentido radical, como ausencia de Dios, como abandono del Padre, como descenso al infierno, como juicio de separación que nos arranca de la Fuente de la vida. Él, que era el Unigénito, para quien el Padre era lo suyo, su propia sustancia de ser en el Espíritu Santo...

c) *Simbólica de la noche*

Algunas imágenes pueden ayudarnos a explicar la paradoja última del sufrimiento de la noche pasiva del espíritu, es decir, cómo es posible que sea noche y a un tiempo ilumine, a la vez que, experimentando el desamor y lo antidivino, la experiencia consista en el amor precisamente.

Primera imagen: *el rayo de sol.* Cuando penetra por la ventana, si el aire no está limpio de partículas, el rayo es perfectamente visible; si, en cambio, el aire está absolutamente limpio, sólo se ven las cosas que el rayo ilumina, no el propio rayo. Pero cuando, en un luminoso día de agosto, sales al campo a mediodía, el sol embiste con todo su esplendor, hasta el punto de que es imposible resistir su luz cara a cara. La luz se percibe en las cosas; mejor, es en la luz como percibimos todo. Envueltos en la luz, cegados por la luz, siendo la luz la verdad oculta de lo que vemos... Así es la noche del espíritu: ciega nuestros ojos, nuestros saberes y experiencias, porque el Señor embiste con plenitud de irradiación y excede nuestro modo anterior de percibir. Produce sufrimiento, pues su luz es insoportable; y tan llenos de nosotros mismos estamos, que su luz ha de vaciarnos de todo lo que no sea Él mismo. Por eso el Pseudo-Dionisio hablaba de la contemplación como «rayo de tiniebla». Así es nuestra condición humana: que llegamos a experimentar la luz de Dios como tinieblas de nuestro ser, cerrados como estamos sobre nosotros mismos, incapaces de recibir y dejarnos

penetrar por la luz de Dios. Pero cuando consentimos en que nos purifique pasivamente, entonces la luz habita en nuestro seno, y podemos ver todas la cosas en su luz, pues Él es la luz de todas ellas.

Segunda imagen: *la transformación del madero por el fuego.* Lo primero que hace el fuego es secar la madera, tarea previa y necesaria para que el madero pueda recibir la intensidad del fuego. Pero secarlo implica que llore su humedad, desprenderle de la corteza, dejarlo desnudo, oscuro y feo. Entonces podrá ser penetrado por el fuego sin resistencias interiores ni adherencias exteriores. El producto transformado que encontramos, cuando el fuego prende en el madero y lo penetra, es una nueva criatura: leve, sin peso, luminosa, ardiente, serena, en la que ya no cabe distinguir entre las operaciones del madero y las del fuego, pues ambos son una sola cosa. Así es el obrar del Espíritu Santo en la noche pasiva del espíritu.

Frutos del amor pascual

El fruto propio de esta noche viene sugerido por la imagen del madero transformado en tizón: la plena identificación de amor con el fuego del Amor Absoluto, *la unión transformante.* El fuego que despertó el primer amor y que nos desapropió del deseo es el mismo que nos asemeja a Él. Al principio, las virtudes teologales fundamentan la existencia y orientan su sentido; poco a poco toman la iniciativa de la persona; al final consuman la divinización. ¡Misterio de la Gracia, que, haciéndose a nuestra condición, termina por recrearnos en el fuego divino de la Vida Trinitaria! La noche pasiva, pues, es la puerta directa a la unión con Dios.

La unión en sí no es perceptible. Lo que es perceptible es la conciencia que tienen algunos cristianos de no distinguir entre su obrar humano y su obrar de Dios. Unas veces lo expresan antropológicamente, diciendo que, por fin, las facultades humanas obran espiritualmente, es decir, unificadas y dinamizadas desde la profundidad sustancial del espíritu, que está más allá de la razón y la afectividad e incluso de la autoconciencia. Otras veces lo expresan en lenguaje religioso, diciendo que Dios ha suspendido su obrar natural y les ha infundido su obrar sobrenatural, divino. Nosotros preferimos mantener el lenguaje de las virtudes teologales, ya que el dinamismo del creer-esperar-amar, aun siendo éstas actividades radicalmente humanas, consiste en apertura trascendental; y, por lo tanto, cuando son actuadas por el Espíritu Santo, conforman al hombre según el modo de obrar de Dios. Así se evita tanto el equívoco de una espiritualidad que reduce la mística a

tiana al desarrollo de las propias virtualidades del espíritu humano como el equívoco de un sobrenaturalismo que ignora los presupuestos antropológicos de la Gracia.

Este fruto misterioso de la unión con Dios va acompañado de una constelación de *signos* que podemos especificar:

- Transparencia divina de la criatura. A veces se refleja externamente, incluso en cierta luminosidad del rostro. Lo decisivo se experimenta «por dentro», en la pureza de obediencia a la voluntad del Señor. Todo el ser del creyente se hace contemplación («estar vuelto al Padre») y misión («ser para los demás») allí donde Dios lo ha puesto: postrado en cama o barriendo el claustro de un convento; cuidando a los hijos o anunciando el evangelio a los no-creyentes; siendo catequista en una parroquia o profesor de matemáticas en un instituto...
- Unificación más allá de la integración, por síntesis superior, en Dios mismo. Suele ir asociada a la experiencia de los «toques sustanciales», es decir, a movimientos interiores profundos que elevan el amor a la altura del obrar del Espíritu Santo. Se dicen «toques» porque aparecen repentinamente, y «sustanciales» porque producen efectos permanentes de vinculación de amor a un nivel que supera toda operación humana, por más sublime que sea. El éxtasis del deseo, incluso el actuado por la Gracia, ha quedado atrás. La unificación es presencia atemática del amor en lo hondo, muy hondo. Cabe comparar el corazón con un hierro al rojo vivo que, en cuanto es alcanzado por alguna brizna, despierta en llamarada vehemente, consumándola.

Los místicos cristianos coinciden en afirmar que en la unión con Dios (en la noche pasiva del espíritu) desaparecen los epifenómenos místicos, propios de fases anteriores.

- Gozo de Dios y en Dios de todas las cosas. Aquí manifiesta la sabiduría cristiana de la Cruz su dinamismo profundo. No tiene nada que ver con el sadomasoquismo, sino con el amor, el único que libera las energías íntimas del hombre para gozar de la existencia sin miedo ni ansiedad. Lo que el hombre nunca habría podido sospechar es que pudiera gozar de las cosas con el corazón de Dios: como cuando gozó al crearlas «buenas» (cfr. Gn 1); como se alegra ahora con ellas (cfr. Sal 7-8); como gozó al entregarlas triunfalmente al señorío de su Hijo (cfr. Col 1); como goza al percibirlas en dolores de parto, preparando su liberación definitiva (cfr. Rom 8); y como pregusto de la futura Jerusalén celeste, novia radiante de su Hijo (cfr. Ap 21-22).

  Francisco de Asís es un ejemplo vivo de este mundo nuevo recreado por la Gracia. De hecho, el «Cántico del hermano sol» lo compuso en la noche dolorosa de su enfermedad, de la crisis de su misión de fundador y hermano, a raíz de la impresión de las llagas en el Alverna, que hicieron de él un Cristo crucificado redivivo. Su conocida frase, «Dios mío y todas las cosas», lo mismo quiere decir que Dios es el todo como que Dios es la verdad de todas las cosas creadas; lo mismo se refiere a la percepción de las cosas en Dios como a la unificación en Dios de las cosas y del propio Dios.
- Abundancia de Dios en todo. Se ha cumplido lo anunciado para los últimos tiempos: el alumbramiento en el corazón del creyente del manantial de agua viva que habrá de fluir como un torrente (cfr. Jn 4). La sensación de plenitud tiene poco que ver con lo imaginado en fases anteriores (satisfacción de necesidades, gratificación sensible, embriaguez del deseo, éxtasis de la entrega). Ahora ha sido transformada la capacidad del corazón según la calidad del amor de Dios. Por eso la abundancia del amor se parece más al mar sereno e inmenso, henchido de vida. La paz permanece inalterable, a distancia de toda amenaza. ¿Qué puede afectar a la calma luminosa de este lago profundo, si está asentado en las alturas y recoge sus aguas de las nieves eternas de la montaña santa de Dios?

Sin embargo, como hemos advertido varias veces, estas imágenes de la finitud humana, al abrigo de la amenaza del mal, tienen el peligro de desplazar el centro de la experiencia. El cristiano no olvida nunca que por sí mismo está expuesto a todo, a los peores crímenes; que su fidelidad al Señor está colgada de la libertad del amor de Dios; que puede confiar incondicionalmente en la promesa del Señor, pero que nada se le ha dado como prenda de seguridad; que el don sólo puede ser vivido en acto de agradecimiento humilde; que la tendencia a la apropiación está siempre al acecho; que, mientras vivimos en este mundo, todo amor es en fe y en esperanza...

No cabe sistematizar, aunque muchos lo hayan intentado, la experiencia cristiana; y cuando, más allá de la noche pasiva del espíritu, se quiere hablar de plenitud consumada, el verdadero místico cristiano sigue mirándose a sí mismo en la crucifixión y muerte de Jesús. ¿Cuándo termina la noche?; ¿dónde comienza la plenitud? Sólo el Padre tiene la última palabra sobre el Reino.

Horizonte pascual y trinitario

Pascua significa «paso», y la vida cristiana es una historia de salvación marcada por acontecimientos en los que Dios ha pasado junto a nosotros, nos ha liberado y nos ha elegido para vivir en su Alianza. El primer paso, el del bautismo, y el último, la noche pasiva del espíritu, coinciden. El primero es lo absolutamente dado en la pascua de Jesús: nacemos a la vida en el Espíritu. El último es, de nuevo, pasivo, pero a partir de nuestra historia de libertad. Ambos nos configuran con la muerte y resurrección de Jesús, pues realizan la muerte del «viejo Adán» y la resurrección del nuevo Adán (cfr. Rom 5-6).

Pascua es el paso de la muerte a la vida. Todo el proceso espiritual, como hemos visto, se reduce y concentra en las noches como momentos/fases decisivos de transformación. Porque no se trata de una mera metáfora, sino de la densidad real de la obra de Dios en el hombre, es decir, del mundo nuevo que ha llegado con el Reino de Dios y cuyo acontecimiento creador ha sido la pascua de Jesús. El proceso espiritual es paso de muerte a vida, porque lo que se pone en juego no es una sabiduría del crecimiento humano, sino el proyecto escatológico de Dios: transformar nuestra carne mortal y pecadora a imagen de su Hijo muerto y resucitado.

Pascua es la gloria del Amor Absoluto, que ha querido resplandecer en la debilidad, en la ignominia y en la muerte. La gloria del Resucitado aparece misteriosamente en su contrario, en el besar los pies de los discípulos (Jn 13), en la entrega voluntaria e indefensa a manos de los pecadores (Jn 18), en su herida mortal, como Cordero inmolado por nosotros (Jn 19). Pero sólo los ojos de la fe descubren el poder del Espíritu Santo actuando en la noche tenebrosa de la Pasión, pues son los mismos ojos del Espíritu Santo, es decir, ojos de amor que perciben la locura del amor hasta el extremo, hasta el anonadamiento de la Cruz. Tal es la realidad viva de la noche del espíritu, amor que crea vida de la muerte, luz que resplandece en la oscuridad, justicia que justifica por gracia, fuego que transforma en vida eterna nuestra carne pecadora.

Con todo el Nuevo Testamento, también el creyente, que ha compartido con Jesús su pascua, formula su camino con estas palabras: *«Era necesario que el hijo del hombre padeciese para resucitar al tercer día»*. Su vida entera es leída como amor hasta la muerte. En esta cima, las intuiciones antropológicas últimas y la sabiduría de la fe convergen. En efecto, pertenece al amor dar a la libertad una densidad de destino, y es connatural al cristiano saber que no se pertenece a sí mismo y que ha sido llamado a compartir el destino del Maestro: *«No es el discípulo mayor que su maestro, ni el siervo mayor que su señor»*. Y al hablar de «destino», no hablamos de resignación fatalista, sino de todo lo contrario: de libertad enraizada en su fuente —Dios— y, por lo tanto, de entrega al Amor Absoluto.

La noche del deseo ha enseñado al creyente el amor de la Alianza; y una vez que ha dejado de pertenecerse por amor, lo más hermoso de su libertad consiste en morir a sí mismo, en dejarse llevar por el Amor sin iniciativa propia, es decir, en seguir las huellas de Jesús y ser considerado digno de participar en su Pascua (cfr. Flp 3,7-16). La noche del espíritu sellará esta vocación en bronce y en fuego.

19
Etapas del proceso

Una espiritualidad tan nuclearmente vertebrada sobre la idea de proceso ha de dar máxima importancia a las etapas o fases del mismo. De hecho, los capítulos anteriores ya las han perfilado, y de lo que ahora se trata es de hacer un esfuerzo de sistematización, la cual —lo digo ya de entrada— parte de la siguiente tesis: la descripción de las etapas del proceso es válida en la medida en que se apoya en los núcleos críticos del proceso de transformación, considerando secundaria la descripción de los aspectos particulares de cada etapa. Me parece mejor sistematización, por ejemplo, la de Juan de la Cruz, al centrase en las dos noches, que la de Teresa de Jesús, al querer sistematizar linealmente las «siete moradas». Así se salva mejor la doble exigencia de este tema: por una parte, la necesidad de establecer con cierta objetividad algunas constantes del proceso de crecimiento; por otra, el respeto a la complejidad de las personas humanas y a la riqueza asistematizable de la gracia de Dios. Siempre resultan bastante arbitrarios nuestros esquemas aplicados a la persona humana, aunque se digan «leyes científicas». ¡Cuánto más si se refieren a realidades que, por definición, son inobjetivables! Basta con comprobar que, en cuanto cambiamos de registro interpretativo, cambian las etapas. ¿Son tres (esquema del Areopagita), siete (santa Teresa) o cuatro (mi esquema) las etapas de la vida espiritual?

En efecto, en las ciencias humanas (lo mismo que en la psicología, por ejemplo) todo intento de objetividad pasa por un esquema interpretativo. No es un problema de falta de precisión, sino consecuencia inherente al objeto de conocimiento que es la persona en su especificidad. Sin embargo, el hecho de que este libro presente un nuevo esquema, a la luz de la personalización, no es cuestión meramente interpretativa, sino que nace de una constatación objetiva: la insuficiencia de los esquemas tradicionales para dar razón del proceso espiritual. Las reflexiones de este capítulo se mueven, pues, entre la búsqueda de una comprensión objetiva y la conciencia interpretativa

1. El esquema de las tres vías

Proviene, al parecer, del Pseudo-Dionisio Areopagita, y ha sido el dominante hasta nuestros días. Incluso los autores que sistematizan las etapas de la vida espiritual con conceptos nuevos (los «grados del amor», o las «moradas» de santa Teresa, o las «noches» de Juan de la Cruz) las enmarcan en el esquema tradicional de las tres vías. Su fuente de inspiración parece ser neoplatónica: el proceso de la ascensión espiritual,

- que comienza por la liberación de lo sensible (vía purgativa),
- se eleva a la luz de Dios (vía iluminativa)
- y se une al Bien-Uno (vía unitiva).

Siendo un cómodo esquema triádico, se ha prestado a relecturas permanentes. Por ejemplo, la vía purgativa sería el inicio del amor con la primera conversión, que nos libera de los vicios; la vía iluminativa correspondería a la consolidación del amor mediante las virtudes morales y teologales; la vía unitiva sería el estado consumado del amor, la perfección.

En los maestros de oración, la relectura tiene matices propios: la vía purgativa coincidiría con los primeros grados de oración, aquellos en los que prevalece el esfuerzo y el desarrollo natural de las facultades aplicado a la relación con Dios (oración discursiva y de recogimiento); la vía iluminativa vendría con el paso a la contemplación infusa (oración de quietud y de unión); la vía unitiva sería la oración de unión transformante.

Si se aplica al proceso de transformación del amor (caso de Juan de la Cruz), son las dos «noches», del sentido y del espíritu, las que simbolizan el paso de la vía purgativa a la iluminativa, y de la iluminativa a la unitiva, respectivamente. El primer paso implica la purificación pasiva del deseo afectivo, y el segundo la vinculación espiritual del corazón (matrimonio espiritual).

En los manuales sistemáticos de la neoescolástica (caso de Tanquerey), la síntesis es un producto sincretista en el que se combinan:

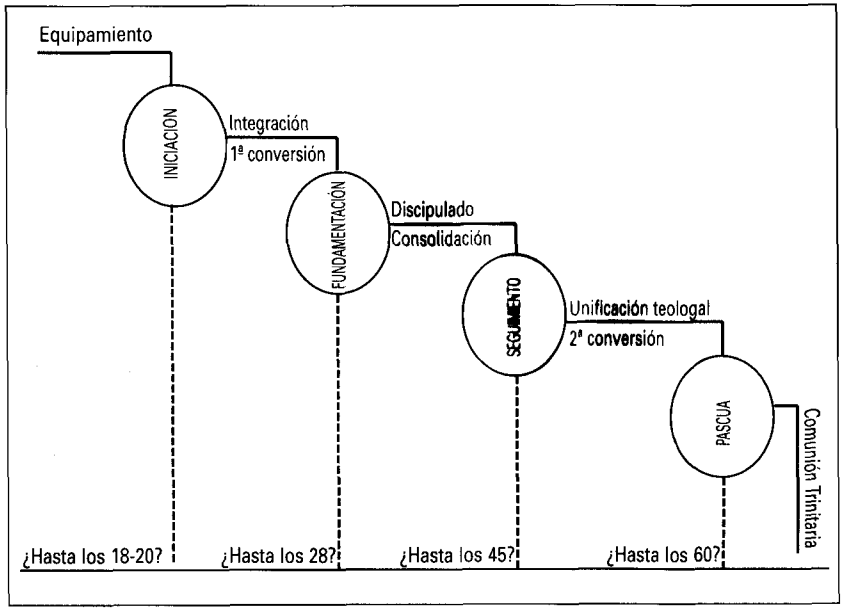
- El esquema-marco de las tres vías.
- La antropología teológica tomista de gracia, virtudes y dones del Espíritu Santo.
- Los grados de oración, apoyándose en las siete «moradas» de Teresa de Jesús.
- Las dos «noches» de Juan de la Cruz como criterio del paso a la experiencia infusa y a la unión transformante.

¿Qué decir de estas clasificaciones? Merecerían un estudio más detallado, pero voy a limitarme a indicar por qué me parece insuficiente e incluso ambiguo el esquema de las tres vías. Éste concibe la vida espiritual como una ascensión de lo material a lo espiritual, de lo natural a lo sobrenatural, con lo cual no hace justicia a lo humano como sujeto real de la obra de Dios. Su espiritualismo dualista, además, refuerza la tendencia a confundir lo sobrenatural con la fantasía del deseo o la sublimación represiva. Por otra parte, es elitista, en el sentido en que lo son todas las religiones «de iluminación», que reservan la vida teologal para aquellas personas explícitamente dedicadas a la contemplación o especialmente equipadas para la interioridad refleja. Adopta además una actitud de sospecha sistemática frente a la misión y el trabajo, separando la realidad de Dios de la historia. Presupone una imagen no bíblica de Dios, más propia de las filosofías religiosas de la identidad. Cuenta secundariamente con las mediaciones históricas de la Revelación y de la experiencia de Dios, considerándolas figuras provisionales en tanto llega la inmediatez infusa. En el fondo, sólo concibe la trascendencia «desde arriba», ignorando el otro dinamismo co-esencial «desde abajo». La Gracia tiene en esta concepción un carácter marcadamente extrinsecista, como una cualidad sobrenatural, independiente de la estructura de la finitud abierta al Infinito.

Evidentemente, esta crítica no responde a las exposiciones reales de quienes propugnan dicho esquema. Ni el Areopagita ni Juan de la Cruz se sentirían identificados con mis reparos. Pero importa captar las *tendencias* latentes. Juan de la Cruz no se sentiría identificado, porque la verdad de su experiencia subordina el esquema a otro subyacente, el de la relación amorosa con Dios, y porque su instinto cristiano va más allá de dichas tendencias. Con todo, el esquema es adoptado por nuestro místico porque responde básicamente a su cosmovisión de lo espiritual, hombre como es de su época. En este sentido, sin duda, los apuntes críticos le atañen, desde luego, en lo referente al lenguaje e incluso en muchos aspectos pedagógicos de su espiritualidad.

2. El esquema de las cuatro etapas

Con este esquema intento expresar no sólo las etapas, sino la dinámica entera tal como ha sido desarrollada en el libro. Como es obvio, el esquema tiene un carácter más bien simbólico (palabras clave en torno a las cuales se construye un pensamiento) y aproximativo (realidades que se entrecruzan, ya que la persona no es un robot, y su característica en cuanto especie es la polivalencia, y en cuanto subjetividad e interioridad, lo inobjetivable).



Comencemos por advertir que la correlación entre el proceso de crecimiento y transformación y los ciclos vitales es más teórica que real. Más abajo dedicamos un apartado a este tema, aplicado a la segunda edad. Si en este libro damos tanta importancia al tema de los ciclos vitales, es porque la tiene, como creemos haber probado, dada la densidad existencial con que la persona vive el tiempo. Pero por la misma razón, porque uno es el tiempo cronológico y otro el tiempo existencial, con demasiada frecuencia no se correlacionan. El lector advertirá que indico las edades con interrogaciones, no sólo porque los ciclos vitales no son matemáticamente exactos, sino, sobre todo, por lo que acabamos de decir: se pueden tener cuarenta años y estar en la fase de equipamiento, como si se tuviesen doce.

La misma razón hace que la Pascua, o sea, la consumación de la existencia cristiana, se quede sin referencia cronológica. De alguna manera, Dios hace su obra mediante las crisis existenciales de los diversos ciclos vitales, supuesto que la persona esté «a la altura de su edad» psicológica, existencial y espiritualmente. Pero la transformación escatológica por excelencia, la participación en la Pascua de Jesús, trasciende absolutamente la sabiduría de la finitud incluso en su elabo-

ración religiosa más alta. Lo cual, a su vez, nos permite invertir el esquema y ser conscientes de que la Pascua y la acción del Espíritu Santo en el bautizado ya están presentes desde el comienzo. ¿Por qué unos maduran tanto en tan poco tiempo, mientras que otros han de seguir el ritmo normal de los ciclos vitales? Dejemos, pues, que los esquemas sean sólo esquemas.

Con la palabra *equipamiento* expresamos todo lo que es presupuesto del crecimiento como su condición de posibilidad (remito al capítulo 6). No olvidemos que el equipamiento perfecto no existe. Toda la vida sigue haciéndose, incluso en las fases en que predomina la vida teologal. Por ejemplo, la sanación de ciertos problemas del inconsciente, restos de la infancia, suele darse con la unificación teologal.

Si la iniciación está ya avanzada, la palabra *integración* es adecuada para designar los desafíos y las tensiones que marcan esta etapa: integración de lo psicológico y lo espiritual, obediencia a Dios y autonomía, fe y vida, oración y misión, la afectividad del Absoluto y las otras afectividades, etc.

La *primera conversión* puede darse como unificación del deseo o como experiencia fundante inicial, según se produzca en relación con los ideales que unifican el sentido de la vida o con la experiencia primera de las contradicciones insalvables de la existencia, respectivamente.

La *fundamentación* se refiere tanto a la experiencia fundante inicial, con la que concluye la etapa de iniciación, como a esa otra experiencia, la del *discipulado,* en la que el creyente, fundamentado en la fe, entra en la dinámica propia del Reino, y que es especialmente compleja, porque la vida teologal emerge, pero está condicionada por los procesos de maduración humana. Se *consolidan* tanto las virtudes morales como las teologales; pero en la misma medida aparecen las tendencias inconscientes, psicológicas y espirituales, que el creyente no puede purificar ni transformar con su solo esfuerzo. Su deseo está polarizado en el Reino; pero no está purificado teologalmente.

La crisis de realismo, o ciertas situaciones límite, o la dinámica interior del amor, conducirán al discípulo al paso decisivo: el *seguimiento,* en que, identificado por el Espíritu Santo con el Maestro, el discípulo empieza a comprender internamente la sabiduría del Reino en la Cruz: que «hay que perder la vida para ganarla». Después de tantos años de lucha en la «meseta», ahora recoge los frutos de la libertad interior. Sin saber cómo, sin programarlo, sin esfuerzo, la vida teologal comienza a soltarse, a desplegarse, a *unificar* el corazón, la oración, el trabajo, la afectividad humana y espiritual... Se le da la *segunda conversión,* tan deseada y temida.

Al principio, incluso se hace la ilusión de haber alcanzado la plenitud, la suficiencia de Dios que colma. Pero no tardará en darse cuenta de que es sólo el comienzo de la verdadera vida, la del Espíritu Santo. Sin embargo, a diferencia de las etapas anteriores, ahora no se empeña en alcanzar ninguna meta. Es tan evidente que «sin Jesús no puede nada» que, aun poniendo toda la energía en la generosidad (precisamente se le ha dado una generosidad nueva, al perder el miedo al sufrimiento y al futuro, desde la confianza renovada en Dios), sólo cuenta de antemano con la Gracia. Vive cada día. Y, sobre todo, tiene el instinto de lo esencial: el amor teologal, el amor desapropiado de sí, el abandono amoroso a la acción soberana del Amor Absoluto. Las pasividades transformantes se encargarán de llevarle a la *Pascua.*

3. Proceso humano y gracia de Dios

El estudioso con mentalidad sistemática habría preferido una sola palabra clave que englobase todas las etapas. Una palabra que, en coherencia con el modelo de espiritualidad, podría ser *«personalización».* Esto es algo a lo que siempre me he resistido; y trataré de explicarlo, porque me parece esencial para entender la lógica de mi pensamiento.

Sé que, teóricamente hablando, la *Comunión Trinitaria* es la máxima personalización. Dios, al crearnos, nos hace a imagen y semejanza suya y, por lo tanto, con vocación de ser hijos en el Hijo. Ser persona es subjetividad abierta al Infinito precisamente en cuanto infinito. Pero la cruz de todo pensamiento sistemático es, cabalmente, el núcleo de la antropología cristiana: sólo Dios puede realizar la plenitud del hombre, de modo que ésta no se alcanza por proceso de autotrascendencia o por evolución progresiva de las capacidades inmanentes. Hemos hablado de «personalización» para superar definitivamente una concepción extrinsecista de la Gracia y trazar una síntesis integradora de lo natural y lo sobrenatural. En este sentido, cabría decir, con rigor teológico, que la autotrascendencia es ya gracia o acción de Dios en la persona. En cuyo caso, de nuevo, la palabra «personalización» podría abarcar la totalidad del proceso. Al fin y al cabo, lo propio del espíritu humano es su apertura trascendental. Pues bien, aunque tratándose de conceptos metafísicos sea así, prefiero mantener una *ruptura entre el lenguaje antropológico y el lenguaje teologal.* ¿Por qué?

Porque el lenguaje antropológico, dominado por la inmanencia, no da razón del salto cualitativo que, en el proceso de personalización, se

produce entre la integración psicológica y la fundamentación teologal, o entre la madurez humana y la existencia escatológica del discípulo. De hecho, los lenguajes religiosos han marcado claramente la ruptura: «convertirse a Dios, negarse a sí mismo, vida teologal», etc. Tan es así, que resultan chocantes a nuestro antropocentrismo cultural. ¿Se puede seguir hablando de obediencia a Dios, de negación de sí mismo?

Cabe decir que se trata de una cuestión cultural: el lenguaje tradicional es teocéntrico y afirma la soberanía de Dios sin tener en cuenta la consistencia de lo humano. Ahora tendríamos que recrear el lenguaje en claves antropocéntricas. Insisto en que, teóricamente, desde una perspectiva formal y metafísica, no encuentro objeción mayor si se aclaran los contenidos reales del lenguaje y no se desemboca en un reduccionismo antropocéntrico. Pero la perspectiva de este libro, desde el primer momento, ha querido ser fenomenológica y existencial, ligada a la experiencia del proceso mismo. Y a este nivel, me parece evidente que el creyente experimenta el salto entre autotrascendencia y vida teologal, entre personalización y seguimiento.

Hay fases en que el proceso se experimenta, efectivamente, como personalización, como desarrollo del yo, integrando lo humano y lo espiritual. Cuando llega la fundamentación teologal, aparece una nueva conciencia, en que lo antropocéntrico deja de referirse nuclearmente al yo y da paso a la soberanía de Dios. Todavía ha de consolidarse el proceso, lo que supondrá un arduo camino de acoplamiento entre las expectativas del yo y la transformación teologal del yo. Con el seguimiento, está claro que la sabiduría consiste en olvidarse de sí mismo. Podría resumirse así: hay un tiempo en que yo personalizo la fe; pero hay otro, el más valioso, en que la fe me personaliza.

Que no hay oposición, está claro, ya que en cada fase se da la síntesis entre autonomía del yo y obediencia de fe; pero las síntesis son diversas. ¿Qué tiene que ver la síntesis pascual de la vida en la muerte con la síntesis inicial, en la que el creyente ha de liberarse de la imagen ambivalente del Dios «superconciencia»? Creo que esta ruptura de lenguaje y de proceso de transformación fue recogida por los manuales clásicos al distinguir entre *ascética* y *mística.* La ascética era la vida espiritual marcada por el esfuerzo del hombre y las virtudes morales, iluminadas, desde luego, por las teologales. La mística introducía en la contemplación infusa, en las noches pasivas y en la purificación de las virtudes teologales. He recogido, pues, la tradición, pero desde nuevos presupuestos, evitando la carga de su lenguaje sobrenaturalista, que terminaba considerando el desarrollo humano como opuesto a la vida espiritual o, al menos, como irrelevante para la misma.

El lector advertirá que mi esquema, en realidad, no es de 4 etapas, sino de 2 + 2. *Iniciación* y *fundamentación* se mantienen dentro del lenguaje prevalentemente antropocéntrico; *seguimiento* y *Pascua* reproducen el lenguaje teocéntrico tradicional. Por lo mismo, he preferido dejar atrás los esquemas tradicionales de ascética y mística, volviendo al lenguaje evangélico, que describe el proceso del discípulo de Jesús.

Mis referencias más importantes en la sistematización del proceso de personalización son las siguientes:

- La antropología en clave de dramática existencial.
  Creo que la persona humana crece, y que hay ciertas referencias objetivas de su crecimiento; pero éste no es lineal. La imagen del crecimiento como columna salomónica, en espiral y por núcleos, se acerca más a mi pensamiento paradójico, más afín a Pascal y a la tradición agustiniana que a la tomista.
- El proceso cristiano iluminado por la Revelación, como se verá en los apuntes del apartado siguiente.

4. A la luz de la Sagrada Escritura

Grados de acceso al texto

Quisiera mostrar, no una prueba, sino una convergencia entre los grandes temas del proceso de la Revelación y la dinámica de las cuatro etapas de mi esquema. Evidentemente, se trata de una relectura de la Palabra. Como toda relectura, ha de ser fiel al texto, al menos inspiracionalmente, pero siendo consciente de la distancia entre el contexto sociocultural del texto y el presente de la relectura. La relectura se estructura por *grados de acceso* al texto bíblico.

a) El primero, literal y que no necesita relectura, detecta en la Sagrada Escritura unos esquemas básicos de las etapas de la vida cristiana. En mi opinión, los esquemas son *duales:*

- El crecimiento comparado a la maduración humana: *fe de niño* y *fe de adulto* (1 Cor 2-3). Pablo recoge un esquema común utilizado en la cultura griega y lo aplica a la vida cristiana. La ocasión se la proporciona la situación de división dentro de la comunidad entre los distintos partidos. Los que necesitan líderes y partidos para vivir la

fe son «niños»: su fe está mediatizada por la «carne», es decir, por un modo demasiado humano o natural de vivirla. El cristiano maduro vive del Espíritu y no necesita la ideología del grupo para vivir su fe. Con ocasión de este discernimiento comunitario, Pablo establece algunos criterios más generales sobre el discernimiento espiritual.

- El *paso de la ley a la fe* (en Gálatas y Romanos, *passim*) no era para Pablo una cuestión meramente legalista, sino una cuestión de experiencia propiamente cristiana. El que ha accedido a la fe en la gracia salvadora de Cristo ha sido liberado de la Ley. Traduzcamos: vive del Espíritu desde dentro; está fundamentado teologalmente, no en su esfuerzo moral; tiene una fuente interior de amor; es capaz de realizar la síntesis de contrarios entre la confianza en la fidelidad de Dios y la humildad de quien vive a Dios «con temor y temblor»; etc.

  Anotemos que para Pablo la Revelación objetiva dada en la historia, el Misterio Pascual, está intrínsecamente unida a la transformación del sujeto. A tal Palabra, tal espiritualidad. A la Redención de Jesús corresponde la liberación radical, la nueva libertad de los hijos de Dios. En Pablo hay incluso una relectura sorprendente de toda la Revelación a partir de la experiencia subjetiva de la justificación por la fe. Pablo interpreta las etapas del Antiguo Testamento y del Nuevo (la de Abrahán, la de Moisés, la del Evangelio) como pedagogía divina de la experiencia creyente.
- El *paso del ver al creer* en Juan *(passim).* La fe comienza por ver los «signos» del Enviado, que la suscitan en relación con el deseo de plenitud y de verdad. Pero esta fe es ambivalente, como la del Antiguo Testamento, ya que está ligada a la apropiación de Dios, ya sea desde la ambigüedad del corazón o desde la ambigüedad del judaísmo. Todavía es «carne». Ha de pasar a creer que no necesita signos, pues está configurada por la gloria del Amor Absoluto en el escándalo de la Cruz. Entonces es «espíritu» y contiene la vida eterna. A esta fe es llamado el discípulo de Jesús. Fe pascual, enseñada directamente por el Padre y, paradójicamente, única que puede asumir el escándalo de la Palabra encarnada y del Cuerpo dado como comida. Cuando el creer no necesita ver, es cuando oye, palpa y come espiritualmente al Verbo de la vida.

Los tres esquemas duales expresan el mismo *paso a la experiencia escatológica de la fe* (que aquí llamamos «teologal»). De ahí su importancia, pues establecen las dos etapas en que se desarrolla la Revelación y el proceso de transformación de la persona creyente. En

este sentido, son referencia verdaderamente *canónica* para todo intento de sistematización del proceso. En mi esquema, como verá el lector, ese paso está claramente indicado por el viraje de la primera a la segunda conversión y por la distribución del proceso en dos partes bien diferenciadas (2 + 2 etapas).

Como canónico que es, el esquema muestra *lo esencial,* pero resulta insuficiente. La espiritualidad no debe limitarse a reproducir el pasado. Supone un esfuerzo de reflexión racional, y ha de intentar una mayor explicitación del desarrollo del proceso. Es lo que hemos intentado.

b) El segundo acceso se apoya en una visión del conjunto de la Revelación como proceso. Se destacan algunos temas nucleares del proceso que permiten percibir que las líneas de fondo de la personalización no son arbitrarias. De ningún modo busco en la Biblia un paralelismo con mi esquema. Más bien se trata de hacer ver:

- Que también en la Biblia la experiencia espiritual es un proceso, con etapas características.
- Que los momentos críticos del proceso de transformación convergen (no digo que coincidan) con los temas de fondo que se plantean en el proceso de personalización.

Destacaré algunos temas:

LA DINÁMICA DESEO-FE

La Historia de la Salvación comienza por ser cumplimiento del deseo. Yahvé escucha los gritos de su pueblo y lo libera del faraón, inaugurando la historia de la libertad. Le promete y regala «una tierra que mana leche y miel». Éste va a ser para siempre el paradigma y la referencia de la historia de Israel hasta hoy. La historia de David será interpretada como realización efectiva del don de la tierra; la vuelta del destierro, como crisis y renovación; el futuro mesiánico, como realización definitiva y esplendente de todos los deseos (la Paz), simbolizados en la tierra, habitada por el Nombre en la ciudad santa de Jerusalén. Pero en la realización del deseo es el Dios vivo el que se comunica y hace alianza con su Pueblo. Esta relación es de fe: Dios no tiene imagen, no cabe disponer de Él, hay que fiarse. La etapa del desierto (Pentateuco) describe el aprendizaje de la relación con Dios. Paradigma para todas las etapas: la fe prepara para recibir la tierra como don, dada la tendencia a recibirla como objeto de deseo, y para

vivirla como don de Yahvé, en obediencia a su voluntad y, por lo tanto, realizando la justicia, especialmente con los pobres (como insisten los profetas). Es la fe la que hace percibir la tierra como un signo del Dios siempre mayor; es la fe la que, cuando Israel se queda sin tierra, permite renovar la esperanza y ensanchar el horizonte de la misma, hasta el punto de que la tierra sólo es símbolo de dones mesiánicos insospechados (el conocimiento de Yavhé, la transformación del corazón, la inmortalidad, un Reino soñado según el corazón de Dios...). Es la fe la que desea a Dios mismo como don (algunos salmos, especialmente).

No hay personalización, como hemos visto, sin esta dinámica de deseo y fe:

- La Gracia presupone las necesidades humanas y promueve el deseo, pues Dios realiza al hombre. Hemos hablado de integración humana, de libertad, de unificación y de plenitud. El esquema del Antiguo Testamento nos sirve simbólicamente. Con la universalización de la Salvación, a partir del Nuevo, ya no hablamos de la tierra de Palestina. Pero la realidad antropológica es la misma: necesidad y deseo de realización.
- La Gracia crea la relación de fe con Dios. Esta vida teologal ilumina la realización del deseo y lo purifica. A partir del Nuevo Testamento, centra el deseo en Dios mismo. La personalización se sitúa permanentemente en esta paradoja: desear a Dios mismo y vivir la alianza con Dios en la fe, no como objeto de deseo.

LA CRISIS DEL DESTIERRO

Como se sabe, en torno a esta crisis ha comprendido Israel su propia historia y su destino, su pasado y su futuro. La predicación de los profetas y las teologías deuteronomista y sacerdotal giran en torno al destierro como posibilidad, como drama real o como promesa de salvación. En la crisis descubre Israel su pecado contra Dios, la idolatría, y su corazón de piedra; en la crisis relee su pasado y da sentido a sus momentos de gloria y de opresión, a sus luces y a sus sombras; en la crisis accede a lo esencial: la fe en el Dios de la Alianza, la existencia como don; en la crisis se le abren nuevos horizontes de autorrealización, más allá de lo inmediato; en la crisis, Dios se revela como el siempre mayor; en la crisis, la fe trasciende el deseo sin negarlo.

También nosotros hemos dado máxima importancia a las crisis, en relación con los ciclos vitales y los procesos de transformación, como claves de la personalización. Si nos fijamos un poco, la convergencia es notable:

- Liberar la fe de sistemas de seguridad.
- Poner en crisis la autorrealización, pues la persona y Dios son siempre más.
- Relectura de la propia historia en clave de Gracia.
- Experiencia del pecado e integración de lo negativo.

No es extraño que el Antiguo Testamento resulte tan actual. Su densidad antropológica y teológica es verdaderamente arquetípica. Aquí radica la lectura espiritual que siempre se ha hecho del mismo. Desde el esquema de las crisis existenciales, la experiencia de Israel es revelación permanente de la relación entre Dios y el hombre y del proceso de transformación de la persona a lo largo de dicha relación.

LA CRISIS SAPIENCIAL

Ésta resulta especialmente cercana a nuestra problemática de la personalización, porque se produce directamente en la subjetividad creyente, en el proceso de transformación de las conciencias. A su luz, el deseo de la tierra y de Dios mismo aparece en toda su ambigüedad: ¿es verdad que Dios es bueno para los justos?; ¿merece la pena soñar en el futuro mesiánico?; ¿realiza Dios efectivamente la plenitud del hombre?; ¿es el destino de Israel un destino de libertad y gloria, o está llamado a ser el inocente que carga con la miseria humana?; ¿podemos conocer a Dios, o éste es la fantasía de nuestros deseos?; ¿es digno de confianza un Dios que deja que el mal campee a sus anchas?...

Pero la crisis asumida y resuelta es igualmente radical y esplendente: la sabiduría no está en el deseo, sino en la fe; sólo Dios basta; el problema del mal está en nuestro corazón; el pecado oscurece nuestro conocimiento de Dios y del hombre; la salvación no consiste en solucionar los problemas, sino en darles sentido; hay un sufrimiento misterioso, el de Dios; el futuro del hombre es Dios mismo; pero Dios no es objeto de deseo, sino de gracia...

La crisis sapiencial muestra la pedagogía oculta de Dios en la historia atormentada de Israel: suscitar la vida teologal, preparando el Nuevo Testamento.

c) El tercer acceso es el que nos resulta más familiar, el Nuevo Testamento. La experiencia espiritual es la cristiana. ¿Podemos encontrar algunas convergencias con el proceso de personalización?

A grandes rasgos, creo que *el proceso del discípulo* de Jesús, representado por Pedro, se acerca a nuestro esquema. Me parece una tontería sistematizarlo como si reprodujese las cuatro etapas. Una vez más, lo que cuenta es la dinámica y sus núcleos.

Pedro es un galileo imbuido de expectativas mesiánicas. Discípulo quizá del Bautista, en un determinado momento se adhiere sinceramente al movimiento de Jesús de Nazaret. ¿Fue llamado desde el principio, como sugieren los evangelios, a seguir a Jesús en sus campañas de predicador itinerante, o lo fue más tarde, cuando Jesús formó el Resto de los Doce como signo del Reino inminente, dándole entonces el nuevo nombre de Pedro? Poco importa. Pedro es atraído por la persona de Jesús, al que ama apasionadamente; comparte con Él su proyecto mesiánico de liberación de los oprimidos; escucha sorprendido su mensaje de confianza en Dios-Abba, de la misericordia de Dios, que ama por igual a justos y pecadores, del amor no violento, de la interiorización radical de la relación con Dios, de la pobreza voluntaria... Sin duda, Jesús le resultó desconcertante, como a Juan el Bautista: «¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?» Sus ideas sobre el Reino no coincidían exactamente con las de Jesús. Pedro pensaba, como la inmensa mayoría de la gente, que el Mesías venía a implantar definitivamente el modelo teocrático, la solución a las grandes calamidades. Por eso le dice Jesús: «¡Dichoso el que no se escandalizare de mí!» A pesar de todo, se fiaba del Maestro. ¿Era una estrategia de Jesús el ocultarse? ¿Debía ser sencillo, como repetía Jesús, para entender las cosas del Reino? Pedro está desconcertado, pero se siente misteriosamente atraído.

Fue un momento decisivo cuando, en Cesarea de Filipo, Jesús formuló la pregunta: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? ¿Quién decís vosotros que soy yo?» Pedro sintió que le crecía por dentro la respuesta, como una evidencia que se le imponía más allá de sus propias dudas: «Tú eres el Mesías». Todo estaba claro. Jesús era el esperado, el que cumpliría las expectativas seculares de Israel y de sus discípulos, a pesar de todas las apariencias.

Pero, a continuación, sucedió algo que dejó a Pedro sumido en la oscuridad: Jesús comenzó a decir que había que llegar hasta el final, y que tal vez el camino del Reino debía pasar por el sufrimiento. ¡No era posible! El Reino presuponía, por definición, la victoria última de Dios sobre todos los poderes del mal, el sueño realizado. Pedro observó que Jesús sufría. Su mensaje y su proyecto del Reino habían provocado más rechazos que adhesiones. La sensación global era de fracaso. ¿No sería todo una ilusión, un movimiento mesiánico entre otros? Jesús le parecía digno de fe; pero ¿no estaría engañado? Los momentos de entusiasmo suelen estar muy cerca de los momentos de desesperación. El desconcierto llegó al extremo en el Tabor: en plena crisis, después de una larga noche de oración, al amanecer, Jesús estaba radiante, transformado, como si viniese de otro mundo. Pedro tuvo la sensación de

tocar el cielo, de que había llegado el momento de implantar el Reino, de que Jesús se había decidido a manifestarse como lo que era, el Salvador, cumpliendo lo anunciado en las Escrituras. Pero de nuevo ocurrió lo inesperado: Jesús les dijo que había que subir a Jerusalén, dispuestos a lo peor, incluso a la muerte, pues en Jerusalén debían cumplirse los designios del Padre. Estaba decidido. Entonces escuchó Pedro las palabras del seguimiento: que había que perder la vida para ganarla. Durante el camino a Jerusalén, lógicamente, los discípulos iban detrás, sin entender nada. Jesús les inculcaba principios de radicalidad que les estremecían: hacerse pequeños, servir a los demás, dejarlo todo... No era algo nuevo, pues tampoco en Galilea, cuando los envió en misión, les había anunciado precisamente un camino de rosas; pero ahora las palabras de Jesús adquirían un tono trágico, de sufrimiento inevitable.

Lo previsto por Jesús sucedió. En un último intento para que su misión fuese aceptada, se lo jugó todo a una sola carta: entró públicamente en Jerusalén, cosa que no había hecho nunca; purificó el templo, apropiándose lo anunciado por el profeta y provocando a las autoridades de Israel; discutió largamente en el atrio del templo sobre la cuestión central, su autoridad de enviado... ¿Pensó Jesús que tal vez el conflicto en el corazón mismo de Israel, en Jerusalén, iba a ser la señal escogida por Dios para irrumpir en la historia? El hecho es que procuró celebrar con especial cuidado la Cena Pascual de los peregrinos. Y desde el principio dejó muy claro que había llegado la hora de asumir el rechazo de Israel haciéndose solidario con su pecado hasta la muerte. Lavó los pies de los discípulos, realizando un gesto que dejó a Pedro paralizado. Rompió el pan, lo repartió y dio a entender que representaba su cuerpo entregado. En el momento más solemne, el de la bendición de la copa, las palabras de Jesús fueron inequívocas: sangre derramada por los pecados de todos, en alusión a la misteriosa figura del Siervo de Yahvé, de Isaías.

El amor de Pedro a Jesús intentó el último esfuerzo heroico, más allá de sus expectativas del Reino y la decepción que suponía la muerte del Mesías: «¡Entregaré mi vida por ti!» La respuesta de Jesús fue terrible: «¡Esta misma noche me negarás!» Y así fue. Y con la negación de Pedro se produjo también el abandono de todos los discípulos, la victoria de los enemigos de Jesús y el hundimiento de todas las esperanzas. Estaban en juego las expectativas mejor justificadas, las que se apoyaban en la palabra de Dios. No había servido de nada ni siquiera la fe en Jesús. Noche de la fe, fracaso de Dios.

Sin embargo, en lo más recóndito de su conciencia, cuando Pedro se dio cuenta de su negación y, en un momento dado, se encontró con

la mirada de Jesús, tuvo, sin saber cómo, la sensación de ser protegido de la tentación que le acechaba: la decepción que se cierra fríamente y para siempre a todo futuro. Y lloró... Lágrimas de dolor que, a pesar de todo, mantuvieron la vinculación con el Maestro.

Volvió a Galilea. A las tareas de siempre. Lo anterior parecía un sueño. Quedaba el recuerdo del Maestro y una extraña sensación, mezcla del dolor de un sueño inútil y de nostalgia del Maestro recién sepultado. Pero la evidencia estaba ahí: en el sepulcro sellado, símbolo de una esperanza sin sentido. Cuando el Resucitado se le apareció mientras él se encontraba pescando con sus compañeros, al principio se sobresaltó. Pensó que era un fantasma. Cuando Jesús dijo: «Soy Yo, no temáis», Pedro entendió de repente, sin necesidad del más mínimo razonamiento, que todo (la vida y la muerte, la alegría y el sufrimiento, las esperanzas y el fracaso) estaba en su sitio, y que el mundo amanecía de nuevo, como el primer día, cuando Dios dijo: «Hágase la luz». No necesitó creer. Su presencia le abría el corazón, y en medio de las tinieblas más hondas surgía la paz, victoriosa, humilde, feliz. La fe estaba en su mirada sencilla, confiada, agradecida. Cuando, en la orilla, Jesús le preguntó: «¿Pedro, me amas?», recordó su negación y sintió tristeza. Pero ¡era tan distinta...! Era más bien pena, pero una pena dulce, llena de la mirada misericordiosa del Maestro: «Tú lo sabes todo, Tú sabes que te quiero»...

Entonces recordó muchas palabras de Jesús, y entre ellas una que le asediaba tenazmente: «Pedro, no lo entiendes ahora; lo entenderás más tarde». En efecto, comenzaba a entender los caminos misteriosos de Dios, tan distintos de los suyos; por qué el mesianismo de Jesús había sido tan desconcertante y oculto; por qué el Reino tenía que pasar por la muerte. Él mismo, Pedro, era el signo de por qué «era necesario que el Hijo del hombre muriese». Jesús tenía que asumir el pecado del mundo, la negación del discípulo. Era una locura, un pecado de obcecación, su pretensión de entregar su vida por el Maestro. Jesús tenía que quedarse solo. Nadie puede seguir al Maestro. Le nacía de un hontanar muy hondo la alegría del don inaudito del amor de Jesús hasta la muerte. Sin apropiación. Con la certeza de la propia incapacidad y la confianza plena en el Maestro.

¿Para qué quería su vida, sino para el Maestro y el Reino de Dios que Jesús había inaugurado, primero desconcertadamente en Galilea y Jerusalén, luego gozosamente con su Pascua? Volvió a Jerusalén con los otros compañeros, los más cercanos a Jesús. Sentía por dentro el impulso del Espíritu para anunciar a Jesús como Mesías y Señor.

Dejo al lector que lea entre líneas las sutiles y poderosas convergencias entre el proceso de Pedro y el proceso del cristiano.

d) El cuarto nivel de acceso, el más hondo, correspondería al proceso vivido por Jesús. ¿Cuál fue el proceso de transformación de Jesús desde Nazaret desde la infancia, pasando por la adolescencia y la adultez, hasta la Pascua?

Para algunos teólogos, Jesús no experimentó propiamente proceso interior, ya que era la Gracia absoluta encarnada. En mi opinión, Jesús no sólo experimentó dicho proceso, sino que, a través de su propia experiencia, anticipó los rasgos más significativos de la transformación del creyente. Por ejemplo, Jesús tuvo que sufrir la crisis del deseo de expectativas respecto del Reino, como cualquier creyente. Donde Jesús se muestra absolutamente único, Revelador definitivo de Dios, es en su experiencia escatológica de Abba-Dios. Desde este nivel, intransferible e insobrepasable, hubo de experimentar las crisis de extremos en su forma límite:

- Nadie como Él esperó el cumplimiento del Reino, la realización de las Promesas; nadie padeció tampoco más hondamente el fracaso de su Mensaje «ante su generación perversa»; y nadie confió tan incondicionalmente en la fidelidad de Dios.
- No necesitó convertirse a Dios, pues era el Inocente; pero tuvo que volverse cada día a Dios para abandonarse como un niño. Él traía la vida en plenitud y tuvo que «conocer lo que hay en cada corazón», la mentira y la suciedad. Amar significó para Él hacerse solidario, tomar sobre sí la mediocridad de los justos, la barbarie de los poderosos y la voracidad de la gente necesitada.

Dejo al lector este acceso, plasmado de muchas maneras en el Evangelio. Pero, con los datos exegéticos actuales, es necesario renunciar a todo intento descriptivo sobre las etapas del proceso de transformación vivido por Jesús.

5. Problemática

¿Dos caminos de santidad?

Nos queda completar el capítulo con algunas cuestiones que tienen que ver con las etapas y la interpretación de las mismas. La primera es una cuestión general: ¿hay dos caminos de santidad, uno «normal», en el que Dios hace su obra mediante la densidad antropológica y teológica de los ciclos vitales, y otro en el que no tiene en cuenta la edad o en el que, mejor dicho, acelera el tiempo?

No hay dos caminos de santidad, sino muchos. Pero la cuestión recoge una observación frecuente. Cuando el cristiano no se ha estancado en los inicios ni se ha eternizado en la «meseta», si reúne las condiciones humanas y espirituales adecuadas, si pone de su parte lo que puede, normalmente le vemos crecer al ritmo de los ciclos vitales. Llega a la crisis de la segunda edad preparado para la segunda conversión. A continuación, precisaremos mejor el grado de correlación entre segunda edad y vida mística.

En los santos conocidos —los extraordinarios, canonizados o canonizables (¿no habría que revisar, por cierto, los criterios de canonización...?)—, los ciclos vitales tienen una incidencia, a primera vista, indirecta. La sensación que tenemos es de que queman las etapas. O bien porque, siendo jóvenes (caso paradigmático de Teresa de Lisieux), imprimen a la existencia, desde la concentración en el amor, la dramática de la eternidad, o bien porque, convirtiéndose tarde, aceleran el tiempo perdido.

En cualquier caso, establecer los caminos de la santidad en relación con los ciclos vitales sólo puede hacerse de manera aproximativa. La cuestión crucial es otra: ¿cuándo, cómo y por qué el proceso de transformación de la persona está a punto para la vida teologal, concretamente para su etapa de «santidad», la segunda conversión? La edad es ciertamente un factor, por su dramática existencial; pero lo determinante —la Gracia y el corazón de la persona en trance de amor incondicional— no es objetivable.

Los caminos de santidad se diversifican indefinidamente en cuanto no se piensa en abstracto, sino en concreto: por ejemplo, en aquellos (¿la mayoría?) en quienes no cabe una integración sin fisuras entre maduración humana y maduración teologal. ¿Qué meandros imprimen al fluir de la vida espiritual la infancia, o una determinada educación en la adolescencia, o los acontecimientos imprevisibles?

¿Correlación entre la segunda edad y la mística?

Bastaría lo que acabamos de decir para responder a la cuestión. Pero me parece interesante que nos detengamos algo más en este punto, porque nos servirá para hacer algunas matizaciones en torno a las etapas del proceso espiritual.

Dios lleva a cabo su reinado en el hombre desde la misma condición de éste: un hombre encarnado en una historia (biológica, social, cultural...); herido y esclavizado por el pecado; con una libertad que no es en absoluto abstracta, sino configurada por su pasado y por sus circunstancias actuales, interiores y exteriores; etc. Por haberlo olvidado, se ha dado el nombre de «mística», de manera reductora, a uno de los caminos posibles: el que podríamos denominar «reflejo». *Mística refleja* es la experiencia en que el predominio de la vida teologal trastorna la actividad normal de las tendencias bio-psíquicas y las funciones/potencias racionales del hombre (inteligencia, voluntad, memoria creativa). Digo actividad «normal» porque, en efecto, en la experiencia mística se suspenden o se activan «anormalmente». Por ejemplo, la relación con Dios en la oración de unión («quintas moradas» de santa Teresa) se realiza en la paralización de la capacidad de pensar y actuar, pudiendo darse fenómenos de levitación. En mi opinión, existe la *mística concomitante,* es decir, la experiencia del predominio de la vida teologal sin fenomenología de ruptura. Más bien, habría que preguntarse a qué responde el camino de la «mística refleja». Los clásicos lo interpretaron como libertad de Dios; pero ellos mismos apuntan más de una vez en otra dirección: a los condicionamientos psicológicos de la persona. De hecho, es sorprendente que en las «séptimas moradas» de Teresa de Jesús (III,12) desaparezca toda fenomenología extraordinaria.

Interesaba hacer esta precisión, porque creo que todos estamos llamados a la vida mística en cuanto predominio de las virtudes teologales; pero no todos estamos llamados a la experiencia refleja. ¿Podríamos decir que ésta es un carisma dado por Dios «para edificación de la Iglesia», a fin de que, a través de los signos extraordinarios de la vida de Dios, sintamos todos la llamada a la consumación de la fe, la esperanza y el amor? En efecto, conocemos a cristianos con un extraordinario grado de amor que ignoran su propio camino de santidad. Se les ha dado anticipadamente el don escatológico; pero tal vez sólo perciben sus limitaciones y su pecado. Suele ser propio de Dios ocultar sus dones: bien para mantener en humildad a los que los reciben, bien para que, pese a desconocerlos los propios interesados, puedan percibir los demás la misericordia entrañable de Dios. Y Él mismo se cuida de que aquellos a quienes se los da a conocer los perciban a través de purificaciones que les obligan a la desapropiación.

A la luz de dicho marco conceptual, incidamos en la pregunta que encabeza el capítulo: ¿hay alguna relación entre el significado existencial y espiritual de la segunda edad y de la experiencia mística? Dicho de otro modo: si el cristiano está a la altura antropológica de la madurez y la vive en dinámica de fe, ¿puede esta edad considerarse como inicio de la mística?

El texto que citábamos de Taulero (cfr. cap. 16) parece afirmarlo. Pero anotemos que lo hace indirectamente. No establece la correlación

entre madurez y experiencia mística, sino la necesidad de sobrepasar los cuarenta para, al cabo de unos diez años, lograr la unificación espiritual deseada (la cual, ciertamente, es descrita en términos de experiencia mística). Con todo, la idea de fondo es la misma: la edad cuenta en el proceso de la transformación espiritual. Comenzaremos también nosotros por señalar las correlaciones en sentido positivo: por qué, efectivamente, la segunda edad es propicia para la experiencia mística.

Primero, porque la tensión de extremos, al desarrollarse a niveles de fundamentación de la existencia, posibilita un nuevo espacio a la acción del Espíritu Santo y, en consecuencia, una nueva conversión y totalización de la vida en las virtudes teologales. El espíritu emerge a través del conflicto. Por ejemplo, la crisis de ideales y expectativas permite consolidar la fe en su dinamismo teologal: el de la plena disponibilidad a los planes de Dios.

Segundo, porque el talante de la vida pasa de proyección activa a actividad pasiva y desinteresada. Todos los místicos caracterizan el paso a la contemplación infusa y al predominio del amor teologal como ruptura del egocentrismo y concentración en el teocentrismo espiritual. Hay que precisar que se trata de una pasividad activa, atraída, arrebatada. También nosotros, al preguntarnos cómo afrontar la crisis, hemos constatado el viraje de actitudes y la preeminencia de las llamadas «virtudes pasivas», que, según hemos visto, acaban remitiendo a la dinámica de las Bienaventuranzas y al seguimiento de Jesús.

Tercero, porque esta edad va introduciéndonos progresivamente en las grandes pasividades (enfermedad, rupturas afectivas, fracaso de proyectos globales, marginación social, soledad, muerte...). La dinámica espiritual de la experiencia mística es inseparable de las «noches pasivas», Los clásicos se centraban en la experiencia de oración y relación con Dios. Pero el ámbito donde es purificada la fe de sus deseos y apropiaciones no se circunscribe a la vida monástica y de oración. Allí donde el creyente lo ha esperado todo de Dios, allí es donde ha de ser pasivamente purificado.

Evidentemente, nada de esto le inicia a uno en la mística si no lo vive en clave de *amor de fe.* La transformación no proviene de las circunstancias, sino del corazón iluminado por el Espíritu Santo. Sólo el amor al estilo de Dios es capaz de dar sentido al sinsentido, de ser fuerte en la debilidad, de hacer de la limitación nueva posibilidad. Por eso la mística es uno de los signos privilegiados del amor escatológico, es decir, de que el Reino de Dios ya ha llegado realmente a nuestra pobre condición humana.

Digamos, además, que la correlación entre segunda edad e inicio de la mística *no es necesaria.*

Primero, porque, perteneciendo a los inescrutables designios de Dios realizar la consumación de cada una de las vocaciones humanas, puede no querer que determinada vocación se realice en este mundo. ¡Cuántas personas no llegan nunca a hacerse conscientes de la vida teologal que les fue infundida en el bautismo...! ¡Y a cuántas de ellas, sencillamente, les reserva Dios una vida eterna sobreabundante en el cielo...! No olvidemos que la vida mística es plenitud percibida, consciente. Pero la obra de Dios no se mide por lo que nosotros podemos percibir.

Segundo, porque muchos se quedan a medio camino. Hay que oír las lamentaciones de san Juan de la Cruz (*Cántico* I,7-10) o de santa Teresa (1 *Moradas* I,1-8) cuando ponderan la dignidad del hombre y su vocación. ¡Cuántas veces se lamentó Jesús de la cerrazón de Israel y los suyos (Lc 9,41; 10.13-15)! ¿Qué pasa en el corazón del hombre que se defiende tan desesperadamente del amor de Dios?

Tercero, porque la vida de Dios es indeducible de ningún proceso de finitud, por muy madura que sea la persona. Paradoja de la antropología cristiana: si reúnes los requisitos de madurez necesarios, puede que accedas a la mística; pero no podrás hacerlo por ti mismo: es pura Gracia.

Cuarto, porque la mística nace de un amor peculiar, el escatológico, y éste no tiene edad ni se obtiene por medio de un proceso. Quiero decir que un creyente ha podido madurar en su conjunto humano-espiritual con coherencia, hasta el punto de elaborar con sabiduría humanista y de fe las dificultades de su edad, logrando así un sabio equilibrio; puede incluso que le ayude a ello su salud psíquica, sus recursos humanos y su sentido religioso de la vida. Pero, si no ha conocido el amor que totaliza, la fe que se abandona ciegamente en Dios; si, en su coherencia y saber estar en la vida, hay un punto de autosuficiencia; si no le ha tocado vivir una situación límite... es imposible que dé el salto a la mística. Una vez más, la sabiduría de la Cruz desbarata la mejor filosofía humanista y religiosa. El don de la mística pertenece a los pequeños, a los que han sufrido el agobio de la existencia y han puesto su esperanza sólo en Dios (cfr. Mt 11,25-30).

Hemos discernido los pros y los contras. Pero observemos que, en cualquier caso, se trata de los *inicios* de la mística. La consumación mística, la cristificación plena, la unión transformante, la caridad perfecta, el matrimonio espiritual (términos todos de la tradición), no

están, desde luego, en correlación próxima con la segunda edad. El nivel existencial y espiritual en que se debate la crisis de madurez no afecta en modo alguno a la «purificación pasiva del espíritu», que diría san Juan de la Cruz, ni puede provocar el amor pascual de la «hora».

Podríamos prolongar nuestra reflexión y preguntarnos: ¿es la ancianidad, con la perspectiva de la muerte, la edad propicia para la consumación cristiana? Y la respuesta será semejante a lo que hemos dicho de la segunda edad: sí y no. Teóricamente, el sentido último de la ancianidad y de la muerte es el de la «hora escatológica», el de la plena participación en la muerte y resurrección de Jesús; en realidad, la vida humana no crece unívocamente, por proceso lineal. De nuevo, la paradoja: sin edad no se madura ni se consuma la existencia; pero lo decisivo (por ejemplo, la libertad y la Gracia) no tiene edad.

Por todo ello, y al concluir nuestra reflexión sobre los ciclos de la vida y la realización cristiana del hombre, se reafirma la certeza de que el secreto de la vida es el *amor.* Los que desde jóvenes tuvieron el don de concentrar la existencia en el amor simplificarán sus crisis. No saben vivir protegiéndose. Cuando les llega la edad madura, dan el salto al amor de fe como lo más natural del mundo. Están hechos al sufrimiento, y hace tiempo que se saben condenados a amar. ¿Para qué estar pendientes de sí mismos? Ya dijimos de ellos que son los que viven mucho en poco tiempo.

Los otros han aprendido a amar con el tiempo, al ritmo de sus ciclos vitales. Ha llegado la hora de concentrar la existencia en el amor. Todos los signos de la crisis de madurez van a lo mismo, a provocar la alternativa: o te repliegas en tu egocentrismo o te entregas definitivamente al Amor.

¿Primado de la experiencia concomitante sobre la refleja?

Con esta cuestión concluimos el capítulo y la segunda parte de estos apuntes de espiritualidad. De hecho, ha estado presente entre líneas a lo largo de toda nuestra exposición de la experiencia cristiana, y ya la hemos abordado anteriormente. Volvemos a ella porque se trata de un punto en el que me distancio claramente de algunos esquemas clásicos sobre las etapas del crecimiento espiritual.

En el esquema dominante de las tres vías, la idea misma de «iluminación» está apelando a la experiencia refleja de la vida teologal. Incluso, como vimos, sólo cabe hablar de experiencia refleja en cuanto es infusa. Sobre esto ya hicimos las observaciones pertinentes. Pues bien, nuestra tesis dice que la experiencia concomitante tiene primado sobre la refleja. ¿Por qué?

Porque la transformación de la conciencia es atemática en sí misma, y lo normal es que se manifieste concomitantemente, a través de las instancias y mediaciones. La autoconciencia, ámbito propio de la experiencia refleja, es sólo una de las instancias-mediaciones. Desde aquí se explica por qué el esquema de las tres vías ha nacido y se aplica especialmente a los grupos cristianos dedicados a la experiencia refleja de la relación con Dios (los contemplativos).

Por otra parte —ya lo hemos dicho más arriba—, el criterio determinante de la verdad de la experiencia teologal no es el directo, el de la experiencia en cuanto tal, sino el indirecto, el que se percibe en un conjunto de signos, de los que el más importante es el amor al prójimo, es decir, el de la experiencia concomitante. Esta tesis concuerda plenamente con los presupuestos bíblicos de la experiencia de Dios: el Dios de la historia, amor encarnado y entregado hasta la muerte.

La consecuencia es correlativa: primado de la vocación seglar como ámbito de referencia para la santidad cristiana.

TERCERA PARTE:
MEDIACIONES

20. Proceso de transformación y mediaciones
21. Sobre la mediación cristológica
22. Vida ordinaria
23. Autoconciencia
24. Sobre el acompañamiento espiritual
25. Intersubjetividad y comunidad
26. Trabajo y misión
27. Ascética
28. Palabra y sacramentos
29. Formas de existencia

Epílogo: Actualidad de lo espiritual

20
Proceso de transformación y mediaciones

La aportación más significativa de este libro a la espiritualidad ha quedado ya hecha con la descripción del proceso de personalización. Nos queda aún *completar* nuestras reflexiones con las *mediaciones.* Siendo la espiritualidad cristiana una reflexión sobre la experiencia, el tema de los *medios* ha ocupado siempre una parte importante en los tratados teológicos. El esquema era simple: el fin (la perfección o unión con Dios), las vías o grados de la ascensión espiritual y los medios para alcanzarlo. Personalmente, prefiero el término *mediación,* a fin de evitar la imagen conceptual de algo intermedio entre el fin y el momento del camino. Es necesario subrayar que la experiencia cristiana es inmediatez espiritual (percepción real de Dios, aunque no objetivable) *en* la mediación objetivable. El esquema tradicional de fin y medios está lastrado por el modelo neoplatónico de la ascensión. Tan es así, que se identifica la «vida mística» con la inmediatez sin mediaciones (sólo se salvan las mediaciones eclesiales, sacramentales y jerárquicas, lo cual es significativo). La *tesis* de este libro es que en toda experiencia de Dios se da, simultáneamente, inmediatez y mediación. La mediación no interfiere entre el fin, Dios mismo, y la persona, que todavía no lo ha alcanzado; por el contrario, es revelación de la autocomunicación de Dios al hombre. Y ello por dos razones:

- Porque tal es la estructura esencial del espíritu finito *(mediaciones estructurales).*
- Porque lo propio de la experiencia cristiana de Dios no es la ascensión, sino la Gracia que, descendiendo, nos eleva: Dios viene a nosotros en las mediaciones *(mediaciones de gracia).*

Comenzaremos, pues, nuestra reflexión sobre las mediaciones con esta problemática, y a continuación iremos tratando de aquellas que a nuestro juicio son más significativas, teniendo en cuenta las dos claves susodichas. Nuestra intención no es tratarlas sistemáticamente, sino *en*

relación con nuestro modelo de personalización. Así que muchos aspectos sólo quedarán supuestos y aludidos. Piénsese, por ejemplo, que sólo vamos a dedicar un capítulo a mediaciones tan esenciales y ricas como la Palabra y los Sacramentos. El fin de este libro es el replanteamiento sistemático de la espiritualidad, no su tratamiento sistemático.

1. Problemática

Los capítulos dedicados al proceso de transformación han dado quizá la sensación de «espiritualismo desencarnado». Centrados en describir la personalización, parece que todo se desarrolla en la conciencia interior, sin contacto con otras personas, sin Iglesia, sin mundo, ahistóricamente. Sin embargo, el eje vertebrador del proceso ha sido el amor, el cual es esencialmente intersubjetividad; la personalización, justamente en cuanto visión integral, es historia; el Dios de la experiencia espiritual, del que hemos hablado diferenciándolo de otras imágenes de Dios, es el Dios bíblico de la Encarnación y del Misterio Pascual. En el horizonte, pues, haciendo de contrapunto, cuando hablábamos del proceso de transformación, estaban presentes todas las mediaciones.

¿Cuestión, por tanto, de esquema conceptual? Creo que hay más que una pedagogía expositiva de la espiritualidad cristiana. Aclarar la relación entre vida espiritual interior y mediaciones no es fácil; y según se conciba dicho binomio, se perfila uno u otro modelo de espiritualidad. Expondré mi opinión por medio de afirmaciones complementarias:

Primera: la realidad *determinante* de la vida cristiana es trascendente a las mediaciones. Le llamamos *vida teologal.*

Cuando decimos que la vida cristiana no consiste en oración ni en acción ni en pasión..., que la Iglesia es para el hombre, y no al revés..., que el fin de la Eucaristía no es el acto cultual en sí mismo *(sacramentum),* sino la participación en la obediencia de Jesús al Padre y su amor solidario a los hombres *(res)...,* que la experiencia teologal de Dios es inobjetivable, aunque real y perceptible, estamos afirmando la trascendencia absoluta de Dios y la trascendencia de la persona humana por encima de toda realidad finita. «Trascendencia», como veremos enseguida, no significa aquí «espíritu inmaterial», separado de lo corporal e histórico (las mediaciones), sino «subjetividad» en cuanto interioridad (cfr. caps. 4-5), es decir, capacidad de vivir todo lo real en la inmediatez del Dios vivo y según el espíritu de Dios mismo (por gracia, desde luego).

Segunda: la vida teologal *se da siempre y únicamente en mediaciones.*

La fe, por definición, es escucha de la Palabra revelada en la historia. El amor es intersubjetividad, encuentro de libertades, proyecto común, no mero sentimiento de autoconciencia. La entrega a la voluntad de Dios tiene referencias objetivas en el mensaje de Jesús y en los acontecimientos del mundo. A diferencia de otras espiritualidades, la experiencia cristiana del Absoluto sólo es posible en la mediación concreta que Él escoge libremente (Israel, Jesús, la Iglesia), ya que «a Dios nadie le ha visto, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar». El criterio de la máxima trascendencia es el amor al prójimo «hasta entregar la vida», como Jesús.

Sencillamente, no existe la inmediatez inobjetivable del espíritu fuera de las mediaciones objetivas de lo corporal, lo comunitario y lo temporal. Más aún, las mediaciones no son limitaciones (concepción neoplatónica) que lo terreno impone a lo espiritual eterno, sino el *acceso real* al Absoluto. En las mediaciones se nos da la inmediatez de Dios como revelación, proximidad y presencia.

Tercera: la sabiduría de la existencia está en vivir ambas dimensiones *en la correlación y en la diferencia.*

Cuando se subraya la diferencia, se cae en el espiritualismo (desenmascarado desde la espiritualidad bíblica del Dios encarnado). Cuando se subraya la correlación, la vida teologal queda mediatizada por lo objetivable, y Dios reducido a sentido último, a horizonte de realización de lo humano, como si no se autocomunicara escatológicamente al hombre en el tiempo (peligro demasiado frecuente en los intentos actuales de renovación de la espiritualidad). De ahí la importancia del criterio repetido en este libro: la existencia cristiana es paradójica, y uno de sus secretos consiste en *vivir simultáneamente a diversos niveles.* Por ejemplo, busco con toda mi alma discernir la voluntad objetiva de Dios; pero lo importante no es acertar, sino la actitud de obediencia de amor... Comparto lo que tengo; pero «amar es otra cosa»... Me empeño en ser coherente, en obrar en cristiano; pero la fuente de mi obrar es el gozo de ser justificado por gracia, sin obras...

Cuarta: el criterio, tanto de lo teologal como de las mediaciones, es *recibirlo todo como don.*

Cuando la espiritualidad está dominada por el deseo metafísico (al modo neoplatónico), el discernimiento de lo teologal suele expresarse como liberación de lo terreno, como superación del sufrimiento e incluso como inmediatez de lo teologal, sin mediaciones. Ciertas

expresiones de los místicos cristianos van en esta línea, por ejemplo cuando ciertos autores consideran la oración «mediante los misterios de la humanidad de Jesús» como no contemplativa, como imperfecta, o cuando identifican la «contemplación infusa» con la oración no mediada. También aquí, el criterio definitivo de la espiritualidad bíblica es el amor y su síntesis de contrarios:

- Pretender conquistar al Tú y no recibirlo allí donde Él quiere revelarse y darse, es pecado de apropiación.
- La apropiación se da tanto en las mediaciones terrenas (buscar en ciertos objetos poderes sobrenaturales para asegurarse a Dios) como en las experiencias más elevadas de iluminación o de unificación transpersonal (cuando ésta no sale de sí como obediencia de amor, sino que reposa en sí, en la experiencia misma).
- Para el amor, da lo mismo «ser arrebatado hasta el séptimo cielo» que permanecer en aridez; dedicarse a Dios exclusivamente, encerrado en una cueva, que no dedicar tiempo a la oración.
- Para el amor, lo único esencial es Él y su voluntad. Por eso el amor une trascendencia e inmanencia en uno, ya que *todo es don.*

2. Mediaciones estructurales y de gracia

Los verdaderos místicos cristianos, cuando hablan de «trascender mediaciones», nunca niegan las mediaciones de gracia, las que Dios mismo ha establecido (Jesús y la Iglesia con sus sacramentos). Pero los que son herederos de la tradición del deseo religioso, la mayoría de ellos preocupados por la inmediatez teologal, no suelen tener en cuenta las mediaciones estructurales. Me parece importante aclarar esta cuestión.

Las *mediaciones estructurales* son las correlativas a lo que en nuestro modelo antropológico hemos llamado las «instancias de la personalización»: autoconciencia, intersubjetividad, trabajo, contexto sociocultural y cosmovisión o mundo simbólico. Si hemos dicho que la interioridad es la subjetividad en cuanto espíritu, que sólo existe y actúa *en* y *mediante* las instancias, queda claro el valor constitutivo de éstas. Por ejemplo, sin la presencia del tú materno, la interioridad no adquiere la confianza existencial básica... Sin la Iglesia, nunca habríamos conocido a Jesús... Sin la comunidad, la autoconciencia desemboca en narcisismo... Sin la autoconciencia, la cosmovisión degenera en ideología... Sin la oración, el trabajo reduce la vida cristiana a mera

honradez ética... Sin praxis cristiana en el mundo, el culto cristiano se presta a la alineación...

Lo dicho sobre los *criterios pedagógicos* en el cap. 8 se aplica rigurosamente a la interacción entre vida teologal y mediaciones, así como entre las mediaciones mismas.

Hay dos aspectos en los que quisiera hacer hincapié, por la relevancia que tienen para el discernimiento y la pedagogía de las mediaciones:

- *El principio de especificidad* de las mediaciones. Las mediaciones, como las instancias, son interactivas; pero cada una tiene elementos propios que no tienen las otras. Por ejemplo, el amor como autoconciencia (sentimiento «hacia») no es lo mismo que el amor como convivir (mediación «comunidad»). Si se cultiva el uno sin el otro, el proceso se desequilibrará y acabará bloqueándose.
- *El principio de ambivalencia.* Allí donde una mediación tiene su fuerza, allí mismo presenta también su lado frágil. La misión entre los pobres obliga a la subjetividad a la entrega incondicional, pero despierta un sentido de responsabilidad que impedirá el sentido fundante de lo gratuito. A la inversa, el mundo de la oración facilita la experiencia de la relación interpersonal, fuerza transformadora única, pero se presta a la ilusión del deseo.

Lo cual da a entender que las mediaciones son sólo y nada menos que eso: mediaciones; porque lo definitivo es el proceso inobjetivable que se da en la interioridad, la transformación de la persona.

Las *mediaciones de gracia* son las que han sido dadas por Dios en la Historia de la Salvación y que permanecen en la Iglesia, principalmente:

- La Eucaristía y los otros sacramentos.
- La Sagrada Escritura y la predicación viva.
- La Iglesia como Pueblo de Dios asistido por el Espíritu Santo (el «sensus fidelium», el magisterio, etc.).
- Los signos de los tiempos (la historia del hombre en su autoliberación; la praxis del Reino dentro y fuera de la Iglesia; etc.).

La conciencia de estas mediaciones hace que la espiritualidad cristiana no se separe de su principio determinante: yo no puedo encontrarme con Dios sino allí donde Él se me revela. Es aquí donde aparece la dificultad de diálogo con el hinduismo brahmánico, el budismo y otros movimientos neognósticos, que consideran las mediaciones como

estorbo o fase intermedia para la verdadera unión con el Absoluto, que ha de darse más allá de las mediaciones. Sin embargo, la tesis cristiana de que la máxima trascendencia se ha dado en el máximo descenso de Dios por amor, no debe ser utilizada en función de una espiritualidad dogmática e institucionalista, que en la Iglesia católica, desde Marción hasta la persecución de los «iluminados» del siglo XVI español, ha sido tan frecuente: la subordinación de lo subjetivo a lo objetivo mal entendido.

Subordinación de la experiencia a la fe, sí; pero no confusión entre fe y adhesión a un sistema doctrinal. Subordinación de la ascensión espiritual al amor que se olvida de sí, también; pero no se confunda el amor con el control de la existencia, aunque tenga forma de praxis en favor de los pobres. En este sentido, tenemos mucho que aprender del Oriente, que, por encima de sus cosmovisiones dualistas, reivindica el carácter inobjetivable de la interioridad humana.

3. La mediación escatológica

Es la mediación de gracia puesta por Dios en los últimos tiempos para autocomunicarse definitivamente con el hombre y para siempre. Es *Jesús,* de quien dice el Nuevo Testamento de múltiples formas que es el *mediador único.* Esta concentración de todas las mediaciones en Jesús pertenece al núcleo mismo de la Revelación escatológica.

- Viene dada por el Misterio Pascual como acontecimiento absoluto, ya que desde él se interpreta no sólo el Antiguo Testamento, sino toda la vida de Jesús e incluso el don del Espíritu Santo y la historia de la Iglesia (aspecto del que se ocupa este apartado).
- Su signo más evidente es el paso del Jesús predicador del Reino al Jesús predicado como Señor (aspecto que ocupará el capítulo siguiente, dada la importancia que tiene a la luz de la problemática cristológica actual).

La espiritualidad cristiana lo ha tenido siempre tan claro que las distintas espiritualidades son intentos diversos, según los contextos socioculturales, de explicitar y traducir teórica y prácticamente esa experiencia insobrepasable. Ya sea desde la patrística, en que la mediación del Dios-Hombre es la clave de bóveda, ya sea desde la devoción gótica a la humanidad del Jesús histórico, que ha ocupado el corazón de los creyentes hasta ahora, ya sea desde el pluralismo actual (espiritualidad

litúrgica, espiritualidad de los pobres, espiritualidad secular, etc.), siempre es Jesús la referencia central.

Sin embargo, siempre aparece también en la historia de la espiritualidad una tensión entre el Jesús-centro y el Jesús-mediador; o, dicho de otra manera, entre vida teologal y mediación. ¿Qué es lo determinante: vivir de Jesús o vivir a Jesús como camino hacia el Padre? La fe sabe que no se pueden separar ambas dimensiones del único misterio que es Jesús; pero también es verdad que cabe acentuar una dimensión u otra. En Teresa de Jesús hay páginas admirables sobre esta cuestión. En aquel contexto de gente dedicada a la contemplación, en que el deseo religioso polarizaba las aspiraciones espirituales, se buscaba «trascender» por encima de todo, incluso a nivel de experiencia. Se suponía que «a más vida divina, menos mediaciones humanas». La lucidez con que Teresa plantea y resuelve el problema, afirmando el carácter insobrepasable de la humanidad de Jesús, da razón de su instinto espiritual cristiano (cfr. *Moradas* VI, cap. 7). Ella lo hace desde su contexto histórico y su propia espiritualidad, configurada por la dinámica afectiva de transformación. Nosotros lo hacemos desde nuestras preocupaciones actuales, más variadas, que tanto se dirigen al diálogo con el Oriente como al diálogo con las ciencias humanas. La lección permanece, a mi juicio.

Con todo, es necesario distinguir entre el carácter escatológico de la mediación de Jesús y su modelo teórico y práctico. La unidad de experiencia en la fe no niega la pluralidad de caminos. Actualmente, este pluralismo presenta una problemática particular. Me refiero, en concreto, a la cuestión que diferencia a los teólogos: ¿cuál es el lugar teológico privilegiado? En última instancia, todos coinciden en que es Jesús. Pero, una vez dicho esto, la cuestión continúa: ¿es la Iglesia sacramental y jerárquica, o la vida interior, o los pobres, la mediación teológica por excelencia? Las respuestas no sólo atañen a la dogmática, sino que, como ocurre siempre, a todas ellas subyacen experiencias distintas.

Llegados aquí, me atrevería a pedirle al lector que dé él mismo la respuesta. ¿Cuál cree que es mi tesis central? ¿Dónde cree que la espiritualidad de la personalización sitúa el lugar teológico privilegiado? Que no es la Iglesia sacramental y jerárquica, está claro; que no son los pobres, también. Mi tesis es la siguiente: el lugar teológico y central, desde el cual creo que se entiende radicalmente el Reino, la vida y misión de la Iglesia y la espiritualidad cristiana, es *la experiencia escatológica que Jesús tuvo de Dios y que se consumó en el Misterio Pascual.*

Aunque haya hablado de la vida teologal inspirándome tan directamente en Juan de la Cruz, mi intención última no es la «contemplación infusa», sino la vida del Resucitado en mí, es decir, la inmediatez de su relación con Dios-Abba en el Espíritu Santo. Puede sonarle a espiritualismo a aquel para quien el Reino es primordialmente realización del proyecto de Dios en la historia; pero, como he explicitado más arriba, no se trata de espiritualización, sino de *radicalización.*

- Porque el Reino es Espíritu Santo, la salvación se realiza a través de signos materiales, pero no consiste en satisfacer el deseo infantil de abundancia, sino en la fe, el encuentro y la vida nueva en Cristo Jesús.
- Porque el Reino es Espíritu Santo, no modifica el escenario humano, sino que respeta la libertad del hombre y la autonomía de las causas segundas y, por ello, incorpora a la acción de Dios la iniciativa del hombre.
- Porque el Reino es Espíritu Santo, todo logro humano de liberación es don de Dios y primicia del Reino futuro.
- Porque el Reino es Espíritu Santo, los preferidos del Reino son los desfavorecidos de este mundo.
- Porque el Reino es Espíritu Santo, la naturaleza y la cultura constituyen un camino de recapitulación en Cristo.
- Porque el Reino es Espíritu Santo, toda realidad intramundana es signo del Reino, aunque éste siempre es más.
- Porque el Reino es Espíritu Santo, no corresponde a nuestros deseos de apropiación y nos libera efectivamente del pecado, la muerte y la ley.
- Porque el Reino es Espíritu Santo, no es la Iglesia la protagonista de la historia, sino Dios y el hombre.
- Porque el Reino es Espíritu Santo, es comunión de Vida Trinitaria.

Aunque parezca paradójico, la espiritualidad de la teología de la liberación y la de la teología de la personalización que venimos presentando coinciden al menos en un punto: en la centralidad del *proceso de liberación.* Aquélla acentúa la mediación social e histórica; nosotros subrayamos la transformación de las personas. Entiendo que, a niveles de instancias, podrían oponerse. Pero ¿he de repetir una vez más que mis preocupaciones se centran en los procesos de transformación de la interioridad inobjetivable, no en las instancias y mediaciones? Nunca he podido entregarme a la espiritualidad de la teología de la liberación, porque no me ha parecido suficientemente radical en sus planteamientos antropológicos. A nivel de instancias-mediaciones, cabe hacer una

síntesis integradora entre la tradición espiritual, centrada en la vida interior y la oración, y la aportación de la teología de la liberación, que quiere recuperar la espiritualidad bíblica del Dios de la historia y de la praxis profética. El problema comienza cuando hay que apelar a la densidad de la experiencia teologal, la que se desarrolla a niveles inobjetivables.

4. Las mediaciones configuradoras

Continuando con las reflexiones del apartado anterior, a veces me he preguntado si, en el fondo, no se discute sobre *experiencias configuradoras.* ¿Cuál es, en efecto, la mediación más propicia para la experiencia teologal (o incluso para la personalización): la oración o la opción por los pobres; la comunidad o el autoconocimiento? No es el momento de hacer ver qué presupuestos ideológicos subyacen a las diversas tesis. Formularé mi pensamiento por medio de *afirmaciones complementarias.*

Primera: podemos predisponernos a las experiencias configuradoras, pero no disponemos de ellas.

«Predisponerse» significa discernir cuáles son las adecuadas para que se desencadene el proceso de personalización o para la experiencia fundante. No disponemos de ellas, porque no consisten sólo en mediaciones, sino en mediaciones que implican la interioridad de tal manera que dinamizan la transformación. Además, en cuanto tales, contienen la acción de la Gracia, que escapa a nuestro control. Por lo tanto, ninguna mediación es configuradora por sí misma.

La opción por los pobres lo es si trasciende la ideología y propicia la transformación de la persona. Y lo mismo podemos decir de la oración, por más que haya sido altamente sacralizada por la tradición. Tendemos en exceso a sacralizar las mediaciones según la ideología del contexto socio-cultural.

Segunda: una mediación es tanto más configuradora cuanto menos sea lo que se espera de la mediación misma.

En este sentido, es del todo correcta la recomendación de los místicos de trascender las mediaciones o, mejor dicho, de no apoyarse en ellas, de desapropiarse, a fin de que las virtudes teologales adquieran la preponderancia que les corresponde; es decir, que la existencia se apoye sólo en Dios. Lo hemos repetido insistentemente: el cristianismo no consiste ni en oración ni en acción ni en pasión, sino en amor de fe.

Tercera: entre todas las mediaciones, el primado corresponde, indudablemente, a la oración.

Precisemos. No es que la oración sea la experiencia configuradora para todos, sino que la oración es un tipo de mediación que, por su mismo contenido, propicia mejor que otras la transformación. ¿Por qué? Porque consiste en relación interpersonal, y la fuerza transformadora por excelencia es la relación interpersonal, es decir, aquella dinámica que propicia el amor. Se trata de una relación única e intransferible: la relación personal con el Absoluto. Lo que se pone en juego no es sólo la afectividad, centro dinámico de la personalización, sino la afectividad de Absoluto, es decir, la fundante. Con algunas condiciones, sin embargo:

- Tener conciencia de que la eficacia de la oración es a largo plazo. (Lo cual confirma la tesis, ya que lo verdaderamente personalizador actúa en aquellas zonas de la interioridad que son lentamente transformadas: las que atañen al «sí-mismo»).
- Que la oración se viva con tanta mayor autenticidad cuanto que se presta más que las restantes mediaciones al peor de los engaños: la sublimación del deseo. Sin esta lucidez del carácter ambivalente de la oración, no cabe afirmar lo dicho más arriba.
- Que se distinga «por dentro» entre la relación con Dios y la práctica explícita del ejercicio de oración. Los clásicos distinguen entre «espíritu de oración» y «oración misma». Cuando no se distingue, la oración es objetivada y pierde su dinamismo propio, el de la relación interpersonal, en cuyo caso de ningún modo adquiere el primado en el orden de las mediaciones.
- Por lo mismo, que no se dé el primado a la cantidad de tiempo dedicado a la oración, sino a la relación explícita con Dios «en todo tiempo y lugar», como enseñaron Jesús (Lc 18,1) y Pablo (1 Tes 5,17; Col 4,2).

En suma, este primado de la oración es coherente con las tesis centrales de este libro sobre la trascendencia ontológica de la persona humana y el objetivo de la personalización: la vida teologal como experiencia escatológica de encuentro con el Dios vivo.

5. Desacralizar las mediaciones

Es la consecuencia lógica del carácter inobjetivable de la interioridad de la persona y de su vida teologal. Sin mediaciones no hay proceso de transformación; pero la madurez humana y el desarrollo de la vida teologal es proporcional a la capacidad de desapropiarse de las mediaciones. Los místicos, especialmente Juan de la Cruz, hicieron de la desacralización el criterio del predominio de la vida teologal (conocimiento de Dios sin imágenes ni conceptos, esperanza sin objeto particular, amor desapropiado de toda experiencia).

Esta tradición nos permite una relectura socio-cultural, altamente valiosa, ya que el fenómeno de la secularidad conlleva la desacralización del mundo y, por lo tanto, de todas las mediaciones revestidas de poderes sobrenaturales objetivables. Veamos algunos rasgos convergentes entre vida teologal y cultura secular:

- La secularidad reivindica la emancipación del hombre de todo orden preestablecido (sistemas mediadores de lo divino como sistemas de seguridad). El predominio de la vida teologal libera al hombre de la Ley y de los apoyos que condicionan su libertad interior.
- La secularidad critica toda pretensión de objetivar a Dios como parte del mundo. La fe madura en la experiencia atematizable, oscura. Y en cuanto conocimiento propio de Dios, implica la desacralización del mundo e incluso de la experiencia religiosa vivida desde el mundo, pues es luz de Dios, en la desnudez de imágenes y conceptos.

La secularidad obliga a la espiritualidad cristiana a una conciencia nueva de su identidad, diferenciándose del deseo religioso del hombre. Supone los dinamismos propios de las virtudes teologales. Podríamos compararla, analógicamente y en clave cultural, a la «noche del deseo». Y, de hecho, así la viven muchos creyentes que tuvieron que poner en crisis sus fantasías religiosas infantiles mediante la crítica radical del pensamiento religioso.

Al fin, la fe no se justifica por su relevancia ni por su eficacia en el mundo, sino por el don gratuito que Dios ha hecho de sí mismo a los hombres. Éste es su empalme primario con la secularidad. Dios no es necesario al hombre, porque es más que necesario: autodonación de amor. Y por ello sólo puede ser conocido en sí mismo teologalmente, es decir, en la luz en que no aparece como causa, sino como don de sentido y Amor Absoluto. Antropológicamente, ello significa que el hom

bre vive a Dios en la experiencia trascendental, no como el Ente Supremo entre los demás entes, y así alcanza la experiencia transexperimental.

Con todo, la fe desborda infinitamente los presupuestos críticos de la secularidad, la cual tiene mucho de reaccional y confunde fácilmente la desacralización con la pretensión de dominar arbitrariamente la naturaleza, o se autoafirma con un hipercriticismo adolescente que oculta la nostalgia de sus raíces religiosas perdidas, o priva al mundo de la densidad de lo real, nunca reducible a objeto científico. La enfermedad mortal de la secularidad, erigida en cosmovisión integral, es la angustia de una libertad replegada sobre sí misma, que, al percibir a Dios como rival, niega su propia fuente.

21
Sobre la mediación cristológica

Cristo Jesús es la mediación escatológica en la que convergen todas las mediaciones y de la que todas ellas fluyen como de su centro. Este principio teológico y espiritual atraviesa la historia de la experiencia cristiana. Sin embargo, una vez más, el principio de la Revelación es vivenciado de distintos modos según los diversos contextos socio-culturales. Ya en el Nuevo Testamento, la relación con Jesús expresada en el evangelio de Marcos no es la misma que la del evangelio de Juan.

Actualmente, con el giro antropocéntrico y la hermenéutica surgida de las ciencias, la figura de Jesús está siendo objeto de una problemática particular que atañe, desde luego, a las representaciones culturales de Jesús, pero también a la experiencia de su mediación central en la vida cristiana. Después de doscientos años de exégesis crítica, dicha problemática se plasma en las denominadas «cristología *ascendente*» y «cristología *descendente*»: dos modos de vivenciar la persona de Jesús.

¿En qué horizonte hay que situar la mediación de Jesús: en el del Verbo encarnado (descendente) enviado por el Padre desde la eternidad para redimirnos y salvarnos como Hijo de Dios, o bien en el horizonte del hombre Jesús de Nazaret, que, en un momento dado de la historia, escucha la llamada de Dios a ser profeta del Reino, lo inaugura con sus hechos y su predicación y, en obediencia a Dios, va aprendiendo a discernir sus caminos misteriosos hasta morir en la cruz? ¿Cómo hay que percibir su presencia de Resucitado hoy: centrando la mirada creyente en la gloria de su divinidad o recordando y actualizando su praxis mesiánica?

Evidentemente, ambas perspectivas no se contradicen; pero también es verdad que el hecho de poner el acento en una o en otra no es neutral o indiferente.

1. Opciones teológicas y espirituales

La cristología *descendente* (con su correspondiente espiritualidad), que caracteriza a la actitud más conservadora dentro de la Iglesia:

- Mantiene una exégesis menos radical en la comprensión del Jesús histórico, buscando indicios claros de su divinidad y de su autoconciencia divina en la etapa prepascual. La relación espiritual con Jesús se alimenta primordialmente de la liturgia, en la que predomina, como es sabido, la cristología descendente.
- En la relación personal con Jesús, se insiste en la comunión de amor con Él, que nos ha sido dado por el Padre como camino, verdad y vida. Entre los evangelios se prefiere a Juan y a Mateo, ya que ambos resaltan la majestad divina de Jesús.
- La espiritualidad consiste en participar progresivamente en la acción del Espíritu Santo, que nos comunica la vida divina. Por eso el creyente ha de valorar por encima de todo la oración, protegerse del mundo y desprenderse de los bienes materiales, para dedicarse a la vida interior.
- La presencia y la misión de la Iglesia se centran en la celebración (culto) de esta vida divina que desciende a la tierra y en la pastoral de las conciencias. Por lo mismo, la vida eclesial ha de reflejar el misterio de comunión de la Vida Trinitaria, uno de cuyos signos más preclaros es el orden jerárquico en la Iglesia. Esta comunión de obediencia con el Papa y los obispos es el test del «sensus Ecclesiae» que caracteriza a los santos cristianos.
- Sin embargo, esta espiritualización de la fe no significa desentenderse de la organización del mundo. Los seglares, bajo la dirección de la jerarquía, están llamados a establecer un orden civil según la doctrina moral y social de la Iglesia. Para ello conviene que fomenten la acción católica y se constituyan en partidos políticos. Una sociedad sin Dios está abocada a la autodestrucción.

La cristología *ascendente,* por su parte, que inspira la teología y la espiritualidad más progresistas actualmente en la Iglesia:

- Parte del Jesús prepascual como hombre cabal y profeta del Reino, el cual, por ser fiel a la misión y a los desheredados tanto del sistema religioso como del sistema político, muere en la Cruz. Su resurrección es la confirmación de su vida y su obra por parte de Dios. Tal es la espiritualidad del discípulo: identificarse con la experiencia que Jesús tuvo de Dios-Abba y del Reino; es decir, hacer actual la memoria del Jesús histórico.

- El ámbito privilegiado de la experiencia espiritual es la praxis histórica de la liberación de los pobres. Los textos evangélicos preferidos son los que hablan del Jesús profeta en su contexto sociopolítico. Las Bienaventuranzas adquieren un valor de símbolo para la experiencia y la acción. Los de Marcos y Lucas son los evangelios preferidos: el primero, por ser el menos idealizado; el segundo, por ser el evangelio de los pobres.
- Hay que devolver a la espiritualidad el realismo de lo material, especialmente en su dimensión social. La vida interior se hace sospechosa si su contenido no es inmediatamente referido a la lucha por la justicia, verdadero test del Reino.
- La Iglesia sólo existe en orden al Reino, y por ello la autoridad y el culto sólo tienen sentido si significan y realizan la solidaridad con los desfavorecidos. Lo cual requiere un nuevo modelo de Iglesia, más comprometida en el mundo y menos cultual, más igualitaria y menos jerárquica.
- La espiritualidad es ascendente, porque, al seguir a Jesús, recorre su praxis y su entrega hasta la muerte, donde acaba encontrándose con el Padre. Al discípulo se le concede el Espíritu de Jesús para saber, dentro de sí y en la historia, que Jesús vive en los pobres y en todos los movimientos de liberación, cristianos o no cristianos.

2. Nuestras opciones

Lo más sencillo por mi parte sería decir que estoy de acuerdo con ambas posiciones, buscando un cierto sincretismo más o menos coherente. Pero mi propósito es elaborar una nueva síntesis desde claves diversas y que considero *más radicales.* Soy decididamente partidario de una espiritualidad ascendente, que parte del Jesús-hombre; pero no creo que la cuestión central del Reino sea la praxis de la justicia social (aunque la incluye, naturalmente). De la espiritualidad descendente asumo el primado que tiene la vida de unión con Dios; pero creo que hay que liberarla de sus connotaciones neoplatónicas espiritualistas. Sin duda, el tema es crucial, por doble motivo: primero, porque la experiencia cristológica es el núcleo de la experiencia espiritual, por cristiana; segundo, porque determina el modo de vivir del Espíritu Santo y su praxis histórica en la Iglesia y en el mundo.

Veamos algunos problemas pendientes con los que se debaten tanto la espiritualidad ascendente como la descendente.

a) *Sobre la imagen del Jesús histórico*

La cuestión no es de mera exégesis científica. Al meditar sobre los Evangelios, nuestra representación de Jesús varía según nos lo imaginemos como el Hijo de Dios encarnado o como el profeta Jesús de Nazaret. Los acentos repercuten en la lectura del mensaje y la obra de Jesús, como hemos visto en los análisis anteriores. Pero cambia incluso la referencia creyente a Jesús: no es lo mismo relacionarse con él suponiendo que era omnisciente que suponiendo que tuvo que aprender a fiarse de Dios en la oscuridad, como nosotros. El problema más delicado tal vez sea éste: si se acentúa la «humanidad normal» de Jesús, se corre el peligro de vivir a Jesús como simple modelo, en cuyo caso sólo cuenta el mensaje; pero si se acentúa la relación con Jesús como el Dios encarnado, el Evangelio puede diluirse en una religión intemporal, perdiendo su especificidad histórica.

De hecho, la síntesis está dada ya en el Evangelio mismo, que no es biografía de Jesús y su obra, sino recuerdo del Jesús histórico a la luz de la Pascua. ¿No habrá que insistir en esta síntesis asistemática, tan original, donde no cabe disociar al Jesús predicador del Jesús predicado, el reino del Padre del señorío de Jesús?

b) *Sobre la espiritualización cristiana del Cristo*

Me refiero al dato, confirmado por los estudiosos, de que el movimiento cristiano se constituyó en religión autónoma —el «cristianismo»— cuando dejó atrás el judaísmo de Jesús y de la primitiva comunidad de Jerusalén. El impulsor de este cambio fue, sin duda, el grupo de los «universalistas» de Antioquía, encabezado por Pablo. De ahí la tensión actual entre la fidelidad al profetismo mesiánico de Jesús, cuyo objetivo era el Reino de justicia y de paz anunciado por los profetas, y la fidelidad a la tradición eclesial, cuyo núcleo de predicación es «la liberación del hombre del pecado, de la muerte y de la ley» (fórmula paulina). Si radicalizamos la tensión, nos encontraremos con la tesis del racionalismo liberal (Harnack): que fue Pablo el que inventó el cristianismo... siendo infiel a Jesús; dicho con otras palabras: que fue el helenismo el que trajo la fe en la divinidad de Jesús.

Los exegetas han demostrado que Jesús no tuvo una imagen del Reino calcada de la del judaísmo de su época, ni la comunidad cristiana espiritualizó la fe mesiánica inspirándose en el helenismo. La tensión viene de lejos y está presente en todo el Antiguo Testamento. Puede formularse de esta manera: en la medida en que Israel renuncia

a la hegemonía política, y el Reino no se realiza como teocracia, se garantiza la permanencia histórica de Israel y su universalidad. La espiritualización, pues, de la misión histórica de Jesús de Nazaret no es una traición al Reino anunciado, sino su *radicalización.* Se gana en universalidad porque se radicaliza la liberación inaugurada por Jesús. Aquí desempeña una función esencial la Resurrección y la experiencia pascual del Espíritu Santo.

Lo cual no invalida la pregunta crucial: ¿no hay un momento en que, al acentuar la universalidad mediante la espiritualización, la Iglesia pierde sus raíces judías y acaba diluyendo la experiencia del Espíritu en «religión espiritual»? Personalmente, creo que ahí estriba la tensión entre las teologías del Tercer Mundo, especialmente la latinoamericana, y la teología oficialista de Roma (representada por el *Catecismo universal,* 1993).

Una espiritualidad de síntesis ascendente y descendente habrá de integrar la experiencia del Espíritu en la historia intramundana de la liberación y en la transformación espiritual que realiza el Espíritu Santo al liberarnos del pecado, de la muerte y de la Ley. Cualquier lector mínimamente perspicaz se dará cuenta de que las opciones de este libro son las de la tradición eclesial, es decir, las de la radicalización. La cuestión no consiste en oponer liberación socio-política a liberación espiritual, sino en radicalizar tanto aquélla como ésta. La experiencia del Dios salvador va unida a su promesa liberadora en favor de los oprimidos y humillados; pero, si ha de ser integral, habrá de tocar el corazón de la persona y sus tendencias íntimas y ofrecerle la única liberación digna del hombre, la que le permite vivir de Dios y en Dios todo.

Sin embargo, la radicalización que propugnamos, en pro de una síntesis renovadora, está mediatizada por ciertas opciones. Decir «*proceso humano* y *gracia de Dios*» sugiere, de entrada, el intento de síntesis entre la liberación intramundana y dicha gracia de Dios. Pero mis mediaciones preferidas no son las socio-políticas. ¿Por qué? Sin duda, porque pertenezco al Primer Mundo, donde las cuestiones de liberación atañen a procesos más inmediatamente individuales o interpersonales (madurez psicológica, cuestionamiento existencial, supervivencia de la subjetividad, búsqueda de sentido, etc.). Pero creo que hay más: lo determinante en el hombre no es su vida socio-política, sino su vida interior y su relación con el Absoluto.

c) *Sobre la experiencia del seguimiento de Jesús*

En la espiritualidad descendente, el seguimiento de Jesús no ocupa un lugar central. La relación con Jesús se inspira en la acción «teocéntrica» del Resucitado a través de la fe y los sacramentos. En todo caso, el seguimiento consiste en vivir la vida teologal sin referencia a lo que Jesús hizo y enseñó históricamente. La espiritualidad ascendente, por su parte, considera el seguimiento como núcleo de su espiritualidad cristocéntrica.

Por lo que acabo de decir en el punto anterior, la manera en que entendemos el seguimiento es primordialmente *espiritual.* Pero precisemos: «espiritual» en cuanto que acentúa el encuentro personal con Jesús de Nazaret vivo hoy. En este sentido, pretendo distanciarme de una espiritualidad de la «imitación». En siglos pasados, la imitación se refería a aspectos concretos de la vida de Jesús, tal como entonces se conocían: su pobreza itinerante, sus virtudes pasivas heroicas, su oración, etc. Hoy se refiere a su compromiso profético, su libertad interior, su cercanía con los pequeños, etc. En ambos casos, la relación con Jesús está configurada por la del modelo ético de identificación (apoyada, ciertamente, en la fe). Este libro opta por la experiencia del *encuentro* como categoría determinante del seguimiento. A primera vista, es una posición a caballo entre la espiritualidad descendente la y ascendente; pero sólo a primera vista, porque lo que propugna, en definitiva, es una espiritualidad renovada de la Trinidad.

La espiritualidad descendente sitúa a Jesús, de entrada, como la Segunda Persona Divina, que se encarna. A la espiritualidad ascendente le cuesta integrar el misterio de la persona de Jesús como Señor e Hijo de Dios. En la espiritualidad que propugnamos, la categoría de *encuentro* sitúa la experiencia de Jesús en su humanidad de Resucitado. La relación con Jesús se comprende desde el esquema trinitario del evangelio de Juan (en que el Padre es «mayor» que Jesús, no en sentido arriano ni en sentido adopcionista, naturalmente).

3. Criterios pedagógicos

Los criterios que guían este libro, intentando aclarar el debate cristólogico y espiritual entre la espiritualidad ascendente y la descendente, serían éstos:

Primer criterio: hay que recuperar el texto evangélico, en su unidad polivalente, como referencia básica de la imagen de Jesús y de la relación con Él, superando la contraposición entre lo ascendente y lo

descendente. En efecto, en los Evangelios, el Jesús predicador del Reino es el Jesús predicado como Señor. Disociar esta mirada unitaria es incurrir en el dualismo entre razón y fe, entre historia e interpretación. La indisolubilidad del texto apela a la unidad de la experiencia espiritual, ya que no existe historia sin sentido. El hombre Jesús de Nazaret, el crucificado, es el Señor resucitado.

Dar prioridad a la cristología ascendente, en cuanto descubrimiento de la realidad histórica de Jesús, es esencial para desmitologizar la cristología, es decir, para liberarla de las representaciones socio-culturales de tipo sacral (Jesús, una especie de Dios-Apolo cuya encarnación viene a ser casi un mero revestimiento de humanidad: ideología cercana al docetismo, al gnosticismo, al monofisismo...). Pero retomar las formulaciones descendentes, tan frecuentes en el Nuevo Testamento, sigue siendo necesario en orden a comprender la unicidad absoluta de Jesús y su condición de salvador por ser el Hijo de Dios (como lo vieron los Santos Padres frente al arrianismo, el adopcionismo, etc).

En nuestra cultura antropocéntrica y secular, es normal que nuestra representación de Jesús prefiera la figura histórica del mismo. Pero el cristiano habrá de ser consciente de su mirada creyente, de que la Pascua arroja una luz nueva para percibir la historia de Jesús. De lo contrario, no sólo perderá la visión integral de la fe, sino que la persona de Jesús quedará anclada en el pasado, sin contenido real en el presente. Lo cual ataca al núcleo mismo de la fe: la presencia salvadora de Jesús en la historia. Por eso se hace tan esencial, tanto para la teología como para la espiritualidad, establecer la dinámica unitaria, que supere el hiato entre el Jesús prepascual y el postpascual. Los exegetas y los teólogos se afanan por perfilar los puentes entre el profeta Jesús y el Señor Jesús (la cristología implícita, los títulos mesiánicos, la experiencia del seguimiento, la revelación del Dios-Abba, etc.). Para el espiritual, la síntesis está dada en los Evangelios, y de manera insobrepasable. Tiene además la ventaja, altamente significativa, de no ser uniforme, sino plural: el Jesús de Marcos no es el de Mateo ni el de Lucas ni el de Juan (ni el de Pablo ni el de la Carta a los Hebreos...); pero en todos ellos resplandece la misma experiencia unitaria del hombre Jesús salvador e Hijo de Dios, que pasó haciendo el bien e inaugurando el Reino, no sólo con sus palabras y obras, sino también con su persona.

Segundo criterio: el camino de la experiencia creyente de Jesús viene dado por el camino recorrido por el discípulo de los Evangelios.

Prepascual y postpascualmente, el discípulo vive una relación única con Jesús. Dejo a los exegetas la tarea de precisar el contenido

de dicha relación. En cualquier caso, es significativo el hecho de que ya el Jesús prepascual inaugure un modo de seguimiento mucho más radical que el de los rabinos: es él, por encima de su enseñanza, quien elige y vincula al discípulo a su persona y a su misión. Tanto en los sinópticos como en Juan, la figura de Pedro y su proceso de discípulo representa el camino de todo creyente en sus momentos significativos: adhesión, abandonando trabajo y familia; cuestionamiento de fe en Cesarea de Filipo; crisis de las expectativas mesiánicas y escándalo de la Cruz; abandono del Maestro; resurrección pascual de la fe; entrega a la misión hasta participar en la vida y destino de Jesús. Lo decisivo de este proceso es la experiencia de seguimiento, es decir, la vinculación especial que se da entre Jesús y el discípulo, y la transformación que se produce.

Más arriba he dicho que una espiritualidad del seguimiento en la que prevalezca la relación con Jesús como memoria histórica y modelo ético me parece insuficiente. Propugno la experiencia del seguimiento como encuentro interpersonal, porque me parece que es más radical y expresa mejor la originalidad de la relación entre el discípulo y Jesús tal como aparece en los Evangelios: prepascual y postpascualmente, repito. Con todo, convendrá precisar de qué encuentro se trata:

- Implica una adhesión a Jesús desde el deseo humano (llámese «atracción de personalidad», «identificación con su enseñanza», «expectativas del Reino en torno a la persona de Jesús», etc.); pero comporta la fe inicial en Jesús (confianza en su persona; vinculación que totaliza la propia vida en torno a Jesús y su misión, por encima de otros intereses; etc.).
- Esta fe inicial se pone en crisis cuando en el horizonte aparece la Cruz, frustrando el deseo (fracaso de las expectativas del Reino; pérdida del Maestro...). Es el momento de la prueba, que el discípulo no puede asumir, pues su amor a Jesús está mediatizado por el deseo («la carne», en sentido bíblico).
- Jesús muere solo, en el abandono, sin discípulos. Dios mismo ha de tomar la iniciativa: al resucitar a Jesús, hace posible la verdadera vinculación a Él por un nuevo amor, el escatológico, el amor de fe, que constituye al discípulo en seguidor capaz de asumir el escándalo de la Cruz, comprendiendo que «si el grano de trigo no muere, no da fruto» (Jn 12).

Este proceso de deseo, desapropiación y amor de fe constituye la clave del seguimiento. En este sentido, la espiritualidad de la humanidad de Jesús, desde el siglo XII hasta nuestros días, no ha hecho más que recoger la tradición evangélica, aunque en un contexto socio-cultural distinto: el del antropocentrismo moderno. A esta espiritualidad se adhiere, como parte suya, la «espiritualidad afectiva», que insiste en la experiencia cristocéntrica como relación de encuentro interpersonal. Este libro se inspira en esta tradición, pero con conciencia clara de superar el pietismo medieval y barroco, cuyas connotaciones afectivas están demasiado mediatizadas, a mi juicio, por el literalismo evangélico y la espiritualidad del deseo. Afectividad moderna y experiencia evangélica del discípulo es nuestra síntesis.

Tercer criterio: el pensamiento que puede dar razón de la síntesis entre espiritualidad ascendente y espiritualidad descendente es el que, volviendo a las fuentes bíblicas, encuentra la correlación entre lo humano y lo divino contemplando el amor absoluto de Dios revelado en la humanidad de Jesús.

No hay oposición entre cristología ascendente y cristología descendente, por una parte, porque lo humano está esencialmente referido a Dios, y en Jesús la humanidad tiene tal densidad de Espíritu que, efectivamente, es presencia personal del Dios vivo; por otra, porque lo divino nunca ha sido más santo, incomprensible y trascendente que en Jesús, el cual, en libertad de amor, se despoja de su omnipotencia y omnisciencia, haciéndose uno de nosotros. Sólo el amor puede unir tales contrarios, y sólo la experiencia del Amor en la historia humana, incluso en el infierno del pecado y de la muerte (la separación de Jesús del Padre, la humillación y el fracaso en la Cruz) hace posible unir lo que viene de abajo, la condición humana, y lo que viene de arriba, la vida escatológica del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo.

Con lo cual vuelvo a tesis ya formuladas: es hora de superar el dualismo entre lo humano y lo divino, entre tierra y cielo; pero la clave de síntesis no es el monismo antropocéntrico, que termina reduciendo a los procesos humanos de autotrascendencia la trascendencia del Amor Absoluto que se autoentrega libremente, No basta con decir que la espiritualidad está en la historia, que Dios se revela en los acontecimientos, porque el Dios que se revela se está dando a Sí mismo como Alianza, como amor interpersonal absoluto.

Cuarto criterio: con todo, la tensión entre la espiritualidad ascendente, que acentúa la dimensión prepascual de Jesús, y la espiritualidad descendente, que acentúa su dimensión pascual, representa la tensión propia de la espiritualidad cristiana en el entretiempo.

Más allá de la exégesis, de la dogmática y de los movimientos de espiritualidad, el trasfondo de esta problemática permanece como cues-

tión nunca resuelta, pues en ella se revela la dinámica propia de la fe. Si se opta por una espiritualidad descendente, la Iglesia viene a constituirse en sacramento integral del Reino; es el Cuerpo Místico de Cristo en la historia. Por eso la espiritualidad ascendente reivindica, por encima de la Iglesia ya constituida, la prioridad del Reino nunca realizado y, en consecuencia, la dimensión profética del mesianismo de Jesús. Tiene el peligro, sin embargo, de olvidar, por una parte, la participación real del creyente en la vida del Resucitado; y, por otra, que el Reino es, por encima de todo, el encuentro de unión con Jesús por la fe, la esperanza y el amor.

Ninguna espiritualidad puede arrogarse la totalidad. Habrá no sólo que respetar la pluralidad, sino valorarla positivamente, como riqueza del mismo Espíritu, que no habla de sí mismo, sino de Jesús (cfr. Jn 16), llevándonos a unos y a otros a participar de las riquezas inagotables del Misterio de Cristo (cfr. Ef 3).

22
Vida ordinaria

La vida ordinaria no es una mediación, sino un conjunto de mediaciones (hábitat, relaciones familiares o comunitarias, trabajo, actos de piedad, ocio...). Su característica es la estabilidad, desde la que tendemos a crear hábitos de actitudes y conducta. Las mediaciones de la vida ordinaria se contradistinguen de las mediaciones *extraordinarias,* las cuales. a su vez, se caracterizan por su novedad y provisionalidad y se prestan a la intensidad de la experiencia, aunque puntual: por ejemplo, irse durante dos o tres meses de verano a una zona deprimida del Tercer Mundo, o hacer Ejercicios espirituales de ocho días.

1. ¿Prioridad de lo ordinario?

El peligro de la vida ordinaria es la rutina, esa sensación de hacerlo todo mecánicamente, incluso lo más sagrado, como puede ser la Eucaristía o la atención a una persona que sufre. Pero lo peor es terminar haciendo de la propia vida un orden controlado. Cuando repetimos siempre los mismos actos y dominamos las situaciones con cierta facilidad, nos asentamos en nuestro pequeño mundo hecho a nuestra medida; el amor se convierte en costumbre, y la fe en un conjunto de respuestas hechas y adaptadas a los esquemas de vida. Cuando esta experiencia es acumulativa, la persona funciona, pero está vacía, y su conversión es prácticamente imposible.

Las mediaciones extraordinarias, innegablemente valiosas y casi siempre necesarias para sacudir la rutina, ayudan a la toma de conciencia. Ocurre como en la relación interpersonal del amor: Si de vez en cuando no se hace algo especial (un fin de semana fuera de casa, por ejemplo), lo inmediato del cada día no da tiempo para el encuentro íntimo que toca fondo y renueva el corazón. Cuando el proceso exige transformaciones, «rupturas del nivel de conciencia», normalmente aparecen mediaciones extraordinarias, sean *activas* o *pasivas.* Las primeras son las que nosotros nos buscamos: ciertas opciones (renuncias,

acercamiento a los pobres, tareas de ayuda, etc.) o una dedicación especial a Dios (más tiempo de oración, reducción de intereses, etc.). Las segundas son las que nos vienen dadas: una enfermedad, un fracaso, la aridez en la oración, etc.; éstas son las más valiosas, aunque, por venir impuestas, pueden ser reasumidas en la conciencia rutinaria. En cualquier caso, está comprobado que, para desencadenar la transformación, las mediaciones extraordinarias, tanto activas como pasivas, han de estar preparadas por la calidad de la vida ordinaria.

Es otra de las tesis e intenciones de este libro: fundamentar la espiritualidad de lo cotidiano y devolverle su prioridad. Cuando la vida cristiana se hace «normal», hay que sacudirla. La vida institucionalizada de los consejos evangélicos nació, en buena medida, de lo mejor de la conciencia cristiana. La llamada actual a «optar por los pobres» y dedicarse a los desfavorecidos (el «Cuarto Mundo» de la marginación social) representa, a mi juicio, el mismo aliento de radicalidad evangélica frente al asentamiento aburguesado de nuestras comunidades cristianas. Es el «principio martirial» como horizonte de realización de la existencia cristiana. A pesar de todo, sigo propugnando el martirio de la vida ordinaria como prioritario:

- Porque, en definitiva, cualquier opción extraordinaria, si se prolonga en el tiempo, tiene que aprender la vida ordinaria.
- Porque lo extraordinario fomenta la fantasía del deseo y no la vida teologal.
- Porque la mayoría de los creyentes no pueden hacer opciones extraordinarias y, sin embargo, necesitan vivir la radicalidad del amor cristiano.
- Porque ninguna mediación es más pasiva que aquella en que nos viene dado casi todo por las circunstancias y por los demás.
- Porque lo ordinario favorece lo atemático, ámbito privilegiado de lo espiritual en cuanto inobjetivable.

Me inspiro para ello en la espiritualidad paulina, siempre volcada en el realismo de las comunidades cristianas. Para lo extraordinario, con frecuencia se apela a Jesús, especialmente, a las llamadas de radicalidad que abundan en los «logia» (la «Quelle» de Lucas y Mateo). En efecto, el lenguaje profético-apocalíptico de Jesús y la relectura que las comunidades cristianas hicieron de ciertas exigencias aplicadas a los grupos de predicadores itinerantes se prestan a ello. Pero Jesús, como siempre, es más: de Él dijeron que era demasiado humano (comilón y borracho, hijo conocido del carpintero...); por su parte, Él mismo dijo que el Reino está oculto en la normalidad de la condición humana.

Cuando leo el programa de la nueva justicia del Reino (Mt 5-7), me parece captar la fuerza y esplendor de la existencia cristiana en medio del mundo, con toda su densidad escatológica, pero sin necesidad de distinguirse de la vida ordinaria de la mayoría de los humanos: *lo extraordinario en lo ordinario.*

2. Personalización y vida ordinaria

Si la espiritualidad está asociada a la personalización, ésta se desarrolla especialmente en la vida ordinaria. Recordemos algunos de los grandes temas de la dinámica del proceso de personalización:

a) *La autenticidad como talante existencial*

Es en *mi vida* real, no en mis sueños posibles, donde me hago persona, tomando mi vida en mis propias manos, y donde tomo conciencia de mí mismo, decido y arriesgo. Lo dijimos más arriba: la autenticidad existencial es la hermana gemela de la vigilancia escatológica requerida por Jesús para la vida cristiana. Esta vigilancia, que se refiere a lo imprevisible, no se dedica a otear el futuro, sino a vivirlo en el presente: la eternidad en el tiempo. No tenemos más vida que ésta, y tenemos que vivirla a fondo. La vida futura nos desbordará como don de plenitud en la medida en que hagamos la voluntad del Señor aquí y ahora.

b) *La confrontación entre ideal y realidad*

En la vida cotidiana siempre caben evasiones (los humanos somos muy hábiles para ello); pero lo real se impone. Ni las personas responden a nuestras expectativas ni nuestros deseos se cumplen. Uno puede adaptarse, sin duda, y acomodarse a la «aurea mediocritas»; pero habrá renunciado a crecer como persona y como creyente. Es la densidad de lo real la que proporciona a la vida cristiana la plataforma ideal para la vida teologal. Parece contradictorio, pues lo real es siempre ambiguo; pero, precisamente por ser ambiguo, permite al espíritu elaborar la realidad desde nuevas claves de libertad interior y de trascendencia. Cuando el trabajo no te gusta, puedes descubrir que lo esencial del trabajo no es lo que haces, sino el cómo lo haces; cuando la responsabilidad te agobia, has de preguntarte dónde está la fuente de tu responsabilidad; cuando la oración está ocupada por distracciones, descubres que el amor no necesita concentración mental.

Lo humano, en su propia realidad humana, es ámbito de trascendencia. Esa ternura por los tuyos, que no necesita momentos mágicos, sino presencia y cuidado...; el encuentro casual con un amigo, que despierta lo mejor de ti... Si no se sabe gozar de las pequeñas cosas (estar con, contemplar la naturaleza, leer un libro...) y se necesitan estímulos especiales, es que lo humano ha perdido su densidad, y la experiencia espiritual se autoengaña.

c) *Trascendencia de la persona*

Paradójicamente, en la medida en que lo vivo todo a fondo, me distancio de todo y descubro que *la vida va por dentro.* La trascendencia de la persona, en el modelo bíblico, no es la del modelo estoico y budista: el individuo que se separa o está por encima de lo real. También el cristiano se sabe más que sus propios planes y tareas; pero lo suyo es *implicarse.* Y lo hace en las relaciones interpersonales, en el trabajo, en la educación, en el tiempo que dedica a los demás, cuando se le llama a colaborar en la parroquia, cuando asume responsabilidades sociales y políticas... ¿Por qué? Porque lo que está en juego son las personas. Poco a poco, sin saber cómo, le va creciendo por dentro la libertad, el ser sujeto de su propia historia y, al cabo de cierto tiempo, esa sabiduría tan esencial para la vida teologal que es la vida interior y que no tiene nada que ver con el intimismo inhibido, sino con el proceso de transformación.

La condición, como es obvio, es que no se confunda el vivir a fondo con la incapacidad psicológica de distanciarse de los propios sentimientos o con la necesidad de identificación (fusión) con el estado emocional del otro.

3. Amor y vida ordinaria

La prioridad de las mediaciones ordinarias sobre las extraordinarias se apoya, nuclearmente, sobre uno de los hilos conductores de este modelo de personalización: la prioridad de lo afectivo. El amor tiene, sin duda, momentos extraordinarios; más aún, los necesita para que despierten las conciencias, así como cuando está amenazado por la rutina. Pero cuando el amor adquiere densidad de vinculación, más allá de los estímulos y de las fantasías del deseo, prefiere lo cotidiano:

- Renovar cada día la fuente del corazón.
- Aprender a amar más allá de las gratificaciones inmediatas.

- Integrar los roces diarios en la dinámica del amor; que lo que parece obstáculo se convierta en camino.
- Amar a las personas en su propia realidad, no como imágenes de nuestros deseos.
- Amor fiel, a toda prueba.

En la vida ordinaria, tarde o temprano el amor tropieza con la dificultad máxima: constatar la *impotencia radical* para amar. Será la antipatía irreprimible ante una persona que simboliza lo que no aceptas de ti mismo; será la incapacidad para curar una herida (alguna mala faena); será la lucidez de los fondos oscuros de pecado que nos habitan; será la frustración causada por las personas a las que más has dado... Esta impotencia culpabiliza, destruye nuestras mejores energías... Y, sin embargo, es la gracia de la vida ordinaria si sabemos «darle la vuelta», es decir, si sabemos descubrir su secreto, el de Pedro después de su negación del Viernes Santo, en la mañana de Pascua: que amar es puro don de Dios («Tú lo sabes todo, tú sabes que te amo...»).

La humildad del amor es el don de la vida ordinaria (¿acaso se puede amar sin humildad?). En consecuencia, la vida ordinaria nos libera del brillo de las formas espirituales, para regalarnos la única radicalidad verdaderamente evangélica: la del amor sin brillo, *en lo escondido* (cfr. Mt 6). ¡Cuánto cuesta desprenderse del brillo de la radicalidad...! Ésa es la seducción de las mediaciones extraordinarias. Pero el amor teologal se encuentra como en su casa en lo cotidiano y sin brillo: el cuidado de las pequeñas cosas que facilitan la vida a los demás; la atención a las personas molestas (¡ni siquiera tienes la satisfacción de la opción por los pobres!); el desprendimiento de lo propio; el no excusarse ni huir de los conflictos cuando está en juego el bien común y la verdad... El amor desinteresado, como el del Padre de los cielos, despliega su sobreabundancia en ese goteo del corazón, exprimido cada día. Ni siquiera le es dado entregar la vida en un momento de gloria (martirio); hay que entregarla hora a hora, y con frecuencia en la aridez del propio corazón.

4. Sabiduría teologal de la vida ordinaria

La espiritualidad de lo cotidiano se distancia igualmente del naturalismo y del espiritualismo. Éste tiene dificultades para vivir lo humano en sí mismo y necesita «montajes espirituales» de todo tipo: por ejemplo, motivaciones sobrenaturales para valorar lo humano, o creación de espacios sagrados aparte, al lado de lo profano (detenerse cada hora a

hacer un ratito de oración, decir jaculatorias, etc.). Aquél confunde la ética humanista con la sabiduría teologal, la madurez humana con la fe. Algunas claves teologales para lo cotidiano:

- No separar lo sagrado de lo profano centrándose sólo en aquél (actos de piedad) o intentando «bautizar» constantemente lo secular (trabajo, relaciones, compromiso social) con intenciones espirituales. Esto último resulta altamente «sospechoso»: lo secular es el ámbito normal de la presencia y acción del Dios de la historia, cuyo Reino está ahí y cuyos signos he de descubrir.
- La obediencia de amor al Señor se realiza en mi vida diaria, no sólo en el culto o en el santuario de mi corazón. Adorar a Dios «en espíritu y en verdad» consiste en celebrar la Eucaristía, en la entrega a su voluntad concreta, manifestada en el contexto en que vivo, es decir, en el amor práctico de todos los días.
- La dignidad de la persona (sea rica o pobre, inteligente o necia, negra o blanca) hace de ella la realidad de valor absoluto que remite inmediatamente a Dios, pues ha de ser valorada y tratada siempre como fin, y nunca como medio.
- Sentido de la Providencia. Jesús nos lo enseña de múltiples formas: ver a Dios en todo, no preocuparnos por el futuro, confiar incondicionalmente en el Padre... Esta inmediatez de Dios a través de la multiformidad de lo real es señal inequívoca de la vida teologal. Es a la vez fruto y camino de esta espiritualidad de lo cotidiano.

5. Oración y vida ordinaria

Puede dar la impresión de que, en la crítica del espiritualismo, he minusvalorado la oración en la vida ordinaria. Pero, en mi opinión, la oración pertenece a la vida ordinaria del cristiano como una mediación normal y habitual. No hablamos de un tiempo determinado o de una forma concreta de oración. Lo determinante es la relación personal con el Dios vivo, es decir, la fe, la esperanza y el amor. A esto le llamaban los clásicos «espíritu de oración», que, por supuesto, no depende ni de tiempo ni de lugares. Es la «atmósfera vital» del cristiano. Como sucede con la respiración, el cristiano muchas veces ni siquiera se da cuenta de que está orando; pero la oración es su fuente inagotable de vida.

Cuando se ha llegado a hacer de la relación con Dios la esencia de la vida ordinaria, el corazón está unificado, y da lo mismo que se le dedique o no un tiempo explícito; pero precisamente por eso, porque

da lo mismo, se desea estar a solas con Aquel a quien se ama. Ahora bien, mientras se logra esa unificación, el dedicar un tiempo concreto a la oración es la mediación normal en la vida ordinaria. El determinar el cuándo, el cuánto y el cómo es cuestión de discernimiento.

No es fácil, sin embargo, perseverar fielmente en la dedicación de ese tiempo, ya que los frutos de la oración sólo se perciben a largo plazo. Si en el propio corazón reside la sabiduría de lo esencial, es decir, la convicción de que la vida consiste en amar, la disciplina de la fidelidad a la oración estará motivada interiormente, y será más fácil el esfuerzo. La vida va por dentro, y la oración la ilumina, la fortalece y la transforma.

La mayoría de los creyentes hacen hoy de la Eucaristía diaria o frecuente su tiempo de oración. En el capítulo 28 precisaremos el tema. Me adelanto a decir que no me parece sabia una espiritualidad de la vida ordinaria que tenga como forma prioritaria de oración la Eucaristía.

6. Cada día

Desde la sabiduría de la confianza en Dios-Abba (Mt 6,34), hay que saber dar densidad de eternidad al tiempo, pues el Reino ya ha llegado a nuestra existencia, y vivir cada día como si fuese el último, pues está colmado del Amor Absoluto. Y todo ello sin la ansiedad de controlar el futuro y sin ceder al «dolce far niente», que confunde la vida con el «nido seguro».

Cada día nos reserva una novedad, aunque sólo podemos percibirla si nos mantenemos «vigilantes».

Cada día, el amor guarda la sorpresa de una fuente inagotable de vida.

La esperanza se realiza en el cada día de la voluntad de Dios. No necesitamos planificar, aunque, evidentemente, usamos la «razón instrumental», ya que «Dios ha dado la tierra a los hombres» (Sal 115,16), y hemos de organizar la finitud; pero nuestra vida no consiste en alcanzar ninguna meta («¿quién puede elevar un codo su estatura?», dice Jesús).

Se trata, pues, de vivir la paciencia de la fe en el cada día, para que el amor, purificado, responda al estilo y al ritmo de Dios, infinitamente más fiel que yo a mis deseos, pero también infinitamente más desconcertante. Cuando miro hacia atrás, no puedo menos de admirar su sabiduría y su misericordia entrañable.

Si me concentro en el cada día, un día se me unificará el corazón sin haberlo intentado siquiera.

7. Fecundidad de la vida diaria

Entiendo por «fecundidad de la vida diaria» la eficacia de transformación del mundo según el Reino, que se da a través de la vida diaria y que sólo se percibe a largo plazo, con frecuencia después de varias generaciones. Por ejemplo:

- Dar calidad a las relaciones humanas en el entramado familiar y laboral.
- Crear ámbitos de diálogo que faciliten la búsqueda de verdad desde actitudes de autenticidad.
- Promover la sensibilidad hacia lo bello y lo gratuito.
- Suscitar valores morales de solidaridad con los más pobres.
- Propiciar el primado del amor en la existencia humana, por encima de los valores de la inteligencia, el poder, el dinero o la independencia individual.
- Abrir horizontes infinitos de esperanza en torno a Dios y sus promesas.
- Ayudar a elaborar positivamente la experiencia del mal.
- Dedicarse a las personas más que a las instituciones.
- Mostrar el amor de Dios a través de la palabra y, sobre todo, de la propia vida.

Fácilmente, este modo de hablar da la impresión de un cristianismo privatista. Mi opinión personal es la contraria: que estas acciones, carentes de brillo público, nunca son meramente privadas, sino que constituyen el entramado fundamental de todo cambio estructural. Más aún, me atrevo a decir que la sabiduría para humanizar las instituciones (desde el Estado hasta la banca) consiste en promover estructuras intermedias (grupos de reflexión, asociaciones de vecinos, organizaciones no gubernamentales, etc.) cuyas características sean: primero, que se mantengan dentro de unos medios que permitan a las personas sentirse ante todo personas (capacidad de participación activa); segundo, que los objetivos se centren en microestructuras (personas, familia, escuela,...); y añado gustoso una tercera característica: que sean grupos no confesionales, donde la autonomía del mundo secular no sea un problema, sino un valor.

Para entender esta fecundidad de la vida ordinaria, el requisito primordial es que la Iglesia pierda protagonismo en la historia. Cuando, de una manera o de otra (la jerarquía pidiendo a los seglares que se organicen confesionalmente para realizar su misión socio-política en el mundo; algunos movimientos cristianos de base organizando la liberación de los pobres mediante el cambio de estructuras), se pretende objetivar y realizar el Reino en la tierra, es que aún no hemos entendido la acción del Reino como levadura «desde abajo», en el ocultamiento y desconcertando las expectativas humanas («Dichoso el que no se escandalizare de mí»: Lc 7,23).

Con frecuencia me he preguntado si no reside aquí la sabiduría del Nuevo Testamento, al radicalizar la liberación que trae la Pascua de tal modo que parece «espiritualizar» la praxis mesiánica de Jesús. Repito lo que he explicado más arriba: lo cristiano está en *el corazón de toda realidad,* de las conciencias y de la sociedad, de las relaciones humanas y del Estado, de la familia y de los partidos políticos; pero *a su modo.* Un modo ciertamente plural, porque es el cristiano individual el que hace su propio discernimiento y crea el modelo práctico que cree conveniente para actuar, sin confundirlo con un supuesto «modelo evangélico». El Evangelio inspira y suscita dinámica, pero no garantiza ningún modelo concreto, que siempre es socio-cultural. Pues bien, en mi opinión, la vida ordinaria es la *plataforma prioritaria* de todo modelo. Nada más y nada menos.

8. Orden y proceso

La amenaza a la calidad humana y teologal de la vida ordinaria proviene de la necesidad inconsciente de controlar la vida. El atenerse exclusivamente a lo conocido, justificado por cierta espiritualidad de la vida ordinaria, puede transformarse en las antípodas del espíritu: el cálculo, la mediocridad que se asegura la existencia con uñas y dientes... Precisemos, pues, que se trata de una vida ordinaria en proceso. Y esto se percibe en el hecho de que se vive «de dentro afuera», en permanente discernimiento. Lo decisivo ocurre en las conciencias.

Lo *imprevisible* no es algo posible y puntual, sino dinámica ordinaria de lo cotidiano. No tiene por qué ser extraordinario, justamente porque la vida misma es imprevisible:

- El acontecimiento está ahí, no programado: desde la presencia inoportuna de un huésped hasta el cambio de un gobierno, pasando por una enfermedad.

- Imprevisible es el crecimiento de lo espiritual, esencialmente inobjetivable, por más que me empeñe en el discernimiento.
- Lo afectivo, cuando se construye como lo que es —no orden, sino vida en relación—, se dedica a romper normas y objetivos.
- La libertad del otro.
- El tiempo de la propia vida, con sus ciclos vitales, siempre se nos da como un desafío existencial nuevo, atravesado por paradojas constantes.
- Dios, siempre más.

¿Hace falta recordar el capítulo 7, dedicado a la dramática existencial, para tener claro que no existe la vida ordinaria como sistema de orden?

23
Autoconciencia

Una vez que hemos dado prioridad a la vida ordinaria, comenzamos a especificar las mediaciones. Y, siguiendo el esquema de nuestro modelo antropológico, señalamos en primer lugar la *autoconciencia.* Como ya explicamos entonces, no es que ésta sea la mediación más importante; pero sí es quizá la más significativa desde el punto de vista sociocultural. Cuando prevalece la cosmovisión de lo objetivo, la autoconciencia viene dada sólo indirectamente, como respuesta a ideales y valores. Cuando la subjetividad configura la cultura, la vida cristiana es proceso de personalización; en cuyo caso, la autoconciencia pasa a primer plano en el modelo antropológico. Hay una sensibilidad católica, que se pone en guardia frente a toda inclinación subjetivista, y hay una sensibilidad creyente, que no se fía del yo, tan propenso al egocentrismo. Espero que, a estas alturas del libro, tales miedos y sospechas hayan sido solventados. Habremos de volver sobre ello, pero desde la perspectiva de las mediaciones.

1. La autoconciencia en la tradición y en nuestros días

Según la teoría de Karl Jaspers, parece que hay una época en la historia de la humanidad, hacia el siglo VI a.C., en que la conciencia individual comienza a emerger con fuerza: en Israel, con la reflexión de Jeremías y Ezequiel sobre el pecado personal; en Grecia, con filósofos como Sócrates y los sofistas, que pasan de la «polis» totalizadora al pensamiento crítico e individual, y con el estoicismo, con el que la conciencia moral (la «sindéresis») va configurando un talante existencial. Con el Nuevo Testamento, con la unicidad de la persona de Jesús y con la experiencia del Espíritu Santo en lo más íntimo de cada persona, la autoconciencia adquiere horizontes teologales.

No es extraño que la tradición espiritual cristiana haya recogido el principio de la sabiduría antigua: «conócete a ti mismo». El monaquismo se entendió principalmente como camino de humildad cristiana. Los grandes maestros del discernimiento lo tradujeron en capacidad para percibir las «mociones» interiores del Espíritu Santo y diferenciarlas de las que se le parecen. El siglo XVI español, con sus grandes místicos, elevó la autoconciencia a cimas nunca alcanzadas y combinó hasta el límite la capacidad de introspección con la fenomenología de la transformación teologal del corazón humano. De hecho, este centramiento de lo espiritual en la conciencia individual ha sido tachado posteriormente de «psicologismo».

Sin embargo, el «giro antropológico» del Renacimiento ha continuado, y la modernidad ha aportado nuevos elementos que amplían y radicalizan la autoconciencia. Por ejemplo:

- Hoy disponemos de mucha más información. Las ciencias humanas, especialmente la psicología, han analizado el funcionamiento de la conciencia en toda su complejidad: estructuras, tendencias, evolución, etc. Anotemos especialmente la ampliación del campo: el subconsciente y el inconsciente, sus trasfondos pulsionales y socio-culturales, etc.
- La racionalidad crítica se ha erigido en principio emancipador de las conciencias con respecto a las tutelas de la autoridad, incluso religiosa, desacralizando tanto la Palabra como las normas morales «fuera» de la propia conciencia.
- La autonomía se constituye en criterio último de lo religioso y moral. Si la fe y la moral cristianas no liberan las conciencias, no son dignas de crédito.

Ciertamente, el proceso histórico parece conducir a la «hybris» de la autoconciencia, a la barbarie del yo sin control externo a sí mismo, al pecado en su forma más nítida: la angustia del espíritu finito autoafirmándose frente a Dios. De hecho, se dan paradojas como ésta: hay una etapa, cuyo más claro exponente lo constituyen los místicos del siglo XVI, en que el crecimiento de la autoconciencia es correlativo a la experiencia espiritual, y otra en que la autoconciencia individual crece al margen e incluso frente a la experiencia religiosa (inmanencia antropológica versus trascendencia divina). Estos apuntes de espiritualidad intentan superar esta paradoja integrando las aportaciones de la autoconciencia moderna y la tradición religiosa de la interioridad. Y creo que no es tan difícil hacerlo en cuanto se cambia de registro, es decir, en cuanto se percibe el principio de correlación entre la autonomía personal y la transformación teologal del yo.

A la luz de esta visión de conjunto, se comprende la importancia que puede tener la autoconciencia como mediación espiritual, ya que es expresión constitutiva de la subjetividad personal. Pero, dada la interferencia de lenguajes en este tema, convendrá que precisemos el contenido de la autoconciencia como mediación. En efecto, es la confusión entre autoconciencia como instancia y la autoconciencia como interioridad lo que nos hace sospechar de la sistematización espiritual de los místicos del siglo XVI español, demasiado ligados a la introspección. Y es la misma confusión la que ha exacerbado el individualismo del hombre moderno hasta el punto de percibir a Dios y a los otros como el no-yo.

No hay interioridad sin autoconciencia; más aún, a mayor interioridad, mayor autoconciencia. Pero la interioridad es lo inobjetivable de la autoconciencia; y, como tal, la transciende. Sin embargo, *sí es posible interioridad sin autoconciencia refleja;* más aún, la autoconciencia última se despliega más allá de la autoconciencia refleja. Esto lo han visto y formulado los místicos cristianos con claridad, para quienes, en la contemplación infusa, la percepción subjetiva está trascendida, está salida del sí en el Tú.

Una de las tesis centrales de estas páginas es que hay una correlación esencial entre interioridad antropológica y vida teologal; pero ambas, por definición, están más allá de lo objetivable, aunque sólo se perciban a través de lo objetivable. Pues bien, una de las instancias de percepción es la autoconciencia. Instancia de percepción... y mediación espiritual.

2. Autoconciencia individual y autoconciencia personal

Se tiende a confundirlas, y ésta es una de las causas por las que se tergiversa la comprensión y la intencionalidad del modelo espiritual de personalización. Ciertamente, la autoconciencia personal presupone la individual; pero la transciende de tal modo que ésta se revela como ambivalente; es decir que, en un momento dado, posibilita lo personal, y en otro lo dificulta. Autoconciencia individual es la percepción del yo en cuanto individuo; autoconciencia personal es la autopercepción atemática del yo en su unicidad (el sí mismo) y en relación con otras personas y más allá de sí mismo (en relación con Dios, al menos como horizonte trascendental). La distinción entre lo exterior a mí (los otros) y yo mismo es posterior a la autoconciencia personal. Por eso la reflexión (autoconciencia refleja) no consiste sólo ni especialmente en una

mirada interior al yo y a sus contenidos de autoconciencia; es también, esencial y correlativamente, intencionalidad, proyección, «amor de», «ser para». La conciencia íntima no es una autocámara donde el yo se encierra para ser persona; es más bien una autopresencia abierta a la totalidad del ser.

La *individualidad* es un momento de la autoconciencia personal cuando me sitúo en referencia al género humano como distinto del otro. La autopercepción es dada desde lo exterior, como espacio vital del ser finito en la multiplicidad. Por eso está tan cerca de la apropiación. El «otro» queda objetivado en el no-yo, al lado de mí.

La *unicidad personal* es experiencia espiritual en sentido propio: lo individual en cuanto valioso, lo que merece respeto por sí mismo, lo nunca objetivable por su misma dignidad inviolable, más allá del bien y del mal. Esta percepción es esencialmente trascendental. Y, por lo mismo, se revela en la síntesis de contrarios: a mayor unicidad, mayor capacidad de trascendencia hacia el Tú en todas sus formas. De ahí la correlación dinámica: da lo mismo vivir solo (la soledad está siempre habitada) que vivir en comunidad (toda relación me permite ser yo mismo). ¿Habrá que insistir en que el proceso de personalización se dirige a la unicidad personal y no a la individualización, aunque la implique (como también implica la convivencia y el trabajo y la oración)?

3. Niveles de autoconciencia

Uno de los principios de nuestro modelo antropológico es que compete a la interioridad vivir las diversas instancias a distintos niveles. El proceso de personalización implica un nivel de interioridad que desencadena la dinámica de transformación. Aplicado a la instancia-mediación de la autoconciencia, significa que la pedagogía de personalización exige el discernimiento de los niveles de autoconciencia en que se desarrolla el proceso:

a) *Información sobre sí.* Este primer nivel (material, de autoconocimiento), el más superficial, puede disponer para la transformación; pero es ambivalente, ya que se presta a la racionalización y puede reforzar los mecanismos inconscientes de defensa. Al centrarse en los datos objetivables (autoanálisis, diagnóstico de personalidad, examen de conciencia desde esquemas de perfección...), da la impresión de verdad; pero es una verdad que no alcanza el «corazón», la actitud espiritual.

b) *Reflexión.* Este nivel implica ya a la persona, en cuanto que supone un cuestionamiento: ¿qué sentido tiene la existencia humana?; ¿en qué condiciones se desarrolla la condición humana? ;¿qué significa Dios?; ¿por qué la relación con Dios pasa por la experiencia humana?; ¿qué aporta Jesús y su Evangelio?... Pero la reflexión se desenvuelve en el espacio entre el yo y la realidad. Necesaria para la autonomía, pero incapaz de hacernos salir de nosotros mismos.

c) *Toma de conciencia.* Cuando el conocimiento es iluminación, es decir, descubrimiento y novedad, en que aparece lo oculto. Estaba ahí, pero no era consciente. Sólo esta forma de conciencia hace que la persona cambie en sus actitudes ante la realidad. Es la diferencia entre la comprensión del contenido de un diagnóstico psicológico o espiritual y el reconocimiento liberador, aunque sea doloroso, de la verdad personal. O la diferencia entre la lectura moralista del Evangelio y la que cambia el horizonte de sentido.

d) *Tomar la vida en las propias manos.* La autoconciencia, a este nivel, entra en una dinámica global, totalizadora, pues va más allá de decisiones particulares. Esto hace que la persona se sienta sujeto, centro personal. Coincide con la autenticidad y es la plataforma antropológica para el discernimiento espiritual, por cuanto que éste, según vimos, no consiste primordialmente en razonamientos de probabilidad, sino en «vivir desde dentro» siendo fiel a sí mismo. Si se confunde con el narcisismo o el egocentrismo, es que no se ha entendido nada del principio de subjetividad que guía la personalización.

e) *Conciencia concomitante.* La hemos diferenciado de la *refleja* (cfr. cap. 14). Se puede expresar así: vivir intensamente, ser consciente, estar abierto... Es un nivel más hondo que el de la reflexión, aunque no lo parezca. La reflexión supone distanciamiento. La conciencia concomitante es fruto de un proceso de desarrollo de la interioridad en el que se ha ido superando la distancia entre sujeto y objeto. Es un talante existencial y constituye el presupuesto antropológico de la contemplación espiritual.

f) *La intimidad en la relación.* La autoconciencia ha sido liberada del yo en presencia del tú y se ha hecho *intimidad:* autoconciencia en acto de amor, que sólo es posible en la relación misma, en el encuentro. Intimidad es sentirte tú conmigo y sentirme yo contigo. Me da un sentido nuevo del yo —inobjetivable, pero real y perceptible— que sólo puedo expresar indirectamente: la intimidad es la atmósfera a la

que acceden las personas en la relación; un modo nuevo de ser y sentirse sujeto que hace emerger la profundidad de la conciencia. Y precisamente por tratarse de la profundidad de la conciencia es autoconciencia; pero no nace del yo sobre sí mismo, y por eso es a la vez apertura universal.

g) *Ser en sí más allá de sí.* Cuando la conciencia se encuentra con el Tú Absoluto, se produce el máximo de autoconciencia, en la medida en que predomina la «teoconciencia», el ser desde Él, la *intencionalidad teologal.* Hemos repetido que este fenómeno no puede ser conceptualizado sino a través de la dinámica de la síntesis de contrarios. Este nivel de la autoconciencia, el más radical y definitivo, tiene, a su vez, otros muchos grados: desde el de la experiencia fundante inicial (ser en sí siendo fundamentado en la Gracia) hasta el de la experiencia pascual (ser desposeído de sí hasta la transformación del Amor Trinitario).

Estamos hablando de los niveles de la autoconciencia en cuanto proceso de interioridad. Por lo mismo, no todos los niveles se dan mediante la instancia de la autoconciencia misma. La reflexión y el tomar la vida en las propias manos están directamente vinculados a la autoconciencia. Pero la toma de conciencia o intimidad, o el ser en sí más allá de sí, se da en interacción con otras instancias y mediaciones: la intersubjetividad, la relación afectiva con Dios, etc. Hemos hecho un análisis formal, no pedagógico. En la realidad, el proceso de la autoconciencia es siempre correlativo al de las otras instancias, como la vida misma y la constitución integral de la persona humana.

4. Autoconciencia como mediación espiritual

Partamos del hecho de que no toda autoconciencia es mediación. Por ejemplo, el diario que escribe el adulto reforzando sus tendencias narcisistas, como si fuese un adolescente de quince años. La autoconciencia es mediación cuando posibilita procesos de transformación. Veamos algunos aspectos de la personalización que atañen a la autoconciencia y que pueden ser favorecidos (no digo que exclusivamente) por su mediación:

a) *La autoestima.* Se trata de la autoestima psicológica (diferente de la existencial), presupuesto básico para vivir como persona y, lógicamente, para crecer. La autoconciencia será su mediación de múltiples

formas: por ejemplo, «dándose cuenta» de los propios valores, liberándose de fantasmas mentales, desculpabilizando pulsiones inhibitorias, aceptando el reconocimiento de los demás, etc. La psicología social dice, con razón, que la mejor mediación para la autoestima no es la autoconciencia, sino las experiencias positivas intersubjetivas. Pero, de un modo u otro, la autoestima pasa por la autoconciencia.

b) *El yo real.* Hemos hablado de ello ampliamente (cfr. cap. 9); así que no se trata de repetirlo. La autoconciencia será mediación de la imagen real del yo, especialmente mediante el *autoanálisis.* Personalmente, creo que es de la máxima importancia el que durante un tiempo suficientemente largo (¿un par de años...?), en relación precisamente con «la crisis de autoimagen», la persona se ejercite —no sé si decir sistemáticamente, pero sí con continuidad y método— en el autoanálisis, el cual permite mucho más que el conocimiento objetivo de sí: permite descubrir la soledad como ámbito de libertad interior y plataforma para el encuentro con Dios mediante la oración. Sé de sus peligros, y habrá que evitarlos (todo lo valioso suele ser frágil); pero me parece una mediación óptima para un determinado tiempo en que hay que crear un nuevo talante existencial: el ser desde sí. El principio de «pedagogía simultánea» evitará el egocentrismo.

No olvidemos que este descubrimiento del yo real en el creyente coincide con la *humildad* cristiana en su primer grado: reconciliación con la propia finitud. Sólo desde este realismo se libera la humildad religiosa de sus trampas inconscientes: proyección compensadora de la falta de autoestima, sublimación de la megalomanía de la autoimagen, etc.

c) *Silencio y armonía interiores.* La autoconciencia cultivada permite descubrir el *silencio interior,* es decir, ese estado de conciencia en que se da la *armonía* entre el yo y sus autopercepciones. Tiene infinitos grados, desde luego: desde la relajación muscular consciente hasta el sentimiento cósmico de unidad indiferenciada con todos los seres; pero aquí hablamos del silencio y la armonía interiores como presupuesto psicológico para la capacidad de empatía en la relación interpersonal y de apertura a la acción de Dios mediante la oración.

d) *Reflexión existencial.* La reflexión es a la vez un medio y un fruto de la autoconciencia. Se puede ser reflexivo dando incesantemente vueltas sobre uno mismo, atrapado por los propios fantasmas interiores. Sin embargo, la reflexión liberadora, como actividad de la autoconciencia, desarrolla *actitudes* ante la existencia a partir del cues-

tionamiento que la persona hace de sí misma en el conjunto de la realidad, en relación, por ejemplo, a la no resignación ante el determinismo de la injusticia, o a la búsqueda de sentido, o a la apropiación de las actitudes de Jesús en el Evangelio...

e) *Ser fiel a sí mismo.* Implica una interioridad en la que el talante de autenticidad ha ido percibiendo progresivamente lo que es vivir «de dentro afuera». Al principio, quizá se trataba de decir que no, a fin de aprender autonomía afectiva, no dependiendo de expectativas ajenas; ahora es una especie de intuición atemática de la verdad íntima que atañe a la unicidad personal: más allá del rol, más allá de mi autonomía refleja, más allá de mis tendencias inconscientes... En esta fidelidad a uno mismo radica la soledad constitutiva del ser persona. Algunos ejemplos: ¿por qué sé que soy llamado al celibato, cuando preferiría construir mi proyecto de vida con otra persona?; ¿por qué sé que mi interés vital más profundo es la vida con Dios, aunque tengo que dedicarme a mil quehaceres?

f) *El «Maestro interior».* En todo proceso de autoconciencia está Él. Sócrates le llamaba su «daimon»; nosotros le llamamos «Espíritu Santo». Siempre aparece la convergencia misteriosa entre la profundidad de la persona y la presencia de Dios en lo más íntimo del ser personal. No es extraño que algunas cosmovisiones identifiquen la autoconciencia con lo divino. En la concepción cristiana, decimos que la persona ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, que Dios es más íntimo a la persona que toda autoconciencia; pero el fundamento de comprensión es radicalmente distinto: no es Dios lo divino del hombre, sino que el hombre ha sido creado por Dios para ser su morada en el Espíritu Santo. Cuando se vive teologalmente, la autoconciencia es el Maestro interior que enseña por dentro, sin necesidad de aprendizajes externos.

- La autoconciencia es amor liberado del egocentrismo de la autoconciencia.
- Y luz para vivir «desde dentro» la Palabra que viene «de fuera».
- Y aspiración al *más* del amor que quiere desposeerse de sí.
- Y discernimiento para no confundir los propios deseos con las «mociones» del Espíritu Santo.

5. Soledad habitada

Si la autoconciencia nos llevase a esta experiencia espiritual, habría producido su mejor fruto.

Cara a cara conmigo mismo:

- Sin miedo a mi libertad.
- Teniendo fuente de ser en mi corazón.

Cara a cara con Dios:

- Él me da conciencia de mi dignidad.
- Para Él soy único.
- Él me habita.
- Él es el Tú de mi vida.
- Para Él y su reinado quiero mi libertad.

Cara a cara con toda la creación:

- Habitado como estoy por el universo entero.
- Siendo como soy en relación con los demás.
- Me soy desde el amor de personas concretas.
- Me quiero para entregarme.

De ahí la maravilla de la autoconciencia, que abarca al ser en su totalidad:

- Mi cuerpo, que no es un objeto de mi conciencia, sino mi autoconciencia en relación histórica de alteridad.
- Mis facultades de infinito en el tiempo (memoria), en la totalidad de lo real (inteligencia), en la densidad de eternidad de todo cuanto existe (voluntad de amor).
- Mi yo personal (alma o espíritu), inmanente y trascendente a todo, único y de valor absoluto.
- Don de Dios y llamada a vivir en su presencia, en la intimidad de su amor, participando en su proyecto sobre la humanidad entera...
- Promesa de inmortalidad, de plenitud inmarcesible de vida de Dios en Dios...

¿Por qué huimos tanto de nuestra soledad, protegiéndonos a base de acumular estímulos, evitando el silencio, refugiándonos en el grupo, incluso mediante el amor?

6. El diario personal

Es una modalidad de la mediación de la autoconciencia. Puede hacerse de un modo técnico o de un modo más sencillo. Todos los días o dos veces a la semana, se utiliza el diario para:

- Expresar espontáneamente lo vivido, especialmente cuando el mundo afectivo tiene problemas de comunicación. Hay que evitar la plasmación de sueños irreales o las quejas narcisistas, típicas del diario adolescente.
- Objetivar lo vivido: análisis de reacciones y, sobre todo, de motivaciones (necesidades latentes, miedos, mecanismos de defensa...).
- Anticipar situaciones concretas que se van a vivir, y preguntarse: ¿cómo he de vivirlas para crecer, humana y espiritualmente, como persona?

Cada cierto tiempo —cada mes, por ejemplo—, conviene releer lo escrito y discernir el proceso: las constantes, los descubrimientos, los nudos que entorpecen, las líneas de fuerza del cambio personal...

El diario viene a ser una especie de «terapia de espejo»: ayuda a distanciarse de sí mismo y a tomar conciencia de la propia realidad. Es verdad que «nadie es buen juez en su propia causa»; pero el diario es, sin duda, un buen instrumento de autodiscernimiento. Tiene el peligro de centrarse en el yo; pero tiene también la ventaja de ir creando un talante de autenticidad. Su principal fruto es indirecto, el que no se escribe explícitamente, pero se va dando mientras se escribe: tomar la vida en las propias manos.

Lo normal es que esta mediación tenga un carácter provisional (¿dos años...?), hasta que uno aprende a manejar la imagen real de sí mismo. No es recomendable, con todo, para depresivos-obsesivos, ya que reforzaría sus tendencias neuróticas.

7. El proyecto personal

Es significativo que, entre creyentes, ya no se hable de *propósitos,* sino de *proyecto personal.* Los propósitos responden a la pedagogía de los ideales y metas; el proyecto personal, a la pedagogía de la persona en proceso. Por eso el proyecto *no es una programación* de tiempo y tareas ni un *plan ordenador* de la vida a partir de las diversas áreas: relaciones, trabajo, oración, tiempo libre... Este esquema, una vez más, es

el intento de objetivar responsablemente la vida estableciendo fines y medios. El proyecto personal parte del principio de *subjetividad:* la transformación de la persona «desde dentro». En consecuencia, nace del discernimiento integral, tal como este libro lo propugna:

a) Análisis de la historia vivida, captando en ella las grandes cuestiones: cómo se ha desarrollado el sentido de la existencia, la historia familiar (en cuanto estructuración básica), las experiencias y acontecimientos más significativos, las tendencias psicológicas relevantes, la problemática existencial en relación con los ciclos vitales.

b) Discernimiento del momento actual en relación con el proceso anterior. Lo que importa es la dinámica que entorpece o posibilita el crecimiento de la persona. Siempre hay una vida emergente que lucha y se abre «desde dentro».

Se plasmará primeramente en dar nombre a las dos o tres líneas de fuerza que están configurando el proceso (*objetivos* del proyecto); y luego en una estrategia de los *medios* (no como ordenamiento de conducta, sino como sabiduría de personalización). Por ejemplo: si la persona descubre que le cuesta salir de sí misma, la programación deberá buscar un horario de tareas en favor del prójimo. El proyecto personal, sin embargo, parte del análisis del inconsciente y, si descubre que la raíz es la inhibición, buscará mediaciones de desinhibición (¿ayudar al prójimo?, ¿divertirse más?...). Por supuesto, el proyecto personal debe manejar el principio de *correlación* entre lo humano y lo espiritual.

También del proyecto personal hay que decir que tiene un carácter provisional. La primera vez necesita un tiempo largo para su elaboración. Luego se renueva cada año, partiendo siempre de una trayectoria conscientemente vivida, que se formula de una manera sintética y estratégica, sin necesidad de hurgar de nuevo en la propia historia. Pero llegará el momento en que el creyente note por dentro que *ahora toca vivir al día,* sin ningún proyecto, pues la vida está en manos de Dios, y «cada día tiene su propio afán». Este momento coincide con la unificación espiritual y el despliegue de la esperanza teologal.

Digamos, asimismo, que no a todas las personas les va. Suele ocurrir aquí como en otros temas: la necesidad real de tener un proyecto personal es proporcionalmente inversa a su necesidad psicológica.

8. ¿Menos oración y más discernimiento?

Es sabido que Ignacio de Loyola no quería que los miembros de la Compañía dedicasen mucho tiempo a la oración: no debían ser monjes ni frailes que vivieran en conventos, sino apóstoles en medio del mundo, dedicados en cuerpo y alma a la misión. Pero, con un alto sentido de lo espiritual, equilibró la dinámica acentuando la importancia del discernimiento. La vida espiritual sólo es real si imbuye la vida entera. Menos tiempo de oración, sí; pero más «rectitud de intención» en todo.

Ignacio recogía lo mejor de la tradición, es decir, el lugar central de la «vigilancia espiritual» en la vida del creyente, que en el contexto monacal se expresaba mediante el primado del «espíritu de oración» sobre la oración misma; pero la releía desde nuevos contextos: la movilidad moderna de la misión. Hoy diríamos: misión encarnada, vivir la trascendencia en el corazón del mundo. Creo, en efecto, que la sabiduría ignaciana tiene vigencia hoy, tanto para los sacerdotes que viven su espiritualidad desde el ministerio como para los religiosos/as de vida apostólica en sus múltiples formas. Y también para los seglares, que no pueden normalmente permitirse el «lujo» de dedicarle tiempo a la oración formal.

El discernimiento viene a ser la autoconciencia en clave espiritual: vivir conscientemente el momento, atentos a la densidad de lo humano, sin huir de lo real, vigilando las motivaciones, cuidando las actitudes interiores, con una mirada creyente y esperanzada sobre los acontecimientos y situaciones, poniendo amor en todo..., y presencia de Dios, en cuanto sea posible. Esto requiere, sin duda, personas con un alto nivel de autoconciencia, lo propio de las cuales no es precisamente el análisis, sino la toma de conciencia de la realidad que se vive, tanto en su dimensión humana como teologal. Lo cual supone un proceso de *integración* (por no decir de unificación) altamente elaborado.

Desde esta perspectiva, podría acusarse a san Ignacio de idealista, de exigir una madurez humana y espiritual fuera de lo normal. Sin embargo, creo que este vivir en discernimiento, con rectitud de intención en todo, no es sólo fruto de madurez, sino camino. La pedagogía tradicional tendía a distribuir las etapas en una primera, centrada en la oración y el recogimiento, y una segunda, en la que el apóstol, unificado en Dios, vive el espíritu de oración en todas las cosas, y todas le sirven para la unión con Dios. Esta concepción sigue siendo dualista y no termina de situar a Dios en la historia y en la misión. La consecuencia, desgraciada y largamente constatada, es que los laicos cristianos apenas pueden llegar a la unión con Dios, pues están ocupados en mil

cosas. En mi opinión, el primado de la vida ordinaria, que propugnamos en este libro, tiene todo que ver con la sabiduría ignaciana del discernimiento espiritual: «en todo amar y servir a Dios nuestro Señor». No es sólo fruto de madurez, sino camino primordial de la pedagogía espiritual.

Con una condición —la misma, a mi juicio, que se da en Ignacio, aunque con frecuencia es mal interpretada—: que el centro del discernimiento y de la rectitud de intención sea el amor (cuarta semana de los Ejercicios, «para alcanzar amor prefecto», hilo conductor de la experiencia del discípulo de Jesús desde «el principio y fundamento» de la primera semana). Pero decir «primado del amor» significa:

- Dar densidad de amor teologal a todo lo real en el mundo.
- Vivir el amor personal de Dios como centro del corazón y de la misión.

Si lo entendemos bien, se trata, cabalmente, del «espíritu de oración» de la tradición. Dicho en mi lenguaje: el primado de lo afectivo e interpersonal en la espiritualidad, sea ésta monacal, apostólica o secular. Si, so capa de «espiritualidad apostólica», el amor de Dios es reducido a compromiso por el Reino, y Dios no es amado por sí mismo en todas las cosas, no se trata del Reino, sino de ideología y ética. En efecto, ¿se puede vivir en discernimiento sin tiempo de oración, sin alguna dedicación exclusiva a la intimidad con Dios?

24
Sobre el acompañamiento espiritual

Esta mediación pertenece a la tradición. En algunas épocas (recuérdese la importancia que le dan los clásicos de la espiritualidad del siglo XVI) ha sido, junto a la oración, la mediación más valorada. Hoy, con un mayor sentido de autonomía de la persona, ha sido puesta en crisis; incluso hay quienes piensan que debe desaparecer. En mi opinión, sigue siendo actual, pero es preciso resituarla en nuestro contexto. De entrada, es significativo el cambio de lenguaje: preferimos hablar de «acompañamiento» que de «dirección» espiritual.

Comenzaremos por iluminar el acompañamiento a la luz de la personalización, a partir de las aportaciones actuales de la psicología del «counseling», buscando una síntesis entre la tradición y la modernidad. Antropológicamente, el acompañamiento es una forma de relación interpersonal (instancia de la intersubjetividad). Teológicamente, es una mediación del discernimiento directamente referida a la obediencia de fe a Dios, que en algunos casos se experimenta como mediación misteriosa de paternidad/maternidad espiritual. En cualquier caso, es una *relación específica de ayuda.*

1. Acompañamiento y personalización

En una ideología o sistema en que la perspectiva fundamental de la vida espiritual viene dada por lo objetivo, determinado por la autoridad «sacral», la relación entre discípulo y maestro es la típica de la «dirección espiritual». El ideal de la relación es la obediencia ciega: el maestro es el responsable de llevar a la perfección al discípulo, y para ello le señala valores y metas, le motiva el deseo y le programa el camino; el discípulo asimila responsablemente lo dado.

Sin embargo, no ha sido ése el camino de la mejor tradición. Cuando la espiritualidad ha estado atenta a la subjetividad creyente, es

decir, a la obra del Espíritu Santo en el corazón del hombre/mujer, el primer principio de la relación ha sido la búsqueda mutua de la obediencia a Dios. Es verdad que la última palabra se le dejaba al maestro, al que tenía autoridad para «discernir» el proceso de transformación del discípulo: al «sabio», que sacaba lo mejor de éste (relación socrática), avezado como estaba al discernimiento. Con frecuencia, la relación socrática tenía la característica de la paternidad. El maestro engendra en Cristo, si hacemos caso a Pablo en su reivindicación de una relación única con los cristianos de Corinto (1 Cor 4,15).

Los planteamientos están cambiando actualmente, debido a la influencia de la psicología del «counseling». Esta disciplina, que está resituando la mediación de la dirección espiritual, aporta, en primer lugar, una lectura integral de la experiencia cristiana: no bastan los análisis ascético-místicos; es necesario además incorporar al discernimiento la visión interdisciplinar. Pero lo que especialmente aporta es una nueva manera de plantear la relación entre dirigido y director. No se acepta de entrada la figura del «sabio», porque no respeta la autonomía de la persona y es sospechosa de posibles «transferencias» inconscientes. El viraje que introduce el asesoramiento (teoría de Rogers, sistematizada por Carkhuff) es el principio del *autoproceso.* El asesoramiento *se centra* en el asesorado. La sabiduría consiste, no en señalar a éste el camino, sino en ayudarle a que él lo descubra, liberando la relación de todo autoritarismo.

Sin duda, este modelo coincide con los presupuestos antropológicos de la personalización. En efecto, me parece decisivo dar el giro de lo objetivo a lo subjetivo. Lo cual comporta:

- Dar el primado a la subjetividad. Lo que importa no es señalar metas y programar el camino para alcanzarlas desde el esfuerzo generoso, sino estar atentos al proceso de transformación. Es la obra del Espíritu y su ritmo el que señala las metas.
- Dar el primado a la persona. En toda relación de ayuda se introduce fácilmente el paternalismo. El acompañante, por tanto, tiene que confiar en las capacidades ocultas de la persona y promover su autonomía. El ideal del buen acompañamiento es el *autoproceso,* es decir, la no necesidad de acompañamiento.

Con todo, en mi opinión, si se radicaliza el principio de autonomía, se pierden ciertos valores específicos de esta relación. Por eso soy partidario de un «modelo mixto», que asume el primado de la persona, pero le ofrece un contexto más amplio, combinando autonomía y sana dependencia. ¿Por qué? Porque en toda vida humana hay «maestros» o

«padres espirituales», en su sentido más hondo, que no sólo nos han influido (líderes ideológicos), sino que nos han enseñado a ser personas, despertando en nosotros precisamente la autonomía a partir de nuestras capacidades interiores latentes. En las crisis globales de la existencia (las de autoimagen y realismo), la mayoría de las personas se sienten tan perdidas que necesitan un marco de discernimiento para poder elaborarlas. A veces el acompañamiento adquiere esa forma misteriosa de relación que no se expresa adecuadamente con la palabra «ayuda» y que es única: la obediencia de fe a Dios en la obediencia a esta mediación humana que concreta, en este caso particular, la mediación eclesial.

Si tuviésemos que definir el acompañamiento espiritual, diríamos que se trata de *una relación básicamente asimétrica, cuyo objetivo es favorecer el proceso de personalización del acompañado en orden a la obediencia a Dios, cuyas mediaciones básicas son la relación-conversación y el discernimiento.* Los apartados que siguen explicitan el contenido de esta definición.

2. Sobre la relación interpersonal

En la concepción autoritaria de la «dirección espiritual», la ayuda no cuenta con la relación intersubjetiva; se apoya más bien en el «rol» de la autoridad, para que prevalezca el orden objetivo de la responsabilidad y de la perfección. Actualmente, por el contrario, se parte de una relación asimétrica, de ayuda, pero cuya primera condición es la calidad misma de la relación interpersonal. Si el acompañante se escuda en su propia autoridad o necesita defenderse de la relación, incapaz de implicarse, no hablemos de acompañamiento, sino de «programación» de vida. Lo contrario se da en la confusión entre acompañamiento y amistad. Como si la implicación del acompañante implicase necesariamente la confidencia personal.

La calidad de la relación del acompañamiento se resume en la *escucha activa,* magistralmente descrita por Rogers:

> «Escuchar significa penetrar en el mundo privado perceptivo de la persona y encontrarse allí de una manera familiar. Ser sensitivo, momento a momento, a las cambiantes experiencias sentidas por el otro».

Nace de una forma peculiar de amar: la *empatía.* Sentir lo mismo que el otro, manteniendo la distancia objetiva del yo, no identificándose

éste con la carga emocional del otro. En la empatía, el otro no siente propiamente que le cae bien al acompañante (simpatía), sino que *es comprendido.*

Es una actitud llena de *respeto,* donde cuenta la persona en sí misma, más allá de todo juicio de valor. La relación no intenta convencer ni controlar el proceso del otro; por eso evita los esquemas y precomprensiones, percibiendo la unicidad del otro. El respeto tiene su forma privilegiada en la confianza que se le da: que tome la vida en sus propias manos y sea dueño de sus propias decisiones, aunque al acompañante no le parezcan acertadas. Si es verdadera empatía, se da una relación afectiva real: interés por el otro, preocupación, proximidad..., que con frecuencia se comunicarán no verbalmente. Y en todo, *honradez,* juego limpio. Más vale que el acompañante exprese lo que siente y no intente ocultarse. Sin llegar a la confidencia de la amistad, pertenece a la calidad de la relación el dar información sobre uno mismo (experiencias vividas, por ejemplo).

Pero para la relación de ayuda no basta con la calidad de relación. La relación tiene por objetivo el proceso de transformación. De ahí la importancia del *contenido de la conversación:*

- Que no trata sólo de ideas, sino de la relación que se está suscitando.
- Que requiere inmediatez para centrarse en el presente, en lo que ahora siente el acompañado.
- Que intenta clarificar mediante preguntas abiertas lo confuso de la comunicación. Las «preguntas abiertas» constituyen una de las metodologías esenciales del «counseling», centrado en el asesorado.

El principio del respeto no es tal que se tenga miedo al conflicto en la relación. Por el contrario, un buen asesoramiento cuenta con la «carga frontal», con la provocación oportuna de los fondos latentes. Ni el principio de autonomía es tal que no quepa la anticipación, es decir, la posibilidad de situar la experiencia puntual en un conjunto, sea por referencia al pasado o por referencia al futuro.

El principio determinante del contenido de la conversación es que la persona descubra (toma de conciencia) lo latente por sí mismo, aunque ayudado, y no acepte pasivamente el juicio que viene del «maestro» acompañante.

3. Discernimiento y acompañamiento

En el modelo rogeriano del «counseling», el discernimiento viene dado por la empatía y las preguntas abiertas, de modo que el asesorado descubre y discierne. En el «mixto», que aquí propugnamos, se da el primado al proceso de la persona, pero desde una visión antropológica menos «optimista». El discernimiento supone:

- Que el acompañante no se basa sólo en lo que actualmente siente el otro, sino en lo que trasciende el sentimiento: las actitudes globales ante la existencia.
- Que el proceso de transformación implica el «darse cuenta»; pero se desarrolla mediante el conflicto entre los «mejores deseos» y la experiencia teologal de obediencia de fe a Dios a través de la indiferencia espiritual. Lo cual implica trascendencia del deseo.
- Que lo psicológico está habitado por lo existencial y lo teologal.

Por ello, el discernimiento por parte del acompañante puede ser utilizado de diversos modos: *directivamente,* haciendo el diagnóstico que señala el camino a seguir; *no directivamente,* dejando que sea el otro quien descubra y, en todo caso, anticipándolo mediante las «preguntas abiertas»; *semi-directivamente,* anticipando en su momento justo la lectura explícita de lo que está viviendo el acompañado. Lo difícil es anticiparse «en el momento justo», detectar lo emergente.

Sobre el contenido del discernimiento no hace falta insistir, porque atraviesa el libro entero:

- Discernimiento integral, sincrónico y diacrónico.
- Atención especial a la emergencia de lo teologal.

4. Acompañamiento y pedagogía simultánea

El acompañamiento es una mediación de gran capacidad de transformación, puesto que une al discernimiento la densidad de la experiencia de relación dual. De ahí también su peligro: el de desplazar las otras instancias y mediaciones. Cuando uno se encuentra con un verdadero maestro espiritual, tiene la sensación de haberse encontrado con un tesoro. Y así es, en efecto. Pero es el maestro el que no puede permitirse una pedagogía unilateral. Su sabiduría estriba, cabalmente, en enseñar a vivir las otras instancias-mediaciones en su correlación dinámica. No es éste, sin embargo, el momento de repetir los criterios pedagógicos del cap. 6.

En la misma perspectiva hay que situar la conveniencia de una *evaluación* del acompañamiento. Preguntas como las siguientes podrán ayudar a mejorar la misión del acompañamiento, una de las más delicadas, ya que afecta tan directamente a la conciencia personal:

- ¿Por qué se inició la relación?
- ¿Qué buscaba cada uno?
- ¿Cómo ha ido cambiando?
- Momentos de crecimiento. ¿Por qué?
- Dificultades en el camino. ¿Por qué?
- ¿Se ha conducido el acompañamiento con una visión integral?
- ¿Qué lugar ha ocupado Dios?
- ¿Ha estado centrado el acompañamiento en la persona del acompañado?
- ¿Ha favorecido al autoproceso?

De todo ello se deduce la necesidad no sólo de cierta madurez humana y espiritual del acompañante, sino también de conocimientos interdisciplinares: psicológicos, antropológicos y espirituales.

5. Carisma

Solemos decir que hay personas «con carisma». En este caso, con carisma para acompañar. Les distingue su capacidad de relación dual y su capacidad de discernimiento, como hemos dicho. Pero, en perspectiva cristiana, no se trata sólo de cualidades, sino del don del Espíritu en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo, según la clasificación de 1 Cor 13. Evidentemente, ese carisma espiritual se apoya en las cualidades «naturales» (si todavía podemos seguir hablando así), pero las transciende. Y no sólo porque su objetivo propio es espiritual, sino porque la misión misma, en su propia dinámica, implica, tanto por parte de la relación como por parte del discernimiento, realidades específicamente espirituales.

El acompañamiento espiritual, si es tal, sabe que lo esencial de su tarea —la libertad del otro, el «darse cuenta» liberador, la transformación del yo, la acción de la Gracia, la experiencia fundante— no le pertenece. Ahora bien, esta pobreza radical ante lo decisivo no es mera cuestión de aceptación, sino el fundamento último de la relación

misma. La relación será tanto más auténtica cuanto más conduzca al acompañado al cara a cara con Dios; y el discernimiento lo será en la medida en que ayude al acompañado a discernir por sí mismo la obra de Dios en su corazón.

Tal es la paradoja constitutiva de este carisma: una relación que implica hasta la paternidad, la cual, sin embargo, exige el máximo de desapropiación. La *oración* brota de esta paradoja como de su atmósfera normal.

Hay algunos aspectos carismáticos sorprendentes en esta relación, muy tenidos en cuenta por la tradición, que van asociados al discernimiento; otros, en cambio, surgen ahora, del acento que se pone en la calidad de la relación interpersonal de ayuda:

a) *El acompañamiento como juicio profético.* Me refiero al discernimiento que penetra en la profundidad de la conciencia con carácter extraordinario. ¿Cómo sucede esto? No es necesario recurrir a ninguna «ciencia infusa»; pero su fenomenología tampoco pertenece al discurso racional habitual que se da en el acompañamiento.

b) *El voto de obediencia.* En ciertos ámbitos fue considerado incluso como ideal de perfección. Signo, como tantos otros, de una Iglesia dominada por la sacralización de la autoridad. Actualmente, sin embargo, nos parece una aberración. Con todo, a veces se da una dimensión carismática (y, como tal, asistematizable): la llamada interior del acompañado a confiar en Dios mediante el juicio práctico del acompañante. En algunos casos, es la única salida posible para quien es incapaz de tomar ciertas decisiones concretas (conciencias escrupulosas); en otros, de los que hablamos aquí, se trata de una de las concreciones posibles del misterio de la Iglesia como mediación de Dios. A su luz se entiende el sentido profundo que tiene la autoridad en la Iglesia como mediación de obediencia al Señor de la historia.

¿Hace falta decir que esta autoridad es carismática, no necesariamente jerárquica, y que, por lo tanto, no está esencialmente ligada al sacramento del orden?

c) *El acompañamiento como pedagogía afectiva.* El acompañamiento se centra en el acompañado desde el primado de la persona. Quiere decirse que su objetivo primordial es la persona misma, de tal modo que el fin espiritual sólo se realiza en cuanto proceso de personalización. ¿Qué ocurre cuando el acompañante descubre que es la relación interpersonal el principal instrumento de cambio, y que el acompañado está creciendo a través de su relación afectiva con el

acompañante? Esto no era tenido en cuenta en la tradición, porque la calidad humana de la relación sólo se contemplaba como presupuesto para lograr la confianza. Pero si el acompañamiento es integral y trabaja la relación misma como instrumento de personalización, la problemática afectiva adquiere una relevancia nueva. Hay que referirse al tema psicodinámico de la *transferencia.* Pero, por más delicado y peligroso que nos parezca, no cabe ignorar el tema del posible enamoramiento. Sobre esto escribí un capítulo en *Grandeza y miseria del celibato cristiano* (Ed. Sal Terrae, Santander ^{3}1991), al que me remito.

d) *El acompañamiento como terapia.* Sin duda que el acompañamiento espiritual no es una relación terapéutica, y confundirlo con ésta sería grave. Pero, en cuanto que es precisamente relación de ayuda, y la ayuda es de personalización, y la personalización exige una visión integral, ¿dónde está la frontera exacta? Lo menos que se puede decir es que se da indirectamente una dinámica terapéutica. Pertenece al acompañante distinguir con claridad la unidad de la persona y los distintos caminos complementarios de personalización. No tiene por qué realizar funciones de psicólogo, por supuesto; pero no podrá desarrollar un proceso real de personalización si no maneja algunos instrumentos psicológicos. Mi consejo es doble: primero, que los maneje desligándolos de técnicas terapéuticas; segundo, que deje a los profesionales (psicólogos y psiquiatras) los trastornos de personalidad, las neurosis y psicosis.

6. ¿Autoproceso?

Hemos repetido que, teóricamente al menos, el ideal del buen acompañamiento de personalización es que el acompañado sea autónomo y sepa discernir las «mociones» del Espíritu sin ayuda externa. En la práctica, sin embargo, es bastante más complejo:

- ¿Cuáles son los requisitos para el autoproceso?
- ¿Cuál es el momento de prescindir del acompañante?
- ¿No ocurre que, en la medida en que el creyente vive teologalmente, se fía menos del propio juicio, liberado como está de la autonomía del yo, puesto que ha descubierto la obediencia como forma suprema de libertad en la fe?

En mi opinión, el acompañamiento tiene *tres fases* características:

Primera: de iniciación. La tarea del acompañante es decisiva, ya que puede compararse a una especie de «desbroce» de la maraña en que está sumido el acompañado. Lógicamente, esta fase se caracteriza por cierta dependencia, que habrá que vigilar.

Segunda: de diálogo de discernimiento. El acompañado lleva las riendas de su vida y aprende a discernir en diálogo continuado con el acompañante.

Tercera: de «dar cuenta de conciencia». No se necesita ni es conveniente mantener una relación continuada; pero se tienen encuentros periódicos de cuando en cuando, a fin de contar con el juicio externo de alguien que mantenga la visión de conjunto y el sentido global de la trayectoria. Por otra parte, establecer una cronología siquiera aproximada es prácticamente imposible, dada la diferencia de personas y de ritmos de transformación de los procesos.

25
Intersubjetividad y comunidad

Por no alargarnos, pero conscientes de que cada uno de estos temas merece una mayor profundización, juntamos en un mismo capítulo la *intersubjetividad* —el concepto que abarca una de las instancias constitutivas de la persona humana— y una de sus formas, la *comunidad.* Con la formulación «intersubjetividad y comunidad» estoy ya sugiriendo la tesis central de este capítulo: la correlación entre personalización e intersubjetividad. Del mismo modo que la personalización implica superar la individuación, así también la intersubjetividad implica una nueva concepción de la comunidad, no como algo primordialmente «objetivable» (lo institucional y lo que lo garantiza: mera socialización, interrelación formal, primado de lo estructural, papel determinante de la autoridad...), sino como relación interpersonal y participación activa en un proyecto.

En el conjunto de estas reflexiones, nos referimos a la comunidad como grupo humano específico, no propiamente a la familia, ni a la parroquia, ni a la comunidad de base, ni siquiera a la comunidad religiosa. Pero si alguna figura prevalece en el horizonte de perspectiva, es la de la nueva comunidad religiosa entrevista actualmente, aunque no realizada. Por ello, en cuanto estas páginas son aplicables, encontrarán su ámbito más propicio en la formación inicial para la vida religiosa.

1. Intersubjetividad y personalización

La personalización nace de la síntesis convergente entre la experiencia cristiana de la dignidad de la persona y la conciencia moderna del hombre como sujeto de su propia historia. Lo cual presupone un proceso socio-cultural y de conciencia por el que la persona se desgaja de la naturaleza, de las relaciones sociales tribales y de los sistemas éticos y religiosos que se imponen «desde fuera», en búsqueda de su propia esencia. A cada paso de autoconciencia corresponde un nuevo paso en las relaciones humanas. Y viceversa: a cada cambio de modelo socio-cultural corresponde un cambio de autoconciencia.

Me parece un dato altamente significativo el cambio que se ha producido en estos años en la vivencia y comprensión de la vida cristiana en relación a la comunidad, como resulta patente en la sensibilidad actual hacia lo comunitario en la vida religiosa. Siempre se ha dicho que la comunidad religiosa intenta realizar el principio evangélico del «amaos los unos a los otros como yo os he amado», y ser así signo escatológico del Reino. Siempre se ha insistido en el amor de hermanos y en la confianza mutua. Pero, en cuanto modelo o estilo de vida, el tradicional subraya el papel de la autoridad y de la vida regular centrada en los actos comunitarios, donde el silencio era especialmente valorado, y las reuniones comunitarias se centraban en aspectos de disciplina, de administración o de estudio. Algunos cambios significativos en nuestra forma de vida:

- Valoración actual de la calidad de las relaciones interpersonales en su propia dimensión humana.
- Importancia vital de la comunicación.
- Introducción del discernimiento comunitario «desde abajo».
- Primado de las reuniones comunitarias sobre la fidelidad a los horarios de la vida regular.
- Elaboración del proyecto comunitario.

A mi juicio, lo que aquí está en juego es una nueva sensibilidad antropológica y evangélica. Se podrá discutir si estos cambios conllevan o no una carga reaccional excesiva (por ejemplo, la minusvaloración del silencio); pero es evidente que no pueden reducirse a puras formas externas. Es la intersubjetividad como valor humano y espiritual la que está subiendo a las conciencias. Pues bien, mi tesis de fondo es que la ascensión del valor «sujeto personal» y del valor «intersubjetividad» pertenece al mismo proceso histórico: ambos valores emergen desde la profundidad espiritual de la cultura.

Por eso, en principio, no sólo no hay oposición entre personalización y comunidad, sino que ambas son *correlativas.* Ambas implican un nivel superior de interioridad (en el sentido que se da a esta palabra en nuestro modelo antropológico), en comparación con otros modelos socio-culturales. Lo cual, evidentemente, no impide que en la práctica se produzcan desequilibrios y que la personalización, por ejemplo, se reduzca a autoconciencia individual, y la comunidad a mera socialización. Precisamente porque persona y comunidad son correlativos, en cuanto valores que emergen de la profundidad espiritual de la cultura, se correlacionan en la *diferencia.* Ocurre lo mismo que con los modelos de la relación de pareja: cuando el matrimonio no es primordialmente función de procreación, sino encuentro interpersonal, la unión mutua de amor en la pareja es más intensa y exigente; pero, por lo mismo, presupone mayor autonomía de las personas que se aman. Confundir el amor interpersonal con «la mística de fusión» condena a la pareja a la tiranía de los sentimientos y sus necesidades primarias. Del mismo modo, hablar de las relaciones interpersonales en la comunidad religiosa, superando el modelo uniforme e impersonal de la vida regular, para soñar con una comunidad de fusión, de amor fraterno sin conflictos ni diferencias, sería recaer en actitudes infantiles regresivas. A mayor y mejor intersubjetividad, mayor y mejor autonomía de las personas individuales, y viceversa.

a) *La instancia de la intersubjetividad*

No se discute aquí si lo determinante es la estructura dinámica del sujeto o si éste es producto de la interacción social. En todas las épocas se han construido teorías antropológicas que acentuaban uno u otro polo de dicha bipolaridad. Lo que aquí interesa es asumir los datos que aportan la psicología social y la filosofía personalista sobre la importancia de lo intersubjetivo en el desarrollo del sujeto. Conviene especialmente tener en cuenta el principio de especificidad de la instancia-intersubjetividad. Queremos decir que la comunidad no es la suma de los individuos, que lo social tiene una dinámica propia, que los valores comunitarios son irreductibles. Es aquí donde la palabra «personalización» puede crear equívocos, pues su contenido primario se refiere al sujeto individual. Cuando decimos que la comunidad personaliza, hay que señalar distintos aspectos correlativos:

- Que el individuo no se puede realizar sin comunidad.
- Que la comunidad posibilita procesos individuales.
- Que el proceso de personalización es real cuando desarrolla la socialización, la intercomunicación, la comunión interpersonal.
- Que la personalización no acaba en el sujeto, sino en el ser para los demás, en el olvido de sí, en la comunidad.

Todo ello nos devuelve a la cuestión antropológica: ¿cuál es el fin de la formación: la persona o la comunidad? Personalmente, creo que la pregunta está mal hecha, porque presupone una dualidad. Sólo el amor encontraría una respuesta adecuada en cuanto síntesis de contrarios. Por eso me parece inútil la discusión sobre qué instancia es más personalizadora, si la autoconciencia, la comunidad, la misión o la Palabra. Lo determinante de la personalización no está en las instancias, sino en la interioridad.

b) *Interioridad e intersubjetividad*

Conviene captar debidamente los niveles en que la interioridad puede percibir y vivir lo comunitario. Para que lo comunitario sea personalizador, ha de posibilitar niveles progresivos de interioridad. Por ejemplo, no cualquier comunicación personaliza, sino sólo aquella que propicia la reciprocidad de conciencias.

EL NIVEL PSICOSOCIAL

Responde a la necesidad de adaptación de un individuo al grupo y al rol que en él desempeña, suma de su autoconciencia y de las expectativas que los demás se hacen respecto de él. La intersubjetividad a nivel psicosocial es necesaria, y nunca puede prescindirse de ella, pues es el sustrato en que se desarrollan las otras dimensiones. Por ejemplo, una persona que no se atreve a reaccionar espontáneamente está condicionada en su libertad espiritual por el miedo a perder imagen social. Este nivel tiene su estructura propia y ha de ser objetivado en cuanto tal. De ello se encarga la psicología social.

EL NIVEL EXISTENCIAL

Existencialmente, la vida comunitaria implica el descubrimiento del otro en su diferencia, libertad y significado propio; en su dignidad de persona. Es lo que permite la aceptación y el respeto, el cariño y la confianza. El nivel existencial es aquel en que uno sale de sí y establece lazos. Unos lazos que tanto en la familia como en la vida religiosa tienen carácter estable y se constituyen en proyecto común de vida. El proyecto abarca un estilo de vida y una tarea.

EL NIVEL TEOLOGAL

Este nivel se da en el amor de fe. La familia cristiana (o la comunidad religiosa) es convocación de Dios, y cada cual es a la vez don y misión que el Señor nos ha dado, lugar de Su presencia y llamada a la realización del Reino. El otro es mi vocación, y por eso mi vida no tiene sentido sin él, ni en la salud ni en la enfermedad, estemos cerca o estemos lejos, haya o no haya reciprocidad..., pues la medida del amor es la de Jesús: «Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por los amigos».

Estos tres niveles se entrecruzan. Olvidar el nivel psicosocial en favor del espiritual puede conducir a la sublimación idealista. Olvidar el nivel espiritual y reducirse a aclarar las relaciones psicosociales desemboca en el olvido de lo esencial: el amor y el proyecto vocacional. El nivel existencial suele hacer de puente, ya que está ligado directamente a la madurez humana. En cualquier caso, la personalización ha de trabajar todos los niveles de manera simultánea, aunque gradual. La sabiduría de la personalización está en la interioridad que se transforma, adquiriendo distintos niveles. Al principio, la familia o la comunidad religiosa está ligada al ideal imaginario del yo, y fácilmente se busca en ella la proyección de un mundo feliz, de espaldas a lo real. La crisis de autoimagen, desencadenada por medio del acompañamiento espiritual, o en la oración, o a través del autoanálisis, o en una dinámica grupal, o en una situación difícil, va a posibilitar un nuevo nivel de conciencia en la vivencia de la comunidad. Van a aparecer los perfiles reales del otro y del grupo y, simultáneamente, los personales. La tentación es huir, refugiarse en el propio narcisismo. La personalización ha de integrar la autocrítica y el diálogo franco, la capacidad de confrontación, el aprendizaje de la aceptación mutua y la liberación de necesidades infantiles de aprobación o de autoafirmación. Es la experiencia fundante la que consolida la vivencia de la realidad comunitaria (en torno a los niveles psicosocial y existencial) y da un sentido nuevo y definitivo —el teologal— a la experiencia familiar o comunitaria.

El hecho de que la vida religiosa conceda hoy tanta importancia a la calidad de las relaciones interpersonales no es algo nuevo en cuanto ideal de vida. Lo nuevo es el acento, la toma de conciencia y los medios empleados para ello. Ha de ser considerado, en mi opinión, como un redescubrimiento de la inspiración evangélica del carisma en convergencia con los valores socio-culturales del entorno. Sin embargo, es necesario darse cuenta de lo que estamos poniendo en juego: nada menos que *la reciprocidad de conciencias*. Por todo ello, a veces me pregunto si no estaremos creando una nueva utopía, a la que somos tan propensos. Pero también me pregunto, a la inversa (como en otros muchos temas): ¿merece la pena la vida comunitaria si no intentamos esa reciprocidad de conciencias? La paradoja de la comunidad religiosa consiste en que la reciprocidad de conciencias no se apoya en la amistad ni en los lazos de sangre ni en la espontaneidad del amor. Por eso merece la pena intentarlo, y por eso también resulta tan difícil.

2. Diada y grupo

El apartado anterior ha descrito los rasgos que parecen emerger de la profundidad de la cultura y que, en este sentido, se constituyen en camino (ya que no es posible valorar la familia o la comunidad religiosa si prevalece lo «objetivable») y en ideal utópico. La reciprocidad de conciencias se ha afirmado como criterio. El problema parece comenzar cuando se constata la desproporción entre ideal y realidad. Pero, en mi opinión, el problema es previo, ya que atañe a la dinámica estructural de la familia y, sobre todo, de la comunidad religiosa.

Me refiero a la distinción entre sociedad y comunidad, propugnada con gran lucidez por los pensadores personalistas, según los cuales la comunidad presupone la sociedad, pero la trasciende. En nuestro lenguaje, lo comunitario se da cuando la experiencia del grupo humano alcanza el nivel de interioridad que conlleva la reciprocidad de conciencias. *Lo social* nace de la necesidad de los miembros de la especie humana de controlar y educar los instintos; se desarrolla mediante hábitos de conducta que responden a las expectativas del grupo y mediante proyectos objetivos comunes; y su elemento integrador es el sentimiento recíproco de cohesión, interpretado y simbolizado en una ideología común. *Lo comunitario* nace del encuentro de libertades que promocionan su interioridad; y se desarrolla mediante el amor, que implica la reciprocidad de conciencias. La ideología da paso a la comunión de vida cuando el proyecto común supera las tendencias permanentes a la objetivación de las conciencias personales y del grupo (amarse, crecer juntos y suscitar vida, en la familia; ser comunidad del Reino, en la vida religiosa).

Ahora bien, ¿es posible mantener habitualmente la reciprocidad de conciencias que aquí se propone, o se está transponiendo al grupo social lo que pertenece exclusivamente a la diada interpersonal (pareja, amistad, paternidad-filiación, etc.)? Mi respuesta puede resumirse en tres tesis:

Primera: los grupos no crean nada personal o hiper-personal; sólo transmiten lo que las personas individuales logran comunicar según su capacidad de interacción interpersonal. Por eso «la sabiduría está en no esperar demasiado de la vida colectiva, tan próxima a los sobresaltos de la naturaleza y tan indigente espiritualmente» (Nédoncelle). Doy, pues, clara prioridad, en cuanto mediación, a la relación interpersonal dual sobre la grupal. Con la condición, evidentemente, de que sea una diada que cree reciprocidad de conciencias.

Segunda: la relación grupal tiene valores específicos que no pueden ser suplidos por ninguna relación dual. De éstos hablaremos en los apartados siguientes.

Tercera: ninguna relación intersubjetiva, dual o grupal, por intensa que sea la reciprocidad de conciencias que en ella pueda darse, llega a ser experiencia fundante. Ésta pertenece exclusivamente a Dios. Si el amor interpersonal consigue ser fundante, sólo lo será en cuanto teologal, es decir, en cuanto amor de Dios en Dios, lo sepa o no el que ama.

Cuando la reciprocidad de conciencias realiza «el dos-uno» (pareja, amistad, etc.), una de dos: o bien se encuentra con el Misterio que transciende las conciencias individuales, y se experimenta como don, o bien se cierra sobre sí (idolatría, ceguera o torpeza de nuestra finitud). En última instancia, siempre remite a la experiencia teologal fundante.

3. Experiencia de lo comunitario

Experiencia atemática

En las cosas humanas, las experiencias atemáticas _aquellas de las que habitualmente no somos conscientes, pero que determinan nuestra vida como por ósmosis_ son las más importantes. En realidad, nada es totalmente atemático ni totalmente consciente. La experiencia atemática de la comunidad, eso sí, es especialmente rica. Bastaría con evocar experiencias de relación interpersonal que permanecen en el baúl de nuestros recuerdos, pero cuya densidad de significado se nos hace patente en cuanto las subimos a la conciencia.

Nuestra familia es la comunidad matriz, donde hemos quedado configurados (no digo determinados) para bien o para mal, según la calidad del amor que hayamos recibido y los valores que hayamos asimilado interactivamente. Si pasamos a la adolescencia, ese papel lo desempeñan las personas que se nos han revelado como modelos de identificación, los amigos y amigas que nos despertaron un nuevo sentido de lo personal e interpersonal, los ideales vividos en grupo, la palabra oportuna o inoportuna de un educador/a... En cuanto a la vida religiosa, ¿quién puede medir el valor de la presencia serena de un anciano/a o la sonrisa amable con que se acoge un roce en la relación? La mayoría de los mensajes que recibimos (por ejemplo, la imagen que el otro nos proyecta de Dios en su manera de tratar el tema religioso) no son verbales. La calidad de la relación interpersonal no se mide pri-

mordialmente por el esfuerzo hecho en las reuniones comunitarias, sino en la vida ordinaria. Una interjección espontánea puede ser más expresiva que todo un discurso. El que alguien me escuche o pierda el tiempo conmigo, me da el espacio vital para la reciprocidad. El clima de aceptación mutua se hace con mil gestos y miradas imperceptibles. La confianza fraterna está ligada a ese momento imprevisible en que estoy abierto al otro, me adelanto en el servicio o, simplemente, me intereso por lo que está haciendo o sufriendo. Cuando se insiste en la transparencia en las reuniones, pero no se cuida lo ordinario, las relaciones terminan bloqueándose, ya que están sometidas a una dinámica artificial. Pero también es cierto lo contrario: al insistir en la vida ordinaria, evitando las reuniones, se busca lo cómodo, «no mojarse». Ciertas virtudes (el sentido de la responsabilidad, la lectura creyente de la realidad, etc.) se enseñan atemáticamente, casi como por contagio. Y lo que hace que una espiritualidad sea real y operativa, el talante, está también en el ambiente y se asimila mediante lenguajes indirectos: la sencillez de los franciscanos, el sentido litúrgico en el monacato, el espíritu de discernimiento en la tradición jesuítica... ¿Cómo valorar la importancia de la oración, de la Palabra y de la Eucaristía, que, a pesar de su rutina, van impregnando las conciencias personales y el proyecto común de vida y nos dan la capacidad de esperar en el otro y de amarle por encima de nuestros intereses?

La experiencia atemática que todos tenemos de la comunidad no siempre se revela, al menos en primera instancia, como positiva. Para algunos, recordar a la familia supone ansiedad y sufrimiento. ¿Quién no conserva alguna herida producida por alguna relación interpersonal explícitamente frustrante, aunque se reconozca que no había mala voluntad? Sin embargo, lo que en un momento dado se recuerda como negativo, más tarde puede ser motivo de acción de gracias. La comunidad, como todo lo humano, se compone de luces y de sombras.

Experiencia temática

La comunidad, en lo que tiene de más peculiar —la relación interpersonal—, es una realidad compleja que se presta a muy distintas experiencias de la misma. Cuando la comunidad se reduce a vivir bajo el mismo techo o a trabajar en equipo, puede ser objetivada con cierta facilidad. En cuanto se da la reciprocidad de conciencias, se diversifica sorprendentemente, revelando su fuerza dinamizadora y su densidad humana.

a) *Formas de relación interpersonal*

Las formas concretas corresponden a los distintos modos de interrelación. Son tantas que no es fácil establecer un común denominador. Pensando en la comunidad religiosa, sin embargo, dos factores de diversificación me parecen especialmente significativos: hay formas *duales* y formas *grupales.* Aunque la comunidad, psicosocialmente hablando, es un grupo, dentro de ella se dan relaciones de dos (y de tres) que tienen contenido propio. En la perspectiva del grupo en su conjunto, aparecen como subgrupos; pero en cuanto relación interpersonal —de amistad, por ejemplo— adquieren dimensiones irreductibles.

Hay que advertir que, al adquirir un nuevo valor la subjetividad y la intersubjetividad en la vida religiosa, las relaciones se han diversificado. Cuando la vida común era algo primordialmente institucional (vida regular), las relaciones afectivas diferenciadas eran consideradas como amenaza para el grupo y anatematizadas por la ideología institucional. Actualmente, sin embargo, forman parte de la dinámica pluriforme de la vida comunitaria. Añádase que, en la vida religiosa apostólica, la comunidad no es sólo la local, sino también la provincial. Con lo cual no se prejuzga la problemática subyacente, a la que aludiremos a continuación. La reflexión comienza por constatar el dato.

El segundo factor significativo es el que distingue la relación *simétrica* y la relación *asimétrica.* Aquélla es la que se establece en el plano de la igualdad (amigos, pareja, hermanos). La asimétrica se da en la desigualdad, es decir, cuando la repicrocidad de las conciencias establece lazos y comunicación con contenidos no-unívocos (padres e hijos, maestros y discípulos, autoridad y obediencia). Ambas relaciones configuran la afectividad interpersonal, pues corresponden a la bipolaridad constitutiva: autonomía y dependencia. Ambas relaciones conllevan sentimientos comunes (de confianza, de agradecimiento o de respeto, por ejemplo). Ambas dinamizan la personalización.

Se desprende de este somero análisis el desafío que supone para la vida religiosa introducir el valor de lo interpersonal como proyecto esencial de vida. ¿No es más realista, se preguntan algunos, aprender estereotipos de comunicación y atenerse a los roles institucionales claramente delimitados por la relación asimétrica de la autoridad y la relación simétrica de la igualdad indiferenciada?

b) *Niveles*

Los niveles de la relación se refieren a lo que hemos llamado *interioridad,* es decir, a la capacidad de percibir la realidad (en este caso,

lo interpersonal) en su densidad diversa. No es lo mismo relacionarse con el superior/a como instrumento necesario del orden social que colaborar corresponsablemente con él/ella en la marcha de la comunidad o expresarle los conflictos personales buscando ayuda y discernimiento. Los niveles atañen a lo propio de lo interpersonal: las conciencias implicadas, su interacción psicoafectiva, la reciprocidad como misterio de encuentro, vinculación y entrega... Cuando la comunidad se reúne, ya sea para orar o para tratar de cosas comunes, puede vivir su interacción a distintos niveles.

EN FUNCIÓN DE NECESIDADES PRIMARIAS

Se necesita una convivencia sin conflictos, se adoptan actitudes pasivas y se delega la responsabilidad en la autoridad o en los otros. En todo caso, me siento afectado cuando el grupo o sus decisiones no satisfacen mis expectativas de seguridad, comodidad, prestigio...

EN FUNCIÓN DE UNA RACIONALIDAD ADULTA

Se valora la comunidad como ámbito de autorrealización y de tareas comunes. Hay corresponsabilidad y se busca crecer juntos desde la confrontación y la colaboración. Cada cual acepta la realidad del otro y del grupo, y se vive en interacción, renovando la comunicación y el proyecto de vida.

EN FUNCIÓN DE LA AFECTIVIDAD INTERPERSONAL

La comunicación compromete el mundo de los sentimientos, sin por ello confundir el amor fraterno con la amistad. A partir de la aceptación de cada uno en su propia realidad, la confianza mutua permite crear lazos de cariño, interés común y entrega. Los grados y matices son infinitos: desde una dinámica grupal, usando técnicas expresivas del «aquí y ahora», hasta la experiencia de vinculación fraterna, pasando por la riqueza de la espontaneidad (el buen humor, los desahogos, etc).

DESDE LA PROFUNDIDAD DEL AMOR TEOLOGAL

Éste es el nivel desde donde se percibe a cada uno de los hermanos como gracia del Señor, y a la comunidad como misterio de comunión que, en la fe, realiza la comunión del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Y se verifica cuando el amor de fe fundamenta e impregna el

sentido último de la convivencia y de las relaciones, especialmente si éstas no son gratificantes, o si los unos han de llevar la carga de los otros, o si la dinámica interpersonal está bloqueada.

Todos estos niveles se entrecruzan. El de la afectividad interpersonal conviene que desarrolle el de la racionalidad adulta, a fin de que no se confunda con las necesidades primarias. El nivel teologal no es una superestructura añadida a los anteriores a modo de sublimación ideológica, sino el sentido y la motivación última de los mismos. Por eso, con frecuencia apenas si se explicita. En cuanto al primer nivel, es del todo ineludible, pues todo grupo tiene ciertas necesidades primarias que satisfacer, aunque sea la de no vivir habitualmente en conflicto.

4. Crecer en comunidad

Hay dos modelos para entender el crecimiento de la comunidad. El *primero* concibe la comunidad, no primordialmente como relación interpersonal, sino como ámbito (estilo de vida, actos comunitarios, plataforma de trabajo, techo común...) de autorrealización (en orden a la comunión con Dios y la misión). El *segundo* concibe que la autorrealización misma es relación, comunión de vida, intersubjetividad. Este segundo modelo tiene matices diversos: hay quienes opinan que la personalización consiste en salir de sí, en descentrarse, y que por ello la autonomía debe estar subordinada a los procesos de asimilación de valores dados en la comunidad y del ser-para y con los demás; otros, en cambio, opinamos que la personalización es asistemática y se formula por síntesis de contrarios (a más autonomía, más intersubjetividad, y viceversa). No es el momento de discutir estos matices, pero sí de discernir las actitudes básicas que los diversos modelos reflejan:

- Necesidad de dar el paso de la comunidad-ámbito a la comunidad-interacción. No olvidemos la tendencia al individualismo y a reducir la vida al binomio persona-trabajo, especialmente, me atrevo a decir, en las vocaciones célibes.
- Decisión personal e intransferible de vivir con otros. Lo cual supone entrar en relación, dejarse interpelar, disponerse a caminar con otras personas, aprender a dialogar, confrontar, consensuar, colaborar...
- Descubrir que nada le realiza tanto a uno como el amor, y que éste no es algo genérico, sino que se concreta en apertura a las personas

de la comunidad, en capacidad de aceptación, en quererse y perdonarse. Descubrir que la mayor dificultad para ser libres es la propia voluntad, y que no hay seguimiento de Jesús ni misión sino en autodonación desinteresada a los hermanos.

- Experimentar, entre luces y sombras, y con frecuencia en la pura fe, que el Reino de Dios está ahí: en crecer juntos, en el cuidado mutuo, en el proyecto común, en la oración comunitaria, en el sufrimiento compartido...

En nuestra cultura occidental, marcada por una larga conquista de lo individual, lo comunitario tiende a percibirse como una suma de realidades individuales. La nueva valoración de lo comunitario en la vida religiosa, al poner el acento en lo interpersonal, ofrece la clave antropológica para que el sujeto no sienta la amenaza de la comunidad. Cuando ésta está determinada por lo institucional (autoridad, vida regular), por lo objetivo, la subjetividad reivindica su dignidad y sus valores por encima de lo comunitario. Sólo lo intersubjetivo (y lo institucional como medio para ello) crea la dinámica propia del crecimiento de las personas. Con la condición, como es obvio, de que sea auténticamente interpersonal, ya que puede ser lo contrario: una forma sutil de dominar las conciencias y fomentar dependencias. Lo intersubjetivo ha de ser ámbito de libertad (su test de verificación).

Pues bien, lo intersubjetivo es algo *específico* e implica una dinámica propia, no reducible a la suma de individualidades. Veamos algunos aspectos concretos.

a) *Vivir «con»*. Es una perogrullada decir que no es lo mismo vivir «al lado de» que vivir «con» el otro; no sólo porque, en el segundo caso, el otro me afecta siempre, sino porque además se produce interacción entre ambos. La interacción es algo que puedo limitarme a soportar o en lo que, por el contrario, puedo implicarme positivamente, y es entonces cuando hace gozar y sufrir y, por lo mismo, crecer.

La interacción tiene diversos niveles: desde la organización de las tareas domésticas, por ejemplo, hasta la comunicación directa de los propios sentimientos.

b) *La colaboración.* Gran parte de nuestras actividades exigen tareas comunes, y son muy pocas las que se circunscriben al ámbito puramente individual. También aquí se trata de adoptar una actitud individualista (llevo solo adelante mis tareas, ya sean propias de la vida comunitaria o de la misión «ad extra») o, por el contrario, de entrar en una dinámica participativa, la cual exige mucho olvido de sí, mucha

capacidad de diálogo, humildad y paciencia, lucidez y amor para, con frecuencia, subordinar la eficacia inmediata a los valores que se suscitan en lo participativo.

c) *La comunicación.* Este aspecto está revelándose como el punto neurálgico del paso de lo comunitario institucional a lo comunitario intersubjetivo. Hablaremos de ello en el apartado siguiente.

d) *El discernimiento comunitario.* Distinto, sin duda, del individual, presupone una actitud desinteresada y unos objetivos comunes. Pensemos, por ejemplo, en el proyecto comunitario. Sin duda, para que ayude a crecer y no sea una nueva forma del antiguo «capítulo de culpas», exige procesos previos de las personas y del grupo. Pero es también un instrumento vital para aprender progresivamente la intersubjetividad.

¿Cabe autoconocimiento real sin el discernimiento de los demás? Es principio de psicología social que mi autoimagen depende de la imagen que los demás me den de mí. Y es principio de experiencia que la libertad interior no se elabora sólo en relación con uno mismo, sino primordialmente en relación con los demás (miedos, necesidades, mecanismos de defensa, etc.). Si se trata de abordar problemas de cualquier tipo, el sentido común nos dice que cuatro ojos ven más que dos. Y cuando se trata del proyecto comunitario, la voz de los demás es tan válida como la mía; más aún, dicho proyecto sólo es real cuando cada uno aporta lo mejor de sí mismo, y entre todos construyen algo común.

e) *La oración comunitaria.* La formación tradicional en la oración fue excesivamente individualista: hasta la Eucaristía era cuestión de devoción personal, aunque fuese un acto obligatorio. Hay que recuperar la importancia de la Liturgia, oración comunitaria por excelencia; pero más urgente aún es vivir la oración intersubjetivamente. Los matices son múltiples: comunicarse la experiencia espiritual; interceder los unos por los otros; vivir el nosotros de la oración, don del Espíritu Santo que nos permite participar en la mediación de Jesús y en la Comunión de los Santos...

f) *El amor fraterno.* ¿Qué decir de él? No siempre (y, desde luego, no habitualmente) se nos da la experiencia gozosa que celebra el salmo 133 (132): «¡Qué agradable y delicioso es que vivan unidos los hermanos!». Pero sabemos que, de una manera o de otra, el amor es la fuente de todos nuestros esfuerzos. Aunque nuestros deseos de crear comunidad y calidad de relaciones se nos queden a medio camino, es

el amor fraterno lo que merece la pena. Y esto, que es el máximo don del Señor, nadie nos lo podrá quitar. ¿Cómo no sentir que nos hace crecer desde el corazón mismo de la historia y en nuestras propias entrañas?

5. La comunicación interpersonal

Decíamos que la comunicación se está revelando como la cuestión central de la relación interpersonal. Compárese con la educación de otras épocas, y se podrá comprobar el nuevo modelo de vida religiosa que se entrevé. En la palabra se realiza el encuentro humano, y éste es un dato primario de experiencia que vale tanto para la pareja como para la comunidad. Si el silencio puede representar el momento supremo del encuentro, es por concentración, por desbordamiento del tú, porque las palabras se quedan atrás. Pero, en lo que supone de dinámica interactiva, la comunicación es la propia y auténtica mediación. Evidentemente, el criterio no es la verborrea, sino la reciprocidad de conciencias que se crea a través de la palabra; la implicación mutua de los sujetos en comunicación.

Cuando se apela a la trascendencia de la persona sobre la palabra, caben dos actitudes. Primera: recurrir a un «sexto sentido» de autenticidad, por el que la persona sabe lo que pone en juego cuando habla de sí y, por lo mismo, sabe que no hay comunicación real sin respeto a sí mismo y al otro. Segunda: racionalizar el propio narcisismo y aferrarse a la autoimagen, por temor a ser conocido.

Se trata de comunicación interpersonal, la que posibilita reciprocidad y autonomía a un tiempo, no de ese hablar indiferenciado y hueco que delata el vacío interior. Cuando no se tiene nada que comunicar, con frecuencia la palabra superficial es el recurso fácil. Aquí está la diferencia entre sinceridad y autenticidad: ésta presupone vida interior personal, cosa que no ocurre siempre con aquélla. Se puede ser sincero hasta vaciarse de toda intimidad, y la sinceridad resultante puede parecerse mucho a la prostitución. La autenticidad, en cambio, está hecha de libertad y de respeto.

Avanzar en la comunicación interpersonal es un proceso en el que se abordan *niveles progresivos:*

a) El nivel más superficial es el diálogo que atañe a contenidos puramente funcionales y objetivables: cuando se habla del tiempo, o se comunica lo que se ha hecho durante el día, o se discuten horarios o aspectos administrativos que no comprometen a nadie... No obstante, «hay aspectos administrativos» que se constituyen en símbolos muy implicativos de la relación interpersonal. Es el caso del dinero, que suscita miedos y posicionamientos personales que suelen llevar una alta carga emocional.

b) Se puede hablar también de otras personas, que, al contrario que las cosas, nunca nos dejan indiferentes. Pero si las personas no pertenecen al ámbito de nuestras relaciones, sino de nuestro trabajo, todavía están «fuera», a modo de objetos neutrales.

c) Cuando expongo mis ideas, y éstas se refieren a temas dotados de una alta carga emocional (la política, por ejemplo), entonces el nivel de comunicación compromete más. En la vida religiosa, esta clase de temas suelen ser vehículo normal de intercomunicación. Por eso es preciso un aprendizaje a múltiples niveles para poder distinguir los temas conflictivos de los que no lo son, los que traen consecuencias prácticas de los que no, los que sólo permiten teorizar de los que descienden a las conciencias, etc. Lo ideológico es importante como elemento de solidaridad e identidad social del grupo de vida religiosa; pero representa también el mecanismo de defensa más común para evitar cuestionamientos personales y grupales. Dada la dificultad de establecer lenguajes directos, suele ser una buena plataforma en las reuniones comunitarias para iniciar la intercomunicación; pero es insuficiente.

d) Hablar de cosas personales del pasado (vida familiar, acontecimientos, sobre todo si conllevan el mundo emocional) significa confianza, y es un medio óptimo para establecer relaciones interpersonales. ¿No es ésta la primera frontera que las personas cruzan cuando comienzan a interesarse mutuamente?

e) Según los psicólogos sociales y la experiencia de las dinámicas grupales, el test de una buena comunicación depende de la capacidad de comunicar *sentimientos actuales.* Todos sabemos lo que cuesta decir a la persona con la que convivimos: «El otro día me sentí incómodo cuando dijiste...» Cuando se tocan determinadas fibras, se disparan nuestros fantasmas y afloran a la superficie ciertos sentimientos ambivalentes (culpabilidad y autoafirmación, miedo al rechazo y agresividad...). ¿Por qué cosas tan simples producen tantos tormentos, cuando en la vida ordinaria parecemos libres y virtuosos? ¿Se debe a la necesidad primaria de «espacio vital» (a fin de cuentas, somos filogenéticamente animales...), a la desproporción entre la autoimagen y la libertad real del yo, al egocentrismo radical...? Para que una comunicación a este nivel ayude al crecimiento, es necesario evitar el «juicio moral», limitándose a expresar sentimientos actuales. Y, aun así, habrá que con-

tar con la capacidad del otro para escuchar sin fantasmas mentales y con una mínima aceptación por su parte.

f) El sexto nivel puede ser un ideal de comunidad, pero sólo se da ocasional y puntualmente, ya que parece pertenecer exclusivamente a la relación dual de amistad o de amor: comunicar el propio ser descansando en el otro, suscitando aceptación mutua incondicional. ¿Se puede decir a cualquier hermano en comunidad: «Lo estoy pasando mal; te necesito...»?

En el tema de la comunicación, como en otros, solemos irnos a los extremos: o forzamos desde el voluntarismo o nos protegemos desde la racionalización. Habrá que ser conscientes del ideal implícito que nos hacemos de la comunicación. Personalmente, creo que la referencia no ha de ser la amistad espontánea, sino la *empatía en la diferencia.* Lo que más se le puede parecer es la relación de hermanos adultos que se quieren y hablan, aunque cada cual tiene ya su mundo propio. Sin embargo, prefiero subrayar los contenidos, más sobrios, de ambas palabras:

- *Empatía* —que no simpatía— significa actitud positiva ante el otro, capacidad de escucha, dejándole ser él mismo.
- En la *diferencia,* por lo tanto, evitando el deseo de fusión y la gratificación afectiva inmediata. La afectividad del adulto tiene siempre como plataforma la alteridad, desde la cual se avanza hasta la unión.

6. Experiencia teologal de la comunidad

La experiencia teologal no es la última, algo así como el piso superior del edificio comunitario, sino el basamento, las columnas y el remate. La experiencia teologal está en todas las otras dimensiones y más allá de ellas. Pero, justamente porque está en todo y más allá de todo, presupone las dimensiones humanas (la psicosocial y la existencial especialmente).

La experiencia teologal de la comunidad religiosa se nutre de la correlación, nuclearmente cristiana, entre el amor de Dios y el amor del prójimo. Varias fuentes de inspiración convergen en este punto:

- La comunidad religiosa nace de la llamada de Dios y, como tal, es convocación de Dios. En este sentido, se ha inspirado en el texto matriz de Hch 2,41-47. La asimilación «comunidad religiosa-Iglesia» es excesiva, pero no deja de ser significativa.

- La comunidad es signo de la presencia de Jesús resucitado en medio de los suyos. Texto inspirador: Mt 18,20.
- El amor fraterno realizado en la reciprocidad, tal como se repite en los textos joánicos, es el imperativo y el don de la Nueva Alianza en el Espíritu Santo.

Esta dimensión de la reciprocidad interpersonal, que es la que hemos destacado en estas páginas, es, a mi juicio, la más radical, pues tiene como contenido propio el amor. En cristiano, como se sabe, no hay dos clases de amor —el que se refiere a Dios y el que se refiere al prójimo—, sino una sola: el amor teologal, que viene de Dios y ha sido derramado en nuestros corazones, y por el que amamos a Dios y al prójimo al modo de Jesús, en el Espíritu Santo. Este amor es dado en la fe, pero permanece en el tiempo y en la eternidad. Por eso, allí donde aparece, dentro o fuera de la Iglesia, allí está el Reino.

No basta con decirlo teológicamente; intentemos describir sus rasgos pensando más concretamente en nuestra experiencia comunitaria.

a) La experiencia teologal se realiza cuando se tiene una historia implicativa con otras personas, cuando se ha sufrido y gozado con ellas. Hay que desconfiar de cierta ideología del amor abstracto, como cuando se habla del amor a los hombres en general. La comunidad religiosa compromete en una historia de amor concreto, con rostros que tienen nombre y apellidos.

b) En esa historia se ha experimentado al Dios que salva y la dinámica del Reino; por ejemplo: cómo actúa la Gracia desde la condición humana, descubriendo el amor encarnado y misericordioso; cómo el amor permanece a través de diversas visicitudes, se afianza en el sufrimiento y crea fidelidad; ahí, en la comunidad, me he sentido yo mismo y he sido para otros, sorprendentemente, fuente de libertad; hemos aprendido juntos a discernir la presencia de Dios entre nosotros y en el mundo, precisamente en el claroscuro, en la ambigüedad del grupo y de la historia; y hemos esperado contra toda esperanza...

c) Lo que al principio era coincidencia vocacional, poco a poco se me ha hecho pertenencia, de tal manera que ahora puedo decir que, sin la comunidad (sin estos hermanos que Dios me ha dado y que yo no he escogido), mi proyecto evangélico de vida no tiene sentido.

d) Ahora, al fin, por milagro estricto de la Gracia, conozco el amor desinteresado, que no depende de la gratificación inmediata en el convivir, ni de la eficacia en las tareas comunes, ni siquiera de nuestro futuro institucional: basta con ser hermanos en el amor.

Estamos apuntando hacia arriba, porque se trata de definir el amor teologal propiamente dicho. En realidad, siempre estamos en camino, y hay que decir que la experiencia vital es circular: *por el amor teologal vivo en comunidad, y la comunidad es a la vez mediación de dicho amor.*

La comunidad libera de lo religioso «imaginario», ya que es ámbito de praxis real de lo espiritual. No sido el psicoanálisis quien ha inventado la sospecha de que la experiencia de la trascendencia se presta a la fantasía del deseo. Lo dice Juan con rotundidad en su primera carta: «Si alguno que tiene bienes de este mundo ve a su hermano en necesidad y no se apiada de él, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?» Textos como éste son definitivos.

La vida comunitaria propicia el desarrollo de las virtudes teologales, ya que obliga a fundamentar el proyecto de vida más allá de los deseos y expectativas. No puede ser idealizada mucho tiempo la comunidad propia. Ahí, en nuestra mediocridad, brilla para la fe la presencia de Dios, y para la esperanza la semilla del Reino, y para el amor, sobre todo, la gratuidad incondicional y la fidelidad insobornable de la Alianza.

Paradójicamente, en la comunidad celebramos, como en la Iglesia, el Don que desborda infinitamente nuestra conciencia y nuestros deseos. En la comunidad se me da la Palabra, la Eucaristía, la comunión de los santos... Con los años se experimenta que de la comunidad se recibe mucho más de lo que se da. Y esto no se refiere sólo a las riquezas inagotables de la Iglesia, que se dan concretamente en la comunidad, sino también a esa otra riqueza no cuantificable que es la comunión en el pecado y en la Gracia, que somos los creyentes que vivimos juntos.

En la comunidad se experimenta anticipadamente el gozo de la Comunidad futura en el Cielo. Dicho así, parece casi una tomadura de pelo; pero me atrevo a decir que quien no experimenta esto de vez en cuando (y para ello no hace falta ningún éxtasis de amor ni ningún «momento mágico» de exaltación) sabe muy poco de la semilla de eternidad que, desde Jesús, habita para siempre este mundo.

26
Trabajo y misión

Esta instancia-mediación es tan rica y variada que habremos de contentarnos de nuevo con sugerir aspectos, sobre todo los relacionados con la personalización. Cuando hablábamos del amor en el capítulo 17, aludíamos sintéticamente a los modelos espirituales o caminos de experiencia cristiana de la misión, tratando de superar el dualismo neoplatónico de ciertas concepciones monásticas o semimonásticas. En efecto, no siempre se ha considerado el trabajo o la misión en el mundo como mediación espiritual, sino como su contrario: como peligro o amenaza para la vida espiritual. Habremos de volver sobre ello, pero en clave positiva: cómo el trabajo constituye un elemento esencial de la espiritualidad, del proceso de personalización de la fe. Completaremos el tema con reflexiones sobre la problemática actual de la misión, que comporta un nuevo modelo de Iglesia. Todo ello muestra la correlación entre la personalización de la fe y el modelo de misión. Traducido a un lenguaje educativo: si se educa en la personalización, se prepara para una determinada misión; y viceversa: si se piensa en un modelo de misión, ¿qué modelo de educación es el adecuado? La personalización será afín al modelo de *misión profética* en la medida en que tenga en cuenta la dignidad del hombre y su autonomía.

1. Trabajo y misión

No todo trabajo ni todo modo de trabajar es misión; y, correlativamente, una misión sin la densidad antropológica del trabajo crea un mundo aparte, desencarnado. La misión da al trabajo su dimensión histórico-salvífica, y el trabajo proporciona a la misión su contenido humano de realidad.

Hay que comenzar, pues, por la vivencia de la *densidad antropológica del trabajo.* Veamos algunas dimensiones que nos ayuden a tomar

conciencia de su valor constitutivo para la persona y, por lo tanto, para su proceso de personalización.

- Mediante el trabajo, el mundo es personalizado; y viceversa: la relación con el mundo mediante el trabajo personaliza. Para poder ser autónoma y crecer, la persona necesita crear un «mundo propio», no sólo en su conciencia, sino también «fuera». Cuando el trabajo es percibido como castigo, aliena del mundo (herencia griega) y, consiguientemente, aliena a la persona. Pero no basta trabajar con intención sobrenatural para personalizarlo; es necesario que el mismo trabajo reúna las «condiciones objetivas» para que pueda ser personalizado. Pensemos en el trabajo en una cadena de montaje o en la monótono actividad burocrática en una oficina. El siglo XIX significó un giro determinante en la cultura del trabajo: lo que antes era un castigo por el pecado (cfr. Gn 3) se convierte en tarea divina, sacralizada (mediante el trabajo, el hombre es creador). En las postrimerías del siglo XX, el trabajo aparece en toda su ambivalencia: absolutizado, no libera; no personalizado, aliena.
- Pertenece coesencialmente al binomio dinámico de la autorrealización «amar y trabajar en libertad». Amar sin trabajar degenera en el intimismo afectivo; trabajar sin amar, en el funcionalismo (profesionales sin corazón, neurosis de ejecutivos, célibes crispados y autoritarios...). La densidad antropológica del trabajo requiere por parte del creyente su *fundamentación teologal como misión.*
- La personalización del trabajo depende radicalmente de su fundamentación, es decir, de que sea vivida como misión, como obediencia y como colaboración con el proyecto creador y salvador de Dios. Mejor dicho, hay dos maneras de personalizar el trabajo: como autorrealización y como servicio de amor. En el primer caso, el trabajo refuerza la autonomía, pero no unifica el centro de la persona —el corazón—, por lo que acaba alienando; en el segundo, alcanza la interioridad transformante. Ahora bien, cuando el amor de servicio es vivido por un creyente teologalmente, se le denomina «vocación» y «misión». Lo cual no ha de confundirse con la explicitación de intenciones sobrenaturales, ya que éstas pueden quedarse en el nivel superficial de los buenos deseos racionalizados, ocultando la dificultad precisamente para implicarse personalmente en el trabajo.
- La personalización teologal del trabajo posibilita la síntesis entre valoración y relativización del trabajo. El trabajo no es algo divino; pero sin él no somos personas. Dios es mayor que su obra en el mundo; pero se nos da históricamente, es decir, en nuestra responsabilidad.
- Sólo la personalización teologal del trabajo hace síntesis de contrarios. Trabajo como si todo (la justicia, el progreso, la educación moral, la evangelización...) dependiese de mí; pero lo mejor de mi trabajo es mi impotencia para lo esencial (la transformación de las conciencias). No personalizo mi trabajo si no lo hago mío y no busco que sea eficaz; pero la eficacia mayor de lo que hago está en mi corazón: en el amor y en el futuro de la historia en manos de Dios.

2. El trabajo, mediación espiritual

La misión comienza por el trabajo bien hecho, tanto objetivamente, es decir, con preparación y aplicación profesional, como subjetivamente, es decir, con amor. Dicho así, no hay nada que añadir. En realidad, la persona creyente ha de efectuar un delicado proceso, ya que el trabajo atañe a la personalización a través de mediaciones externas que sólo indirectamente tocan el corazón. Quizá sea ésta la razón de por qué la tradición dio prioridad a la oración, a la que consideró como «alma del apostolado». Sin embargo, como dijimos más arriba, considerar el trabajo/misión como mera expresión externa de lo interno («contemplata aliis tradere») responde a un modelo antropológico espiritualista. Un análisis más riguroso muestra la *dinámica circular entre conciencia y tarea.* Sin motivaciones y actitudes, la persona es un robot que funciona más o menos bien; pero situarse ante el trabajo con el distanciamiento típico del mundo griego significa aprisionar la interioridad en el círculo intimista, estéril. El amor sin tarea, o es concentración existencial máxima (misión de intercesión de los contemplativos), sólo real en obediencia al Señor, o es sublimación del miedo a la existencia.

Con todo, no lo olvidemos, el camino de unificación es largo, no se da espontáneamente y suele tener varias fases:

a) En la primera, de iniciación, unas veces la interioridad de la persona y de la experiencia religiosa se desarrolla desde la tarea; otras, desde la intimidad interpersonal con Dios. No hay esquemas. Lo determinante es la autenticidad del proceso: el que una u otra —la experiencia religiosa o la intimidad interpersonal— posibilite a la existencia un talante de incondicionalidad. Para evitar desequilibrios, lo sabio es manejar el «principio de pedagogía simultánea».

b) En la segunda, se aborda el largo y paciente camino de la *integración.* Fe y vida, oración y acción, se entrelazan en un mismo proyecto coherente de vida. Hay temporadas en que prevalece uno u otro polo, según los intereses vitales y los procesos vividos.

c) En la tercera, la de *unificación,* prevalece el amor teologal, que ya ha estado presente en las fases anteriores, pero mediatizado por las necesidades de maduración humana y las dualidades propias de toda integración espiritual. Ahora el amor teologal se ha encontrado a sí mismo y se ha distanciado tanto del trabajo como del intimismo espiritual. Y es este distanciamiento, cabalmente, el que le permite hacer la síntesis desde la hondura de lo inobjetivable. Da lo mismo hacer que quedarse quieto; dedicarse a la oración que no tener tiempo para uno mismo. Lo esencial es amar siempre, y hacerlo al modo de Dios.

Hay un punto en que el amor empalma directamente con el trabajo y lo convierte en mediación espiritual: el *salir de sí.* En efecto, el amor verdadero no busca su interés, ni siquiera el regusto de amar. Se siente empujado por dentro a olvidarse de sí. Se desvive por el otro, se entrega, lucha... Sin este trabajo, en que la vida es proexistencia práctica, se sentiría en mentira. Pero el mismo amor (último juez siempre) no confunde las obras de amor con la crispación ni con la eficacia inmediata. El salir de sí sólo es amar cuando en todo momento el amor mantiene la mirada centrada en las personas y cuando, aunque se dedique a la burocracia, hay luz interior para la justicia y la misericordia.

El mismo amor que sale de sí para hacer el bien al prójimo, sale de sí en el encuentro de amor de la oración.

3. Sabiduría del Reino

Hay una sabiduría de la misión en que convergen la personalización, el amor teologal y el mensaje evangélico. Jesús reivindica el primado del hombre sobre la Ley y sobre toda estructura que intente objetivarlo; la personalización afirma la subjetividad y su dinámica de transformación. Jesús trae el Reino con su preferencia por los pobres y promoviendo la dignidad de éstos; el amor de fe descubre la presencia salvadora de Dios en las fuerzas ocultas de la historia, ligada a los procesos de liberación y en la que, al fin, el hombre sea tratado como fin y no como medio. Tal es la ética de la personalización. La dinámica de las Bienaventuranzas expresa la realización del hombre según el Reino. Su clave es el amor de fe. ¿Qué es la espiritualidad de personalización, en última instancia, sino la síntesis de contrarios, tan contundente en las

Bienaventuranzas? El Reino —al igual que el proceso de personalización, y al estilo propio del amor teologal— sólo es eficaz, aunque a modo de semilla frágil, sin violencia, «desde dentro de la condición humana».

El Reino juzga la historia como Buena Noticia de Gracia y, por lo tanto, no se impone, no separa a justos y pecadores. Tal es el amor teologal, en el que culmina la personalización. Fecundidad oculta que suscita libertad y esperanza, liberando de las seguridades del culto o de las buenas obras. Tal es el horizonte en que se desarrolla la personalización como autenticidad, liberando de todo sistema de conducta.

El Reino es público, pero sin protagonismo; comunitario, pero interpersonal; fundamentado en Dios, pero no sacral. Tal es la espiritualidad teologal, que se encuentra a gusto en todas las realidades (la eclesial y la social, la oración y el trabajo, la Eucaristía y el anonimato de las calles...), pero no necesita éxito ni poder ideológico ni control de conciencias. Lo suyo es adorar a Dios «en espíritu y en verdad».

4. Misión profética

Sin duda, el lector lee entre líneas y sabe que en todo este planteamiento hay un modelo de misión distinto de otros, alejado de cualquier pretensión teocrática, sea «de derechas» (organizada «desde arriba» —jerárquicamente— para cristianizar el mundo), sea «de izquierdas» (organizada «desde abajo» para liberar a los pobres). El primer requisito de la misión, a mi juicio, es renunciar al protagonismo histórico. El Mesías Jesús no fue Señor de la historia, sino un servidor de Dios y de los hombres que compartió nuestra condición humana hasta la muerte. Es ahora el Señor, pero por medio de su Espíritu, de modo que sus discípulos siguen en la historia «su ejemplo».

Al decir «misión profética», estamos indicando que nuestra misión es testimonial, que realiza los signos del Reino anticipando el futuro; pero, por lo mismo, sabiendo de antemano que el Reino es más que la Iglesia, más que cualquier realización. Los *ámbitos* de dichos signos son dos:

a) *La dignidad del hombre*

Corresponde a la praxis mesiánica de Jesús en favor de los enfermos, pobres, desechados y «fuera de Ley». Prefiero el lenguaje secular, antropológico, de la dignidad del hombre, ya que opto decidida-

mente por la misión profética que asume positivamente la secularidad y el principio antropocéntrico. En una cultura sacral, el Reino es la justicia de Dios en la historia, iniciada por el Mesías y continuada por los discípulos. Sin violencia, ciertamente, pero implicativa y eficaz. En una cultura secular, el Reino es la promoción de los derechos humanos, la solidaridad en todas sus formas.

El peligro del lenguaje sacral es que nos imbuye de un mesianismo inconsciente que nos inclina al poder ideológico y al protagonismo social. El lenguaje secular, en cambio, nos sitúa en la transformación del mundo desde el hombre mismo, respetando la autonomía del mundo y colaborando con otros hombres que también están realizando el Reino: «El que no está contra nosotros está a favor nuestro».

b) *El señorío de Dios sobre las conciencias*

Evangelización, sí; pero no como poder ideológico socialmente institucionalizado (tentación permanente de la Iglesia). Apelando al mandato «Id y bautizad...», damos por supuesto que hemos de hacer el mayor número de adeptos por todos los medios posibles. Pero ya no obligamos a la conversión a la fe; ahora utilizamos «la escuela católica», la prensa y la televisión. En el fondo de nuestro corazón, soñamos con que la sociedad sea cristiana y el Estado promulgue leyes inspiradas en la moral cristiana, puesto que el Evangelio es la salvación del hombre. Propagamos nuestra fe como una ideología entre otras, intentando vencer en la contienda. Con espíritu de tolerancia, sin duda, pero convencidos de que fuera de la fe católica el hombre no puede realizarse.

¿Cuándo nos convenceremos de que la fe no es una ideología, sino el testimonio del Espíritu Santo en nuestras conciencias, celebrado en la comunidad cristiana? Al decir «señorío de Dios sobre las conciencias», no quiero decir que el Reino sea algo meramente privado, sino que la fe, en cuanto tal, está en las personas y no en el mundo. Rotundamente: que la sociedad debe ser más humana, pero no más cristiana. Propugno decididamente un mundo secular. Nos costó siglos separar la fe y la razón, y luego el Estado y la Iglesia. ¿Cuánto tiempo nos costará separar la sociedad (e incluso la cultura) y la fe?

5. ¿Iglesia o mundo?

Con esta pregunta aludo a un punto neurálgico en nuestros planteamientos pastorales: ¿cuál es el fin de nuestra evangelización: la Iglesia o el mundo? Dicho de otra manera: ¿dónde ponemos el acento: en el culto, en la participación en nuestras instituciones parroquiales, en el compromiso social dentro de nuestras organizaciones eclesiales, o en que los cristianos vivan su vida ordinaria en el mundo, evangelicen en su propio ámbito secular y encuentren cauces para su compromiso por la dignidad del hombre en colaboración con otros movimientos humanistas?

En mi opinión, la referencia primordial para ser cristiano no es la comunidad parroquial, sino la vida ordinaria secular. En la comunidad cristiana se celebra la fe y se reflexiona sobre el modo de vivir ésta en la familia, la sociedad, la cultura, la ciencia, la política, etc. Pero la realización de la fe está en el mundo. Cuando se da prioridad a la Iglesia sobre el mundo, se acaba haciendo de la fe una ideología, es decir, un sistema de creencias y respuestas prácticas en las que el grupo coincide unánimemente. Incluso para que la reflexión cristiana en la Iglesia no caiga en la ideología, es necesario que la referencia primordial de la vida cristiana sea el mundo. En la Iglesia se viven las fuentes de la vida (la Palabra, la Eucaristía, la comunidad); pero la existencia y la misión se viven en el mundo y para el hombre, no para nosotros mismos.

Por ello me parece esencial que introduzcamos el *principio de pluralismo:*

- Cómo cabe tener una misma fe con modelos teológicos diversos.
- Cómo cabe tener una misma moral con discernimientos prácticos diversos.
- Cómo cabe ser una comunidad con opciones sociales y políticas diversas.
- Cómo cabe creer en la misma Palabra con interpretaciones diversas de la misma y, por supuesto, del hombre y del mundo.

El principio del pluralismo, inseparable de la opción por la secularidad, permite a nuestra misión la realización práctica de nuestro profetismo hoy. Un profetismo que, en definitiva, sólo puede ser entendido teologalmente.

6. Experiencia teologal de la misión profética

La sabiduría del Reino, tal como fue realizada por Jesús, exigía «ojos y oídos» apropiados. Ni siquiera Pedro podía entenderla. Sólo le fue dado hacerlo a partir de la Pascua, mediante el Espíritu, que le permitió releer el camino seguido por Jesús hasta su muerte.

Hablar de desapropiación, de liberarse de la ideología, de renunciar al protagonismo histórico, resulta escandaloso, porque además parece vaciar de contenido real, eficaz, la praxis liberadora del discípulo. ¿En qué queda la misión profética si consideramos como valor positivo la secularidad? ¿No hacemos del Reino mera cuestión privada, de conciencia?

Sólo el amor teologal distingue lo privado intimista de las fuerzas ocultas que transforman la historia como semilla, desde dentro de las conciencias, de la sociedad y de los grandes movimientos culturales de la humanidad entera. Y sólo el amor teologal converge con la acción salvadora de Dios, que asume la condición humana y la transforma, respetándola en su autonomía; el mismo amor teologal que suscita la libertad y la esperanza y la lucha no violenta y la solidaridad con los más desfavorecidos.

Este amor teologal les centra a unos en la vida anónima, mientras que a otros les empuja a cambiar las estructuras socio-políticas que oprimen a los más débiles. Se trata de ese mismo amor que es lúcido para exigir a los poderosos la conversión a la justicia y misericordioso, desde el corazón de Dios, para no confundir la justicia con el mero cambio de propiedad.

Pertenece al amor teologal hacer la síntesis entre el profetismo que reivindica la dignidad de los despreciados y el que anuncia la suficiencia del amor de Dios en el corazón del hombre.

27
Ascética

En la tradición espiritual ocupa un lugar central la mediación de la ascética, cuyo binomio-eje lo constituyen la oración y la mortificación. La santidad —se ha dicho siempre— es cuestión de oración y penitencia. Pero lo cierto es que no llegamos a captar la profundidad y amplitud de estos conceptos en la tradición: la palabra «mortificación», por ejemplo, la reducimos injustamente a negación del placer y del cuerpo. Ahora bien, es innegable que los cambios actuales de la espiritualidad obligan a replantear el sentido y la praxis de esta mediación, cuya importancia queremos recuperar frente a ciertas tendencias. Por eso hemos preferido mantener la palabra misma, aunque tenga resonancias que oscurezcan su contenido.

Nuestra perspectiva de *actualización* de la ascética, como es de suponer, se llama «personalización»; pero personalización iluminada y consumada por la vida teologal, es decir, por el misterio pascual: que la vida surge de la muerte. El principio paulino —«Los que son de Cristo Jesús han crucificado su "carne" junto con sus pasiones y apetencias» (Gal 5,24)— sigue vigente, aunque cada época lo relea de modo distinto.

1. Problemática actual

La ascética tradicional es revisada actualmente desde distintos frentes, y no es justo decir que ya no tiene cabida en la espiritualidad. Como ocurre con otros temas, hay que encontrar nuevos modelos. Me parece que algunos *problemas significativos* son los siguientes:

a) *Dificultad para aceptar el principio del «negarse a sí mismo»*

Si algún principio configura la espiritualidad clásica, como vimos más arriba (cfr. cap. 18), es éste, el cual, aplicado a la ascética, ha sido plasmado de múltiples formas: autodominio de las pasiones, sumisión

incondicional a la autoridad, negación del placer, preferencia por las virtudes pasivas (mansedumbre, autosacrificio...), renuncia a tener «mundo propio», etc. Su presupuesto antropológico y espiritual es que el ser consiste en morir por amor de Dios. La autorrealización, por tanto, es el pecado original enmascarado, la apropiación de sí.

De nuevo se entremezclan luces y sombras: lo antropológico y lo teologal del «ser en sí más allá de sí», con la actitud ambivalente del espiritualismo ante lo humano, especialmente ante la libertad. Este libro ha intentado clarificar que la autorrealización y la obediencia teologal del amor no se oponen. Hay una etapa en que la autorrealización es el camino querido por Dios para la personalización de la fe, y otra en que la personalización consiste en la negación de uno mismo. El fallo de la ascética tradicional de la autonegación no está en el principio en sí, sino en la unilateralidad de su aplicación. La dificultad, evidentemente, reside en la praxis. En mi opinión, el criterio básico ha de ser el siguiente: la ascética ha de estar presente en la etapa en que predomina la vida teologal, ya que el dinamismo íntimo del amor está configurado por el seguimiento, por la identificación con la sabiduría de la Cruz; pero también ha de estarlo en la etapa de la autorrealización, ya que no hay crecimiento posible sin cierta dosis de autonegación.

Hay que inventar la ascética del crecimiento personal, que, a mi modo de ver, está ligada a la autenticidad, al peso de lo real que se da en la vida ordinaria y a la elaboración del deseo, temas que nos han ocupado en apartados posteriores.

b) *Reivindicación del cuerpo y del placer*

El modelo ascético tradicional nace en un contexto socio-cultural caracterizado, entre otras cosas, por la carencia de bienes de consumo y la sobrevaloración burguesa del autodominio y la responsabilidad. Actualmente, sin embargo, vivimos en una cultura de la abundancia de bienes de consumo, del confort, y donde la felicidad inmediata y terrena configura las actitudes existenciales de tal modo que todo aplazamiento a un futuro indeterminado (el cielo, la justicia universal, etc.) resulta sospechoso e irreal. Todo ello se traduce en el cuidado del cuerpo, en la preocupación por asegurar lo material, en la búsqueda incesante de nuevas fuentes de placer, en la tendencia a hacer inmediato e inmanente todo lo que en otra época se planteaba como futuro a largo plazo... Incluso la experiencia religiosa ha de acreditarse por la gratificación: relajación, imagen positiva de Dios, equilibrio personal, etc.

Hay que reconocer que en estas circunstancias no es fácil introducir la ascética. Sin embargo, la ascética existe: sorprendentemente, se da (y en algunos casos hasta el «heroísmo») en fenómenos tales como

el cuidado del cuerpo y la preocupación por la salud, con exigentes esfuerzos físicos y rigurosas dietas de adelgazamiento, o en la desenfrenada carrera para tenerlo todo y lo antes posible, con los consiguientes sacrificios que requiere. A este respecto, me atrevo a formular algunos criterios de actualización ascética:

- Creo positivo el cuidado del cuerpo. La ascética comienza cuando lo corporal ha de contemplarse en un conjunto y se percibe como no absoluto.
- La abundancia de posibilidades en todos los terrenos (placeres ligados a la comida, a la obsesión por estar al día, a los saberes, a la información, etc.) obliga a la ascética de la elección. La sabiduría popular lo ha expresado perfectamente: «hacer de la necesidad virtud». Ciertas virtudes de otros tiempos (la austeridad y el sacrificio, por ejemplo) venían impuestas por la carencia y la supervivencia. Hoy la ascética nace de la libertad de elección: no es lo mismo ver un programa u otro de televisión cuando se puede escoger entre treinta y cinco.
- El tema más delicado de la ascética es saber gozar. A veces es más fácil renunciar a todo que tener que elaborar el deseo, de modo que promocione mi libertad interior. Volveremos sobre este criterio.

c) *Integración de lo humano y renuncia*

¿Es mayor perfección la renuncia a lo que te gusta y te realiza? ¿Hay que renunciar al mundo afectivo humano para amar al Dios Único? ¿No hay un cierto nivel de necesidades que si no son integradas bloquean el crecimiento espiritual, y que si se integran no producen automáticamente apropiación y, por lo tanto, impiden el despliegue y la libertad del amor teologal? ¿Por qué el lenguaje de Jesús no es de integración, sino de opciones de absoluto que, al concentrar la existencia, obligan a renuncias? (piénsese en el joven rico). ¿No consiste lo escatológico en dicha concentración y renuncia?

Espero que las reflexiones de este libro hayan respondido teóricamente a la cuestión e incluso hayan señalado las líneas pedagógicas de fuerza para resolverla. La sabiduría de la ascética está en lo concreto:

- Desenmascarar renuncias que ocultan miedos.
- Detectar las necesidades que hay que integrar y las que no es preciso integrar.
- Vivir la integración como camino y no como fin último.
- Discernir el momento para la concentración existencial.
- Elaborar de manera positiva la renuncia.

Piénsese en la sabiduría ascética de los consejos evangélicos de pobreza, obediencia y castidad, aplicados no sólo a la vida religiosa, sino también a la vida cristiana normal, aunque de forma muy diversa, por supuesto. Lo que está en juego es nada menos que un nuevo humanismo cristiano, en el que la sabiduría tradicional dialogue con las ciencias humanas, que saben más de necesidades que de heroísmos.

d) *Dificultad para aceptar el sacrificio en sí mismo*

Me refiero a las prácticas ascéticas que no tenían ningún objetivo utilitario: el ayuno, el cilicio, los sacrificios corporales de todo tipo. Hoy se sigue practicando el ayuno, por ejemplo, pero con un fin: compartir con los más pobres. Sólo así, por una causa, tiene sentido.

La verdad es que, aunque no lo parezca, el sacrificio como símbolo de solidaridad, independientemente de su eficacia o de su utilidad, está muy próximo a la actitud tradicional. Cuando no se entrega el dinero que se ahorra, el ayunar por solidaridad con los hambrientos pertenece a la misma dinámica del cilicio para sufrir con Jesús crucificado. El mundo antiguo tenía muy claro este principio, porque ésa era su experiencia radical del sacrificio cultual: el holocausto. La reflexión moderna sospecha que esa idea del sacrificio oculta la imagen sadomasoquista de un Dios que necesita reparaciones o se complace afirmándose a sí mismo frente a su criatura. Pero, a mi juicio, se ha quedado a medio camino, porque cae en la trampa de siempre: objetiva lo espiritual.

Cuando el amor llega a su lógica consumada, aparece la muerte, el autosacrificio: en obediencia y solidaridad. Como Jesús. La eficacia o utilidad es secundaria, porque se trata del amor que no calcula (el del perfume de nardo de María en Jn 12).

Por ello, tal vez, conviene establecer dos criterios complementarios:

- Superar la ascética del sacrificio por sí mismo, integrándolo en la dinámica de la solidaridad eficaz.
- Recuperar el amor solidario que se identifica con los que no son, independientemente de toda eficacia, sencillamente porque el amor es así y porque, en el misterio del Crucificado, compete al Padre hacer fructificar la semilla del grano que muere.

2. Voluntad y libertad

La ascética fácilmente se asocia al voluntarismo. Pero la verdadera ascética siempre ha sabido que su fruto es la libertad interior. Será sabia la ascética que distinga entre voluntad y libertad.

La voluntad se dirige a lo controlable: metas, miedos... La libertad es espíritu y, como tal, es fruto no programable de una serie de factores (la Gracia, el proceso, las situaciones, las relaciones, etc.) en que la persona se ha implicado y que han permitido la emergencia de la vida inobjetivable. La voluntad se percibe a sí misma en el esfuerzo, y por eso suele centrarse en las dificultades. Pero sólo es valiosa y necesaria en la medida en que opera desde la autenticidad. Sin embargo, con frecuencia oculta mecanismos inconscientes: rigidez, ansiedad, perfeccionista... La libertad interior se nutre receptivamente (no digo pasivamente): dejándose afectar, escuchando, mirando acogedoramente, desenmascarando los sistemas de defensa... Lo suyo no es la autoposesión, sino el gozo de la liberación del salir de sí.

No se puede amar sin libertad interior; pero sí se puede confundir el amor con la voluntad de amar.

La ascética de la voluntad se dirige a la superficie del proceso de transformación: los defectos, el temperamento, la lucha por los medios... (en el huerto, las malas hierbas). La ascética de la libertad, en cambio, se dirige al corazón en sus actitudes y sentimientos básicos: renovar la esperanza, simplificar la mirada del amor... (en el huerto, el agua y el sol).

No se oponen, y casi siempre hay que comenzar por la ascética de la voluntad para continuar con la ascética de la libertad. No se puede vivir de actitudes si no se han creado hábitos de conducta. Pero también, a la inversa, el crear hábitos de conducta sin actitudes que propicien la libertad interior degenera en la creación de máscaras, de roles, no de personas vivas.

La sabiduría está en discernir el modo de combinar en cada etapa del proceso la voluntad y la libertad.

3. La ascética de la autenticidad

Es la propia de la ascética en clave de personalización. Le llamamos «ascética» porque conlleva un ejercicio continuado de no gratificaciones inmediatas y de exigencias que obligan a la persona a buenas dosis de renuncias y tensiones dolorosas; a tomar la vida en las propias manos cuando lo cómodo sería dejar en manos de otros o de las cir-

cunstancias la decisión de ser persona y de crecer; a responsabilizarse de los propios actos, del riesgo a equivocarse, asumiendo las consecuencias imprevisibles...

La autenticidad es un talante de vigilancia que atañe a las motivaciones íntimas de la conciencia. ¿Qué tiene que ver un cilicio con el desmontaje de la autoimagen narcisista? Cuando hay que atacar los mecanismos inconscientes, se necesita humildad y coraje; se necesita aprender a decir que no a la autoridad sacralizada o a la persona querida, asumiendo el sentimiento de culpa o la angustia de separación; a no buscar artimañas en la comunicación interpersonal, jugando limpio, aunque ello nos haga parecer frágiles e inmaduros a los ojos de los demás; a luchar contra los fantasmas mentales que nos impiden la autoestima o la confianza existencial en la vida.

Estos niveles de ascética pertenecen a los niveles de la «noche activa de los apetitos» de Juan de la Cruz, que insistía en ellos, a la vez que relativizaba las mortificaciones corporales, como preparación para la vida teologal. Aunque esta ascética tenga un rostro psicológico secular, su contenido, en efecto, corresponde a la purificación del deseo.

Pero la ascética de la autenticidad alcanza también niveles transpsicológicos. Por ejemplo:

- La tendencia a vivir de las fantasías del deseo, en lugar de aceptar la propia finitud.
- La necesidad de proteger al yo del Tú absoluto.
- La apropiación de la experiencia espiritual como mundo de autorrealización.

La autenticidad ha de convertirse actitud global que acompañe todo el camino de la personalización, tanto en sus dimensiones humanas como en sus dimensiones espirituales.

4. La ascética del deseo

«Negar los apetitos», decían los clásicos, que a continuación añadían: «Mortificar los apetitos desordenados». Pero el planteamiento más común partía de una desconfianza básica frente a las necesidades naturales y sus tendencias. Basta con pensar en las pulsiones de la sexualidad y de la autoafirmación. Integrar, unificar, purificar, transformar el deseo, decimos nosotros, buscando un nuevo camino de ascesis que haga justicia al humanismo cristiano.

La renuncia en aras de una mayor perfección constituye con frecuencia el mejor camino para bloquear la libertad interior, porque oculta el miedo a sentir la amenaza del deseo. El propio narcisismo necesita no ser demasiado humano, y para ello reprime las necesidades de placer, de caricias, de afecto.

La humildad cristiana tiene como primera plataforma la autoconciencia de criatura; pero no de una criatura abstracta, sino real, concreta, necesitada, llena de deseos de toda especie: desde los más elevados hasta los más bajos (si todavía cabe usar este lenguaje).

Elaborar el deseo de modo que la gratificación primaria de las tendencias sea aplazada y pueda así entrar en el mundo de la libertad sin destruirlas, y luego concentrar dicho deseo en el amor teologal, dispuesto confiadamente a la purificación pasiva, es la ascética del corazón, la más delicada de todas, la que nos abre «la puerta estrecha del Reino». Pensemos en la ascética de la afectividad, desde sus estadios más elementales (satisfacción, seguridad, fusión) hasta los más «transfigurados» (abandono oscuro y amoroso de la fe), pasando por la zona intermedia (autonomía afectiva, confianza incondicional).

La ascética del deseo tiene como piedra de toque la elaboración de las frustraciones. ¿No hacemos con frecuencia de la experiencia religiosa una compensación de frustraciones? Cuando la realidad, demasiado conflictiva, no responde a nuestras expectativas, todavía nos queda Dios, paraíso seguro de nuestros sueños. Pero Dios mismo, tarde o temprano, será fuente de frustraciones: peticiones no escuchadas, aridez prolongada...

¿Cómo hacer de las frustraciones camino de libertad interior? Este ejercicio de ascética es parte esencial de la personalización, tanto en su dimensión humana como espiritual.

5. La ascética de la vida ordinaria

También la ascética tradicional insistía en la prioridad de las mortificaciones de la vida diaria: la convivencia, la austeridad de vida, la fidelidad a la oración y a las responsabilidades, la conformidad ante la enfermedad, la aceptación de la voluntad de Dios en todo... La renovación actual de la ascética no tiene nada que añadir, salvo, quizá, estos importantes matices:

a) *Visión más amplia de la realidad*

¿No había un cierto fatalismo, un cierto espíritu de resignación? La ascética de la vida ordinaria se centraba en los aspectos pasivos de la existencia, en las impotencias del hombre. Pero ¿no hay otras realidades cuya ascética es precisamente la lucha, la no aceptación pasiva de la injusticia, por ejemplo?

b) *Acentuación de la ascética de lo escondido*

Nos lo enseñó Jesús (Mt 6); pero la tentación de hacer cosas especiales, «penitencias de supererogación», permanece siempre en los que se toman demasiado en serio la vida cristiana (la justicia de los fariseos, que se escandalizan de que los discípulos de Jesús no ayunen). La ascética de lo escondido en la vida ordinaria es el mejor ejercicio, sin duda, para el discípulo de Jesús: olvidarse de sí en las pequeñas cosas, no excusarse, estar atento a las necesidades del otro, compartir lo que se tiene sin que nadie se entere, relativizar los contratiempos...

En la vida ordinaria, la ascética coincide con el *peso de lo real:* el sufrimiento no buscado, que se impone implacable. Puede ser una relación interpersonal molesta, un dolor tenaz de estómago, o situaciones que obligan al abandono de fe: el paro, la enfermedad...

c) *El amor, principal ascética*

Resulta paradójico; pero el amor, que suaviza todas las penitencias, es la principal fuente de ascética, porque te expone especialmente al sufrimiento; porque se desarrolla en el mundo de lo incontrolable; porque no permite el espíritu de cálculo.

El que sepa hacer del amor no sólo el fin, sino el camino de la purificación, habrá encontrado la sabiduría de la ascética como «carga ligera», secreto de Jesús, el manso y humilde de corazón (Mt 11,28-30).

6. Ascética y vida teologal

La ascética atañe a la personalización en todas sus etapas, desde los primeros aprendizajes de autocontrol psicológico o de autenticidad existencial hasta la sabiduría de las transformaciones pasivas. En este apartado quiero subrayar la dinámica peculiar que la vida teologal imprime a la ascética, teniendo en cuenta que impregna desde el principio el proceso de personalización. Concretamente, señalo algunos aspectos significativos:

a) No es lo mismo la ascética de la autenticidad desde la luz teologal que desde la mera actitud existencial. Ésta se identifica con la honradez y termina siendo autoposesión. La luz teologal hace que la autenticidad no se cierre sobre sí misma y se perciba, en última instancia, como libertad liberada y camino de verdad trascendida. Por ejemplo, el desmontaje de la autoimagen, iluminado por el amor de Dios, lleva a la paz humilde y agradecida; sin esa luz, en cambio, conduce a la aceptación de la finitud, pero sin saber qué hacer con la nostalgia del yo, que necesita descansar en un amor primero.

b) La vida teologal asume con paz la ascética de la secularidad. Sin duda, la secularidad conlleva una buena dosis de ascética para el creyente: Dios no ocupa lugar en la organización del mundo; lo cual obliga al «plus» vigilante de la conciencia personal para verlo en toda la realidad, privada y pública, aunque sin el apoyo de símbolos sagrados. Desde la perspectiva teologal, esto no es un problema, sino una mediación que refuerza la dinámica interior, ya que Dios, por definición, no es una dimensión del mundo, sino lo absolutamente real en todo y, por lo mismo, inobjetivable.

c) Con la segunda conversión, o predominio de las virtudes teologales, la ascética, guiada por el amor de fe, adquiere una dinámica propia. Se concentra en lo esencial: purificación del corazón, de la intencionalidad oculta, de las actitudes globales, de las motivaciones del amor... Reduce lo que dispersa, en la medida en que no es voluntad expresa de Dios: no busca compensaciones, evita curiosear, se dedica a Dios, manifiesta una total disponibilidad hacia el prójimo... Opta por el «camino abreviado del amor», prefiriendo pobreza a riqueza, aridez a gusto, no ser a ser...

d) La vida teologal proporciona una especial capacidad de percibir las pasividades transformantes. Éstas no dependen de nosotros; pero nos disponemos a ellas mediante el abandono amoroso y el «fiat» de la obediencia.

7. Gozo y desasimiento

La ascética cristiana sólo tiene sentido en clave de amor. Y por lo mismo, crea el desasimiento que le es esencial a la capacidad de gozo. Cuando el desasimiento no nace del amor, refuerza las tendencias sadomasoquistas; a la luz del amor, sin embargo, despierta lo mejor de nosotros mismos. Y es que el placer sin desasimiento es ansiedad posesiva, pues no goza, sólo devora.

El gozo presupone siempre la percepción del espíritu, que se realiza en la totalidad. La persona es fuerza vital y siente el placer de la vida. Pero es más que sus gratificaciones inmediatas, y no depende de ellas. El gozo nace de la conjunción armónica entre la experiencia subjetiva y la verdad del ser. Por ejemplo, cuando amo de verdad, gozo igualmente con la caricia que recibo que con la caricia que doy; con el deseo que posee sexualmente que con el que respeta la falta de deseo del otro.

El amor permite sentir, simultáneamente, el estar afectado y el estar desasido. Sufro contigo, pero no me fundamento en ti. El amor es camino de desasimiento; pero no para no sufrir, sino para sufrir con amor y amar más y mejor.

El desasimiento abre al amor su horizonte de infinito. Sin desasimiento, el amor olvida su secreto íntimo, la autodonación. Cuando el desasimiento atañe al amor de Dios, es que el Espíritu Santo ha sido infundido en nuestros corazones. Entonces ha encontrado el amor su fuente de gozo: dejar a Dios que sea Dios.

28
Palabra y sacramentos

A más de uno le habrá extrañado que unos «apuntes de espiritualidad cristiana» no hayan concedido más espacio a la Palabra y los Sacramentos de la Iglesia. La llamada «espiritualidad litúrgica» lo habrá echado especialmente en falta, y seguramente tendrá la impresión de encontrarse con una muestra más de lo que Stolz llamó «escuela psicológica de espiritualidad», excesivamente centrada en la subjetividad. Sin embargo, el lector también se habrá percatado de que esta «espiritualidad de la personalización» apela constantemente al Dios de la Revelación, justamente por superar el subjetivismo.

Esta cuestión va a ocupar la primera parte de este capítulo. La segunda tratará de aportar matices significativos que la personalización imprime a la experiencia litúrgica y de la Palabra.

1. La liturgia, ¿fin o medio?

Si ponemos la Palabra y los Sacramentos en la parte dedicada a las mediaciones, está claro que no hacemos de la liturgia un fin; pero tampoco la consideramos como un medio. La palabra «mediación», como explicamos más arriba, expresa la dinámica propia de la espiritualidad bíblica, que no intenta liberarse de las mediaciones para tratar de alcanzar precisamente el fin, sino que percibe la inmediatez de Dios _el fin_ en las mediaciones categoriales históricas. Aquí reside la originalidad de la experiencia teologal cristiana: el Infinito, Dios Trino y Uno, se autocomunica personal y definitivamente en la humanidad de Jesús.

En este sentido, la liturgia ocupa un lugar privilegiado entre las mediaciones espirituales, porque garantiza la presencia de lo escatológico (la Pascua de Jesús) en el entretiempo. La fe se vuelve siempre a Jesús como su fuente insobrepasable. Pero habría que completar la susodicha afirmación, ya que la Palabra y los Sacramentos se han pres-

tado y siguen prestándose a ser sacralizados, en cuyo caso lo mejor termina siendo lo peor.

Habría que tener en cuenta, en primer lugar, la distinción clásica entre *res* y *sacramentum,* aplicada a la espiritualidad. El valor de la Palabra y de los Sacramentos radica en que son «signos eficaces» de la Gracia, pero no son la Gracia misma, Dios en persona. La Palabra y los Sacramentos no deben ser un medio para objetivar a Dios, tendencia frecuente en quienes hacen de la liturgia «el centro y la cumbre de la vida cristiana». En consecuencia, lo definitivo es la vida teologal, la inmediatez con el Dios viviente, no la mediación misma. La vida teologal se da de muchas formas (en la Palabra, en los Sacramentos, en las obras de misericordia, en la misión, en la oración personal...); pero en sí misma no tiene forma.

Segunda matización: lo propio del culto cristiano es la adoración a Dios «en espíritu y en verdad». Por lo tanto, la Eucaristía sólo es «centro y cumbre» (afirmación del Concilio Vaticano II) en cuanto mediación privilegiada de lo escatológico. Pero, precisamente por ser sólo mediación privilegiada, es *para* la realización de la vida entera del creyente, en obediencia al Padre y en amor a los hombres. En la Eucaristía recibimos eficazmente (siempre en la fe) el Espíritu Santo, participando en la Pascua de Jesús; pero el fin de la Eucaristía no es el culto sagrado, el espacio separado de lo profano, que nos une a Dios. Al contrario, la Eucaristía es la realización sacramental del culto, en espíritu y en verdad, a la vida, así como la mediación para realizarlo. No es la vida para la Eucaristía, sino la Eucaristía para la vida. Las consecuencias de esta concepción para la espiritualidad serían decisivas. Por ejemplo:

- Centrar la vida espiritual en la vida ordinaria, no en el culto o en los actos «especiales».
- Primado del amor de fe como criterio de discernimiento en el proceso espiritual y respecto de las mediaciones.
- Evitar la confusión pastoral que dice: «Si algo es más valioso —la Eucaristía, por ejemplo—, debe ser lo más frecuente». Mi opinión es otra: por ser la Eucaristía la mediación más valiosa, debe ser especialmente cuidada como acto central de la comunidad cristiana y, por lo mismo, no debería ser trivializada con la frecuencia diaria, a modo de devoción particular. Me parece que la oración personal con la Palabra debe ser la mediación eclesial explícita más frecuente de la relación con Dios. De esta manera, además, se evita que la vida ordinaria se separe de su marco normal, el mundo.

Termino recordando lo que dije anteriormente acerca de la distinción entre la oración-mediación y la oración-relación interpersonal, ya que sacralizar la oración sería sustituir un «ídolo» por otro, tentación harto frecuente en la historia de la espiritualidad.

2. ¿Primado de lo objetivo?

Más de una vez nos hemos preguntado: ¿qué tiene prioridad en la experiencia cristiana: lo subjetivo o lo objetivo? Lo cual se traduce en otras preguntas correlativas: ¿qué tiene prioridad: la experiencia o la fe, la oración personal o la Revelación, el proceso o el Don, la personalización o la cristificación, el yo o el tú-Dios? El lector sabe ya cuál es mi tesis de fondo: es preciso superar para siempre esa contraposición tan simplista. Ninguna de ambas cosas tiene prioridad, si es que se parte de una contraposición. Conceder la prioridad a lo objetivo sería confundir la fe con la adhesión a un sistema de dogmas; concedérsela a lo subjetivo sería confundir la fe con la experiencia psicológica. El primado lo tiene siempre el amor, y el amor en cuanto teologal, es decir, la intersubjetividad que Dios mismo crea y realiza en la historia de la Salvación.

Con esta tesis general se evita, creo yo, la esterilidad de la contraposición, pero no se aclara su dinámica práctica, aplicada a la Palabra y a los sacramentos. Precisamente los que reivindican la prioridad de lo objetivo apelan siempre al primado de la Revelación y de la liturgia sobre la autoconciencia subjetiva o inmanente. Comencemos por hacer ver la ambivalencia de esta posición. En efecto, si se quiere decir que Dios tiene el primado en todo el proceso de transformación del sujeto creyente, no hay ningún problema: es algo evidente; si se añade que la mediación privilegiada es la dada objetivamente en la Iglesia —Palabra y Eucaristía—, tampoco lo hay. Pero creo que, consciente o inconscientemente, se interfieren elementos ideológicos que no tienen nada que ver con la verdad de la experiencia cristiana y que pretenden dar el primado a la fe dogmática y a lo institucional eclesial, lo cual resulta radicalmente ambiguo: la Iglesia es para el hombre, y no al revés. Los dogmas son formalizaciones con autoridad eclesial para garantizar el contenido de la Revelación, pero no son la Revelación misma.

En mi opinión, hay un punto en el que, efectivamente, cabe hablar del primado de lo objetivo desde la interioridad de la subjetividad misma: cuando la subjetividad está siendo transformada teologalmente, es introducida progresivamente en la contemplación del Objeto, de

la Palabra en su soberanía, del Misterio celebrado en la Iglesia. Pero creo que sería conveniente desembarazarse del lenguaje de lo objetivo-subjetivo (ahora lamento haberlo utilizado yo mismo en algunos libros anteriores). Habría que decir, más directamente, que la profundidad del amor teologal permite a la persona salir de sí y centrarse en el Tú. En este sentido, y sólo en éste, hemos de hablar de prioridad de la experiencia litúrgica. Los apartados siguientes desarrollan este tema.

3. Personalizar la Palabra

Para el que contrapone la Palabra como objeto a la experiencia subjetiva, la formulación «personalizar la Palabra» ha de resultar chocante: seguramente le suene a subjetivismo religioso, a reducción antropológica de lo escatológico. Sin embargo, en mi opinión, «personalizar la Palabra» es uno de los secretos de la pedagogía espiritual de la personalización para no caer en el subjetivismo. ¿Qué significa, pues, «personalizar la Palabra»?

Primero: releer antropológicamente el texto, es decir, captar la densidad de experiencia y existencia humana que se da en él; y ello, tanto por lo que se refiere a la realización de la persona como por lo que afecta a su vida de relación con Dios. Sin esta plataforma antropológica, la Palabra sería algo perfectamente objetivo, puro dato dogmático sacralizado, sin Espíritu Santo. Lo cual significa negar radicalmente el primer principio de la Revelación: que la Palabra sólo es real en una dinámica histórica que el Espíritu Santo interpreta y actualiza creativamente. Esto concuerda con el carácter encarnatorio de la Revelación.

Segundo: situar la Palabra en la pedagogía del proceso. Aquí radica el arte de la personalización: por una parte, la Palabra ha de ser percibida, no como algo «aparte», sino en relación con el proceso (recuérdese el capítulo 10 sobre la relación con Dios); por otra, la Palabra es el instrumento privilegiado de la pedagogía simultánea. Es ella la que mantiene el ideal de absoluto, la unificación del deseo, el «más» de Dios, gravemente amenazado cuando la personalización se atiene exclusivamente a lo controlable. En la Palabra, el creyente es educado y llamado siempre a vivir de la iniciativa de Dios y a esperar en sus promesas, que desbordan nuestros procesos.

¿No existe el peligro de reduccionismo? ¿No es la personalización de la Palabra, a fin de cuentas, un camino de inmanencia antropocéntrica? La verdad es que no tiene por qué serlo necesariamente; pero

creo que estas preguntas apuntan a un tema nuclear de la experiencia cristiana: no se personaliza la Palabra, sino que es ella la que nos personaliza, porque es espíritu y vida (Jn 6) que recrea al hombre en lo íntimo del corazón, porque «alcanza las junturas del alma y del espíritu», más allá de todo proceso de autoanálisis y discernimiento (Heb 4), y porque, sobre todo, nos da la realidad de Dios autocomunicándose escatológicamente. Lo cual, por definición, invierte los términos: no somos nosotros los que personalizamos lo fundante y lo teologal, la vida de Dios en Dios.

Nos encontramos, por tanto, con la paradoja antropológica de siempre: la personalización es proceso; pero no disponemos de lo esencial: la fundamentación, el vivir teologalmente del Amor absoluto en Cristo muerto y resucitado.

Hay, pues, un doble movimiento en la escucha de la Palabra: uno primero, en que la releemos y escuchamos antropológicamente; y uno segundo (que, en lo posible, ha de darse simultáneamente, según las etapas del proceso), en que la Palabra es escuchada en su soberanía por la fe, sin mediatizarla con el proceso.

Este segundo movimiento puede resultar artificial cuando el talante de personalización está demasiado centrado en lo antropológico. Pero es vital *a largo plazo,* porque mantiene lo atemático de la fe, que fructificará en su momento, cuando la segunda conversión propicie el primado de lo teologal. Es significativo, por ejemplo, que, a partir de cierto momento, los libros de espiritualidad dejen de ser alimento para el creyente, que empieza a nutrirse casi exclusivamente de la Palabra.

4. Afectividad teologal y afectividad litúrgica

Es frecuente oír con respecto a la liturgia, y más concretamente con respecto a la Eucaristía, el reproche de que se utilizan unas formas intemporales y abstractas, de gran contenido dogmático, pero excesivamente intelectual, y que no mueven el corazón. Creo que esta queja, en efecto, refleja un problema muy real: el carácter marcadamente objetivo e institucional de la liturgia romana. Bastaría comparar las lecturas bíblicas y la Plegaria Eucarística para percibir el contraste y el problema a resolver. Sin menospreciar para nada este problema —que la renovación litúrgica del Vaticano II no ha resuelto, por insistir demasiado en la vuelta a la autenticidad de los orígenes—, quiero apuntar a una cuestión más de fondo: ¿qué tipo de afectividad es la adecuada

para la celebración de lo escatológico, de la muerte y resurrección de Jesús? Pueden y deben buscarse fórmulas distintas, más actuales, festivas y cordiales; pero la mayor dificultad está en la precariedad de nuestra fe, que no está a la altura del Don.

¿Habría entonces que reservar la celebración de los Sacramentos para la segunda conversión, cuando la afectividad funcione teologalmente? Ello significaría incurrir en una especie de elitismo purista. Entre celebración institucional y respeto a la fe rudimentaria hay una «tercera vía» de personalización: ir enseñando, como pedagogía simultánea, la afectividad más próxima a la experiencia teologal. Pondré un ejemplo: quizá el creyente no puede hacer «suya» la adoración contemplativa del «Sanctus» del Prefacio; pero siempre podrá aprender los sentimientos primarios de admiración y gozo agradecido. Tal vez no esté a la altura del corazón orante de la Iglesia, pero sí puede celebrar el Acontecimiento salvífico a su manera. Si la personalización sólo enseña a percibir como real lo que yo ahora vivo y siento, es que está perdiendo el sentido de lo esencial, lo inobjetivable del espíritu. Esta afectividad, que hace a la persona «salir de sí», escuchar, admirar, alabar, contemplar, constituye una de las riquezas más valiosas que la Liturgia aporta a la personalización. Ya llegará el día en que el Don y la experiencia teologal concuerden. Para entonces, paradójicamente, el creyente sabrá por dentro que el don es infinitamente mayor que su conciencia, y ésta será su fuente más íntima de alegría. Y también para entonces:

- Celebrará en la Iglesia el sí de Jesús como fuente de su propio sí personal.
- La mediación de Jesús ante el Padre será su fuerza y su camino.
- Encontrará su consuelo en la Comunión de los Santos.
- No sabrá cómo agradecer al Señor y a la Iglesia tanta riqueza de gloria.
- Cada vez que participe en la Eucaristía sentirá, sobrecogido, el amor Absoluto que llena la tierra: Cuerpo entregado y Sangre derramada en la comunidad cristiana, anegando el mundo entero...

5. ¿Primado de lo ontológico?

Con frecuencia se asocia la espiritualidad litúrgica al primado de lo «ontológico»: el bautismo transformaría ontológicamente a la persona, de modo que la historia de ésta no sería más que una personalización subjetiva, una asimilación y apropiación progresivas de lo ya dado sustancialmente. De ahí la importancia de los Sacramentos como signos eficaces de la Gracia que obran «ex opere operato».

No es el momento de discutir teológicamente esta concepción. Sólo me permito indicar que no la comparto, ya que, tarde o temprano, conduce a un imagen «cosista» de la Gracia y de los Sacramentos. Me adhiero más bien a la teología de los sacramentos como encuentro personal y comunitario con el Dios Salvador mediante los signos que celebran el Acontecimiento escatológico en Cristo muerto y resucitado. En esta concepción prevalece la idea central de este libro con respecto a estos temas: la correlación entre la iniciativa de Dios y la transformación de la persona. Dicho de otra manera, la correlación dinámica entre Acontecimiento escatológico y vida teologal.

Es evidente que la vida teologal implica una transformación del ser y que, por lo tanto, es ontólogica en ese sentido. Pero lo ontológico referido a la interioridad de la persona no tiene un carácter «sustancialista», sino esencialmente *relacional,* que se da atemáticamente —en la intencionalidad del ser—, pero que puede percibirse en la fe, la esperanza y el amor. Precisamente la experiencia teologal en cuanto tal manifiesta dicha dinámica, como hemos ido describiendo ampliamente.

6. ¿Primado de lo sacramental o primado de la mística?

Al establecer la correlación entre los Sacramentos —mediaciones escatológicas— y la vida teologal —la propia de la mística cristiana—, no es difícil concluir que el mejor camino para la experiencia teologal es la espiritualidad litúrgica; y viceversa: que, cuando prevalece la vida teologal, la experiencia espiritual se centra en la vida litúrgica.

La conclusión, a mi juicio, es precipitada, por las mismas razones apuntadas más arriba:

- Se confunde mediación (sacramentos) y realidad («res»); y, lo que es peor, se sacraliza la mediación.
- Se absolutiza el valor de la mediación, de manera que ésta se constituye en referencia primordial de toda vida cristiana.

La mística está en la voluntad de Dios, no en sistema alguno ordenador de la conducta, por más garantías que ofrezca desde la objetividad teológica. La tentación permanente de la liturgia nace de su propia riqueza: la pretensión de disponer de la Gracia. Así ocurre siempre: Israel terminó haciendo de la elección un derecho de apropiación, y de la Ley un sistema de autojustificación; los cristianos hemos hecho del Bautismo un sistema de seguridad, de la Eucaristía un medio para objetivar la Gracia, y de la Palabra un libro de información dogmática sobre Dios, el hombre y el mundo. Sin embargo, la Eucaristía sacramental es para la Eucaristía «espiritual» en la vida diaria, y no al revés.

29
Formas de existencia

La «forma de existencia» no es una mediación particular entre otras, sino un conjunto de mediaciones que estructuran un estilo de vida. Indirectamente, ya hemos hablado de distintas formas de existencia. Al hablar de la vida ordinaria, por ejemplo, prevalecía la forma de vida del seglar cristiano; al hablar de la comunidad, la referencia más clara era la comunidad religiosa apostólica. Ahora se trata de hacer una reflexión teológico-espiritual sobre su carácter mediador.

Hasta hace poco se hablaba, y aún se sigue hablando, de los «estados de vida», reducidos a tres: el sacerdotal, el religioso y el del matrimonio. Luego se añadió el de los institutos seculares y el de los solteros. Las formas de vida estaban ligadas a una sociedad cristiana que se entendía a sí misma desde sus estamentos eclesiales. Hoy, sin embargo, resulta equívoco hablar de «estados de vida».

Con todo, hay una noción básica a retener: las formas de existencia son estados de vida en cuanto que suponen *proyectos estables.*

1. «Forma» y «sin-forma»

Con este enigmático título quiero abordar la dinámica propiamente espiritual que subyace a las formas de existencia cristiana, las cuales no son meros datos sociológicos, sino vocación de Dios. Y, como tales, muestran cómo el creyente vive su obediencia a Dios (que por principio, en cuanto experiencia teologal, no tiene forma, es decir, es anterior a todo proyecto concreto) y cómo, mediante el discernimiento, encuentra la mediación adecuada (la forma de vida). Aquí, sin embargo, no vamos a tratar del discernimiento vocacional, sino de cómo se vive la dialéctica de «forma» y «sin-forma» en el proceso personalizador de la fe. Lo cual nos ayudará —espero— a comprender mejor las reflexiones que haremos después sobre la problemática actual de las formas de existencia cristiana y sobre la ambivalencia de algunas de ellas.

a) Al principio, cuando despierta el deseo, la forma de vida es idealizada en torno a algún valor. Pensemos, por ejemplo, en la pobreza como ideal evangélico de imitación de Cristo o de solidaridad con los pobres. El joven vive la forma asociada a su necesidad de identificación. El deseo es atraído por el brillo inicial de la forma. Lo espiritual consiste en el «más» del deseo, en la búsqueda de lo perfecto visible.

b) Con la crisis de autoimagen, llegan a una las crisis de la forma y del deseo. La confrontación con la realidad, es decir, la constatación de que la forma real no coincide con la forma idealizada, produce la crisis del deseo y, por lo tanto, de la identificación. Ocurre a los cuatro o cinco años de matrimonio o de vida religiosa, sobre todo si la formación inicial o el noviazgo han estado configurados por modelos ideales y protectores e ideológicamente reforzados.

c) Si la crisis es bien elaborada, el deseo de la forma de vida será fundamentado teologalmente en la obediencia a Dios a través del discernimiento y de la indiferencia espiritual. Aquí comienza a descubrirse la «sin-forma» de la vida teologal: que lo importante no es la realización de la forma como tal, sino la entrega a la voluntad de Dios. Como es obvio, no existe la actitud teologal sin contenido en un proyecto de vida; pero la vida verdadera, donde se pone en juego el fundamento de sentido, ya no es la forma, sino la fe, la esperanza y el amor. Nace la libertad interior, aunque sea inicial, respecto de las formas de vida.

d) Poco a poco, el primado de la vida teologal posibilita la sabiduría del carisma mejor, el amor teologal. El amor, «sin-forma», lo informa todo, desde lo más sensible hasta lo más extraordinario. Con lo cual, la forma de vida que se ha escogido como vocación es discernida desde la profundidad del amor: relativizando lo secundario, teniendo un sexto sentido para lo esencial, liberándose de la rigidez, abriéndose el camino del Reino en medio de la ambigüedad, etc. En esta etapa, la radicalidad es vivida progresivamente desde la dinámica del amor mismo, más allá de los esquemas de perfección y de la necesidad de justificar la forma de vida desde la coherencia controlada.

e) Cuanto más se relativiza la «forma» desde la radicalidad de la «sin-forma» del amor teologal, tanto más se inclina éste, y con más fuerza y lucidez cada vez, hacia la forma preferida por Jesús: la obediencia hasta la muerte, la solidaridad con los desposeídos, la promoción de la vida «desde abajo», en el ocultamiento, sin poder ni violencia...

Es el amor el que juzga, y a él nadie le puede juzgar.

2. Unidad y pluralidad de carismas

La palabra «carisma» tiene múltiples contenidos, pero siempre se refiere a los diversos dones que sirven «para la edificación de la Iglesia» (1 Cor 12-13), entre los cuales están las formas de existencia cristiana.

La pluralidad de formas no depende sólo de principios teológicos o vocacionales (celibato y matrimonio, por ejemplo), sino también del contexto socio-cultural y de cómo se organice la Iglesia «hacia dentro» y se sitúe en el mundo. Hoy se están dando, por ejemplo, formas de existencia cristiana que no existían antes (los misioneros seglares, los movimientos de comunidades, etc.), y las ya conocidas se están transformando (la revolución de la vida religiosa apostólica). Cada época parte de una tradición y recrea su imagen histórica. Pensemos, por ejemplo, en la búsqueda de identidad del ministerio sacerdotal a partir del Vaticano II.

La unidad de los carismas de formas de existencia viene dada, entre otras, por las siguientes coordenadas:

- Referencia al mensaje de Jesús y a su forma de vida. Esto es muy claro en el carisma de la vida religiosa, pero también configura al casado/a, aunque Jesús fuese un célibe.
- El discernimiento del Espíritu Santo, que en cada época suscita signos del Reino de Dios no sólo en cuanto a la misión, sino también respecto de las formas de existencia.
- Los condicionamientos propios del Reino en el entretiempo, ya que todo signo ha de ser interpretado en la fe y cuenta con la condición humana y sus ambigüedades. De ahí su carácter ambivalente, siempre abierto a un «más» y nunca consumado.

3. Problemática actual

Como acabamos de señalar, las formas de existencia cristiana son signos del Reino, pero relativos a la historia. No es extraño, por tanto, que en épocas de tan profundos cambios como la nuestra se vean altamente problematizadas. Veamos algunos de esos problemas en particular.

a) *Sobre las «instituciones sagradas»* (entiendo por tales la institución del sacerdocio diocesano y la vida religiosa institucionalizada).

El cuestionamiento actual viene de muchos frentes; pero hay uno que nos interesa especialmente, ya que se refiere a la forma de vida, a la realización existencial de la vida cristiana: ¿favorecen efectivamen-

te nuestras instituciones la autenticidad de la vida cristiana, o la estorban?; ¿está a la altura de los tiempos la formación que en ella se da? La impresión que tenemos muchos es de desajuste, y no sólo socio-cultural, sino existencial. Es probable que ninguna institución humana haya dispuesto de material humano, por decirlo así, de tanta riqueza como el de nuestras instituciones. ¿Por qué, entonces, no ha producido ni produce los frutos correspondientes de madurez? ¿Por qué no hay proporción entre la generosidad moral y la libertad interior, entre el equipamiento religioso y el equilibrio psicológico?

El problema, a mi juicio, es institucional y exige revisar la educación: si ésta sigue estando configurada por la asimilación ideológica, irá dando progresivamente la espalda a la realidad.

b) *Confusión entre identidad y especificidad*

La fundamentación teológica de las formas de vida se hace habitualmente desde lo específico. Equívoco grave, ya que la identidad atañe a la experiencia espiritual en el centro vital de la persona, mientras que lo específico atañe a lo contradistinto formal, ligado necesariamente al contexto histórico. La identidad del religioso/a, por ejemplo, no viene dada por el celibato ni por la vida comunitaria, sino por el seguimiento de Jesús. Lo cual, evidentemente, es común a todos los cristianos. Se apela al «más de cerca»; pero, cuanto más se profundiza, menos claro aparece ese «más», porque todo amor verdadero conlleva un «más», y lo mismo se realiza en la vida religiosa que en el laicado cristiano.

Lo específico pertenece al orden de las formas históricas, a las mediaciones. Por eso no crean identidad espiritual; a lo sumo, suscitan identidad social e ideológica. Y tal es el equívoco que grava poderosamente a nuestras instituciones: el desplazamiento de lo auténticamente espiritual por las ideologías y lo que éstas despiertan: la identidad del deseo, sin fundamentación teologal ni proceso de libertad interior.

c) *Recuperación de lo cristiano y relativización de lo institucional*

Esto tiene múltiples signos: menos idealización de las formas de vida «de perfección» y mayor interrelación entre curas, laicos y religiosos/as; aparición de formas de vida radical típicamente laicales; etc. Las consecuencias pueden ser: pérdida de poder de las instituciones clericales, comunidad cristiana más igualitaria y participativa, reducción numérica de miembros de las «instituciones sagradas», etc. De hecho, todo eso ya está ocurriendo, y ha cundido la alarma, creando «la

ansiedad de supervivencia» en búsqueda de vocaciones. Signo, por otra parte, de la ausencia de sentido espiritual en nuestros planteamientos.

Mientras la Iglesia no deje de vertebrarse sobre las instituciones, no habrá encontrado su camino cristiano. En mi opinión, la vocación prioritaria en la Iglesia la tiene el laicado, no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente. Creo que el lector percibirá la sintonía entre estas tesis y el conjunto de estos apuntes de espiritualidad.

4. Las formas de vida como mediación

El matrimonio

Desde la perspectiva genérica de los apartados anteriores, podemos descender a un análisis somero del carácter mediador de algunas formas de existencia. Comenzamos por el matrimonio, que es mediación espiritual por su misma *densidad antropológica:*

- El amor de pareja realiza el dos-uno (Gn 2; Mt 19; Ef 5), signo de la Alianza. No puede realizarlo habitualmente; pero, no obstante, es su sentido propio, de tal modo que no puede existir como proyecto sino renovando día a día su realización. La problemática le suele venir desde dentro del corazón humano, tan egocéntrico, y desde fuera, desde el contexto histórico, ya que el dos-uno es una síntesis superior de unidad en la alteridad (ni contrato de autonomías ni «mística de fusión» de necesidades encontradas).
- La paternidad/maternidad como autodonación, signo del amor creador y salvador de Dios. En el máximo de apropiación (un hijo/a nace de las entrañas y sólo crece desde la confianza, seguridad y vinculación radical de los padres), el máximo de desapropiación (el hijo/a tiene su vida, ha de crear un mundo propio, encuentra su amor fuera de la familia...). Mediación privilegiada, sin duda, para realizar la síntesis espiritual del amor: vinculación sin posesión.
- El amor cristiano, además, se fundamenta en el amor indisoluble de Cristo a su Iglesia, hasta el olvido de sí, y la fidelidad exclusiva hasta la muerte. Forma de existencia realmente escatológica, que no todos pueden entender, sino sólo los llamados al Reino (Mt 19,11). Éste es el «más» mediador del amor teologal: se enraíza en la dinámica humana del amor, pero lo transciende teologalmente, ya que se fundamenta en la fidelidad de Dios y en la experiencia vocacional.

La mediación espiritual del matrimonio no es mágica. Donde presenta su fuerza, tiene su lado débil:

- Le cuesta, por ejemplo, diferenciar el amor de Dios del amor humano, ya que éste es totalizador como aquél. Sólo el de Dios es absoluto, aunque todo amor es incondicional.
- La vida teologal se desarrolla a través de mediaciones temporales, con el peligro de que Dios quede reducido a horizonte de sentido. Si el laico cristiano no cultiva explícitamente la relación con Dios, la densidad antropológica de su forma de vida terminará ocupando todo su corazón.

El celibato

También el celibato tiene sus grandezas y sus miserias. Las grandezas le vienen dadas:

- porque, antropológicamente, se libera de las urgencias de la naturaleza y puede desarrollar una dinámica de liberación interior para valores incondicionales y universales;
- como opción por el Reino, porque concentra el corazón explícitamente en Dios mismo, sin la posible amenaza de las mediaciones humanas que totalizan la afectividad.

En este sentido, es verdad que muestra el «más» del Reino en el entretiempo; pero sus miserias, en consecuencia, aparecen más evidentes:

- si no se respeta el proceso de integración humana y espiritual previo a la castración voluntaria por el Reino (Mt 19,12-13);
- si la relación interpersonal con el Amor Único no es sustituida por lo próximamente asociado: la causa del Evangelio. Allí donde el amor es confundido con la causa, termina en ideología y atrofia lo mejor del corazón.

Con estas observaciones no prejuzgo la pluriformidad de caminos del celibato: en el ministerio sacerdotal (en la Iglesia latina), en la vida religiosa, en la vida laical en el mundo, etc. En cada forma concreta de vida encontrará, sin duda, sus ventajas y sus inconvenientes.

El ministerio

En mi opinión, el ministerio sacerdotal, en cuanto forma de existencia, está siempre condicionado por dos grandes cuestiones. Primera: ¿dónde pone el acento de su identidad: en su participación en el ministerio de Cristo resucitado o en el servicio a la comunidad? Segunda: ¿qué forma de existencia le permite realizar mejor su ministerio: la que le hace «diferente» (celibato) o la que le hace «semejante» (matrimonio) a los demás cristianos? De ahí las tensiones de identidad en esta forma de vida, hasta el punto de que la pregunta crucial es la siguiente: ¿hay que considerar el ministerio sacerdotal como una vocación personal o como un servicio estable a la Iglesia en obediencia a Dios? De ahí también la tendencia a institucionalizarlo máximamente para garantizar su continuidad y su servicio, con el peligro subsiguiente de profesionalización.

Pero ahí reside quizá, paradójicamente, la fuerza mediadora de esta forma de existencia, si es vivida teologalmente:

- El ministro pertenece al Evangelio y ha de ser, como Jesús, semejante en todo a los hombres, excepto en el pecado (Heb 4).
- Como cualquier persona, tiene su mundo particular (familia, mentalidad, opciones...); pero es, literalmente, de todos y para todos. Y siendo de todos, evitando todo espíritu de partido, su opción preferencial es por los desfavorecidos (económica, social o espiritualmente).
- Ha de estar centrado en Dios; pero no ha de ser un monje que se retira de la gente, sino que debe realizar el Reino «desde dentro» de la ambigüedad del mundo.

5. Fidelidad espiritual y proyecto de vida

Toda forma de vida existencial es un proyecto estable de vida. Y discernida como vocación, implica fidelidad. Hasta aquí, a nivel de principios, todo es claro. Es en la praxis donde aparecen los problemas: ¿qué se hace cuando una situación concreta obliga a revisar las opciones primeras?; ¿en qué medida se puede decir «para siempre»?; ¿hemos de asegurar nuestra fidelidad desde la fidelidad de Dios?; ¿no es éste un modo de objetivar la Gracia?; ¿tiene sentido una forma de existencia como vocación si no es para siempre?; ¿es que se puede optar por el seguimiento de Jesús por un número determinado de años?...

Por otra parte, cuando el contexto histórico está sometido a cambios tan radicales y acelerados, lo que se consideraba inmutable se revela como provisional, y las normas incondicionales de conducta se relativizan.

Añádase esta pregunta con respecto al modo de entender la fidelidad: ¿hay que entenderla como fidelidad a lo dado o como fidelidad a un proceso en el que se mantiene la identidad dentro del cambio? Cada una de las percepciones tiene sus ventaja y sus inconveniente. La *primera* permite al espíritu concentrarse, pero tiene el peligro de confundir la identidad con la fidelidad a esquemas normativos. La *segunda* tiene la ventaja de la autenticidad, y el inconveniente de estar a merced de motivaciones inconscientes incontrolables.

Dejo al lector que establezca la correlación entre esta cuestión y los planteamientos de personalización de este libro, y que saque él sus propias conclusiones de discernimiento.

Epílogo: Actualidad de lo espiritual

1. Escribo este epílogo en 1995: en unos tiempos en los que hablar de «actualidad» resulta demasiado arriesgado, dada la dinámica de cambio acelerado a todos los niveles. No obstante, espero ofrecer un análisis con suficiente perspectiva como para que no dependa de la moda del momento.

En mi opinión, todo el siglo XX representa una lucha agónica entre los principios de la Ilustración, inspirados por el racionalismo, y la experiencia del hombre real, que vive de principios racionales y, sobre todo, de tendencias, intereses y aspiraciones. En este final de siglo se está iniciando un fenómeno no previsto en la década de los sesenta: *la vuelta a lo espiritual,* coincidiendo con una época de desencanto de las utopías globales que marcaron los ideales de Occidente durante muchos años. Pero el fenómeno se da dentro de la complejidad creciente de la cultura urbana y secularizada, una de cuyas características es el pluralismo social. De ahí la dificultad del análisis. Por ejemplo, en la misma época conviven movimientos cristianos de espiritualidad Zen, de comunidades de base y de neocatecumenales, por hablar sólo del ámbito intraeclesial.

2. Comencemos por señalar algunos signos de la actualidad de lo espiritual en nuestra época.

Crece el interés por todo lo relacionado con la «mente» humana, llámese «medicina psicosomática», «técnicas de autocontrol mental», «liberación interior», «métodos orientales», «procesos de transformación de la conciencia», o como se quiera. Frente a la crisis de espiritualidad surgida en los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II, de nuevo la pastoral catequética da cabida a temas de «vida interior», se multiplican los grupos de oración, se editan innumerables libros de espiritualidad, etc.

La ideología de tipo integrista adquiere un vigor inesperado. No se trata sólo de la presencia del integrismo islámico, sino de la vuelta a la

«necesidad de lo religioso» como factor decisivo de la cultura. Se critica el proceso de secularización de Occidente como inhumano, y se proyecta una nueva evangelización que restaure los viejos valores religiosos de Occidente. Pero, al mismo tiempo, la vuelta a lo religioso no coincide siempre con la vuelta a la Iglesia, es decir, con la praxis institucional. Más bien, lo institucional es asociado a la falta de «experiencia religiosa». Porque lo que en esta época priva, por encima de todo, es la *experiencia,* que de algún modo es negada o dificultada por lo preestablecido. De ahí el recurso a las tradiciones espirituales destinadas a despertar la interioridad, como es el caso del yoga o del budismo zen. Y de ahí también la tendencia a identificar la mística cristiana con la mística hindú. En los que buscan experiencia por encima de todo, es frecuente el sincretismo religioso e incluso nuevas formas de «gnosticismo». Lo específico de la fe es reinterpretarlo desde la sabiduría universal de la subjetividad religiosa.

Incluso en aquellos movimientos que en un principio estuvieron marcados por la praxis histórica y social, la búsqueda de fundamentación espiritual se traduce en nuevas síntesis. Es el caso de la teología de la liberación.

3. Discernir la actualidad de lo espiritual exigiría abordar en su contexto cada uno de los fenómenos apuntados, y no es ése el objetivo de estas reflexiones. Los puntos de discernimiento que siguen, por tanto, buscan la *densidad antropológica* de dicho fenómeno, una especie de relectura en profundidad.

En primer lugar, caben dos actitudes. La *primera* considera la vuelta de lo religioso como señal evidente de la superación de la Ilustración, causa de la descristianización de Occidente; en consecuencia, piensa que ha llegado la hora de superar el antropocentrismo. Al fin, el hombre reconoce que su patria es Dios, que su salvación consiste en la dependencia de Dios, y que las leyes divinas constituyen el necesario marco social y cultural.

La *segunda,* que es la mía, prefiere matizar. Considera, ante todo, que la actualidad de lo espiritual es ambivalente: puede ser positiva como correctivo al racionalismo, y en este sentido reivindica la irreductible dimensión religiosa del hombre; pero también puede ser regresiva y nacer del miedo a lo incontrolable. Que el hombre descubra su vocación de trascendencia a partir de situaciones incontrolables es el camino más frecuente en la experiencia humana; pero que lo religioso se fundamente en la necesidad infantil de seguridad es lo que la Biblia llama «idolatría» en sentido propio: la pretensión de disponer de la omnipotencia de Dios. Por eso considero que la capacidad de asumir y

vivir la autonomía es la condición esencial para una espiritualidad que sea verdaderamente actual, es decir, capaz de integrar una de las adquisiciones más grandiosas de la cultura humana: la autoconciencia de la propia libertad.

4. Hagamos discernimiento de algunos fenómenos de vuelta a lo religioso. Por ejemplo, del *«restauracionismo»* del pontificado de Juan Pablo II.

A primera vista, el proyecto de recristianización de Europa nace de la misión esencial de la Iglesia («Id y anunciad el Evangelio a toda criatura»: Mc 16,15); pero, de hecho, está asociado a una ideología. Se supone que Dios es necesario para la realización del hombre, y esa necesidad se entiende como un «orden sagrado», configurado por las instancias religiosas. El intento de emancipación del hombre moderno respecto de la tutela de dichas instancias (la autoridad de la Iglesia), con el consiguiente desplazamiento de las cosmovisiones religiosas al ámbito de la conciencia, se considera prometeísmo. Como casi todas las ideologías, el restauracionismo oculta intereses (por ejemplo, la vuelta al poder de la Iglesia romana, que añora sus viejos tiempos de «madre y protectora de los pueblos») y empalma con actitudes regresivas. Ante la complejidad de un mundo en constante cambio, y de signo tan plural, el individuo se siente desamparado y busca una autoridad que le proporcione certezas y unos líderes que le den seguridad.

Establecer un orden objetivo de dogmas y normas garantizado «desde arriba» era la tentación fácil cuando, después del Vaticano II, se tuvo la sensación de perder protagonismo histórico. Posibilitar una nueva identidad «desde abajo», dada la subjetividad personal y la experiencia eclesial de la fe sin poder, es un desafío de altura evangélica: el único, a mi juicio, que puede dar credibilidad y sentido al ser cristiano hoy. En el restauracionismo se da una cierta afinidad con movimientos fundamentalistas. Se sacraliza la autoridad y se vive fácilmente la lógica del «todo o nada»: o bien un cristianismo radical, meramente testimonial, alejado del mundo, centrado en lo cultual, o bien un cristianismo organizado, con la conciencia de salvar al mundo degenerado (los juicios de tipo apocalíptico son característicos), que coloca estratégicamnete a sus militantes en los puestos de decisión política.

5. Un fenómeno casi inverso lo constituye la vuelta a lo religioso... *anti-institucional.* Hay muchos hombres y mujeres con inquietudes religiosas al margen de las religiones oficiales, condicionadas por la burocracia del culto y con muy escaso margen para la subjetividad personal. Las iglesias enseñan lo que hay que creer y lo que hay que hacer,

pero no satisfacen el hambre de experiencia. Por eso muchos prefieren recurrir a grupos más espontáneos y participativos, o bien «ir a su aire»; prefieren, en definitiva, canalizar su inquietud religiosa al margen del aparato clerical.

¿Qué hay detrás de este subjetivismo religioso? A mi juicio, no sólo un desencanto respecto de la praxis eclesial, sino una reivindicación del primado de la experiencia personal, cuyos riesgos son fáciles de percibir: pérdida del sentido de la Revelación como algo dado en la historia y mediado por la Iglesia; tendencia al iluminismo; ilusión de una conciencia privada no necesitada de confrontación... Pero la solución no consiste, en ningún caso, en la vuelta a lo institucional, sin más.

Si en nuestras catequesis seguimos empeñados en enseñar «verdades» y no suscitamos experiencia personal, la fe quedará reducida a un sistema de convicciones sin conexión real con el corazón del hombre. Si la objetividad de la Revelación y del culto siguen plasmándose en el aparato institucional, sólo tendrá algo que decir a los partidarios del formalismo y a los guardianes de la Ley.

6. Muy próximo al fenómeno anterior podemos situar el del *sincretismo religioso.* Me refiero al dato, cada día más generalizado, de que cada cual se hace su propia síntesis religiosa. El uno afirma su fe en Dios Padre, creador de todas las cosas, visibles e invisibles, celebra la resurrección de Jesús... y, con la misma convicción, dice creer en la reencarnación. El otro piensa que los elementos específicos de las religiones no son más que diversas manifestaciones culturales de la misma aspiración religiosa común de la humanidad; y, en consecuencia, lo que busca es la armonía interior, la profundidad de la conciencia, donde, según todas las religiones, habita la divinidad. San Juan de la Cruz habría dicho, sin conocerlo, lo mismo que hace siglos dijera el *Baghavad Gita* de los Vedas.

La «mística» tiene un indudable atractivo. Junto a personas extrovertidas, afanosamente dispersas en mil quehaceres, encontramos a otras muchas que buscan el *sí-mismo* perdido. En ello ha influido la presencia de las religiones orientales, volcadas hacia la interioridad, que han encontrado terreno abonado en Occidente, debido a la insatisfacción de muchas personas respecto de lo esencial. La sociedad ha dado la espalda a la experiencia de sentido último de la existencia, y los corazones humanos buscan fuentes de sabiduría.

Es exagerado decir que lo espiritual está de moda; pero no sería tan exagerado afirmar que es actual, que interesa vitalmente, por lo menos a un gran número de hombres y mujeres, muchos de los cuales no suelen asistir a nuestras iglesias. Es más fácil detectar el peligro de *neognosticismo,* que acecha a los creyentes en este momento de sincretismo religioso, que crear un camino de identidad específicamente cristiano.

Se trata de ambas cosas: de orientar las conciencias —y ahí ocupa un lugar destacado la Palabra de Dios— y de asumir el irrefrenable ascenso de la subjetividad personal en el tema religioso.

7. En todos estos movimientos, que dan forma a lo que hemos llamado «actualidad de lo espiritual», se percibe la correlación entre el principio moderno del antropocentrismo y el primado de la experiencia subjetiva en lo religioso. Digo esto, porque a veces se oye hablar de la postmodernidad como de la era antimoderna, como negación del principio antropocéntrico en favor del principio cosmocéntrico.

En mi opinión, la vuelta de lo espiritual quiere ser la superación del antropocentrismo racionalista —es decir, de la mente cartesiana, ordenadora del mundo mediante las «ideas claras y distintas»_ mediante el poder del concepto y del conocimiento objetivable. Durante el siglo XX han ocurrido demasiadas cosas en Occidente (desde la locura de las dos guerras mundiales hasta el advenimiento de la ciencia del inconsciente, pasando por el desencanto de todos los sistemas) para que la diosa Razón quiera erigirse en árbitro de la cultura. Pero el antropocentrismo sigue en pie, y de un modo determinante. Ya no es el concepto ordenador, pero sí la experiencia; ya no es el Sistema único y global, pero sí la subjetividad personal y grupal, aunque sea fragmentaria. Evidentemente, la subjetividad abierta, liberada de la esclavitud de lo objetivo verificable, es el ámbito de lo *simbólico* y mediación antropológica privilegiada, sin duda, para lo religioso.

8. La aportación más significativa, a mi juicio, de la «vuelta de lo espiritual» (últimas décadas del siglo XX) es la *radicalización* de lo religioso en el hombre.

Cuando lo religioso es cultural, es decir, cuando determina la interpretación de la realidad y el modo de estar en el mundo, fácilmente absorbe lo humano, privándole de su autonomía. En la espiritualidad tradicional se ve con nitidez: la conversión se interpreta como esfuerzo de vuelta a Dios y acción de la gracia; el lenguaje es «sacral». En cuanto la cultura se hace autónoma, la conversión ya no es sólo cuestión de trascendencia, sino de crisis de identidad.

¿Se oponen ambas perspectivas? Este libro trata de integrarlas. Pero el modo de hacerlo consiste en radicalizar lo religioso, es decir, que la acción de la Gracia no se vea como la explicación causal del fenómeno biográfico de la conversión, sino como su realidad fun-

dante. Es en el proceso de crisis de identidad donde la libertad de la persona se actualiza y la Gracia fundamenta un nuevo sentido de la existencia, creando un núcleo integrador de identidad, Dios.

Cuando la cultura es secular, lo religioso es una dimensión cultural entre otras, perteneciente al orden simbólico. Se dice que la crisis de identidad es psicosocial, pero la interpretamos mediante una red de símbolos culturales (la conversión religiosa en una tradición concreta, la bíblica). Y como la explicación racional requiere claridad, se usa el esquema de dimensiones: la persona humana tiene necesidades biopsíquicas, pertenece a un sistema económico-social, se orienta mediante una tradición cultural, y a veces esa tradición cultural ha creado símbolos religiosos. Esta concepción hace de lo religioso una dimensión al lado de otras, presa todavía del racionalismo del concepto.

Sin embargo, como hemos repetido y fundamentado, lo religioso no es una categoría entre otras, sino la experiencia trascendente y, como tal, inobjetivable, fundadora de sentido; en consecuencia, está en todo y más allá de todo. Se revela en lo psíquico y trasciende lo psíquico. Se expresa simbólicamente, pero sólo existe en la inmediatez del Misterio.

En la crítica a lo institucional y en el sincretismo religioso percibo desorientación y dificultad para reconstruir la identidad propia en una época de crisis radical de modelos establecidos de identidad. Pero percibo, más hondamente, que el hombre se vuelve instintivamente a las fuentes de su ser, y ahí se encuentra con el Inefable.

Frente al reduccionismo del «hombre unidimensional», la actualidad de lo espiritual reivindica lo religioso como experiencia originaria, no como derivación cultural. Por eso atrae la «mística»: porque explicita la ultimidad, la trascendencia de Dios «más allá» de lo objetivable.

En este sentido, la polivalencia de la fenomenología religiosa actual, que algunos pueden considerar simple caos, a otros nos parece que muestra una densidad antropológica excepcional: la radicalización de lo antropocéntrico, que al fin puede liberarse de su carga reaccional prometeica y recuperar su verdad última (que sólo existe en cuanto apertura al Misterio que lo envuelve y desborda: Dios).

9. No nos hagamos ilusiones precipitadamente. La vuelta de lo espiritual está aún demasiado marcada por la «mística», es decir, por la sabiduría de la experiencia y la búsqueda de la armonía, por una especie de identificación de lo Ilimitado sin rostro; esto ha sido llamado a veces «vuelta del politeísmo» —primado de la experiencia multiforme de lo sagrado—, frente al monoteísmo (judío, cristiano, islámico). En efecto, la cuestión central es ésta: ¿qué tipo de trascendencia se da en

la reivindicación de lo religioso: trascendencia por identificación-fusión, por alteridad o por unión en la diferencia?

La cuestión no es teórica, porque, en virtud del primado de la Revelación monoteísta, algunos piensan que ésa es la consecuencia necesaria del antropocentrismo y la subjetividad: la experiencia de Dios cerrada en la inmanencia. Por eso, según ellos, habría que volver a la espiritualidad de lo objetivo, en la que Dios y su Palabra configuren la experiencia subjetiva. Nuestra opción ha consistido en radicalizar lo antropocéntrico mediante la experiencia de la subjetividad como alteridad, estableciendo una convergencia profunda entre Revelación y antropología. Lo cual nos obliga, a su vez, a prolongar el discernimiento con una nueva pregunta: ¿cuál es el ámbito antropológico privilegiado para la espiritualidad: la «mente» o «el amor»; la subjetividad encontrándose a sí misma o la subjetividad encontrándose en el otro en cuanto otro?

La pregunta no se refiere a la cuestión medieval de las escuelas tomista o franciscana, pues ambas partían del primado de la alteridad; se refiere a nuestro contexto cultural. La autonomía occidental tiende a percibirse como individualidad autosuficiente; las técnicas orientales, en cambio, desarrollan la evolución de la conciencia, la apertura de la parte superior de la persona (la «mente») mediante la iluminación... Pero la espiritualidad cristiana se fundamenta en la experiencia del amor interpersonal. Transpersonal, ciertamente, porque se trata del Absoluto; pero manifestado en la historia como un Tú libre, salvador, viviente: el Dios de la Alianza.