

Amedeo Cencini

El árbol de la vida

Hacia un modelo de formación
inicial y permanente

Introducción

Este libro es continuación de *La formación permanente*¹. En él se anunciaba, aunque tal vez con un sesgo ligeramente distinto del que posteriormente ha tomado. De hecho, en un primer proyecto, tenía que presentar los contenidos ofrecidos en un proyecto sistemático y diferenciado de formación permanente del presbítero o del consagrado, según las distintas edades de la vida y situaciones pastorales. Pero, recorriendo el camino, la reflexión sobre el argumento, con los primeros intentos de redacción del texto, unida a la experiencia en el tema, a través de contactos con diversos grupos de sacerdotes y religiosos/as en Italia y en el extranjero, me ha guiado de otra manera, hacia la profundización de una cuestión que me ha parecido más sustancial y básica: intentar *definir el modelo formativo en torno al cual se pueda construir un proyecto de formación permanente*.

Y así nació este libro. Por otra parte, cuando se escribe y se acepta esta laboriosa ascesis (al menos alguien como yo, que no es escritor por naturaleza, sino solamente por la necesidad de transmitir un mensaje), sabe bien que no se puede proceder en todo y para todo como había pretendido al principio. Escribir abre horizontes nuevos y perspectivas impensadas, hace descubrir la pobreza o superficialidad del proyecto inicial o del propio pensamiento en general. Y es muy cierto que escribir es la forma más elevada de pensar, representa su modalidad más evolucionada. Tal vez precisamente por ello escribir sea una ascesis, porque impide endurecerse en posiciones previas, u obliga a dejarse llevar por la pluma o el símbolo gráfico tecleado en la pantalla del ordenador. Casi como un acto de abandono y sin saber bien dónde se arribará.

Por eso este libro ha tomado forma y contenido distintos de los previstos. Pero siempre, claro está, en interés de la verdad que todos tenemos el deber de buscar y que el lector tiene también el derecho a encontrar, al menos con intensidad, seriedad y sinceridad, en el libro que lee.

1. Formación inicial y permanente

Una cuestión fundamental y decisiva en el discurso sobre la formación permanente es sin duda la relativa al modelo formativo, según el cual la persona ha recibido la primera formación.

Si es verdad que el deber de la primera formación es exactamente convertir a la persona en no sólo dócil, sino *docibile*, disponible en inteligencia y obras a dejarse formar *toda la vida desde la vida*, es decir, en toda circunstancia, a cualquier edad, en cualquier contexto existencial (comunidad religiosa o parroquial o familiar), en la buena y mala suerte y por cualquier persona (instruida o menos instruida, santa o pecadora, amiga o enemiga...), el modelo formativo con el que la persona se ha educado y formado resulta decisivo. Por tres motivos.

¹ A. CENCINI, *La formación permanente*, San Pablo, Madrid 2003.

En primer lugar, porque ya teóricamente no todo modelo formativo «prepara» o dispone de la misma manera para la formación permanente; pueden existir incluso modelos o programas formativos que parecen dejar poco espacio y pocas razones a la formación permanente, o que parecen implícitamente limitar la posibilidad de intervenir eficazmente en la persona sólo en el período de la primera formación, la considerada «institucional».

Luego, porque no todo itinerario formativo de hecho logra hacer *docibilis* al sujeto, es decir, disponible, en el sentido antes mencionado, hacia una formación que continuará toda la vida, y libre para abrirse en un giro de trescientos sesenta grados hacia toda realidad de su alrededor que pueda directa o indirectamente tener una influencia educativo-formativa en él. No todo modelo formativo apunta a este objetivo final ni parece concebido o estructurado para crear en el sujeto este tipo de disponibilidad inteligente y emprendedora; hay todavía muchos que piensan que la formación sólo se puede dar en determinados lugares, en determinadas condiciones, gracias a la presencia de personas cualificadas, exclusivamente en contextos pensados para ello y por eso «purificados», como un producto bien envuelto por fuera, y no en todas partes, con cualquiera y para siempre, hasta el día de la muerte, y en virtud, fundamentalmente, de una receptividad interior. No todo modelo formativo se plantea explícitamente el objetivo de educar para esta receptividad.

Tercer motivo: el modelo adoptado a comienzos del camino, aunque no necesariamente mediante una decisión explícita y declarada, *tiende normalmente a persistir en el tiempo*; es como si fuera algo que «se implanta» profundamente en el sujeto y se pone en marcha por él mismo, como filtro interpretativo de la realidad o esquema bastante fijo de acción. También en los casos en que, por varios motivos, el sujeto parece rechazar el estilo educativo recibido (o la persona que propuso y encarnó ese estilo), e incluso cuando el modelo educativo no ha sido bien definido ni el propio individuo sabría darle un nombre o reconocer sus componentes y consecuencias. También entonces un modo concreto de salir al encuentro de la vida o de entender la fe o de vivir la propia vocación se ha transmitido y tenderá a permanecer e influir en la vida.

Pero, ¿qué es lo que entendemos por modelo formativo?

2. Naturaleza del modelo formativo

Podríamos decir que el modelo formativo, en nuestro caso, es un *conjunto teórico-práctico* que:

- se inspira en un ideal antropológico y vocacional, en un modo de entender al hombre y la vocación,
- aspira a un objetivo *final* y a objetivos intermedios estrechamente correspondientes a ese ideal,
- adopta particulares estrategias *pedagógicas*, con instrumentos apropiados, en función de los objetivos por alcanzar,

- señala los signos personales y *de comportamiento* que permiten valorar la consecución del objetivo².

De aquí se siguen otras dos consecuencias:

Primera. Así definido, el modelo formativo debería corresponder a una elección de campo precisa, que todo educador debería hacer en términos muy explícitos; los componentes de este modelo son demasiado relevantes. De hecho, no siempre es así; es más, puede que no sea raro el caso del educador que adopta un modelo formativo sin siquiera confesarse a sí mismo su decisión, o bien con escasa conciencia de lo que hace y por qué lo hace de ese modo, o sin dedicar mucho tiempo a pensarlo (tal vez al no considerarlo muy importante); a lo mejor simplemente lo copia de otro o lo hereda de algún predecesor; sin por ello advertir siquiera las consecuencias e implicaciones de cierta opción pedagógica, ni poner en relación sus intervenciones educativas, estilo operativo, opciones pedagógicas... de manera lineal y coherente, dejando sin atender alguno de los componentes constitutivos del modelo mismo (o el punto de partida antropológico, o el objetivo que pretende lograr, o el itinerario pedagógico que parece más idóneo...) y aplicando de forma rígida el método. Para, al final, convertir en débil y confusa la propuesta educativa.

No obstante, la verdad es que cualquier educador debe saber que en todos los casos adopta un modelo formativo, sea consciente o no, conozca o no el modelo escogido.

Estando así las cosas, y es la segunda consecuencia, tratar de los modelos formativos no puede ser algo que toque únicamente a los ambientes de (primera) formación y a quien obra directamente en la misma, como formador o como joven en formación, sino absolutamente a todos, y en particular a quien está entrando decididamente en la óptica de la formación permanente y quiere saber cómo adquirir cada vez más esa disponibilidad emprendedora e inteligente, ágil e ingeniosa que hace crecer con la vida y gracias a la vida, o cómo librarse de ciertas rigideces personales características que impiden cualquier crecimiento, ante Dios y ante los hombres.

² Cf J. M. PRELLEZO, *Modello pedagogico*, en J. M. PRELLEZO-C. NANNI-G. MALIZIA (dirs.), *Dizionario di scienze dell'educazione*, Roma 1997, 705•706.

PRIMERA PARTE

MODELOS DEL PASADO (Y DEL PRESENTE)

Comenzamos, pues, considerando algunos modelos formativos. Sin pretender señalarlos ni resumirlos todos, nos referiremos a los que más han caracterizado la experiencia educativo-formativa de nuestros ambientes de formación y marcado la vida de cada uno de nosotros, de forma más o menos influyente en los últimos decenios. Estos modelos, ya lo hemos dicho, siguen vivos en nosotros y nos preparan o no a la formación permanente, aunque no necesariamente en la forma que iremos describiendo y con las acentuaciones que propondremos.

Son sustancialmente cinco y los presentaremos por orden de aparición en el escenario de la realidad formativa, al menos en estos últimos decenios (a partir del concilio Vaticano II): el modelo de la perfección (c. 1), el de la observancia común (c. 2), el modelo de la autorrealización (c. 3), seguido del de la autoaceptación (c. 4) y, finalmente, el modelo del *módulo único* (o de la no integración) (c. 5).

Intentaremos comprender la inspiración originaria de cada uno de estos modelos, para presentar en consecuencia sus aspectos positivos y menos positivos, o menos capaces de alimentar una lógica de continuidad y disponibilidad formativa en la vida del llamado, "llamado" por Aquel que no cesa de llamar todos los días de la vida.

Capítulo 1

Modelo de la perfección

Hace tiempo no había duda: el objetivo de la formación es la *perfección*. Hasta el punto de que la vida consagrada, en particular (como el proyecto de santidad del presbítero), se ha llamado mucho tiempo vida de perfección, y las congregaciones religiosas «Institutos de perfección»³.

Este modelo ha llegado hasta nuestros días, obviamente a través de reconsideraciones y adaptaciones, que de todas formas no han desmentido el objetivo de fondo del propio modelo y una cierta lógica a él subyacente.

1. Canalización y exclusión

El modelo operativo del santo perfecto y de una formación que tiende a la perfección es el que podríamos llamar de la «canalización», representable como una flecha que toma una dirección concreta hacia un punto concreto, la perfección precisamente, excluyendo todo lo demás. Canalización, pues, y exclusión.

La estrategia de la canalización prevé que las energías instintivas del hombre, ambiguas como son, se asuman sólo en la *medida en que secunden un proyecto elaborado por la razón*. Por consiguiente, existe el riesgo, aunque no fatal, de que algunas dimensiones (pensemos, por ejemplo, en la sexualidad) que no entran inmediatamente en los esquemas de lo que llamamos (o que cada cual llama) perfección, sean reprimidas, negadas o borradas, más o menos intencionalmente.

De hecho, esta estrategia parece mucho más asertivo-directiva que pedagógica, mucho más preocupada por indicar el objetivo final que por señalar los itinerarios metodológicos. En efecto, parte de la idea de que el elemento en cuestión (energía pulsional o movimiento instintivo) debe ser inmediatamente integrable con el ideal que el sujeto pretende conseguir, en total sintonía con él; de lo contrario, hay que eliminarlo o en cualquier caso volverlo ineficaz, como si no existiera o no tuviera ningún derecho a existir en la vida del joven en formación.

Probablemente a este tipo de formación se dirige la acusación, un poco generalizada, de la «insostenible pesadez de la formación. Pesada, pesadísima... No se discute su primacía. Nadie se atreve a hacerlo, todos están archiconvencidos de la misma. Pero es una primacía que se viste de retórica, de "invencible vaguedad", de "tonos optativos", y el optativo en griego es el modo de las aspiraciones. Y de las veleidades»⁴.

³ La misma notable obra histórico-teológica, editada por G. Rocca, que «narra» la vida consagrada de los últimos decenios, se titula *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (Roma 1984-2004).

Así, en un programa formativo que se inspire en el modelo de la perfección existe un poco el riesgo de decirlo todo (el *objetivo* de la perfección) y nada al mismo tiempo (el *método* para alcanzarlo); o sea, se da una especie de «hipertrofia de los fines», una hipertrofia que a veces parece incluso exaltarse, volviéndose excesiva y redundante, para gozo, o tranquilidad, de quien considera que para formar baste proclamar como nobles, fuertes e irrepreensibles los fines, pretendiendo ignorar los medios, que hacen referencia a los sujetos, los contextos y los métodos. Y exponiendo al joven en formación a una pretensión y a un riesgo.

2. Pretensión (irreal) y riesgo (real)

La pretensión de que la energía pulsional sea inmediatamente conforme a los valores, con riesgo de su eliminación, parece poco realista y acaba luego empobreciendo la vida psíquica del aspirante a santo. Aunque, de hecho, las fuerzas negadas no desaparecen ni pueden dejar de existir, pues sería sencillamente imposible. En todo caso, siguen presentes, pero como fuerzas negadas y no aceptadas, entrometidas o irregulares, sin derecho de ciudadanía y cada vez más incontroladas.

Dicho de otra manera: su energía ya no es una fuerza que la persona pueda explotar y de la que pueda servirse para vivir sus ideales, sino que es como una fuerza bruta que el individuo combate, pero que quiere surgir continuamente e imponerse a su manera (dado que el individuo la ha rechazado intencionadamente), volviendo dramática la vida consciente y poniendo cada vez más en peligro la consecución del ideal mismo de la perfección.

La vida así se complica peligrosamente y el modelo original corre el riesgo de transformarse en modelo de la lucha a ultranza y de la tensión insostenible a largo plazo: lucha psicológica, no religiosa y, por tanto, lucha inútil, con tensión de frustración, que no de renuncia, y con derroche enorme de energía⁴.

Con el resultado, frecuente en nuestra historia, de que muchos aspirantes a este tipo de perfección a un cierto punto ya no resisten la tensión y a veces pasan incluso al extremo opuesto, o prefieren dejarse llevar a una vida mediocre o peor aún. En un juego oscuro de atracciones misteriosas entre polaridades contrarias. ¡Cuántos «ex perfectos» (o ex aspirantes a ello) se han convertido posteriormente en creyentes mediocres o incluso han caído muy bajo!

3. Controlador perfecto (y agotado)

⁴ G. ANGELINI, en U. FOLENA, *Fomazione, "imperativo" della pastorale*, *Avvenire* (26 de febrero de 1997) 16.

⁵ Sobre la diferencia entre lucha psicológica y religiosa, cf E. IMODA, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Piemme, Casale Monferrato 1993, y también A. CENCINI, *Nell'amore III. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, Bolonia 1994, 52.63 (trad. esp., *Por amor, con amor, en el amor: libertad y madurez afectiva en el celibato consagrado*, Sígueme, Salamanca 2004').

Otra consecuencia o componente más o menos inevitable. Cuanto mayor es la fuerza subjetiva de control, mayor será la amenaza que el *eros* y el *pathos* (los símbolos de la energía instintiva) plantean a la conciencia y que el sujeto mismo advertirá con cierta angustia. De forma que este opondrá a las tentaciones una resistencia frontal que pretende arrojar todo, el agua sucia y al niño con ella. Pues en su vida sólo tiene derecho a existir la dimensión de luz y de bondad, de pureza y de positividad; las otras dimensiones de sombra, que también pertenecen a la realidad humana, se someten continuamente a acusación y a control.

El modelo de esta idea de perfección cristiana es el *controlador perfecto* de todos sus instintos; es uno que persigue inflexible un ideal máximo; castiga y reprime la pasionalidad que se opone a la virtud; pero debe siempre recurrir a un compromiso gravoso de la voluntad, con gran dispendio de energía psíquica, derroche que vuelve a la persona «cansada y oprimida»⁶.

Lo que hace, su ideal de perfección con todas las renunciaciones y penitencias que comporta, es más una obligación que se ha impuesto y que siente más como un yugo que como exigencia o consecuencia de una relación de amor. Lo quiere con toda su voluntad, no importa si no lo ama; lo que cuenta es que se decida a convertirse, a cambiar de comportamiento, no que encuentre gusto en dejarse atraer por el Espíritu o que experimente la libertad del amor o el sabor de las bienaventuranzas.

En todo esto hay muchísima buena voluntad y una intención sincera que nadie puede poner lícitamente en duda, pero probablemente hay poca libertad interior y todavía menos auténtica trascendencia de sí (a pesar de la tensión hacia la superación del yo).

4. Sin pasiones y sin pasión

Veamos algunas implicaciones en el plano formativo de este equívoco.

Se orienta al joven hacia un *itinerario que se manifiesta imposible*: pues se le empuja a borrar una parte de su propio yo, la considerada menos noble o más humillante, hasta el punto de ilusionarlo con que puede vencer en el intento, eliminándola y extirpándola de raíz; con el resultado de que no se elimina nada de nada, si acaso se arrincona todo en el inconsciente, desde donde el instinto negado sigue molestando -inalterable- la vida consciente del sujeto, infiltrándose de manera sutil como motivación profunda de gestos en apariencia correctos y evangélicos, o como razón última de sensaciones, reacciones, estados de ánimo, crisis «inexplicables», en sujetos juzgados con altanera ingenuidad como «serenos» durante la formación inicial.

Otra consecuencia muy negativa en el plano formativo: se transmite al joven una *idea contradictoria de sí mismo*; habría, en efecto, en su yo una zona irremediabilmente negativa que debe ser dominada o que es mejor ignorar, un misterioso «agujero negro». Así que, por un lado, se favorece un cierto sentido de presunción y de suficiencia («debes dominar y borrar todo lo negativo»); por otro, se insinúa una concepción negativa del propio ser, que no tardará en emerger como rabia y sentido de culpa cuando el sujeto no

⁶ " CfL. BOFF, Francesco d'Assisi. Una alternativa umana e cristiana, Assis 1982, 192.

logre vencer y dominar, o como depresión y desconcierto cuando se vea obligado a constatar que realmente no ha borrado nada.

El resultado de esta confusión será que no se ha ayudado al sujeto a conocerse ni a aceptarse; en una palabra, será poco libre consigo mismo y con los demás, sobre los que tenderá a proyectar, defensivamente, todo lo que le causa problemas y no acepta de sí mismo. Finalmente, como ya se ha señalado, *se empobrece* en general la vida psíquica: toda pasión, por muy diabólica que sea, contiene energía, y sin energía el hombre no puede realizar nada. Será o se arriesgará a ser un ser sin pasiones, pero también *sin pasión*. No cometerá pecados, pero tampoco será virtuoso si la virtud, como enseña santo Tomás, consiste en «gozar» de las acciones justas y virtuosas⁷. O sea, se empobrece no sólo la vida psíquica, sino también la espiritual.

5. Aspectos positivos

La ventaja del modelo de la perfección es en primer lugar la *extrema claridad* del proyecto propuesto, de los valores que alcanzar y de la disciplina que practicar, de la distinción entre lo que está bien y lo que está mal, y de las renunciaciones inevitables. Y no es poco. La lucidez y limpidez del objetivo final y de los intermedios, además de hacer más seguro el camino, termina por dar seguridad al propio individuo, a su sentido de identidad, infundiéndole a continuación valor y confianza, y reforzando su misma opción vocacional. Es un aspecto que no se debe infravalorar y que tal vez se aprecia particularmente en tiempos de indecisión y transición como los nuestros.

Junto a esta precisión al señalar los objetivos a alcanzar, otro elemento funcional en un camino educativo y típico de este modelo es el entrenamiento para asumir *una cierta disciplina* como estilo de vida y de crecimiento. Con ventajas indudables para la persona, en términos de aprendizaje de un método, de regularidad y constancia en el camino ascético, de adquisición de buenas costumbres, de un cierto orden impreso a la propia vida, de paciencia y fidelidad en la tensión hacia unas metas, y también de un cierto rigor consigo mismo.

Finalmente, este modelo, sobre todo si está purificado de extremismos y radicalizaciones de origen sospechoso, responde a esa ley psicológica según la cual un valor es auténtico en la medida en que exige el máximo al individuo. Porque el ser humano está hecho precisamente para tender al vértice de sus potencialidades: «En la medida en que un ideal refleja lo mejor que la persona puede alcanzar es objetivamente válido como objetivo del desarrollo. Elegir, en cambio... un ideal menor del que nuestra naturaleza puede alcanzar quiere decir elegir nuestra limitación»⁸. Es lo que sucede en la realidad: al igual que un trabajo monótono resulta aburrido a quien es demasiado inteligente para él, también aspirar a menos de lo mejor que hay en nosotros o tender a un nivel de prestaciones apenas por debajo de las propias posibilidades llevará pronto al aburrimiento, malestar y desilusión.

⁷ Cf TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 59, V Con mayor claridad aún: «Los hombres que no encuentran placer en la virtud no podrán perseverar en ella» (ID, *In decem Abbrorum Ethiconim Aristotelis ad Nichomacum Expositio*, X, lect. 6).

⁸ A. CENCINI-A. MANENTI, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna 2000, 106.

Pues bien, el modelo de la perfección ha sabido responder ciertamente a esta exigencia de radicalidad del corazón humano y tal vez por ello ha sido durante mucho tiempo, o continúa siendo, modelo que atrae y por el que apuestan muchos educadores y en el que distintos jóvenes en formación «invierten». Por este motivo, probablemente, más allá de las dudas y reparos suscitados por nosotros (muchos de los cuales están ligados a la evolución normal de la concepción antropológica y por tanto también a una concepción pedagógica distinta a la de un tiempo pasado), este modelo ha sido modelo de crecimiento para muchísimos creyentes.

6. Modelo de la perfección y formación permanente

Intentemos, finalmente, ver explícitamente lo mucho que este modelo «abre» a una concepción continua de la formación y puede, por tanto, también hoy proponerse como método formativo que acompañe toda la vida del presbítero o del consagrado.

En primer lugar, hay que decir que este modelo es hijo de tiempos en que no se hablaba gran cosa de formación permanente, tiempos en los que se tendía, a veces incluso explícitamente, a transmitir la idea de que la formación se cumplía toda en el período de la primera y única formación⁹, sin arrastres ni prolongaciones posteriores, de no ser en los casos no logrados en el período de la formación considerada institucional.

Por otra parte, la idea de perfección implica la idea del novicio perfecto, del clérigo o del profeso modelo, y hasta del rector o del padre maestro o del educador, igualmente muy preparados y muy puestos al día¹⁰ naturalmente en una comunidad ideal y en una Iglesia sin defectos, o dentro de un contexto creyente (parroquia u otro) en el que todo marcha a la perfección. En resumen, todo tan perfecto que no se plantea ni se supone la idea de que el camino de crecimiento debe continuar; en última instancia, este crecimiento tendrá que consolidarse, confirmarse, mantener las posiciones alcanzadas y no retroceder, pero sin nada absolutamente nuevo que conseguir. Por eso es el propio concepto de perfección en sí mismo el que parece favorecer la idea de algo que alcanzar y que es posible y obligado alcanzar dentro de los términos de la formación inicial (que sigue siendo la única verdadera formación), quitando de hecho importancia al camino sucesivo y vaciándolo casi de verdadero valor formativo.

Y si, en el mejor de los casos, el tipo educado según este modelo entra en el orden de ideas de continuar dejándose formar por la vida, por el ministerio, por los demás, por los acontecimientos..., tendrá que ser perfecto también el programa de la formación permanente, o sea, estará en este sentido bien dispuesto sólo hacia lo que de algún modo es perfecto, no podrá aceptar dejarse educar-formar por las mediaciones imperfectas, por las

⁹ Esta lógica se expresaba en admoniciones y recomendaciones no precisamente optimistas como las siguientes: «Y ahora que decides tu futuro...», «en la vida es más fácil empeorar que mejorar.», «un clérigo o profeso muy bueno hoy, por lo general, es un cura o religioso mediocre mañana...», etc.

¹⁰ Basta con recordar la descripción que en los diversos Proyectos Formativos de seminarios diocesanos o Reglas de vida de institutos religiosos de un tiempo se hacía del responsable de la formación, como un individuo prácticamente perfecto y en posesión de todas las virtudes y dotes, en el plano espiritual y psicológico; de hecho, debía ser elegido expresamente entre los elementos mejores de los institutos o de la diócesis (preocupación también comprensible, pero que confirma -en nuestra opinión- la lógica “perfeccionista” de la operación).

situaciones en deterioro, por el otro que está lleno de límites, por un mundo donde reina el pecado, por la realidad cotidiana y normal, pequeña y discreta, débil y frágil. Como aquel religioso cincuentón que afirmaba, tras una adecuada experiencia de vida, haber tomado «la decisión de obedecer sólo a los superiores más santos y más inteligentes» que él (obviamente, los así considerados por él). O como aquel sacerdote que no iba a los encuentros de formación permanente porque los celebraban personas de su ambiente y muy conocidas, mediaciones muy normales y habituales, y no por los expertos que él decía.

La pretensión de la perfección en los demás, en la Iglesia, en la estructura, en el contexto de vida donde se vive (comunidad, parroquia...) tiene algo de diabólico, y sitúa a la persona radicalmente fuera de la lógica y de toda posibilidad de formación permanente, que es gracia y obra de Dios, en primer lugar, no esfuerzo y proyecto humanos, y precisamente por ser así puede atravesar toda realidad, pequeña y limitada, pecadora y cotidiana, pero exige al sujeto la libertad interior (la *docibilitas*) de acoger a lo humano de su entorno como mediación preciosa, si bien misteriosa, del Padre que educa, del Hijo que forma, del Espíritu que acompaña¹¹.

Difícilmente tendrá esta libertad quien haya sido formado según este modelo y se encuentra interiormente dividido entre la convicción tenaz de que una formación inicial tan precisa y rigurosa, exigente y calificativa, lo ha hecho ya adulto y maduro, por un lado, y la constatación, si bien sólo implícita, de que ya no hay nada que hacer, porque el juego ha terminado, por otro. Como una extraña síntesis, un poco esquizofrénica, de presunción suficiente y resignación inerte.

7. *¿Modelo del pasado?*

En todo caso, este modelo pertenece a un cierto pasado, aunque no pasado del todo; aquí y allá son aún reconocibles en ciertas concepciones actuales y praxis educativas residuos de esta mentalidad. Además, en tiempos de incertidumbre y desorientación como los nuestros hay quien considera que todo se podría resolver volviendo sencillamente a este modelo, con la claridad que

lo caracteriza y la disciplina que se deriva de él, como veremos mejor con el modelo siguiente.

Pero, además, existe la inevitable fascinación que ejerce desde siempre este término, «perfección», con ecos incluso evangélicos: «Vosotros sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48; cf también Jn 17,23).

Merece la pena, pues, intentar una aclaración.

7.1. *Antropología subyacente*

¹¹ Sobre esta concepción de la formación permanente, me permito remitir a A. CENCINI, *La formación permanente*, San Pablo, Madrid 2003.

El problema no está tanto, al menos aparentemente, en el objetivo que se quiere alcanzar, o sea, en el ideal de la perfección, como en la modalidad concreta que se quiere conseguir para la realización del objetivo, una modalidad que descubre una pobre *antropología* en la base de este diseño y a la vez hace nacer más de alguna sospecha sobre la motivación real de la operación, tanto desde el punto de vista psicológico como espiritual.

La antropología de partida parece pobre porque está construida sobre una concepción algo extraña y reductora del ser humano, sutilmente *maniquea*: bueno sería todo lo que está inmediatamente orientado hacia el bien y la realización del ideal vocacional trascendente; malo sería, como ya hemos dicho, todo lo que no se identifica inmediatamente con el bien, o lo que se opone o parece oponerse a su realización. Por ello, se verá inmediatamente como mala, cual consecuencia típica de este modelo, la vida instintiva y todo lo que en general parece ligado a los sentidos, al cuerpo, a la materia, a lo que sería con particular evidencia menos perfecto o totalmente imperfecto.

La sospecha es que entonces el proyecto del modelo de la perfección es un proyecto en función de la propia autorrevaloración, sutilmente narcisista, muy poco trascendente, más allá de la apariencia, porque gira en torno al yo y a sus recursos, como si todo dependiera de sus solas fuerzas y estuviera encaminado a la afirmación del yo. O que la perfección en sí misma representa un término equívoco.

La perfección, de hecho, es algo completamente distinto a la santidad.

7.2. Perfección y santidad

La *perfección* es conquista del sujeto, fruto de sus esfuerzos y ascesis, concretamente valorable en términos de derrota de las inmadureces propias y eliminación de las debilidades (tal vez con exigencia suplicante a Dios para que sea él quien quite el aguijón, cf 2Cor 12), algo que al final deja al sujeto no sólo contento, sino también satisfecho de sí mismo, mejor que los demás... y grato y agradable a Dios (así piensa él); es más, la perfección concierne a cada individuo, es perfección de cada individuo, remite inmediatamente a la idea del compromiso de cada cual y de sus esfuerzos personales; finalmente, otra sospechosa singularidad, la perfección que nace como proyecto del individuo y florece como cualidad privada suya, vuelve a él o se queda toda concentrada dentro de los confines de su ser, de su mundo interior privado y secreto; o sea, los dones recibidos no se comparten, sino que, como máximo, se confían únicamente al oído reservado y casto del director espiritual, algo a lo que los demás no tienen acceso.

La santidad, por el contrario, es un don de lo alto, es la pobreza del hombre llena de la riqueza de Dios, es el valor de quien se ha vaciado de la intromisión del propio yo para dejarse habitar por el Amor Eterno, o la nada del hombre convertido en espacio para Dios¹² no es sueño de inmunidad total, sino conciencia del propio pecado perdonado por una misericordia infinitamente excedente, no es pretensión de inocencia perfecta, sino experiencia de una debilidad que no será nunca completamente eliminada en el camino del

¹² «Ser nada y más que cualquier ser,/ más que ser ricos o ser santos:/ es liberar todo espacio interior/ para que sea presencia plena del Creador» (C. VIVIANI, citado por G. RAVASI, *Fare spazio*, Avvenire [3 de septiembre de 2003] 1).

creyente-penitente. Y santidad no es sólo el objetivo de vida, sino -así concebida- es también *método*, método de liberación del narcisismo del yo, de sinceridad y de verdad en el conocimiento de sí y de los demonios propios; es aprender a convivir con la debilidad propia y luego con la ajena. Por fin, la santidad, como don que procede de Dios, no es nunca un asunto privado del individuo santo, sino un don para todos, testimonio de la santidad del Creador en la humanidad de la criatura, algo para compartir con los demás; y testimonio todavía más convincente si lo expresa un conjunto de personas, o sea, santidad no sólo individual, sino también *comunitaria*.

Todavía más: quien interpreta la tensión hacia la perfección en términos excesivamente realistas e inmediatos, favoreciendo inmediatamente los comportamientos, se arriesga en realidad a caer en el síndrome de la observancia formal, de la ley por la ley, que el mismo Jesús negó con tanta vehemencia y que Pablo seguiría atacando con la misma pasión; pues la pretensión de construirse en la perfección con las propias manos y los propios músculos hace inútil la cruz de Cristo.

Por tanto, este modelo no podía resistir a la renovación provocada por el concilio Vaticano II, ni puede pretender hoy día interpretar correctamente el camino de renovación de la Iglesia y de la formación sacerdotal y religiosa en su interior.

Intentemos sintetizar con un esquema gráfico la diferencia entre perfección y santidad.

	PERFECCIÓN	SANTIDAD
Protagonista	El individuo con sus esfuerzos y méritos	Dios que hace don de su santidad
Consiste en	Derrota y eliminación de inmadureces y debilidades	Pobreza del hombre llena por la gracia
Consecuencias para la autoidentidad	El perfecto se siente mejor que los demás y agradable a Dios	El aspirante a Santo se siente pecador como
...en relación con la comunidad	El don espiritual queda secreto en un contexto de santidad privada	El don espiritual se comparte en un contexto de santidad comunitaria
... en relación con el otro	Intolerancia con la debilidad de los demás	Libertad de convivir con el pecado de los demás

Tab.1: Perfección y santidad: dos realidades distintas

CAPÍTULO 2

Modelo de la observancia común

De por sí no es un modelo nuevo, sino una especie de variación del anterior, o de elaboración y aplicación del mismo al ámbito comunitario. Si el modelo de la perfección subraya con fuerza el compromiso personal en la tensión hacia la perfección (individual), el modelo de la observancia común pone el acento sobre todo en la dimensión colectiva de la propia tensión.

Históricamente, podemos considerar este modelo como contemporáneo o apenas sucesivo al de la perfección individual.

1. El grupo perfecto

No es que cambie gran cosa desde el punto de vista sustancial. La idea de perfección queda como algo muy privado y secreto, siempre estrechamente unida al individuo y a sus esfuerzos, como también a su pretensión de alcanzar un vértice que excluya todas las imperfecciones, y tampoco cambia sustancialmente la lógica autocéntrica, que reduce la relación con Dios a una especie de sistema cerrado, donde el otro, el tú humano, no tiene acceso.

Este modelo formativo comienza a devolver un cierto relieve a la figura del otro, del tú y del nosotros. Y es un pasaje significativo en la historia de la formación, un primer paso sin duda en el camino, que será todavía largo, hacia el redescubrimiento de la importancia de la dimensión relacional, y de la adecuada relación entre identidad y pertenencia.

En realidad, con este modelo se señala más concretamente una consecuencia de la búsqueda de la perfección del individuo (o de los individuos), que es precisamente la formación de una colectividad, como grupo de personas reunidas por el mismo proyecto o por la misma sed (o red) de perfección.

De ello deriva una doble perspectiva de novedad, relativa a dos conceptos: el de *perfección* y el de *comunidad* (o colectividad).

La perfección, como acabamos de decir, parece desplazarse del ámbito individual al interpersonal y comunitario, o sea, se refiere *al propio grupo*, que se hace perfecto en la medida en que una cierta manera de actuar, rezar, practicar los votos, moverse, relacionarse... se convierte cada vez más en estilo común, observancia por parte de todos, como si el grupo fuera una única persona. Pero todavía no en el sentido antes indicado de la santidad comunitaria; aquí estamos todavía sólidamente en el ámbito del concepto y de la lógica de la perfección, que en cualquier caso está cambiando lentamente.

2. La perfección en los comportamientos

Esta evolución histórica y conceptual, es interesante observarlo, produce un cierto desplazamiento paralelo no sólo a nivel de *sujeto* (o destinatario) de la perfección, sino también a nivel de *contenido* de la idea de perfección (y también de formación), que inevitablemente se convierte cada vez más en problema exterior, de comportamientos, de normas que observar en la conducta..., y cada vez es menos cuestión de motivaciones internas y personales, de trabajo en la zona menos visible del yo, en el mundo interior e inconsciente, en los sentimientos y las atracciones.

Es un cambio de acentuación completamente comprensible: si efectivamente todavía es posible, aunque no tan sencillo, escrutar el corazón de la persona, resulta mucho más problemático hacer la misma operación en el plano del grupo y, por consiguiente, el criterio formativo tenderá inevitablemente a estar cada vez más constituido por el comportamiento exterior y visible, juzgado en base a la observancia de un cierto estilo de vida, o de un determinado código normativo, por lo general igual para todos, es más, reconocido como criterio de pertenencia a un determinado grupo.

En efecto, es el período en que florecen planes y proyectos educativos en cada casa de formación, algunos de notable factura, pero frecuentemente con una pretensión algo excesiva de definir hasta los detalles la vida de las personas, y con el consiguiente peligro de quedarse en el plano externo. Parece raro, pero es así: donde se pretende precisarlo todo o traducirlo todo a normas y reglas, obligaciones y prohibiciones, se acaba por quedarse en el lado exterior y puramente visible de la vida y del compromiso de formación, corriendo el riesgo de descuidar lo que es más importante (cf Lc 11,39-42).

3. Del grupo a la colectividad

El otro cambio de acento es también consecuencia inevitable del paso del sujeto formativo del individuo al grupo. Con este modelo pedagógico parece mayormente afirmada en apariencia la dimensión relacional y comunitaria, pero de hecho es más la idea de *colectividad* que la de comunidad la que aquí se subraya. Colectivo significa un conjunto de personas unidas por un interés común u orientadas hacia el mismo objetivo, que funciona, además de como elemento cohesivo, como lo que se impone a cada uno por separado, con el riesgo de hacerlo desaparecer de algún modo en sus peculiaridades. Lo que cuenta en el colectivo es la realización del objetivo, del fin común, mucho más que la autorrealización de los individuos, o sus recursos y exigencias, fatigas y heridas; la colectividad tiende a convertir en masa a los individuos que la componen, homologando características y rasgos en un todo indistinto¹³.

En términos más técnicos, si se quiere, se podría decir que en el colectivo el sentido de identidad se sacrifica al sentido de pertenencia, que se vuelve por ello excesivo y falso. Es el riesgo que se ha corrido frecuentemente cuando el modelo de la observancia se ha

¹³ No es casualidad que este término («el colectivo») haya sido muy usado en la tradición ideológica comunista para indicar una cierta imagen antropológica del hombre-en-relación, cada vez más condicionado y ahogado por el ideal social, mediante un itinerario llamado «lucha de clases».

convertido en modelo de formación, haciendo de la institución una especie de jaula invisible (o tal vez ni siquiera tan invisible), dentro de la cual, a cambio de un sentimiento de tranquila adaptación y (falsa) sensación de pertenencia, muchos se han acomodado sin casi darse cuenta de las consecuencias.

4. «Comunidad de la observancia»

La consecuencia más destacada es una cierta contradicción interna en la operación. En efecto, la historia de estos años nos cuenta que el resultado de este modelo ha sido una progresiva tendencia a uniformizar, que ha llevado paso a paso a privilegiar a la comunidad, de buena fe, claro está, como «comunidad de la observancia», o como entidad de personas iguales, más que por el ideal común, en el que pueden reconocer su identidad y decidir pertenecer a él, por las cosas que hacen juntos («ay del que canta fuera del coro»), por el horario compartido, que parecía no dejar ningún tiempo libre al individuo («la campanilla es la voz de Dios»), por el estilo común de vida que abarcaba todo sector existencial (normalmente recibido en herencia y para transmitirlo fielmente), por las reglas más observadas materialmente que comprendidas en su espíritu (y, en consecuencia, algo impersonales, expresadas en tercera persona: «Se debe hacer así, así está escrito y decidido»), por las costumbres colectivas convertidas rápidamente en tradiciones casi sagradas e imposibles de modificar («siempre se ha hecho así»).

En ciertos casos esta presión de grupo ha corrido el riesgo de convertirse en *opresión de grupo*, cruzando y desplazando indebidamente la línea de separación entre identidad y pertenencia, y trastornando el delicado equilibrio que debería existir entre estos dos componentes fundamentales de la vida relacional. Con el peligro de ahogar la personalidad de los individuos, nivelando todo y a todos, o forzando a entrar en un ideal o modelo de perfección (a imitar sobre todo en la formalidad de los gestos), por un lado, y de actuar en interés de personas con un sentido ya débil del yo y que no buscaban sino apoyarse en el grupo, casi escondiéndose en él, para compensar así un precario sentido de identidad y encontrar estima, afecto, aprobación y aceptación en el cálido seno del grupo, por otro.

A veces estas personas, normalmente mediocres y de poca estatura psicológica y moral, se convierten encima en modelos que se proponen o se imponen a la imitación de todos, o se erigen en infatigables defensores del orden constituido o de la autoridad (si es que ellos mismos no han ejercido ya la autoridad con un cierto ceño), precisamente porque, condicionados como estaban por sus problemas, interpretaban a la perfección, en cada detalle de su comportamiento, el ideal que todos debían «copiar», con evidente talante defensivo.

Las consecuencias son muy conocidas: formalismo, importancia excesiva dada a cada norma (puestas todas en el mismo plano), conformismo general, formas de insinceridad cuando no de rastrera hipocresía, falta de espontaneidad y desenvoltura en las relaciones, interpretación equívoca (unívoca) de la obediencia y de la relación con la autoridad, formas de complacencia con los superiores, un cierto infantilismo general, ahogamiento del sentido de la propia individualidad, así como de toda creatividad y originalidad, y también miedo a la libertad individual, falta de formación de la libertad y de

la responsabilidad de conciencia, escaso sentido de la alteridad, conflictualización de la diversidad, poco valor y pasión para sostener las propias ideas o ideales, miedo a la soledad...

5. «Globalización espiritual»

Otra consecuencia singular: en el tiempo de las comunidades de la observancia, la uniformidad no sólo ha tenido efectos dentro de las comunidades de formación o dentro de las comunidades del mismo instituto, sino también más allá, llegando a hacer demasiado iguales en la concepción y en la praxis formativas a comunidades educativas pertenecientes a institutos y realidades eclesiales *distintas*. Ha sido como un proceso *de homologación progresiva universal*, tendente a sacralizar un cierto método y ciertas formalidades pedagógicas, y a poner entre paréntesis el carisma específico de instituto o típicas espiritualidades diocesanas con las peculiares consiguientes potencialidades formativas.

Incluso la *espiritualidad* se ha visto perjudicada por esta concepción formal del ideal (sacerdotal o religioso) y de la dinámica formativa, o por esta *globalización primitiva* (también del espíritu). Tal vez justo dentro de esta lógica nació cierta hagiografía aficionada a proponer santos ya tales desde el nacimiento, según un guión repetitivo, corriendo el riesgo de perder la originalidad de cada uno de ellos, o santos para *copiar* más que una santidad en la que inspirarse con la propia e irrepetible humanidad, gestos para llevar a cabo más que convicciones para madurar.

Es interesante al respecto la observación de J. Maritain: «En el orden moral el academicismo de las virtudes, que exige al ser humano convertirse en "copia" de un ideal, transforma la vida moral en un cementerio de mentiras; al final, el ideal habrá dominado la conciencia y convertido todo acto en una hipocresía. Copiad hasta que queráis vuestro ideal, trasladadlo con el compás y al centímetro, no seréis más que una imitación; no existen copias en el mundo de Dios. Imitar a los santos no es copiar un ideal; no es copiar a los santos. Significa, siguiendo su ejemplo, dejarse llevar, como ellos, por Otro a donde no se quiere ir, dejar que el amor te configure desde dentro según la Forma que trasciende toda forma, significa precisamente convertirse en un "original", no en una copia»¹⁴.

6. Aspectos positivos

El modelo de la observancia común, al igual que todos los demás modelos que estamos considerando, ciertamente no es algo definitivamente en declive, algo que pertenezca exclusivamente a otra época, sino que continúa aún, en determinados aspectos, inspirando arquitecturas formativas en nuestros días. Y es un fenómeno muy comprensible. En un tiempo de «extenuación general», en que todo parece de repente haberse vuelto débil y precario, no sólo el pensamiento, sino también las ganas de vivir y de amar, tampoco la identidad de los jóvenes en formación parece ya tan segura y firme, positiva y estable. Y si

¹⁴ J. MARITAIN, *Frontiere della poesia*, Brescia 1981, 104.

todo es un poco inseguro, se hace fuerte en muchos la necesidad, casi la urgencia, de recuperar algo definitivo, claro e inequívoco, mucho mejor si lo confirma la tradición, la que ha formado a generaciones de santos.

Así se explica el retorno de una determinada concepción de la formación y de la comunidad, en la que se otorgan un cierto espacio y relieve precisamente a la

observancia común, a la disciplina y a un cierto orden, a la regla y a su capacidad no sólo de indicar un ideal, sino también el itinerario para alcanzarlo, no como algo vago e igual para todos, sino como algo profundamente específico y marcado por un carisma, y todavía, no sencillamente como aventura solitaria, sino como experiencia comunitaria, en función no primeramente de una regularidad ordenada exterior, sino sobre todo de un *ordo* interno. En este sentido, y sólo en este sentido, este retorno es importante y necesario, y podría resultar sumamente significativo en este momento histórico de gran incertidumbre. Pero con dos condiciones.

6.1. No sólo disciplina

Primera condición: que no se reduzca el problema de la renovación de la formación tanto a la vida presbiteral como a la vida consagrada y, por consiguiente, también el problema de la identidad del presbítero y del religioso/a, *a un problema de disciplina*, como si fuera suficiente un poco más de rigor en la observancia de la regla común para resolver cualquier problema e incertidumbre en tal sentido. ¡Ojalá fuera así!

Sin embargo, esto es por cierto lo que piensan o parecen pensar distintos formadores, quizás más diligentes y generosos en su deseo sincero de autenticidad que capaces de comprender el problema en su complejidad y novedad. Con la consecuencia de dar excesiva importancia al problema de la disciplina, creando en la comunidad un clima o un régimen de control y presión exagerada. Y olvidando que la disciplina, si no se transforma en autodisciplina, no es más que una formalidad que dura un momento; si no nace de convicciones personales, sólo produce fatiga y opresión; si no crea libertad de atracción hacia lo bello, bueno y verdadero, sólo engendra frustración y resentimiento.

Hay quien cree advertir la misma percepción reductiva también en ciertas formas nuevas de vida consagrada, de reciente fundación, en las que parece volver no sólo el viejo modelo de la observancia común, en ocasiones incluso con reforzado rigor (tal vez algo excesivo), pero sobre todo parece reaparecer la antigua presunción, un poco ingenua, un poco reductiva y, en definitiva, no lejana del riesgo de un cierto «totalitarismo (o fundamentalismo) comunitario».

Hay que decir también que no raramente parece surgir una cierta atracción, por parte de los jóvenes, hacia estas formas algo redundantes de vida común y de observancia muy rigurosa. Tal vez para compensar la carencia interior personal de identidad, antes subrayada, con la pertenencia a un grupo fuerte y bien configurado, concreto en sus objetivos e ideales, con una identidad colectiva por encima de cualquier duda e incertidumbre.

Y llegamos a la segunda condición.

6.2. Equilibrio entre identidad y pertenencia

Como ya hemos visto, el mayor riesgo de esta operación es precisamente romper el equilibrio fundamental en la vida de todo ser humano entre identidad y pertenencia, abriéndose luego a todas esas formas de dependencia, más o menos infantil, o de formalismo, más o menos hipócrita, o de descompromiso y menor implicación personal, más o menos calculada, que lleva a pensar, buscar, amar... cada vez menos con la cabeza y el corazón. Así que, en este sentido, es importante comprender, sobre todo por parte de los formadores o responsables de comunidades, que brota naturalmente en el ser humano, como «animal social» y tendencialmente relacional, la necesidad de ser como los demás, de pensar como los demás, de ser aceptado por los demás..., precisamente porque todo ello funciona muchas veces como condición para ser acogido en el grupo, para poder formar parte del mismo y, con mayor profundidad, para recibir un mensaje de estima y benevolencia por parte de quienes reconocen digno de formar parte del grupo a ese determinado sujeto.

No es extraña ni infrecuente esta tendencia, pero precisamente por ello es necesario tenerla controlada, para evitar las siempre posibles derivas que hemos visto, desde la dictadura de la norma impersonal, fin por sí misma, a la ilusión de la libertad conformista, que evidentemente es todo lo contrario a la libertad, o de la obediencia conformista, que no es obediencia tampoco. En suma, el conformismo es un virus, no una virtud. Pero, como todos los virus, tiende a esconderse y mimetizarse bajo despojos de virtudes, engañando, además de al joven en formación, a quien debería formar en la libertad de hijo de Dios. Pensemos tan sólo en cuánto conformismo peligra ser confundido continuamente con auténtica obediencia o con genuino sentido del grupo, o cuánta complacencia puede pasar fácilmente por cortesía, servicio, respeto, humildad.

En realidad es más fácil desobedecer que salir del conformismo, sobre todo porque con la desobediencia la norma está explícitamente ante mí y me puedo enfrentar a ella y salvarla, o reducirla a pedazos e ignorarla; mientras que «la norma del conformismo muchas veces es egosintónica, es decir, me gusta, me hace parecerme a como me gustaría ser, me ofrece, si la acepto, una buena imagen de mí. Y entonces me duermo un poco, me hago la ilusión de que soy libre y puedo elegir»¹⁵.

Y como hoy vivimos en un mundo, en resumidas cuentas y más allá de las apariencias, profundamente conformista y sutilmente obediente¹⁶, será necesario estar muy atentos a estos retornos de un modelo que no puede expresar la libertad del creyente, salvado por la cruz de Cristo, y la novedad de su conciencia filial y pascual.

¹⁵ R. DE LEONIBUS, *Le trappolfe del conformismo*, Rocca 20 (2003) 45.

¹⁶ Véase la sumisión con la que de hecho se sufren los mensajes de la publicidad o los condicionamientos de los medios de comunicación social o las proclamas de los diversos charlatanes de turno. Incluso en la protesta o en la transgresión (de las mismas normas sociales y con idénticas modalidades) puede dejarse ver un cierto condicionamiento de masa. Y es significativo al respecto que ciertos movimientos de protesta hoy día se hayan dado el nombre de «desobedientes», como para negar o intentar negar el conformismo o la obediencia rígida existente en su interior. Sería de desear un clima de menor obediencia y mayor desobediencia, paradójicamente.

7. *Observancia común y formación permanente*

Pero, ¿hasta qué punto abre este modelo, en el plano teórico-conceptual y práctico-experiencial, a la formación permanente?

En primer lugar, también para este modelo podemos decir, desde el punto de vista cronológico, que el tiempo en que tuvo mayor esplendor era un tiempo en que la idea de formación permanente era casi desconocida. Pero sobre todo desde dentro de este modelo es como podemos comprender una cierta idiosincrasia con la idea moderna de formación permanente.

Formación permanente quiere decir esencialmente iniciativa y sentido emprendedor del individuo, actitud del sujeto que se ofrece disponible y abierto a la realidad, sin pretender condiciones óptimas o esperar propuestas perfectamente articuladas por parte de los demás, moviéndose con inteligencia y vivacidad psicológica, que permiten captar «el instante que huye», y con libertad de reconocerlas dentro de la gracia que actúa. Si formación permanente es todo esto (que se puede resumir con el término *docibilitas*¹⁷, entonces tenemos que concluir que la antropología subyacente al modelo de la observancia común parece ir en otra dirección, la del grupo y del conformismo de masa, la de la búsqueda a toda costa de la pertenencia o del ser acogidos como parte del grupo, que a la larga estimula muy poco la iniciativa del individuo y su asunción plena de responsabilidad, en todos los campos, empezando por el de la formación.

Como máximo, el tipo crecido en el cálido seno del grupo que lo ha acogido y que él, agradecido, ha recompensado con su adhesión fiel, estará disponible para hacer y ejecutar todas las iniciativas propuestas por la institución. Con mucha puntualidad y docilidad (que es algo distinto a la *docibilitas*). Pero añadiéndole bien poco de personal y creativo, y en ocasiones incluso con mal disimulada resistencia-reticencia. Y confirmando y reforzando, sobre todo, la idea clásica y obsoleta de la formación permanente como el conjunto de iniciativas extraordinarias, organizadas por la habitual comisión central y más o menos sufridas por la base, intensas y articuladas en el primer período después de la ordenación y la profesión, y luego lentamente cada vez menos frecuentes hasta desvanecerse del todo, normalmente en función de la actualización pastoral¹⁸ y bastante interesantes, aunque muchas veces un poco desequilibradas en el lado intelectual-teológico-escolástico, pero no como lugar y tiempo de la propia formación que continúa en el tiempo, no como momento de gracia que me espera y me precede en todo momento y en toda circunstancia de la vida, y que tal vez da un sentido consecuente con la fraternidad presbiteral o religiosa de la que soy parte y que camina junta en este itinerario también a través de estos momentos vividos comunitariamente¹⁹.

¹⁷ Cf A. CENCINI, *La formación permanente*, San Pablo, Madrid 2003.

¹⁸ Pero, además, Conozco una diócesis en la que los sacerdotes jóvenes seguían también cursos de alimentación, y se les invitaba a observar, según el día del curso, una dieta concreta y rigurosa, a base de legumbres. No hay nada malo en ello, aunque las reacciones no fueron todas entusiastas (alguno muy prosaicamente la llamó la «formación permanente de las patatas», otro, con más sentido bíblico, se comparo a los tres jóvenes de la corte del rey Nabucudunósor, con la esperanza de salir con igual éxito); el problema es ver cómo también alimentarse de forma inteligente y correcta se hace para entrar en un proyecto formativo más global, seriamente moneado y coherente con la vida y la misión del sacerdote y, por tanto, hecho propio y cada vez elegido con mayor libertad y responsabilidad (sin reducirse a una charla sobre la dieta, obsesión por la salud, por tener un aspecto juvenil, preocupación excesiva por el propio cuerpo y aspecto...).

¹⁹ Sobre todo ello, cf de nuevo A. CENCINI, *La formación permanente*, o.c., 3 7ss.

8. Formación permanente ¿o prolongada?

Por otra parte, a veces es también la propia institución la que parece favorecer este tipo de interpretación reductora y desequilibrada en relación al modelo de la observancia común, cuando de hecho limita la lógica de la formación permanente a estas iniciativas extraordinarias iguales para todo el grupo que no afectan a la vida de todos los días del presbítero o consagrado, o cuando las reduce solamente a los primeros tiempos, como acabamos de decir, del ministerio apostólico, como si la formación permanente se redujera a una especie de estrategias para contener y limitar el impacto psicológico del « curita»²⁰ con el duro trabajo apostólico y hacerle sentir, por el contrario, (al curita) acompañado y seguido por la institución, atenta como una madre, hasta que el párvulo no sea «destetado»; en realidad, por lo general, después de cuatro o cinco años ya no se hace casi nada y no se comprende cómo se le puede llamar formación «permanente». A lo sumo, será formación «prolongada» (en línea con la prolongación de la adolescencia).

Sé bien que no se debe bromear sobre este punto y que, en efecto, el problema existe también en estos términos (de un primer contacto muchas veces duro con el trabajo y de una presencia amiga indispensable detrás); pero la formación permanente es algo más que esto; de esta forma se corre el riesgo de seguir tratando al joven en cuestión sólo como objeto pasivo (más o menos reactivo) o destinatario de una acción proyectada por otros (aun con las mejores intenciones), sin proveer primero a formar en él la disponibilidad inteligente y responsable frente a su propia formación, y suscitar después en él la libertad de dejarse educar-formar por la vida y para toda la vida, en todo lugar y mediante el ministerio de todos los días, con cualquier persona al lado y gracias a toda mediación. Sólo entonces es formación auténticamente *permanente* y no simple prolongación de la formación inicial (que sería una manifiesta contradicción); sólo a este punto tienen sentido las iniciativas organizadas para todos (no sólo para los jóvenes, si bien articuladas para distintas franjas de edad) por la diócesis o por el instituto, y la Iglesia es y se convierte de verdad en seria y tierna madre, como debe ser.

De lo contrario, es o se la ve sólo como una autoridad que debe recurrir a medidas más o menos impositivo-coactivas, que por su naturaleza muchas veces establecen exactamente la lógica del modelo de la observancia común, de una respuesta colectiva obsequiosa, pero poco convencida y todavía menos hecha propia por los individuos.

²⁰ El empleo del diminutivo expresa la (in)capacidad de la formación de formar personas adultas y creyentes responsables de su formación.

CAPÍTULO 3

Modelo de la autorrealización

Este modelo debe entenderse en el contexto del período histórico en que nació, el inmediatamente siguiente al concilio Vaticano II, con el enorme impulso al cambio que imprimió el Concilio a toda la Iglesia, que no podía dejar de implicar también a la realidad de la formación. Por un lado, efectivamente, este modelo es la inevitable consecuencia del modelo de la perfección o reacción descontada al mismo, tanto en la versión individual como en la de la observancia común; por otro, marca una ruptura especial, incluso más acentuada al respecto.

En todo caso, existe, al menos teóricamente y en apariencia, una neta diferencia entre los dos primeros modelos y este tercero. Si los dos modelos anteriores habían en cierto modo bloqueado la lógica formativa en torno a una idea estática de formación, este modelo parece desbloquear la situación, imprimiendo un cierto dinamismo tanto a la teoría como a la praxis educativa. El término «autorrealización» se convierte muy pronto en una especie de símbolo algo estratégico y programático para significar un nuevo período, un nuevo modo de concebir el acontecimiento de la consagración, la propia humanidad y tal vez la misma fe. Se presta, por tanto, muy bien a significar el cambio de perspectiva ocurrido en la Iglesia con el terremoto del concilio Vaticano II y su «giro antropológico»²¹.

¿En qué consiste o de dónde parte? De una importancia nueva atribuida al sentido del propio yo, y de un modo preciso, por consiguiente, de concebirse a sí mismo y la propia identidad y positividad, poniéndola, sustancialmente, en las propias dotes y cualidades (en el plano físico, psíquico y moral), y buscando la realización de los propios talentos y capacidades como objetivo importante, tal vez primario, de la vida y como condición y garantía de la estima de sí y del sentido del propio bienestar. Todo dentro de una lectura de la existencia y de sus valores más bien subjetiva.

1. El yo al comienzo, en el centro y al final

Poner la propia autorrealización como objetivo de un itinerario formativo religioso o sacerdotal significa, en realidad, transferir al ámbito psicológico lo que antes se refería y aplicaba al espiritual. En este sentido, y más allá de la apariencia, autorrealización y tensión perfeccionista no son términos necesariamente contrapuestos, como normalmente se piensa, sobre todo por el auto, símbolo del replegamiento sobre uno mismo. El primero, la autorrealización, subraya el aspecto psíquico y completamente inmanente al sujeto; el segundo se mueve en el ámbito trascendente y espiritual, pero muchas veces con la misma

²¹ Véase al respecto las agudas reflexiones de P. G. CABRA, *Il rinnovamento della vita consacrata II. Il primo postconcilio*, Vita consecrata 4 (2004) 360-387.

lógica y con el mismo objetivo: la lógica del-yo-autor-de-uno-mismo, de las propias prestaciones y éxitos, para llegar a una estima y realización de uno mismo construida con las propias manos y formada por resultados visibles y más o menos exhibidos, ante Dios o ante los demás. En resumen, siempre está el yo o un poco «demasiado yo» en el origen, en el centro y también en el término de todo.

En el caso de la perfección es un yo que se nutre de contenidos espirituales y se dirige hacia objetivos nobles y excelsos, incluso hacia la intimidad con Dios; en el caso de la autorrealización es un yo muy preocupado por sus dotes, cualidades, talentos varios y por la autoestima, y que teoriza la primacía de la realización de todo ello sobre todo el resto (formación espiritual incluida), o cuando menos pone esta realización como condición para la autoestima y el sentido de satisfacción personal, de la propia felicidad.

Por tanto, cambian los contenidos, pero si se va a escrutar en profundidad, en la raíz sigue idéntico el estilo o el dinamismo intrapsíquico interior, como extraña y frecuentemente sucede cuando se va de un extremo al otro en ese movimiento pendular que a menudo ha caracterizado estos tiempos de cambios inciertos y a veces peregrinos.

2. Aspectos positivos

En el campo de la formación sacerdotal y religiosa esta inversión de rumbo, más o menos aparente, ha determinado de todas formas cambios hasta repentinos a nivel de concepción teórica y de praxis operativa de la pedagogía formativa. Incluso de naturaleza y signo positivo.

Véase, por ejemplo, la recuperación de la centralidad del sujeto ante la concepción algo masivo-pasiva y homologante del grupo, que permitía -según los casos- embutirse en el colectivo u ocultarse para eludir responsabilidades y compromisos; o también véase la relación más equilibrada entre gracia y naturaleza, entre dones del Espíritu y dotes individuales, entre dinámicas espirituales y psicológicas, entre espíritu y carne; una relación que rebasa el simple y ya descontado «la gracia supone la naturaleza»; o, aún, la atención a temas importantes en el plano psicológico, pero con inevitables reflejos en el espiritual, como la autoidentidad, la autoestima o la misma autorrealización; o la relación entre la necesidad de una identidad positiva y el sentido del propio límite; o, finalmente, la valoración de la propia humanidad, de un cierto sentido de satisfacción personal, de gusto de vivir..., erróneamente considerados, por cierta concepción de la vida espiritual, como extraños o incluso contrarios a una genuina vida en el Espíritu. En cierto sentido la propia santidad o el cumplimiento de la propia vocación según el proyecto de Dios representan un proceso de autorrealización, el más logrado e integral²².

²² La reunión de formadores y animadores de la vida comunitaria religiosa de noviembre de 2002, organizada por la CISM, quiso precisamente hacer esta operación, identificando el significado correcto del término, más allá de las interpretaciones superficiales con que se ha entendido en muchas ocasiones. Cf AA.VV, *La relazione con Dio: fondamento dell'autorealizzazione, del vivere con i fratelli, della passione apostolica. «Proresi verso il futuro» (Flp 3,12) per essere sano*, Roma 2003).

Alguno se preguntó, en esa misma reunión, si conviene seguir usando este término, o si no es preferible otra manera de expresarse, menos equívoca y más transparente y evangélica.

A ello ha ayudado, sin duda, la entrada de las ciencias humanas en el contexto de nuestros ámbitos formativos. Y no sólo por haber introducido temáticas nuevas, desde el punto de vista de los contenidos formativos, sino por haber suscitado la exigencia de prestar una atención más profunda al camino real del individuo, al cotejo con su historia y su mundo interior, consciente e inconsciente, a la oferta de un método pedagógico que le permita alcanzar una opción libre y responsable, por tanto, hecha propia y motivada.

Pero también se han corrido riesgos considerables, riesgos de errores de perspectiva, de énfasis excesivos, de desequilibrios valorativos, de unilateralismos exasperantes, con consecuencias de cierta importancia. Veamos algunas de ellas, siempre en el plano formativo sacerdotal y religioso.

3. Aspectos contradictorios

En el camino hacia la conquista de una sensación sustancial y sólidamente positiva del propio yo, que es exigencia natural y necesidad insuprimible de todo ser humano, la primera posibilidad es la que ofrece la referencia al propio *cuerpo*. Incluso cronológicamente es así: también el niño logra identificarse a este nivel; pero en la medida en que esta referencia sigue siendo central y prevaleciente para el sentido del yo también del adulto, este tendrá necesidad de tener un cuerpo sano-bello-fuerte-juvenil, o cuando menos, de parecerlo (este plano se llama somático, pero es también el plano *de la apariencia*), con el consiguiente rechazo de todo lo que pueda ofuscarlo, de la edad que avanza, de las señales de envejecimiento, del eventual defecto estético o de la enfermedad física, sobre todo de la muerte.

La segunda posibilidad de autoidentificación es la que nos ocupa ahora, el llamado plano *psíquico*. Es el plano del *tener*, de la preocupación de tener cada vez más para sentirse alguien, más en absoluto y en relación a los demás, de la pretensión de sentirse artífices de sí y de la propia fortuna, como si uno fuera la fuente de su positividad (el tipo que se ha hecho a sí mismo), como si hubiera merecido la existencia.

De ello derivarán, como consecuencia, algunas contradicciones llamativas, ligadas a dos factores, como dos interrogantes: ¿Son las propias dotes verdaderamente la parte más importante de la persona, expresan íntegramente su dignidad? Si el ser humano tiene una radical necesidad de tener una percepción sustancial y establemente positiva de sí, ¿la referencia a sus propias dotes y cualidades garantiza de forma definitiva esta exigencia psicológica? ¿Y si uno no es gran cosa en cuestión de talentos?

3.1. El talento como fuente y como límite

Cuando la perspectiva es sólo y sobre todo la de la autorrealización, el talento personal se carga sobremedida de importancia y todo se ve desde la perspectiva de realizarlo, como si fuera lo más importante y el aspecto más destacado de la propia identidad.

La *decisión vocacional*, por ejemplo, se toma a partir de los propios talentos; el sujeto no podrá elegir un proyecto de vida sin contar con ellos, o sea, si no tiene la certeza

de poseer todas las capacidades exigidas por esa vocación: elige porque es capaz, no porque está llamado. En un segundo momento no tendrá la libertad de llevar a cabo ninguna *elección* o aceptar ninguna propuesta si no tiene la seguridad de poder conseguir perfectamente la prestación exigida; y por tanto, sin ninguna libertad para arriesgar, para arriesgar incluso la propia cara, para intentar cosas nuevas, para apuntar a lo alto, para proyectar²³ algo fiándose de otro (de Otro).

Y el talento que debería garantizar la propia autorrealización se convierte así, paradójicamente, como un límite para la misma, algo que la inhibe en sus posibilidades de desarrollo, mientras el individuo que quería autorrealizarse se condena a autorrepetirse en una coacción (o... clonación) a repetir, que hace aburrida la vida e inauténtica la consagración.

3.2. Dependencia del rol

Una vez más, el que hace o es «educado» para hacer de la autorrealización la meta existencial corre el riesgo de, sin darse cuenta de ello, hacerse *dependiente* de bastantes cosas, situaciones, personas, ambientes... Ante todo su estima depende del *rol* que desempeña y del *contexto* donde puede manifestar sus dotes; separado de uno y de otro, ya no se encuentra a sí mismo y se considera una nulidad. Correrá el riesgo de convertirse en un... enrolado, uno que, no sólo hace depender su positividad de lo que hace y sabe hacer, sino que se identifica incluso con lo que hace, con el rol que ejerce: lo lleva como un traje.

Entonces, permanece inamovible en esa determinada actividad o en aquel puesto; o bien no está en absoluto dispuesto a sacrificar el ejercicio de alguna de sus dotes, en el caso de que las circunstancias normales de la vida o el plano de valores libremente elegido le pidieran otra cosa, otra actividad o servicio. Será muy difícil que este sujeto tenga esta libertad interior, gracias a la cual, por el contrario, podría descubrirse capaz y dotado en otros sectores y abrirse a nuevas e inéditas perspectivas, como les ha ocurrido a muchos. Al contrario, cuando es el rol o la actividad profesional la que da identidad, se llega, antes o después, a ser simples chapuceros, poco creativos y menos libres de ser ellos mismos.

3.3. Necesidad extrema del resultado positivo

Otra dependencia típica de quien busca autorrealización es la del *resultado positivo* y *del consenso social*. Si es el rol el que da identidad, nos sentimos «condenados» a obtener logros, o al menos algún éxito, que es una de las peores condenas que un hombre puede infligirse a sí mismo. Entrando luego en la llamada «ética del rol»: en esta ética se nos juzga por lo que hacemos o damos muy concretamente, por la calidad de la función que se ejerce y de la prestación social, por los resultados visibles y por la visibilidad de la propia persona, por los títulos que se logra adquirir y por las condecoraciones que se pueden exhibir... Y entonces es inevitable buscar a toda costa el resultado excelente, cargando de

²³ Es interesante que proyectar (del latín *proicio*) signifique etimológicamente «lanzarse más allá de sí» (proyectarse), o bien programar para el propio futuro algo que vaya al menos un poco más allá de las propias realizaciones. No hay proyecto donde sólo se da la repetición de sí y de las propias capacidades.

excesiva importancia toda circunstancia en la que se exhibe el yo, e identificándose luego con los propios éxitos: esta persona no *sólo tiene* éxitos, sino que *es* sus éxitos. Esto quiere decir que su yo «sobrevive» como entidad positiva sólo si es vencedor, se aceptará sólo si los demás lo aceptan y promueven.

De aquí otra consecuencia de esta ética tan poco ética, la fijación (o el demonio) de la *carrera*, que es una de las cosas más contradictorias y demoledoras para un consagrado y para su identidad, y también de las más capaces de quitarle la paz interior y el gusto por la vida, complicándosela para mal. No es tan raro el caso del joven en formación que sueña con un futuro lleno de lentejuelas y promociones. El modelo de la autorrealización muchas veces tiene el poder de distorsionar la percepción del futuro y crear expectativas nada realistas, en las que, obviamente, no habrá lugar para los fracasos o para un resultado, en lo que se hace, apenas por debajo del esfuerzo empleado en ello; este sujeto no estará preparado para aceptar y vivir serenamente los normales, sobre todo hoy, fracasos apostólicos; al contrario, tendrá terror al fracaso como a una derrota personal general. Lo mismo en la vida espiritual. Una formación inspirada en este modelo no educa a reconocer el propio límite moral; como máximo, este joven llegará al sentido de culpa, pero no sabrá vivir la auténtica conciencia de pecado, ya que esta conciencia echaría por los suelos la ya débil estima de sí mismo, con la consecuencia de no hacer nunca la experiencia plena de la misericordia del Eterno y, por consiguiente, de no saber acoger sobre sí el mal del otro.

3.4. Ambigüedad y conflictividad relacional

También forma parte de esta desprestigiada ética del rol una profunda ambigüedad en la vida relacional. Por un lado, el joven preocupado por realizarse a sí mismo tiene necesidad, como hemos dicho, de la estima de los demás, que lo confirme en su valor, por lo que los demás serán los jueces naturales, algo temidos, algo respetados, de sus prestaciones; por otro, se sentirá inevitablemente llevado a compararse con el otro, esperando vencer en la confrontación, en un conflicto marcado por la envidia, manía competitiva, gusto discreto -hábilmente escondido- por los infortunios ajenos y el berrinche agudo -a duras penas oculto- ante sus éxitos, sentido de inferioridad ante los mejores («caramba con ellos») y de suficiencia hacia quien se siente inferior a él, celos y antipatías varias, depresión y hastío de sí mismo (y de quien no le haya promocionado).

Y además aún, por un lado, la dependencia del juicio de los demás y la necesidad de su consenso podrán llevarlo a adaptar su comportamiento a los «gustos del público», mientras que la imagen social se vuelve cada vez más fuente de identidad y verdadera regla de vida; por otro, este «mendigar» estima ajena podrá también llevarlo a un debilitamiento progresivo de sus convicciones y valores (que ya no son punto de referencia absoluto) y también a un empobrecimiento progresivo de su misma humanidad: si efectivamente se quiere complacer a toda costa a los demás, es necesario desgraciadamente renunciar a algo de sí, quizás precisamente a la mejor parte.

3.5. De la autorrealización al complejo de inferioridad

La cosa singular y a la vez triste es que toda esta preocupación por buscar la propia autorrealización no llega a ninguna realización y termina por producir la sensación contraria, la de no poder adquirir nunca la certeza definitiva de la propia positividad, como uno que bebe constantemente y tiene la impresión de morir de sed. Y así, la tensión por la propia autorrealización produce o corre el riesgo de producir sentimiento y hasta complejo de inferioridad. Incluso en el caso de resultados positivos y éxitos, de promociones y títulos conquistados; como si no bastaran para satisfacer la necesidad, como si fueran siempre algo inseguro y no definitivo, o incluso como si al mismo individuo le costara creérselos gozando sólo por poco tiempo de la sensación de positividad que de ellos le viene. Hay una cierta insaciabilidad en todo este correr en vano, que luego termina en la insatisfacción perenne y en la frustración permanente.

Basta con un poco de sana psicología para comprender por qué: el ser humano no se encontrará nunca si se busca demasiado, no satisfará su necesidad de estima convirtiéndola en el objetivo inmediato y prioritario de su actuar, mucho menos creyéndose que desde fuera, de los resultados de sus prestaciones o de las promociones recibidas en el campo le puede venir la solución de un problema interno, como el de la identidad o la realización de la misma. Al contrario, la perspectiva psicológica sugiere siempre que la autoestima sólo puede ser la consecuencia no directamente buscada (preterintencional) de una tensión trascendente de vida, o (le una proyección constante hacia la superación de uno mismo; es decir, que quien se busca demasiado a sí mismo no se encontrará jamás y quien, por el contrario, no se preocupa excesivamente de sí, u «odia su vida, la encontrará». Es regla psicológica, antes incluso que evangélica.

Y tanto más verdadera y digna de vivirse en concreto ^Mel ser humano en cuestión ha elegido consagrarse al Dios de Jesucristo, a imagen de aquel que no se ha buscado a sí mismo ni su gloria, sino la salvación de los hombres y la gloria del Padre, realizando las dos (y realizándose) cuando fue elevado de la tierra, en aquella cruz que es el vértice misterioso y paradójico de toda auténtica realización de sí.

La propia identidad, en extrema síntesis, viene esencialmente de lo que uno *es* y de lo que *está* llamado *a ser* (el plano *ontológico*), o sea, de ese don ya recibido que es la vida con todos sus recursos (=el yo actual) y de ese don por realizar que es la vocación (=el yo ideal), respondiendo al proyecto de Dios. Y así se construye también la estima de uno mismo, siempre en la relación entre estas dos realidades, también ella como don ya dado y para seguir recibiendo de Dios (cumpliendo su proyecto y realizando la propia semejanza con él). Sin hacer de ello una preocupación excesiva ni el objeto explícito o la motivación profunda del propio obrar. Porque, como dice Buber, es importante «comenzar por uno mismo, pero no terminar con uno mismo; ponerse como punto de partida, pero no como meta; conocerse, pero no preocuparse de sí»²⁴.

En otras palabras, no autorrealización, como un proceso que parte del yo y vuelve al yo, pasando aún por el yo, sino realización, por parte del sujeto, del proyecto divino sobre sí, y siempre una realización en fuerza del Espíritu de Dios, no únicamente de las propias fuerzas.

²⁴ M. BUBER, *Il cammino dell'uomo*, Magnano 1990, 50.

Y entonces, si Dios es la fuente de la identidad de todo ser y la certeza y garantía de su positividad, quien busca antes que nada el reino de Dios obtendrá «en abundancia» también el resto de los bienes, también la estima de sí mismo.

4. Modelo actual

Digamos que el modelo de la autorrealización no se ha «extinguido» con el período sucesivo al Vaticano II, sino que goza todavía de buenas condiciones de salud. Tal vez sea el modelo más propuesto y practicado, aunque no en términos explícitos y de manera consciente (sobre todo de las contradicciones).

Este modelo, efectivamente, representa un paso existencial natural, ligado especialmente a la fase de la adolescencia, cuando el muchacho anda justamente en busca de su identidad. Es posible que huellas de esta identificación de adolescente se puedan encontrar también en el adulto. Es más, es importante subrayar que este modelo posee hoy un poder notable de atracción seductora, apoyado y promovido como lo está por una cultura que empuja cada vez más en el sentido del subjetivismo solipsista, como una tentación de la que nadie salva y que, como todas las verdaderas tentaciones, es falaz y engañosa, y no se deja reconocer como tal. ¿Acaso los talentos personales no son un don de Dios que hacer fructificar?

De hecho es muy sutil el límite entre el uso de los dones personales para el Reino y la apropiación narcisista de los mismos. Así que el equívoco de la autorrealización continúa todavía confundiendo la mente y el corazón de quien está llamado a consagrarse a Dios, como camino aparentemente amplio y espacioso, pero luego sin salida o sendero tentador e interrumpido en lo más bonito. Tal vez sea la tentación por excelencia.

Durante el período de la formación inicial es fundamental la clarificación del sentido de identidad y la indicación de un camino que lleve a la certeza de una identidad sustancial y establemente positiva²⁵.

Recordemos también otra cosa, que el término autorrealización aparece hoy mucho menos enfatizado por la psicología moderna respecto de hace un tiempo, como si se hubiera descubierto su ambigüedad.

5. Autorrealización y formación permanente

El modelo de la autorrealización ¿prepara al individuo a un camino de formación permanente?

No se puede decir que la respuesta sea negativa, el problema será ver *a qué* formación permanente prepara, y también *a qué* sujeto prepara, *qué* partes de su personalidad se pretende que entren en esta perspectiva.

²⁵ He tratado ampliamente este tema en A. CENCINI, *Amerai il Signore Dio tuo. Psicologia dell'incontro con Dio*, Bologna 1999, 13-37 (trad. esp., *Amarás al señor, tu Dios. Psicología del encuentro con Dios*, Atenas, Madrid 1995).

La sensación general es que quien ha recibido este tipo de formación está dispuesto a continuar su formación o busca incluso su propia formación en la medida en que esta lo realiza, o cubre áreas o contenidos o competencias que podrían garantizarle mejores prestaciones. Será, por tanto, una formación permanente interpretada de una manera extremadamente reductora, muchas veces preponderantemente de tipo intelectual o técnico, o formada sólo por materias o por competencias que le interesan, dentro de una óptica rigurosamente funcional.

Muchas veces será la clásica formación permanente en el sentido restrictivo *de la puesta al día*, teológica o sobre otras materias, o de la modernización o del curso de especialización o de la adquisición de habilidades nuevas. Para que el apóstol esté cada vez más preparado para desempeñar su cometido de manera satisfactoria y fructuosa (y reciba estima y consideración por parte de los demás), y no pierda el tren del mundo que cambia y de las exigencias nuevas que surgen, siempre por un interés aparentemente noble, pero en realidad muy mezquino y funcional para el yo y para sus economías de supervivencia como entidad positiva.

No es el «corazón» o la persona *toda entera* la que aquí se deja formar. Estamos aún en la vieja idea de la formación permanente como intervenciones sectoriales, que se refieren sólo a la competencia interesada, como actividad mental o manual. Estará tan exclusivamente interesado en su perspectiva (y necesidad) personal que de las iniciativas organizadas para todos por la institución aceptará sólo las que le «sirven», y apoyará o desdeñará las demás.

Otro «agujero» en la predisposición del sujeto educado según este modelo lo constituye la ambigua relación interpersonal. Si el otro, el tú como tal, constituye un agente importante en el camino de formación permanente, o mediación valiosa de la acción de Dios, en nuestro caso faltará el presupuesto para entrar en esta óptica o esta disponibilidad a vivir la relación con el otro como lugar normal y cotidiano del propio camino de crecimiento, o como mediación misteriosa pero real del actuar formativo de Dios. El joven educado según este modelo, efectivamente, verá al otro como juez -lo hemos visto- de sus prestaciones, tendiendo a depender de su juicio y a buscar su favor; o bien acabará viéndolo en clave de comparación competitiva, como amenaza para su sentido de positividad (si el otro es «mejor» que él) o como retador en una competición sin fin.

Por último, figurémonos si aquí hay *docibilitas*, como total disponibilidad que implica a la persona *en todo momento*. En todo caso la disponibilidad a seguir en el esfuerzo de aprender vendrá dictada aquí por la debilidad del modelo, que, como hemos visto, no puede garantizar a la persona una percepción de sí misma sustancial y establemente positiva. Será el caso, por ejemplo, de quien colecciona títulos académicos, licenciaturas y diplomas, con la esperanza de conquistar definitivamente la bendita certeza de la propia positividad. Algo así como Narciso, perdidamente enamorado de sí, perdidamente en busca de su propio rostro. Con el fin que ya conocemos.

CAPÍTULO 4

Modelo de la autoaceptación

Un modo sin duda más objetivo y realista de considerar el mundo interior e intrapsíquico, respecto a los tres modelos precedentes, es el constituido por el modelo que podríamos llamar de la *autoaceptación*.

El término procede del ámbito psicológico y psicoterapéutico, concretamente del área de la psicología humanista, y denota la importancia de mirarse con ojos *benévolos*, sin los rigores y las condenas expeditivas del modelo de la perfección, que lentamente conducen a una baja autoestima o incluso al rechazo de uno mismo; sin tampoco contentarse con el criterio único o preponderante de la corrección en el comportamiento como querría el modelo de la observancia común, que distrae de la atención a los movimientos profundos internos del yo: y, finalmente, sin los frenesíes narcisistas del modelo de la autorrealización, que terminan por desviar del ideal sacerdotal-religioso.

Al mismo tiempo, este término indica, al menos implícita e indirectamente, una libertad mayor en la investigación personal, libra exactamente de las distorsiones perceptivas ya enumeradas, que funcionan en muchas ocasiones como auténticos obstáculos que alejan del descubrimiento de la propia verdad, y, por tanto, también la posibilidad de llevar más a fondo esta exploración dentro del propio mundo interior. A través de un itinerario por fases que desembocan en la actitud de la autoaceptación.

1. Conocer la propia realidad y negatividad

La primera etapa de este camino está formada por el conocimiento de uno mismo. Más en concreto: según este modelo toda la realidad interior (el llamado yo *actual*) ante todo debe *ser reconocida* y, por tanto, identificada, sobre todo en su componente negativo, el que no está inmediatamente en sintonía con el correspondiente yo *ideal*. Reconocerla quiere decir darle un nombre preciso, entender dónde se es particularmente débil, identificar las áreas de la propia esclavitud y vulnerabilidad.

Por este motivo es evidente la importancia de esta fase en un camino auténticamente educativo, en el que la primera cosa que hacer es ciertamente conocer las inconsistencias, las áreas de la persona particularmente cerradas a la acción del Espíritu, en el plano consciente y en el inconsciente, en el que, por tanto, se debe trabajar y no limitarse a excomulgar y pretender destruir, quizá con la ilusión de haber tenido éxito.

Está claro que cuanto más concreta es la identificación de las propias debilidades, más eficaz podrá ser luego el trabajo de purificación y conversión. Así que no podrá bastar con una observación superficial de la propia conducta exterior ni tampoco bastarán las simples normas vinculantes de todo el grupo. Ni, en el extremo opuesto, se podrá tomar como punto de referencia únicamente el propio criterio de valoración o la propia reacción emotiva ante el mal: el mero sentimiento de culpa, que es instintivo y ligado

prevalentemente a una consideración subjetivo-narcisista, no es suficiente para llevar adelante esta exploración en profundidad del yo. Es necesario ofrecer criterios valorativos (la palabra de Dios, el juicio que viene de la cruz...) a esta comparación y -por otra parte- es indispensable acompañar al sujeto en este «descenso a los infiernos», proponiendo un modelo eficaz de análisis, que investigue no sólo la parte consciente, sino también la inconsciente, y que la persona podrá aplicar y poner en acto, incluso por sí sola.

Pero la sensación es que en un modelo que se inspira en la autoaceptación, o sea, en una operación fundamentalmente refleja, que parte del yo y vuelve al yo, eso no siempre ocurra o esté garantizado, como veremos mejor más adelante, y, por tanto, que también el conocimiento de uno mismo en muchos casos queda como un camino incompleto.

Cuando, en cambio, se respetan las condiciones que hemos dicho, entonces debería saltar la segunda fase, la de la verdadera *aceptación*.

2. Reconocer la propia creaturalidad

Aceptar y aceptarse quiere decir ante todo *no pretender eliminar radicalmente el propio componente* negativo, no presumir de eliminarlo con las propias fuerzas, desde un punto de vista creyente, y mucho menos pensar que uno puede programar períodos breves para resolver cada problema, hasta el punto de no advertir ya ningún reclamo o estímulo de la propia tendencia inmadura. Serían todas expectativas irrealistas, que nunca podrían tener correspondencia en la realidad.

El modelo de la aceptación en el fondo subraya la necesidad de reconocer en los propios límites la señal del límite existencial, de la propia *creaturalidad*, algo que está destinado a permanecer para siempre y que no tendría sentido combatir con el propósito y la certeza de extirparlo. El límite personal ayuda a tomar nota del límite radical, del escaso poder que tenemos todos sobre nuestra vida (y mucho más sobre la ajena)²⁶.

Al mismo tiempo, reconocer la propia debilidad, en la trama de causas segundas o de circunstancias singulares que pueden haberla determinado o contribuido a determinarla (sin responsabilidad personal concreta), ayuda a entrar en la lógica del *misterio*, o de la composición en la vida humana del elemento trascendente y del inmanente, o de la dignidad humana que sigue como tal aunque esté herida, y, por tanto, también de la libertad y responsabilidad humana de *dar un sentido incluso a las propias heridas* (incluso a aquellas de las que no se es directamente responsable). Las dos polaridades parecerían inconciliables, pero son constitutivas de lo humano; por consiguiente, sería un error mantenerlas distantes, pues es importante aprender a componerlas y recomponerlas continuamente. Formación permanente quiere decir también este estudio constante, que durará toda la vida.

Aceptar los propios límites y debilidades significa, entonces, la superación de la tentación ingenua de poder borrar, quitar, olvidar, ignorar, dejar pasar, aislar, redimensionar, olvidar, anular la polaridad que parece más difícil conciliar con el conjunto, normalmente la *polaridad negativa*, o sea, cuanto recuerda al hombre su constitutiva fragilidad. Ya en el modelo de la perfección vimos que este tipo de operación es bastante

²⁶ Cf, en referencia al límite por excelencia de la muerte, M. BONFANTINI-M. MOTTA, *Dalla crisalide alla farfalla. Come superare la sofferenza della morte e del lutto*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

improbable y no tiene mucho resultado. Efectivamente, sólo una visión realista y completa de la propia historia y de la propia realidad, paradójicamente, permite reconocer también la acción del Eterno dentro de la pequeña vicisitud existencial de todo hombre y de toda mujer, y de captar al mismo tiempo el sentido cualitativo de cualquier vida y de cualquier persona, o sea, la unicidad- singularidad- irrepitibilidad que nos distingue de manera radical y que es signo del misterio y cifra de la positividad e identidad de todo hombre, con todas sus heridas.

Pero aceptarnos a nosotros mismos no sólo quiere decir considerar en general el dato universalmente positivo de la dignidad humana, sino también reconocer la propia positividad personal, o sea, la *propia medida*, el límite que señala los rasgos del individuo, pasado el cual correría el riesgo de querer convertirse en otra persona, el límite, para entendernos, de que habla el salmista cuando se compara a «un niño en el regazo de su madre» (Sal 131): en realidad más adulto que niño, ya que es capaz del abandono, de la libertad de dejarse amar, de gratitud por lo que ha recibido, de aceptación no sólo de sí mismo, sino también de la vida, de la realidad, del otro. Todos son aspectos de la existencia humana que señalan un camino educativo-formativo que no sólo no se puede terminar en un instante, sino ni siquiera exclusivamente ante la imagen propia o dentro de una lógica completamente subjetiva, sino dentro de un dinamismo interior constante, cuyo resultado no puede ser simplemente la paz y la tranquilidad personales.

3. Dos equívocos

Todo lo dicho hasta el momento representa el sentido esencial y también ideal de la autoaceptación. El problema es preguntarse si de verdad es este el sentido que se da comúnmente a este término en la dinámica formativa, y cuánto se respeta este significado en los casos en que la autoaceptación representa el modelo en que se inspira la formación misma. En efecto, existen dos equívocos fundamentales implícitos en la expresión «modelo de la autoaceptación».

3.1. Autoaceptación como objetivo final (y no como etapa intermedia)

El primer equívoco está ligado al hecho de que la autoaceptación en este modelo se interpreta como *objetivo final* de un camino formativo. Al contrario, la aceptación de uno mismo se interpreta correctamente sólo cuando se convierte en *una etapa del camino, no en su objetivo central*; momento de crecimiento, no objetivo terminal; buen indicador psicológico, no criterio único y final.

Por esto precisamente no tiene sentido hablar de autoaceptación incluso como modelo, es más, es un no sentido, que corre luego el riesgo de provocar un proceso contradictorio y frustrante. Porque de hecho cuando lo que es instrumental y perteneciente a la categoría de los medios se pone en la de los fines, se crea una gran confusión que desorienta al sujeto en formación, y no sólo es desviadora, sino que, además, hace inalcanzable el objetivo mismo.

Si luego todo el camino formativo está orientado hacia el objetivo del estar bien con uno mismo, aparte de que esto no es gran cosa, tal vez hay que preguntarse de verdad si merece la pena recorrer todo el camino de conocimiento previo de uno mismo, con la ascesis y el esfuerzo consiguientes. Además, ¿es conciliable este tipo de objetivo con el proyecto de consagración, o -por citar un símbolo de esta consagración- con la parábola del grano de trigo, o con la lógica de las bienaventuranzas?

También es verdad que muchas veces en la teoría, o en los programas oficiales, esto se desmiente, pero luego en la realidad es innegable que muchos itinerarios educativos o caminos de conocimiento de uno mismo o momentos de dirección espiritual en la práctica terminan aquí, con la invitación a autoaceptarse como meta final y definitiva. Se deja al joven sin ninguna otra obligación que llevar adelante fuera de esto. Ciertamente, ante Dios, con humildad y sencillez de corazón, pero, ¿estamos seguros de que no hay nada más que hacer? ¿Es esto todo lo que puede sugerir un auténtico camino de formación?

Conviene recordar, en todo caso, que el término autoaceptación es un poco como la autorrealización, símbolo de una cierta antropología, muchas veces propuesta e indicada en nuestros días como meta conclusiva por determinada psicología, tan precisa y meticulosa al señalar las raíces psicogenéticas (quién sabe por qué, casi siempre a buscarse en el campo afectivosexual y ligadas a la figura materna) como inconsistente e incapaz de indicar pistas pedagógicas concretas para afrontar y gestionar mejor los problemas y las heridas. En ocasiones «aceptarse» parece una palabra mágica y un descubrimiento innovador y estratégico, pero con mucha frecuencia no cambia nada en la persona y no mueve ni un milímetro los problemas; es más, alguno se pregunta qué quiere decir en concreto este aceptarse. Y lo cómico es que muchas veces la recomendación parece impuesta: «Te tienes que aceptar», «todavía no sabes aceptarte, tienes que aprender la autoaceptación», dejando el problema una vez más en manos de la persona, que no sabe a qué atenerse y considera la orden algo humillante, algo frustrante. Mientras que en otras ocasiones, otro equívoco, esta vez en la vertiente espiritual, la autoaceptación se confunde con la auténtica humildad, con el abandono y la entrega de uno mismo en las manos de Dios.

Así pues, es importante saber distinguir en el camino de la formación inicial: la auténtica aceptación de uno mismo es sólo una etapa que abre al coraje de cambiar y a la prosecución del camino, está en función del crecimiento, no de la estaticidad inmóvil y pasiva.

3.2. Autoaceptación como acción autorrefleja (y no en virtud de Otro)

El otro equívoco se refiere al tipo de operación, muchas veces entendida como una especie de acción refleja del yo que se acepta a sí mismo, como si estuviera delante de un espejo, en un movimiento de comprensión y compasión, o de apreciación y estima, o de misericordia que sigue a un juicio y a una culpa. Pero si es así de sencillo y de casero, ¿por qué tantas veces causa problemas y no resulta esta bendita autoaceptación?

Porque la aceptación de uno mismo no puede ser una sencilla operación de reflejo del yo que se encuentra ante sí mismo e inmediatamente se descubre «aceptable».

Porque, en realidad, muchas veces nuestro yo es juez severo e inflexible consigo mismo, mientras que otras pasa por encima de la evidencia y se absuelve a sí mismo alegremente.

Es importante comprender que la aceptación de uno mismo está ligada inevitablemente a la estima del yo, a la identidad de la persona, que -a su vez-, como hemos visto en el capítulo anterior, están estrechamente unidas, en último análisis, al propio origen desde Dios; si, por consiguiente, es Dios la fuente de la identidad de todo ser y la certeza y garantía de su positividad, entonces *nadie puede aceptarse plenamente a sí mismo (heridas incluidas) si no es en virtud de este vínculo constituyente y original con Dios*. Y, por consiguiente, tampoco nadie puede hacerse cargo de sí mismo, con el peso de sus debilidades, si no es por la acción de la gracia, que reestablece en el hombre la semejanza con Dios.

En resumen, la verdadera aceptación de uno mismo es un gran bien, que simplifica la vida y aligera a la persona y le permite caminar rápida hacia la plena realización del proyecto de Dios, pero que no puede ser, rigurosamente hablando, una simple autoaceptación de uno mismo, igual que la auténtica realización de uno mismo no puede ser una autorrealización. Ambas implican la referencia a Dios, como punto de partida, y la conclusión en él, como punto de llegada.

Solamente esta referencia-conclusión hace posible la aceptación de uno mismo, le da un significado y la convierte en una etapa importante a lo largo del camino de formación.

4. Riesgos y contradicciones

Son, por tanto, notables los riesgos que corre un modelo de la autoaceptación, entendido en el sentido negativo y contradictorio ya dicho, y en buena parte los hemos visto ya. Veamos ahora otros dos, especialmente peligrosos en un camino de formación para el sacerdocio y la vida consagrada.

4.1 Inmovilidad

Existe el riesgo, por ejemplo, de que la aceptación termine por provocar una especie de *tácito y práctico asentimiento de la propia negatividad*, como una autoabsolución cada vez más pacífica y tranquila. O la que la psicología moderna llama situación de *egosintonía*, o sea, de progresiva autojustificación de la propia situación, con pérdida paralela de la conciencia penitencial, o pérdida del sentido de culpa y sobre todo de la conciencia de pecado (aun siendo distinto el límite psicológico del moral), con todo lo que esta conciencia significa: dolor, amargura, arrepentimiento, vergüenza, propósito...

Por otra parte, nadie ignora que esta cultura es precisamente en la que vivimos, una cultura cada vez más aplastada en la indiferencia ética, que se burla encima de quien de cualquier manera se culpa y que no cree en quien se arrepiente; (pseudo) cultura que ya no sabe distinguir el bien del mal, ni pedir ya renunciadas y sacrificios para salir de determinadas costumbres y corregirse. Recuerdo en este sentido la observación del rector de un seminario regional: «A mis clérigos se les ha dicho en el seminario los primeros "no"...».

Efecto nefasto de esta cultura acomodaticia y confusionista sería, efectivamente, junto a la actitud egosintónica ante las propias debilidades (opuesta a la egoaliena²⁷), la *pérdida incluso de la motivación para cambiar*, para convertirse, con la consiguiente situación sin salida, de inmovilidad en el plano psicológico y espiritual. ¿Para qué cambiar y convertirse si el objetivo, más o menos implícitamente entendido, es la aceptación, que es tanto más sencilla y fácil si se oye decir y repetir que lo máximo de la vida es «ser uno mismo»? Es más, a veces la aceptación provoca un proceso mental que va a condicionar incluso la conciencia y sus juicios, haciendo creer lícito, o no tan grave, un determinado comportamiento.

4.2. Mediocridad

Consecuencia igual de grave que inevitable, aunque raramente subrayada, es la *mediocridad*. El modelo de la aceptación asegura y tranquiliza, no provoca ni pone de manera saludable en crisis; y si se convierte en punto de llegada o implícito modelo formativo, en la práctica cierra cualquier camino por delante, pone a la persona en condición de contentarse con lo que es y con el punto al que ha llegado, la ilusiona con ser «ella misma» y la convence de que más no puede; es más, le da a entender que esforzarse podría incluso hacerle daño a la salud y resultar artificioso.

Conviene recordar que todavía hoy la aceptación de uno mismo se propone e indica, por parte de cierta psicología, como la solución de numerosos problemas, como si fuera quién sabe qué descubrimiento innovador y estratégico; mientras que a veces, en la vertiente espiritual, se confunde con la auténtica humildad, con el abandono y la entrega de sí en las manos de Dios. Insistimos, pues, en que es importante saber distinguir en el camino de la formación inicial: la auténtica aceptación de uno mismo es sólo una etapa que abre al valor de cambiar y a la prosecución del camino, está en función del crecimiento, no de la estaticidad inmóvil y pasiva. Y en cuanto a la humildad cristiana no tiene nada que ver con la inercia y la falta de iniciativa: el humilde es creativo e ingenioso, sobre todo porque sabe en quién confía. El mediocre es como es porque, a fin de cuentas, sólo confía en sí mismo.

Si, por consiguiente, el modelo de la perfección privilegia al yo *ideal* con el rigor de sus objetivos, mientras que el modelo de la observancia común favorece al yo *relacional*, si el modelo de la autorrealización lo reduce todo a la medida de las dotes y cualidades personales del sujeto, artífice de sí mismo y cerrado en sí mismo, el modelo de la aceptación parece enfatizar sobremanera (y reasegurar) el yo *actual* sin ninguna tensión de crecimiento y conversión, y muestra, por tanto, toda su insuficiencia y ambivalencia en el plano formativo.

5. Autoaceptación y formación permanente

No parece haber tanto espacio ni tantas razones para la continuación del dinamismo formativo en el modelo de la autoaceptación, sobre todo porque este dinamismo, en la

²⁷ Sobre la diferencia entre actitud egosintónica y egoaliena en referencia a problemáticas sexuales, cf A. CENCINI, *Quando la carne è debole. Il discernimento vocazionale di fronte alle immaturità e patologie dello sviluppo affettivo-sessuale*, Milán 2004, 60-62 (trad. esp., *Cuando la carne es débil*, Paulinas, Madrid 2005).

lógica de este modelo, no ha partido nunca, o se ha detenido bien pronto, en la autoaceptación justamente.

Por consiguiente, es difícil que el joven que se contenta sólo con estar bien consigo mismo crezca con una conciencia realmente formativa, con una verdadera *docibilitas*, con el deseo de continuar luchando todos los días de la vida para aprender cada vez mejor a tener bajo control las propias inconsistencias, para superarse en la libertad de la autotranscendencia del amor.

Si de verdad el modelo de la autoaceptación vuelve sustancialmente inmóvil a la persona, es probable que no haya grandes arranques ni espíritu de iniciativa ni siquiera después. Y quizás sea precisamente esto el mayor obstáculo para la formación permanente por parte de estas personas, esa especie de tranquilidad interior que deriva del modelo formativo adoptado en la primera formación y que ahora ve muy urgente la tarea de dejarse educar, formar y transformar.

Como máximo, el compromiso o el esfuerzo será para alcanzar una autoaceptación cada vez más tranquilizadora. Con todos los equívocos y contradicciones que hemos visto.

Con tal de que un día uno llegue allí...

Sin embargo, no se ha dicho que tenga que haber una actitud de prejuicio negativo frente a las iniciativas institucionales, organizadas para todos. Quien ha sido «educado» en este modelo acaba instintivamente por aceptar también la realidad circunstante (con tal de que, bien entendido, no altere demasiado su delicado equilibrio interior), siempre en el espíritu de esa cierta mediocridad que privilegia de buena gana y desde siempre «lo que hacen todos».

CAPITULO 5

Modelo del módulo único (o de la no integración)

El lector atento se habrá dado cuenta de que hasta ahora nos hemos encontrado siempre ante parejas de modelos, nacidos aproximadamente en el mismo período histórico y conformes en lo sustancial a las mismas exigencias, aunque de maneras distintas y siguiendo diferentes itinerarios teóricos y prácticos, tal vez incluso complementarios.

Así, por ejemplo, los modelos de la perfección y de la observancia común, cuyas raíces nos remontan a tiempos anteriores al Concilio, responden a la exigencia de un plano preciso de formación, con fundamentos objetivos y vinculante en grado máximo, con repercusión no sólo en cada aspirante perfecto, sino también en toda la comunidad.

Mientras que los modelos de la autorrealización y de la autoaceptación, del período histórico siguiente al Concilio subrayan con énfasis la centralidad del sujeto (son los modelos del *auto*) y la exigencia de una concepción positiva de uno mismo, que permita al individuo sentirse bien con los demás y consigo mismo, por encima de moralismos y perfeccionismos, con esas pretensiones excesivas e imposibles que terminan por quitarle la paz.

Es posible vislumbrar, en ese escorzo de tiempo que enlaza los últimos años del siglo pasado con los primeros de este, una nueva pareja de modelos, que parecen obedecer a otra lógica, o que pueden ser considerados desde otro punto de vista, o a partir de otra clave de lectura: la de *la integración*. Integración como concepción unitaria *del ser humano*, ante todo, y del ser al que Dios llama a vivir una determinada vocación; integración también como concepción unitaria de la *vocación* misma, como proyecto que implica al ser humano en distintos planos, desde el espiritual hasta el corpóreo, y lo realiza plenamente; e integración, finalmente, como concepción también unitaria del *proceso* que conduce a la elección y al cumplimiento progresivo de la vocación, o sea, del *itinerario* formativo, con toda su complejidad y la exigencia de convergencia. Integración que remite a una idea muy subrayada hoy por la antropología moderna, y a una exigencia profundamente sentida por la psico-pedagogía de nuestros días.

Ciertamente podríamos analizar también los precedentes modelos desde este punto de vista, pero lo que me interesa señalar ahora es cómo esta clave de lectura se está imponiendo progresivamente como criterio decisivo y cualificante de la formación religiosa y sacerdotal (o sencillamente creyente) en los últimos años, o como discriminante de un proceso auténtico de formación.

Los modelos que veremos en este capítulo y en el siguiente (que en realidad abre la segunda parte) expresan dos concepciones y situaciones formativas casi opuestas desde este punto de vista: la primera la negativa, porque parece no respetar adecuadamente la necesidad de integración o la realiza de manera muy parcial; la segunda, la positiva, que parece la más adecuada para nuestros tiempos.

El primer modelo está representado -a su vez- por dos versiones, que parecen obedecer a la misma lógica de fondo, la -precisamente- de la no *integración* entre las diversas dimensiones de la formación (o de la no atención a la exigencia de la integración)

y, por tanto y como consecuencia inevitable, también entre los diversos componentes del yo.

La primera de estas dos versiones la llamaremos modelo del módulo único.

1. El módulo único

Con esta expresión un poco singular entendemos la extraña y también frecuente tendencia, sobre todo en los últimos tiempos, en el campo de la formación, de *favorecer un aspecto o una dimensión o un plano de la formación* misma, desde el litúrgico al intelectual-escolástico, desde el disciplinar hasta el experiencial-apostólico, desde el psicológico al espiritual, perdiendo de vista el conjunto. El aspecto privilegiado determinará una atención formativa exclusiva, dirigida *sólo* al aspecto correspondiente de la personalidad y del psiquismo humano, excluyendo en la práctica o infravalorando los demás aspectos (por ejemplo, privilegiar el aspecto intelectual querrá decir cuidar sólo o sobre todo la dimensión mental, descuidando las demás).

Normalmente, esta preferencia corresponde también a la competencia del formador o al área en que él se siente más seguro y competente, o a un acentuado interés suyo subjetivo o a un gusto personal interior suyo, o, más teóricamente, a una convicción suya o a una elección de valores, o, finalmente, a lo que ha recibido y sobre lo que se ha formado y que ahora le viene más fácil e inmediato transmitir, casi como actuando de rentas.

De hecho, sucede que el aspecto escogido y subrayado se enfatiza y se pone en el centro de mil maneras, no sólo en el plano teórico de las recomendaciones e indicaciones, sino también en el práctico de los itinerarios pedagógicos, dejando a los demás arrinconados. Con los consiguientes unilateralismos (los diversos y famosos «ismos») que, además de ser visiones miopes e interpretaciones reductivas del ser humano, causan también un notable daño a la formación, sobre todo porque no respetan el principio de la totalidad y de la integración de las diversas dimensiones formativas, cuando no van acompañados de maniqueísmos y rigideces varias.

Más en concreto, la asunción del módulo único puede llevar a un malentendido de la realidad de la persona en el camino educativo: en la práctica, con este sistema se corre el riesgo de apreciar, por ejemplo, como «cuidado» por la liturgia lo que en cambio es más bien una interpretación defensiva y exhibicionista de la misma por parte del sujeto algo narcisista, o de confundir una actitud rígida y agresiva con la valentía de las propias ideas. En otras palabras, el formador que adopta un módulo formativo concreto como único modelo acabará espontáneamente por «premiar» el comportamiento del joven que responde a tal modelo.

Con consecuencias notables y graves para el discernimiento.

Un discernimiento global y total, es decir, que cruce entre sí las dimensiones de la personalidad, ayuda a no ser unilaterales y a no cometer las equivocaciones de que acabamos de hablar y, además, a favorecer una conciencia de sí más realista en los sujetos en formación. La adopción, en cambio, de un modelo de formación prioritario y exclusivo llevará muy fácilmente a concentrar la atención en los elementos de comportamiento que están en relación con ese modelo y a ser complacientes y nada exigentes con los otros aspectos carentes del camino formativo. Por lo que, por ejemplo, un candidato podrá tener serios problemas en las relaciones, pero como «reza tanto y con tanta devoción» ese

problema se omite; o bien, es testarudo como una mula, pero como es brillante y apreciado en sociedad (y tal vez por algún superior muy elevado) nadie tiene el valor de sacar a relucir su egocentrismo entrometido. Y así avanzan los dos, con la bendición de los superiores y la muy previsible probabilidad de crear e incubar muchos problemas mañana.

En suma, habrá unilateralismo, tirando a peligroso, también en el discernimiento. Veamos algunos de estos módulos.

1.1. Espiritualismo

Se trata de un módulo clásico y con rica (y noble) tradición. En sustancia, reduce lo humano al elemento espiritual, reducido a su vez a lo inmaterial, como si el hombre, en definitiva, fuese sólo aspiraciones ideales, espíritu y razón, con discreto desprecio de la carne y de la materia, y también del instinto o de cuanto entra en el ámbito psicológico, olvidando completamente, o ignorando, que «espiritual», que deriva de Espíritu (el Espíritu del Padre y del Hijo), quiere decir *relacional* o, en cualquier caso, tiene mucho que ver con la relación. Y con visión conclusiva del ser humano, muchas veces marcada por un cierto optimismo general o por un cándido «angelismo».

Lo espiritual, desde luego, es central y tiene una función estratégica de síntesis en un proyecto de vida sacerdotal o religiosa, pero esta síntesis, evidentemente, supone los elementos que empalmar juntos, y es tanto más rica y fecunda cuanto más se toman seriamente en consideración e interactúan entre sí los demás componentes de la psique y, en definitiva, del misterio humano. Basta con pensar en cómo la espiritualidad puede ayudar a leer el misterio de la sexualidad, ensamblando sus diversos componentes (genitalidad, corporeidad, afectividad...) en torno a un significado único, como un denominador común. Con todo el esfuerzo que esto puede suponer, pero también con la ventaja, de esta forma, de tener recogida la vida entre las propias manos con sus energías más preciosas, sin correr el riesgo de excluir partes importantes o de confundir la entrega de sí con la auto amputación.

Riesgo que se corre exactamente en el caso de una formación espiritualista (en la que, en compensación, se evita el esfuerzo de la síntesis). Con los consiguientes e inevitables procesos de espiritualización, por lo que todo se ve sólo en este plano muy noble; y muchas veces el resto, menos noble, al menos en apariencia, se niega e infravalora o se aleja y se anula. Pensemos, siguiendo con el caso de la afectividad-sexualidad, en todo el proceso de retirada de la sexualidad misma que lleva a cabo alguna espiritualidad o espiritualismo, con resultados por cierto muy graves: véase las diversas formas de inmadurez en el plano afectivo y las crisis repentinas y destructivas que se derivan de ello, a lo mejor tras un cierto tiempo desde la primera formación²⁸, o véase también la singular incapacidad de algunos célibes por el reino de bendecir la sexualidad o de vivir su virginidad como «sexualidad pascual»; o véase también la alegre desenvoltura con que el célibe en crisis afectiva confunde el enamoramiento con una «bella amistad espiritual. Desde que ella entró en mi vida, rezo incluso mejor». En resumen, el «angelismo» parece

²⁸ Sobre este argumento, cf A. CENCINI, *Sessualità immatura*, Testimoni 5 (2004) 20-22; cf también *Sessualità pasquale. Verginità e celibato per il regno dei cieli*, Bologna 2005.

muy sublime y puro, pero en realidad es una auténtica falsificación de lo humano, y puede llevar a las contradicciones más desconcertantes²⁹.

Desde el punto de vista del método o de la formalidad pedagógica, hay que decir que muchas veces la tendencia espiritualizante determina un desequilibrio a favor del momento *formativo* en perjuicio del *educativo*. «Formar» significa proponer contenidos, o una «forma» que representa la nueva identidad o la identidad vocacional del sujeto; «educar», en cambio, quiere decir sacar su verdad y, por tanto, proponer un camino hacia el conocimiento de sí, incluso el más penoso y normalmente relegado a las profundidades intrapsíquicas inconscientes. Es obvio que la fase educativa debería preceder idealmente a la formativa, para permitir al sujeto liberar su corazón de lo que le impide acoger o interpretar correctamente el proyecto de Dios sobre él.

El espiritualismo normalmente ignora estas distinciones, o las interpreta muy aproximativamente. Da por descontado que la gracia se impondrá, o que el sujeto es siempre libre, interiormente libre, de acoger la propuesta «espiritual», capaz de apreciarla y gustarla, de hacerla suya e interiorizarla; para identificar con precisión cuanto lo podría cerrar o volver insensible a lo que es verdadero-bello-bueno. Y termina por ignorar principios elementales de conocimiento de lo humano, negando en ocasiones incluso la necesidad de este conocimiento. Y volviendo precario todo el sucesivo camino de crecimiento.

Y así lo humano corre el riesgo de no llegar nunca a ser aliado, valioso aliado, de lo espiritual, o la carne deja de descubrirse como sacramento del espíritu, como les gustaba decir a los santos Padres.

1.2. *Voluntarismo (moralismo)*

Ni siquiera esta figura es completamente nueva. La hemos conocido ya al hablar del modelo de la perfección; efectivamente es funcional para proyectos formativos en que se pone un gran énfasis en el yo ideal, en el objetivo que realizar, en la disciplina que practicar, en las cumbres que conquistar por todos, mientras escasea la atención a la situación concreta del sujeto, a su historia y a su experiencia, a sus problemas y heridas, dando por descontado que «basta con querer», o que «querer es poder», o que «sería suficiente que te esforzaras un poco más».

Resulta evidente aquí el proceso interpretativo parcial de un ser reducido a la tensión volitiva, a la llamada fuerza de ánimo, por lo demás considerada sin límites, con escasísima comprensión de todo ese mundo interior donde están activas otras energías, desde la emotividad a la impulsividad, muchas veces oscuras e indescifrables y difícilmente controlables por el sujeto, a pesar de toda su buena voluntad. Con los consiguientes sentimientos de culpa o de frustración, o con actitudes obsesivas y escrupulosas, o con crisis de identidad y quizás de vocación.

Otro aspecto más o menos descuidado aquí es la formación para la libertad. El educador voluntarista, que quiere formar a jóvenes «de una sola pieza», determinados y volitivos, generosos y seguros de sí, dispuestos a superar cualquier aspereza (existe toda una literatura con tonos enfáticos en este sentido), no se da cuenta de que todo ese acto de

²⁹ «Atención al "puro amor de las almas", el "angelismo" rara vez perdona» (M. ECK., *L'uomo prete. Appunti di psicologia*, Turín 1974, 116).

voluntad que no es parte de un juego de conjunto de las fuerzas psíquicas interiores (corazón-mente-voluntad), es radicalmente débil; o si no es fruto de alguna manera de la acción de la mente que acoge la verdad y del corazón que advierte la atracción, no puede tener una vida larga. En otras palabras, la voluntad es un componente fundamental, es como el motor de la vida psíquica, pero si no salta la chispa del deseo, o sea, si no parte el proceso de formación de la libertad, el motor no arranca nunca o se bloquea, o se pasa de revoluciones y se quema.

Este modelo parece modelo del pasado, decíamos, pero hoy no ha desaparecido completamente, y parece volver a surgir aquí y allá, sobre todo cuando otros sistemas pedagógicos dan la impresión de no funcionar. Muchos educadores, efectivamente, parecen tener una especie de refugio seguro al que recurrir sobre todo en determinados casos: el refugio de la vieja y querida «buena voluntad», panacea para todas las dificultades, como última llamada a un camino de conversión.

1.3. Pietismo

Es una subespecie del espiritualismo. Hace consistir todo el proceso de crecimiento en el desarrollo de la dimensión orante, que es algo muy loable, pero inmediatamente reducida a «decir rezos», o entendida preponderantemente como fidelidad a las llamadas «prácticas de piedad», como devociones, como cantidad de oraciones y de tiempo pasado ante el Santísimo (ya que, de oración, «cuanta más, mejor...»). Así, si hay problemas y dificultades en el camino de la formación, la solución estará en el rezar, porque la oración por fuerza debe tener un efecto positivo, más aún, sobrenatural y, además, *pietas ad omnia utilis est*. Y así el educador queda dispensado de buscar (y hacer buscar) las raíces de los problemas y de proponer itinerarios personales concretos para sacarlos fuera, puede que con esfuerzo y paciencia. Mientras el joven que reza tendrá la sensación consoladora de haber superado sus problemas (o de haberlos en cierto modo sobrepasado-desmontado) gracias a su oración, y la sensación presuntuosa de ser «hombre espiritual», con una cierta suficiencia y mucha confusión y ambigüedad.

De todas formas, el riesgo más grave al obrar así, es ignorar e infravalorar los problemas, en vez de hacerles frente, en lo posible, o esperar y pretender una solución casi mágica e inmediata. Mientras que la oración, privada del muy saludable y fatigoso camino del conocimiento de uno mismo y de sus demonios (el famoso «descenso a los infiernos», a los propios infiernos), se vuelve falsa, porque es pobre de espíritu penitencial y de la revelación de la misericordia que Dios reserva y descubre al pecador, a quien capta y sufre su propia impotencia ante la potencia de la cruz.

Pero existe, además, el peligro de que el joven y el futuro maestro de la fe aprenda de tal modo *a recitar oraciones, muchas oraciones, sin rezar nunca*, o a vivir la oración como un deber o una práctica (de piedad) que despachar, como un peso o una penitencia, y nunca como gusto de estar «en los atrios del Señor». Y sería una penosa contradicción, porque nunca crecería así el hombre orante, y la propia oración no lograría nunca ser el punto de encuentro y de síntesis de las diversas dimensiones del viviente: del penitente al místico, del activo al contemplativo.

1.4. Liturgismo

Nos movemos siempre en el extenso ámbito de lo espiritual. Es extraño decirlo, pero precisamente por su función tan central y estratégica, la espiritualidad se expone, convirtiéndose en su objeto, a estas operaciones reductoras, que de vez en cuando enfatizan un componente suyo, pero sin ponerlo en diálogo con la totalidad de la personalidad del joven en formación. En este caso el énfasis está en otro componente fundamental de la vida espiritual y de la fe en general como es la liturgia, pero es un énfasis que lentamente decae o se arriesga a decaer en el liturgismo, o sea, en lo cultural-ritual, con exceso de atención al momento celebrativo, que ha de ejecutarse con extrema corrección, más rubricista que inspirada en el auténtico *ars celebrandi*, más espectacular que místico.

La dimensión litúrgico-celebrativa será así extremadamente cuidada, con espléndidas y suntuosas celebraciones y clérigos compungidos y elegantes en sus ropajes, pero sobre todo con la pretensión implícita -por parte de los formadores- de que toque a esta, a la dimensión litúrgica, hacerse cargo del complejo camino de identificación del joven con los sentimientos del Hijo, Siervo y Pastor. Por otra parte, si la formación es obra esencialmente del Padre, sólo la liturgia y el memorial litúrgico, en el cual y a través del cual Dios actúa, puede llevar con eficacia a cumplimiento y realizar la acción divina.

Además de la habitual delegación con visión reductivo-simplicista de la complejidad, existe en este caso el peligro de favorecer ciertas personalidades atraídas y un poco ambiguamente seducidas, hoy día, por la dimensión sagrada del ministerio sacerdotal con su brillo³⁰, o por una determinada interpretación del papel del sacerdote siempre en el centro de atención, individuos que se sueñan, y lo dan a entender, mucho más en los vestidos solemnes y centelleantes del presidente de la asamblea que en los humildes y normales del servidor de la fe y del colaborador de la alegría.

En estos casos la liturgia podría funcionar, en la mente del joven, como elemento fortalecedor y protector de una cierta debilidad de personalidad con la consiguiente pobreza de vida relacional, acabando no sólo por dispensar de la atención a los propios puntos débiles en las relaciones, sino incluso llegando a justificarlos. Como si la relación por excelencia, la relación con Dios, perfectamente establecida mediante la liturgia, hiciera sentir irrelevantes las otras relaciones, y hasta más perfecto a quien puede prescindir de las mismas. Cuántas veces, en efecto, estos circunspectos maestros de ceremonias que se mueven con extremada desenvoltura en el presbiterio y dirigen con tono seguro la asamblea, son luego grandes negados en la vida diaria y casi seres asociales en la vida de relación.

O en cambio, la liturgia puede convertirse en válvula de descarga de tensiones perfeccionistas-obsesivas o búsqueda de *lo emotivamente gratificante*. Ocurre entonces una especie de idealización del cumplimiento escrupuloso de la liturgia, tal vez con alguna veta de fariseísmo («cuanto más preciso soy en la observancia de las normas, más tengo la impresión de ser "bueno" en mi papel») y búsqueda, a veces, de celebraciones intensas y físicamente comprometidas (por ejemplo, adoraciones nocturnas o prolongadas sobremanera en el tiempo), con gran entusiasmo y carga emotiva (mientras dura).

³⁰ Es muy inquietante la atención excesiva que un cierto número, probablemente en aumento, de jóvenes seminaristas dan a los aspectos puramente exteriores del rito, a los ropajes litúrgicos, a lo que puede dar relieve a la persona. Es típico el caso del joven clérigo que, en los meses precedentes a su ordenación de diácono, pasa el tiempo, sobre todo el docente, dibujando la dalmática, como si fuera un diseñador que prepara un desfile.

Hasta el punto de crear un peligroso equívoco nada raro en nuestros jóvenes: la calidad de la liturgia celebrada o, más en general, de la oración viene dada por el nivel de *gratificación emotiva* percibida y gozada por el individuo o por el grupo orante, con búsqueda a toda costa de novedades incluso extravagantes, a veces, y muy lejanas de la desnuda esencia del estar ante Dios, ante su palabra y ante su cruz.

O también, equívoco estrictamente consecuente y siempre muy inquietante, la identificación de la oración con el *gusto* por la oración misma o con las ganas de rezar, hasta el punto de que uno decide rezar sólo cuando «tiene ganas», u omite la oración exactamente cuando y porque «no tengo ganas», y tal vez se justifica (jactándose de ello) con el hecho de ser un tipo al que, cuando hace las cosas, le gusta hacerlas bien y no a la fuerza.

Y la liturgia se convierte de esta manera cada vez más en autocelebración (no sólo de uno mismo, también de los propios problemas), que no en celebración.

1.5. *Intelectualismo*

En la veleta de delegaciones que estamos viendo y que a veces, de forma oculta y sutil, desorientan la dinámica educativa, otra delegación "noble" es la referida a la escuela, a la teología que se enseña, a los profesores de la sagrada doctrina. ¿Acaso no dice *Pastores dabó vobis* que los profesores de teología tienen una responsabilidad educativa con frecuencia incluso «más decisiva, en el desarrollo de la personalidad presbiteral, que la de los demás educadores»³¹?

Y entonces formación significa estudiar y más estudiar, informarse y saber, multiplicar cursos y ofrecer conocimientos, vigilar atentamente para que en el programa general se ofrezca el tiempo adecuado al estudio y para que se estudie de verdad. También aquí con la acostumbrada e ingenua pretensión: que la teología que se enseña y estudia se convierta inmediata y automáticamente en maestra de formación, y que, por tanto, sea al momento evidente y convincente para el joven el enlace de la teología con la vida y con su persona, con sus problemas y la superación de los mismos, con su formación y vocación, hasta el punto de encontrarlo prácticamente todo en ella, sin necesidad de ningún paso intermedio, de ninguna figura que facilite la síntesis y la personalización, o de ninguna otra formalidad educativa. O sea, sin darle a todo ello el relieve que merece.

Es una lástima, sin embargo, que todo esto, o sea, esa pretensión, lo desmientan normalmente los hechos. Es una lástima que de tanto material enseñado y estudiado, muchas veces de óptima calidad, sólo una parte muy pequeña llegue a ser real *mediación formativa*, mientras que la mayor parte se reduce a mero «material de examen»³² o cosa de colegio, estudiada y abordada más como una serie de informaciones que como contenido

³¹ JUAN PABLO II, *Pastores dabó vobis*, 67.

³² Véase, al respecto, la desconcertante preocupación de muchos de nuestros estudiantes por saber «que entra en el examen, hasta qué página», para delimitar rígidamente el estudio al material que será motivo de pregunta el día fatídico, vivido entre otras cosas con enorme dispendio de energía y exagerada tensión emotiva; o bien véase también la necesidad famélica de apuntes, de resúmenes «sencillos y claros» que eximan del esfuerzo de pensar en ellos y del gusto (?) por la investigación, para reducirse a estudiar tinos esquemas tal vez pasados de generación en generación (de estudiantes holgazanes), con subrayados de lo que quiere el profesor y no de lo que uno ha descubierto como objetivamente importante y subjetivamente significativo para su propio desarrollo.

formativo, más como nociones culturalmente interesantes que como momento esencial para la vitalidad de la fe, que sostiene y pide el esfuerzo de ser pensada y comprendida. Es una lástima que el estudio rara vez introduzca al misterio o acerque a sus umbrales, para hacerse punto de referencia de la identidad, comida que da vida, belleza para contemplar, sabiduría para gustar, verdad para vivir y personalizar³³.

Es una lástima que este material teológico alimente en proporción aún menor la oración, y no haga comprender al joven la relación entre teología pensada y teología rezada, entre *lex credenti* y *lex orandi*; es una lástima que la fe estudiada tarde tanto en convertirse en fe celebrada, o que la oración, que no es sino el acto propio de la fe, esperanza y caridad, no se sienta también como la mejor forma de expresión teológica³⁴.

Es una lástima que muchas veces en estos casos los educadores tengan que reducirse a hacer de guardianes de la disciplina, y se vean obligados a recordar continuamente el deber del estudio, evidentemente más sufrido que gozado por los jóvenes, que mentalmente siguen siendo preadolescentes.

Es una lástima que a veces de la cepa del intelectualismo hayan crecido y sigan creciendo malas hierbas contaminantes, si no venenosas, como el *dogmatismo* o un cierto *clericalismo*, como extraños modos de ocultar las propias inseguridades sin dejarse nunca someter a discusión (el primero) y de compensar las propias fragilidades escondiéndose en el grupo o en la categoría (el segundo).

En suma, la atención a la dimensión intelectual hace que emerjan aspectos fundamentales para una auténtica formación; pero el intelectualismo, o la pretensión de que todo ruede automáticamente en torno a ella sin necesidad de ninguna mediación ni de ningún enlace, termina haciendo a menudo vana esta atención e inalcanzable el objetivo prefijado.

1.6. Psicologismo

Fenómeno más moderno y tal vez no tan frecuente, pero, de todas formas, posible y real en tiempos de incierta orientación general, y unido en particular a difíciles y contradictorias relaciones entre ciencias espirituales y ciencias humanas en los últimos decenios, o sea, entre lo clásico y lo emergente. Las suertes de esta comparación, inevitablemente dialéctica, en muchos casos han seguido la lógica del péndulo o de los extremos opuestos, o sea, a períodos de plena adhesión a las novedades de la psicología han seguido tiempos de rechazo total tal vez en el mismo ambiente; o a actitudes de acogida entusiasta y quizás algo acrítica se han opuesto, por reacción, condenas y excomuniones quizás excesivas y expeditivas.

El psicologismo de que hablamos ahora entra exactamente en esta lógica «pendular»; representa un unilateralismo que, a su vez, reacciona ante su contrario. Como, en cierto modo, ha sido y es un cierto espiritualismo (y no sabemos francamente cual es más grave de los dos). En una oposición que evidentemente no ayuda a la verdad y, en nuestro caso, a la verdad del camino formativo³⁵.

³³ Sobre la función del estudio en un plan unitario de formación, cf A. CENCINI, *Studio e unità di vita*, en AA.VV., *Crescere in sapienza*, Rogate, Roma 1996, 61-112.

³⁴ Véase la llamada «teología de rodillas» de Von Balthasar, o la invitación a la reflexión en oración de la famosa *Lettera aperta sul celibato*, de K. RAHNER (Brescia 1967, 39).

Aquí el énfasis se pone más directamente en lo humano. A partir de la concepción que se tiene del sujeto en formación, que va a subrayar sobre todo el componente psicológico, las necesidades emotivas, los conflictos inconscientes... Y sin duda es algo bueno. El problema está, una vez más, en disminuir, en sustancia, la importancia de los demás componentes, desde el espiritual hasta el intelectual o volitivo, o en llevarlos de nuevo a un papel subalterno, como si fueran simples epifenómenos, consecuencia de problemas psíquicos, tal vez del pasado de la persona y de traumas vividos entonces.

En suma, todo se vuelve a llevar a un juego de fuerzas psíquicas interiores, un juego que se ha decidido en buena parte en la infancia, como si el pasado fuera la causa del presente (el famoso razonamiento causal de origen freudiano) y el individuo ya no fuera libre para salir de él (o sólo le quedara la posibilidad de aceptarse, como ya hemos visto), como si fatalmente existiera para todos algún problema del pasado (normalmente, quién sabe por qué, afectivo-sexual) ante el que los recursos «normales» del presente (en lo espiritual o intelectual, de tensión ideal y esfuerzo moral) tienen que ser por fuerza ineficaces.

La solución propuesta por el psicologismo consiste en la posibilidad de intervenir en la psicología de la persona mediante actuaciones de especialista. También esto, teóricamente, es cosa buena. Pero, independientemente de la realidad de los resultados, siempre esconde el riesgo de una posterior delegación: en la práctica se delega en el psicólogo la responsabilidad del desarrollo y de la formación; es más, en ciertos casos se le deja incluso la responsabilidad de la decisión o del discernimiento vocacional. Delegación que viene, implícitamente, de parte de la institución, pero en cierto modo también del individuo, que de esta manera se ve inducido a pensar que sus problemas podrán resolverse sólo desde fuera, por otro que posee instrumentos adecuados, y se verá inevitablemente menos motivado para responsabilizarse, para hacer cuanto está en sus posibilidades, para empeñarse en el esfuerzo y en la disciplina personal.

No siempre y no necesariamente el riesgo y la pretensión están en proporción y alcanzan estos resultados, en términos tan absolutos y totales, pero muchas veces el recurso al psicólogo ocurre de manera más discreta y sólo para algunos sujetos, por ejemplo para los llamados casos problemáticos y difíciles, o para quien está aún indeciso, o para quien tiene un cierto tipo de problemas (sexuales, afectivos, etc.) y viene de determinadas experiencias pasadas. Pero el equívoco en buena parte permanece.

De esta manera, en efecto, no se da una idea correcta de la especificidad y utilidad de la competencia psicológica y psicopedagógica en un contexto formativo, de sus límites, y también de su utilidad, de su destino universal y no sólo para algunos casos extraordinarios, para evitar que estos se sientan de algún modo menos normales o anormales³⁶; tampoco, al obrar así, se pone al propio psicólogo en condiciones de actuar lo mejor posible, sin ningún exceso de responsabilidad y con la colaboración convencida y libre de quien decide dejarse ayudar también en este sentido para su crecimiento³⁷.

³⁵ Sobre la compleja historia de las relaciones entre psicología y ciencia, teológico-espirituales, cf A. CENCINI, *La teoria della consistenza autotrascendente: una nuova prospettiva per un dialogo costruttivo tra psicologia e teologia*, en T. BERTUCCO- S. DE GUIDI (dirs.), *Teologia e formazione. Saggio interdisciplinare*, EDB, Bolonia, 1984, 11-47.

³⁶ Un apreciable análisis de la naturaleza y función de la reflexión psicológica se ofrece en A. MANENTI, *Il pensare psicologico. Pretese e prospettive*, Bolonia 1996.

³⁷ Sobre el uso correcto de las competencias psicológicas en el ámbito formativo, cf los dos números monográficos de la revista *Vita consacrata* 2 y 3 (1995), con trabajos de A. Bissoni, A. Manenti, A. Cencini, G. Tripani, N. Dal Molin, C. Bresciani, P Magna.

1.7. *Experiencialismo*

Otro virus en esta exposición de módulos únicos formativos es el ligado al llamado *mito de las experiencias o del «hacer experiencia»*. Sobre todo apostólica. Detrás de este mito existe la convicción, probablemente no del todo infundada, de que nuestra formación corre continuamente el riesgo de estar demasiado desequilibrada en la vertiente intelectual y quizá también espiritual, terminando por ser sólo teoría, «bella teoría», pero muy alejada de la realidad práctica de la vida de cada día, de la pobre gente y de este mundo secularizado y poscristiano.

Según tal mito, el vitalismo que subyace, por lo demás, es sólo la experiencia que enseña y hace comprender, como fuere y con quien fuere, que hace comprender los errores y también intuir las potencialidades positivas, que redimensiona ciertas esperas y hace tocar con la mano ciertas asperezas de la vida, que hace descubrir dónde habita Dios y abre a una experiencia inédita de él y de su amor.

Y entonces el camino formativo se convierte en una serie de experiencias, tal vez particularmente intensas (extraordinarias) y pensadas también con una cierta lógica, pero siempre correspondientes al criterio fundamental según el cual es la realidad la que educa y forma al joven, es la experiencia la que hace crecer; cuanto más *intensa* es la experiencia, más formativa es. Así, se invita al joven a tener una experiencia en el Cottolengo o en una comunidad de rehabilitación de toxicómanos, luego en una parroquia particularmente viva y moderna, finalmente, en Taizé o en un monasterio de clausura y, quizás, si en medio puede celebrarse también una jornada mundial de la juventud, en el extranjero, naturalmente, pues mejor todavía. La formación, entonces, se convierte en una cadena o agencia de experiencias (y viajes, obviamente con los gastos pagados), mientras el joven se convierte en consumidor incluso alegre de experiencias, hasta el punto de arriesgarse incluso a una cierta saturación y luego indiferencia, como una especie de niño sobrealimentado, superestimado y superindiferente.

En ciertos casos, en algunos institutos religiosos, la misma casa de formación del posnoviciado ha incluso desaparecido, y ha sido sustituida por una comunidad apostólica cualquiera, en la que se inserta el joven, para luego insertarse en una actividad determinada, teóricamente confiada para su formación (muy «teóricamente») a un responsable (muchas veces el superior local, que tiene muchísimas cosas más que hacer), y relegando el necesario estudio u otros compromisos típicamente formativos, que también es necesario hacer, a períodos limitados e improbables.

También aquí, desde esta perspectiva, hay indicaciones de por sí positivas y que no se deben ignorar en absoluto, pero dentro de un cuadro general al final poco convincente e incluso contradictorio y decepcionante. Sobre todo porque es verdad que la formación debe ser principalmente experiencial, y que es la realidad la que educa y forma y corrige y provoca; pero todo eso no ocurre automáticamente, con el simple contacto con la misma realidad; es necesario llevar al sujeto a dejarse educar, formar, corregir y provocar. En otras palabras, hay que *formar a dejarse formar por la experiencia*, y no dar por descontado que la experiencia misma sea automáticamente formativa³⁸.

³⁸ Sobre la integración entre actividad apostólica y formación, cf AA.VV, «Mi ha consacrato... mi ha mandato». La missione dell' Istituto nella pastorale vocazionale e nella Formazione, Rogate, Roma 1993.

En efecto, para muchísima gente la historia nunca enseña nada; en muchísimos casos la experiencia apostólica, incluso la más estimulante, no ha dado nada a la persona o la ha reforzado incluso en sus equívocos y rigideces de adolescente. Porque cada uno aprende a partir de su libertad a aprender³⁹, a partir de su nivel de *docibilitas*. Y sería ingenuo y también peligroso creer que la simple inserción en la realidad o el contacto con otras experiencias es todo lo necesario para mejorar este nivel y la consiguiente disponibilidad.

A veces (también ha ocurrido esto) ciertos individuos han reaccionado muy positivamente al cambio de ambiente o a la inserción en ciertas realidades, pero no porque hayan tomado conciencia de manera más profunda de sí mismos y hayan descubierto un estilo de vida más libre y maduro, sino simplemente porque han encontrado en el nuevo ambiente una situación más gratificante de ciertas inconsistencias personales suyas.

Y si es verdad, como se suele decir, que «se aprende de las equivocaciones» (y pecando, todavía mejor), también es verdad que muchos jóvenes, luego adultos y, finalmente, ancianos continúan impertérritos, no sólo repitiendo siempre los mismos errores, también siguen sin ni siquiera darse cuenta de ellos (y siguen echando la culpa a los demás); y entonces tal vez sería todavía más respetuoso con la persona y más inteligente ponerla en situación de entender antes dónde está su problema, para no repetir las equivocaciones y ser libre de aprovecharse de la realidad y de sus provocaciones para crecer de verdad.

Desde luego, sin pretender separar netamente un cierto trabajo sobre la persona, dentro de un contexto particular como el formativo, de la posibilidad de experimentar la vida real, de hacer la experiencia significativa. Pero intentando equilibrar las intervenciones, ofrecer itinerarios que unan lo más posible el camino sobre uno mismo al contacto con la realidad, más allá de unilateralismos y mitos, incluido el de la experiencia.

1.8. «Actúa solo» (subjetivismo)

Finalmente, existe también esta posibilidad en el panorama de la realidad formativa sacerdotal y religiosa actual, como otro unilateralismo, pero esta vez en la vertiente del joven en formación, ya no del responsable de formación; la de delegar en la práctica la formación *en las manos del propio candidato*. Una especie de delegación extrema, aparentemente inverosímil, con todo lo que se dice hoy sobre la importancia de la formación y sobre los nuevos caminos y métodos formativos. Pero nada en absoluto irreal y tal vez no tan insólito como parece.

Probablemente no querida, más allá de las intenciones de los formadores, pero al menos en parte alentada y favorecida por un conjunto de circunstancias: el poco tiempo de los dedicados a la formación, que se encuentran con infinitas tareas más; el exiguo número, en algunos casos, de jóvenes en formación, que en vez de permitir una mayor atención al individuo termina por restar y hacer restar energías (leyes, personas y papeles específicos) al trabajo de la formación («hay tan pocos novicios o seminaristas que no vale la pena dedicar muchas personas u organizar tal cosa para ellos»); la falta, continuando con los casos de disminución numérica, de una verdadera comunidad formativa; la sensación, por parte del formador, de la falta de una específica competencia personal; una cierta

³⁹ Sigue siendo cierto el principio tomista: *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*.

interpretación banal y simplicista de la libertad y responsabilidad formativa; la pretensión de formar mediante el grupo (sobre todo cuando el grupo es relevante); una distinción sin precisar de papeles formativos, por eso uno delega en otro y al final el joven se dirige solo.

En resumen, en no pocos casos la formación se deja en manos del joven, que la dirige como mejor (o peor) cree, en una casi espléndida soledad, según su módulo único, muchas veces con inevitable buena dosis de improvisación y una tendencia perjudicial a contentarse con lo aproximado. Tendremos así «el místico», con el cuello ligeramente inclinado, todo y exclusivamente ocupado, con grandes furores místicos o casi (normalmente con algún grupo externo o movimiento como referente); o «el espiritual», tipo circunspecto y medurado, experto ya en dirección de almas y que se las da de padre espiritual; o «el clerical», derecho y erguido, que ya ha adoptado el porte y estilo, la manera de vestir y hablar del «don»; o «el estudioso», que estaría siempre en la biblioteca y cuando habla siempre lo hace *ex cathedra*; o «el apóstol», medio comodón, que en vez de estudiar no está nunca, porque lo devora la llamada tensión apostólica; o «el amigote», incapaz de estar solo y siempre en busca de contactos, con vida, corazón y teléfono móvil y agenda llenos de relaciones y sin inhibiciones, pero que vive en realidad en el plano de las emociones; o «el sano», preocupado por su bienestar y por no complicarse demasiado la vida, que reduce todo el camino a un proceso de higiene psíquica y tal vez toma el seminario, como dijo una vez uno de estos héroes u holgazanes, «por una casa de reposo».

O bien es posible la sutil y hábil autosugestión del joven con gustos sofisticados y que no puede contentarse con las mediaciones de ama de casa y tiene necesidad del padre espiritual extraordinario, naturalmente muy bueno y competente, que va a buscarse como y donde él quiere, que no vive con él («extracomunitario») y al que por tanto dará su propia versión de los hechos, hasta el punto de que en muchos casos podrá hacerle decir, de buena fe, lo que él quiere. O bien tendrá la amiga monja de clausura con la que entablará una densa comunicación epistolar de muy elevado nivel espiritual, pero tan aérea y lejana de la vida y de su propia vida, o tan inofensiva que no toca mínimamente sus problemas reales e inmadurez, y que resulta por ello totalmente inútil e ilusoria para él (de sus veleidades contemplativas) y quizás también para ella (de su maternidad espiritual).

Como se ve, el «actúa tú solo» tiene muchas versiones.

Pero existe también la versión reducida y menos teatral, más ligera y menos preocupante; pero, de todas formas, siempre es señal de una cierta tendencia por parte del responsable (por así decir) de formación. Como, por ejemplo, cuando el formador (o padre espiritual o confesor) no tiene prácticamente nada que decir, ninguna indicación pedagógica y propuesta de camino *personal* que hacer, más allá de las acostumbradas recetas algo descontadas y banalmente consoladoras, repetitivas y genéricas, que irían bien a todos en cualquier circunstancia de la vida («reza y ya verás cómo se te pasa», «a mí también me pasaba, pero el tiempo lo cura todo», «procura distraerte, no pienses siempre en eso, date un paseo de vez en cuando», «es una tentación, recházala», «debes tener paciencia, pero si eres constante...», «sigue, no te preocupes, te lo digo yo», «he visto casos como el tuyo e incluso peores, no eres el primero ni serás el último en tener esta clase de problemas», además de la ya citada mágica invitación a aceptarse).

Una cosa es la libertad y responsabilidad del joven, que es el primer responsable de su formación, y otra es *la implicación interior del educador*, que debe aceptar comprometerse personalmente en el recorrido educativo, que es siempre una relación de persona a persona, llegando a traducir en pedagogía discipular, por tanto muy suelta, su propia experiencia de seguimiento.

El registro educativo-formativo no es el de la homilía o de la enseñanza, de la recomendación ni tampoco el de sencillamente la exhortación, sino el de la *comuni3n de vida*. Al igual que una aut3ntica espiritualidad debe poder expresarse en un lenguaje sencillo que todos puedan entender y gustar, de otro modo no es aut3ntica espiritualidad, de igual modo el propio camino de discipulo del Maestro debe poder ser «confesado» a quien quiere ponerse en su seguimiento, de otro modo es solo ficci3n, piadosa ficci3n, que como toda ficci3n no educa ni convence a ninguno, sino que engaña.

1.9. M3dulo 3nico y formaci3n permanente

Es obvio que, tomados uno a uno, cada uno de estos modelos dicen todos una verdad y proponen una modalidad pedag3gica correspondiente para hacerla operativa. Pero por s3 solos no pueden proporcionar una adecuada formaci3n, ya que por s3 solos no expresan la complejidad humana ni el misterio del seguimiento y de la identificaci3n con el Hijo.

Crean, por consiguiente, desorientaci3n tanto en el formador como en el candidato, tanto en la dinámica educativa como en la disponibilidad a dejarse educar, tanto en el discernimiento llevado a cabo por los formadores como en la decisi3n tomada por el joven.

De manera particular, la l3gica del m3dulo 3nico no prepara a la formaci3n permanente, la cual hace referencia por su naturaleza a una concepci3n total y totalizadora de la vida y de la persona; implica una apertura completa a toda dimensi3n de la existencia concreta; estimula la disponibilidad vivaz e inteligente, como ya hemos visto, a todas las provocaciones de la existencia; se lleva a cabo en todo momento y en toda situaci3n, no s3lo en los momentos de espiritualidad o en la liturgia, o en el colegio o en la direcci3n espiritual.

Existe, por tanto, una idiosincrasia inmediata entre la concepci3n formativa del modelo 3nico y exclusivo y la idea moderna de formaci3n permanente. O, con nuestras palabras, habr3 una situaci3n general y profunda de *non docibilitas* que impide a quien ha recibido este tipo de empuje educativo abrirse libre y responsablemente a la l3gica de la formaci3n permanente, y a la *docibilitas* que ella supone.

En efecto, el sujeto que resulta de este tipo de formaci3n es como un individuo anquilosado y deforme, con una parte hiperdesarrollada y otra u otras subdesarrolladas, que incluso desde el punto de vista de la relaci3n con Dios correr3 el riesgo de las famosas ilusiones de la vida espiritual (sentimental o intelectual o voluntarista).

Y como m3ximo, estar3 dispuesto a continuar su (de)formaci3n s3lo en el sector de su competencia.

2. Formaci3n desintegrada y desintegradora

Otro estilo educativo que corre el riesgo de distorsionar el sentido aut3ntico de la formaci3n y que podemos incluir en este cap3tulo, es reconocible en las estructuras

y modalidades formativas donde las distintas competencias, planos y dimensiones est3n muy presentes, pero sin *entrar en di3logo* entre s3, *sin una suficiente convergencia ni*

condivisión de proyecto educativo-formativo, sin contribuir --cada una por su parte- al crecimiento integral de la persona.

En este sentido hablaremos de una formación desintegrada y desintegradora, que podrá (de)formar a jóvenes desintegrados y desintegradores. Lo que no se integra, nos dice la psicología, se hace desintegrador.

2.1. El yo holístico

En realidad este virus desintegrador no expresa simplemente una concepción errónea de la formación o una metodología pedagógica inadecuada, sino que manifiesta, más radicalmente, una singular concepción del yo, que no tiene suficientemente en cuenta una característica particular del yo mismo, una propiedad suya específica, la que siempre la moderna psicología llama de la *totalidad*, o que, más exactamente, debería describirse con un adjetivo algo extraño: el yo es *holístico*. O sea, funciona siempre como un *conjunto*, en el que es difícil separar las aportaciones de las distintas partes⁴⁰.

No es posible, debido a esta propiedad, dividir al hombre en compartimentos estancos como si algunos sucesos pertenecieran exclusivamente al cuerpo y otros a la mente, algunos fueran sólo del instinto y otros nada más que espirituales. Toda actividad, nos guste o no, expresa el yo aunque no siempre en todas sus partes o con la misma aportación de cada parte.

Esta observación parece que se da por sentada en la teoría, pero no en la práctica, en la que muchas veces se tiende a dicotomizar al hombre, atribuyendo tal cosa a lo físico, esta otra a lo psíquico, y aquella a lo espiritual. También en la formación, en la que no siempre los programas pedagógicos siguen un camino integrador ni consiguen dirigirse a la totalidad de la persona.

2.2. La formación en apartados (los «fragmentados»)

Tendremos así, de manera más o menos marcada, primero la formación espiritual, luego la intelectual, después la actividad pastoral y luego, si hay tiempo, la atención a la madurez humana, por eso los profesores se interesan por la mente y los conocimientos intelectuales (cada uno encerrado en su materia, con frecuencia desconectada de un saber unitario), los educadores prestan atención al hombre social, o a la conducta cotidiana y al desarrollo de las virtudes relacionales, el director espiritual al hombre interior, la eventual presencia femenina a la capacidad de relación con el otro sexo, el confesor se ocupará de los aspectos morales personales tal vez más íntimos y privados, el psicólogo de los traumas del pasado o de la inmadurez sexual, el párroco o el pastoralista de la dimensión pastoral, otros expertos de su respectivo campo de competencia (desde el médico hasta el profesor de informática), el rector de la decisión final de seguir adelante o no, y... *nadie de la persona*.

La descripción es un poco exagerada, pero sirve para dar la idea de la *formación en apartados o de esa fragmentación* que muchas veces trocea las distintas acciones y hace vana la obra educativa y *fragmentados* a los jóvenes en el camino educativo⁴¹.

⁴⁰ Cf A. CENCINI-A. MANENTI, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna 2000, 116-117.

La solución no está ciertamente en la pretensión de eliminar las diversas especializaciones y competencias o áreas diferenciadas de intervención, ¡faltaría más! Sencillamente, se quiere insistir en que no se deben radicalizar ni aislar, sino considerar y gestionar en una dinámica de complementaridad e integración, para impedir el fenómeno contrario, el de la *des-integración*.

2.3. La formación-collage (los «peregrinos»)

Desintegración significa dispersión, huida de uno mismo y del centro de la vida, distracción en la actividad y operaciones secundarias (tal vez más provechosas, al menos en apariencia), confusión entre lo que es esencial y lo que no lo es.

Un ejemplo concreto de desintegración es la tendencia de aquellos sujetos en formación que parecen tener una infinidad de puntos de referencia, pero en realidad sin un centro o un punto de conexión, individuos que van con todos y en realidad no van con nadie, y nunca encuentran lo que buscan, a sí mismos, y tal vez tampoco les importa. Candidatos a la dispersión, podríamos decir, o tipos, más concretamente, que no viven la formación como *disponibilidad interior a dejarse acompañar por un hermano mayor* en la fe y en el discipulado: protegidos a la defensiva, cerrados en sí mismos y temerosos de abrirse y aún más de entregarse a otro⁴².

Son los llamados *peregrinos*, tipos que tienen muchos confidentes (desde profesores hasta diversos consejeros/as espirituales), a quienes confían distintos fragmentos de su vida, pero sin entregarla entera a nadie⁴³. Como peregrinos en constante peregrinación de un santuario a otro. O sea, de la formación en apartados a la *formación-collage*.

Estos individuos no se sentirán mínimamente afectados en su individualidad y unidad por tal modo de proceder, no recibirán de ello ninguna estimulación para cambiar y convertirse; es más, ese sistema no integrado y no integrante de formación los hará todavía más desintegrados. Son los clásicos personajes que viven todo el itinerario educativo, desde el noviciado a la teología, arrojándose entre Escila y Caribdis, y llegan impasibles a la meta final sin que haya cambiado nada en su interior, estables y rocosos en su mediocridad irrepachable, inoxidable e impenetrables en su fría indiferencia, sin verse nunca incitados de manera concreta y sistemática, constante y acuciante, dentro de una relación interpersonal. Que es la auténtica relación educativo-formativa y que debería ponerse en el centro del itinerario, como punto de conexión y de comparación, de personalización y de síntesis, de conocimiento de uno mismo y de crecimiento, de integración de todas las fuerzas vivas de su alrededor y dentro de sí.

⁴¹ Una reflexión muy precisa y puntual sobre el servicio de acompañamiento espiritual como elemento de síntesis y coordinación pedagógica se ofrece en A. LOUF, *Generati dallo Spirito*, Magnano 1994.

⁴² Es un derecho que debe protegerse de todos los modos, el de la reserva del propio mundo interior. Pero muchas veces estos sujetos hacen de él un empleo defensivo y tendencioso, como cuando, por ejemplo, ellos mismos no comprenden que les interesa en gran manera darse a conocer en todos los aspectos de su personalidad por quien los debe acompañar en el camino y se esconden de mil maneras (o se confían sólo a quien no tendrá luego «voz en el capítulo»), o no transmiten a su formador los resultados de una eventual investigación psicodiagnóstica particularmente profunda, o niegan explícitamente a otros (por ejemplo, al profesional con quien han llevado a cabo la investigación) la posibilidad de comunicarse con su formador, en el caso de que se considerara importante y útil para ellos mismos.

⁴³ Cf A. CENCINI, *I sentimenti del Figlio*, Bolonia 2002, 106 (trad. esp., *Los sentimientos del hijo*, Sígueme, Salamanca 2003).

En resumen, no basta con que todos los roles se desempeñen con competencia para que haya formación, sino que es necesario que el sujeto se ponga en condición de conectar entre sí estas distintas formalidades educativas y de captar su valor pedagógico sobre sí para dejarse formar y plasmar concretamente por ellas.

Y no parece que esto pueda ocurrir sin ese instrumento privilegiado o ese momento de síntesis que es la *relación interpersonal*.

Pero, ¿de qué relación se trata y cuál es su objetivo?

2.4. Entrega de sí y formación permanente

Un joven puede considerarse en camino formativo sólo si acepta dejarse acompañar por otro, derribando las barreras que cada uno construye en torno a la propia persona y que impiden no sólo comunicar, sino también vivir esa específica experiencia psicológica y espiritual que es la entrega *de sí en manos de otro*. Y sólo cuando llega a este punto la relación se convierte de verdad en educativo-formativa.

La formación es, en el fondo, precisamente este fenómeno, de naturaleza esencialmente relacional, ante todo respecto a Dios, que es el verdadero y único Padre-Maestro, pero luego también respecto al hermano (o hermana), llamado a mediar -con su imperfecta humanidad- la acción plasmadora divina; el joven debe aprender a entregarse a ellos en un acto de confianza que nace de la fe, no de la evidencia de sus capacidades y competencias, compartiendo con él el camino y dejándose escudriñar por él, confiándole su pasado con sus heridas y sus dones, así como el presente con sus dificultades y aspiraciones. Entrega de sí como apertura y confianza, como acogida incondicional del otro. Y ya es evento formativo, que se pone en el centro de la vida, con valor teológico (viene de la fe y se expresa ante todo con Dios) y psicológico (exige una implicación total y profunda y se vive respecto a personas concretas).

Gracias al coraje creyente de esta entrega fundamental de sí el joven aprende progresivamente a entregarse cada vez más a la existencia, a la realidad, a los demás, a los diferentes agentes del camino formativo (desde los profesores hasta el que, con diversos títulos, le pueda servir de maestro), en los distintos momentos y lugares del itinerario, en la casa de formación y en contacto con el mundo, cuando más intensa es la vida espiritual y de relación con Dios y en las experiencias apostólicas. Estas posteriores entregas de sí llevan al joven a aprender continuamente en la vida y de la vida, en todo momento y de cualquier persona, de quien es santo y de quien no lo es, de quien le quiere y también de quien lo ignora. Fuera de esta entrega de sí no queda nada, ningún momento formativo, es como un gran proceso de integración de lo real que da densidad a cada instante de propuesta formativa, «tiempo oportuno» para el crecimiento.

Y no sólo en la formación inicial, sino también y sobre todo en la *permanente*. Es más, la formación permanente es posible *sólo gracias a esta capacidad de entregarse*, o incluso *es en sí misma* como una entrega de sí a la vida y a la muerte, al instante que pasa y a los acontecimientos.

Hasta llegar a este momento dramático y decisivo, cuando la propia vida le pida dejarse ceñir por otro, para ser conducido donde no quiere. Será la entrega extrema, también ésta rica en valor formativo. ¡Extraordinario misterio! Que servirá para expresar la acción del Padre, que quiere formar en el discípulo, por la fuerza del Espíritu, la imagen

dramática del Hijo, que se da a sí mismo por la humanidad. Será como la conclusión de esta acción formadora. Entonces también la incapacidad, la vejez, la enfermedad, la muerte serán integradas.

Pero todo esto no será automático. La podrá vivir así, con esta plenitud de abandono, sin sufrirla y mucho menos maldecirla, sólo aquel que ha aprendido la entrega de sí mismo en el camino de la primera formación.

Intentemos ahora resumir los modelos de la formación vistos hasta el momento con esta tabla, recogiendo sintéticamente su objetivo final, modalidad operativa, aspectos positivos y puntos dudosos.

Leyendo la tabla siguiente de arriba abajo se puede reconocer también la evolución histórica de estos modelos, como un itinerario progresivo, pero también con la posibilidad de retomo al pasado o de residuos de modelos pertenecientes al pasado.

Modelo	Objetivo	Modalidad	Aspectos positivos	Puntos dudosos
PERFECCIÓN	Conquista personal de la santidad-perfección	Eliminación de cuanto se opone a la idea de perfección	Claridad de método y fin; un cierto rigor	Pretensión poco realista; riesgo de empobrecimiento psíquico; individualismo
OBSERVANCIA COMÚN	Perfección del grupo	Uniformidad de comportamientos	Mensajes unívocos y refuerzo social	Conformismo y formalismo
AUTO-REALIZACIÓN	Autoestima y autoafirmación	Actuación de dotes y cualidades personales	Sentido de unicidad y dignidad del yo	Narcisismo con posibles resultados frustrantes depresivos
AUTO-ACEPTACIÓN	Acogida de la propia realidad integral	Conocimiento de sí sin pretensión de eliminar lo negativo	Disminución de la tensión y acogida realista del límite	Mediocridad general sin motivación para cambiar
MÓDULO ÚNICO (no integración)	Propuesta de lo que se considera central-vital	Indicación de un camino unitario	Coherencia y precisión antidispersiva	Visión subjetivo-parcial unilateral

Tab. 2: Modelos de la formación: evolución histórico-diacrónica

SEGUNDA PARTE

MODELO

DE LA INTEGRACIÓN

En esta segunda parte presentamos el que nos parece el modelo más adecuado hoy día para el camino de formación, inicial y permanente.

Siempre con el propósito general de esta publicación de proponer un modelo de formación no sólo inicial, sino también *permanente*, que no se proponga únicamente al candidato en el tiempo de la primera formación, sino que presbítero y profeso perpetuo puedan continuar viviendo y practicando en el seguimiento de su vida y de su consagración. Es decir, un modelo que sea «la piedra angular» de su vida y de su persona.

En este sentido, una clara superación del concepto y de la praxis de los modelos vistos hasta ahora, desde el de la perfección al módulo único, está constituida por la idea de la *integración*.

Por un lado, este concepto parece mejor fundado teológica y bíblicamente, por el otro, expresa el posterior progreso de las ciencias humanas y de la psicología (y psicoterapia), en particular, aplicadas al camino de crecimiento religioso-sacerdotal.

En efecto, este modelo manifiesta el mejor acuerdo entre estas ciencias y las disciplinas clásicas de la formación espiritual, al estar esta idea teológica y psicológica juntas, como veremos.

En concreto, intentaremos ante todo definir el sentido fundamental de este modelo (c. 6) y en qué sentido se pone en relación con un proyecto de formación permanente (c. 7); por consiguiente, procuraremos identificar su principio pedagógico y el objetivo formativo al que tiende (c. 8); finalmente, hablaremos de la facultad psíquica interior, que juega un cierto papel en el modelo de la integración y sobre el que, por tanto, es necesario trabajar en el camino formativo inicial y posterior (c. 9).

CAPÍTULO 6

Recapitular en Cristo

Ya hemos observado en el análisis de cada uno de los modelos sus respectivas aporías, que los hacen más bien impracticables para un camino real de crecimiento en la formación inicial. Pero ha sido interesante el tipo de reflexión conjunta llevada a cabo en las páginas anteriores, el cual nos ha mostrado, desde el punto de vista tanto psicológico como espiritual, las contradicciones internas y la sutil falsedad del modelo de la *perfección*, o la pobreza de contenidos e ideales y con finalidad autodefensiva del modelo de la *observancia común*, así como el falso y frustrante espejismo con raíz narcisista de la autorrealización, o la banalidad e inconsistencia del modelo de la *aceptación-de-sí* y, finalmente, la insuficiencia y el resultado desintegrador del proyecto que se inspira en el *módulo único*.

Esta visión conjunta nos puede ser útil no sólo en la fase crítica para valorar la calidad del modelo, sino también en la fase constructiva para elaborar un modelo pedagógico.

Es lo que queremos hacer ahora al proponer el modelo de la integración, fruto justamente de una integración entre perspectiva psicológica y teológica. Es ya una indicación metodológica relevante.

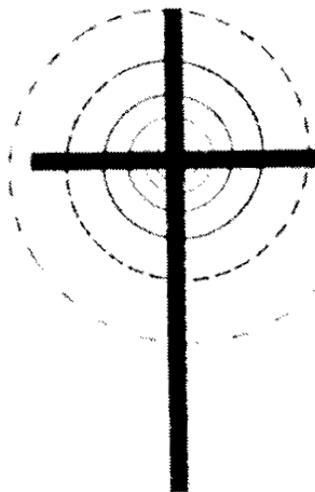
Intentamos ante todo dar una idea, por lo menos descriptiva, del mismo.

Podríamos describir el proceso de integración como la capacidad de:

«Construir y reconstruir, componer y recomponer
la propia vida y el propio yo
en torno a un centro vital y significativo,
fuente de luz y calor,
en el que encontrar la propia identidad y verdad,
y la posibilidad de dar sentido y cumplimiento
a todo fragmento de la propia historia
y de la propia persona,
al bien y al mal, al pasado y al presente,
en un movimiento constante centrípeto
de atracción progresiva.
Este centro, para el creyente, es el misterio pascual,
la cruz del Hijo que, elevado sobre la tierra,
atrae a sí todas las cosas hermenéuticas» (cf Jn 12,32).

Podemos representar con esta imagen gráfica la idea de la integración, en la que la cruz de Cristo aparece como el centro de la realidad, de manera particular de la realidad personal además de la cósmica.

Tab. 3: *La cruz de Cristo,
corazón del mundo
y de todo viviente.*



Toda vida y toda la vida del creyente, entonces, se convierte en una especie de tensión constante hacia el misterio pascual, que da sentido a todo y que, por tanto, lo atrae todo a sí; como un intento continuo de acercarse a este centro de gravedad todo fragmento de vida vivida y todo aspecto de la propia humanidad, de hacerlo entrar en su interior, para que reciba de él luz y calor. Lo que permanece alejado de él, por el contrario, queda fragmentado y sin sentido, frío y oscuro, como un meteoro que se pierde en el espacio, desintegrado y desintegrador.

Inmediatamente se ve clara la naturaleza compuesta del modelo, en el que son reconocibles un proyecto fundamental *teológico* y una serie de operaciones *psicológicas*. O, si queremos, elementos *arquitectónicos* y luego elementos *hermenéuticos*, según un esquema orgánico que nos parece particularmente convincente, casi un modo general de abordar lo real⁴⁴: los primeros para señalar los elementos fundamentales, los contenidos del proyecto, (su dibujo o su entramado); los segundos para intentar explicitar el camino para realizarlo (los dinamismos que señalan las maneras para realizarlo). Si los elementos arquitectónicos se definen en sustancia a partir de la fe o de la teología, los hermenéuticos representan el intento de la razón, por consiguiente de las ciencias humanas, por explicitar y analizar en lo posible esos datos. Obviamente, sin separaciones demasiado claras, sino -al contrario- en un contexto siempre dialógico.

En un camino de formación específico orientado como el sacerdotal-religioso es de fundamental importancia esta distinción y composición.

⁴⁴ La distinción entre elementos arquitectónicos y hermenéutica es del teólogo Mondin; cf B. MONDIN, *Antropología teológica*, Alba 1977, c. 1.

1. Proyecto teológico

Existe ante todo un proyecto teológico; es más, todo parte de él, de un proyecto del Padre, de un deseo suyo que ya se ha cumplido y que se está cumpliendo.

1. 1. Corazón del mundo

Este es el deseo del Padre: el Padre-Dios ha querido «*hacer de Cristo el corazón del mundo*»⁴⁵.

Hay que observar que aquí no hay sólo un proyecto que se refiere de manera genérica a Cristo, sino que es un proyecto de integración de por sí, porque precisamente este corazón quiere decir o hace pensar en la expresión «*hacer de Cristo el corazón del mundo*». El corazón es el centro vital, no es sólo el órgano que se localiza en un punto concreto del cuerpo, sino que está presente en todas partes; el corazón bombea sangre que llega a todas las partes del cuerpo, su latido se advierte, además de en el músculo cardíaco, en las manos y en los pies, en la cabeza y en la voluntad, hay corazón y pasión en los ideales, pero también en las pulsiones y en los instintos, en el bien y en el mal, en el amor y en el odio.

Además, la perspectiva *bíblica* resalta todavía más este carácter central, como si todo saliera del corazón y todo estuviera orientado al corazón; el corazón, en el hombre bíblico, piensa, sueña, decide, se inquieta, comprende, dialoga con Dios y con el hombre, busca amor y también lo da.

En el plan del Padre, plan cósmico que abarca todo lo que existe, Cristo representa el corazón de ese singular organismo, casi ser vivo, que es la propia creación. El es la clave que explica el universo y, sobre todo, la única posibilidad de redención⁴⁶, el Alfa y la Omega, la fuente y la cumbre, el primero y el último, la luz y el calor, el centro y la raíz, el sentido y la belleza de la existencia personal y de la historia. Cristo es quien alimenta y multiplica la vida, sólo él, *lumen vitae*, tiene palabras de vida (cf Jn 6,68) y es la fuente amorosa de la vida abundante (Jn 10,10).

Proyecto altísimo, pero ofrecido al hombre, a toda persona, como posibilidad de vida plena, como única posibilidad de existencia auténticamente humana; más aún, como proyecto en el que se dibuja también al hombre. Los verdaderos creyentes lo han experimentado.

Entre los numerosísimos ejemplos que podríamos citar, tomemos lo que dice Thomas Merton cuando describe su conversión, en particular el momento siguiente a su bautismo, recibido a los veintitrés años; anteriormente había sido hostil a cualquier referencia y sentido religioso de la vida, y de pronto queda atrapado de forma irresistible por la extraordinaria belleza de este proyecto divino:

«Por fin, había entrado en el eterno movimiento de esa gravitación que es la vida y el espíritu de Dios; la gravitación de Dios hacia las profundidades de Su naturaleza infinita,

⁴⁵ De la liturgia de las horas.

⁴⁶ Así en muchas corrientes teológicas modernas como, por ejemplo, en el cristocentrismo de R. Guardini; cf M. BORGHESI, *Romano Guardini*, Roma 2004.

de Su bondad sin límites. Y Dios, ese centro que está en todas partes, este círculo cuya circunferencia no está en ningún lugar, al encontrarme, mediante mi incorporación al Cristo, incorporado a este inmenso y terrible movimiento de gravitación que es amor, que es el Espíritu Santo, me amaba. Y me lanzaba su llamada desde la profundidad del infinito de Sus abismos»⁴⁷.

Allí está toda la vida y la experiencia cristiana en ese «eterno movimiento de gravitación inmenso y terrible». Allí está todo el misterio divino en esa imagen de Dios como «centro que está en todas partes, y círculo cuya circunferencia no está en ningún lugar».

1.2. *Recapitular en Cristo*

Donde este proyecto divino de la centralidad de Cristo vuelve y en cierto modo se sistematiza teológicamente es sobre todo en los dos himnos cristológicos de las Cartas a los efesios (1,3-14) y a los colosenses (1,15-20)⁴⁸. Donde la primitiva fe cristiana canta la *originalidad y centralidad del Verbo* en el plano de la *creación* (en él el Padre nos ha bendecido, elegido, predestinado, llamado a ser santos e inmaculados, nos ha hecho hijos...), en el plano de la *redención* (siempre en él y en la sangre de su cruz nos ha perdonado los pecados y reconciliado con abundancia de gracia), en el plano de la *revelación* del misterio de su voluntad. Para Pablo todo está en Cristo, el mundo visible e invisible, incluso el ritmo de nuestra vida: nacimiento, crecimiento, y luego trabajo, vocación, edad adulta, muerte; todo tiene origen en él (cf 2Cor 4,4; Col 1,15), y siempre en él encuentra consistencia toda cosa (cf Ef 1,6; Col 1,13), paz (cf Col 1,20; Ef 2,14-18) y unidad (cf 1Cor 15,25-28; Ef 1,10); todo está orientado a Cristo (cf Col 1,13).

Pablo habla explícitamente, en particular, del proyecto de «recapitular todas las cosas en Cristo, las de los cielos y las de la tierra» (Ef 1,10), y ¿qué es recapitular sino una manera distinta de expresar la idea de la integración? En efecto, «el punto de partida de la metáfora paulina es el "capítulo", el asta en la que se enrollaba el rollo de pergamino que constituía el libro. Así como alrededor de aquel eje converge y rueda todo el mensaje del libro, así Cristo es el *centro* de unidad, de inteligibilidad y de síntesis de este libro con tantos capítulos que es la Biblia»⁴⁹; pero también de ese libro con muchos capítulos que es la vicisitud de todo el universo, o que es también la vida de todo ser humano. «Ya que en él quiso el Padre que habitase toda la plenitud» (Col 1,19), la plenitud de la divinidad, cierto, pero de una divinidad que asume cada vez más «todas las cosas, tanto las de la tierra como las del cielo, pacificándolas por la sangre de su cruz» (Col 1,20), todas las cosas, es decir, toda vida y todo fragmento de vida humana.

El Verbo, efectivamente, se encarnó no para excluir y cancelar ni «derogar», sino para «perfeccionar». Su vida terrena terminará cuando pueda decir: «Todo se ha cumplido» (Mt 5,17-18) en su muerte de cruz, que ha realizado el proyecto de salvación del Padre para

⁴⁷ T. MERTON, *La montagna delle sette balze*, Milán 1968, 269 (trad. esp., *La montaña de los siete círculos*, Edhasa, Barcelona 1081).

⁴⁸ Estos himnos, junto a otros (por ejemplo Flp 2,6-11; Ef 2,14-18), surgen como una necesidad concreta de las comunidades cristianas primitivas de alabar la persona de Jesucristo y celebrar su centralidad (cf A. M. BUSCEMI, *Gesù Cristo nelle lettere di Paolo*, en E MOSETTO (idr.), *Ecce ascendimus Jerosolyman* (Lc 18,31), Roma 2003, 145-146).

⁴⁹ G. RAVASI, *La prima alleanza è un rapporto d'amore*, en AA.VV., *Guida alla Lettura della Bibbia. Approccio interdisciplinare all'Antico e al Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 22.

todos los hombres. Integrar es también esto: cumplir y dar cumplimiento hasta el punto de no dejar absolutamente nada incumplido y fragmentado. Y como sólo el acontecimiento de la cruz puede permitir.

Sin embargo, el mismo Pablo, uno que ha puesto de verdad a Cristo en el centro de la vida, habla en un determinado momento de una especie de incompleción del acontecimiento, que ahora invoca toda su responsabilidad y participación, hasta el punto de expresarse así: «Completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo» (Col 1,24). En realidad, no hay contradicción entre las dos expresiones; es más, nos ayudan a captar el sentido del proceso de la integración, que supone un trabajo en dos frentes: del centro a la periferia (en este sentido: «Todo se ha cumplido») y de la periferia al centro (en este otro sentido «completo en mi carne lo que falta...»); en el primer caso, hay un cumplimiento objetivo, ya realizado en Cristo; en el segundo, salta un proceso de cumplimiento *subjetivo*, siempre en marcha, en virtud del creyente que se siente -por la gracia- envuelto en primera persona en esta operación, que es la operación de la salvación, don recibido y luego donado. Siempre a partir de un centro, del centro de la cruz, y para volver al mismo centro, corazón de la vida de todo ser viviente.

Integración es todo esto, algo pasivo y a la vez sumamente activo: integrar significa tener un centro, ser atraídos, dar sentido, reconciliar, recapitular, cumplir, llenar completamente, llevar algo a su término natural o impulsarlo hacia el máximo de sus posibilidades, unificar, no excluir, atraer, renovar...

1.3. La cruz, fuente de sentido y centro de atracción

Podemos en este momento entender mejor la expresión que da inicio a este epígrafe: «Cristo, corazón del mundo».

La cruz del Hijo ha sido puesta por el Padre como señal e instrumento de integración-recapitulación como:

- *fuentes de sentido* para la historia entera, pasada y presente (todas las cosas «subsisten en él»: Col 1,17), y
- *centro de atracción y tracción* para todo viviente («cuando sea levantado de la tierra, a todos los atraeré hacia mí»: Jn 12,32).

Nada, realmente, como la Pascua de Jesús puede dar sentido a toda cosa y a todo acontecimiento, incluso a lo que parece lo más insensato e injusto, porque la cruz ha sido exactamente el lugar de la verdad que ha dado sentido a todas las cosas, donde todas las realidades han encontrado su significado. En la cruz del Hijo se ha manifestado el amor del Padre; es el momento más elevado de la teofanía, donde estalla la verdad, del Dios amante y del hombre amado, del Dios que no vacila en bajar hasta lo más bajo para mostrar el amor por el hombre, transformando la muerte en vida y el mal en bien, y al pecador en justo.

Por eso la cruz atrae y ha atraído a lo largo de la historia, como recuerda san Juan Crisóstomo: «La cruz ha ejercido su fuerza de atracción en toda la tierra y ha atraído a sí a todos los hombres»⁵⁰, incluso -paradójicamente- cuando la atracción se ha convertido en

⁵⁰ JUAN CRISÓSTOMO, *Omélia sulla prima lettera ai Corinti*, Om. 4, 3. 4: PG 61, 34.

protesta o aversión, y hasta nuestros días, cuando la cruz se convierte en la protagonista principal, por ejemplo, de las Jornadas Mundiales de la Juventud.

Y no atrae sólo en sentido estático y abstracto, sino como lo que el Hijo ha cumplido al morir en la cruz.

1.4. La redención, acontecimiento de integración

El acontecimiento de la pasión ha representado en sí mismo un acontecimiento de integración: lo que carecía de sentido, el acontecimiento más insensato e injusto de la historia de la humanidad (la pasión y muerte del Cordero inocente), ha sido colmado de amor y misericordia, lo que era absurdo se ha convertido en fuente de sentido, lo que era falso se ha vuelto lugar de manifestación de la verdad, llegando a ser precisamente por ello instrumento de salvación.

La cruz no era en sí misma signo de salvación; al contrario, era escándalo para los judíos y necedad para los gentiles, como lo sigue siendo ahora; pero Cristo la ha hecho sabiduría de Dios que redime, en el momento en que, Cordero de Dios, ha recogido en sí ese mal, esa violencia, esa injusticia... y no ha reaccionado en los mismos términos: así ha sustraído al mal su carga destructiva, ha impedido su reproducción y la ha convertido en su contrario, en bien, en perdón, en justicia que salva. Todo esto es integración real, llevada a cabo por Jesús en su pasión y muerte.

Así el Hijo nos ha salvado. Y en ese momento también ha constituido la cruz como fuente de sentido y centro de atracción, y su corazón desgarrado como signo de unidad, Como corazón del mundo, como quería exactamente el Padre, como lo que le da vida. Tal vez sea este el verdadero sentido de la exaltación de la cruz.

Es también la perspectiva del concilio Vaticano II, que invita a la Iglesia a redescubrir de manera cada vez más profunda y vital que Jesucristo, el Señor crucificado y resucitado, es «la clave, el centro y el fin de toda la historia humana» (GS 10), ya que constituye «el punto focal de los deseos de la historia y de la civilización, el centro del género humano, la alegría de cada corazón, la plenitud de sus aspiraciones» (GS 25).

Está claro, por tanto, que la integración o recapitulación en Cristo y en su cruz es un proyecto divino, algo objetivo y ya realizado-donado, es una voluntad concreta del Padre, que concierne a la creación y a la historia de la salvación, pero también a toda criatura para que su vida, por pequeña que sea, se convierta en historia de salvación.

Esta conclusión es muy importante, ya que indica a la formación cristiana en general un objetivo preciso, que está en la base de todo camino formativo, y porque nos muestra con total claridad y fuerza convincente la raíz y naturaleza teológica de este modelo de la integración.

2. Dinamismo psicológico

Pero la integración tiene también otra vertiente, ya implícita en lo dicho, la vertiente típicamente *humana, psicológica, hermenéutica*, que implica por ello toda una serie de operaciones correspondientes, que nos ayuda a comprender todavía mejor el sentido del proyecto del Padre o del proyecto teológico, para que se cumpla en nosotros.

Estas operaciones son complejas y laboriosas, no pueden sino durar toda la vida, en un proceso de verdadera formación permanente, y responden fundamentalmente, desde un punto de vista psicológico, a tres necesidades del ser humano, ligadas a la complejidad y riqueza del mundo interior humano:

- la de *descubrir y dar sentido* a la propia *historia*, pasada y presente, y a la propia *persona*, en todos sus componentes, al bien y al mal, que forman parte de toda vida; es la necesidad de verdad, de logos;

- la necesidad de tener un *centro de atracción* para unificar en torno a él las fuerzas vivas de la afectividad, de la capacidad de relación y alteridad, de la sexualidad, de la fecundidad humana, en una palabra, del *eros*;

- la necesidad, finalmente, de que esta fuente de verdad para la mente, pero que atrae también al corazón, sea también centro de *tracción*, que sepa a la vez dar unidad y poner en movimiento todo el aparato psíquico, y le dé fuerza y determinación para elegir y proyectar responsablemente la vida: es la dimensión del *pathos*.

Es imposible no comprender la correspondencia sustancial entre estas necesidades y el papel y el significado de la Pascua en el proyecto del Padre. La cruz de Jesús, como hemos visto en el proyecto teológico, es fuente de sentido y *verdad* (por eso todos «volverán sus ojos hacia el que traspasaron», Zac 12,10) y, al mismo tiempo, es sol que atrae poderosamente hacia sí («sin que haya nada que a su calor escape», Sal 18,7) y energía que estimula e impulsa: nada, efectivamente, como la cruz proporciona al hombre la certeza *de ser amado*, pero del mismo modo nada como la cruz incita a amar, a hacer del amor el criterio de toda *elección*.

Volveremos sobre estos puntos. Intentemos ahora concretar el dinamismo psicológico de la integración, a partir de una fundamental idea de ser humano. En un proyecto formativo es fundamental aclarar la idea de hombre que se tiene en la mente; sobre esta idea se elaboran posteriormente los proyectos. En todo caso sería imposible definir el resultado sin conocer antes el punto de partida.

2.1. Modelo antropológico

El ser humano de que hablamos en el modelo de la integración es un ser que, en primer lugar, nace incompleto, y luego se compone y articula, marcado desde el comienzo y en todos sus componentes por una *dialéctica ontológica*, intrínseca a la vida misma. Hay una *dualidad* natural en todo hombre, que debe reconocerse sin miedos ni dicotomías y en diversos planos. Podríamos decir que la lógica de la integración es una prueba más de este modelo antropológico dialógico y dialéctico.

El ser humano no es el tipo casi perfecto del modelo de la perfección o que puede alcanzar fácilmente la perfección mediante la observancia de normas y todo lo demás, como subraya el de la observancia común, ya que en él conviven el santo y el pecador, el bien y el mal, lo masculino y lo femenino, la salud y la enfermedad, la luz y la oscuridad, el instinto y la razón, lo sagrado y lo profano, la vida y la muerte, el amor a sí mismo y a los demás, la soledad y la compañía, lo psíquico y lo espiritual, el deseo y la renuncia...

Pero todo esto ya se sabe, no tiene nada de original. El problema es comprender que no basta con reconocerlo, o *aceptar* una cierta ambigüedad como constitutiva, con vistas a una no beligerancia entre las partes, para dejar al fin las cosas como están (=modelo de la autoaceptación); es necesario comprender que un componente *necesita* al otro y que, por tanto, *es necesario hacerlos interactuar*; y que sería banal e irreal pretender hacer triunfar una de las dos polaridades (la positiva y luminosa) y borrar la otra (la negativa y oscura).

«Estas polaridades están en relación dialéctica, no son informaciones que se anulan sino que se capacitan mutuamente: una recibe de la otra su pleno sentido y no puede vivirse con serenidad si no engloba en sí a la otra. ¿Qué placer hay en ser felices si la felicidad elimina la posibilidad de llorar?⁵¹ O, en un plano más espiritual y creyente, ¿qué credibilidad tiene un proyecto de perfección personal que ignora la debilidad del aspirante a santo y no se deja purificar e iluminar por ella? ¿No nos cuentan acaso las vidas de los santos que las mayores aspiraciones vienen generalmente acompañadas de grandes tentaciones? Y Pablo, el Pablo que había pedido repetidamente ser liberado «de la espina en el cuerpo», ¿acaso no nos quiere decir que es justamente posible «jactarse» de las propias debilidades, incluso que esta jactancia, como veremos, es el punto máximo de un proceso de integración de la misma debilidad (cf 2Cor 12,10)?

Esta es precisamente la necesidad más importante por satisfacer hoy día: «Hacer un memorial de la "Pascua" o hacer un "paso" del miedo a la unión de los contrarios»⁵². Las diferencias son indispensables, son «promesas de relación»⁵³; sin diferencia existiría sólo aplanamiento, desolación, monotonía, reiteración, esterilidad, homologación y, finalmente, la nada.

Pero es precisamente aquí donde el modelo de la integración demuestra su validez, pues ofrece al joven en formación (o al adulto en formación permanente) el centro que le permite unir con inteligencia productiva polaridades en apariencia opuestas, sin arriesgarse a perder la energía contenida en ellas ni la síntesis absolutamente original provocada por su encuentro.

El hombre de que hablamos, en otras palabras, es el que procura componer y recomponer sus ambivalencias constitutivas, buscando y encontrando el punto central que permite el diálogo entre ellas, para que se puedan influenciar mutuamente, «sacando» alguna o evocando el fragmento de verdad que posee la otra.

Pensemos, por ejemplo, en el fragmento de verdad que hay en la felicidad y en el presente en el dolor: estos fragmentos en realidad se «buscan» ya espontáneamente el uno al otro (o uno en la polaridad correspondiente), aunque aparentemente opuestos, y de hecho sólo encontrándose «producen verdad», contribuyen a entender y revelar el sentido de la vida (que está hecha de dolor y felicidad, de luces y tinieblas) o al menos algún aspecto importante de ella, para descubrir al final su misma verdad. Volviendo al ejemplo, el dolor hace valorar la felicidad, pero puede descubrirse mejor también en sí mismo sólo a la luz de la felicidad, mientras la felicidad (o su recuerdo) ayuda a soportar el dolor, pero también ella se entiende más profundamente cuando se compara con el dolor⁵⁴.

⁵¹ A. MANENTI, *Vivere gli ideali. Fra paura e desiderio*, Bologna 2001, 17.

⁵² E. CITTON, *Partorire una missione nuova*, Limax 9 (2003) 1.

⁵³ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y en el mundo, Roma 2004.

⁵⁴ En este sentido se explica el gesto singular presente en el rito judío del matrimonio, durante el cual, en un cierto momento, los esposos rompen un vaso de cristal para significar que esa pequeña pérdida de un objeto valioso, que les importa, ayuda a los esposos a no olvidar, en el momento de su alegría, pesares y dolores. De

Igualmente, se podría decir, no es difícil ver la miseria del hombre. Pero a veces se da también ver su grandeza. Verdadera virtud es saber ver la grandeza junto a la miseria.

Fundamental, por tanto, será encontrar el punto central que permita el cambio fecundo en la verdad.

2.2. Movimiento en espiral

El dinamismo peculiar del modelo de integración lo hemos ya indicado implícitamente en la definición descriptiva: es un movimiento en espiral, por tanto, concéntrico-centrípeto e inclusivo. Movimiento concéntrico-centrípeto ante todo, porque implica la presencia de un centro, como punto absoluto de referencia: «Centro vital y significativo, fuente de luz y calor, lugar donde se encuentra la propia identidad y verdad», así lo hemos definido. Por consiguiente, centro fuerte, en el sentido pleno del término, como elemento de convergencia de los contrarios que hemos citado, de partida y de llegada, en torno al cual gira la vida y al que la vida vuelve continuamente, ya que expresa, este es el motivo, la *identidad* de la persona, su *verdad*, lo que es y lo que está llamada a ser.

No es sencillamente un ideal o un valor que, aun siendo noble, éticamente correcto o tal vez heroico, queda como facultativo: es lo que expresa la verdad de la persona, lo que «debe» ser y llegar a ser y que es punto de referencia de la identidad.

a) Necesidad de verdad

Todo el mundo, nos dice la psicología, tiene necesidad de un centro del que no puede prescindir, sencillamente porque tiene necesidad de saber su propia identidad, lo que cuenta en la vida, lo que da sentido y sabor a sus días. «El centro es un concepto dinámico, es el punto de gravitación, no es un punto estático: implica gravitar hacia. Esto supone, por tanto, que el problema del centro del hombre, es decir, de la referencia del hombre, es real: el hombre es un ser que necesita referirse a algo, encontrar una referencia última»⁵⁵.

Corresponde a cada uno decidir cuál ha de ser esta referencia, y nunca puede eximirse de hacerlo; quien no lo hace es como si viviera sin centro, perpetuamente excéntrico; igualmente, quien tiene distintos puntos de referencia y va con gran desenvoltura de uno a otro es como si no hubiera elegido su centro, es un inestable. En todo caso el individuo concreto deberá estar bien atento a lo que elige como centro de su vida, porque allí habita su identidad-verdad, a él se entrega para definirse a sí mismo y el sentido de su vida y de su muerte, de su amor y de su sufrimiento, de su gozo y de su trabajo.

b) La atracción de la verdad

esta forma se les hace recordar que otros sufren en ese momento alegre para ellos. Hay una sabiduría y justicia auténticas en este gesto simbólico: la alegría no olvida el dolor; mientras el dolor no elimina la alegría. La alegría profunda, no superficial, no olvida el dolor. El dolor no elimina la alegría y no desanima ni la confianza en la vida ni el amor con que los esposos la emprenden juntos (cf E. PEYRETTI, *Il flauto come i gatti*, Rocca 14 (2004) 47).

⁵⁵ G. MOIOLI, *Il centro di tutti i cuori*, Milán 2001, 72-73.

Para el creyente, como hemos dicho, este centro es el misterio pascual, más en concreto es la cruz de Jesús, leída a la luz de la teología de Juan. En ella, en efecto, según las propias palabras de Jesús («cuando sea levantado de la tierra, a todos los atraeré hacia mí» Jn 12,32), se realiza el movimiento de atracción progresiva, constante, universal, eficaz, inclusiva en que consiste todo el proceso de integración y formación, determinado, en último análisis, *por la atracción de la verdad*.

Es extraordinario, más allá del sentido teológico, el valor psicológico de las palabras con que Jesús mismo traza este movimiento de atracción hacia la verdad. El ser humano no puede dejar de sentirse atraído por la verdad. Y justo por ello la verdad hace libres. Porque atrae, poniendo a la persona en condición de moverse espontáneamente, sin más necesidad de ser provocada y condicionada desde el exterior.

Esto es lo que explica la atracción que la cruz ejerce todavía sobre los jóvenes, evidente, como hemos recordado anteriormente, con ocasión de las Jornadas Mundiales de la Juventud.

c) La cruz, verdad de la vida (y de la muerte)

Y la cruz *es* la verdad, revela a Dios y su amor, como hemos dicho, y cuenta hasta qué punto llega este amor; pero esta teofanía contiene también una extraordinaria antropofanía, revela al hombre y su dignidad, y muestra hasta qué punto esta dignidad es valiosa a los ojos del Eterno.

«En el monte» el ser humano se encuentra a sí mismo y su verdad. La cruz revela el sentido de la vida y de la muerte para todo hombre, *y el nexo indisoluble que une la vida a la muerte*, nexo que está constituido por el amor, por el don de uno mismo: la vida nace del amor-que-se-recibe y tiende al mismo amor-que-se-entrega. Se vive y se muere por el mismo motivo, porque el amor recibido tiende por naturaleza a convertirse en amor entregado. Y todo esto se dice desde la cruz de Jesús, el Amado que no puede sino donar el Amor, en un gesto que es el más poderoso y expresivo símbolo del misterio de la vida y de la muerte del hombre.

Por eso la cruz de Jesús es y dice también *la verdad del hombre*, «una verdad teórica y práctica, una verdad por hacer, una verdad a la que confiarse, una verdad que provoca mi libertad y, por tanto, se convierte en la cuestión del sentido, de la finalidad, del camino, del mandamiento, de qué hacer, de la dirección que seguir»⁵⁶, de la dirección que proponer a quien busca la propia verdad.

Para el joven creyente en formación la decisión de poner la cruz como centro de su vida querrá decir, pues, salir con decisión de una cierta concepción negativa y centrada en el dolor de la cruz, como si fuera un paréntesis ingrato a superar lo más rápidamente posible en la perspectiva de la resurrección; pero también salir de una idea puramente ejemplar del Crucificado, que como mucho mueve a la imitación a alguno que en todo caso corre el riesgo de quedar fuera de la vida y de la identidad del joven. Por el contrario, se trata de comprender todo su sentido de verdad, su capacidad de desvelar la verdad; y advertir, por tanto, toda la atracción consiguiente.

Para aceptar después y decidir «la expropiación de todo centro ilusorio, el que nos construimos nosotros, o que construimos haciendo de nosotros el centro del mundo, de las

⁵⁶ Ib,71.

cosas. Aceptar la expropiación de todo centro ilusorio es, por tanto, hacerse excéntricos, pero en el sentido justo, es decir, personas que tienen un centro, pero fuera de sí: *excéntricos en Cristo*⁵⁷. Para que la cruz, y el misterio pascual se convierta, en su vida, en lo que ella es y constituye en el proyecto general de salvación del Padre; fuente de su identidad y verdad, criterio de todas sus opciones, corazón de su vida; pero en términos muy verdaderos y puntuales, hasta el punto de constituir el punto de convergencia y atracción general de su ser en todos los planos y dimensiones, emotiva, afectiva, sexual..., lo que lo reconcilia y pacifica en profundidad consigo mismo y con los demás⁵⁸.

La imagen, pues, que de alguna manera podría dar la idea de la integración es la de un *movimiento espiral, concéntrico-centrípeto, que engloba e incluye lo real en torno a un punto central*. En un proceso que, como hemos dicho, durará toda la vida, inevitablemente, y marcará el camino de formación permanente de la persona.

2.3. Estrategia de la inclusión

La estrategia de la inclusión, por tanto, recorre un camino totalmente distinto a los modelos anteriormente vistos: es la estrategia *de la identificación y de la inclusión*, que supone aún la presencia de un centro, pero esta vez con una función ulterior, desde el punto de vista del contenido, la de recoger en torno a sí la *realidad de la persona, en su globalidad*. En particular:

a) La realidad de lo *vivido*, de la historia personal individual y de su pasado, con todas sus heridas y recursos, límites y potencialidades, en el aspecto consciente e inconsciente: sería la perspectiva *diacrónica*; y de esta hablaremos en los próximos capítulos, para ver cómo llevarla a cabo concretamente.

b) Existe luego la realidad del presente de la persona, de los distintos aspectos de su *personalidad*, de su vida pulsional e instintiva a su capacidad de querer y querer bien, de sus impulsos sexuales a sus ideales espirituales, de su santidad a su pecado: este aspecto correspondería a la perspectiva *sincrónica*. La abordaremos, si Dios quiere, en una próxima publicación.

c) Desde otro punto de vista complementario podríamos decir que se trata de integrar *el bien y el mal* que están presentes en la vida, o de aprender a reconocer el mucho bien recibido, sin darlo por descontado ni infravalorarlo, sino -al contrario- aprendiendo a gozar de él con sentido de agradecimiento; y luego de aprender a reconocer también el mal, en diversos planos, físico, psicológico y moral, el personal y el colectivo-comunitario, el ligado a la propia responsabilidad y el sufrido, aprendiendo a darle un sentido, tal vez a transformarlo-transfigurararlo.

Si el modelo de la perfección apunta a la exclusión (de lo que no está inmediatamente en línea con el ideal), el modelo de la integración adopta la estrategia contraria, la de la *inclusión* hasta de lo que es imperfecto y limitado, del fragmento de la

⁵⁷ Ib, 73.

⁵⁸ Cf A. CENCINI, *La croce, verità della vita*, Milán 2002, 41 (trad. esp., *La cruz, verdad de la vida*, Paulinas, Madrid 2005).

propia historia que parece sin sentido o está marcado por una herida o precisamente por el mal, cometido o sufrido, como de esa parte del yo todavía inmadura e infantil. Veamos qué supone esta estrategia desde el punto de vista del enfoque pedagógico.

a) No borrar, sino dar sentido

La inclusión es *universal*, al menos en teoría, está abierta a toda la realidad, pasada y presente, personal e interpersonal. Quien se forma pacientemente según esta estrategia no borra nada de su historia ni de su persona; si acaso tiende a descubrir y a dar sentido, a purificar y a enriquecer, a dar nueva orientación y valorar al máximo, incluso cuando debe decir que no, con esfuerzo, a algunas pretensiones de su yo: también eso no nace de un sí, o sea, de la percepción del significado auténtico de esa pretensión, del descubrimiento de su verdad, escondida tal vez tras esa exigencia falsa o menos verdadera.

Y de esta forma, por ejemplo, también el impulso sexual puede ser integrado dando toda su aportación de energía y pasión al camino formativo del aspirante al celibato consagrado y a su afectividad en general, y el mismo celibato no correrá el riesgo de convertirse en una forma sutil de negación de la sexualidad, con todas las consecuencias negativas que conocemos. Por tanto, la persona formada conforme a este modelo no parte con la idea de abolir nada de su humanidad; en todo caso, se propone *hacer girar todos los acontecimientos de su historia y las energías de su persona en torno a un centro vivo como satélites alrededor de un planeta*. Para que todo vuelva a descubrir su propia verdad. Es la exigencia fundamental del hombre, *dar verdad y sentido (logos)* a su propia vida.

En este sentido, la integración quiere decir una cierta variedad de operaciones, además de las ya mencionadas; completar y dar cumplimiento, perfeccionar y purificar, crear unidad en torno a un centro, recoger y poner juntos, corregir y volver a orientar, cambiar y disciplinar, juzgar y dejarse juzgar, y también iluminar, significar, vitalizar, reconciliar, reforzar, cicatrizar...

Pero todo esto sólo es posible en la medida en que existe un centro autorizado, con la autoridad que procede de la *verdad*, que permite hacer este tipo de operaciones; sin asustarse ante la imperfección, tras haber aclarado bien, al mismo tiempo, el propio ideal de vida con sus exigencias y pretensiones; sin considerar automáticamente lo instintivo como material de desecho, sino sabiendo disciplinar el instinto para aprovechar su energía preciosa; sin mirar el pasado como algo ya irremediable y perdido, sino tomando de nuevo las riendas para volverlo a orientar y volver a darle significado; sin considerar el camino de crecimiento como una progresiva automutilación, sino teniendo el valor de elegir una ascesis inteligente; sin considerar ingenuamente que sólo la dimensión luminosa y consistente tiene derecho a existir en la vida y sabiendo bien cuántas tinieblas hay en el corazón y cómo reconocerlas y darles luz.

b) No sufrir, sino dejarse atraer

Nada como la cruz de Cristo permite todo esto. Porque, como hemos visto en el proyecto teológico, ella es fenómeno de integración; porque así la ha pensado el Padre, como centro de unión y reconciliación, entre el cielo y la tierra y todas las cosas del cielo y

de la tierra. Al igual que en el proyecto teológico la redención representa en sí misma un acontecimiento de integración, así también en el plano psicológico la cruz puede poner en movimiento, por lo que significa, un dinamismo idéntico de integración en el creyente.

Nada como la cruz de Cristo puede dar sentido incluso a lo que parece no tenerlo, incluso a lo que parece maldito y rechazado, porque precisamente esto ha hecho el Crucificado en el leño. Lo hemos considerado antes desde el punto de vista de la operación de salvación, en el plano más puramente teológico. Veámoslo ahora bajo un perfil psicológico, o desde el punto de vista de las operaciones que contemplamos en Jesús, y en el que puede y debe inspirarse también nuestra existencia.

Jesús:

- aceptó *incondicionalmente* su vida de las manos del Padre con todos los condicionamientos terrenos (desde el momento de su nacimiento hasta su último aliento, desde la traición de Judas hasta el abandono de los suyos, desde la muchedumbre hasta los sacerdotes, desde Pilato hasta Caifás); se entregó al Padre, pero se entregó también a manos humanas;

- en este contexto de limitaciones y condicionamientos estuvo bien *dentro*, no escapó, lo sufrió intensamente, no lo evitó; en este sentido, fue el Cordero de Dios que, por amor, echó sobre sus espaldas el pecado del hombre, y lo quitó justo porque antes se lo echó completamente encima y en el momento en que lo asumió todo encima;

- efectivamente, Jesús no sufrió el acontecimiento de su pasión, sino que estuvo dentro de él con *responsabilidad activa y emprendedora*. Dio sentido a lo que no lo tenía, puso amor donde el hombre había sembrado odio, encontró y de algún modo readmitió al Padre donde los hombres habían intentando expulsarlo. De hecho, desde un punto de vista humano, no existe nada tan absurdo como la pasión y muerte del Cordero inocente, es decir, Cristo colmó de significado incluso ese abismo sin sentido; desde entonces ya no existe el absurdo, sino que todo puede cargarse de significado, a partir del gesto de Cristo, por la forma en que él vivió su pasión como gran acontecimiento de integración, de recapitulación y de reconciliación.

Por eso la cruz permite más que ninguna otra experiencia existencial *integrar* la vida, acogiéndola toda a su alrededor, incluso la vida pasada. El centro en torno al cual la vida entera puede girar y ser atraída es un centro de gravedad que atrae todo a sí, que da sentido y verdad, color y calor a todo, que permite al joven y al adulto no tirar nada de su existencia, es más, poder «recoger» todos sus días, incluso las migas, «para que no se pierda nada» (Jn 6,12) de la vida presente y también pasada, incluso lo que en su momento no se vivió bien, así como todos los aspectos de la personalidad, desde lo positivo a lo negativo, de la afectividad a la sexualidad, alrededor de eso, para someterlo a su juicio; pero también y sobre todo para que de este centro de luz y de calor toda partícula de vida, hasta lo que parece insensato y desordenado, reciba luz y energía, y ningún fragmento del ser viva lejos de él, como un meteoro enloquecido que se pierde en la oscuridad de la insignificancia y en el hielo de la negación del amor.

Obrando así, el creyente no sufre su existencia, sino que *se deja atraer* inteligentemente por lo que el corazón no puede dejar de amar, por ser fuente de verdad, por irradiar amor. Es la respuesta a la necesidad de dar un centro unificador a la propia energía afectiva (al *eros*), con su riqueza y exuberancia.

La cruz es este extraordinario centro de gravedad que atrae todo a sí y le devuelve energía, como Jesús, el crucificado, había predicho (cf Jn 12,32): cruz que eleva la tierra y baja el cielo, que recoge los cuatro horizontes y se hace encrucijada de todos nuestros caminos dispersos.

c) No olvidar, sino aprender a recordar

Los brazos de Jesús, clavados y extendidos en un abrazo que ya no puede renegar, son las puertas del Edén abiertas de par en par para siempre y para todos, son un corazón dilatado hasta desgarrarse para dar sentido a todas las heridas, son acogida de toda criatura, alianza con todo lo que vive: *génesis del hombre en Dios*, porque el amado nace de las heridas del corazón de quien lo ama, es decir, el hombre nace del corazón traspasado de su Creador. Y también *génesis perfecta de Dios entre los hombres*, ya que la cruz es el abismo donde Dios se convierte en amante, concretamente, visiblemente, humanamente y divinamente amante, más allá de cualquier duda. *Sólo un Dios sube a la cruz; sólo un Dios no baja del leño*. Así dicen las primeras palabras pronunciadas tras la muerte de Jesús «De verdad era el Hijo de Dios»⁵⁹.

Y siempre este Jesús quiere significar (o gritar) con las palabras que concluyen su existencia, según el evangelio de Juan: «Todo está cumplido» (Un 19,30), para afirmar el amor de Dios como el verdadero inicio y cumplimiento de la salvación, como la génesis y la certeza de nuestra amabilidad radical, la única realidad que permanece para siempre, la única verdad que creer, la única memoria que se debe guardar, porque es lo que puede dar sentido y verdad *a cualquier circunstancia existencial*. Desde que un crimen horrendo, el más absurdo de la historia, se convirtió en mediación de salvación, desde entonces toda situación, hasta la más absurda y maldita, aun perteneciente a un pasado inmodificable, puede ser llenada de amor, ser sustanciada y motivada por una actitud de benevolencia, puede ser recordada con una memoria capaz de volver a dar significado a la historia, a pesar de todo. La cruz es el signo de que esto es posible, porque precisamente es lo que ha hecho Jesús: ha penetrado con su muerte de cruz en el abismo del no sentido y lo ha llenado de sentido⁶⁰, rescatando el pasado que condenaba a la humanidad. Desde entonces fuera de la cruz existe el absurdo, dentro de la cruz existe el amor-verdad. Desde entonces «recordar» quiere decir, además de hacer ejercicio de memoria, comprender en cada hecho de la vida la continuación del Hecho; desde entonces creer está íntimamente ligado a recordar.

O como dice espléndidamente Molari, «sólo a la luz de la cruz, donde un amor extremo ilumina una injusticia suma y el Rechazado constituye el ámbito de la presencia salvífica de Dios, es posible comprender cómo la negatividad de la historia puede constituir el fondo oscuro para divisar las huellas leves de la presencia divina. En la cruz, por tanto, adquiere sentido la trama entre lo negativo y lo positivo de la historia y la lectura de los signos se hace posible»⁶¹.

Pero por eso es necesario aprender un modo nuevo de recordar, activo, emprendedor, responsable, que provoque al sujeto a elegir el sentido que dar a su vida, en

⁵⁹ Cf E. RONCHI, *La croce è la gloria di Dio*, *Avvenire* (5 de febrero de 2002) 17.

⁶⁰ Es lo que Leon Bloy llama «la peligrosa pedagogía del abismo» (cf L. BLOY, citado en O. CLÉMENT, *Il potere crocifisso*, Bose 1999, 61).

⁶¹ C. MOLARI, *Segni dei tempi: valore teologico incarnato*, *Rocca* 6 (2004) 51.

cierta manera «reviviéndolo», como veremos. Es la dimensión del pathos de la vida humana, que pone a cada uno ante el drama de la elección y que vuelve a proponer otra vez más la cruz como el criterio sumamente distintivo de la elección.

El proceso de la integración, pues, asume aún nuevos significados: quiere decir aprender a recordar, hacer vivir y revivir el propio pasado, decidir dar un significado a la propia historia, con libertad y responsabilidad, eventualmente rescatar y sanar el propio pasado.

Volvamos a ver en un cuadro sintético y comparativo los seis modelos formativos, añadiendo también el modelo de la integración, para facilitar la visión de conjunto.

Modelo	Objetivo	Modalidad	Aspectos positivos	Puntos dudosos
PERFECCIÓN	Conquista personal de la santidad-perfección	Eliminación de cuanto se opone a la idea de perfección	Claridad de método y fin; un cierto rigor	Pretensión poco realista; riesgo de empobrecimiento psíquico; individualismo
OBSERVANCIA COMÚN	Perfección del grupo	Uniformidad de comportamientos	Mensajes unívocos y refuerzo social	Conformismo y formalismo
AUTO-REALIZACIÓN	Autoestima y autoafirmación	Actuación de dotes y cualidades personales	Sentido de unicidad y dignidad del yo	Narcisismo con posibles resultados frustrantes depresivos
AUTO-ACEPTACIÓN	Acogida de la propia realidad integral	Conocimiento de sí sin pretensión de eliminar lo negativo	Disminución de la tensión y acogida realista del límite	Mediocridad general sin motivación para cambiar
MÓDULO ÚNICO (no integración)	Propuesta de lo que se considera central-vital	Indicación de un camino unitario	Coherencia y precisión antidispersiva	Visión subjetivo-parcial unilateral
INTEGRACIÓN	Recapitulación de la vida en torno a la cruz	Asunción creyente de la propia realidad	Integridad personal y transformación de lo negativo	Esfuerzo por integrar ciertas heridas del pasado

Tab. 4: Modelos de la formación: de la perfección a la integración

CAPÍTULO 7

Integración y «docibilitas»

Hemos intentado definir o describir el modelo de la integración, al menos en sus líneas generales y en la medida en que un modelo educativo-formativo se presta a ser definido de manera completa y exhaustiva. Pero el objetivo de nuestra reflexión no es tanto elaborar un tratado teórico sobre el asunto, cuanto ofrecer indicaciones razonadas y practicables para quien se dedica hoy a la difícil tarea de la formación, sobre todo para que esta *continúe en el tiempo*, no se detenga en la fase inicial. Y sobre todo para que cree en el sujeto una disponibilidad inteligente y atenta, emprendedora y dúctil de todo el ser: la *docibilitas*, que le permita vivir todos los días de la vida y toda relación, toda edad y estación, todo lugar y toda circunstancia, incluso las inéditas o que parecen adversas, como tiempo y oportunidad de formación.

En el libro anterior, dedicado explícitamente al tema, decíamos que la formación permanente es precisamente la disponibilidad de la mente y del corazón a dejarse formar *por la vida a lo largo de toda la vida*, pero subrayábamos también que esta disponibilidad no se improvisa ni nace de la nada, no se dirige simplemente hacia el futuro, sino que nace del pasado, o de la convicción-constatación de que la vida, la propia experiencia, ha cumplido ya este papel formativo, o de que Dios Padre ha continuado su acción creadora modelando y plasmando toda criatura a través de las vicisitudes existenciales. O, al menos, esta ha sido su voluntad y la gracia ofrecida y activa en toda circunstancia y en cualquier momento de la vida⁶². También cuando el sujeto no la ha recibido o no ha respondido a ella adecuadamente. Y ya que el tiempo no elimina el valor formativo oculto en los acontecimientos, o sembrado por Dios en los acontecimientos mismos, es posible recuperar este valor, dejarse educar y formar por él, como veremos mejor más adelante.

En todo caso, tenemos *docibilitas* o sólo hay *docibilitas*: cuando el creyente descubre, más allá de la apariencia muchas veces engañosa, que su vida ya le ha sido madre y maestra, verdadera mediación educativa en las manos del Padre por muy misteriosa que haya sido o poco reconocida inmediatamente como tal; y llega a la convicción y seguridad de que como Dios ha sido padre y maestro (o Padre Maestro) en el pasado, seguirá siéndolo en el futuro. Obviamente, con su colaboración humana activa y actual, que, por un lado, apunta a recuperar el pasado y, por otro, nos hace inteligentemente atentos y laboriosos en el presente.

El pasado es de algún modo el que instruye el futuro. Y asegura al sujeto: puede fiarse de la vida, de su vida, como lugar en que continuará alcanzándolo la providencia y la acción educativa del Padre-Dios. Y donde será llamado a aprender de continuo, ¡a dejarse formar a lo largo de toda la existencia por todo fragmento de existencia. Si su formación está en las manos de Dios, no hay un instante de su existencia en que este Dios no esté

⁶² En este sentido especificamos, en el subtítulo de la publicación italiana anterior (*Il respiro della vita. La grazia della formazione permanente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, trad. esp.: *La formación permanente*, San Pablo, Madrid 2003) que la formación permanente, antes de ser compromiso y esfuerzo del individuo, es *gracia*.

actuando, no hay situación humana que pueda hacer de obstáculo a la acción divina creativa y educativa.

1. Integrar la propia historia

Pero justamente esta convicción-certidumbre no hay que darla por descontada en la mente y en el corazón, sino que ha de considerarse explícitamente como objetivo formativo y constante en la primera formación. Un objetivo formativo que podríamos expresar en estos términos más familiares y significativos para nosotros: *integración de la propia historia*.

En efecto, como hemos especificado en el capítulo anterior, la integración debe entenderse con un doble objetivo, o tiene un doble objeto material que integrar: *la historia pasada* de la persona y la riqueza-complejidad de la *persona o de la personalidad* en el presente.

En este capítulo y en los siguientes abordaremos la primera de estas dos operaciones, la relativa a *la propia historia*, que debería ser tarea explícita de la primera formación; mientras, insisto en que abordaremos la segunda en las próximas publicaciones, la relativa a la persona, como camino que debería comenzar en la primera formación para continuar luego durante todos los días de la vida.

Y justo pensando en la primera formación hablábamos de la importancia de hacer *docibilis*, y no sólo dócil, al individuo en formación, precisamente para favorecer ya desde el principio el proceso de la integración histórica. Es más, podríamos decir que entre los dos conceptos, integración y *docibilitas*, hay una correspondencia evidente y correlación íntima: la *docibilitas* nace de la integración de la propia historia, o es una forma de integración, mientras esta última dispone a la *docibilitas*.

Una razón más para subrayar que hoy como siempre, y tal vez más que nunca, la primera formación debería poner al joven en situación de llevar a cabo el tipo de operación que es la integración, porque esta última no tiene valor sólo para el pasado, también para el presente y el futuro. Por consiguiente, no debe entenderse de forma reductora sólo como una especie de eventual pacificación psicológica con las heridas y los fantasmas del pasado, como se suele decir hoy o nos contentamos con hacer (cuando va bien), ni tampoco debe relacionarse principalmente con un conocimiento más objetivo de uno mismo y de sus dones (y la esperanza de resolver así eventuales problemas de identidad o de escasa consideración de uno mismo).

La integración, en este sentido,
 es ese proceso de aprendizaje a través del cual el creyente
 recoge toda su historia para comprender en ella la acción formadora de Dios,
 a veces evidente y otras veces oculta,
 pero siempre presente en todos los acontecimientos
 y confiada a la libertad y responsabilidad del hombre,
 como un don perpetuamente activo
 que puede ser aceptado y en cierto modo recuperado
 en cualquier momento de la existencia.

Para ello este ejercicio continúa necesariamente toda la vida, pues se trata de descubrir y profundizar progresivamente una presencia y acción inagotables en sí mismas, y con doble efecto:

- en el plano del *método educativo* permite sobre todo crecer en la *disponibilidad a dejarse formar* por el misterio de la presencia activa, cuyos efectos se prolongan en el tiempo más allá del acontecimiento individual;
- en el plano de los contenidos favorece una percepción de la vida como *historia de salvación*, con todo lo que ello significa en el plano de la fe y de la misma opción vocacional.

La integración, si se entiende así, es una operación compleja y relativamente completa, podríamos decir, en el sentido de que en torno a ella podría enlazarse todo el camino educativo -formativo, en el plano de la madurez psicológica como en el espiritual.

2. Esas historias a trozos...

Pero tenemos que admitir que muchas veces la formación no ha ofrecido ni ofrece esta posibilidad, porque no la coloca ni siquiera entre sus objetivos, o no considera que sea tan importante, o porque no posee los instrumentos adecuados para acompañar al joven en esta operación, o porque parte de una perspectiva antropológica cerrada a la ambivalencia constitutiva del ser humano, o porque adopta, en todo o en parte, un modelo formativo distinto, uno de los que, por ejemplo, vimos en la primera parte, o porque a algunos el modelo de la integración les parece demasiado expuesto en la vertiente de la psicología, mientras a otros exactamente en la contraria, la de la espiritualidad.

Cuántas veces, efectivamente, nos encontramos con jóvenes en formación, tal vez al término de su camino inicial formativo, con secuencias históricas existenciales no integradas o desintegradas, bloqueadas y rígidas en su sentido, desligadas y confusas, miseramente remendadas y fragmentadas, incluso olvidadas o no recordadas bien, como mucho grabadas como crónica o diario, digno de leerse con interés sin duda, pero jamás concordes alrededor de un centro capaz de darles unidad y sentido pascual...; jóvenes enredados aún con hechos, personas, traumas, sufrimientos, recuerdos... nunca reelaborados desde una mentalidad creyente, nunca descubiertos -más allá de la apariencia- como lugar de una misteriosa presencia divina, como mediación sin duda singular, pero real y eficaz de una acción amorosa y creadora, orientada a crear en el tiempo el hombre nuevo. Historias a trozos, que suelen corresponder a personalidades a trozos.

Cuántas veces estos jóvenes recorren todo el itinerario formativo con una actitud casi hostil hacia algunos sectores o momentos de su vida pasada o hacia algunas personas y experiencias vividas, como recuerdos cuyo sentido no se roza lo más mínimo desde una mirada de fe, como si fueran tierra aún sin evangelizar o auténticos agujeros negros en su universo intrapsíquico, y siendo invitados, como máximo, por el solícito formador a «perdonar» a quien les hubiere hecho algún mal. Pero lo peor es que estas personas parece que no piensan para nada que también en esos acontecimientos, o sobre todo en ellos, se oculta la oferta de Dios, que no cesa un solo instante de plasmar en cada uno la imagen del Hijo, y no muestran en consecuencia disponibilidad alguna a dejarse formar por ella.

Ahora bien, si el individuo no aprende a dejarse formar por su pasado, difícilmente será libre de dejarse formar por el presente y por el futuro. En otras palabras, una historia personal no integrada no abre, no puede abrir, hacia la formación permanente.

3. *La vida habla si hay un corazón que escucha*⁶³

En efecto, creo poder decir que, en un plano más general, el punto de vista en el que nosotros los formadores nos ponemos para comprender y hacer comprender a nuestros jóvenes la realidad, es con frecuencia demasiado pequeño y estrecho, y no porque lo sea en sí mismo (es más, por lo general está bien definido en nuestras *Ratio formationis*), sino porque se reduce a algo sólo teórico (aunque fundado en la fe) o sólo experiencia/, como si esta comprensión fuese algo muy sencillo y casi instintivo, a lo sumo mejorable y actualizable con un poco de cultura, pero algo que de todas formas puede confiarse sin reparos a todo sujeto, considerado automáticamente capaz de leer e interpretar de modo correcto todo lo de su vida.

Sin embargo, es verdad que la vida habla, pero sólo si hay un corazón que escucha. En realidad, sucede que frecuentemente en nuestros ambientes formativos no seguimos de manera sistemática un plan educativo que ponga al sujeto en condiciones de escuchar íntegramente la vida o de poner su corazón a la escucha de la vida y de la historia, un corazón no sólo dócil, sino docibilis, capaz de reconocer a Dios que manifiesta los trazos singulares de su rostro en la medida pequeña y limitada de la vida de la criatura, de escuchar esa Palabra confiada a ella y a ningún otro, y en la que-está oculto también el misterio de su misma identidad creatural, de su yo; corazón *doabilis*, es decir, capaz de vivir explícitamente la fe como fuente de significado, como criterio de lectura de lo vivido o de la existencia, de lo que siente en el corazón, que lo seduce y atrae, lo asusta e inquieta, pero también de esa parte de la experiencia humana, pasada y presente, propia de todo hombre; más dura de aceptar y que contrasta con la necesidad natural de felicidad y armonía humana, es decir, el malestar, la agresividad, el vacío, la oscuridad, el rechazo de; uno mismo, el sufrimiento, la vejez, la quiebra, el fracaso, el cambio, la crisis, la muerte...

¿De qué sirve, repitamos y especifiquemos, una formación que no ponga en condiciones de entender el sentido o de dar sentido a todo eso? ¿De qué sirve una fe que no sabe integrar la vida, partiendo de ella y, volviendo a ella? ¿Qué consistencia tiene una fe que no se alimenta de historia, de hechos, de rostros, de dudas, de luchas? ¿Qué credibilidad tiene una experiencia de Dios que no haya pasado por los lados oscuros de la existencia personal y no haya buscado y encontrado a Dios precisamente allí, dejándose educar y formar por ello?

A lo sumo, esa fe o experiencia de Dios o formación servirá para formar a una cierta *docilitas*, no ciertamente a la *docibilitas*, o sea, en el mejor de los casos forma para la formación inicial (el «buen seminarista»), no para la permanente, (y así el «buen seminarista» de un tiempo llega a ser luego un sacerdote mediocre, o que entró en una crisis fatal); esa formación parcial capacita para ser grandes repetidores de nociones aprendidas o transmisores de experiencias ajenas, no testigos de una sabiduría madurada en los propios días y en la propia carne.

⁶³ Cf A. MANENTI, *Vivere gli ideali. Il. Fra paura e desiderio*, Bologna 2001.

Es muy cierta la observación de Guardini: «La pobreza de nuestra cultura religiosa (o de nuestra formación religiosa, podríamos concretar nosotros) puede resultar terriblemente clara si reflexionamos en lo poco que nos hemos ejercitado en comprender a Dios partiendo de nuestra propia vida, o esta vida a partir de su guía. La existencia cristiana debería significar también que estamos sostenidos no solamente por convicción teórica, sino por la conciencia viva de que Él guía nuestra vida. Pero entonces todo acontecimiento contendría una automanifestación de Dios y de esta manera un conocimiento de nosotros mismos»⁶⁴.

4- Lo que no se integra se convierte en desintegrador

La importancia de esta operación resulta particularmente evidente si se lee desde el punto de vista de las consecuencias cuando no se lleva a cabo y está ausente.

Una historia personal no integrada, además de ser un problema psicológico, determina inevitablemente problemas de fe, o hace cualitativamente débil la adhesión creyente, abstracta y puramente teórica, ya que debería ser la historia personal la que confirma la fe, la «encama» en la concreción de la propia vida y la «verifica» (= constata su verdad para la propia vida). Una fe sin historia (ni memoria, por tanto) es inevitablemente una fe pobre, con escasa influencia en la vida y escaso poder probatorio, como explicaremos mejor más adelante, porque la propia historia es la prueba más evidente, por ser la más personal y circunstanciada, de la existencia de Dios y del Dios que es amor.

La falta de integración no es algo que sólo crea problemas en el momento de la opción, o; que se refiere exclusivamente a la formación inicial, pues prejuzga o debilita necesariamente incluso la permanente. Efectivamente, sólo del ejercicio de la integración puede nacer la *docibilitas*, en el sentido ya antes mencionado, y de ésta la posibilidad de que la formación se extienda a toda la vida, se haga continua y avance en profundidad.

Pero también es importante recordar que este ejercicio integrador de la vida debe comenzar por fuerza en el período de la primera formación, para evitar que haya material (hechos, vivencias varias, relaciones interpersonales, heridas, traumas...) que quede sin integrar: *lo que no se integra se convierte en desintegrador*, como nos recuerda la psicología, con los efectos molestos y destructores que pueden fácilmente imaginarse.

Este principio no suele considerarse-con atención ni entenderse correctamente, lo cual sucede en especial cuando perduran concepciones imprecisas acerca de la influencia del pasado sobre el presente, por exceso o por defecto. Hay quien, incluso entre los formadores⁶⁵, enfatiza tal influencia, como si tuviera una idea algo fatalista del pasado, como si lo sucedido en el mismo tenga por fuerza que tener cierto tipo de consecuencias en el presente. En realidad, una violencia sufrida en el pasado, por ejemplo, no es necesariamente desintegradora, lo es sólo cuando no se integra, o cuando no se somete a un proceso concreto de reapropiación o reelaboración del suceso violento. Pero el mismo proceso de integración puede hasta transformar la influencia de la vicisitud sufrida de negativa en positiva.

O bien, otro prejuicio, en sentido reductor esta vez, es considerar que el material psíquico no sometido a un trabajo esmerado de integración se inhibe o prácticamente se

⁶⁴ R. GUARDINI, *Accettare se stessi*, Brescia 1992, 32-33.

⁶⁵ Pero es la vieja concepción freudiana.

neutraliza y anula, como si en cierto modo muriera o se hiciera inofensivo. En realidad, estamos ante una ilusión algo ingenua y simplista; pues lo que no se integra se convierte a su vez en desintegrador, como si fuera una fuerza que el sujeto no ha aprendido a dominar y que ahora se volviera en su contra, o actuara fuera del control del sujeto, como un meteorito enloquecido.

Es la historia, por ejemplo, de quien en la formación inicial no ha aprendido a integrar su sexualidad; se verá privado de una valiosa fuente de energía, mientras -en compensación— su sexualidad parecerá perder su virulencia, como si se tratara de un gigante adormecido. Pero no se puede excluir que, si se despierta de improviso, cause desastres...

5. No integración y no «docibilitas»

Por otro lado, no es tan raro que el pasado de los jóvenes en formación, y en realidad de cualquier persona, podríamos decir, presente partes o secciones, momentos o situaciones similares a agujeros negros o a meteoritos sin rumbo, en nuestro universo intrapsíquico, como si trozos o fragmentos de la vida humana, de la historia o de la personalidad del individuo, estuvieran aún distantes de su centro y, por tanto, también no unidos armónicamente ni en conexión con el resto y sobre todo con el centro de la existencia, como si no tuvieran sentido y estuvieran malditos, y por ello se debieran ocultar y mantener lejos, incluso de los propios recuerdos.

No siempre la persona se da cuenta de ello, ni recibe ayuda -lo que es peor- para adquirir esta conciencia. Pero la desintegración tiene efectos inevitablemente nefastos, como podemos intuir bien y como observamos frecuentemente en jóvenes tal vez buenos, pero luego infructuosos; observantes, si vale, pero sin pasión; con buenos deseos, pero que casi nunca los cumplen; que rezan, pero sin espíritu de contemplación... Mas el efecto más grave de la desintegración consiste tal vez en arrebatar al joven en formación la confianza en la vida como lugar y mediación formativa, lo cual significa en esencia la indisponibilidad a entrar en una lógica de formación permanente, o la *indocibilitas*.

Y así hemos llegado a establecer una conexión importante para nuestra exposición: así como la capacidad de integración produce *docibilitas*, la no integración (de la propia historia) crea la no *docibilitas* y, por tanto, hace concretamente impracticable un camino de formación continua, quitándole la condición de base.

CAPÍTULO 8

«Homo responsabilis»

Intentemos ahora señalar los elementos fundamentales del camino educativo que conduce a la integración de la propia historia, camino proyectado sobre el pasado, pero también sobre el presente y sobre el futuro, como hemos visto.

Se trata de definir, por un lado, el principio pedagógico de esta operación, o sea, el objetivo formativo a que apuntar para que el joven en camino hacia la opción de la consagración sacerdotal o religiosa sea capaz de integrar la propia historia, la asuma enteramente y se haga cargo de ella, para consagrarse a Dios con todo su ser, corazónmente-voluntad, por tanto, también con *toda su historia y a partir de ella*. De modo que será este objetivo de formación lo que permita al joven descubrir y redescubrir su vida como lugar donde Dios se ha manifestado con todo su amor, donde el Padre ha llevado a cabo su paciente obra de educación y formación del hijo a través de las múltiples vicisitudes humanas, positivas y también menos positivas.

En segundo lugar, será necesario concretar cuál es la *facultad* intrapsíquica «titular», por así decir, de esta misma operación. Para intentar señalar también su itinerario formativo, o el tipo de atenciones necesarias durante el período inicial de la formación para que tal facultad siempre esté cada vez más en grado realmente de cumplir el proceso de integración de la historia y de la vida.

En este capítulo, en particular, intentaremos definir el principio fundamental de esta pedagogía de la integración, como pedagogía que se abre cada vez más a una visión espiritual de la integración misma, haciéndola de hecho practicable como modelo de vida y de formación, inicial y permanente.

Este principio, como una condición de fondo, está representado por el concepto de la *responsabilidad humana*, entendida como lo que califica la dignidad humana o lo que distingue al hombre y a la mujer respecto de los demás seres vivientes, y que está, por tanto, en el vértice de su camino evolutivo, como individuo y como especie. La responsabilidad, podríamos decir, señala el punto extremo de la evolución de la raza humana; pero quizá también del camino espiritual del creyente y, ¿por qué no?, también del consagrado. La opción de entregarse a Dios ¿no es acaso signo de responsabilidad, o gesto que es posible sólo desde una asunción de responsabilidad ante Dios, ante los demás, ante uno mismo?

Tras el *homo faber*, artífice de condiciones cada vez mejores para su existencia, más allá del *homo sapiens*, que sabe dar un sentido a la vida, mucho más allá de la versión moderna del *homo oeconomicus*, que corre el riesgo de pasar del dominio de las cosas a la dependencia de las mismas, tal vez en alternativa al *homo ludens*, que sabe acoger el lado jocoso de la vida, pero se arriesga en ocasiones a perder su vertiente dramática (terminando por no saber ya divertirse), se sitúa el *homo responsabilis*, el hombre capaz de respuesta (*res-pons-abilis*).

Es el individuo que, además de ser inteligente y sabio y aspirar a una cierta perfección (solitaria), se siente ante todo interpelado por la vida, por los demás, por la

creación, por la conciencia, por Dios...; el que rompe el círculo de su individualidad y no se preocupa solamente de su autorrealización ni tampoco se contenta con aceptarse a sí mismo, sino que siente la solidaridad con los demás, hasta hacerse cargo de ellos; el que vive su libertad como instrumento de relación, de condivisión, de empatía, de don de sí.

1. Descripción del concepto

Intentemos la habitual descripción del concepto, articulada en tres momentos:

-*Responsable* es:

el individuo *capaz-de-escuchar* (=ob-audiens),
 el ser relacional dispuesto a *acoger la pregunta*
 que le dirige
 todo acontecimiento de vida,
 no el simple espectador-consumidor de la misma,
 sino quien se siente llamado por la vida
 y por su propia conciencia,
 y particularmente por la llamada, explícita o implícita,
 que viene del *otro*, del tú, del rostro humano,
 misteriosa mediación del rostro *divino*,
 del rostro dramático del Crucificado y Resucitado.

-*Crece* en el sentido de responsabilidad
 aquel que es *capaz de respuesta*,

el «adulto» que no delega la respuesta que sólo él puede dar,
 y se compromete a tomar libremente posición y
 adoptar una actitud ante *cualquier* situación,
 incluso la que parece no dejar ninguna salida
 ni libertad de movimiento
 (como lutos, enfermedades, accidentes diversos...),
 que le pide un cierto precio que pagar.

-*Vive en plenitud* su responsabilidad
 el que con su respuesta

«obedece» a ese vínculo que lo ata a la vida,
 a los demás, a Dios,
 al vínculo que convierte su historia y su persona
 en un *don recibido*,
 y decide transformarlo en *bien donado*,
 y *hacerse cargo* de la ,vida y del otro.

En síntesis, responsabilidad es:

- a) disponibilidad obediencial (=escucha *ob-audiens*) respecto a la vida y a los demás (y del Otro),
- b) capacidad de *respuesta absolutamente personal* y por lo general costosa,

c) testimonio individual del *vínculo universal* que une entre sí a todos los vivientes en un «hacerse cargo» recíproco.

Como se ve, el concepto de responsabilidad abarca una amplia gama de significados, es un concepto variado y complejo formado por complementariedades recíprocas, implica y promueve, en la práctica; escucha y obediencia, identidad y sentido de pertenencia, solidaridad con el otro; pero también conciencia de la necesidad de su presencia, sentido del drama de la existencia y del papel propio en ella (= de la propia vocación), gran seriedad y gran respeto por la vida. Pero se resuelve esencialmente en una especie de *actitud obediencial* ante la vida, los demás, Dios. Por eso uno al final es tan responsable *de* sí mismo como del otro, de la existencia como tal y de la respuesta que da a las condiciones de su propia existencia, sean cuales sean, positivas y negativas.

Existe, además, otro punto que creo surge de esta descripción del concepto: la responsabilidad no es ni ascetismo ni buenismo solidarista, no es un esfuerzo moral ni tampoco concesión virtuosa ante la existencia y ante los demás. No, es un *deber normal* para todos, es una actitud de *justicia* ante la propia historia, basada en una consideración realista de la vida y de la relación con los demás, como puede entender todo hombre que comprende lúcidamente los avatares de su existencia. Mientras que el irresponsable, en gran parte, cumple un acto de injusticia con la realidad.

Así entendido, el sentido de la responsabilidad personal se nos presenta como la condición radical que permite entrar en la lógica de la integración: en la integración de la vida y de la propia persona en tomo al centro vivo y palpitante que es Cristo con su cruz y resurrección, corazón del universo y de todo viviente, el Cordero que cargó con todo el peso del pecado de la humanidad, que ha «respondido» (se hizo responsable) de un mal que no había cometido.

Si este es el significado de la idea de responsabilidad personal, surge espontánea una pregunta: ¿pero tan seguros estamos de que en nuestras estructuras formativas se garantiza un itinerario educativo a la responsabilidad? ¿O se incluye en el conjunto de las llamadas «virtudes humanas», colocadas quién sabe por qué inevitablemente en un peldaño inferior respecto a las demás virtudes, las del creyente o del hombre espiritual? ¿No es quizá la fe un gesto de responsabilidad o la máxima expresión de la responsabilidad existencial? Así también el acto de consagrarse a Dios no sólo es gesto auténtico cuando es responsable, sino que es una manera, tal vez la más elevada, de vivir la propia responsabilidad⁶⁶.

Espero que la reflexión que sigue pueda orientarnos en la respuesta a la pregunta, pero ya podemos afirmar que la duda es notable.

2. Componentes y fases (casi un decálogo)

⁶⁶ En otras palabras, probablemente la misma terminología de «virtudes humanas» debe revisarse y corregirse, en el sentido de que la responsabilidad, como la libertad, tal vez no es tampoco una virtud, es más que una virtud, es la condición para que un acto cualquiera (casto o pobre u obediente o de otro tipo) pueda considerarse virtuoso; además, si es virtud «humana», mucho más tendrá que estar presente en una orientación de vida decidida por la opción de fe y abierta al Trascendente.

Procuremos ahora subrayar los componentes del concepto, que pueden ser luego considerados también como fases de madurez, que llevan a la persona responsable a la integración de su vida.

2.1. El don crea responsabilidad

La vida es un don y, como todos los dones, crea en quien lo recibe la responsabilidad del propio don. Es una vez más la ciencia humana la que nos recuerda que la responsabilidad forma parte de la lógica del don: el don auténtico hace a quien lo recibe responsable por cómo lo valora y lo siente superior a sus méritos (sentirlo como un derecho sería y es irresponsable), por cómo lo guarda y promueve, por cómo manifiesta gratitud al donante, por cómo interpreta el don de forma activa y dinámica, como algo que estimula y exalta la propia iniciativa y creatividad, por cómo lo entiende de manera adulta y no infantil.

El auténtico don activa la relación mediante la responsabilidad, o la profundiza y promueve. Por eso Narciso (la antirrelación por excelencia) es irresponsable por naturaleza. O sea, si el don no activa la responsabilidad que abre a la relación, quiere decir que no es un don, o lo es sólo aparentemente, o el individuo que lo recibe lo ha vaciado de su dinámica responsabilizadora, usándolo y consumiéndolo sólo para sí; en resumen, ya no es *donum* sino *dolum*⁶⁷.

El don responsabiliza mucho más si procede de Dios. Dios, al crearnos, nos ha dado la capacidad de *responsabilidad*, siempre dentro de una lógica relacional, capaces de responder a Quien nos ha llamado a la existencia, de adoptar libremente una actitud ante él. Somos en realidad seres «responsoriales»⁶⁸.

En otras palabras, Dios, el dador del don, no nos ha impuesto el don, sino que nos ha hecho libres para darle un sentido, para interpretar su valor, para responder a sus provocaciones, para tomar posición ante él, incluso para rechazarlo (de mil maneras). Y entonces la responsabilidad es un don, antes de ser calificación moral, o es parte del don de la relación, que recuerda la altísima dignidad del ser humano, constituido interlocutor de Dios, capaz de dialogar con él, y luego con sus semejantes.

Dicho de otra manera: si el hombre es un ser relacional, se sigue como consecuencia inevitable la responsabilidad, como modo de ser que el hombre puede concebir sólo ante un tú, ante un rostro, ante los ojos que lo miran y miran fijamente, como dice Lévinas: «La epifanía del otro es *ipso facto* mi responsabilidad con él: la visión del otro es desde ahora una obligación con él»⁶⁹.

Si esto es verdad, y lo es, aquí tenemos el porqué de que la responsabilidad no es un añadido posterior ni una calificación virtuosa del creyente, sino que es modo de ser normal

⁶⁷ La asonancia latina entre las dos palabras señala lo fácil que es confundirse y llamar *donum* a lo que no es más que *dolum* (engaño).

⁶⁸ Sobre este concepto desde la perspectiva vocacional, véase A. CENCINI, *Contenutti, criteri e metodi di itinerari di pastorale giovanile e vocazionale*, en AA.VV., *Giovani in cammino. Dalle iniziative agli itinerari vocazionali*, Rogate, Roma 1997.

⁶⁹ E. LÉVINAS, *Quattro letture talmudiche*, Génova 1982, 67-97 (trad. esp., *Cuatro lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona 1997).

y universal, algo que se refiere a todos y que está estrechamente unido al hecho de existir; es una obligación ante la vida, no una concesión benévola; es justicia, no heroísmo.

No está fuera de lugar preguntarnos ahora hasta qué punto la formación, en los distintos planos, que se da en nuestras casas de formación, crea responsabilidad en nuestros jóvenes, hacia sí mismos y hacia los demás, o hacia la propia formación, o hasta qué punto esta última corre el riesgo de sentirse como un peso o como un derecho (por el joven) o de considerarse como algo descontado o un *optional* (por el formador).

No olvidemos que es típico de la sociedad de consumo una cierta tendencia o incluso acomodación a la pasividad, a una especie de dependencia de los demás, a la pretensión tranquila de ser servido y reverenciado, o que siempre haya algún otro que tenga que ocuparse de mis necesidades..., en resumen, a todo lo que favorezca una progresiva y sutil irresponsabilidad. Por eso sentimos la necesidad de preguntarnos radicalmente si existe o no una *formación explícita y orientada a la responsabilidad* en nuestros ambientes y en esta cultura nuestra.

Pero volvamos a tomar el hilo de nuestro recorrido de proposiciones. ¿Dónde y cuándo el ser humano afirma esta responsabilidad suya como coherente capacidad de respuesta?

2.2. La responsabilidad de ser amados

Ante todo, afirmamos nuestra responsabilidad radical en el momento en que nos reconocemos dentro de la relación constitutiva de nuestra vida, que es la relación con Dios, descubriendo que fuera de ella no existe para nosotros posibilidad de vida. Reconocer esto quiere decir sobre todo descubrir que no somos nosotros la fuente de la vida, sino que la vida misma la hemos recibido de él, a través de una cadena de simples mediaciones humanas. Somos seres «recibidos en don», por tanto también amados, amados *desde siempre*, amados por existir en realidad incluso antes de existir, «ya» amados (o predilectos), por haber sido llamados a la vida gratuitamente cuando aún no podíamos exhibir ningún derecho ni ningún mérito en este sentido; *muy* amados, como nadie podría imaginar, mucho más, mucho más de lo que nosotros mismos deseamos ser queridos, con un amor que ninguna vicisitud existencial sucesiva podrá jamás desmentir o disminuir; y tan seguros de este amor, desde el punto de vista psicológico, que no confiamos la esperanza de nuestra amabilidad a las inciertas fortunas de las relaciones humanas, ya que esta amabilidad es un bien ya puesto a seguro y sacia para siempre la sed de amor del hombre; y en lo referente a él, el Dador del don, amados por una Voluntad buena, buena precisamente porque nos ha pretendido a la no existencia haciéndonos amables, hasta el punto de entregar a su Hijo para nuestra salvación.

Responsabilidad es reconocer todo esto. Es *la misteriosa responsabilidad del ser amados*, que implica ante todo el agradecimiento, la sorpresa continua y contemplativa ante algo que no se puede dar absolutamente por descontado, ni creer sólo en el plano teórico y doctrinal, para luego desmentirlo con la búsqueda desmedida y angustiosa de afecto, o con la carrera frenética e insaciable en busca de ratificaciones de la propia amabilidad.

Nada como el amor (y la conciencia de ser amados) crea responsabilidad. Por eso muchas personas, incluso entre nuestros jóvenes, prefieren decir (y convencerse) que no han sido bastante amados en el pasado y llorar por ello en busca de alguna Verónica o

Cireneo (siempre se encuentran alrededor), exactamente para evitar, aunque sea inconscientemente, la responsabilidad del amor recibido, a lo mejor disponiéndose a vivir el ofrecimiento de sí mismos como un acto heroico. La historia (sucesiva) nos enseña que muchas veces los héroes de hoy son las víctimas de mañana... Presuntuosos los unos e insoportables los otros, ambos irresponsables.

2.3. El todo en el fragmento

Muchos episodios de la vida humana van precisamente en esta dirección, a confirmar el amor de los orígenes (o del Eterno): véase el afecto, la atención, la comprensión, el perdón, la ayuda, la entrega de tantísimas personas en tantísimas situaciones de vida de las que todo ser humano ha sido objeto.

Es importante para cada uno reconocer todo esto, porque es amor histórico, verdadero, incontestable, evidente, concreto, aunque en la medida humilde y discreta que es la existencia de todos nosotros, donde el todo del amor divino se ha manifestado en el *fragmento* de la benevolencia humana, desde el primer día de la existencia, en la caricia, en el beso, en el cuidado, en la palmadita en la espalda, en la simple compañía, en el mensaje de estima, en el gesto de afecto, si bien siempre limitado y condicionado por la debilidad humana, pero en todo caso expresión de la benevolencia del Eterno. Esa caricia, beso o gesto cualquiera, ¿no tiene acaso raíces lejanas, no remite acaso a más allá de uno mismo, no habla del misterio del amor divino «expresado» en signos humanos? Justamente porque el amor de Dios es perfecto, «soporta» llegar a nosotros mediante mediaciones imperfectas; precisamente porque es grande y excedente, nos llega de todas partes y a través de todas las personas. Pero es siempre todo, misteriosamente todo, en cada fragmento.

Responsabilidad, por consiguiente, es reconocer en las numerosísimas expresiones de afecto recibidas la señal del amor infinito por la propia persona, incluso en las más pequeñas y que muchas veces pasan inadvertidas o se consideran de poca importancia por ser simple expresión de la naturaleza o del instinto, como si naturaleza e instinto humano no pudieran ser mediación misteriosa del amor divino. Responsabilidad, al respecto, es la libertad de conmoverse precisamente ante la desproporción entre la grandeza y perfección del amor divino y la pobreza e imperfección de los amores humanos, mediante los cuales llega esa benevolencia a cada uno (y la conmoción sería expresión de relación plena, es respuesta que manifiesta la acogida total del otro). Esta responsabilidad sería un acto normal de justicia, insistimos en ello, no un gesto extraordinario para con la vida.

Irresponsable sería, por el contrario, el que se escandaliza de la distancia entre perfección (divina) e imperfección (humana), o -más en concreto- irresponsable sería la pretensión (irreal, evidentemente) de una vida perfecta, de padres perfectos, de educadores perfectos, de una infancia y de una historia perfectas, como condición para creer en el amor de Dios y sentirse queridos (como si el amor de Dios se pudiera manifestar sólo en la perfección humana); signo de irresponsabilidad serían entonces -en vez de la gratitud emocionada- la frialdad y la indiferencia, o la ingratitud y la recriminación ante la existencia, los demás, la suerte, Dios, por el presunto poco amor recibido o por los problemas o límites inevitables de la propia historia. Irresponsable sería el hambre insaciable del adulto-niño incontentable, al que no basta nunca lo que ya ha recibido y que

la vida le da continuamente, porque nunca ha aprendido a recibir y a gozar de lo que recibe (la libertad y el gozo de recibir son ya respuesta o responsabilidad).

Irresponsabilidad sería en fin la no integración de la propia historia, como rechazo a entrar en diálogo con ella, a sentirse interpelado por ella y -a través de ella- por ese Amor que la ha concebido y nos la ha regalado, y que espera nuestra respuesta.

De todo esto podemos deducir un criterio significativo para discernir la vocación auténtica y el modo y la motivación auténtica vocacional. Si nosotros, efectivamente, vemos en esta perspectiva la vocación sacerdotal o religiosa, esta aparecería a nuestros ojos como una especie de rendición al amor o una consecuencia inevitable del descubrimiento del mucho, muchísimo amor recibido.

Por esta razón, la persona que se consagra con corazón recto y sincero debería tener la conciencia de que no está haciendo nada trascendental ni particularmente meritorio y heroico, está sólo intentando responder a la benevolencia divina manifestada de mil formas a lo largo de su existencia. La oferta de sí a Dios es lo mínimo que puede hacer, nada de lo que pueda jactarse; es más un acto de agradecimiento que un acto de entrega diligente, porque es más una respuesta que una iniciativa del individuo. Cualquier otra forma de pensar y vivir la consagración sería sutilmente falsa, porque no nacería de la conciencia del don y, por tanto, sería fundamentalmente irresponsable.

2.4. La libertad más grande

Pero pueden existir y existen en la vida humana también episodios duros, que parecen ir en dirección contraria a la del amor de los comienzos, ese amor que nos ha preferido a la no existencia. Lutos, traumas, abandonos, heridas relacionales, rechazos, faltas de correspondencia, violencias psicológicas (cuando no también físicas), malos tratos, sucesos sin sentido...

Comencemos diciendo que una cierta asimetría forma parte de la existencia humana. No es una excepción o un caso raro, dado que no existe para nosotros, criaturas, ningún derecho a la vida perfecta; esta asimetría, con la negatividad e imperfección que implica, no es necesariamente una desgracia que se abate sobre el desafortunado, ni una cicatriz que se llevará siempre con uno, como condena que sanciona la pérdida de la propia libertad y dignidad.

Es el momento, más bien, en que la responsabilidad y la libertad humana no son excluidas y derrotadas, sino si acaso puestas a prueba, incluso a una dura prueba muchas veces, de la que podrían salir hasta reforzadas.

No es un discurso sencillo el que nos ocupa; precisamente la profundización de la naturaleza de la responsabilidad humana nos puede ayudar a comprender en qué sentido esto es posible, y cómo lo negativo puede transformarse en positivo. Articulamos en tres puntos una argumentación que es fundamental proponer en la primera formación, con tacto y comprensión, pero también con gran claridad.

a) Responsable en todo caso

En primer lugar afirmamos que el ser humano no *deja de ser responsable del don recibido de la propia existencia incluso en estos casos negativos*, precisamente porque ya antes de que la vida humana, cualquier vida humana y en cualquier modo como haya aparecido sobre la tierra, no deja de ser don, dado que nadie puede decir que ha merecido la existencia; don que evoca responsabilidad, capacidad de respuesta; y quizá nunca reclama una respuesta, o sea, la plena implicación humana a través de una elección precisa, como cuando las condiciones de la existencia son precarias, o la propia vida parece no tener sentido, ni amor, ni futuro... No olvidemos lo anteriormente afirmado: la responsabilidad es un acto de justicia para con la vida, no concesión benévola ni acto heroico y, por tanto, facultativo o que pueda ser menos vinculante en determinados casos.

b) Sólo el hombre puede dar sentido al no sentido

Podemos y debemos especificar que cuando la vida parece carecer de significado *es sólo el hombre quien puede elegir darle un sentido*, rescatándola de la insignificancia. Tal vez se podría llegar a decir que a veces la propia experiencia, en algunos de sus acontecimientos, parece casi ponerse adrede al borde de la insignificancia o del absurdo, en cierto sentido, justo para provocar al hombre a ejercer hasta el fondo su capacidad de darle significado o de enderezar incluso lo que parece irremediabilmente torcido. Porque, lo repetimos, sólo él puede hacerlo. Y sólo si lo hace se convierte realmente en *sujeto* de su propia existencia; de lo contrario, es uno que sufre la vida. Esta es su dignidad, o el encargo recibido del Creador. En este sentido, por extraño que pueda parecer, que Dios esté presente en una cierta situación de la vida, depende más del hombre que de Dios.

c) Responsable y libre de adoptar una actitud

Es cierto, el hombre no es responsable o no puede ser totalmente responsable de lo que le ha ocurrido en su historia, o de las consecuencias que un cierto pasado podría haber causado en él, pero *es responsable en todo caso de la actitud que adopta ahora frente a ello*, ante el pasado y ante sus consecuencias, etc⁷⁰. Aquí el ser humano es responsable y libre al mismo tiempo. Es responsable, por ejemplo:

- de lo que hace para tomar plena conciencia de lo sucedido y reconocer con valor que ese hecho es parte de su vida y de su misterio, sin quitar nada;
- es responsable de lo que hace para aprender a no gratificar -y tener bajo control las inconsistencias, o tratar de superar lo más posible las inmadureces personales que podrían derivarse de ellas, para que estas últimas no pesen sobre los demás;
- es responsable de la actitud en general que asume ante el acontecimiento y ante su memoria: podría continuar lamentándose del mismo (=actitud infantil e improductiva) o hacer de ella un tesoro para entender y ayudar eventualmente a quien haya pasado por la misma vicisitud (=actitud adulta y constructiva).

⁷⁰ Es un principio psicológico que ya hemos señalado. Para un análisis más completo, cf A. CENCINI - A. MANENTI, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna 2000,305-314.

Es responsable y libre de dar un significado a su historia, sobre todo a ciertos hechos algo ambiguos, aparentemente sin sentido o llenos de negatividad y hostilidad. Paradójicamente, es justo en estos casos cuando el hombre manifiesta plenamente no sólo su responsabilidad, como ya hemos dicho, sino también su libertad. Cuando el sentido de un suceso es evidente e inequívoco, positivo y coherente con la dignidad humana, no es difícil (aunque sin darlo por supuesto) interpretarlo como corresponde y gozar del mismo.

Pero cuando el suceso es ambiguo e insignificante, negativo o violento, absurdo e insensato, sólo un individuo interiormente libre puede distanciarse de la evidencia hostil inmediata y aparente, para no seguir dejándose condicionar por ella, y también del propio impulso personal vengativo-reactivo, a lo mejor autocondenándose a responder a la agresión con otra agresión (psicológica o física, real o imaginaria, en los gestos y en el recuerdo), repitiendo y perpetuando su lógica maléfica. Sólo un hombre libre y responsable puede elegir dar una respuesta cualitativamente distinta (por ejemplo, respondiendo con la mansedumbre a la violencia), dando así a ese acontecimiento un sentido nuevo y original, y dando origen a un nuevo dinamismo, que no sea repetitivo del mal.

Y no, ciertamente, por simple moralismo, quizás determinado por un cierto voluntarismo perfeccionista o porque el evangelio llama dichosos a los mansos o porque la regla me lo pide, sino por una exigencia interior que nace justamente del sentido de responsabilidad ante la vida. Esa responsabilidad que lleva al individuo a dejarse interrogar por el acontecimiento, incluso si fuera negativo con toda su carga de violencia, y aún a confrontarse con esta, y a no limitarse simplemente a ignorarla u olvidarla, a eliminarla o fingir que ha desaparecido o que... no me haya afectado; al contrario, significa tener el valor de dar una respuesta explícita y del todo personal, consciente y motivada por el mal que me ha golpeado y me interpela. A la luz del principio habitual: el hombre podrá no ser responsable del mal que cruza su vida, pero es responsable en todo caso de la respuesta que da al mal.

2.5. La pregunta responsable

Pero, ¿en qué sentido me interpela el mal, o cuál sería en este punto la pregunta justa, aquella de la que nace una actitud responsable?

La interrogación espontánea, ante el mal, es normalmente «¿por qué?»: «¿Por qué me ha sucedido esa cosa injusta? ¿Por qué esa violencia de la que he sido víctima (artífice)? ¿Por qué la vida me ha reservado este amargo destino? ¿Por qué Dios lo ha permitido?», etc.

En realidad, la pregunta de la que brota una respuesta responsable es otra, no es el «¿por qué?», aun siendo comprensible y legítimo, sino el «¿cómo?»? «¿Cómo hacer para que este episodio tenga sentido? ¿De qué forma puedo recuperar este acontecimiento para que se haga significativo, parte de una historia de salvación? ¿Cómo revivir esa reacción para que sea menos resentida e infantil, y la herida de un tiempo no siga haciendo difícil o imposible la relación con alguien?».

Esta es la pregunta justa, la pregunta típica del creyente, y es también la pregunta inteligente y que debería ser planteada frecuentemente al propio corazón. Ya que, bien pensado, no existen sólo las situaciones-límite, sino que un poco todas las vicisitudes de nuestra vida son incompletas o limitadas. Más aún, como dice Molari, «la mayor parte de

las situaciones históricas son contrarias a la voluntad de Dios, por estar contaminadas por el pecado y limitadas por la infidelidad de hombres y mujeres, y por eso son insensatas y absurdas»⁷¹; por consiguiente, exigen una implicación activa y responsable por parte del creyente, o lo interpelan con esa pregunta estratégica centrada toda en torno al «cómo», o sea, en torno a la responsabilidad del yo.

No tendría mucho sentido detenerse en el «porqué»; en última instancia sería irresponsable o desresponsabilizante, desplazaría el problema al plano de las elucubraciones abstractas y poco productivas, permitiría al yo salirse fuera, lavándose las manos.

La vida cristiana no es un simposio ideológico, ni la fe, antes incluso, se resuelve en una toma de posición puramente intelectual; mucho menos quien se prepara a hacerse discípulo y apóstol del Señor, que sube a Jerusalén, puede contentarse con ver el problema del mal por el punto de vista sólo o sobre todo teórico, sin aceptar «entrar dentro» con todo su sí mismo. Si quiere seguir al Señor, debe plantearse la pregunta constructiva del «cómo», de cómo ser él artífice de paz donde hay odio, sembrador de esperanza donde reina la desconfianza, constructor y reconstructor de relaciones donde egoísmo e individualismo han dejado heridas profundas o destruido todo.

No obstante, para nosotros es fuerte la tentación de considerar la consagración a Dios como una especie de inmunización del mal, de sistema defensivo de las infecciones del siglo, de congregación de los puros y de los incontaminados. Con la vanagloria puritana e irresponsable que se deriva de ello.

2.6. Como el Hijo-Siervo-Cordero

Aquí tenemos la respuesta a la pregunta sobre el «cómo». Una respuesta que es de verdad respuesta, porque señala una modalidad existencial concreta mediante la cual vivir responsablemente el mal, y porque antes incluso indica la auténtica capacidad del hombre de dar respuesta a los acontecimientos, de adoptar una actitud libre y realmente responsable ante las incongruencias de la vida. Una respuesta que encontramos en la vicisitud de Jesús, perfecta imagen del *homo responsabilis*, de quien se hace cargo del hermano y en quien podemos reconocer los tres rasgos relevantes, señalados al comienzo del capítulo, típicos de la persona verdaderamente responsable.

a) Hijo obediente

También Jesús se encontró en una situación dramática, dominada por el mal, como ya hemos recordado: la decisión de su condena, por parte del Sanedrín y de Pilato, era claramente contraria a la voluntad de Dios, por ser injusta y pecaminosa. Pero Jesús, que también conoció la angustia y la desorientación típicamente humanas del «Aporqué» («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»), se echó a sus hombros esta negatividad, se implicó en primera persona en ella, se dejó interpelar por aquel mal, recogió la pregunta y la espera profunda que subía de aquel vórtice de pecado, en que la humanidad estaba perdida y como atrapada y arremolinada, y que ahora intentaba atraer a su zona de

⁷¹ C. MOLARI, *Ha un senso la propria vita.?*, Rocca 21 (1998) 55.

gravitación (casi una integración al contrario, por obra del mal) e incluso su a vicisitud terrena.

Podríamos decir que antes de ser obediente al Padre, o además de esta obediencia, Jesús lo fue hacia la criatura: fue «*ob-audiens*» para con esta humanidad, escuchó su grito.

Pero no sólo eso. Si Jesús cargó con todos nuestros males (cf Is 53,4), decidió hacerlo a partir de un *vínculo*, su vínculo con el Padre, que era y es todo su gozo, pero que sobre todo no lo consideró como un tesoro exclusivo, como propiedad privada suya, sino como un bien para compartir, como fuente de posteriores vínculos, con toda criatura, a la que participar el bien inmenso de su filiación con el Padre (cf Flp 2,5-11).

En otras palabras, Jesús vivió y eligió vivir *responsablemente* el don inmenso de ser hijo, eligiendo hacerse hermano; como una consecuencia lógica (o teo-lógica), casi un tributo de justicia con el Padre y luego con los hombres, convertidos -por este gesto- en hijos del mismo Padre y hermanos suyos, en justos y liberados de la esclavitud de la culpa.

b) Siervo paciente

Pero para llegar a este objetivo pasó por una decisión de sacrificio absolutamente personal, la que le hizo semejante a los hombres y hermano suyo y, por tanto, siervo, humilde y, otra vez más y cada vez más, obediente, al Padre y a los hombres, hasta la muerte dolorosísima, la muerte en la cruz (cf Flp 2,7-8).

Lo singular es que el ser Siervo, en Jesús, es consecuencia natural de su ser Hijo, ya que significa su voluntad de compartir el amor recibido del Padre: hijo-por tanto-siervo, hijo del Padre y del amor de él recibido, siervo de los hombres y del amor que transmitirles. En esta conexión indisoluble está la raíz de la respuesta *responsable* del Hijo obediente y del Siervo paciente, con toda la carga de dolor, físico, moral y mortal, que supuso para él.

Sólo el Hijo-Siervo podía dar esta costosísima respuesta al mal, que aprisionaba a los hombres y que se había abatido con todo su peso también sobre él. Esta respuesta expresa su naturaleza única de Hijo unigénito, amadísimo y tan seguro de este amor que acepta experimentar el dolor más grande para el Hijo, el del abandono del Padre, para luego compartir este mismo amor.

Pero es una respuesta que comienza lentamente a transformar el mal, gracias a la disponibilidad al sacrificio de sí. En otras palabras, la certeza absoluta del amor recibido ensancha y extiende también la amplitud de la disponibilidad al sacrificio de sí.

Y esto da un sentido nuevo a su sufrimiento, que no es sencillamente dolor y sangre derramada, sino algo que está lleno de amor, que lo expresa y comunica; no es absolutamente el sufrimiento fin en sí mismo, porque el Siervo acepta el sufrimiento extremo y mortal solamente porque sabe que será el mejor modo y el más evidente de dar testimonio de ese amor del que él mismo procede y que ahora quiere comunicar a todos. Un amor más fuerte que todo el mal del mundo, que el Hijo-Siervo efectivamente se ha echado a las espaldas. Un amor, por consiguiente, que puede transformar lentamente ese mal; es más, ya está empezando a hacerlo, del mismo modo en que ha transformado el sufrimiento de hecho doloroso y maldito en manifestación y epifanía del amor más grande.

c) Cordero inocente

Pero para entender hasta el fondo este proceso de transformación, queda por profundizar aún un aspecto posterior de la modalidad con que Jesús vivió responsablemente su relación con el mal en su pasión. Esa transformación nos interesa: en ella está nuestra salvación, de ser irresponsables a ser adultos responsables.

El aspecto que debemos todavía examinar es el que las Sagradas Escrituras transmiten con una imagen ya evocada por los Profetas, y que se añade en esta escena a las otras dos dimensiones del Hijo obediente y del Siervo sufriente: *el Cordero inocente*.

La respuesta de Jesús al mal implicó, como hemos visto, también una cierta sumisión al mal y a su violencia; pero no, claro está, a su lógica perversa autorrepetitiva, a su tendencia a regenerarse en quien ha sido golpeado, a su diabólica voluntad de reproducirse en la víctima para que, a su vez, sea agresor, aunque sea para defenderse.

No, el Cordero inocente posee esa fuerza extraordinaria por la que no responde al mal con el mismo mal, no usa sus mismas armas, no cae en la trampa demoníaca (esta sería la verdadera tentación del diablo) de reaccionar con una respuesta igual en contra, es decir, irresponsable, porque perpetuaría el mal y pondría a Jesús mismo de su parte. El Cordero es *inocente*, en doble sentido, aparentemente contradictorio. Por un lado, no opone resistencia al mal, por tanto no se deja contaminar por él, es realmente como el cordero manso llevado al matadero que no se opone a sus esquiladores (cf Is 53,7). Por el otro, carga todo sobre sus hombros aún sin haberlo cometido: «Eran nuestros sufrimientos los que llevaba, nuestros dolores los que le pesaban... Ha sido traspasado por nuestros pecados» (Is 53,4.7).

Y precisamente por actuar así, manda al vacío esa violencia provocadora y derrota al mal; es más, no sólo lo derroca, sino que lo transforma en ocasión positiva, de gracia, de perdón, de amor, de salvación: «A causa de sus llagas hemos sido curados» (Is 53,5). Si grande fue aquel mal, igual de grande lo es ahora la posibilidad de gracia que se deriva del mismo, gracias a la obra transformadora del Hijo-Siervo-Cordero. Esta es la respuesta.

Pero respuesta que se ha convertido en símbolo de toda respuesta a la pregunta sobre *cómo* afrontar con responsabilidad el mal; símbolo en consecuencia de la transformación radical del mal, de la plena responsabilidad humana, de la auténtica integración de lo negativo. Por eso la cruz de Cristo está firmemente plantada en el centro de la vida humana, como dijimos al principio de esta segunda parte, por eso es condición de vida y de supervivencia para todos los hombres, es garantía de relación y comunión para la sociedad, porque sólo a través de ella, que es el árbol de la vida, el mal no tiene ya la última palabra y la muerte puede ser vencida.

Cualquier individuo que quiera vivir con sentido de responsabilidad personal en esta realidad terrena atravesada por el mal, no podrá dejar de confrontarse con la pasión del Cordero, como modalidad gracias a la cual el mal más absurdo puede convertirse, y de hecho se ha convertido en instrumento y ocasión de redención. Y que puede reproducirse en su personal vicisitud terrena.

La pasión de Jesús, efectivamente, es historia de todos, porque a todos la vida nos pide, antes o después, de forma más o menos explícita, tomar posiciones ante el mal, en sus diversas formas. Entonces, en el secreto de nuestra conciencia aflora otra pregunta, más bien inédita.

2.7. «Abel, ¿qué le has hecho a Caín?»

Nos hemos preguntado antes cuál debía ser la pregunta justa para un creyente que se deja interpelar responsablemente por el mal. Existe, en este sentido, una intuición muy aguda, o una provocación muy fuerte de Berdiáev.

El escritor ruso piensa en la historia humana como en un acontecimiento o una serie de acontecimientos e historias existenciales encerradas entre dos preguntas que Dios plantea al hombre. Más concretamente, imagina que el comienzo y el término de la historia de la humanidad están marcados por dos intervenciones inquisitorias de Dios en apariencia parecidas, pero dirigidas a dos interlocutores distintos. Al principio la pregunta se dirige a Caín, el fratricida, que es la personificación del mal, para pedirle cuenta de Abel, la víctima inocente, como narran las Escrituras y como nos parece lógico, por otro lado. Al final, la misma pregunta se dirige de manera inesperada a Abel, y esto nos sorprende mucho, aunque tenga una lógica concreta en el pensamiento de Berdiáev. El pensador ruso, en efecto, considera que la conciencia moral comienza con la pregunta-reproche dirigida a Caín, la expresión del mal, pero que se realiza luego plenamente o madura cuando se deja indagar por la misma provocación dirigida a Abel, la parte buena de nosotros mismos: «Abel, ¿qué has hecho con tu hermano Caín?»⁷².

Intentemos explicar, con cierta libertad, qué podría haber tras esta pregunta (dirigida no sólo a Abel: «Tú que eres el bien, tú que te sientes de parte del justo, y a quien todos consideran el bueno y el santo (hasta el punto de que también tú estás convencido de ello), tú que has sufrido, así se dice, la envidia del hermano insensato, tú que has sido víctima de su cólera violenta y sanguinaria, ¿qué has hecho tú por él? ¿Qué has hecho para impedir que naciera antes esa violencia o para detenerla luego, o para no descargar sobre tu hermano toda la responsabilidad de ese gesto? ¿Hasta qué punto te sientes responsable de ello? Tal vez no te lo has llegado a preguntar. ¿Por qué ha sido necesario marcar a Caín para protegerlo de intentos de venganza contra él (cf Gen 4,15)? ¿Has oído hablar alguna vez de la sutil violencia de los justos? ¿Puedes afirmar que lo has perdonado? ¿Le has pedido perdón alguna vez?»⁷³).

Pregunta verdaderamente inédita y singular en boca de Dios. A nosotros, conservadores, rigurosamente alineados en el bando del bien, nos parece obligada la primera pregunta, la dirigida con tono de juicio severo a Caín, pero ¿cómo puede Dios-Yavé preguntar con la misma severidad al bien qué ha hecho con el mal? ¿Qué sentido tiene la misma reprensión, sustancialmente, dirigida a Abel y a todos los Abeles del mundo, o a quien demasiado rápido se siente como Abel?

En realidad, quien quiera ser responsable de verdad tiene que tener el valor de dejar que se le arroje encima una pregunta tan brusca. Porque es grande la tentación del bueno de creerse bueno, tal vez el único bueno, de tener que defenderse solo del mal para guardar incontaminada su virtud, de proveer únicamente a sus economías espirituales privadas, de no tener nada de que pedir perdón, terminando por lavarse las manos ante el mal del mundo.

⁷² N. BERDIÁEV, *De la destination de l'homme. Essai d'Ethique paradoxale*, Lausana 1979, 356. En otro pasaje de esta misma obra comenta: «Nuestro deber moral es aliviar el sufrimiento, tanto el del criminal como el del mayor pecador, porque, en definitiva, ¿acaso no somos todos nosotros criminales y pecadores?» (251; la cursiva es nuestra).

⁷³ ⁸ Ib, citado en E. M. RONCHI, *L' amore? Gioca gratis e d'anticipo*, Avvenire (24 de mayo de 2002) 26.

Otro escritor famoso y actual, el argentino Borges, ha vuelto sobre la vicisitud de los dos hermanos de los comienzos, símbolo de la lucha o de la confrontación perenne (y «fraterna») entre el bien y el mal. No sé si Borges conocía la «visión» o intuición de Berdiáev, pero es significativa la atracción ejercida por el episodio bíblico sobre estos dos grandes escritores, que de formas distintas han creído tener que dar una salida o un cumplimiento o continuación al caso. Borges imagina que Caín y Abel se encuentran en el más allá; «se reconocieron de lejos porque eran muy altos, se sentaron en el suelo, encendieron un fuego y se pusieron a comer, en silencio, como personas cansadas al terminar la jornada. A la luz de las llamas Caín reconoció en la frente de Abel la cicatriz dejada por la piedra, se le cayó el pan que se estaba llevando a la boca y le preguntó si le había perdonado su crimen. Abel respondió: "¿Me has matado tú o te he matado yo? No lo recuerdo, ahora estamos juntos como al principio". "Ahora sé que me has perdonado de verdad -dijo Caín-, porque perdonar es olvidar. También yo procuraré olvidar". "Así es -contestó Abel-. Cuando, por el contrario, persiste el remordimiento también dura la culpa"»⁷⁴.

Resulta interesante, además del mensaje central de este episodio sobre la capacidad de olvidar del perdón, que también Caín, ante el perdón del hermano, se comprometa a olvidar, como si tuviera también él que perdonar algo al otro. Y entonces, si el perdón es recíproco, también lo es la responsabilidad, incluso por parte del bien hacia el mal.

Comenta Ronchi, autor espiritual actual, al imaginar también él una solución del mismo caso: «Abel resurgirá no para la venganza, sino para *proteger* a Caín. La tierra será nueva cuando las víctimas se ocupen de sus matarifes. Hasta cambiar su corazón. Todo a nuestro alrededor y dentro de nosotros dice: "¡Huid de Caín! ¡Alejaos de él!". Luego viene Jesús: "Amad a vuestros enemigos. Acercaos a ellos". Y cambia el miedo en protección amorosa. Cuando Abel se atreva a acercarse a su asesino, entonces el reino de Dios estará realmente cerca de todos los corazones humanos. Evangelio de Dios y no de "hombre", evangelio "imposible"»⁷⁵.

Ya, este sueño puede parecer imposible de verdad, incluso excesivo y utópico, pero en realidad sería la plena integración del mal, hecha posible por la asunción de la igualmente plena responsabilidad ante el otro que se ha equivocado o que, sin más, ha empleado la violencia conmigo.

Cuando, de hecho, un ser humano, en el pequeño espacio de su historia, cubierta también de heridas, violencias, injusticias y todo lo que se opone al amor para el que ha sido creado, reacciona ante todo ello planteándose la pregunta justa, interrogándose sobre el «cómo» responder para que el amor de los orígenes no resulte desmentido, en ese momento ocurre algo grande, más allá de todo mezquino e improbable moralismo: es como si el individuo se hiciera cargo de la falta de sentido o de la insensatez o de la negatividad de una cierta situación para llenarla él de sentido y positividad, exactamente como hizo el Cordero; y haciéndose cargo de ello es como si neutralizara en sí ese absurdo o injusticia o violencia, absorbiéndola en sí, en vez de devolverla con un gesto igual y contrario. De esta forma, el gesto agresivo queda como bloqueado en su obstinada tendencia a autorregenerarse, como es la típica naturaleza del mal y como ocurre muchas veces, generando infinitos conflictos, parecidos a espirales enloquecidas. Ese hombre, o quien obra así, completa en su carne lo que le falta a la pasión de Cristo (cf Col 1,24).

⁷⁴ J. L. BORGES, *Leyenda*, en *Obras completas* II, Buenos Aires 1989, 391.

⁷⁵ E.M. RONCHI, a.c.,26

El sentido de libertad y responsabilidad del individuo hace aquí que brote un dinamismo absolutamente nuevo, distinto, sensato, justo, pacífico, o convierte ese gesto agresivo en ocasión o motivo para afirmar lo que se le opone, transformándolo.

En esa transformación está incluido el camino y el misterio de la integración. Tal vez también de la vocación cristiana, de toda vocación, pero sobre todo de la sacerdotal y religiosa. ¿Para qué sirve consagrarse a Dios si no es para hacerse cargo del mal y del dolor del mundo?

2.8. El mínimo de culpa y el máximo de pena

Nos movemos cada vez más en el ámbito de la fe, a pesar de haber partido de una argumentación de naturaleza psicopedagógica. Pero las dos perspectivas, examinadas atentamente, no se oponen ni mucho menos se excluyen mutuamente, es más, se buscan y se completan, como los elementos arquitectónicos buscan los hermenéuticos, se integran, sólo por seguir con el tema.

Y si, por consiguiente, la psicología insiste en que no hay madurez donde no hay suficiente responsabilidad con la vida y con los demás, con el pasado y con el presente, la fe nos ofrece el modelo insuperable de esta asunción de responsabilidad con el otro, y nos lo señala en el Hijo obediente, en el Siervo paciente, en el Cordero inocente, que carga sobre sí el peso del pecado del mundo, lo asume todo sobre sí, no reacciona con un acto igual y contrario, y por eso lo desarma y neutraliza, lo elimina⁷⁶. La extraordinaria energía del Cordero manso.

Hemos dicho ya todo eso, que evidentemente no representa un elemento particularmente nuevo para nosotros los creyentes y para nuestros jóvenes en formación, a veces tan sobrealimentados con una comida óptima (bíblica, teológica, etc.) que los satura hasta apagar poco a poco toda emoción y conmoción, y también -a largo plazo- toda libertad y responsabilidad, porque libre y responsable sólo se puede sentir quien se conmueve ante la vida y el bien y el amor recibido.

El problema es no hacer de este gesto del Cordero un simple ideal para imitar, con el riesgo permanente de caer en modelos moralísticos-perfeccionistas o heroico-doloristas, sino construir y proponer un itinerario que de modo armoniosamente progresivo lleve desde los valores humanos a una perspectiva superior de vida, desde la libertad de infantilismos varios a la libertad pascual *para* el evangelio, la libertad del hijo de Dios, para captar cada vez más en él, el Hijo-Siervo-Cordero, incluso el propio rostro, el gesto típico de su discípulo, la plena realización de la propia humanidad o de la criatura nueva, lo que da gusto y sabor a la vida, eso por lo que vale la pena prescindir de lo demás, eso ante lo que las «cosas de antes» son basura y desengaño.

Se trata, en otras palabras, de motivar un camino que es al mismo tiempo psicológico y teológico, racional y espiritual, sin ceder en ningún instante a la lógica del ideal supremo, del deber por el deber, o de esa perfección desencarnada o deshistorizada típica de quien no ha aprendido aún a ver la historia como lugar de la presencia de Dios y de la posibilidad (y responsabilidad) de encontrarlo.

Así, por ejemplo, en este caso, se debe intuir y llevar a las consecuencias extremas el extraordinario principio subrayado por la psicología, según la cual el hombre maduro no

⁷⁶ En este sentido el Cordero de Dios es el que *tollit peccata mundi*

es el que vive replegado, como Narciso, sobre sí mismo, que ha olvidado la palabra más importante del cosmos (el «tú») y que ahora y siempre vive buscando una improbable dignidad, sino el que está totalmente lanzado hacia el otro, hasta el punto de hacerse cargo de él, de ponerlo en el centro de la vida, de estar dispuesto a dar su vida por él, pagando o respondiendo con lo propio por él⁷⁷.

Este ideal humano no está lejos del mensaje evangélico, si es verdad, como dice un maestro de vida espiritual como R. Cantalamessa, que «después del pecado (de nuestros progenitores), la verdadera grandeza de una criatura humana se mide por el hecho de llevar encima el mínimo *posible de culpa* y el máximo *posible de pena* por el pecado en sí, esto es, en no cometer el mal y, sin embargo, aceptar llevar las consecuencias del mismo.

Es el tipo de sufrimiento que acerca a Dios. Sólo Dios, efectivamente, si sufre, sufre como inocente»⁷⁸.

Es el punto máximo del camino de desarrollo del propio sentirse responsables ante la vida y ante el otro. Pero es también el punto máximo de la integración del mal.

2.9. Operación retroactiva

Todo esto, es importante insistir en ello, no tiene valor solamente en el presente, para episodios que suceden en tiempo real, sino también para hechos ocurridos en el propio pasado.

Si, por ejemplo, la persona sigue leyendo y recordando de forma negativa y resentida un tratamiento injusto sufrido en el pasado, no hace más que perpetuar en sí esa negatividad, sigue sufriendola dentro de sí con amargura, con distintas consecuencias o con distintas formas: depresión, nerviosismo, manías compulsivo-obsesivas, necesidad exagerada de gratificaciones tranquilizadoras afectivas, debilidad del yo, incertidumbre crónica, sentido de culpa, escasa autoestima, opciones vocacionales de naturaleza compensatoria, formas de autolesión, descargas súbitas de violencia y agresividad, etc.

Igualmente, no podrá dejar de manifestar incluso externamente su turbación, amargura y resentimiento, y no sólo o no necesariamente hacia el autor de la injusticia, sino también respecto de los demás en general, de la vida, incluso de Dios. De esta forma, este hecho del pasado sigue condicionando negativamente la vida, según un esquema repetitivo, sin ninguna desembocadura más allá de la autorregeneración del mal. Ese gesto queda sin integrar, desintegrado y desintegrador.

Pero repetimos que aquí, ante la asimetría y las contradicciones de la vida, se juega la verdadera dignidad del ser humano, o en estos casos él tiene la posibilidad de elegir convertirse de verdad en sujeto de su existir, «señor» de su existencia, o contentarse con seguir como inquilino anónimo de la misma o como espectador indiferente⁷⁹ o voraz

⁷⁷ Cf A. CENCINI, *Un virus in rete*, Testimoni 10 (2002) 4-6.

⁷⁸ R. C. ANTALAMESSA, *Il mistero del Natale*, Milán 1999.

⁷⁹ Viene a la mente la frase de Bacon: «Los hombres deben saber que en este teatro que es la vida humana sólo se le concede a Dios y a los ángeles hacer de espectadores». Animación criticable desde el punto de vista teológico, dado que Dios se ha implicado en primera persona en las vicisitudes humanas, mientras los ángeles aparecen en las Escrituras presentes y cercanos de la escena humana; sin embargo, es indudable que «el teatro del mundo» tiene como protagonista al hombre libre, si el Creador, como decía la tradición judía, después de crear «se retiró» para dejar espacio a la criatura.

consumidor de sus días, uno que se defiende de la vida o la sufre; pero, en cualquier caso, no tiene ningún poder de intervención en ella, sobre todo en cuanto ya ha ocurrido.

En otras palabras, nunca es el hombre tan libre y responsable como cuando vuelve a tomar con cuidado su historia entre sus manos para llenarla de sentido incluso donde no lo tenía, para introducir amor donde había odio, dando a su propio existir una dirección nueva.

Volveremos sobre este punto en el siguiente epígrafe del capítulo sucesivo para entender mejor su aspecto pedagógico.

2.10. El pasado nunca pasado

¿Pero es esto posible? ¿O es una afirmación utópica e irrealizable?

Sí, es posible, porque, otro principio fundamental de la psicología de la integración, *el pasado... no ha pasado realmente*, o al menos nunca del todo: el pasado está ahí esperando ser «significado» o «resignificado». Ya lo hemos vivido, pero luego es como si se nos diese y volviese a dar continuamente para que lo sepamos comprender con mayor profundidad, valorar en plenitud, descubrir en él ese valor que tal vez ha permanecido oculto, corregir, si es necesario, para impedir que ciertas semillas de mal presentes en él puedan regenerarse hasta el infinito, llenarlo de sentido, completarlo, integrarlo.

Mientras, por otro lado, afirmamos con fuerza que el hombre es libre hasta este punto: hasta poder volver a tomar su historia en sus manos para descubrir su sentido o para darle un nuevo significado. Es la increíble libertad y dignidad humana. El hombre es libre hasta el punto de modificar el significado de lo que ya ha vivido, de cambiar el espíritu con que lo ha interpretado en su momento, de llenar de verdad lo que parecía no tenerla, de reorientar su dirección, de ahondar más en su significado, de amortiguar su golpe y su violencia eventuales, de descubrir una presencia más allá de la ausencia.

Por eso podemos decir que el pasado se debe vivir siempre, porque el ser humano todavía tiene el poder de revivirlo. Si vivir significa dar sentido a la propia persona y a la propia historia, y si sólo con esta condición puede el ser humano decirse sujeto de su propia existencia, entonces decimos que es un proceso continuamente en marcha que se extiende a todos los fragmentos de la propia vida.

Para orientar libre y responsablemente según verdad belleza y bondad.

CAPÍTULO 9

La memoria

Una vez aclarado *el objetivo pedagógico* del modelo de la integración, constituido por la responsabilidad del individuo concreto, tenemos que precisar ahora cuál es la facultad que debe gestionar esta operación y que, por tanto, necesita un tipo particular de atenciones pedagógicas en el camino de la formación inicial para que pueda de verdad llevar a cabo el proceso de integración de la historia y de la vida.

Esta facultad es la *memoria*.

Y es perfectamente lógico; si se trata de integrar la historia personal, o sea, de recogerla toda alrededor de un centro significativo, es necesario ante todo favorecer en el sujeto la capacidad de recordar, de hacer memoria de toda la propia vicisitud existencial, sin dejar nada fuera (idealmente). Ya que todo, absolutamente todo, cobra sentido y debe ponerse en relación con ese centro que ala significado y calor a todo; o, dicho de otra manera, la operación tiene su razón de ser sólo en la medida en (pie es la totalidad de la vida la que se enlaza con este centro, que es «la verdad entera»: las dos totalidades, evidentemente, se atraen. En un proyecto que no podrá ser más que de formación permanente.

Obviamente, no se trata de una memoria como simple capacidad de conservar en la mente todo lo que ha sucedido, sino de una memoria inteligente y atenta, capaz de recordar y coordinar, de comprender el sentido más profundo de los acontecimientos y revivirlos; en resumen, una memoria que no sea simplemente un don natural recibido en herencia y que no puede someterse a ningún proceso educativo-formativo, sino -al contrario- una memoria que pueda y deba ser objeto de mucha atención en el camino formativo del futuro sacerdote y consagrado.

Es posible y obligado formar la memoria, o aprender (y tal vez volver a aprender) a recordar.

Pero también aquí surge el interrogante habitual: ¿Existe en nuestros proyectos pedagógicos una atención en este sentido, se puede hablar de formación de la memoria? ¿O estamos otra vez ante un vacío educativo? Como en el capítulo precedente ya pusimos de relieve que en nuestros ambientes es raro hablar de educación en la responsabilidad, ahora, al comenzar esta reflexión, podemos decir que más raro es todavía practicar una formación real de la memoria, que es en cierto modo la gran ausente en nuestros planes de formación.

Comenzamos, pues, viendo los distintos significados que puede asumir el hecho de recordar, para intentar captar el modo de recordar típico del creyente; todo obviamente dentro de una perspectiva pedagógica y formativa, inicial y continua.

1. Tipos de memoria

No existe sólo un modo de recordar, ni recordar es un acto estático o sin una génesis y una historia. Veamos en concreto cómo en el discípulo del Crucificado y Resucitado el

recordar se pone a lo largo de una línea progresiva de significados con relativa implicación responsable personal. Estos diversos y progresivos significados podrían ser también las etapas de una propuesta formativa que eduque al joven a recordar, a recordar bien, como creyente.

Describiremos entonces estos modos distintos y progresivos de recordar, indicando en cada uno de ellos su correspondiente *ejercicio pedagógico* que proponer a nuestros jóvenes en formación, como un método que el formador debería aprender y ser el primero en poner en práctica.

1. 1. Memoria

«El hombre ha nacido para recordar», escribía H. Böll, y la memoria es necesaria para vivir plenamente. Pues la persona humana, como toda criatura, no puede acoger ni expresar su identidad en un solo instante completamente. Necesita una serie de experiencias y situaciones diversas que enriquecen y revelan progresivamente esta identidad, que en todo caso debe desarrollarse en el tiempo.

Pero el desarrollo de la identidad supone que la perfección adquirida se conserve. En el plano físico-biológico la conservación se produce con mecanismos automáticos. Pero en el plano psíquico y sobre todo en el espiritual es necesaria una actividad específica de conservación que es desarrollada precisamente por la memoria. Actividad que no es espontánea ni automática, sino que exige una intención y disposición particulares del sujeto. Lo que no forma parte de la memoria, o lo que la memoria no reelabora, se pierde o queda relegado al inconsciente, como material que puede incluso disturbar la vida consciente de la persona y desintegrar, con mayor o menor gravedad, su personalidad, como vimos anteriormente, y en todo caso no contribuye a su desarrollo global.

- *Ejercicio práctico: aprender a contarse*

Será, por tanto, importante ayudar y provocar al joven en formación *a recordar su propia historia, a contarse*, a sí mismo ante todo, pero también a quien ahora lo acompaña en su camino de formación, a tomar conciencia de su propia realidad existencial, en sus pliegues positivos y menos positivos, a no pensar que puede tachar su pasado o lo que no le gusta del mismo con la excusa de que ahora está comenzando una vida nueva.

En especial con los llamados tipos *herméticos*, que no se abren o que temen revelar su mundo interior o que muestran un escaso nivel de penetración en el mismo (un pobre *insight*), la invitación a narrarse puede ser el primer paso útil y asequible en un ejercicio que tendrá que ser constante y paciente, como lento y atento a los detalles. Con frecuencia estas personas tienen miedo a descubrir en su interior algún demonio; tendrán que recibir ayuda para reconocer en su historia, además de las heridas, toda la positividad que han recibido como don y que ha marcado su historia⁸⁰.

De igual manera será importante observar el cómo, la *manera* en que el sujeto se narra, qué partes subraya y enfatiza de su historia, y cuáles deja en la penumbra o incluso

⁸⁰ Sobre la mayor o menor disponibilidad del joven a abrirse, cf A. CENCINI, *I sentimenti del Figlio*, Bolonia 2001, 161-168 (trad. esp., *Los sentimientos del hijo*, Sígueme, Salamanca 2003).

ignora; qué hechos despiertan aún en él una cierta emoción o reacción, y qué tipo de reacción emotiva. Todo esto señala el nivel de integración de su historia: muchas veces el simple recuerdo del pasado lanza una discreta luz sobre las verdaderas motivaciones vocacionales del sujeto; en todo caso, es fundamental para comprenderlo mejor, y para que él mismo se entienda mejor, y tome muy en serio el trabajo de formación.

1.2. Memoria creyente

También en un plano de fe el desarrollo del organismo creyente está unido a la capacidad de recordar. Aún más, la memoria es la facultad decisiva para llevar a término el viaje de la vida, el que lleva a Dios. La memoria es la compañera natural de este viaje e itinerario creyente, todavía más que la inteligencia que analiza y deduce, o mejor, en compañía del intelecto que escruta e intuye; y en particular memoria creyente es la *memoria que «recuerda»*, en el sentido etimológico de la palabra, es decir, que *lleva al corazón lo que de cualquier modo se dirigía al corazón*, o más concretamente, la memoria que aprende a llevar de nuevo todo lo vivido a su fuente y la historia humana a su raíz, que es el amor divino manifestado en la Pascua del Hijo, como hemos visto, y ve o aprende poco a poco a leerlo todo a la luz de este amor y de su misterio.

Esta memoria no es ya simple facultad intrapsíquica, sino que expresa a todo el hombre comprometido en una operación total, «con todo el corazón, toda la mente, todas las fuerzas»; en tanto, este recordar no es sólo capacidad innata, más o menos dotada, de recordar hechos y memorizar fechas o datos, como un contenedor más bien impersonal o un mar sin orillas sobre cuya superficie flotan casualmente los restos del pasado, sino que es y se hace cada vez más algo muy activo y dinámico, e igualmente personal y subjetivo; es cada vez más un *hacer memoria*, más que un simple registrar y juntar fragmentos de vida.

- Ejercicio práctico: la propia historia como «lugar» de oración

Es importante, pues, *el ejercicio de la memoria creyente*, auténtica disciplina de la mente y del corazón, típica de quien no se contenta con recordar lúcidamente sin dejar fuera nada, sino que aprende lentamente a llevar lo que recuerda, su historia personal, a su centro natural, *la Pascua de Jesús*, para preguntarse ante todo acontecimiento: «¿Qué sentido tiene este hecho en relación con la Pascua de Jesús? ¿Cómo puede el misterio de la cruz iluminar este hecho, darle verdad?».

No se trata simplemente de recordar, sino de hacerlo en un contexto de *oración*, dentro del cual sea posible o hasta resulte espontánea la referencia al gesto del Cordero inocente y la comparación con él. Es como si la historia del sujeto se convirtiera progresivamente en *lugar de oración*, y la oración cada vez más parecida a una búsqueda de la presencia de Dios *en su historia*, como una pregunta constante: «¿Dónde estabas, Señor, en aquel suceso? ¿Qué me decías y me dabas?».

En todo esto es decisiva la adquisición de un método, más que la pretensión de entender todo de una vez por todas; y en este método la pregunta-comparación sistemática con el misterio de la muerte-resurrección en una actitud orante es el paso preliminar que va en la justa dirección.

1.3. Hacer memoria

Por un lado, la memoria creyente es «hacer memoria», por otro, es precisamente el «hacer memoria» (expresión con fuertes resonancias bíblicas) lo que nos hace creyentes, o que pide y permite recordar *uniendo acontecimientos y comprendiendo significados que van todos en la misma dirección*, como se descubre progresivamente. Quien «hace memoria» *construye* de algún modo su pasado, no sólo lo fotografía fijándolo en imágenes que ya no se pueden modificar, o que se pueden simplemente recordar-conmemorar, sino que capta su significado profundo y radical, lo interpreta, a veces lo reinterpreta de manera creativa y también coherente. En todo caso, no lo lee superficialmente, ni lo sufre, a lo sumo contentándose con aceptarlo, sino que lo carga de sentido y conexiones significativas internas, que vienen a confirmar y enriquecer el sentido general de la vida.

«Hacer memoria» quiere decir, en resumen, entender con mayor profundidad lo que ha sucedido. Y exactamente esta comprensión más intensa supone y exige la memoria, o se cumple sólo *a distancia* del acontecimiento. No es posible comprender inmediatamente, en el presente y en tiempo real, o al menos no siempre se puede entender inmediatamente el sentido de los acontecimientos, desde luego no cuando el presente está todo ahí, demasiado cerca para verlo, demasiado inmediato para comprenderlo, demasiado evidente para dejar entrever el misterio. Por eso el verdadero órgano del conocimiento, de uno mismo y del mundo, es la memoria⁸¹, ya que sólo el recuerdo puede mostrar el verdadero rostro, la verdadera naturaleza de las cosas.

Pero se hace memoria en la medida en que, a partir de la concreción del significado de la vida (y de la muerte), *se logra comprender ese significado en todo acontecimiento o descubrir en todo acontecimiento aspectos nuevos de la lógica existencial*. Hacer memoria es haber encontrado el *hilo conductor* que une entre sí todos los fragmentos del vivir y cuyo cabo está firme en la mano de Dios (la mano que hiere y cura, en cuya palma está diseñado el rostro de cada uno, que guía nuestra vida...), o ese *cantus firmus*, calmo y discreto y también característico e inédito, como estribillo o nota dominante que resuena en todo segmento o arpegio existencial⁸². Ese hilo conductor o ese estribillo es el amor de Dios manifestado en la cruz de Jesús, que da un sentido a todo, sí a todo, del que procedemos, al que volvemos y que nos acompaña en todos los trances de la vida.

De esta forma, hacer memoria ayuda a recordar, lo hace simple y fácil, rico y relativamente completo. En efecto, es más fácil recordar lo que es importante o recordar hechos que están ligados por un mismo significado, que esforzarse (en ocasiones inútilmente) por recordar cosas sueltas entre sí, pues el significado funciona un poco como

⁸¹ Esta es, en el fondo, la enseñanza de la filosofía platónica.

⁸² La importancia de haber encontrado este hilo (y el riesgo que supone perderlo) que anuda entre sí los hechos de la vida, se narra en esta historieta. Cuenta una leyenda que, durante la noche, una araña colgada del hilo se bajó de una rama y, tras encontrar un lugar adecuado, comenzó a tejer su tela. Por la mañana, una vez terminada su obra, quiso comprobar con los primeros rayos de sol cómo había quedado: miró, remiró, y tuvo que admitir que era geoméricamente perfecta. Una simetría maravillosa. No había ni un solo hilo fuera de lugar. La araña, satisfecha, se felicitó a sí misma: era una constructora perfecta; la tela estaba hecha como una obra de arte. Solamente... ¡vaya! El hilo que bajaba desde lo alto era terriblemente antiestético lo estropeaba todo. No le gustaba. Dicho y hecho, la araña subió y lo cortó. Y de repente toda su maravillosa construcción se desplomó, se derrumbó sobre sí misma al un amasijo inextricable, arrastrando en su desmoronamiento a la propia araña.

denominador común, que, por un lado, contiene los datos recordados y, por otro, emerge en ellos de maneras inéditas y subrayados diversos; por tanto, haber encontrado un sentido fuerte a la vida, al amor, al sufrimiento, es como haber construido un marco dentro del que se puede pintar un cuadro, el cuadro de la historia personal, en nuestro caso, con todos sus colores y dolores, matices y tonalidades...

De ello deriva un recordar lineal e intenso, que abarca toda la vida, «celebrando» en ella el amor salvífico de Dios. Un poco como recordaba y creía el piadoso israelita, para quien la memoria representaba el instrumento de la fe, mientras la propia fe era una manera de recordar, como ese denominador común del que hablábamos, que atribuía un sentido a las cosas y permitía no olvidarlas. Con una fórmula podríamos decir que el hebreo del Primero y del Segundo Testamento *creía recordando y recordaba creyendo*.

- Ejercicio práctico: el Salmo 151

Es el momento de enseñar a nuestro joven una «nueva» manera de creer, basada más en la percepción de su historia que en una adhesión intelectual a verdades abstractas, las verdades que estudia en clase y que corren el riesgo de quedarse en un plano intelectual muy pobre. En esta educación a la fe cobra especial importancia la memoria y una manera de recordar que debe dejar lugar de igual forma a la concreción de la propia historia *subjetiva* y a la ejemplaridad de la vicisitud de Israel como se narra en la Biblia, como dimensión *objetiva* de la fe: es un poco la historia-madre de todas las historias humanas.

En otras palabras, el ejercicio práctico de esta fase consiste en imitar la fe del piadoso israelita, que sabía unir maravillosamente estas dos dimensiones, objetiva y subjetiva, precisamente porque su fe era rica en memoria, en historia vivida y experimentada personalmente.

Una señal concreta de este ejercicio, cuando se interpreta correctamente, es la percepción mucho más precisa e históricamente documentada (es decir, visible en momentos, gestos, personas, situaciones... precisas) de la acción de Dios en la propia historia, el descubrimiento del tantísimo amor recibido, de Dios y de numerosas mediaciones humanas, con el consiguiente agradecimiento a él.

La oración, en esta fase, se convierte sobre todo en oración *contemplativa*, que abre el corazón al *reconocimiento*, precisamente en el sentido de re-conocer, de conocer de nuevo, con una conciencia muy nueva, el amor del Eterno esparcido en los días de la existencia. En este tipo de oración el orante se siente mucho más en sintonía con el *salmista*, que narra su propia historia para reconocer que «es eterno su amor por nosotros». En realidad, rezar en esta fase es como escribir y cantar el propio salmo autobiográfico. Puede ser muy bueno, desde el punto de vista del ejercicio, invitar a escribirlo (sería el salmo 151).

1.4. Hacer en memoria de...

Es una especificación más del dinamismo ligado al recordar humano y creyente. Si «hacer memoria» quiere decir construir y reconstruir el propio pasado, edificándolo sobre la piedra angular de un significado general de la vida, casi reunirlo en torno a él (operación

que no estará nunca definitivamente terminada), «hacer en memoria de...» quiere decir *cumplir algo en nombre de otro, con su mismo espíritu*, en plena sintonía con él, sus intenciones y deseos. Hasta el punto de transformar lo que se hace en una continuación de la existencia del otro, como un hacerlo todavía presente, casi identificándose con él. Incluso en el lenguaje corriente esta expresión recuerda, por lo general, la idea de una *persona* que, de esta forma, se recuerda eficazmente, estableciendo con ella un vínculo que supera los condicionamientos temporales y hace contemporáneo a quien se recuerda, cumpliendo algo en su memoria.

Para el creyente esta persona es sobre todo Jesucristo, el Verbo encarnado. Vivir la vida o hacer algo en memoria de él quiere decir dejar que sea su persona la que cargue de sentido la existencia o lo que se está haciendo; no es sólo imitarlo en los gestos, cuanto identificarse con sus sentimientos, con su pasión de amor, a Dios y a los hombres. Es verdaderamente ponerlo en el centro de la vida, como pide el modelo de la integración.

Y es, en el fondo, justo lo que Jesús quiere cuando, después de haber instituido la eucaristía, les pide a sus discípulos que realicen su gesto; más aún, les pide, además de que lleven a cabo ese acto, que lo hagan con su mismo espíritu, con su misma disposición interior, con su mismo corazón, empleando esta expresión: «Haced esto *en recuerdo* mío» (Le 22,19). Memoria creyente, en este caso, es el coraje de repetir el gesto eucarístico, rompiendo el propio cuerpo y derramando la propia sangre. Exactamente como él.

Memoria creyente quiere decir reconocer cuántas veces en la propia vida ha resonado la palabra-invitación de Jesús a unirse a su gesto redentor, completando en la propia carne lo que falta a su pasión (cf Col 1,24). Memoria creyente significa vivir la muerte, propia y ajena, real o simbólica, de cada día o del último día como la vivió él, en memoria de su muerte dolorosa y también ya iluminada por los albores de la Pascua. Memoria creyente es novedad de memoria y de vida: es distinto recordar un sufrimiento sólo como un momento duro y difícil, como herida aún abierta, a participar en el gesto sacrificial y redentor, en la eucaristía de Jesús.

La eucaristía, en efecto, es memoria de la cruz, mejor aún, *memorial*, como veremos en el párrafo siguiente, gesto que, mientras repite lo que el mismo Jesús hizo, conserva todo su sentido y eficacia, nos hace contemporáneos suyos y nos pide que seamos conformes a él; se irradia desde el momento litúrgico-celebrativo a cada instante de la jornada, para que todo sea eucaristía, expresión de gracias y oferta de sacrificio, memoria de la pasión de Jesús y realización pascual de la propia.

Pero si la eucaristía es todo esto, entonces el vivir la vida «en memoria» del gesto del sacrificio o de la Pascua de Jesús representa la suprema posibilidad de cargar de sentido la propia vida y, en consecuencia, es lo que permite recordar *toda* la vida, de reunir de verdad *todos sus* fragmentos, de no dejar fuera *ningún* instante de nuestra vivencia, incluso lo que parece injusto e inmerecido, los acontecimientos bonitos y menos bonitos, las situaciones felices y dolorosas, para que todo pueda vivirse o revivirse «en memoria» de él, como memorial de su Pascua de muerte y resurrección. Nadie tiene tan buena memoria como el creyente que vive y celebra la memoria de la Pascua de su Señor.

- Ejercicio práctico: la vida como memoria de la Pascua

El ejercicio que proponemos en esta fase es concentrar la atención del joven particularmente en los episodios de su existencia que más se presten a ser memoria del sacrificio de Jesús, y que tal vez no fueron vividos en su momento con este espíritu y con esta memoria. Por tanto, sobre todo acontecimientos de contacto con el *mal*, con una cierta negatividad más o menos sufrida, con los límites inevitables de la propia historia, en distintos planos (físico, psíquico, moral; personal y relacional). También aquí sin ninguna pretensión de cambiar inmediatamente la manera de considerar estos fragmentos de historia, quizás padecida, pero con el propósito de comenzar a vislumbrar el misterio detrás o dentro de la herida humana.

Obviamente, sobre todo en esta fase un ejercicio así puede llevarse a cabo no sólo en un contexto de oración, sino de madurez orante, con todo lo que supone de tiempo de dedicación, de contemplación del Crucificado, de oración de súplica, de reconocimiento de los propios temores.

La pregunta con la que el orante se dirige a Dios en esta fase no estará tan preocupada por buscar el *porqué* de determinados acontecimientos, ni se contentará con escrutar el lugar *donde* Dios se ha escondido en esa situación particular, sino que procurará comprender *cómo* hacer memoria en ese momento particular de sufrimiento del sacrificio del Hijo-Siervo-Cordero, cómo vivir hoy para que ese hecho cobre sentido y forme parte de mi historia de salvación⁸³. Este tipo de pregunta, como hemos indicado en el capítulo anterior, es característico de la persona adulta, adulta en la fe.

Por consiguiente, resulta central en este momento la celebración del *sacrificio eucarístico*, como momento absolutamente privilegiado e iluminador de esta lectura, como llamada cotidiana a repetir el gesto del sacrificio de Jesús, a vivir haciendo todo «en su memoria».

1.5. Memorial

El concepto de memorial es exclusivamente bíblico, no existe apenas en el vocabulario de la lengua corriente. Es comprensible solamente desde el interior de la historia de la fe de Israel, y solamente a partir del papel y de la función de la memoria en el camino creyente de nuestros padres en la fe. Papel y función sumamente centrales. En efecto, ¿qué recomienda Moisés al pueblo elegido antes de morir? Exactamente que *no olviden* lo que han visto y oído: «Acuérdate del camino que el Señor, tu Dios, te ha hecho recorrer durante estos cuarenta años en el desierto» (Dt 8,2).

En efecto, ¿por qué creía el miembro del pueblo elegido? Desde luego, no era porque su mente fuera capaz de llegar a Dios por medio de complicados procesos racionales, sino fundamentalmente porque sus ojos habían visto (cf Dt 11,3-7), porque sus padres se lo habían contado (cf Dt 32,7), porque en el desierto había experimentado la seducción de Dios y había sido puesto a prueba (cf Dt 8,3). Creía, no por la fuerza

⁸³ En la misma frecuencia de onda están el pensamiento y la experiencia personal de Etty Hillesum: «El dolor ha exigido siempre su lugar y sus derechos, de una forma u otra. Lo que importa es la manera como se soporta, y si se puede *integrarlo* en la vida y, a la vez, aceptar igualmente la vida. A veces tengo que inclinar la cabeza bajo el peso que tengo sobre la nuca, y entonces siento la necesidad de unir las manos, casi como un gesto automático, y así podría seguir sentada durante horas, para decirme: lo sé todo, puedo soportarlo todo, cada vez mejor, y al mismo tiempo tengo la seguridad de que la vida es muy bella, digna de ser vivida y llena de significado» (E. HILLESUM, *Diario* 1941-1943, Milán 2000, 137).

determinante de ciertos argumentos, sino por la intrínseca evidencia de los hechos vividos, que se hizo más evidente -si es que es posible- por la coherencia de los hechos, unidos uno a otro por el mismo proyecto de salvación del Dios amante, como el hilo conductor del que hablábamos antes.

Y para que estos hechos, con el mensaje que brotaba de ellos, no fueran olvidados ni se viera limitado su efecto al tiempo en que habían ocurrido, se les rendía culto y «memorial», es decir, celebración, no sólo conmemoración; no ya una crónica de un tiempo que fue, sino acontecimiento de salvación que ocurre aquí y ahora, manteniendo vivos y renovando en el tiempo su significado y su eficacia; ya no un gesto sólo para repetir, sino un acontecimiento para implicarse en él con responsabilidad y en primera persona, para identificarse con el que se recuerda y en el hecho que se celebra; memoria que ya no se dirige sólo al pasado, sino que se proyecta hacia el futuro. De esta forma el futuro no inspiraba ya miedo ni aparecía oscuro e incierto, sino que se convertía en amigo gracias a esta celebración, y el piadoso israelita aprendía a mirar el mañana con serenidad y con la certeza de que ese hecho no dejaría de iluminar su historia, o que Yavé seguiría librando a su pueblo con mano poderosa y brazo extendido.

Así brotaba, por un lado, un creer simple y popular, pero extraordinariamente fecundo y eficaz, no sólo teórico, sino sólidamente anclado en la vida, y justo por eso capaz de dar un nombre a Dios y rasgos a su rostro⁸⁴. Por otro lado, esta evidencia de la intervención de Dios en el pasado creaba la correspondiente certidumbre de que de la misma manera Dios estaría presente en lo inmediato y en el futuro, seguiría manifestando su providencia y protección. De esta manera, la fe se soldaba y se suelda con la esperanza, el pasado con el futuro, la memoria con la espera, la gratitud con la responsabilidad.

Si el israelita rezaba a un Dios que es misericordia, bondad, amor, ternura..., un Dios que es también amigo difícil o torrente inseguro, pero que luego se descubre y es para todos roca y baluarte, pastor bueno, amigo fiel..., lo hacía porque *él mismo* así lo había experimentado, porque *su memoria* (personal y colectiva) le entregaba este dato nítido e innegable, porque la *historia*, tal vez sufrida, se lo narraba, y le permitía proyectarse en un futuro que ya no era amenazador.

De esta forma, recordar se convertía, para el piadoso judío y para todos los creyentes «con buena memoria», en acto litúrgico en el sentido más intenso del término (mistagógico), algo espiritual-teológico y no sólo psicológico-emotivo; como un recoger detallado de los numerosos sucesos de la vida «para que no se pierda nada» de lo que Dios ha donado y multiplicado con sobreabundancia (cf Jn 6,12), y todo peregrino en la fe recupere fuerzas para continuar el camino.

-Ejercicio práctico: escribir la propia historia de salvación

En el camino de crecimiento en la fe del candidato al sacerdocio o a la consagración religiosa, esta fase del memorial significa un poco el cumplimiento o la síntesis del camino.

Al joven hay que estimularlo a fin de que haga fructificar de manera seria y puntual la riqueza y singularidad de su experiencia de Dios diseminada a lo largo de los días de su existencia; en consecuencia, se le debe provocar a «diseñar» su rostro de Dios, con rasgos

⁸⁴ Cf A. CENCINI, *Amerai il Signore Dio tuo. Psicologia dell'incontro con Dio*, Bolonia 1998, 102-103 (trad. esp., *Amarás al Señor, tu Dios: psicología del encuentro con Dios*, Atenas, Madrid 1995).

inconfundibles; a dar razón de su esperanza, no de la que ha leído en los libros de los santos; a rezar, no a un Dios abstracto y raramente parecido al Motor inmóvil de Aristóteles, sino al Dios que surge vivo a partir de su historia, su Señor, el que lo ha seducido atrayéndolo a él, el que le ha enseñado a caminar dándole la mano como un padre amorosísimo; a confesar su experiencia absolutamente personal de lo divino, sin copiar al vecino ni contentarse con las habituales frases hechas, tan «edificantes» como poco convincentes por estar repletas de fríos lugares comunes, como la homilía del domingo. El joven en formación debe comprender y entender absolutamente que el ejercicio de la memoria creyente es lo que personaliza la fe, motiva la vocación y hace apasionado el testimonio.

Por eso, para dar consistencia y todavía más concreción a esta búsqueda, podría ser de utilidad no sólo hacer una lectura de la propia vida, sino invitar a iniciar una escritura *sistemática* de ella (no limitada solamente al salmo autobiográfico citado en el punto 1.3.). Pues escribir implica mucho más que leer, implica una operación más compleja, que va más en profundidad a través de itinerarios y conexiones laboriosas, y hace divisar, con mayor precisión y coherencia una lógica que lo domina todo, una mano que lo envuelve y dirige todo, mano grande y segura, que protege y guarda, hiera y sana, mano en la que el joven encuentra escrito su propio nombre y apodo, su propia historia y vocación, el pasado y el futuro, el amor y el dolor que lo han acompañado en la vida. Escribir da solidez y consistencia al trabajo de la memoria, la obliga a llegar a conclusiones concretas, le permite ver mejor ciertas conexiones, volver más adelante a intuiciones e iluminaciones tenidas un tiempo atrás, sin correr el riesgo de olvidarlas, y aunque, efectivamente, fijar en papel ciertas ideas da la sensación de haber concluido un determinado trabajo, permite también volver a ello continuamente para corregir y concretar mejor, profundizar y escrutar más agudamente⁸⁵.

Así, se traza cada vez más el proyecto de la integración de la historia en torno a la Pascua del Señor, y se hace cada vez más natural y consecuencial decidir ofrecer la propia vida al Dios del amor, con la conciencia de no hacer nada heroico⁸⁶.

2. *El olvido del creyente*

Los antiguos ascetas decían que « el mayor pecado es el olvido»⁸⁷; el mayor y tampoco tan raro, por lo que parece. En efecto, para nada está dicho que poseamos esta capacidad de hacer memoria y que, por consiguiente, la sepamos transmitir a nuestros jóvenes. Es interesante, tristemente interesante, observar que del olvido procede la idolatría, que quiere decir el becerro de oro en lugar de Dios, el ídolo mudo e inanimado en mi poder, el yo que, en último análisis, pretende quitar el centro a Dios, frustrando todo proyecto de integración en torno a la cruz de Jesús.

⁸⁵ Sobre el sentido de este ejercicio, cf A. CENCINI, *I sentimenti*, o.c., 89-95.

⁸⁶ Es la experiencia que he llevado a cabo y estoy llevando a cabo desde hace veinte años en esta parte: dedicar el último año de preparación a los votos perpetuos (y a la ordenación sacerdotal) a la lectura-escritura de la propia historia, a la luz de categorías bíblicas y psicológicas concretas, para llevar al joven a vivir su ofrecimiento como un gesto de gratitud hacia Dios, con humildad y verdad. Experiencia muy positiva por lo que revela al joven de sí mismo y, sobre todo, de la presencia de Dios en su historia.

⁸⁷ O. CLÉMENT, *Il potere crocifisso*, Magnano 1999, 69.

2.1. «La madre de todos los pecados»

El egocentrismo, según los Padres, «es la madre de todos los pecados», y es lo que se opone explícitamente a un proyecto de integración.

Este paso, del mayor de los pecados (el olvido) a la madre de todos los pecados (el egocentrismo), indica también el paso de la ingratitud olvidadiza e irresponsable, que olvida lo que Dios ha hecho por mí, de lo que debería nacer confianza y responsabilidad, a la preocupación excesiva por mí mismo, de la que brota el afán creciente, el afán que complica nefastamente la vida, porque hace que nos preocupemos excesivamente de nosotros mismos, como si estuviéramos solos en el desierto, hijos de nadie o de un pasado hostil, o abandonados a un destino ciego y siniestro.

Ahora bien, esta preocupación es pagana, puede tenerla sólo quien no cree, o cree y no confía, a ya no *recuerdo* que Dios es la Voluntad Buena que se ocupa de todo hombre, que ya se ha ocupado de cada uno todos los días de la vida. Esta es la causa de que el olvido sea el mayor de los pecados, exactamente porque lleva a la «madre de todos los pecados», el egocentrismo, o a la mayor estupidez que el hombre puede cometer: ponerse en el centro de la vida, usurpando ese puesto que corresponde a Dios y que le interesa sobre manera al hombre dejarlo en las grandes manos divinas, porque sólo Dios y su amor le permiten recoger toda su existencia sin avergonzarse de ella sino, más bien, reconociendo en ella las huellas de ese amor.

2.2. Doctores de la ley y analfabetos en la fe

Decíamos que el olvido no es tan raro entre quienes afirman creer, incluidos los maestros de la ley y en la fe. A veces estos maestros o doctores de la ley no saben recordar y, en consecuencia, son también poco creyentes: no tienen el sentido de su propia historia, no saben narrar su vida dejando que emerja la acción particular o el plan providencial de Dios que se ha clarificado progresivamente, no saben re-asumir su pasado ni saben reconocer en su vivencia las huellas del Eterno o en los episodios concretos la presencia del Dios amante. Son maestros en la fe, pero en realidad son analfabetos de la fe, no saben leer su fe en la historia ni saben escribirla. Tal vez son los que en el período de la formación inicial no han sido jamás «educados», como decíamos en el capítulo precedente, para llevar a cabo esta obra de reconocimiento y recuperación creyente de su historia.

En efecto, sí se les invita a narrar su historia, en efecto, salen con segmentos de historia sin continuidad, casi cortes de episodios que quedan mancos o como escenas de vida sin continuación; cuentan anécdotas, no «historias» personales; jirones de vida, no secuencias lógicas existenciales, ni saben destacar el proyecto cumplido o que se está cumpliendo entre las vicisitudes de la vida, pensado-proyectado-acompañado por Dios; su recordar no es «hacer memoria», sino evocación de cosas perdidas y ya sin vida, de memorias agrupadas desordenadamente como si fueran datos sin pulir, sobre los que nunca ha trabajado una inteligencia iluminada por la fe. Mucho menos han aprendido a vivir «en memoria» del sacrificio de Jesús, como posibilidad suprema de cargar de sentido la propia historia, la vida y la muerte, el amor y el sufrimiento. No tienen la sapiencia bíblica de «contar sus días» (cf Sal 89,12) ni tienen el sentido del transcurrir del tiempo, el sentido de las estaciones. Por consiguiente viven muchas veces con un ansia sutil, muy difícil de

alejarse, que se extiende a las tres dimensiones clásicas del tiempo, transformando el pasado en tiempo perdido, el presente en tiempo vacío, el futuro en tiempo temido⁸⁸.

Es como si hoy, por una broma amarga del destino, en un período como el nuestro marcado por el extraordinario progreso tecnológico que nos ofrece instrumentos formidables para almacenar datos y operaciones de diverso tipo, la memoria del creyente justo en este tiempo fuera débil y enferma, por obra de algún virus misterioso.

3. Los «virus» de la memoria

Efectivamente, todos tenemos una relación natural y habitual con nuestro pasado: nos sentimos en cierto modo hijos del mismo, hemos sido engendrados por él. Muchas veces lo pensamos y lo «buscamos», este pasado nuestro, para encontrarnos a nosotros mismos y nuestras raíces, o tal vez para llorarlo o, lo contrario, para rehabilitarlo, o aún para reconciliarnos con él o entenderlo mejor; pero a veces queríamos olvidarlo sin más o, si pudiéramos, borraríamos incluso algún trozo o fragmento de nuestras vivencias. En suma, saltan modalidades muy distintas de la relación con el pasado; del olvido al rechazo, de la nostalgia a la exigencia de entender, de la rabia al sentido de culpa.

Estas actitudes pueden estar todas más o menos presentes en la misma persona, pero todas, sin duda, tienen mucho que ver con su fe. Es más, podríamos decir inmediatamente que *la manera de mirar el pasado es uno de los indicadores más fidedignos para comprobar la calidad de la fe.*

Por consiguiente, es importante en el camino formativo despertar la atención del joven sobre su manera de recordar, para que evidencie sus... defectos de memoria, esos virus que la infectan y que luego debilitan también la fe del joven candidato hoy y del maestro en la fe mañana.

Los proponemos, al menos algunos de estos virus (como todos los virus, son quién sabe cuántos y en constante aumento), sencillamente para ayudar a la labor investigadora por parte del formador, pero también a la del joven en formación sobre sí, a través de un instrumento simple y preciso que le pueda servir de cotejo continuo.

3.1. Memoria apática- ingrata

Sería la manera de recordar de quien no se conmueve, de quien *ha perdido la libertad de conmovirse ante la vida y el bien recibido. Lo* considera casi un derecho y como algo necesario: es un derecho el hecho de que él exista; son algo obvio, mejor dicho, mérito suyo, talentos y dones personales; son algo debido a todas esas condiciones de vida que le han permitido un desarrollo adecuado, desde el amor recibido hasta las diversas oportunidades que le han ofrecido la vida y los demás.

En efecto, vivimos hoy, por lo que parece, en una *cultura de la ingratitud* y -tal vez sin darnos cuenta de ello- damos una educación en este sentido, en distintos planos, desde los padres a los educadores sucesivos (hasta los del seminario o noviciado), transmitiendo sutilmente la idea del «todo se me debe» y si todo se me debe, no debo dar gracias a nadie,

⁸⁸ Cf M. URIATI, *La totalità dell'amore di Dio come valore totalizzante per l'uomo*, Vocazioni 1 (1993) 15-16.

no soy responsable de nada⁸⁹. Efectivamente, el... producto humano de esta mentalidad no da las gracias a nadie; no siente la exigencia de volver a controlar su pasado, de reconocerlo (= de conocerlo nuevamente y de manera más profunda) en su historia para dar gracias a cuantos lo han beneficiado, desde sus padres hasta tantas otras modestas y sencillas mediaciones del amor eterno. No conoce, en resumen, la virtud natural del reconocimiento. Y si la memoria es la gratitud del corazón, el ingrato es también un gran desmemoriado⁹⁰, además de ser un gran maleducado.

Pero, por un lado, este reconocimiento es completamente natural, surge espontáneo, no está de por sí ligado a una perspectiva creyente, porque cualquier persona con la mente sana y honesta consigo misma y con los demás debería poder reconocer la diferencia enorme entre el mérito personal y el bien recibido⁹¹.

Por otro lado, tenemos que admitir que esta gratitud no nos sale tan natural. Lo dice también el evangelio, según el cual, de diez creyentes, sólo uno fue capaz de agradecer. Es el que aparece en el episodio de los *diez leprosos* curados por Jesús (cf Lc 17,11-19). De ellos, sólo uno «volvió... y se echó a los pies de Jesús, dándole las gracias» (Lc 17,15.16), y no sólo fue curado de la lepra física, también fue salvado de la lepra espiritual de la ingratitud y de la apatía, antecámara de la irresponsabilidad, como ya sabemos.

Memoria sana es la capacidad de «volver» en la vida, continuamente, para buscar y encontrar siempre nuevos motivos de gratitud; memoria enferma es, por el contrario, la incapacidad de descubrir y apreciar todo el bien recibido, y de darse cuenta de que sobra lo negativo inevitable, que también forma parte de nuestra vivencia.

3.2. Memoria parcial-selectiva

Es la memoria de quien recuerda *sólo una parte* de la vida, o la *negativa*, y entonces subraya los inevitables lados oscuros y duros de la existencia, como si no existieran más que estos, o bien la *positiva*, y entonces elimina y borra todo el montón de límites y de imperfecciones que también acompaña a la existencia humana.

Son muchos los que cometen este error de perspectiva, que muchas veces, más allá de una cierta apariencia, oscurece el componente *positivo* de la vida, que también existe, pero que con mucha frecuencia no es apreciado, se da casi por descontado y, una vez más, se deja inerte, casi se olvida, se deja incapaz de suscitar agradecimiento y coherencia de

⁸⁹ La actual crisis vocacional puede favorecer inconscientemente esta tendencia, transmitiendo inconscientemente a los (pocos) jóvenes en formación la idea de que son ellos los que van a hacer un gran favor a la institución, garantizando la supervivencia de la misma con su adhesión vocacional. Con destacadas consecuencias negativas en el plano de su relación con la propia institución (la cultura del derecho y no de la gratitud), y de la actitud de los superiores y educadores al respecto (con posibles condicionamientos en el discernimiento y en el camino educativa concesiones, descuentos diversos, menor radicalismo...).

⁹⁰ En esta misma línea está la afirmación de Bonhoeffer en una carta desde la cárcel «La fuerza de los recuerdos procede siempre de la fuerza de la gratitud». Cf D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Milán 1988, 465 (trad. esp., *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*, Sígueme, Salamanca 1986).

⁹¹ Aún más, la capacidad de gratitud, o la interpretación correcta del propio estar en el mundo, podría llevar a la persona a los umbrales del misterio, a interrogarse por la posibilidad de haber sido objeto de un amor eterno: como dice, en efecto, Wendy Ward, «el peor momento para un ateo es cuando experimenta un sentimiento sincero de gratitud y no tiene a quien dar las gracias», pero podría ser también un momento iluminador y propedéutico para la fe.

vida. Todos tenemos un poco esta tendencia a lamentarnos, por eso, como afirma el dicho, «las ofensas sufridas las esculpimos en roca, los favores recibidos los escribimos en la arena».

Pero, por extraño que parezca, también lo contrario es verdad. Otras veces, en efecto, la parte que se aparta es la *negativa*, porque el individuo no la ha integrado, la teme, no sabe cómo significarla, y prefiere ignorarla o, sin más, borrarla, si pudiera. Digamos también que esta eventualidad no es tan rara: en la vida de cada uno de nosotros existe algo negativo marginado de la conciencia, porque nos humilla o nos amarga, o nos asusta y nos parece imborrable; algo negativo que, por tanto, espera ser reconciliado-integrado. Porque misterio y vocación del yo están también escondidos en ello.

El hermano mayor, en la parábola del hijo pródigo (cf Lc 15,11-32), tiene precisamente este tipo de memoria, que corta radicalmente todo el aspecto *positivo* de su ser hijo, no le permite reconocer la bondad del padre ni todo lo que ha recibido de él de forma completamente inmerecida; y así, este hijo no sabe gozar de ser hijo y parece casi perder la capacidad de gozar de la vida, dado que no puede tampoco organizar una fiesta con sus amigos. Está claro que no sabe tampoco gozar de ser hermano, o de tener a alguien semejante con quien compartir libremente lo que ha recibido sin merecerlo. Y por eso, en general, gozar del bien de los demás, más que sufrir con quien sufre, es una rara libertad y uno de los signos más evidentes de madurez. En realidad, solamente se puede permitir el lujo de esta libertad quien ha aprendido a gozar del bien recibido, del bien que le pertenece, que es siempre superabundante.

Por otro lado, elimina también la propia parte *negativa* personal, hasta el punto de sentirse como hijo modelo, que no ha transgredido nunca una sola orden del padre y que se siente, claro está, superior al hermano menor. Es más, el hermano menor representa, en cierta manera (dentro de una lectura psicoanalítica), la parte negativa de quien se siente perfecto o casi perfecto, la parte de uno mismo que él no quiere ver, y cuyo regreso -en realidad- quiere impedir como sea⁹². La memoria parcial determina siempre también una cierta desintegración del yo.

3.3. Memoria superficial-sensacional

Es la manera de recordar que registra sólo *los hechos asombrosos, sensacionales, vencedores, las experiencias extraordinarias* de Dios y aquellas en las que se puede leer más fácilmente el sentido de su presencia, donde Dios ha recogido las peticiones del creyente, excluyendo todo lo demás como si careciera de valor, excluyendo, por consiguiente, las circunstancias en que Dios parece haber estado ausente.

Es memoria ligada, en sustancia, a la poca fe de quien espera signos sensacionales de Jesús en el evangelio, como hemos recordado antes, de quien querría que Cristo bajara de la cruz para creer en él o de quien ha aprendido a reconocer lo divino sólo en el viento impetuoso que quiebra los montes o en el terremoto avasallador o en el fuego devorador y no se da cuenta de que él habita en el «ligero, susurro de aire» (1Re 19, 9-14).

Esta memoria corre el riesgo de convertirse en alta y peligrosamente selectiva y también presuntuosa, ya que es el sujeto quien decide qué ha sido importante en su vida,

⁹² CF A. CENCINI, *Il padre prodigo. Storia di una vocazione perdura e ritrovata*, Milán 1999.

dónde ha estado presente Dios y le ha dado salvación, cuáles son los hechos que merecen ser recordados o dignos de alojar lo divino... El verdadero riesgo entonces es perder buena parte de la riqueza de la presencia de Dios en la propia historia, porque con frecuencia, más bien por lo general, esta presencia está escondida y es muy discreta, mientras que a veces parece casi desmentirse y contradecirse.

El mismo Jesús comparó el reino de Dios a «un grano de mostaza..., la más pequeña de todas las semillas» (Mt 13,31-32); así es con mucha frecuencia también la acción y la presencia de Dios en la vida humana, pero quien tiene una memoria superficial o ha confundido lo divino con algo excitante y extraordinario solamente percibe los tonos intensos y las señales inequívocas, o los momentos en que Dios confirmaría la idea que el creyente se había formado de él o contentaría sus premisas. El peligro, en suma, para una memoria infectada de esta manera es no darse cuenta de la misteriosa presencia de Dios escondida en las circunstancias demasiado normales y ordinarias de la vida, o incluso en su ausencia (o en lo que a nosotros nos parece tal).

Desde otro punto de vista, los *dos discípulos de Emaús* en el fondo demuestran aún una memoria superficial cuando cuentan al «extraño» su decepción por lo sucedido (cf Lc 24,13-35). Como Cristo no había vencido al «enemigo», como no había derrotado al adversario ni instaurado por la fuerza, como ellos querían, el nuevo reino de Israel, se elimina toda su enseñanza por insignificante e ineficaz. Mientras, la tristeza de los rostros traiciona la sensación de que su seguimiento de Jesús ha sido inútil y frustrante. Resulta interesante que luego se les abran los ojos en el momento en que se lleva a la memoria (y con un nuevo significado) un gesto de Jesús no reconocido en su momento en su centralidad y casi olvidado hasta ese momento, y que es, en cambio, el gesto que Jesús confía al creyente para que lo haga «en memoria» suya.

3.4. Memoria idealizadora-nostálgica

Es la manera de *idealizar el pasado* que lo contrapone al presente, juzgado regularmente mediocre, y lo considera irrepitible en el futuro.

Es memoria no constructiva, tiene vetas de una sutil desconfianza, por no decir desesperación; de hecho es como si el individuo viviera lanzado hacia atrás, en una postura antinatural, o estuviera bloqueado en una contemplación estéril del pasado que le impide realmente abrirse al futuro y caminar por caminos nuevos e inéditos. Muchas veces es justo esta memoria la que induce a preferir lo seguro o lo que ya se posee, aunque no provoque entusiasmo, a lo inseguro e incierto. Un poco como los *hebreos en el desierto*, que echan de menos un pasado de esclavitud como un pasado fabuloso porque les garantizaba la supervivencia y la satisfacción de las necesidades elementales (se hartaban de ajos y de cebollas). Y precisamente por eso estos miembros del glorioso «partido de las cebollas» se niegan a dejarse liberar por la mano poderosa de Yavé y a caminar hacia una tierra prometida «que mana leche y miel», algo mucho mejor que el ajo y las cebollas, pero que todavía no se ve.

Con frecuencia, quien ataba el pasado y desprecia sutilmente el presente manifiesta precisamente este tipo de memoria, que en cierto modo reniega de sí misma y se traiciona. Si, en efecto, la memoria no sirve para superar cierto pasado y construir el futuro, es

memoria infectada. O si la memoria «olvida» que el pasado ha pasado, se convierte en pura locura⁹³.

Es distinto, en cambio, el llanto atormentador *del hebreo exiliado* que junto a los ríos de Babilonia recuerda la tierra de sus padres y sueña con el día del regreso; aquí el recuerdo es sano, ya que da la fuerza para soportar el presente penoso y esperar en un futuro mejor.

3.5. Memoria quejica-exonerarte

Es el estilo de quien descubre en su pasado sólo *o sobre todo agravios ajenos e injusticias de las que habría sido víctima* o lo que, en cierto modo, estaría en la raíz de sus actuales inmadureces o problemas, más o menos insuperables y de los que no sería nunca responsable. Muchas veces, en la relación de ayuda, se encuentra este tipo de personaje, tal vez catequizado por una cierta psicología, según la cual los apuros del presente son siempre culpa del pasado, de la figura materna aprensiva o de la paterna autoritaria.

En estos casos el pasado funciona como una coartada que justifica el presente o exime al sujeto de responsabilidad. Un poco como el paralítico de la piscina de Betesda, que se enfada con los demás (pero no demasiado, por miedo tal vez a que lo tomen en serio), porque no tiene a nadie que lo meta en el agua, y se arriesga a pasar toda la vida al borde de la piscina, esperando que alguien lo ayude, cada vez más exento de responsabilidad y paralizado, o convencido de que lo es y es hábil en fingirlo, y de hecho no mueve ni un dedo para salir de su situación (cf Jn 5,1-18). Es el tipo que siente y sufre su pasado como una injusticia de la vida y, con mucha frecuencia, termina descargando en los demás lo que tendría que atribuirse a sí.

Este tipo de memoria es verdaderamente paralizante, pues elimina o se arriesga a disminuir en el sujeto la conciencia de su dignidad y responsabilidad, y lo provoca a hacer un uso retorcido de su pasado y a ignorar lo que nos recuerda una sana psicología, como dijimos en el capítulo anterior: puede que no seamos completamente responsables de nuestras inmadureces o de sus raíces (que se deben buscar en nuestro pasado), pero *en cualquier caso somos responsables de lo que hacemos en el presente* para ser cada vez menos dependientes y tenerlas siempre controladas.

3.6. Memoria ofendida-resentida

Es el recuerdo *obstinado de las ofensas o de los agravios recibidos*, o supuestamente tales, como una memoria imborrable y dura, de algo grabado en piedra, que hace eternamente conflictivas ciertas relaciones (no importa si sólo en la fantasía o en el recuerdo) e impide a la persona experimentar la fuerza liberadora del perdón.

Ninguno de nosotros ha tenido una historia perfecta, con padres perfectos y educadores perfectos, ni ninguno ha vivido en una sociedad ideal o en contextos de experiencias totalmente positivas, con completa ausencia de incidentes o traumas o de relaciones difíciles y a veces imposibles o casi. Es normal que sea así, y quien acepta que en su historia existe lo negativo y lo imperfecto termina por descubrir también lo positivo.

⁹³ Cf R. GUARDINI, *Elogio del libro*, Encuentro, Madrid 1998.

En efecto, aquel que se reconcilia con su pasado y las personas inevitablemente limitadas que han estado a su lado, logra entender incluso los aspectos positivos de su vivencia y tal vez de estas mismas personas, descubriendo que por lo general, en la economía general de su historia, superan a los negativos. Quien, por el contrario, no se reconcilia con su pasado y las figuras significativas del mismo, lleva dentro rencores y resentimientos que le impiden darse cuenta y luego gozar del bien recibido, y terminan por alimentar en él una ira peligrosa y a veces algo vengativa. En él la memoria estará como bloqueada por el resentimiento.

En realidad, cada ser humano tiene siempre algo que perdonar a los demás (y, desde luego, algo de lo que hacerse perdonar), porque la perfección no es de esta tierra y nadie puede exigirla en los demás⁹⁴. Quien no otorga el perdón a los demás se cree que así conserva un cierto poder sobre el otro, el poder con el que las personas débiles enmascaran su debilidad y se engañan a sí mismas creyéndose fuertes. No se dan cuenta ni experimentan que perdonar es algo grande y gratificante, todavía más gratificante que ser perdonado.

Por eso Jesús recomienda muchas veces en el evangelio perdonar, perdonar sin medida, hasta setenta veces siete (cf Mt 18,22). Porque perdonar quiere decir desbloquear la memoria, reabrir senderos hacia el otro que parecían interrumpidos, testimoniar que la relación con el otro merece el esfuerzo (o la libertad) de pasar por encima de algunas reivindicaciones personales; y por eso perdonar reabre también el camino hacia la dignidad del yo, que Dios ha posibilitado con su misericordia. Jamás percibimos nuestra identidad y potencialidad como cuando somos misericordiosos, practicando un amor que va más allá de la justicia, un amor que ya no es sólo humano.

3.7. Memoria insensata- distorsionada

Representa una manera algo «holgazana» de recordar, típica de quien no *realiza esfuerzo alguno por conectar* entre sí los *acontecimientos*, *no comprende su sentido más profundo*, como si todo careciera de razón o simplemente unido a la casualidad, y no obtiene -en consecuencia- ninguna dirección para el presente y el porvenir.

Jesús reprocha a menudo a sus *discípulos* («¿Aún no entendéis...?»), Mt 16,9; Mc 8,17-19), casi ofende a los dos discípulos de Emaús («¿Qué torpes sois y qué tardos...!»), Lc 24,25), porque no saben unir los hechos de manera inteligente, vislumbrando en ellos un sentido unitario y comprendiendo en ellos una voluntad de salvación. La expresión de

⁹⁴ Hay incluso quien dice que debemos perdonar incluso a Dios, cuando parece no responder a nuestras legítimas invocaciones o cuando permite que lo que ocurre en la vida está decididamente fuera de toda lógica y justicia. En este sentido, Bernanos pone en boca de Dios la exigencia de perdón de una mujer que ha perdido a su hija «Entonces, una madre,/ al lado de su niño muerto,/ ofrece a Dios el gemido/ de su sufrimiento resignado,/ y la Voz que ha lanzado el sol al espacio/ y como una mano esparce el grano,/ la Voz que hace temblar los mundos,/ le susurra con dulzura: / "Perdóname, un día sabrás,/ entenderás y me darás las gracias: /ahora espero tu perdón,/ perdóname"». Cf G. BERNANOS, *Un uomo solo* (ed. de V. VOLPINI), Vicenza 1972, 173. También E. Hillesum, la joven muerta en un campo de concentración nazi, tiene expresiones parecidas a la de Bernanos, cuando dice, por ejemplo: «Este tiempo que estamos viviendo puedo soportarlo, logro soportarlo con los dos hombros, sin sucumbir al peso y consigo incluso *perdonar a Dios* porque las cosas no son seguramente como deben ser. ¡Tener tanto amor dentro para poder perdonar a Dios! Cf E. HILLESUM, *Carta inédita al J. Spier*, probablemente en julio de 1942, y publicada en *Avvenire* (5 de abril de 1999) 21.

Jesús, en estos casos, es particularmente apesadumbrada y trasluce incluso un acento de decepción, precisamente porque él mismo ha puesto ya en marcha gestos y ha mostrado signos que deberían haber abierto la mente y el corazón de quien se había puesto a seguirle; habría bastado con recordar y releer los unos y los otros para comprender en ellos la obra amorosa del Padre, manifestada en la misión del Hijo, o habría sido suficiente una buena memoria para comprender y creer. Pero como los apóstoles muestran «poca memoria», al final Jesús promete enviar a sus discípulos el Espíritu Santo, que es la memoria de Dios, con esta obligación específica: «que esté siempre con vosotros» (Jn 14,26).

De esta memoria, iluminada por el Espíritu, tene-

INDICE

<u>Introducción.....</u>	<u>2</u>
<u>1. Formación inicial y permanente.....</u>	<u>2</u>
<u>2. Naturaleza del modelo formativo.....</u>	<u>3</u>
<u>PRIMERA PARTE.....</u>	<u>5</u>
<u>MODELOS DEL PASADO</u>	
<u>(Y DEL PRESENTE).....</u>	<u>5</u>
<u>Modelo de la perfección.....</u>	<u>6</u>
<u>1. Canalización y exclusión.....</u>	<u>6</u>
<u>2. Pretensión (irreal) y riesgo (real).....</u>	<u>7</u>
<u>3. Controlador perfecto (y agotado).....</u>	<u>7</u>
<u>4. Sin pasiones y sin pasión.....</u>	<u>8</u>
<u>5. Aspectos positivos.....</u>	<u>9</u>
<u>6. Modelo de la perfección y formación permanente.....</u>	<u>10</u>
<u>7. ¿Modelo del pasado?.....</u>	<u>11</u>
<u>7.1. Antropología subyacente.....</u>	<u>11</u>
<u>7.2. Perfección y santidad.....</u>	<u>12</u>
<u>Modelo de la observancia común.....</u>	<u>14</u>
<u>1. El grupo perfecto.....</u>	<u>14</u>
<u>2. La perfección en los comportamientos.....</u>	<u>15</u>
<u>3. Del grupo a la colectividad.....</u>	<u>15</u>
<u>4. «Comunidad de la observancia».....</u>	<u>16</u>
<u>5. «Globalización espiritual».....</u>	<u>17</u>
<u>6. Aspectos positivos.....</u>	<u>17</u>
<u>6.1. No sólo disciplina.....</u>	<u>18</u>
<u>6.2. Equilibrio entre identidad y pertenencia.....</u>	<u>19</u>
<u>7. Observancia común y formación permanente.....</u>	<u>20</u>
<u>8. Formación permanente ¿o prolongada?.....</u>	<u>21</u>
<u>Modelo de la autorrealización.....</u>	<u>22</u>
<u>1. El yo al comienzo, en el centro y al final.....</u>	<u>22</u>
<u>2. Aspectos positivos.....</u>	<u>23</u>
<u>3. Aspectos contradictorios.....</u>	<u>24</u>
<u>3.1. El talento como fuente y como límite.....</u>	<u>24</u>
<u>3.2. Dependencia del rol.....</u>	<u>25</u>
<u>3.3. Necesidad extrema del resultado positivo.....</u>	<u>25</u>
<u>3.4. Ambigüedad y conflictividad relacional.....</u>	<u>26</u>
<u>3.5. De la autorrealización al complejo de inferioridad.....</u>	<u>27</u>
<u>4. Modelo actual.....</u>	<u>28</u>
<u>5. Autorrealización y formación permanente.....</u>	<u>28</u>
<u>Modelo de la autoaceptación.....</u>	<u>30</u>
<u>1. Conocer la propia realidad y negatividad.....</u>	<u>30</u>
<u>2. Reconocer la propia creaturalidad.....</u>	<u>31</u>
<u>3. Dos equívocos.....</u>	<u>32</u>
<u>3.1. Autoaceptación como objetivo final</u>	
<u>(y no como etapa intermedia).....</u>	<u>32</u>
<u>3.2. Autoaceptación como acción autorrefleja (y no en virtud de Otro).....</u>	<u>33</u>
<u>4. Riesgos y contradicciones.....</u>	<u>34</u>

4. 1 Inmovilidad.....	34
4.2. Mediocridad.....	35
5. Autoaceptación y formación permanente.....	35
<u>Modelo del módulo único</u>	
<u>(o de la no integración).....</u>	<u>37</u>
1. El módulo único.....	38
1.1. Espiritualismo.....	39
1.2. Voluntarismo (moralismo).....	40
1.3. Pietismo.....	41
1.4. Liturgismo.....	42
1.5. Intelectualismo.....	43
1.6. Psicologismo.....	44
1.7. Experiencialismo.....	46
1.8. «Actúa solo» (subjetivismo).....	47
1.9. Módulo único y formación permanente.....	49
2. Formación desintegrada y desintegradora.....	49
2.1. El yo holístico.....	50
2.2. La formación en apartados (los «fragmentados»).....	50
2.3. La formación-collage (los «peregrinos»).....	51
2.4. Entrega de sí y formación permanente.....	52
SEGUNDA PARTE.....	54
MODELO.....	54
DE LA INTEGRACIÓN.....	54
<u>Recapitular en Cristo.....</u>	<u>55</u>
1. Proyecto teológico.....	57
1. 1. Corazón del mundo.....	57
1.2. Recapitular en Cristo.....	58
1.3. La cruz, fuente de sentido y centro de atracción.....	59
1.4. La redención, acontecimiento de integración.....	60
2. Dinamismo psicológico.....	60
2.1. Modelo antropológico.....	61
2.2. Movimiento en espiral.....	63
a) Necesidad de verdad.....	63
b) La atracción de la verdad.....	63
c) La cruz, verdad de la vida (y de la muerte).....	64
2.3. Estrategia de la inclusión.....	65
a) No borrar, sino dar sentido.....	66
b) No sufrir, sino dejarse atraer.....	66
c) No olvidar, sino aprender a recordar.....	68
<u>Integración y «docibilitas».....</u>	<u>70</u>
1. Integrar la propia historia.....	71
2. Esas historias a trozos.....	72
3. La vida habla si hay un corazón que escucha.....	73
4- Lo que no se integra se convierte en desintegrador.....	74
5. No integración y no «docibilitas».....	75
<u>«Homo responsabilis».....</u>	<u>76</u>
1. Descripción del concepto.....	77

2. Componentes y fases (casi un decálogo).....	78
2.1. El don crea responsabilidad.....	79
2.2. La responsabilidad de ser amados.....	80
2.3. El todo en el fragmento.....	81
2.4. La libertad más grande.....	82
a) Responsable en todo caso.....	82
b) Sólo el hombre puede dar sentido al no sentido.....	83
c) Responsable y libre de adoptar una actitud.....	83
2.5. La pregunta responsable.....	84
2.6. Como el Hijo-Siervo-Cordero.....	85
a) Hijo obediente.....	85
b) Siervo paciente.....	86
c) Cordero inocente.....	87
2.7. «Abel, ¿qué le has hecho a Caín?».....	88
2.8. El mínimo de culpa y el máximo de pena.....	90
2.9. Operación retroactiva.....	91
2.10. El pasado nunca pasado.....	92
La memoria.....	93
1. Tipos de memoria.....	93
1. 1. Memoria.....	94
- Ejercicio práctico: aprender a contarse.....	94
1.2. Memoria creyente.....	95
- Ejercicio práctico: la propia historia como «lugar» de oración.....	95
1.3. Hacer memoria.....	96
- Ejercicio práctico: el Salmo 151.....	97
1.4. Hacer en memoria de.....	97
- Ejercicio práctico: la vida como memoria de la Pascua.....	98
1.5. Memorial.....	99
-Ejercicio práctico: escribir la propia historia de salvación.....	100
2. El olvido del creyente.....	101
2.1. «La madre de todos los pecados».....	102
2.2. Doctores de la ley y analfabetos en la fe.....	102
3. Los «virus» de la memoria.....	103
3.1. Memoria apática- ingrata.....	103
3.2. Memoria parcial-selectiva.....	104
3.3. Memoria superficial-sensacional.....	105
3.4. Memoria idealizadora-nostálgica.....	106
3.5. Memoria quejica-exonerarte.....	107
3.6. Memoria ofendida-resentida.....	107
3.7. Memoria insensata- distorsionada.....	108