Un «toque» diferente

Los votos en la vida religiosa

Colección «SERVIDORES Y TESTIGOS»

82

Judith A. Merkle

Un «toque» diferente

Los votos en la vida religiosa

Editorial SAL TERRAE
Santander

*A las Hermanas de Notre Dame de Namur
de la Provincia de Ohio,
con amor y gratitud*

Título del original en inglés:

A Different Touch.

A Study of the Vows in Religious Life

© 1998 by The Order of Saint Benedict, Inc.

Publicado por The Liturgical Press

Collegeville, Minnesota (U.S.A.)

All rights reserved

Traducción:

Milagros Amado Mier

© 2001 by Editorial Sal Terrae

Polígono de Raos, Parcela 14-I

39600 Maliaño (Cantabria)

Fax: 942 369 201

E-mail: salterrae@salterrae.es

<http://www.salterrae.es>

Con las debidas licencias

Impreso en España. Printed in Spain

ISBN: 84-293-1395-8

Dep. Legal: BI-708-01

Fotocomposición:

Sal Terrae – Santander

Impresión y encuadernación:

Grafo, S.A. – Bilbao

Índice

<i>Prólogo</i>	9
--------------------------	---

PRIMERA PARTE

Cuestiones culturales

1. El modo de vida	15
2. El progreso: ¿cuál es el camino?	25
3. Más allá del progreso: el saber ecológico	41
4. Hacia una nueva visión	52

SEGUNDA PARTE

Fundamentos teológicos

5. Liberar la libertad	67
6. Obtener orientación	78
7. La búsqueda de la salvación	90

TERCERA PARTE

Los fundamentos de los votos

8. Un «toque» diferente	103
9. Tocados por Dios	114
10. Un marco para amar	123

CUARTA PARTE

Historia

11. Corazones para una Nueva Era	133
12. Nuevas formas de energía	146
13. Hacia una nueva síntesis	158
14. Nuevos tiempos para la comunidad	169

QUINTA PARTE

Los votos

15. Pobreza: la transformación de los deseos	187
16. Pobreza: más allá del aislamiento	198
17. Nuevos tiempos para la pobreza	212
18. Obediencia: un asunto del corazón	224
19. La obediencia: un camino progresivo	233
20. Nuevos tiempos para la obediencia	250
21. Celibato: de la ambigüedad a la integración.	264
22. Los rostros de la integración sexual	279
23. Del coste a la consolación	299
24. Nuevos tiempos para el celibato	311

Prólogo

Vivimos hoy una situación paradójica. Después de treinta años de renovación de la vida religiosa, su futuro y su sentido siguen estando en cuestión. Este libro intenta reflejar esa paradoja, así como poner de manifiesto los fundamentos de la vida religiosa frente a las cuestiones teológicas y socioculturales actuales. Ha sido escrito con fe en el futuro de la vida religiosa, y sostiene la convicción de que los cambios en la cultura secular y democrática exigen su rearticulación.

Estos capítulos invitan a reflexionar sobre la vida religiosa como un «toque diferente» en la vida cristiana. La vida religiosa se basa en una experiencia religiosa peculiar, es una postura social contracultural e incluye un modo singular de amar en la Iglesia. Este libro analiza los fundamentos teológicos de la vida religiosa y se introduce en la crítica cultural, del mismo modo que imagina nuevos papeles para los religiosos en el actual milenio. La vida religiosa es un modo de vida adulto peculiar en la Iglesia, así como una «vía» dentro del camino común de conversión recorrido por todo el Pueblo de Dios.

Este libro no ha sido escrito para decirlo todo acerca de la vida religiosa. Sin embargo, a través de la crítica cultural, las ciencias sociales, la historia y la teología, reflexiona sobre la vida consagrada y espera fomentar el debate sobre el sentido de los votos en una cultura secular y democrática. La vida religiosa es un marco de la vida cristiana perfilado por los votos. Pero los votos implican procesos de conversión emprendidos por todos los adultos en la Iglesia. Nosotros examinaremos los votos desde el punto de vista de su evolución, así como en sus ramificaciones sociales. El contexto de la vida religiosa se analiza desde una perspectiva evolucionista y ecológica.

La primera parte examina la situación actual de la vida religiosa como una paradoja, e intenta identificar dicha paradoja, así

como vincular los problemas de la vida religiosa con las pautas generales de fragmentación y transición en la sociedad. Afirma que los religiosos hacen frente hoy a cuatro discernimientos u opciones cruciales: 1) el discernimiento entre la religión cultural y la vivencia evangélica; 2) la opción por la esperanza frente a la nostalgia; 3) la decisión de superar los riesgos morales para redescubrir la comunidad; y 4) la adopción de una visión realista de la evolución hacia el futuro. Este último tema está conectado con el desafío de un saber ecológico.

La segunda y la tercera partes reflexionan sobre los fundamentos teológicos de la vida religiosa. La segunda parte trata brevemente los temas teológicos en los que se basa la vida religiosa: la revelación, la fe, la libertad, la salvación, el pecado y la gracia y la vida en la comunidad eclesial. La tercera parte examina la vida religiosa como un marco particular en la vida cristiana y una «vía» característica de conversión adulta. La vida religiosa se ve a la luz de cuatro tipos de exigencias morales de la vida cristiana, así como en relación con los consejos evangélicos. Mediante el modelo de marco, reflexionamos sobre los elementos centrales de la vida religiosa y sobre los que cambian históricamente, según las diferentes circunstancias culturales y de la vida del religioso/a.

La cuarta parte analiza la vida religiosa del siglo XIX, preguntándose cómo siguen afectándonos hoy cuestiones que se suscitaron en ese siglo. Se hace notar el desarrollo simultáneo de nuevas congregaciones con votos simples y de los institutos seculares. Se examinan las coordenadas de nuestro futuro que pueden detectarse en ese primer intento a gran escala de tender un puente entre el carisma de la vida religiosa y la cultura secular y democrática. Y se señalan las nuevas circunstancias en que deben expresarse los elementos centrales de la vida consagrada.

La quinta parte examina los votos, que son medios para lograr la transformación de la persona, la creación de comunidad y ministerio o la «derrota de la muerte», así como energía eclesial. A través de la lente de la psicología evolutiva de Erikson, planteamos que los votos enlazan con los desafíos vitales de los años adultos, pero también reenmarcan y reestructuran problemas no resueltos de períodos de la vida anteriores. Sugerimos que cada voto, para ser expresado hoy, debe afrontar los «nuevos tiempos».

Y se bosquejan las ramificaciones personales, sociales y político-místicas de los votos.

En la preparación de este libro debo agradecimiento a muchas personas. Ha sido escrito a lo largo de un cierto período de tiempo y es fruto del debate, no sólo en la provincia de Ohio de las Hermanas de Notre Dame de Namur, sino también con religiosas de esta congregación en Japón, África, Europa, Latinoamérica y los Estados Unidos. He gozado también del privilegio de hablar con religiosas y religiosos de diversas congregaciones en los Estados Unidos, Canadá, Europa y Australia, y me han enriquecido y alentado con su experiencia y sus respuestas.

Quiero dar las gracias especialmente a Lucia Borzaga, bibliotecaria de la Congregación para los Religiosos y los Institutos Seculares en Roma, por su ayuda durante los dos períodos de tiempo de investigación que pasé allí, y a las Hermanas de Notre Dame de Paciotti (Roma), por su cálida hospitalidad. Deseo también expresar mi agradecimiento a las hermanas del Loretto Christian Life Center de Niagara Falls (Canadá), por compartir conmigo su hogar durante la redacción final de este libro.

Estoy igualmente agradecida a los editores de The Liturgical Press por su ayuda para la publicación de este texto y por su interés por la renovación continua de la vida religiosa. Finalmente, quiero dar las gracias a las hermanas de mi propia provincia y a mi familia y amigos por su cariño y apoyo.

PRIMERA PARTE

CUESTIONES CULTURALES

1

El modo de vida

Es difícil reflexionar sobre el futuro de la vida religiosa sin un sentido de la paradoja. Desde la renovación, los religiosos han avanzado en muy importantes aspectos. Al vivir en un cambio de milenio, han sido iluminados por las ideas científicas surgidas con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial. Gozan de una espiritualidad renovada y son capaces de aportar su propia experiencia a la comprensión de la fe. El personalismo del Vaticano II relaciona el crecimiento humano y el espiritual. Los religiosos son libres para ser humanos; sus ministerios son elegidos y concuerdan con sus talentos.

Sin embargo, las instituciones y congregaciones religiosas suelen tener serios problemas económicos. Un significativo número de ministerios corporativos se han venido abajo o no cuentan con apoyo institucional. Además, hay muy pocos miembros nuevos. Pese a todo, estos problemas externos serían tolerables si las congregaciones no estuvieran afrontando hoy presiones internas más graves.

Alimentado por lo que parece un pluralismo insuperable, un nuevo tipo de conflicto, con el que muchas congregaciones se debaten hoy, inquieta a las comunidades religiosas. Muy a menudo, el empeño en una actividad o un diálogo corporativos se ve inmerso en una atmósfera de antagonismo.

Si reflexionamos sobre lo que pretendíamos conseguir hace treinta años, veremos que en muchos aspectos lo hemos logrado. Sin embargo, nos encontramos en una situación que Arnold Toynbee describe muy acertadamente como la «sensación de tener todo lo necesario y seguir sintiéndonos alienados»¹. Toynbee se

1. Joseph TETLOW, «The Human Person and Sexuality»: *The Way Supplement* 71 (1991) 44.

refiere a la alienación del proletariado durante el siglo XIX. En su condición de «músculos» de la Revolución Industrial, el proletariado seguía sin recibir los beneficios de la vida mejor que ésta prometía. ¿Es una analogía válida para la situación actual de los religiosos?

Muchos responderían afirmativamente, pero desde perspectivas diferentes. Algunos religiosos se sienten decepcionados por las promesas del Vaticano II. El enfriamiento del espíritu de renovación en la Iglesia contrasta agudamente con las esperanzas suscitadas por el concilio². Otros ven su vida colgada precariamente de fragmentos de instituciones y creencias que en el pasado los sustentaban. No han perdido la fe; siguen creyendo. Sin embargo, esas creencias cada vez encuentran menos eco a su alrededor³. Un religioso lo expresaba del siguiente modo: «Yo no he abandonado a mi congregación; ella me ha abandonado a mí».

Otro grupo está agotado por las batallas de género en la Iglesia. Se malgastan continuamente las energías, se pierden oportunidades de ministerio, y una alienación innecesaria aumenta en una Iglesia a la que aman. Mientras tanto, las necesidades no cesan de aumentar, especialmente las de los pobres. Y se preguntan cuándo finalizará todo ello y cómo se resolverá.

Silenciosamente, en la privacidad de sus pensamientos, los religiosos se preguntan si esto es para lo que ellos lucharon. Es la misma pregunta decisiva que, cómo hemos visto, se hacían los trabajadores, aunque en un tiempo y un momento distintos. Es una pregunta humana común a cuantos luchan por el progreso o pretenden el cambio ante los nuevos tiempos: ¿Para qué hemos progresado?; ¿a quién ha servido este «progreso»?

Estas preocupaciones de los religiosos son más profundas que los diálogos progresistas-conservadores del pasado. Tiempo atrás los religiosos discutían acerca de la orientación de la renovación, y algunos aún gastan energías en esa cuestión. Sin embargo, los religiosos están inmersos hoy en una lucha de otra clase. Escindidos entre su deseo de no pensar críticamente acerca de la vida

2. Edward SCHILLEBEECKX, *Church: The Human Story of God*, Crossroad, New York 1990, p. xiii.

3. Para un análisis de la fragmentación moral en la sociedad, véase Larry L. RASMUSSEN, *Moral Fragments and Moral Community*, Fortress Press, Minneapolis 1993.

religiosa, por miedo a que ello favorezca la vuelta a prácticas preconciliares, y su deseo de hacer las difíciles preguntas que son necesarias para proseguir la renovación, los religiosos se aventuran a hacer nuevas preguntas.

Esas preguntas son distintas de las que marcaron los años de la renovación. Reflejan una nueva esperanza y una disposición a examinar nuestra paradójica situación. Las preguntas se centran en las áreas siguientes: en un momento en el que las reformas del Vaticano II se han «consumado», como la libertad en el ministerio, el respeto por las diferencias y necesidades personales, la colegialidad en la autoridad, la libertad de iniciativa..., ¿por qué no están las cosas mejor en la vida religiosa?; ¿por qué, aunque hemos hecho lo «correcto», nuestros problemas siguen siendo críticos?; ¿por qué ha llegado la renovación a un punto en el que está en cuestión el futuro de nuestra existencia?

Un estudio reciente de Ukeritis y Nygren es aplicable a nuestra situación. El problema de la anomia obsesiona a los religiosos. Hay una pérdida de convicción respecto de los votos, falta de claridad acerca del papel de los religiosos, reacciones negativas hacia la autoridad, carencia de misión y ministerio corporativos y desilusión con respecto al liderazgo. Todo ello plantea importantes amenazas al futuro de la vida religiosa⁴. Para los que han vivido estos últimos treinta años de renovación, el estudio identifica experiencias que desean superar.

Observar más de cerca la paradoja

No queremos incurrir en el catastrofismo milenarista que impregna nuestra cultura. El mundo no está llegando a su fin, como tampoco el mundo de la vida religiosa. Los signos de vida y esperanza presentes en las congregaciones religiosas dan testimonio de lo mucho positivo que hay en ellas. Sin embargo, si una paradoja es una situación que contiene elementos aparentemente contradictorios, calificar la paradoja nos ayuda a entender su desafío. Mencionaremos tres aspectos de dicha paradoja, conscientes de que al lector le vendrán otros a la mente.

4. David NYGREN y Miriam UKERITIS, «Future of Religious Orders in the United States»: *Origins* 22/15 (1992).

La paradoja de la diversidad

Después del Vaticano II, los religiosos se esforzaron por introducir el personalismo del concilio en un modo de vida excesivamente institucionalizado. La identidad congregacional era tan fuerte en las órdenes religiosas que la individualidad solía perderse⁵. sometidos a una institucionalización mutiladora, era frecuente que los talentos personales de los miembros y muchos aspectos del carisma fundacional no se utilizaran en la misión.

Después del concilio, la identidad congregacional, formada durante años de vivencia comunitaria, mantuvo unidos a los grupos mientras experimentaban los cambios de la renovación. Las diferencias en cuanto al ministerio, la comunidad y la organización de la vida podían ponerse en práctica tranquilamente como «experimentos», porque la regla, superviviente del pasado, seguía vigente. Las nuevas necesidades y situaciones se trataban como «excepciones». En las congregaciones quedaba la suficiente «igualdad» como para poder subordinar a ella lo «diferente». Lo que legitimaba lo «diferente» era que satisfacía una nueva necesidad o una nueva vocación personal no satisfechas de la manera habitual.

Nuestra primera paradoja brota de este contexto. Después de años siguiendo este esquema, los religiosos descubren que hoy es verdadera la situación inversa. La identidad parece estar supeditada a la posibilidad de que la opción «diferente» o individual cree un vínculo de igualdad. Los religiosos que desean vivir en una comunidad local no pueden confiar en que haya quien pueda apoyarles ministerial y personalmente. Quienes se han implicado en un proyecto ministerial no pueden dar por sentado que algún miembro de la congregación proseguirá el trabajo en nombre de la comunidad. Cosas en otro tiempo consideradas necesidades –comunidad y ministerio– se ven desplazadas por contingencias –la esperanza de un desarrollo adventicio de opciones individuales–. Los religiosos se cuestionan hoy la naturaleza de su identidad como comunidades.

5. Lo que no sólo ocurría con los individuos, sino también con las congregaciones como un todo. Cien años de esfuerzos canónicos para proteger la vida religiosa tuvieron como resultado la homogeneización. Véase Eutimio

La paradoja de la comunicación

Nuestra segunda paradoja brota de nuestros nuevos modelos comunicativos. Las congregaciones han fomentado la comunicación entre los miembros como algo indispensable para la renovación. Sin embargo, la intensificación de la comunicación suele revelar que las palabras no significan lo mismo para todos. En el pasado dimos por supuesto que la Iglesia, la comunidad, la vida consagrada y la misión tenían un significado común en una comunidad dada. Hoy, en lugar de ser signos de unidad, estas palabras reflejan las diferencias entre los miembros. Queremos hablar entre nosotros acerca de los problemas más profundos de nuestra vida conjunta; sin embargo, notamos que un desfase cada vez mayor entre la experiencia y la fe informa el significado que cada uno de nosotros da a sus palabras. ¿No ha sido siempre así?

Las diferencias en cuanto a la teología, la espiritualidad y la mayoría de las realidades humanas han existido siempre en las órdenes religiosas. Nuestra situación paradójica tiene unas raíces más profundas que esas diferencias tradicionales. En el pasado discutíamos acerca de la Iglesia, el celibato, la vida sacramental y la comunidad, pero dábamos por sentado que cada uno de esos temas tenía un centro hipotético. Los «datos» respecto de esos temas formaban una realidad externa a los miembros que «sustentaba» la verdad del tema y permitía un cierto juego en torno a las ideas. Esto solíamos experimentarlo como unidad en la diversidad.

Cuando discutíamos acerca de qué idea iba a ostentar el predominio o tratábamos de profundizar nuestra comprensión de un tema, dábamos por supuesto que había una «verdad», si no absoluta, sí al menos adecuada, hacia la cual avanzábamos. Tales «datos» nos permitían eludir la ansiedad y establecían una sensación de orden y sentido. Las diferencias respecto de la Iglesia o la vida sacramental no destruían el grupo, porque esas diferencias tenían un lugar fundamental fuera del alcance del juego del debate. Hoy no ocurre así. Y aquí se encuentran las raíces de nuestra paradoja.

SASTRE SANTOS, CMF, *El ordenamiento de los institutos de votos simples según las Normas de la Santa Sede (1854-1958)*, Urbaniana University Press, Roma-Madrid 1993.

La condición postmoderna

Los religiosos comparten la condición postmoderna de la cultura, y esta «nueva situación» contribuye a que nos encontremos inmersos en la paradoja. En el pasado, nuestro mundo estaba controlado por una metáfora que atestiguaba el orden y la unidad del mundo. Las personas, los animales, la naturaleza y el cosmos tenían su lugar en el orden de las cosas. Incluso se creía que los descubrimientos científicos apuntaban a un mundo que existía dentro y más allá del mundo de las apariencias. Las definiciones clave de la realidad que afectaban a nuestra vida como religiosos se fundamentaban en esta metáfora. Había un vínculo entre la realidad tal como la vemos y un sentido de la verdad que era mediado por la Iglesia.

Hoy, nuestra cultura carece de una amplia metáfora interpretativa que explique el orden y el sentido del mundo; por el contrario, se sostiene en general la incertidumbre de cualquier conocimiento. El sentido de cualquier idea está sometido a un constante fluir, y ningún sentido o interpretación posee autoridad alguna sobre otro.

La gente está absolutamente dispuesta a dudar que hoy sea posible conocer la verdad. En general, se sostiene que sólo a través de la interacción de las ideas rivales, que compiten entre sí por la aceptación, puede conocerse la «verdad». Predomina la crítica de todas y cada una de las ideas, puesto que se pone seriamente en duda la capacidad de conocer cualquier cosa. Se podría, como mucho, percibir cuál es la que prevalece en la interacción entre las ideas. Ésta es una breve descripción de lo que los autores denominan «postmodernidad»⁶.

La postmodernidad constituye el marco cultural de la sociedad del Primer Mundo. Todo conocimiento únicamente tiene sentido dentro de unos paradigmas y pierde validez cuando se sale de ellos. Por ejemplo, el pensamiento junguiano, el marxismo, el ecofeminismo y la doctrina católica se ven simplemente como paradigmas o sistemas de pensamiento. En el sistema postmoderno, las conclusiones a las que se llega dentro de un paradigma carecen de

6. Véase Gary EBERLE, *The Geography of Nowhere: Finding One's Self in the Postmodern World*, Sheed and Ward, Kansas City 1994.

sentido en otro. Dado que las personas no creen posible conocer la realidad más allá de unos modelos o paradigmas limitados, debatir inmersos en los paradigmas es difícil o se considera imposible o baldío⁷, y las ideas distintas de las propias se rechazan con mucha facilidad.

La postmodernidad influye en la vida religiosa, porque los religiosos ya no viven aparte de la sociedad. Percibimos este cambio cultural entre nosotros cuando bromeamos diciendo: «todo es opinable». Cuando no está presente una sensación de «hechos aceptados», consciente o inconscientemente el debate dirigido a crear unidad se convierte en un recordatorio de que dicha unidad no existe.

Sumando la atmósfera cultural de la postmodernidad, las diferencias en la experiencia vital y la espiritualidad y las distinciones generacionales, étnicas y culturales, se observa un enorme pluralismo en la vida religiosa actual. Y el pluralismo puede conllevar un relativismo paralizante. Si todo es bueno, ¿puede cualquier bien proporcionarnos identidad y sentido? Nos vemos ante la paradoja. La diferencia ya no es la excepción; la diferencia se celebra. Sin embargo, cada vez resulta más difícil saber cuál es nuestro sitio.

El nuevo peregrinaje

El respeto por la diferencia y la actitud abierta condujeron al cambio masivo en la vida religiosa, dado que el «peregrinaje» se convirtió en una importante metáfora de dicha vida. Los religiosos tendían a conceder menos atención a los fundamentos de la vida religiosa, que podían darse por supuestos. Su búsqueda consistía en avanzar. Los religiosos intentaban no cerrar ninguna dirección del pensamiento ni homogeneizar las diferencias. La tolerancia era altamente valorada. Temas en otro tiempo considerados inmutables se volvieron contingentes y arbitrarios.

7. La comprensión del fenómeno de la postmodernidad arroja luz sobre el interés contemporáneo por el movimiento ecologista. Más allá de su preocupación por el futuro del planeta, el movimiento ecologista busca también una nueva cosmología o explicación de cómo se relacionan los humanos, el mundo y el cosmos. Esta metáfora omnicomprendiva se está perdiendo en nuestra cultura, contribuyendo a una profunda sensación de ir a la deriva.

Aprendimos que muchos elementos de nuestro modo de vida eran falibles y, en última instancia, revisables. Incluso reconocimos la pecaminosidad y antinaturalidad de algunos aspectos de las estructuras pasadas. Encontramos, a pesar de nuestras creencias inexpugnables acerca de las personas y la vida, que lo contrario podía ser incluso admitido. Caímos en la cuenta de que había muchas soluciones posibles al problema del vivir humano y que la nuestra únicamente ocupaba un lugar entre ellas.

En ocasiones, los ministerios tradicionales fueron dejados de lado para atender nuevas necesidades. Nuevos grupos de personas se convirtieron en centro de nuestro ministerio, a medida que tratábamos de aprender modos renovados de llegar a personas a las que anteriormente no servíamos. Aceptamos con entusiasmo las cargas de la Iglesia y de la sociedad, acercándonos a los dolores humanos y descubriendo gozos nuevos y relaciones profundas. Al esforzarnos por influir en un mundo en transición, descubrimos que vivir en la paradoja no era tan malo.

La paradoja de la apertura

En medio de estos cambios, también experimentamos momentos de auto-reflexión cuando nos preguntamos adónde lleva ese peregrinaje. Un amigo mío dice lo siguiente: «Me he encontrado dedicando mi tiempo en mi ministerio a hablar a otras personas y a ser compasivo y comprensivo. Sin embargo, si un miembro de mi comunidad me pidiera un tiempo similar, me sentiría nervioso y forzado. Me pregunto por qué». Y un religioso de mediana edad comenta: «En mi curso de Nuevo Testamento hay un hombre prometedor. Creo que podría tener vocación. Sin embargo, no me decido a invitarle, porque no estoy seguro de que haya alguien para atenderle. ¿A qué voy a invitarle?».

Muchos, felices con el hecho de ya no ser embutidos dentro de un ministerio como si se les encajara en una ranura, se preguntan también cómo podemos evaluar hoy nuestro impacto como congregación. Nos preguntamos el sentido de nuestros votos. Observamos el aumento de la participación de los laicos en la Iglesia, e inquirimos el lugar de las congregaciones religiosas en esta nueva situación. Nuestro «peregrinaje» nos ha llevado a una

tercera paradoja. Estamos abiertos a muchas personas y situaciones. Sin embargo, en nuestra apertura y disposición a revisar nuestro modo de pensar hemos creado un mundo en el que vivimos con el miedo atormentador a que, con nuestro modo de vida, ya no tengamos ni un lugar ni nada que decir.

¿Cómo crear unidad sin volver a las limitaciones del pasado? ¿Cómo mantener la comunicación, pero profundizando más allá de las diferencias que hay entre nosotros? ¿Cómo proseguir el peregrinaje sin desesperar ni de nuestra posibilidad de tener algo que decir ni de nuestro futuro?

Idealmente, sería magnífico que este libro tratase de los próximos pasos en la renovación. Pero, lamentablemente, nadie posee las cualidades proféticas que se precisan para hacerlo. Sin embargo, en la encrucijada de la renovación en que nos encontramos es importante recordar que las situaciones paradójicas no son nuevas en la experiencia cristiana. San Pablo dice sucintamente: «Atribulados en todo, mas no aplastados; perplejos, mas no desesperados; perseguidos, mas no abandonados; derribados, mas no aniquilados» (2 Cor 4,8-9).

¿Acaso el seguidor de Jesús no realiza su ministerio a pesar de la paradoja del sufrimiento? Luchando con la paradoja se es signo e instrumento de la vida divina. Lo vemos claramente en la Escritura: «Pues el mismo Dios que dijo: “De las tinieblas brille la luz”, ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo» (2 Cor 4,6). La experiencia de la paradoja inspira la fe escatológica; fe que sostiene que la última palabra de Dios acerca del sentido y la orientación de nuestra vida aún no ha sido pronunciada. La garantía de Dios de una comunicación continua y más profunda, «en el tiempo oportuno», es la promesa del Espíritu, una alianza establecida no sólo para las generaciones pasadas, sino también para nosotros y para el futuro⁸.

En este tiempo de transición, los religiosos son llamados a una fe que vaya más allá de la mera creencia en su supervivencia. La calidad de la fe que se requiere de ellos es necesaria en la Iglesia entera al empezar un nuevo milenio. El Vaticano II llamó a la vida

8. Thomas MCKENNA, «Memories of the Future»: *Review for Religious* 51 (marzo-abril 1992) 249-259.

religiosa a ser «signo y recordatorio de la vida futura, hacia la que la Iglesia peregrina avanza de modo constante»⁹. Esto no se refiere sólo a la otra vida, sino a la vida del Espíritu guiándonos en nuestro tiempo. Los religiosos son llamados a creer que su peregrinaje personal es parte de la venida del reino, no sólo para sí mismos, sino también para la Iglesia y para el mundo.

La renovación implica tal tipo de esperanza activa en nuestro tiempo. Porque, si no vivimos en estos tiempos, ¿cómo podremos realizar nuestra tarea de dar testimonio en nuestra historia de la vida de Dios, vida que penetra en las más profundas paradojas de nuestros días y las trasciende? Los tiempos del cambio de milenio no son los años sesenta y setenta, sino que la nuestra es una época de fragmentos de sentido. Los religiosos son llamados a ayudar a reunir esos fragmentos para alimentar así a un mundo hambriento. En este proceso continuarán descubriendo su propio sentido y su capacidad de tener algo que decir al mundo.

Aunque nadie sea profeta ni pueda predecir el futuro, en la tradición de fe todos compartimos la experiencia profética del discipulado. Como discípulos somos invitados a posibilitar lo profético que hay en cada uno, y como comunidades a descubrir los próximos pasos de la renovación. Esto exige una doble fe escatológica. Somos llamados a ser críticos con todo lo que vive de falsas ilusiones en nuestra vida y no se expone a la luz de Dios. En segundo lugar, somos invitados a realizar esfuerzos constructivos para edificar el futuro, en respuesta a las necesidades de la Iglesia y de la sociedad.

El pensamiento crítico acerca de nuestra situación y nuestros esfuerzos concretos nos ayudarán a descubrir que la paradoja no es más que una contradicción aparente. En lo más profundo de ella subyace la luz de la verdad que nos hará avanzar. Aunque no todos desempeñemos el mismo papel en este proceso, cada religioso/a tiene su propia tarea en el esfuerzo común para construir el futuro. Como primer paso, reflexionemos críticamente sobre nuestro modo de pensar acerca de nuestra situación como religiosos y preguntémosnos si puede ello proporcionarnos suficiente orientación para el futuro.

9. *Lumen Gentium*, n. 44.

2

El progreso: ¿cuál es el camino?

Cuando aún me hallaba en los años de formación, me regalaron una estampa del Vaticano II sin más ilustración que una gran flecha de lado a lado. El texto decía: «Los problemas se resuelven avanzando». Suelo acordarme de aquella estampa en las situaciones confusas. Nunca me ha faltado el deseo de avanzar, pero con frecuencia mi pregunta es: «¿Cuál es el camino?». El debate acerca del progreso invita inevitablemente a hacer esta consideración. Progreso, sí, pero ¿hacia qué?; ¿cómo evaluarlo?

El progreso implica «movimiento hacia» algo. La palabra progreso sugiere la visión de un objetivo y la presencia de criterios de movimiento. En este capítulo y en el siguiente examinaremos algunos de los desafíos que esta sencilla fórmula presenta hoy a los religiosos.

Nuestra idea del progreso

Tengo la sospecha de que los religiosos piensan acerca del progreso en la renovación de modo muy similar al de las personas de su cultura respecto del progreso en su vida. Formulemos con sencillez la pregunta: ¿están las cosas mejor que antes?

Una publicación reciente investiga y cuestiona el paradigma que los norteamericanos utilizan para medir el progreso. Los norteamericanos definían en el pasado el progreso desde una perspectiva religiosa, pero hoy, tanto ellos como otros habitantes de las sociedades del Primer Mundo, emplean un patrón fundamentalmente secular¹.

1. Christopher LASCH, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, Norton, New York 1991. Aunque Lasch se refiere al progreso en la sociedad norteamericana, su preocupación se extiende a las sociedades del Primer Mundo y a su impacto sobre la cultura de las naciones del Segundo y Tercer Mundos.

Por lo general, la actitud ante el progreso es inconsciente. Implica una visión de lo «inevitable» en la vida. La esencia del «progreso» responde a la cuestión respecto de cómo se solucionarán en el futuro las limitaciones pasadas y presentes. La visión del progreso de un individuo o un grupo revela las premisas empleadas para llegar a una respuesta.

La cultura del Primer Mundo y la visión religiosa de la vida difieren en su visión del progreso. La perspectiva religiosa ve el juicio y el amor de Dios como inevitables, mientras que la visión secular sostiene que el progreso mismo es inevitable.

¿Por qué piensan de este modo los «modernos»? La visión moderna del progreso tiene su origen en la convicción, procedente del siglo XVII, de que los seres humanos pueden dominar la naturaleza. Dado que el ser humano tiene deseos insaciables, el estímulo de las necesidades humanas nos exige expandir indefinidamente nuestro ámbito de opciones materiales y humanas. Continuaremos creando a fin de satisfacer esas necesidades, dice la teoría, y la historia avanzará. El resultado es que los lujos de hoy son las necesidades de mañana.

El propio progreso se creía inevitable por la relación causa-efecto entre unas necesidades crecientes y el impulso humano de satisfacerlas. De este modo, el «progreso» se veía como la fuerza motriz de la historia. Y ha llegado a ser una premisa común que la vida de la próxima generación será o debería ser mejor que la nuestra.

Los religiosos y el progreso

No debería sorprendernos encontrar huellas de la visión cultural de progreso en el patrón que los religiosos emplean para medir el éxito de la renovación. Es difícil determinar en qué medida esta visión cultural del progreso penetró en la visión de la renovación de las órdenes religiosas en los años sesenta y setenta; sin embargo, no cabe duda de que se ven rastros de su presencia. Las dimensiones de las casas de formación construidas en los sesenta atestiguan la creencia operativa de que la vida religiosa se expandiría alcanzando nuevas proporciones.

El «progreso» se admitía, ciertamente, como una explicación del cambio. Cuando la liturgia cambiaba, se destruían edificios

amados y las prácticas comunitarias decrecían, el «progreso» estaba en acción. La dirección de los cambios en la vida religiosa solía «satisfacer necesidades». La renovación legitimaba incluso las preferencias por algunos religiosos. La experiencia vivida por los religiosos reforzaba en muchos casos la teoría cultural. En muchos aspectos, las cosas resultaban más fáciles en lugar de más difíciles.

Los religiosos adoptaban la visión cultural del progreso casi acríticamente, porque su experiencia la consideraba verdadera. Las restricciones y la rigidez de la vida anterior al Vaticano II se eliminaron. Aunque es verdad que la nueva responsabilidad conllevó también lucha y sufrimiento, es justo decir que para muchos religiosos la vida mejoró sustancialmente.

La visión de la salvación

La visión cultural del progreso no es una mera teoría acerca de cómo cambia la vida, sino que contiene una teoría de la salvación. Responde preguntas tales como: ¿adónde vamos?; ¿qué nos salva?; ¿qué podemos esperar?; ¿dónde debemos depositar nuestra confianza?... Aquí, de nuevo, la visión religiosa y la visión social de la vida difieren en sus respuestas a estas preguntas.

La fe sostiene que nuestra finitud pasada y presente se completará en el futuro por un Dios que nos salva. Esta historia omnicomprendensiva da sentido a nuestra vida como cristianos, un sentido que abarca todos los aspectos de nuestra experiencia: la salud, las relaciones, el trabajo, el dinero y el cambio social. Ello nos ayuda a madurar, aunque viviendo con las inevitables limitaciones de nuestra vida. La comunidad de fe explica todas las dimensiones de la vida como participación en la muerte y la resurrección de Jesucristo. El misterio pascual es inevitable en esta visión de fe de las cosas.

En la visión secular de la salvación, el progreso humano es inevitable. Lo que hace que esta actitud sea secular no es su optimismo, que nos atrae, ni la verdad parcial que contiene, que se corresponde con nuestra experiencia, sino que su secularidad radica en la explicación de que nuestra finitud se completará en el futuro únicamente por la perfectibilidad humana y la autocreación.

¿Son igualmente válidas ambas visiones de la salvación? Los críticos sostienen que la visión secular carece de un modo de examinar la experiencia completa del vivir humano. La visión cultural del progreso es válida en la medida en que las personas progresan. Esta visión de la «salvación», sin embargo, no deja espacio a las experiencias humanas de fracaso, tragedia y catástrofe, que también son parte de la vida.

En esta visión de la realidad no se contemplan las limitaciones. Por el contrario, se niegan los límites naturales a la libertad y el poder humanos. El hecho de que la salvación secular evite los límites vitales produce un vacío espiritual. Si el propio individuo es su fuente de fuerza y su razón de ser, no hay nadie hacia quien volverse cuando tienen lugar las experiencias vitales de limitación.

La visión cultural del progreso genera su propia visión del éxito. El éxito se define en función de la movilidad ascendente en una profesión que tiene sus propias normas y criterios de excelencia, no en función de la integridad personal ni de la estima comunitaria siguiendo un criterio de convivencia humana². La ausencia de un ideal de convivencia humana alimenta todavía más el vacío espiritual de nuestra cultura actual.

Esta visión del éxito debilita los lazos comunitarios. El éxito en la sociedad moderna está vinculado a la movilidad ascendente, que aleja cada vez más de las sanciones y los apoyos de la comunidad. El «progreso moderno» fomenta un medio ambiente en el que las personas se sienten cada vez más aisladas unas de otras. Los religiosos pueden percibir este cambio en la atmósfera de su propia comunidad religiosa.

¿Qué «salvación» perseguimos exactamente como religiosos? ¿es nuestra visión del futuro la de una próspera corporación estimada y llena de miembros competentes que actúan de acuerdo con los criterios de éxito de su profesión? Aunque la competencia y la orientación adecuada de una comunidad sean valores importantes, ¿son para nosotros los definitivos?

Si la visión cultural del progreso por sí solo es nuestro patrón del éxito como religiosos, es comprensible que experimentemos

2. Robert BELLAH, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1985, pp. 170-177 (trad. cast.: *Hábitos del corazón*, Alianza, Madrid 1989).

una sensación de desesperanza y anomia cuando envejecemos, entran escasos miembros nuevos y percibimos la disminución de las instituciones y los ministerios. En las congregaciones religiosas estamos afrontando serias limitaciones; limitaciones que la visión cultural de progreso no es capaz de integrar.

Las diferentes opciones

Hay quien detecta en las congregaciones religiosas una atmósfera de eutanasia espiritual. Sus miembros creen que la vida religiosa está muriendo y que alguien debería ser lo bastante compasivo para acortar su agonía. ¿En qué medida influye en esta mentalidad la visión cultural del progreso?; ¿qué criterios miden la vida o la muerte de la vida religiosa?

La visión cultural del progreso no debe constituir nuestra medida del éxito. Pero ¿cómo pensar contraculturalmente acerca de nuestra vida y nuestro futuro?; ¿cuáles son los signos de que nuestro pensamiento sigue un camino mejor? Al afrontar estas cuestiones nos preguntamos verdaderamente cuál es el camino.

En mi opinión tenemos cuatro opciones que en los próximos años pueden afectar radicalmente a nuestro futuro como congregaciones religiosas. Debemos optar: a) entre la vivencia del evangelio y la religión cultural; b) por la esperanza frente a la nostalgia; c) por superar los riesgos morales a fin de redescubrir la comunidad; y d) por adoptar una visión realista de la evolución hacia el futuro. En las páginas siguientes analizaremos estas opciones.

En su *Teología de la liberación*, Gustavo Gutiérrez nos dice que la lucha contra lo que nos oprime crea una persona nueva. Cuando las congregaciones religiosas se distancien de la adopción acrítica de los criterios culturales para optar por su futuro, crearán más deliberada y eficazmente la vida que esperan.

Optar por nuestra fe

La vida moderna hace un gran hincapié en el individuo y en la autocreación. El hecho de centrarse en el individuo ha supuesto un chorro de aire fresco para la vida religiosa. Los religiosos han

necesitado años para introyectar la sana vinculación existente entre la auto-realización y la santidad³.

El teólogo Johann Baptist Metz afirma, sin embargo, que la visión secular de la salvación, no la evangélica, puede determinar sutilmente el auténtico significado de la auto-realización en la sociedad moderna. La salvación secular puede reemplazar a la religión a la hora de formar nuestro ideal de «progreso» como individuos y como comunidades. Cuando esto ocurre, la religión deja de ser lo que debe y se «aburguesa».

En el siglo XIX, la burguesía era la clase media. Los burgueses eran considerados los receptores de los beneficios de la Ilustración y los definidores de los límites de la realidad. La religión «burguesa» es la distorsión de la práctica religiosa que acompañó a ese cambio social.

«Burguesa» es la mentalidad en la que todo está simplemente a disposición de quienes se encuentran en la corriente dominante de la sociedad. Las personas, la naturaleza, la religión y la sociedad existen sencillamente para la realización personal. Ninguna de estas relaciones exige de los individuos nada a cambio. Cuando la religión se aburguesa, la práctica religiosa se modela de acuerdo con esas relaciones distorsionadas. Otra manera de denominar a este fenómeno es calificarlo de «religión cultural».

La religión cultural no requiere maduración, porque la crean los individuos y, como es natural, no crean una práctica religiosa que pueda conllevar cuestionamiento. La religión se convierte tan sólo en herramienta de una auto-realización cuyos criterios se establecen en términos puramente seculares⁴. Una religión cultural no transforma, sino que la corriente social dominante hace que la religión encaje en lo que considera razonable.

La investigación actual sobre las expectativas de la gente cuando acude a la iglesia pone de manifiesto esta mentalidad⁵. Un

3. Judith A. MERKLE, *Committed by Choice*, The Liturgical Press, Collegeville 1992. Comentarios sobre el valor de la autonomía y la vida religiosa de nuestro tiempo (trad. cast.: *Comprometidos por elección: la vida religiosa hoy*, Sal Terrae, Santander 1999).

4. Johann Baptist METZ, *The Emergent Church*, Crossroad, New York 1986, pp. 1-16.

5. Barbara HARGROVE, *The Emerging New Class: Implications for Church and Society*, Pilgrim Press, New York 1986.

número creciente de adultos esperan alguna pequeña experiencia grupal que les permita sentir su pertenencia, pero de modo que ésta suponga pocos compromisos y responsabilidades. El deseo de pertenencia sin compromiso es una tónica cultural. En la vida religiosa, nuestras preocupaciones actuales en torno a la pertenencia reflejan esta tendencia. ¿Esperamos una sensación de pertenencia sin querer definir los límites de la misma?

La religión sana, por el contrario, nos reafirma y nos cuestiona. Fomenta la conciencia crítica de la cultura, la sociedad y la Iglesia, junto con una autocrítica sana. Revisa la tendencia a acomodarnos en nuestra propia perspectiva y encontrar la imperfección únicamente en nuestro exterior. La religión cultural construye su propia iglesia y su propia comunidad, que únicamente reafirman y nunca cuestionan. La religión sana invita a sus miembros a dejarse cuestionar por la realidad en su conjunto, que refleja el Misterio de Dios en el corazón de la verdadera religión⁶.

Cuando la iglesia y la comunidad son únicamente una herramienta para la autocreación, dejan de ser responsables ante cualquier realidad ajena a ellas, a cambio de lo cual se convierten en ámbitos de una vaga pertenencia. En la vida religiosa, un enfoque «burgués» de la Iglesia y la comunidad conduce a la fragmentación y la alienación, que no pueden llevar a una comunidad a un futuro común. Metz nos recuerda que debemos procurar que nuestra renovación sea conforme al evangelio, no a la religión «burguesa» de nuestra cultura. ¿Cómo percibir la diferencia?

La indignación por la imperfección del mundo

La religión cultural se relaciona únicamente con lo que confirma su perspectiva de la vida. Evita a las personas y la realidad que no reflejan sus creencias; en otras palabras, carece de comunidad. Además, la religión cultural nos proporciona escasa ayuda a la hora de afrontar las limitaciones. Busca un futuro sin el misterio paschal y crea un mundo que no necesita de Dios para tener sentido.

6. Robert BELLAH, *op. cit.*, pp. 219-249.

Cuando nos dejamos llevar por esta mentalidad, estamos siguiendo una religión cultural. En cierta ocasión, algunos amigos míos reflexionaban sobre la diferencia entre la religión sana y la religión cultural, a propósito de los símbolos eucarísticos. Y uno de los presentes dijo: «A veces Jesús se parece más al broccoli que a la pizza». La religión cultural ofrece un Jesús «light», que no salva como el Jesucristo del evangelio.

Los teólogos y los críticos sociales vinculan hoy la increencia en la iglesia norteamericana –iglesia que está en declive– con la visión secular de la vida que nos promete salud, riqueza y felicidad. ¿Quién necesita de una iglesia que plantea exigencias cuando nuestra cultura nos urge a mirar únicamente un lado de la vida, el dulce, sin nada amargo? Cuando la vida humana es entendida y liberada en sus propios términos, no hay necesidad de Dios. Podemos salvarnos a nosotros mismos.

Sin embargo, la experiencia humana revela que es precisamente la conciencia de nuestras limitaciones, de nuestra finitud, la que pone de manifiesto nuestra dependencia de Dios y plantea la cuestión de la fe. ¿Me permito estar abierto al Misterio que no puedo manipular ni controlar? ¿Creo en la Bondad en el corazón de la vida a pesar de la frustración y la lucha?

Sólo la respuesta afirmativa a estas preguntas satisface el anhelo del corazón humano. El «sí» al Misterio posibilita la integración de nuestra vida, a pesar de las experiencias fragmentadoras que se dan en ella.

Cuando la filosofía de la vida imperante no deja espacio para la finitud, nadie es capaz de sobrevivir mucho tiempo en un mundo en el que la conciencia de las limitaciones humanas es ineludible. El punto débil de la visión societal de la vida y el progreso radica en que intenta contestar una pregunta que es esencialmente religiosa y ofrece únicamente herramientas seculares para responder una cuestión que tiene que ver con el absoluto, intentando probar científicamente algo que no es científico.

Centrarse en el mero desarrollo personal no basta tampoco para superar el gran desafío que se le presenta hoy a la fe: la indig-

7. John O'DONNELL, SJ, «Faith», en (Joseph A. Kononchak, Mary Collins y Dermot A. Lane, eds.), *The New Dictionary of Theology*, Michael Glazier, Wilmington 1987, p. 375.

nación por la imperfección del mundo. Se requiere otra visión para explicar por qué debemos amar la vida cuando en ella abundan tanto el dolor y el sufrimiento como el amor. Bajo esta luz, la visión que la sociedad tiene de la salvación no es realmente satisfactoria.

La vida religiosa está construida sobre la visión de fe que dice que la integridad procede de la confianza en Dios ante las contradicciones inherentes al espíritu humano y a la vida societal. Esta fe es la que fundamenta su capacidad de permanecer junto a los «perdedores» en la visión cultural de las cosas. La verdadera fe religiosa alimenta una esperanza activa y un amor creativo concordes con las necesidades de los tiempos.

Los religiosos tratan hoy de recuperar esta fe, así como su impacto en la vida comunitaria y ministerial. Optar por el evangelio o por la religión sana frente a la religión cultural implica abrazar la cruz. Y la aceptación de este desafío es clave para el futuro.

¿Esperanza o nostalgia?

Cuando los religiosos buscan su identidad, se debaten con las mismas vicisitudes que la propia religión afronta en la sociedad post-moderna: la indiferencia, la descristianización continua, el fanatismo, el consumismo, el estrés y el individualismo⁸. Un signo de una identidad fundamentada en la fe es la presencia de la esperanza a pesar de las limitaciones. La esperanza supera la parálisis que conlleva la falsa visión del progreso, genera la imaginación necesaria para planificar de manera realista y eficaz, y propicia la responsabilidad ministerial a pesar de las limitaciones.

La visión que la sociedad tiene del progreso, más que darnos una información falsa, nos hace daño. Debilita nuestra imaginación para hacer previsiones inteligentes para el futuro, distorsionando nuestras actitudes respecto del pasado y nuestras esperanzas respecto del futuro. Si la seguimos, nos relacionamos con el pasado con nostalgia y con el futuro con ambigüedad y pesimismo.

8. Jan KERKHOP, «The Synod Lineamenta: European Religious Respond»: *Religious Life Review* 32 (septiembre-octubre 1993) 287.

Como acabamos de decir, la visión societal del progreso debilita nuestra imaginación para hacer previsiones inteligentes para el futuro, y la nostalgia, su contrapartida ideológica, socava nuestra capacidad de hacer un uso inteligente del pasado. Aunque nuestras actitudes hacia el pasado y hacia el futuro están ligadas, consideremos primero cómo se relacionan los religiosos con su pasado.

Durante los años de la renovación, los religiosos indagaron en su carisma y su espíritu originales. Cuando los grupos celebraban aniversarios de sus compromisos ministeriales, tuvieron lugar numerosas celebraciones de la contribución institucional de las órdenes religiosas en el siglo XIX. Recientemente, los grupos han invertido en mejorar el sistema de archivo para preservar la historia de su contribución a una iglesia inmigrante en los Estados Unidos y en sus respectivos países. Como parte de la renovación, hemos celebrado y recordado.

Durante las celebraciones se conmemoran y expresan los valores comunitarios profundos. Esos acontecimientos son dones para la comunidad y ocasiones importantes en su vida conjunta. Rememorar es maravilloso. Sin embargo, en lugar de verse renovados y vivificados al recordar el pasado, algunos religiosos han perdido energías y se han deprimido. Otra actitud se introduce en nuestras comunidades: la nostalgia.

La nostalgia crea una relación entre el pasado y el presente caracterizada por el contraste entre la simplicidad y la complejidad⁹. El pasado se ve como la «vida sencilla», y el presente como la vida compleja y sofisticada. El recuerdo de «los buenos días perdidos» asigna al pasado una visión infantil compuesta de sencillez y seguridad. En el pasado, las cosas no cambiaban nunca, o eso parece cuando se ven desde el rápido cambio de la sociedad actual. Sutilmente, el idealismo y la fe del pasado se vinculan a un estado irreal de inocencia; una inocencia que la vida real en la sociedad moderna ya no propugna. La depresión brota de la frustración que tal visión fomenta.

La nostalgia presta atención a los valores, pero no adecuadamente. El engaño del pensamiento nostálgico es la sutil sugerencia de que esos valores no pueden sobrevivir si se exponen a la

9. Christopher LASCH, *op. cit.*, pp. 82-83 y 537-538.

experiencia moderna. A través de la lente de la nostalgia, el pasado se ha perdido. Sus valores están encerrados en un tiempo al que ya no tenemos acceso. No hay un camino del pasado al presente¹⁰. El pensamiento nostálgico plantea una alternativa falsa: volver al pasado, lo que no es posible, o languidecer en la fragmentación del presente. Atrapados por la nostalgia, nuestras energías se paralizan para el futuro.

La nostalgia es un fenómeno de la vida contemporánea. Cuanto más insista la época moderna en su sabiduría, experiencia y madurez como algo ajeno a las ataduras del pasado, tanto más atractivos parecerán «los buenos tiempos de antaño». La nostalgia presenta ante los religiosos un sutil engaño.

El recuerdo adopta un enfoque distinto. Se trata de una rememoración de tipo activo que pretende llegar a entender la influencia formativa del pasado en el presente. El recuerdo pregunta el sentido del pasado para hoy. Los valores se ven liberados del pasado para ser expresados en los tiempos contemporáneos.

El recuerdo ubica el pasado en un sistema de significado y valor más amplio, que conserva su validez en el presente y en el futuro. El acto de recordar vincula a la comunidad religiosa al evangelio y a su identidad fundacional. El recuerdo ve la riqueza del carisma y que éste no se ha agotado. Al vincular nuestro pasado con nuestro presente en orden a conectar con nuestro futuro, el recuerdo nos presenta valores cuya consecución merece la pena.

El recuerdo nos llama a ir más allá de nosotros, y en ello es contracultural. La mentalidad moderna considera que las necesidades son el criterio fundamental para la acción. El recuerdo, por su parte, nos lleva más allá de esas necesidades, hasta nuestros deseos más profundos. Nos desafía con la llamada del evangelio, que da sentido a la conducta más allá del momento o incluso de la voluntad del grupo. Recordar es estar abierto a un programa de cambio moral y espiritual para hoy y para mañana.

10. Cuando los religiosos de todo el mundo revisaron las Orientaciones sinodales sobre la vida religiosa, les preocupó que el mundo moderno se percibiera como un lugar peligroso en el que la vida religiosa debía desarrollarse. Ello parece una advertencia contra la posibilidad de incurrir en una postura nostálgica. Véase Austin FLANNERY (ed.), *Towards the 1994 Synod: The Views of Religious*, Dominican Publications, Dublin 1994.

Cuando los religiosos buscan nuevas rutas para el futuro de su comunidad, el recuerdo es mejor brújula que la nostalgia. La nostalgia nos vincula a una inocencia y una esperanza perdidas. Como un rito de anquilosamiento, nos permite deleitarnos en el pasado sin sacar de él un sentido para el presente. Los religiosos sienten las cadenas de la nostalgia cuando niegan su realidad presente y los ideales se relegan al pasado. La nostalgia desencadena la espiral descendente de la desolación, en lugar de un impulso hacia la renovación. Mientras la nostalgia simboliza el miedo de una comunidad a afrontar el futuro, el recuerdo lleva a la gratitud, la sabiduría y una esperanza que proporciona una visión para el mañana.

Un amigo mío, al pasar en coche ante un enorme edificio institucional construido por mi propia comunidad en el siglo XIX, se maravillaba del valor que debió de necesitarse para emprender tan gran empresa y se preguntaba qué dejaremos a la próxima generación. Respetamos la excepcional contribución a la Iglesia realizada por los religiosos decimonónicos; sin embargo, nuestros tiempos son distintos de los suyos. No obstante, afrontamos el mismo desafío que ellos: optar colectivamente por el amor frente al egoísmo en las circunstancias de nuestros días. Los religiosos de hoy afrontan este desafío en un nuevo contexto. Continuemos examinando nuestra nueva situación en la tercera opción que hay ante nosotros.

Los riesgos morales

Una diferencia llamativa entre la vida religiosa del siglo XIX y la actual es la unidad que en el pasado existía entre el trabajo y la vida. La vida religiosa se vivía en un contexto institucional total. Todas las necesidades de los religiosos —relacionales, ministeriales, económicas y espirituales— solían ser satisfechas por la misma institución. Pero no ocurre así en la vida moderna. Hoy vivimos en esferas segmentadas: la familia, el trabajo, la política y la religión suelen funcionar sin hacer referencia los unos a los otros. En el caso de los religiosos, es frecuente que la casa y el trabajo estén separados.

Una consecuencia práctica de este modo de vida es que sabemos menos de los demás. Actuamos con lo que el economista Charles Wilbur llama información imperfecta. Hoy, en muchas congregaciones, tras años sin trabajar juntos en las mismas instituciones, se han creado brechas en el conocimiento y el entendimiento entre los miembros. Por un lado tenemos más libertad personal y una gama de relaciones más amplia; por el otro, la falta de conocimiento suele desembocar en bajos niveles de confianza.

Cuando en nuestra relación mutua se introduce un nivel de confianza bajo, caemos en lo que Wilbur llama un riesgo moral¹¹, que él identifica con una situación en la que las personas se ven mutuamente afectadas por el comportamiento recíproco, pero en la que el bajo nivel de confianza les hace caer en comportamientos contraproducentes. La descripción de Wilbur, aunque dirigida a la industria, refleja una situación que se da hoy en las congregaciones religiosas.

Un ejemplo de riesgo moral es el círculo vicioso de desconfianza que pueden generar un empresario y un empleado. El empresario teme que el empleado no haga su trabajo. El empleado teme que el empresario le exija demasiado trabajo o le eche si tiene oportunidad. En respuesta, el empleado empieza a reducir su trabajo y a remolonear. Para solucionar la situación, el empresario le supervisa más, a fin de acabar con la vagancia esperada.

Si el empleado pudiera autosupervisarse, el trabajo sería más eficaz y la empresa saldría beneficiada. Por el contrario, el resultado es una situación en la que ambos, empresario y empleado, persiguen su interés personal: el empresario, la necesidad de ejercer el control adecuado; el empleado, la necesidad de mantener su autoestima y su autonomía. El resultado es que, como individuos, los dos están peor, y el grupo está también peor que si hubieran sido capaces de trabajar conjuntamente.

Dado que empleado y empresario están encerrados en una relación interdependiente, tienen incidencia el uno en el otro. Ambos tienen un interés común en su situación, y ambos intentan optar por el curso de acción mejor posible desde su punto de vista.

11. Charles K. WILBUR, «Incentives and the Organization of Work: Moral Hazards and Trust», en (John Coleman, SJ, ed.), *One Hundred Years of Catholic Social Thought*, Orbis Books, New York 1991, pp. 212-233.

Sin embargo, el resultado no es el deseado por ninguno de los dos. Ésta es, según Wilbur, la naturaleza de un riesgo moral.

¿Por qué es tan difícil cooperar en tal situación?¹² Porque callar es barato y hablar es caro. Callar supone distanciarse, no entablar la conversación que sería necesaria para llegar a una solución. Las soluciones exigen la capacidad de ir más allá de las percepciones no comprobadas y basadas en la desconfianza. Las soluciones exigen nuevos comportamientos que sirvan tanto a los intereses individuales como a los grupales. La habilidad de callar se ve facilitada por la disponibilidad de opciones alternativas.

Hablar, por el contrario, implica la comunicación de las preocupaciones propias al otro, la apertura para comprobar nuestras percepciones y la disposición a llegar a una solución. ¿Por qué es tan difícil hablar? Porque el coste de hacerlo para un individuo suele superar los beneficios que dicho individuo recibe. De ahí que calle.

Una situación de riesgo moral sitúa a los implicados en un callejón sin salida. Los actos del individuo pueden mejorar su situación. Sin embargo, la solución al problema situacional exige esfuerzo y consenso grupal; no puede ser resuelto por cualquier persona. El acto que hace mejorar la situación individual puede, a largo plazo, socavar la vida grupal.

Un individuo puede estar dispuesto a renunciar a su comportamiento preferido y optar por otro más coherente con los objetivos grupales. Sin embargo, si lo hace *solo*, por mucho que se esfuerce, puede no producir un beneficio mayor al grupo que el del comportamiento original que redunde, en última instancia, más en su propio interés. Existe un riesgo moral porque la línea de acción alternativa exige un nivel de confianza, que no puede lograrse por un solo individuo. El «riesgo» se intensifica cuando el grupo no ofrece incentivo alguno ante el peligro individual.

El problema de los «free riders» («aprovechados») se suma también a la situación de riesgo moral. Los «free riders» son quienes no pueden ser excluidos de los beneficios de una acción colectiva, aunque no cooperen con ella. Reciben los beneficios del grupo, pese a no tener responsabilidad en sus decisiones. Tiene

12. *Ibid.*, p. 215.

pocos incentivos para adherirse a un acuerdo grupal que exija ir más allá del interés personal, aunque tienen poder para obstaculizar una solución común.

Aun cuando se trata de un ejemplo del mundo empresarial, se dan paralelismos con la vida religiosa actual. Los problemas de las congregaciones exigen decisiones grupales. Estamos en una situación en la que necesitamos más que nunca dichas decisiones; sin embargo, nuestro modo de vida supone que aceptar el desafío de hablar en lugar de callar sea cada vez más «caro» emocional, espiritual y personalmente.

La decisión grupal es difícil, porque el nivel de confianza es bajo, alimentado por un conocimiento imperfecto. Ir más allá del interés personal suele suponer menos beneficios que vivir en una situación que depende de la reciprocidad. Los métodos endebles de exigir responsabilidades y las expectativas nada claras de los miembros hacen más difícil superar la tendencia a los «free riders»¹³. En tal situación, la vida religiosa no puede prosperar.

Es crucial afrontar la situación de riesgo moral. Los expertos apuntan hacia la fragmentación que puede crear un clima de riesgo moral y dicen que entre los religiosos se da un «declive afiliativo», es decir, esa forma de compromiso que tiene más que ver con un sentido de la pertenencia que con un sentido de la misión.

La desconfianza, la incapacidad de trabajar juntos en problemas comunes y la falta de responsabilidad contribuyen a crear un clima de «riesgo moral» que socava el sentido de pertenencia. Los expertos opinan que las congregaciones declinarán si sus miembros no tienen una razón más fuerte para permanecer a ellas que la mera vinculación afectiva¹⁴.

La tercera opción que se encuentra hoy ante los religiosos conlleva una llamada a ser contracultural reconociendo y afrontando nuestras situaciones de riesgo moral. Vivimos en una cultura que rara vez ofrece un sentido omnicompreensivo que vaya más allá del interés personal, pero los religiosos constituyen grupos que han

13. La experiencia en la vida religiosa enseña que cualquier modo de vida puede ser ocasión de que se den «free-riders». La cuestión es cómo se pone en práctica la exigencia de responsabilidades.

14. David NYGREN y Miriam UKERITIS, «Future of Religious Orders in the United States», *art. cit.*; y Thomas STAHEL, «Whither Religious Life?», *America* (26-septiembre-1992) 180.

vivido y viven con un sentido de la vida más profundo que la mera adaptación al interés personal. Su arraigo en un sentido que está más allá de sí mismos les motiva para afrontar los riesgos morales de la vida grupal actual.

Los religiosos están llamados a ser responsables, porque constituyen grupos cuyo sentido tiene que ver con las necesidades del mundo que los rodea. Su testimonio radica en su opción por ser personas capaces de indagar, comprender y formular las relaciones de su vida, a fin de responder preguntas lo bastante profundas como para explicar por qué en el mundo actual hay que hablar en lugar de callar.

En el próximo capítulo analizaremos la cuarta opción que tienen hoy ante sí los religiosos: el desarrollo de una visión realista de la evolución hacia el futuro.

3 Más allá del progreso: el saber ecológico

La vida religiosa se fundamenta en la fe en la revelación continua de Dios. La revelación, en este sentido, no es mera información acerca de Dios, sino que supone el conocimiento sobre un Dios que nos ama y actúa en nuestra vida y en la historia.

El futuro de la vida religiosa no sólo se mide en función de la vitalidad institucional, la estabilidad económica y el incremento de sus miembros. La vida religiosa es una relación con Dios que conlleva un diálogo con él en un momento concreto de la historia. Al hablar de este diálogo nos sumimos en el ámbito del misterio, y para abordarlo necesitamos más que teorías sobre el progreso y crítica cultural: debemos acudir al lenguaje de la revelación.

Hay quien considera la revelación una experiencia mística que llega en privado a un individuo, pero en realidad la revelación es una experiencia cristiana que lo invade todo. La comunidad de fe sostiene que Dios se revela a través de la Escritura y la Tradición. Sin embargo, Dios se revela también a través de la historia personal y comunitaria y en los movimientos sociales. Toda comunicación de Dios requiere nuestra respuesta. Es sobrecogedor pensar que la expresión de la autocomprensión de Dios precisa de un copartícipe humano para que su pleno sentido se entienda en la historia¹.

En nuestra vida hay en la actualidad elementos que dificultan la comprensión de la acción reveladora de Dios y la respuesta a la misma. El cambio en la interpretación de la verdad, la libertad y el sufrimiento influye en nuestra comprensión de Dios. Hoy las personas se preguntan si hay algo respecto de lo cual poder tener cer-

1. Véase Mary E. HINES, *The Trasformation of Dogma*, Paulist Press, New York 1989, caps. 1 y 2.

teza. ¿La vida se desarrolla por azar o sigue un plan? Nuestra respuesta a esta pregunta condiciona nuestra interpretación de las intenciones de Dios.

Hoy percibimos la revelación de Dios a través de los signos y los símbolos de un mundo evolutivo, no estático². La hermenéutica estudia cómo influyen en la interpretación de la realidad los símbolos, las cuestiones y los sistemas de pensamiento. La expresión «cambio de paradigma» se refiere a los cambios en los modos fundamentales de interpretar la realidad. La familiaridad con el pensamiento evolucionista puede ayudar a discernir la acción de Dios en nuestra vida como religiosos.

Ello da paso a la cuarta opción que tenemos ante nosotros: el desarrollo de una visión realista de la evolución hacia el futuro, lo que implica estar atentos a los nuevos planteamientos del pensamiento evolucionista y seleccionar los que resulten útiles. El análisis de estas categorías de pensamiento puede ayudarnos a discernir mejor nuestro futuro.

El saber ecológico

El «progreso» es una de las muchas explicaciones del cambio en las personas y en la naturaleza. La búsqueda de una explicación de la orientación de los acontecimientos humanos o de la historia se empareja con la búsqueda de una interpretación del origen de la diversidad presente en la naturaleza.

Desde los descubrimientos científicos de comienzos del siglo XVIII ha sido constante el interés por las pautas del cambio en la naturaleza. La conciencia de que la tierra ha cambiado desencadena preguntas acerca del cambio en los seres humanos y en las instituciones. ¿Progresan la humanidad y la naturaleza de manera aleatoria o al azar?; ¿hay una finalidad o un propósito, un *telos*, de todo ese proceso? Las respuestas a estas preguntas penetran profundamente en la psique humana, delineando la relación de nuestro pasado con nuestro futuro y el significado de nuestro presente.

2. Véase John F. HAUGHT, *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, Paulist Press, New York 1995, para un análisis de la relación de la idea de Dios con el universo de la biología evolutiva, la relatividad y la física cuántica, y los últimos descubrimientos astronómicos.

Charles Darwin y los teóricos sociales que le siguieron dijeron que sólo los más capaces sobreviven al turbión del cambio³. Mediante la selección natural, se elimina a los débiles y únicamente perviven los capaces de adaptarse.

Los teóricos sociales utilizaban esta observación biológica para explicar también los cambios sociales. De ese modo explicaban la pobreza en el siglo XIX y la razón de que algunos prosperasen y otros no. Los pobres no eran tan «capaces» como los que alcanzaban el éxito. Obviamente, esta teoría es errónea. Sin embargo, la idea de la supervivencia de los más capaces ha arraigado en nuestra cultura. Y su «sabiduría» se emplea también en los círculos religiosos para explicar el cambio y la diferencia.

Las personas se orientan hacia el estudio de la naturaleza o la ecología para encontrar el rumbo en la transición. Una comprensión confusa de la naturaleza es una mala brújula para el futuro, de modo que se buscan buenas teorías. Por ejemplo, los críticos hacen la acusación de que la visión cultural del «progreso» es inadecuada por su deficiente visión de la naturaleza, puesto que considera ésta únicamente como un instrumento del progreso tecnológico, en lugar de como una fuerza vital con la que vivir en armonía⁴.

Nuestro modo de pensar acerca de la naturaleza influye en nuestro pensamiento acerca de la vida misma. Algunos afirman que necesitamos una nueva cosmología o interpretación de lo humano en relación con el universo en su conjunto, en orden a conocer cuál es el camino como comunidad humana⁵. ¿Qué posibilidades tiene para los religiosos el pensamiento evolucionista cuando reflexionamos acerca de nuestro futuro?

3. Richard HOFSTADTER, *Social Darwinism in American Thought*, Beacon Press, Boston 1955.

4. Vincent J. DONOVAN, *The Church in the Midst of Creation*, Orbis Books, New York 1989, pp. 120-123. Paula GONZÁLEZ, SC, «An Eco-Prophetic Parish?», en (Albert J. LaChance y John E. Carroll, eds.) *Embracing Earth: Catholic Approaches to Ecology*, Orbis Books, New York 1994, pp. 214-224.

5. Thomas BERRY, CP y Thomas CLARKE, SJ, *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation Between Humans and the Earth* (Stephen Dunn, CP y Anne Lonergan, eds.), Twenty-Third Publications, Mystic (Conn.) 1991.

La evolución y los religiosos

La perspectiva evolucionista sostiene que en todo lo que existe hay una unidad fundamental; todas las cosas vivas y no vivas forman un sistema vital interdependiente. La unidad de la materia crea la posibilidad de una analogía universal que vincula todos los niveles de la vida. La información en un plano de la realidad puede arrojar luz sobre otro. Por ejemplo, las reacciones químicas tienen una «mitad de la vida», a la que recurren quienes están interesados por la crisis de la mediana edad en los seres humanos. De modo que las similitudes entre la vida natural y la vida humana pueden ser leídas e interpretadas por la mente humana.

La naturaleza no proporciona un programa del sentido y la orientación humanos, sino que da una impresión tanto de aleatoriedad como de finalidad, y su sentido queda abierto a la interpretación. Algunos biólogos modernos consideran que la evolución carece de finalidad y no está orientada en ninguna dirección concreta. Para ellos, si el proceso evolutivo tiene alguna virtud, es el azar⁶. Pero otros científicos consideran que los datos físicos tienen un orden misterioso que apunta a la unidad del universo⁷.

Teología, evolución y vida religiosa

Los teólogos utilizan el pensamiento evolucionista para interpretar la revelación cristiana, y Teilhard de Chardin es uno de los teólogos que ha combinado las perspectivas de la fe y la ciencia. Teilhard ve el cosmos como un proceso que refleja la vida interna de Dios. A pesar del dolor, los fallos y el absurdo aparente, toda vida es evolutiva y avanza en un proceso de cosmogénesis. Teilhard ve el universo como cosmos o conjunto en desarrollo en una dirección precisa que va del punto Alfa al punto Omega, bajo la omnipresente providencia de Dios, el creador y preservador⁸.

6. Jacques MONOD, *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, Fontana/Collins, London 1974 (trad. cast.: *El azar y la necesidad*, Tusquet, Barcelona 1989).
7. Fritjof CAPRA, *The Tao of Physics*, Bantam Books, New York 1984 (trad. cast.: *El tao de la física*, Editorial Sirio, Málaga 1996); John F. HAUGHT, *op. cit.*
8. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid 1986.

También los religiosos especulan acerca de su futuro empleando teorías generales sobre el sentido de la historia y del universo y producen sus propias teorías sobre el crecimiento, el declive y la evolución⁹. Algunos recurren incluso a una variante del darwinismo para especular acerca del futuro de sus congregaciones. Ciertos religiosos afirman que las órdenes de tradición antigua sobrevivirán, mientras que otros aseguran que los nuevos grupos con reglas flexibles y límites inclusivos son los apropiados para el futuro.

¿Está abierto a la racionalidad científica el crecimiento y declive de las órdenes religiosas? Algunos religiosos estudian pautas para lograr un sentido de la orientación. Otros, más intuitivos, recurren a imágenes de la tradición mística para designar el presente y ven estos tiempos como la «noche oscura del alma».

No cabe duda de que estos enfoques tienen algo que ofrecer. Los más racionales ofrecen la verdad que Dios revela a través de los procesos humanos normales¹⁰. Los enfoques místicos no aceptan que la racionalidad científica sea por sí sola capaz de predecir el futuro.

Los científicos empíricos interpretan hoy el universo con mucha humildad. Actualmente admiten que sólo pequeñas áreas de la vida pueden ser predichas a través de las relaciones causa-efecto que en el pasado se consideraron ventanas abiertas a la naturaleza misma. La orientación del futuro es más probable que resida en alguna combinación de los enfoques anteriormente citados. Los religiosos necesitan datos y fe para vislumbrar el futuro. Pero ¿puede la ciencia ayudar en este proceso?

Véase también Denis CARROLL, «Creation», en *The New Dictionary of Theology*, *op. cit.*, pp. 246-258.

9. Véase, por ejemplo, Raymond HOSTIE, SJ, *Vie et mort des ordres religieux*, Desclée de Brouwer, Paris 1972; Lawrence CADA, SM et al., *Shaping the Coming Age of Religious Life*, Seabury Press, New York 1979. Y más recientemente Patricia WITTBERG, *The Rise and Decline of Religious Orders: A Social Movement Perspective*, Suny Press, Albany 1995.
10. Philip S. KEANE, *Christian Ethics and the Imagination*, Paulist Press, New York 1984.

La nueva ciencia y los religiosos

Durante varios siglos se consideró que el universo era predecible, y el orden en la naturaleza se medía en términos lineales. En la clase de ciencia del colegio, muchos participaban de esta medición lineal del universo y evaluaban los cambios en los procesos naturales trazando líneas rectas en una gráfica. Los procesos naturales eran fenómenos que podían ser estudiados siguiendo una secuencia de pasos relacionados de manera causal. Cualquier resultado final podía ser predicho si se conocían las condiciones de partida¹¹.

La ciencia incide en el pensamiento acerca de la vida. En el pasado el mundo se concebía como un mecanismo en el que la incertidumbre, o suceso espontáneo, era mínima, y la necesidad y predictibilidad eran máximas. La Iglesia y la cultura anteriores al concilio reflejaban esta visión científica del mundo.

La predictibilidad hace posibles la ingeniería y la tecnología. Sin embargo, los científicos saben que únicamente da cuenta de los sucesos más simples de la naturaleza. En el siglo xx, la ciencia cambió, y hoy los científicos consideran que la naturaleza está compuesta en su mayor parte de intrincadas pautas auto-organizativas.

La mayoría de estas pautas se caracterizan más por la complejidad que por la predictibilidad. Las células, los organismos, los cerebros y los ecosistemas son complejos, adaptativos y auto-organizados. La teoría de la relatividad y la teoría cuántica en la física llevan a los científicos a utilizar términos rara vez escuchados en los círculos científicos, como libertad, contingencia y finalidad. Ideas en otro tiempo rechazadas como explicaciones del universo son ahora centrales.

Hoy, el cosmos y la vida humana son realidades en ciernes, no procesos concluidos. Un universo en expansión y evolución pone en cuestión la visión de un mundo rígido y mecanicista. Pero no sólo son complejas las células, sino también los sistemas económicos y las congregaciones religiosas. Los religiosos pueden interpretar el futuro desde visiones del mundo antiguas; sin embargo, si lo hacen, tendrán una visión miope.

11. John F. HAUGHT, *op. cit.*, p. 144.

Por ejemplo, del mismo modo que en la historia no hay procesos «inevitables», es probable que ni el progreso ni la muerte sean inevitables en lo que respecta a la vida religiosa¹². ¿Cómo usar entonces la investigación científica adecuada para ver el futuro, siendo conscientes de que no poseemos toda la verdad? La evolución ve operar en el universo tanto el azar como la finalidad, y entender esto puede arrojar luz sobre nuestro futuro.

Pensar de manera evolucionista

La perspectiva evolucionista está basada en la premisa de que la energía en el nivel humano es análoga a las energías y la disipación de la energía en formas más primitivas de materia¹³. La evolución no es un proceso mecánico, sino el resultado de la tensión entre dos principios del mundo opuestos aunque complementarios. El primero es la *entropía*, la tendencia de toda energía hacia la dispersión en formas cada vez más simples. El segundo es la *neguentropía*, el movimiento opuesto a la fuerza de la entropía.

La entropía es un principio de conservación de la energía que sostiene que toda transformación natural implica la misma suma total de energía. En la naturaleza, ninguna energía se pierde ni ninguna energía se crea, sino que la evolución tiene lugar mediante el desplazamiento de la energía. La energía se concentra, se extrae de una función y se sitúa en otra¹⁴.

La energía empleada para impulsar un coche no desaparece, sino que permanece intacta en algún lugar. Pero ¿dónde está? ¿puede ser recuperada para que impulse otro coche? La respuesta es «no». El componente negativo de la entropía es que toda energía se conserva, pero también se degrada. La energía utilizada para hacer funcionar un coche se transforma en una energía más simple, difícil de concentrar y poner de nuevo en uso; se convierte en calor, la forma más simple de energía.

12. LASCH afirma que esto lleva a la desesperanza. Véase *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, pp. 527ss.

13. Juan Luis SEGUNDO, *Evolution and Guilt*, Orbis Books, New York 1974, p. 25; *De la sociedad a la teología*, Carlos Lohle, Buenos Aires 1970, pp. 155-173; Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *op. cit.*

14. Juan Luis SEGUNDO, *Evolution and Guilt*, *op. cit.*, p. 22.

Si la entropía tiene el poder de crear grandes reservas de energía inutilizable, ¿cómo tiene lugar la evolución? La evolución avanza hacia concentraciones de energía cada vez más complejas y potentes y, para hacerlo, tiene que actuar contra la entropía. La verdadera evolución va en contra de la entropía. La tarea de concentrar la energía y contrarrestar el impulso de la entropía corresponde a la segunda fuerza: la neguentropía.

La neguentropía actúa contra la entropía. La evolución tiene lugar siempre que se forman síntesis de energía más concentradas y potentes, contrarrestando la tendencia estadísticamente mayor hacia síntesis cada vez más simples de energía degradada.

Supongamos que lanzamos una piedra a un estanque formando un efecto de ondas concéntricas. En el centro, donde la roca ha entrado en contacto con el agua, se encuentra la mayor concentración de energía. En el límite de los círculos exteriores se da la repetición de la forma más simple de energía, las moléculas del estanque no perturbado.

A pesar de que a primera vista la entropía del estanque no perturbado parece actuar contra la concentración de energía del efecto creado al arrojar la piedra; sin embargo, sin el estado entrópico del estanque, la creación del efecto no habría podido tener lugar. El nuevo efecto es el resultado de la relación entre la neguentropía y la entropía, o entre los fenómenos minoritarios y mayoritarios.

El pensamiento evolucionista recurre a la analogía entre los sucesos naturales y otros niveles vitales. Los modelos de la naturaleza pueden arrojar luz sobre cuestiones humanas, como la renovación y el coste del cambio.

Fenómenos minoritarios y mayoritarios

La neguentropía hace avanzar a la evolución hacia una síntesis superior; síntesis que es una combinación de energía más rica y concentrada. Pero precisamente porque esta síntesis es una forma de energía más concentrada, está menos presente en el universo.

En la naturaleza hay menos materia viva que compuestos físico-químicos, que son más simples e inorgánicos. La vida que tiene un sistema nervioso la sostiene otra vida más simple. Y la vida que puede pensar constituye una minoría aún menor. La vida cons-

ciente es sostenida por las energías de todos los otros planos, aunque es capaz de concentrar y liberar energías inactivas en ellos.

La evolución indica que cada nueva síntesis cuesta energía. La síntesis más fácil y abundante será aquella a la que sea más sencillo llegar, la que sea menos rica y eficaz.

Pasando por analogía al plano humano, esto se confirma en la experiencia. Cuando las congregaciones o los individuos se encuentran en la cúspide del cambio, sienten un fuerte impulso a retroceder a comportamientos repetitivos con los que están familiarizados. Cuando se supera esta tendencia, es digno de ser puesto de relieve, y lo denominamos «moción del Espíritu».

Aunque las fuerzas de la entropía y la neguentropía son opuestas y complementarias, no son iguales. Cuantitativamente, la entropía es mayor; se encuentra más materia en configuraciones simples que en las síntesis más ricas de las formas de vida superiores. Cualitativamente, la neguentropía prevalece. Cuando la materia se ordena en formas cada vez más complejas, la conciencia o «interior» de las cosas es una fuerza dominante y visible. Esta visión evolucionista puede tener sentido para los religiosos.

Azar o finalidad

En el pensamiento evolucionista hay dos clases de energía: la «energía del interior» y la «energía del exterior». Lo que normalmente se entiende por energía, la «energía del exterior», está sometida a la entropía. Pero la «energía del interior» no lo está. Por eso la «energía del interior» es el impulso del proceso evolutivo.

El funcionamiento de la energía de la neguentropía está en debate. ¿Ocurre el cambio al azar y aleatoriamente o sigue un proceso con una finalidad? Quienes eligen el azar como explicación de la evolución razonan del modo siguiente.

La primera molécula viva apareció por azar en la evolución. Dentro del infinito número de transformaciones posibles de la energía y en contra de las probabilidades de que llegase a aparecer una molécula viva, cierto día apareció. Sin embargo, para que la evolución prosiguiera, el proceso se reprodujo por casualidad. Fueran cuales fuesen las probabilidades de que apareciera la

primera molécula, seguían siendo las mismas para la segunda y sucesivas.

Otros no opinan de este modo. La primera molécula viva se replicó, y fueron apareciendo más copias de *la misma*. Atribuirlo al azar sería como atribuir a la suerte el hecho de que alguien gane cincuenta bingos sucesivos. La mayoría, por el contrario, lo atribuiría a que el juego está amañado. Estos pensadores encuentran en el universo un principio de orden.

Ninguna de las dos perspectivas puede ser verificada de modo conclusivo por la mera ciencia. Sin embargo, en la evolución la mayoría de los procesos complejos ocurren al final, no al principio, de un proceso. En la especie humana, por ejemplo, el *homo sapiens* evoluciona desde formas más simples. Nuestra experiencia nos dice que, para interpretar el principio, comenzamos por el final y vamos retrotrayéndonos hacia el comienzo.

En su interpretación del proceso evolutivo, muchos encuentran mezclados una finalidad y un sentido del azar. La naturaleza domina las fuerzas contrarias mediante una combinación de azar y adaptación o finalidad que no se anulan mutuamente¹⁵. Antes que los seres humanos, la naturaleza misma superó la entropía. La naturaleza hizo un buen trabajo venciendo la entropía antes incluso de que los seres humanos se vieran envueltos en el proceso.

Los creyentes identifican al espíritu de Dios con el principio dinámico del universo. San Pablo intuye la unidad entre los niveles del universo creado cuando observa: «La creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto» (Rm 8,22). La fe reconoce que la energía humana participa de una fuente de Energía mucho más primitiva y fundante en el universo que ella misma. La unidad del orden creado en el mundo es un aspecto clave de la reflexión teológica actual.

Hacia el futuro

Hemos dicho que el cuarto desafío ante el que se encuentran hoy los religiosos consiste en desarrollar una visión realista de la evolución hacia el futuro, y la perspectiva evolucionista puede proporcionar equilibrio a la hora de pensar acerca del mismo. La evolución natural implica una mezcla de fuerzas expansivas y restrictivas, y lo mismo le ocurre a la evolución de las congregaciones religiosas. El cambio a mejor no es un proceso automático. La naturaleza contradice el prometido «progreso inevitable» de la cultura. El cambio en la naturaleza tiene lugar a largo plazo y con muchos virajes imprevistos.

El pensamiento evolucionista sostiene que las nuevas combinaciones de «energía» en la vida religiosa no son signo de su muerte definitiva, sino de su vida. Sin embargo, es preciso evaluar el coste y calcular prudentemente la energía. El pensamiento evolucionista incorpora a su visión del futuro tanto los reveses como el avance y otorga un papel en la vida común tanto a la estabilidad como al cambio.

El modo de pensar evolucionista ayuda a los religiosos a ver el cambio en su vida como un gran cuadro. La revelación y los caminos de Dios se ven a la luz de los procesos que preceden a los religiosos y proseguirán mucho después de que éstos hayan desaparecido. Ello exige responsabilidad por parte de cada individuo, puesto que cada elemento desempeña un papel en la evolución total del conjunto.

La nueva ciencia también plantea cuestiones a los religiosos. ¿Cómo asegurarnos de que nuestro futuro provenga de un sano equilibrio entre azar y finalidad, entre los riesgos y la planificación?; ¿cómo puede incidir la fe en el futuro y ayudarnos a identificar la gracia de Dios en medio de una cultura centrada en la explicación científica del mundo?

15. Juan Luis SEGUNDO, *An Evolutionary Approach to Jesus of Nazareth*, Orbis Books, New York 1988, p. 51.

4

Hacia una nueva visión

En la sociedad moderna es difícil encontrar la «verdad». Los cínicos afirman que no hay ninguna verdad que encontrar. La vida es absurda, y la existencia humana y el universo carecen de sentido.

Pero la comunidad de fe sostiene que se puede buscar y encontrar la verdad (Jn 1,14). Los humanos desean y necesitan la verdad. Anhelan lo real, lo que va más allá de sus ilusiones. La comunidad humana sigue esperando que la realidad responda y, con el paso del tiempo, despliegue su sentido.

La verdad es escurridiza. Se saborea más como objetivo de un deseo interior que como posesión firme de una vez por todas. La verdad es mayor que nosotros, por eso nos estimula. El encuentro con la verdad suele consistir más en ser aprehendidos por ella que en aprehenderla nosotros¹. Sin embargo, sin la verdad no hay razón para buscar. En la comunidad de fe, «Verdad» es otro de los nombres de Dios.

También los religiosos buscan la verdad en nuestro tiempo. Sin embargo, para interpretar la verdad se necesita visión de conjunto, y actualmente hay lagunas en dicha visión. La gente duda del patrón de medida. Conceptos que en otro tiempo daban unidad a la visión humana ya no son convincentes. En nuestro tiempo no hay una teoría evolucionista satisfactoria que vincule adecuadamente las interconexiones del universo en el nivel científico, ni categorías de pensamiento que unifiquen los diversos niveles de la realidad. Únicamente tenemos fragmentos de esa visión.

1. John F. HAUGHT, *What is God? How to Think about the Divine*, Paulist Press, New York 1986, pp. 92-114 (trad. cast.: *¿Y Dios qué es?: cómo pensar sobre lo divino*, Biblia y Fe, Madrid 1989).

En el pasado, la cultura tenía una visión total del universo y del lugar de los seres humanos en él, lo que transmitía una sensación de «verdad». Y los religiosos confiaban en ella, aunque se exagerase la certeza que podía transmitir. Hoy, la débil sensación de verdad de la cultura moderna crea una atmósfera de relativismo. Cualquier verdad parece tan buena como las otras. La sensación de que la vida carece de fundamento o base de sustentación dificulta el pensamiento acerca del futuro.

El pensamiento evolucionista, con su fe en la unidad de la creación y las relaciones de analogía que se dan en ésta, contribuye a la búsqueda humana de la verdad². Sin embargo, no hay consenso respecto de si vemos ese orden porque está en la naturaleza misma o porque existe en el orden de la mente consciente. El origen de ese orden es una cuestión insoluble, aunque gracias a él pueden establecerse conexiones entre nuestra vida y otros procesos vitales.

En su búsqueda de la verdad, los seres humanos descubren que su mente y su libertad reflejan la finalidad que se encuentra en la evolución. La verdad se busca tanto en el interior como en el exterior. Las personas no sólo desean la verdad, sino los medios para buscarla.

Hoy, los religiosos buscan los múltiples rostros de la verdad, uno de los cuales es una nueva finalidad en sus congregaciones. Los religiosos también se preguntan si cuentan con recursos suficientes para llevar a cabo esa búsqueda. A veces sienten una presión cultural para abandonarla. Sin embargo, las ideas evolucionistas respecto de la mente y la libertad indican algunos de los activos y responsabilidades que los religiosos tienen en su peregrinaje.

La mente

En el conjunto del proceso evolutivo encontramos un dinamismo evolucionista constructivo frente a la entropía, y esta fuerza es capaz de contrarrestar la tendencia a la desintegración que hay en

2. Juan Luis SEGUNDO, *Faith and Ideologies*, Orbis Books, New York 1984.

el universo. Los pensadores evolucionistas llaman a este fenómeno *mente*³.

«Mente» hace referencia a la tendencia de la evolución a conllevar un proyecto, a incluir un impulso hacia la realización del cambio frente a las fuerzas contrarias⁴.

La «Mente» que se encuentra en la evolución está vinculada a la mente humana a través de la redundancia. La fuerza de la entropía produce redundancia o repeticiones estructurales en todos los niveles de la naturaleza, porque todos los planos de la realidad están implicados en el proceso evolutivo. Y estas redundancias o constantes son el objeto de estudio de la ciencia.

La redundancia forma una similitud en la estructura en todos los niveles que nuestra mente puede percibir y codificar. Mi nariz y la del elefante sirven para una función similar, aunque no sean exactas⁵. Nuestra vida como religiosos y la de los primeros monjes tienen algunas similitudes. Sin embargo, no pueden ser consideradas idénticas.

Mediante la analogía, la mente humana comparte el mismo modelo estructural que existe en el universo en su conjunto. La mente posee la capacidad de entender la estructura básica de las realidades en los diferentes estadios del desarrollo evolutivo, porque la mente humana sigue las mismas pautas en sus propias estructuras.

3. Juan Luis SEGUNDO, *Evolution and Guilt*, op. cit., p. 130, n. 85; Segundo sigue aquí el pensamiento de Gregory Bateson. Véase Gregory BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, Ballantine, New York 1972 (trad. cast.: *Una unidad sagrada: pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Gedisa, Barcelona 1993); y *Mind and Nature: A Necessary Unity*, Bantam, New York 1979. Parece que la sabiduría como «sophía» tiene el mismo significado. Véase Elizabeth JOHNSON, *She Who Is*, Crossroad, New York 1992.
4. Frances STEFANO, «The Evolutionary Categories of Juan Luis Segundo's Theology of Grace»: *Horizons* 19 (1992) 7-30. En lo que sigue recurriré mucho a su libro sobre Segundo, publicado póstumamente.
5. Juan Luis SEGUNDO, *Faith and Ideologies*, op. cit., pp. 30-38ss y 101.

Mente y Dios

Algunas leyes operativas de la evolución son aplicables al funcionamiento de la mente misma. Una de estas leyes ha sido formulada por Teilhard de Chardin: «En este mundo, nada puede irrumpir como definitivo a través de los diferentes umbrales cruzados por la evolución (por decisivos que éstos sean) que no haya existido previamente de un modo oscuro y primordial»⁶.

La mente humana encuentra orden en el mundo porque hay orden al inicio. La «Mente», presente desde el principio, hace posibles la comprensión y la orientación humana del mundo. La mente humana y esa «Mente» no sólo están vinculadas, sino que descubrimos que la mente humana manifiesta la misma finalidad que la evolución. Mediante la mente humana, la «Mente» encuentra un nuevo modo de crear orden.

Los creyentes llevan las ideas de la teoría evolucionista a otro nivel de significado. La comunidad de fe sostiene que Dios coincide con la Mente de la evolución. Dios crea orden y sentido desde el principio y da a cada ser humano finalidad. Cada religioso/a y cada congregación religiosa de la Iglesia tienen una finalidad.

Las analogías entre la fe y el pensamiento evolucionista no son totales. La comunidad de fe no ve a Dios únicamente como una fuerza o un principio. Dios es una persona que llama a los seres humanos, como personas, a una relación mediante la libertad. La persona de Dios entra en el orden de la creación en Jesucristo. Por eso las fuerzas del proceso evolutivo no son absolutas. Todo en él, tanto el pasado como el futuro, ha sido reconciliado en Cristo (Ap 22,13).

Dios, presente en el proceso evolutivo, no crea orden de un modo que haga innecesario el ordenamiento de la mente humana; por el contrario, es a través de la mente humana como se crea el orden. La mente humana es capaz de afrontar conscientemente la batalla contra la entropía de modos nuevos y creativos. Nosotros, como individuos y como congregaciones, participamos en la lucha de toda la creación cuando gime por su futuro (Rm 8,19-25).

6. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *The Phenomenon of Man*, Collins and Company, London 1959, p. 71.

La teología reflexiona sobre estas relaciones cuando reconoce que Dios no es el universo. Dios es trascendente. Nada en el universo es Dios ni tampoco nos ponemos al nivel de Dios con nuestro conocimiento del universo. Sin embargo, toda realidad creada participa de la realidad de Dios; todo sirve para suscitar el sentido de lo sagrado. La creación es un sacramento.

Nuestro conocimiento del universo no es capaz de aprehender a Dios, aunque Dios está presente en él. Dios es el horizonte de todo conocimiento, pensemos o no en él. Si pensamos en la realidad, Dios está ahí. Los nuevos conocimientos no suponen nunca una amenaza para Dios, puesto que él es una dimensión de todo conocimiento humano⁷. Utilizar nuestra mente para comprender el mundo, su futuro y nuestro papel en él es una puerta para la unión con Dios.

Dios se comunica en ese esfuerzo. La mente continúa creando orden en este mundo al comunicarse mediante signos en la historia. La analogía universal de la naturaleza es uno de esos signos⁸. En cuanto a nosotros, somos llamados a detectar el orden y la finalidad del mundo y a recrearlo. Somos llamados a cooperar con Dios.

La comunidad mundial no tiene por qué ser destruida por las nuevas fuerzas ni ha de perder el rumbo ante los desafíos de nuestro tiempo, sino que está llamada a forjar sentido y orden en la vida humana. También las comunidades religiosas, como constelaciones de energía y estímulos de los demás, tienen un papel especial en este proceso.

Obtener orientación

Todas las comunidades religiosas tienen una «mente» en sus orígenes. Esa «mente», o carisma, invita a hacer más que recordar el pasado; desafía a entrar en contacto con la realidad viva y finalis-

7. Thomas BERRY, CP y Thomas CLARKE, SJ, *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation Between Humans and the Earth*, op. cit., pp. 32-33.

8. Los teólogos morales hablan de un orden moral en la realidad que pone en nosotros un sentido de la obligación. Este orden también puede ser conocido. Véase Vincent MACNAMARA, «Christian Moral Life», en *The New Dictionary of Theology*, op. cit., pp. 676-688.

ta de su carisma, que ordena su vida hoy. Esa «mente» llama a los religiosos a vivir en el presente de manera que tenga futuro.

Pensar en el futuro con conceptos evolucionistas invita a los religiosos a la disciplina de la «no-realización». La no-realización es el espíritu que lleva a aceptar que no controlaremos el futuro simplemente a través de nuestros cálculos.

Si confundimos el futuro con algo inferior, diciendo por ejemplo: «No tenemos futuro», la evolución muestra que el futuro permanecerá firme ante nosotros. Si exigimos el futuro antes de tiempo, se resistirá a nosotros. No hay futuro en la evolución que no esté fundamentado en ciclos de nacimiento, muerte y nueva vida, cada cual con su momento en un proceso de cambio⁹. El futuro auténtico es todo lo que en la hora actual se fundamenta en la verdad y nos llama a esforzarnos por ir más allá del presente.

Cuando los religiosos emprenden el camino finalista suelen plantearse una cuestión teológica importante: ¿cómo esperar un futuro frente al mal y la destrucción? El pensamiento evolucionista no puede reemplazar a la fe cristiana; sin embargo, sí puede ser un terreno fértil para re-expresar dicha fe cuando afrontamos esta cuestión.

El fundamento de nuestra esperanza

La comunidad de fe espera un futuro frente al mal y la destrucción porque Dios existe. Dios fundamenta la vida como centro del bien. Y la presencia de Dios en nuestra vida es la gracia.

La gracia es la comunicación libre y gratuita de la vida de Dios a todo ser humano y en todo nivel de la creación. La gracia genera un nuevo nacimiento y una nueva creación en el tiempo. En términos evolucionistas, la gracia es el poder que pone en marcha todo dinamismo humano hacia su plena utilización y su pleno sentido para la vida humana. Saca a los hombres y las mujeres de su egoísmo, haciéndoles capaces de vincularse afectivamente con los

9. Margaret FARLEY, *Personal Commitments*, Harper and Row, New York 1986, p. 511.

demás. La gracia, en el pensamiento cristiano, es una invitación a la fe en Jesucristo¹⁰.

La gracia es un aspecto de la neguentropía. Como dice un teólogo, la gracia es «lo que nos hace capaces de pasar como seres humanos, de la condición humana natural, a la libertad creadora de los hijos e hijas de Dios (Rm 8,21)»¹¹.

La gracia es la dimensión más profunda de la vida y la historia humanas. Sin embargo, suele ser indiferenciable de la experiencia cotidiana. Del mismo modo que la neguentropía está cualitativamente más presente en el proceso evolutivo que la entropía, también la gracia es más definitiva que el pecado en la vida y en la historia humanas. Dado que la entropía está, cuantitativamente hablando, más presente que la neguentropía, la gracia se ve oscurecida por el aparente predominio del pecado.

Experiencialmente parece que el pecado prevalece en la vida humana. Por esta razón, la gracia sólo se percibe a través de la fe. Es la fe la que fundamenta la esperanza en algo superior al optimismo.

El pensamiento evolucionista vincula la gracia a la creación. La teología clásica nos recuerda que toda la creación es buena al ser creada. Sin embargo, el pensamiento evolucionista subraya que la creación no es un producto acabado. El bien no es algo que Dios da únicamente por anticipado, sino que también quiere crearlo en cada momento mediante la libertad de los seres humanos y en compañía de éstos.

El pensamiento evolucionista traduce esto para los religiosos diciendo que cada generación de religiosos tiene una tarea: deben crear con Dios el bien que aún no existe. De este modo cooperan con él. Esto nos lleva a examinar otro de nuestros medios para tener finalidad: nuestra libertad.

10. James W. FOWLER, *Faith, Development and Pastoral Care*, Fortress Press, Philadelphia 1987, p. 24.

11. Juan Luis SEGUNDO, *Grace and the Human Condition*, Orbis Books, New York 1973, p. 70.

¿Sirve para algo la libertad?

Si Dios es nuestra fuente última de vida en la gracia, ¿para qué sirve la libertad?; ¿se nos otorga nuestra libertad humana *para algo*?; ¿es verdaderamente importante que la utilicemos?; ¿tiene la libertad importancia en nuestro futuro, nuestro escaso tiempo en el proceso evolutivo de la vida religiosa, la Iglesia y nuestras sociedades? Este tipo de preguntas las suscita la perspectiva evolucionista.

Teológicamente, si se hace mucho hincapié en que Dios hizo la creación buena desde el principio, puede surgir una cierta pasividad. Puede dar la impresión de que la libertad humana compite con Dios. El bien está acabado y es estático.

Tal modo de pensar puede devaluar tanto el uso de la libertad como la responsabilidad. La santidad y la pasividad se aproximan demasiado. El dejarnos ir a la deriva, como personas y como congregaciones, encuentra el apoyo teológico del «Dios proveerá».

Sin embargo, la perspectiva evolucionista hace hincapié en algo distinto. Si, al final de los tiempos, Dios declarará que la creación es también buena de un modo nuevo, entonces hacer al mundo capaz de ser declarado bueno es un objetivo de la libertad humana. La libertad humana participa de la libertad de Dios en un proyecto de amor. El documento *Gaudium et Spes* se hace eco de esta perspectiva evolucionista:

«El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho Él mismo carne y habitando en la tierra (Jn 1,3.14), entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo (Ef 1,10). Él es quien nos revela que Dios es amor (1 Jn 4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor» (GS, 38).

El amor es la trayectoria de la gracia en el proceso evolutivo. El amor fluye de la graciosa iniciativa de Dios para con el mundo y como respuesta libre del mundo a Dios. En este proceso evolutivo encuentra la vida religiosa su fundamento como centro de respuesta.

Esto fundamenta la vida religiosa en una tradición de la teología católica que ha entendido la gracia en términos de *reciprocidad*.

dad. La gracia es la respuesta en la fe a la iniciativa de Dios; respuesta que se origina en sentido real en la acción de unos agentes humanos y no procede de un modo extrínseco sólo de la acción de Dios¹². En la relación de la gracia, los seres humanos no son unas marionetas en manos de Dios, ni tampoco Dios es un consultor invitado a estar de acuerdo con unos planes «salvíficos» elaborados con independencia de su intención. La gracia implica una relación de cooperación.

Los años setenta y ochenta y la actualidad

En los años setenta y ochenta, las categorías evolucionistas de Teilhard les resultaron útiles a los religiosos a la hora de reflexionar sobre su futuro. Sin embargo, el pensamiento de Teilhard ha sido criticado por exagerar el progreso evolutivo continuo. La visión de Teilhard era atractiva porque proporcionaba a los religiosos un contexto para interpretar la experiencia del progreso en los primeros días de la renovación. Hoy, frente a las numerosas crisis que afronta nuestro mundo, la perspectiva ha cambiado.

Las visiones del progreso que hablan de un desarrollo de tipo mecánico están perdiendo terreno en la imaginación moderna. Las personas tienen demasiadas experiencias de lo opuesto. La ecología ofrece hoy paradigmas más matizados del sentido de lo humano, gracias a su capacidad de incorporar modelos de vida, muerte y regeneración. La ciencia ecológica subraya el profundo *equilibrio* que mantiene todo en interrelación en el universo. De este modo, la ecología proporciona una nueva manera de concebir el todo y una nueva lente para que la comunidad de fe vea a su través su vida con Dios.

Los nuevos modelos de interconexión de la realidad ayudan a los religiosos a considerar su vida como un todo. En un modelo de relación basado en el equilibrio, la vida, la interacción y el cambio dinámico se mantienen unidos en un sistema vital de reciprocidad y finalidad. Mantener el equilibrio implica, sin embargo, la continuidad necesaria para suscitar un cambio cualitativo significativo.

12. Véase Quentin QUESNELL, «Gracia», en *The New Dictionary of Theology*, op. cit., pp. 437-450.

Los religiosos sopesan cómo pueden ellos también vivir de modo que mantengan en equilibrio el cambio, la continuidad y la finalidad. Y la continuidad es un problema especial en este equilibrio.

El problema de la continuidad

La nueva ciencia se plantea cómo medir la continuidad en el cambio. El reconocimiento de la continuidad es sencillo en un sistema en el que los desarrollos futuros se predicen a partir de causas iniciales conocidas. En la vida religiosa del pasado, la continuidad era fácil de medir. El cierre de instituciones o la falta de reemplazos para un ministerio no eran problemas de gran magnitud. Los capítulos movían imperdibles en los hábitos o decidían que se podía prescindir de una oración en la práctica cotidiana. Era fácil discernir la continuidad de las instituciones.

La continuidad es un deseo humano. Muchas personas tienen la esperanza de transmitir sus valores a la siguiente generación. Dado que en la vida religiosa hay pocos integrantes de la siguiente generación, el modo de pensar lineal —causa y efecto— dice que la continuidad se ha terminado. La conclusión lógica de la cuestión de la continuidad en el pensamiento lineal es que la vida religiosa ha muerto.

Sin embargo, el pensamiento evolucionista interpreta el cambio y la continuidad utilizando dos elementos importantes: la aleatoriedad y el tiempo. Si pensamos en el movimiento hacia el cambio como en un proceso en el que tenemos que optar entre la neguentropía y la entropía, no hemos entendido el pensamiento evolucionista. El camino de la evolución se desarrolla más en círculo o en espiral que en línea recta. En este movimiento circular de avance, se combinan la entropía y la neguentropía. A través de esta lente, la continuidad se ve de manera distinta.

Un círculo en lugar de una línea recta

El avance no procede simplemente de optar por la neguentropía frente a la entropía. El camino de la evolución es circular. Y esto es así porque la entropía predomina en la naturaleza. La entropía

es la versión natural de la Ley de Murphy: las cosas se mueven naturalmente hacia la confusión y el desorden. Por lo general pensamos que el mejor modo de implantar el orden –la neguentropía– en el desorden consiste en la planificación y la aplicación de energía y voluntad. Pero la naturaleza crea orden de manera distinta.

Dado que la cantidad de energía que hay en la naturaleza permanece constante, las síntesis de energía más ricas y más complejas intentadas por la naturaleza –que implican fenómenos más decisivos y transformadores– son las que pagan el precio más alto en energía. Son escasas en número y son las más frágiles.

Sin embargo, en todos los niveles de la realidad predominan los grandes números, que exigen una energía «barata» o un gasto menor de la misma. Su síntesis es sencilla e implica acumulaciones de elementos similares y mecanismos de tipo repetitivo y rutinario¹³.

Estos modelos prevalecen también en el nivel humano. Las «leyes» del comportamiento humano que mantienen la vida y las instituciones actúan como la entropía. La repetición y el uso común dificultan el cambio.

Aunque la entropía parece negativa, sirve para realizar una función positiva. La «facticidad» y la multiplicidad pura de lo ordinario y rutinario conserva la energía. Dado que «lo ordinario» se hace numéricamente superior al subir de nivel de la realidad, proporciona posibilidades a la experiencia de azar, puesto que el azar se incrementa al aumentar el número. La entropía crea la posibilidad de que tenga lugar la aleatoriedad.

Muchos profesionales jóvenes que pretenden ser entrevistados para conseguir un trabajo prefieren las grandes ciudades a las pequeñas, porque consideran que tienen más «posibilidades» donde se congrega un gran número de personas, puesto que la aleatoriedad se acentúa. En la naturaleza, un gran conjunto de similitudes constituye una fuerza entrópica que establece las condiciones para que pueda tener lugar el cambio.

La entropía mantiene con el cambio una relación híbrida. Cuando se presenta con la acción creativa, la entropía bloquea la novedad. El «peso» de la entropía puede bloquear la creatividad

13. Juan Luis SEGUNDO, *Faith and Ideologies*, op. cit., p. 191.

tornándola en normalidad. A ojos de la historia, la innovación fracasa. Aunque parezca que los esfuerzos creativos han sido derrotados, la neguentropía aún puede tener lugar.

La neguentropía ocurrirá cuando sea lo suficientemente flexible frente a las leyes y requisitos del determinismo entrópico como para integrar esos aspectos negativos del proceso en la síntesis más eficaz. Por esta razón, la neguentropía gasta más energía. También se necesita tiempo para reconocer su presencia. La continuidad de la finalidad en la evolución sólo se reconoce mediante la incorporación de la aleatoriedad creada por la entropía y el tiempo. Para los seres humanos, la acción neguentrópica implica la cruz: un amor que perdura como victoria final.

El circuito del cambio

El circuito es una imagen mejor de cómo tiene lugar el cambio evolutivo que la relación lineal causa-efecto. Un circuito de cambio es observable en el funcionamiento de la electricidad:

- Si se hace contacto en A, entonces se activa el imán.
- Si el imán se activa, entonces se rompe el contacto en A.
- Si el contacto en A se rompe, entonces el imán está inactivo.
- Si el imán está inactivo, entonces se establece el contacto¹⁴.

Lo dicho anteriormente representa la secuencia sucesiva de un circuito. A primera vista parece que, si al establecerse el contacto, se rompe dicho contacto, no se trata de una relación causa-efecto normal. Sólo el tiempo permite escapar de esta aparente contradicción o paradoja. Únicamente las sucesivas activaciones y desactivaciones consecutivas de la energía ocasionarán el cambio.

En un circuito de cambio, la entropía, con su desorden, desintegración y muerte, prepara realmente el momento idóneo en el que puede ocurrir lo nuevo. La entropía contribuye a la aleatoriedad necesaria para el cambio.

El pensamiento evolucionista puede proporcionar a los religiosos un nuevo marco de interpretación del cambio. El modelo

14. *Ibid.*, p. 71.

lineal de cambio ofrece un paradigma mental que los pone en un aprieto. A los religiosos puede parecerles que, o bien todos los cambios que se han producido son buenos, o bien deben retroceder a un modo de vida anterior. En una línea sólo se puede ir hacia adelante o hacia atrás. Sin embargo, este tipo de marco mental puede cerrar la puerta a la reflexión, que es vital. Se precisa, pues, un concepto más matizado de cambio.

Los religiosos pueden reflexionar críticamente sobre su vida sin retroceder a un modo de vida ya pasado; pueden adoptar un realismo que imite la «mente» que se encuentra en el centro del cambio evolutivo¹⁵; pueden resistirse a las fuerzas de la entropía y mantener la flexibilidad necesaria para integrarse en el circuito del cambio; pueden revisar concienzudamente decisiones pasadas y corregirlas con innovaciones, no con la regresión. Y pueden hacerlo, porque la «mente» de cada congregación religiosa prosigue su búsqueda para poner de manifiesto el núcleo del compromiso religioso en los nuevos tiempos. Sin embargo, deben tener voluntad de buscar esa mente. Su determinación posee los recursos mentales propios de la libertad humana. Sin embargo, los nuevos pasos que den por el camino de dicha determinación pueden llevar a los religiosos a repensar su uso de la libertad.

SEGUNDA PARTE

FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS

15. Judith A. MERKLE, *Committed by Choice*, op. cit., p. 50.

5 Liberar la libertad

Por lo general, la libertad es nuestra capacidad de suscitar el cambio. La libertad es el poder de planificar e inventar, de utilizar las fuerzas del universo o del mercado y crear una vida mejor. Esta visión cultural no carece de verdad. La libertad, sin embargo, se ve de otra manera desde la perspectiva evolucionista.

Nuestra cultura tiene una visión lineal de la libertad. Una persona libre progresa siguiendo una línea recta de movimiento vital de avance sucesivo, normalmente según una movilidad ascendente. Sin embargo, muchas vidas no siguen ese modelo. ¿Qué ocurre con los pobres? La sociedad afirma que los pobres no emplean su libertad. La pereza o el mal carácter obstruyen su progreso.

¿Y qué pasa con los enfermos? La enfermedad es una imperfección en la libertad. El ideal cultural supone control respecto de la enfermedad y la muerte. La autonomía se dilata hasta tal punto que la muerte autoinfligida es una opción ante la inevitabilidad del sufrimiento y la muerte. Una persona enferma no es una imagen cultural de un ser humano libre. La enfermedad es un desvío en el camino de avance de la libertad.

Los religiosos permiten que esta visión cultural de la libertad influya en su visión de la renovación. Hace treinta años no vaticinábamos la situación actual. Presumíamos que entraría gente, preveíamos un tipo «mejor» de candidato, más formado profesionalmente, normalmente un líder, pensábamos que tendríamos más impacto en los sistemas cívicos, nos veíamos modelando la Iglesia, no pensábamos que tendríamos los problemas que tenemos. Los religiosos han fracasado en el modelo lineal de cambio.

Sin embargo, el pensamiento evolucionista ve de otro modo el camino de la libertad. En su visión del avance incluye en el cálculo las fuerzas negativas y aparentemente contradictorias. Va más

allá del reconocimiento de unas fuerzas contrapuestas, dado que les otorga un lugar en el circuito del cambio. Pasar de una visión de la libertad como pura finalidad a otra con obstáculos tiene gran trascendencia para los religiosos.

Liberar la libertad

La libertad sigue un modelo similar al del cambio efectivo que se encuentra en la naturaleza. La creación de algo nuevo en el proceso evolutivo no es resultado de la acción finalista por sí sola, sino que proviene de la capacidad de tal o cual átomo, molécula u organismo de aprender la sabiduría de la *flexibilidad* frente a dos fuerzas evolutivas: la tendencia a la conservación de la energía, por un lado, y la tendencia al gasto de energía, por el otro.

El cambio tiene lugar de este modo en la evolución, porque las reservas de energía de la misma son limitadas. La evolución no puede contar con que se creen nuevos aportes de energía. Dado que el aporte de energía es constante, la cuestión crítica que afronta el proceso de cambio es *cómo utilizar la energía que se posee*.

La flexibilidad es la principal característica del cambio evolutivo. Es la capacidad de almacenar energía cuando debe dar lugar a los cambios más críticos necesarios para la adaptación y el crecimiento.

De este modelo evolucionista puede obtenerse una mejor comprensión de la libertad humana. La libertad no es meramente la capacidad de gastar energía para suscitar el cambio, sino que implica también la capacidad de ocasionar el cambio frente a unos obstáculos. Esto supone, en primer lugar, que la libertad actúa frente a cosas ignoradas por la cultura: las adversidades, la tragedia y la injusticia. En segundo lugar, la libertad necesita flexibilidad para no sólo actuar, sino también ser eficaz ante los obstáculos. Debe almacenar energía y gastarla únicamente en los cambios necesarios para el crecimiento y la adaptación. En el lenguaje de la tradición espiritual, la libertad debe actuar con discernimiento.

Naturaleza y cambio

El pensamiento evolucionista sostiene que los modelos energéticos encontrados en un nivel de la escala pueden encontrarse análogamente en otro nivel. Así, las relaciones humanas son gobernadas en alguna medida por el mismo aporte y la misma redistribución de la energía que se encuentran en todos los niveles de la existencia.

Las repeticiones estructurales de modelos de ahorro energético tienen lugar en todos los niveles de la evolución. La estructura genética es un marco de este tipo en la vida humana. La herencia genética ahorra energía. Hay muchos aspectos de la vida que no se deciden, sino que se reciben genéticamente. Ello libera energía para emplearla en otras decisiones y actividades.

Los seres humanos también imitan a la naturaleza creando estructuras para ahorrar energía en sus relaciones. Cada generación transmite sus leyes a la siguiente. Ninguna generación regula la vida partiendo de cero. Gracias a la entrega de un proceso vital básico codificado por ley, cada generación ahorra energía. La nueva generación es libre entonces para hacer frente a los nuevos problemas y crisis. Este modelo existe también en la historia de la vida religiosa.

Frente a los múltiples llamamientos a la adaptación a un nuevo entorno, la evolución natural avanza gracias a su capacidad de mantener la suficiente continuidad como para sobrevivir. Mediante la repetición evita el gasto de la costosa energía del cambio. Mediante la flexibilidad gasta energía en problemas que son variables e imprevisibles. La clave de la sabiduría evolucionista es el equilibrio entre la continuidad y la flexibilidad para cambiar.

La ecología del cambio

Teológicamente, la libertad humana es la capacidad de expresarse como centro de sentido mediante la decisión y la acción en el mundo. Sin embargo, el objetivo de la libertad humana no es cualquier cambio¹. El cambio que se inicie sin cálculo energético fra-

1. Judith A. MERKLE, *Committed by Choice*, op. cit., pp. 32ss.

casará por culpa del inevitable movimiento que se da en la vida hacia la desintegración y la disipación (Lc 14,28-30). La sabiduría evolucionista llama a los religiosos a hacer un uso más prudente de la libertad.

La libertad humana hace siempre frente a limitaciones y resistencias procedentes de la oposición de las voluntades humanas o de las contradicciones inherentes a la vida. No existe la libertad sin restricciones. Sin embargo, incluso las relaciones que se caracterizan por sus límites pueden ser incorporadas al ámbito de actuación de la libertad. Los conceptos de Teilhard de relaciones tangenciales y radiales ponen de relieve el papel que desempeñan las relaciones en un ciclo de cambio.

Relaciones radiales y tangenciales

Teilhard afirma que toda energía opera en dos direcciones generales. La energía *radial* tiende a hacer avanzar un elemento hacia estructuras de mayor complejidad; la energía *tangencial* une elementos del mismo orden y la misma complejidad. Utilizando estos dos conceptos podemos caracterizar las relaciones desde la perspectiva de la energía que cuesta mantenerlas.

En los primeros estadios de la vida, fue la energía radial la que llevó a la producción de moléculas más grandes y «complejas». Esto ocurrió hasta que se alcanzó el primer punto «crítico» de la evolución y tuvo lugar la aparición súbita de la vida. Sin embargo, la energía tangencial proporcionó la organización material para que se produjera ese cambio.

Las relaciones tangenciales se caracterizan por el convencionalismo social, la ceremonia y la conducta impersonal que dicta la sociedad. Estas relaciones se basan en las respuestas «automáticas» necesarias en toda sociedad y situación. Nadie posee la energía para determinar cada movimiento. Si vamos a la tienda a comprar pan, hay un convencionalismo social que dicta cómo pagar su precio y cómo recibir la vuelta. Nadie tiene la energía para «inventarse» cada uno de estos intercambios cada vez que ocurren. En las comunidades religiosas hay muchas relaciones de naturaleza tangencial.

Las relaciones radiales, que son aquellas en las que las personas se encuentran en comunión interpersonal, vinculan entre sí a las personas de acuerdo con su semejanza mutua, su clase, sus creencias y sus intereses comunes. En las relaciones radiales, las personas se aceptan mutuamente como individuos y centros de sentido únicos.

Las relaciones radiales suponen ir más allá de las relaciones con los demás automáticas y prescritas, puesto que incorporan la libertad individual y el reconocimiento de la identidad personal. Dado que las relaciones radiales requieren enormes cantidades de energía, son un fenómeno minoritario.

Nadie tiene cien mejores amigos. Normalmente, incluso para un activista político apasionado, basta con una revolución en la vida. ¡Nadie tiene energía para más! Sin la estabilidad que proporcionan las relaciones tangenciales, las radiales serían imposibles. Aunque las relaciones tangenciales y radiales implican niveles energéticos diferentes, los modelos relacionales tienen también otra dimensión.

Masa y minoría

La mayor parte de la gente crea relaciones según los tipos de relación que están a su alcance. En la estructura evolucionista, una cantidad numéricamente mayor en cualquier nivel sigue la tendencia a síntesis más sencillas. Cuando las personas siguen este modelo, sus relaciones tienen, por analogía, pautas similares. Se relacionan de un modo que implica la mínima cantidad posible de encuentros radiales con los demás. Los teóricos describen esto como comportamiento de «masas». Quienes practican el comportamiento de masas constituyen la mayoría en cualquier grupo. La comunidad religiosa cuenta con el comportamiento de «masas».

La mayoría de la «masa» es necesaria para la salud y el funcionamiento de la sociedad. Si esta mayoría domina numéricamente, un número menor de elementos pueden alcanzar el crecimiento, o síntesis superiores o más complejas. Este último grupo constituye siempre una minoría.

Las minorías tienen las síntesis de energía más ricas y complejas. En la naturaleza y en las relaciones humanas pagan también

el precio más alto en gasto energético. Son más frágiles y menores en número.

Los grupos necesitan elementos tanto minoritarios como mayoritarios. Cuando la sociedad está en tal confusión que la mayoría no puede estabilizarse, se pone en riesgo la salud total de la sociedad². Las personas necesitan también experiencias de masas y minoritarias. En la vida religiosa, ambos elementos sirven para la salud de los individuos y del grupo.

El cambio tiene lugar cuando la mayoría y las minorías, y las experiencias de masas y minoritarias, están en equilibrio. Suficientes experiencias mayoritarias proporcionan la estabilidad necesaria para que se produzca la experiencia minoritaria. Sin embargo, la experiencia minoritaria debe fomentar formas superiores de vida para el grupo³. El delicado equilibrio entre minorías y mayorías implica cálculo energético.

El tiempo gastado en el comportamiento de masas, que requiere energía tangencial, tiene que equilibrarse con la energía radial necesaria para el comportamiento minoritario. Si se apela excesivamente a la energía radial, se produce un exceso de gasto. Si asume el control el comportamiento de masas, puede haber un gran almacenamiento energético, pero también una incapacidad para afrontar los nuevos desafíos, ejercer el juicio crítico y resolver creativamente los problemas. Las personas se encuentran anquilosadas. Es como si mantuvieran un yate para navegar en la bañera. Los religiosos en sintonía con la evolución son conscientes de que la flexibilidad es crucial para su vida y su misión.

La flexibilidad y los religiosos

En términos energéticos, la flexibilidad implica emplear estructuras que ahorren energía para resolver los problemas para los que son adecuadas. Esto conserva energía para solucionar nuevos problemas que esas estructuras no solucionan. El mantenimiento de estructuras de ahorro energético en la vida religiosa exige discernimiento. Todas las prácticas útiles en el pasado no las mantene-

2. Juan Luis SEGUNDO, *Faith and Ideologies*, op. cit., pp. 285-289.

3. Juan Luis SEGUNDO, *Evolution and Guilt*, op. cit., p. 24.

mos hoy como estructuras hereditarias, sino que la renovación ha tratado de eliminar prácticas que ya no ahorraban energía en el contexto moderno.

Sin embargo, hoy se produce un nuevo problema cuando los religiosos perciben una falta de almacenamiento energético. La flexibilidad no significa liberar la vivencia minoritaria hasta tal punto que el sistema de la vida religiosa se vea superado por las diferencias. El curso de la evolución ha hecho un uso más inteligente de la flexibilidad⁴. Y también los religiosos necesitan tomar un camino más atinado.

La evolución mezcla su costosa energía radial con su energía tangencial habitual para suscitar el cambio. Para avanzar hacia el futuro necesitamos preguntarnos no sólo si queremos o no el cambio, sino también cómo utilizar la energía necesaria para efectuar cambios que marquen una diferencia.

Diferencias ¿para qué?

En la evolución, la experiencia minoritaria tiene poco sentido al margen de la matriz total de la vida mayoritaria. A la vida mayoritaria le influyen siempre las circunstancias minoritarias. La misma mezcla encontramos en las relaciones humanas sanas. La estabilidad sana no es resultado de la yuxtaposición de individuos ya «acabados», sino que la novedad y la diferencia han de ser fomentadas por el grupo y debe permitirse que entren en cada vida individual y en el grupo en su conjunto. Una situación comunitaria buena es un sistema de relaciones humanas caracterizadas por este equilibrio. Todos los individuos necesitan estos sistemas estables⁵.

Del mismo modo que la naturaleza no opta entre la neguentropía y la entropía, los seres humanos no optan entre la vida privada y la vida social. Nadie puede ser individuo sin el grupo, como tampoco el grupo puede prosperar sin la libre decisión de los individuos⁶.

4. Para un análisis de este concepto en su aplicación a la cultura global actual, véase Juan Luis SEGUNDO, *Faith and Ideologies*, op. cit., pp. 310ss.

5. Juan Luis SEGUNDO, *Grace and the Human Condition*, op. cit., pp. 26 y 37.

6. Esto es especialmente verdadero en una cultura que concede escaso papel a la vida pública y sostiene que las auténticas satisfacciones y la realización

El proceso interactivo entre la libertad individual y la «libertad» de una vida social estable es como un circuito. El objetivo consiste en establecer los factores en el nivel social y comunitario, a fin de que el crecimiento personal y el comunitario puedan «desencadenarse» mutuamente o estimularse el uno al otro.

En este proceso, la libertad afronta muchos retos. Por un lado, los seres humanos necesitan estructuras familiares, comunitarias, eclesiales y sociales, y la participación en su construcción es esencial para el desarrollo humano. Por otro lado, esas estructuras suponen por naturaleza una limitación de la libertad; «reprimen», en cierto modo, algunas posibilidades vitales⁷.

Algunas veces esas limitaciones son excesivas y no sirven para desempeñar ninguna función positiva en el tejido asociativo humano total. Ya no son estructuras de apoyo, de modo que deben cambiar. Cuando se gasta energía en hacer esos cambios, no está teniendo lugar un cambio cualquiera. La libertad crea una diferencia que marca una diferencia.

Notamos que esa diferencia se ha establecido cuando los factores en el nivel social y comunitario posibilitan mejor el circuito mediante el cual se «desencadenan» mutuamente o se estimulan recíprocamente el crecimiento personal y el comunitario. La opción no consiste en decidir entre los individuos y el grupo, sino que la libertad crea nuevas concentraciones de energía que permiten tanto a los individuos como al grupo gastar y almacenar energía de un modo más flexible y económico.

El impacto de la libertad que marca una diferencia es distinto del de la libertad cultural que simplemente realiza un cambio⁸, porque exige un equilibrio que implica a otros dos elementos del pensamiento de Teilhard de Chardin.

de nuestra vida procederán únicamente de nuestras relaciones interpersonales. Véase Richard SENNETT, *The Fall of Public Man*, Alfred A. Knopf, New York 1976 (trad. cast.: *El declive del hombre público*, Península, Barcelona 1978).

7. Margaret FARLEY, *Personal Commitments*, op. cit., pp. 12ss.

8. Para las comunidades, los criterios son esenciales para discernir las «diferencias que marcan una diferencia». Estos criterios suelen surgir del estudio del carisma comunitario.

Diversificación y unificación

Cuando la libertad crea una diferencia que marca una diferencia, los seres humanos, como «centros» de energía radial, se integran mejor en el todo. Dos términos que describen este proceso son «diversificación» y «unificación».

La diversificación es el proceso de posibilitar el desarrollo en el grupo del número óptimo de diferencias humanas. La medida de cuánta diversificación puede existir en un grupo se regula mediante el cálculo de la energía necesaria para mantenerla en relación con criterios tales como:

- 1) ¿Puede el grupo satisfacer las necesidades mínimas de alimento, vestido y alojamiento, y proporcionar los medios adecuados para asegurar su uso y mantenimiento?
- 2) ¿Puede mantener la cantidad adecuada de energía necesaria para planificar y construir su futuro?
- 3) ¿Tiene la cantidad de energía necesaria para desempeñar su papel y su servicio en un marco general de cambio que haga una contribución a la sociedad y al mundo?

El cálculo energético es un elemento clave en las decisiones que marcan una diferencia. Contrariamente a lo que dicta la cultura popular, el poder de la libertad no consiste meramente en estar ante un número de opciones ilimitado, sino que el objetivo de la libertad consiste en establecer una diferencia. Y esa diferencia se mide mediante un segundo aspecto de este proceso: la unificación.

La unificación, que es el proceso mediante el cual diversos elementos se reúnen en un todo, es necesaria para que la nueva complejidad y las experiencias «minoritarias» se integren en un desarrollo humano más pleno. Nuestra cultura ve la vida grupal como un mero conglomerado de individuos que buscan su propio interés, y un grupo bueno es el que tiene el menor número de restricciones en el funcionamiento de la libertad individual. La cultura no considera que la unificación sea un valor importante. De hecho, la cultura milita hoy contra la mayor parte de las formas de comunidad.

La evolución carece de modelo para este tipo de pensamiento. El mundo natural está basado en ecosistemas de interdependencia. El modelo evolucionista sugiere que la restricción social forma

parte de la verdadera función de la libertad. Sin embargo, en el modelo evolucionista, el ser humano está aparte de los otros niveles de la naturaleza por el carácter único de su libertad.

En el nivel humano, es la fuerza del amor, en última instancia, la que mantiene el equilibrio en las relaciones. Mediante el amor, la vida, la interacción y el cambio dinámico pueden mantener unido un sistema vital de mutualidad y finalidad. La neguentropía del amor mantiene el delicado equilibrio entre mayorías y minorías y discierne las limitaciones necesarias e innecesarias.

A diferencia de los otros niveles de la evolución, los humanos no viven de acuerdo con la ley de la supervivencia de los más aptos. Únicamente el amor une a unos individuos únicos sin borrar sus diferencias. Sólo el amor crea una síntesis, en lugar de un agregado de centros. Más adelante examinaremos la obediencia en la vida religiosa como una expresión del amor de unificación.

¿Regulación o desregulación?

La libertad conlleva la capacidad de ensamblar elementos cada vez más diversificados en un todo unificado. Sin embargo, en el nivel humano somos conscientes de que las personas no sólo son centros de energía, sino que son ego-céntricas. Se necesitan reguladores para propiciar las condiciones que posibilitan la adaptación de nuestra conducta a la conducta de los demás⁹.

Esos reguladores los encontramos en la naturaleza. Entran en los procesos naturales, desencadenan el cambio e impiden la inestabilidad destructiva en los sistemas naturales. En el nivel humano, los reguladores nos permiten despreocuparnos de nuestro centro, en orden a conectar con las necesidades ajenas.

Nosotros creamos reguladores en el nivel humano, aspecto en el que los seres humanos diferimos de los demás seres de la naturaleza. La libertad distingue a los seres humanos en la analogía de la naturaleza. A diferencia de otras especies, no actuamos únicamente por el interés de la especie. Cuando la naturaleza llega al nivel humano, estalla en tantos centros como libertades individuales, y con esos centros llega una nueva dinámica. El individuo sólo

integra los intereses de la especie en la medida en que tal actividad se revele como capaz de realizar y satisfacer simultáneamente a la persona. Debe tener sentido¹⁰.

La especie humana ayuda al individuo a encontrar sentido, pero no puede proporcionar sentido humano. Ningún grupo puede hacerlo, ni tampoco ningún regulador. Cada ser humano tiene que construir una estructura vital de sentido asumiendo un riesgo personal.

Las personas nunca asumen ese riesgo por el interés de la especie, sino que se arriesgan porque caen en la cuenta de que, al asumir el riesgo, contribuyen a su realización personal. Para que una acción dinamice las energías del individuo, debe suponer verdaderamente la realización de la persona. En otras palabras, debe hacerse libremente. Este uso de la libertad es exclusivo de la especie humana y se denomina «libertad de amar». Cuando esta libertad participa en los procesos de regulación, es porque quiere.

La libertad no es sólo la causa de cosas nuevas, sino que se manifiesta en la emergencia de una diferencia que marca una diferencia, porque tal diferencia la crea el amor.

Cuando los religiosos examinan la libertad de sus fundadores y fundadoras, ven que fue el poder de su amor el que quiso marcar una diferencia. Asumieron el riesgo e hicieron un despliegue de una nueva variedad de la libertad: la libertad como amor. Ese riesgo activó toda una nueva concentración de energía en la familia humana y en la Iglesia: la congregación religiosa.

La libertad está presente allí donde encontramos la misma economía de energía que se mantiene en pie ante adversidades incalculables y efectúa un cambio cualitativo y creativo hacia el amor.

La libertad sigue siendo el poder de crear algo nuevo, incluso ante la entropía. Sin embargo, a causa de la entropía, cuando el cambio tiene lugar, está tan entrelazado con tantas contribuciones que las energías impulsoras de la acción parecen únicamente liberar de buen grado lo que el tiempo ha ocultado. El «cambio» se recibe sencillamente como un don.

9. Juan Luis SEGUNDO, *Faith and Ideologies*, op. cit., p. 60.

10. *Ibid.*, p. 100.

6 Obtener orientación

El pensamiento evolucionista no puede proporcionarnos un mapa del futuro de la vida religiosa, sino que lo único que puede hacer es ofrecernos unas coordenadas para interpretar la existencia y la interacción humanas. La brújula que los religiosos necesitan exige otros puntos de referencia. Los religiosos deben trazar el mapa del camino no sólo hacia el éxito corporativo, sino hacia la integración espiritual. Los misterios cristianos de la gracia y el pecado, la libertad, la fe y la revelación fundamentan la vida religiosa y ofrecen orientación para este peregrinaje en la Iglesia.

La gracia y el día a día

«Gracia» es otro nombre de la acción reveladora de Dios en nuestro mundo evolutivo. La gracia, que es la dimensión más profunda de la historia humana, caracteriza a la unión de la vida de Dios con la nuestra. La gracia es la presencia de Dios junto a nosotros en el tiempo.

La gracia se experimenta en la existencia cotidiana. Vivir en gracia no supone una vida aparte, sino un nuevo modo de actuar en el tiempo común y corriente. La gracia es una parte tan esencial de la existencia humana que es difícil singularizarla como una experiencia en sí misma. Conceptualmente podemos comparar la gracia con la naturaleza. Sus diferencias, sin embargo, sólo pueden apreciarse intelectualmente, porque en realidad la gracia y la naturaleza están entrelazadas.

La naturaleza es todo lo que condiciona la vida humana; es nuestra realidad biológica, psicológica y sociológica¹. Cuando

estudiamos nuestro tipo de personalidad, inquirimos acerca de nuestra naturaleza, y ese estudio intenta poner nombre a unas características «específicas» que se encuentran en el núcleo de nuestra personalidad.

Sin embargo, en la personalidad humana hay más que su naturaleza. Una persona puede ser estudiada biológica, psicológica y sociológicamente, pero no se capta su verdadera persona. Las personas no pueden ser racionalizadas, sistematizadas o analizadas, porque la trascendencia, la unión con el misterio propio de Dios, es central para el ser humano.

La naturaleza es parte de la entropía; es una fuerza que trata de «encajar» a cada persona en el orden del universo. La mediana edad es una buena experiencia de la naturaleza. El orden natural no es consciente de que el tenis y el «jogging» siguen siendo deseados por la persona de mediana edad con músculos doloridos. La naturaleza reclama lo que es suyo en la muerte.

La naturaleza funciona en el inconsciente como estereotipos racistas, elitistas y sexistas. Estos mecanismos vienen «dados» por el marco cultural y se absorben de manera inconsciente. La naturaleza no sólo trabaja en nuestro exterior, sino también en nuestro interior, porque no es meramente externa, sino que pertenecemos a su mecanismo.

El lenguaje del evolucionismo expresa la diferencia entre gracia y naturaleza empleando medidas cuantitativas y cualitativas de sus procesos. La gracia es cualitativa, el pecado es cuantitativo. El pecado participa de la fuerza de la entropía. La gracia es la presencia cualitativa de la victoria de Cristo, opuesta a fuerza cuantitativa, o más visible, del pecado en todos los niveles de la existencia humana².

La gracia no se añade a la vida normal ni es algo que finalice la lucha humana con el pecado. La gracia no es como una gasolina sin plomo que se echa en los depósitos humanos para que éstos puedan funcionar mejor. La gracia no es una nueva capa de existencia que encubre lo viejo, ni tampoco es una nueva energía.

1. La naturaleza se utiliza aquí en contraste con la gracia.

2. Juan Luis SEGUNDO, *The Historical Jesus of the Synoptics*, Orbis Books, New York 1985, p. 494.

Gracia y pecado

La gracia se entiende mejor en los términos de la condición humana en la que existe nuestra libertad. La libertad está limitada por las debilidades de la personalidad, el proceso formativo que se ha tenido y los problemas que se plantean a lo largo de la vida. Sin embargo, es también una forma de esclavitud debida al pecado. Esta esclavitud tiene lugar en un nivel profundo, por lo que es fácil negarla³. La experiencia humana testimonia que en un nivel fundamental algo obstaculiza nuestro amor.

La gracia de Jesucristo llega a este obstáculo y lo transforma. La gracia, que es el don que la relación con Dios nos otorga, nos hace pasar de una situación en la que estamos atrapados por la destructividad del pecado a otra en la que hay posibilidad de amar, a pesar del poder del pecado. Los seres humanos pueden trabajar por recibir este don; sin embargo, no lo alcanzan por sí mismos. La salvación en este sentido es un don; un don de la gracia que cambia cualitativamente la existencia personal.

La gracia y nuestro mundo

La gracia, que forma parte de nuestra experiencia fundamental del mundo, despierta nuestra esperanza y suscita nuestra fe. Una experiencia esencial que conlleva el estar vivo hoy es la indignación. A través de los diversos medios de comunicación, de la observación y de la escucha, tomamos conciencia de que las cosas no están en orden.

Las buenas personas, sin embargo, no están dispuestas a considerar al mal equiparable al bien. Decimos indignados: «¡Esto no debe ocurrir!». Este «no» al mundo tal como lo encontramos oculta un «sí» más profundo: revela nuestra esperanza de un mundo mejor. Esta situación, aun sin ser conscientes de ello, involucra nuestras energías y nuestra imaginación. Ideamos planes para hacer realidad nuestro intento de cambiar el mundo. Nos volcamos en esta visión y actuamos como si el amor mereciera la pena.

3. Patrick McCORMICK, *Sin As Addiction*, Paulist Press, New York 1989.

No podemos probar que esto es verdad. Sin embargo, de vez en cuando tenemos experiencias fragmentarias de sentido a pequeña o gran escala que alimentan, cimientan y sustentan nuestra esperanza⁴.

Tanto los creyentes como los no creyentes tienen esa experiencia contrapuesta de un «no» y un «sí» sincero. Para algunos se trata de una experiencia de fe humana; para otros, de fe religiosa. Ambas expresiones de fe desempeñan un papel en la vida consagrada.

La fe

La gracia únicamente se percibe mediante el riesgo de la fe. La fe toma el relevo cuando la certidumbre total desaparece. Por ello, la fe exige dar un «salto» o abandonarse. En la fe situamos nuestra confianza en un centro que está más allá de nosotros. Paradójicamente, constatamos un nuevo potencial en el yo al confiar nuestra vida a lo inverificable.

La fe puede ser humana o religiosa. La fe antropológica o humana es el acto de arriesgarnos mediante el cual utilizamos nuestra libertad para avanzar hacia los demás en el amor. Lo opuesto a la fe es volvernó hacia nosotros mismos en el egoísmo y la preocupación por nuestra persona⁵. Gracias a la fe humana básica establecemos relaciones, creamos valores y nos abrimos a los problemas presentes en nuestra vida y en nuestras comunidades.

Fe, visión y valores

La fe no es un mero salto del corazón, sino que es también un modo de ver la vida. Una vida ordenada por la «apuesta» de la fe puede compararse y contrastarse con otras. Las opciones hechas por fe pueden experimentarse como satisfacciones y evaluarse junto a otras.

4. Edward SCHILLEBEECKX, *Church: The Human Story of God*, op. cit., p. 22.

5. Judith A. MERKLE, *Committed by Choice*, op. cit., pp. 26ss.

La fe afecta a nuestra visión de la vida. Cierta autor decía que la fe orienta dónde ponemos el punto en la frase de la vida. El cínico lo pone después de un acontecimiento negativo. La persona de fe utiliza una coma, dejando espacio para la creación de una nueva posibilidad.

El crecimiento en la fe exige comunidad. La libertad humana está tan estructurada socialmente que tenemos que creer en los demás para poder crecer. La vida no es lo suficientemente larga como para poder formarse valores únicamente a través del ensayo y el error. No hay tiempo para probar todas las posibilidades en un modo personal de evaluar si cada valor posible merece la pena.

Confiamos en el testimonio ajeno para elegir valores. Depositamos fe en las personas con las que hemos establecido vínculos afectivos. Observamos la satisfacción que les han aportado sus valores, y después asumimos las prácticas que esos valores establecen en nuestra vida. Los religiosos crean valores no aisladamente, sino influidos por la comunidad, los amigos, la familia y las personas que encuentran en su ministerio.

Los datos trascendentes

La fe nos proporciona información acerca de la vida, pero con un tipo de datos diferente del conseguido por otros métodos. Si aprendemos a montar en bicicleta de niños, podremos apelar a ese dato cuando, por ejemplo, seamos de mediana edad y queramos montar en bici durante unas vacaciones. Aun cuando haya pasado mucho tiempo desde la última vez que montamos, tendremos ese dato experiencial almacenado para su uso posterior.

Otras decisiones vitales son más complicadas. Cuando tomamos una decisión respecto de una vocación, al principio es imposible saber qué proporción de la experiencia personal está implicada en la opción. Lo atestigua la poética afirmación de Robert Frost: «Dos caminos divergían en un bosque otoñal. Lamentablemente, no podía recorrer ambos y ser un único viajero».

Para realizar esta evaluación, tengo que confiar en datos que me resulta imposible conocer experimentalmente en lo que concierne a satisfacciones a largo plazo. Esta clase de decisión requie-

re datos trascendentes, es decir, datos relativos a cosas que no pueden conocerse experimentalmente y que están más allá de mí.

Estos datos se denominan trascendentes no porque su conocimiento supere la capacidad humana de conocer, sino porque implican un conocimiento que no puede captarse experimentalmente de manera plena. La vida es demasiado corta para vivir todas las opciones y ver las satisfacciones a largo plazo que pueden conllevar. Sin embargo, esos datos son decisivos para la aceptación o el rechazo de los valores, porque nos informan de las posibilidades de satisfacción que esos valores pueden o no proporcionar⁶.

Datos trascendentes y valores

El conocimiento de la importancia de un valor implica más que preferencias subjetivas. Elegir un valor supone comprometer nuestra fe y exige riesgo, de modo que nos preguntamos: ¿vale realmente la pena? Esto es lo que hacemos cada vez que elegimos o reforzamos un valor.

Hay quien no tiene respuesta para nuestra pregunta. Sin embargo, voces como: «La madre dijo que habría días de este tipo» o, como dijo nuestra fundadora: «Todos los inicios conllevan la cruz», participan en nuestra decisión. Decidimos mediante la fe utilizar o no estos fragmentos de datos trascendentes.

Datos trascendentes, sueños y orden

¿Por qué nos comprometen los datos trascendentes? Los datos trascendentes tienen sentido porque reflejan nuestras esperanzas más profundas acerca de la vida. Las comunidades religiosas reflejan los datos trascendentes para sus miembros. Por ejemplo, los religiosos entran con sueños de maduración personal y de un mundo que esperan construir, y la comunidad refleja para los nuevos miembros la fe en esos sueños y un modo de hacerlos realidad.

6. Para abundar en el tema de los datos trascendentes, véase Juan Luis SEGUNDO, *Faith and Ideologies*, op. cit., pp. 23, 74-75 y 84-85.

Aunque cada ser humano tiene potencial para toda la gama de valores humanos constructivos, la realización concreta de esos valores tiene que ser reflejada y atestiguada por los demás (Flp 4,8-9; 2 P 1,5-7)⁷.

Estructuramos nuestra vida empleando datos trascendentes como dadores de un sentido que, en última instancia, no podemos probar. Los datos trascendentes nos ayudan a desarrollar una escala de valores y a establecer prioridades. Esos valores influyen en nuestra visión del mundo y estructuran nuestra interpretación de los acontecimientos. Mediante la fe damos sentido y estructura a nuestra vida.

Valores y pensamiento

Los valores constituidos por la fe humana no son meros conceptos, puesto que se fundamentan en experiencias profundamente afectivas que influyen en el pensamiento. Las decisiones se toman basándose en más que el mero pensamiento racional. La información y los hechos verificables no son nuestras únicas fuentes. Recopilamos datos de nuestras relaciones, y las relaciones proporcionan convicciones que superan la verificación directa. Sin embargo, esos datos influyen mucho en nosotros.

En lugar de que el criterio de evaluación de esas convicciones sea la realidad empírica, son ellas las que evalúan la realidad⁸. Las relaciones que implican transmisión de datos trascendentes determinan en gran medida nuestra percepción de la realidad, y la experiencia hace poco por alterar los valores formados por ellas.

Observamos que la misma realidad puede verse como un triunfo o como una derrota, ya se trate de la muerte, el dinero o el encarcelamiento. No se trata tanto de que yo la evalúe de un modo u otro, cuanto de que la he percibido de ese modo porque he aprendido su valor de otros. Y esos aprendizajes forman mi fe.

La fe conlleva lealtad a algo que implica mi vida entera, afectando a mi modo de ver los sucesos cotidianos⁹. Estoy pensando en

7. Anne E. CARR, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, Harper and Row, San Francisco 1988, pp. 49-51 y 117-133.

8. véase Juan Luis SEGUNDO, *Faith and Ideologies*, op. cit., pp. 1-20.

9. Roger D. HAIGHT, SI, *Dynamics of Theology*, Paulist Press, New York 1990, pp. 15-31.

una médico joven que fue a Somalia a ayudar a las víctimas de la hambruna. Algunas personas lo vieron como un acto estúpido, mientras que otras lo consideraron lo mejor que su profesión le podía ofrecer. En sus evaluaciones, las personas recurren a diferentes clases de datos trascendentes.

La fe humana implica riesgo. Sin las facultades proporcionadas por la fe humana, ningún religioso podría hacer los votos ni prestar oído a los valores abrazados en la vida religiosa. Pero para entender la vida religiosa con mayor precisión tenemos que ver el papel desempeñado por la fe religiosa.

La fe religiosa

En la comunidad cristiana, la fe religiosa es la identificación de las posibilidades y los límites últimos de la vida humana y el mundo con la revelación de Jesucristo. Mientras la maduración humana se experimenta a través de la fe humana, la fe religiosa interpreta el proceso en relación con Dios.

Creyentes y no creyentes comparten la experiencia de decir «no» al mundo tal como está. Los creyentes, sin embargo, ven el rostro de Dios en esta experiencia y califican de don de Dios al desarrollo de una historia mejor¹⁰.

La fe religiosa es más que palabrería acerca de Dios. La fe religiosa tiene, fundamentalmente, dos características. La primera es el compromiso con los datos trascendentes o creencias decisivas para la formación de los valores. La segunda es la fidelidad a un modo de vida y a una comunidad que testimonia cómo acceder a esos valores¹¹.

La fe humana y la fe religiosa actúan conjuntamente. La Biblia registra la concreción de la fe. En el Éxodo hay un proceso humano de liberación por medio del cual los israelitas se liberan de las manos de los egipcios, un mal real en su vida. Posteriormente, los creyentes ven que el Señor salvó a su pueblo de Egipto. Antes de ver los acontecimientos a la luz de la fe religiosa, se experimentan como sucesos significativos por sí mismos.

10. Edward SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 6.

11. Juan Luis SEGUNDO, *Faith and Ideologies*, op. cit., p. 81.

La fe religiosa percibe el significado religioso de la acción humana que de hecho libera, sana o establece comunicación. La fe religiosa clarifica la relación entre una experiencia y la promesa salvífica de Dios. Además, la fe religiosa afecta decisivamente a los valores. Una persona religiosa es la que permite que los datos trascendentes del evangelio transformen continuamente su estructura de sentido.

La Iglesia

La Iglesia vive en el espacio entre la fe humana y la religiosa. Los cristianos hablan de Dios basándose en Jesús, del que dan testimonio como el Cristo. Sin embargo, nadie puede dar el salto de Jesús a Cristo si no es por el poder del Espíritu. La fe en este sentido es gracia, no una mera decisión personal.

Sólo es posible hablar de Jesús en y a través de la mediación de la Iglesia. La Iglesia es la comunidad de creyentes que transmite los datos trascendentes del evangelio. Sin el testimonio de la Iglesia, no conoceríamos a Jesús. La Iglesia tiene también un papel único en el conjunto del proceso evolutivo y en la unificación de la humanidad, puesto que es el instrumento histórico del reino que se encuentra en el futuro; un reino que alcanzará la compleción gracias a la acción final escatológica de Dios (*Lumen Gentium*, 8).

Para los cristianos no hay Jesús al margen de la Iglesia, del mismo modo que no hay confesión eclesial de Jesús sin la concreción de su vida y su ministerio. Y los religiosos dan testimonio de estas realidades de la fe religiosa de un modo singular.

Los votos

El cristianismo se define mediante una paradoja. La vida de Dios, infinita y llena de misterio, se apodera de nosotros mediante lo contingente y finito. La vida de Dios se une a la nuestra desde el interior, como don. Por un lado, la vida de Dios es de tal entidad

que ninguna intuición ni talento natural puede crearla, como nos recuerdan repetidamente los grandes místicos; por otro lado, lo ordinario y banal es vehículo de lo divino mediante los dones de la gracia y la creación.

Los votos se pueden clasificar dentro de este amplio paradigma de la experiencia religiosa. Los votos no son meras promesas mundanas que brotan de la voluntad moral de vivir de una manera determinada, sino que la decisión de hacer los votos religiosos es diferente de la decisión de hacer régimen o ejercicio. Los votos son la promesa de estar abierto al misterio de Dios, pero a través de opciones y decisiones muy concretas.

Los votos, que están enraizados en el misterio, brotan de la convicción de que el misterio en el que reposa la vida humana, y el centro hacia el que el alma peregrina, nos ama y desea para nosotros lo que nosotros más profundamente deseamos. Esta relación de amor se ve en la fe como la estructura básica de la realidad. En ella, Dios se revela y toca nuestra vida, y nosotros respondemos y penetramos más profundamente en Dios, en nosotros mismos y en los demás. Construimos nuestro mundo para reflejar la calidad de vida que aprendemos en esa misteriosa relación. Los votos son parte de la experiencia mística de la Iglesia y ponen de manifiesto su santidad.

Los votos son una respuesta a una experiencia religiosa y un esfuerzo por dar expresión a esa experiencia. Sin fe en esa relación de amor, los votos carecen del fundamento que les otorga vida.

La lucha para dar expresión a una experiencia religiosa es siempre simbólica y nunca concluyente ni completa. En un nivel básico, cada cristiano responde a la invitación a la salvación mediante un signo concreto: la pertenencia a la Iglesia. La Iglesia misma es un símbolo que concretiza las respuestas humanas a Dios.

Los votos religiosos, que son una especificación suplementaria de la respuesta a Dios a través de la Iglesia, son signo en la Iglesia del deseo de seguir a Jesús sin reservas, son una opción vital como opción categórica, son una opción que elimina otras y simbolizan la orientación o estado que fundamentará la vida entera.

Completar el círculo

Los votos se fundamentan en una búsqueda humana que todo el mundo comparte: la búsqueda de sentido; búsqueda que abre al misterio. Los autores contemporáneos dan diversos nombres a dicha búsqueda: anhelo de integración, compleción o realización¹². Sin embargo, en su núcleo la búsqueda está enraizada en la experiencia de finitud en variadas formas: la sensación de fugacidad y muerte y la intuición de lo permanente y eterno; el anhelo de sentido y valía personal y la necesidad de una confirmación profunda; la experiencia de violencia e injusticia y el deseo de un mundo mejor; la conciencia de las limitaciones y la sensación de dependencia, con la subsecuente búsqueda de Alguien finalmente fiable...

La experiencia de fe es una búsqueda personal de respuesta a esas preguntas últimas de la vida. Nosotros no podemos fabricar la «respuesta como misterio». El misterio se revela como el Otro, aunque es Alguien que nos habla. Dios como Palabra no es una palabra que nosotros creamos, sino que es una Palabra que recibimos internamente y a través de la mediación de la comunidad.

La trascendencia de Dios como el Otro, aunque en comunión con nosotros, se comunica en la historia de la comunidad de fe. La fe que fundamenta los votos es más que planes personales de una vida holística o proyectos de justicia social. Ninguna ley, ya sea la vieja u otra autocreada, puede salvar o satisfacer el deseo de misterio.

La fe cristiana es concreta; es más que una vaga sensación de ser amado por Dios y un deseo de ayudar a la gente. La fe religiosa tiene una historia y existe en una continuidad experiencial en la comunidad de fe. El contenido de la fe cristiana es el registro de la experiencia de fe considerada válida por la comunidad. No es, pues, infinitamente maleable.

La fe requiere un modo de vida que se corresponda con las creencias. Si Dios es trascendente, la relación con Dios se propicia con un «modo de vida» que abra a los «modos» de Dios. Dios invita a todos los seres humanos a crear modos de vida adecuados. Sin

12. Gerald MAY, *Addiction and Grace*, Harper, San Francisco 1988, p. 1.

embargo, las líneas básicas de una relación armoniosa con Dios, con uno mismo y con los demás se encuentran en la historia de la comunidad y en la Escritura.

La obediencia de la fe, en la cual confiamos libremente a Dios todo nuestro ser, nos revela la verdad respecto de Dios y de nosotros mismos (*Gaudium et Spes*, 22). Tal obediencia no hace que las personas se pierdan a sí mismas, sino que encuentren su verdadera identidad.

La fe y los votos

Los votos, que constituyen un modo de vida basado en una respuesta de fe a Dios como misterio –y que como tal modo son recibidos de la comunidad de fe–, deben tener la concreción suficiente para expresar la afirmación de Dios, de uno mismo y de los demás hecha en la fe. Si Dios no existiera, los votos no tendrían sentido. Como respuesta al misterio, los votos se viven a través de la mediación de los otros, que simbolizan la otreidad de Dios¹³.

Es muy probable que personas de otras tradiciones cristianas y de otras religiones experimenten la llamada a seguir a Dios incondicionalmente. Sin embargo, en el catolicismo hay una estructura en la que lo que se experimenta como una llamada interna recibe forma social¹⁴. En el próximo capítulo veremos cómo se distingue esta vocación singular de muchas otras dentro de la vida cristiana.

13. La religión se ve hoy como personal e individual. La vida consagrada es, en este sentido, contracultural. Véase Robert BELLAH, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, op. cit., cap. 9.

14. Esta estructura existe también en otras denominaciones cristianas.

7

La búsqueda de la salvación

La espiritualidad contemporánea fomenta la reflexión sobre la acción de Dios en la historia personal. Una cosa es saber que Dios salva, y otra saber que Dios me salva a mí en los acontecimientos de mi vida. Que Dios salva es un hecho de la existencia cristiana. Caer en la cuenta de que Dios me salva a mí en mi historia es asombroso y transforma la vida.

Para hacer los votos se necesita una profunda percepción del amor personal de Dios. Los votos son una búsqueda mutua. Dios nos tiende la mano por amor, y el religioso/a responde a ese amor a través de los votos. Los votos, que son un acto de confianza en el amor salvífico de Dios, del que ya se tiene conocimiento en la propia vida, son la promesa de confiar en el amor de Dios a la hora de resolver las luchas y desarrollar las oportunidades futuras de la vida. En este sentido, los votos son una búsqueda de salvación. Dios nos tiende la mano por amor, y nosotros respondemos.

Experimentar la salvación

La mayor parte de la gente no experimenta la salvación de modo directo, sino al ser liberados de los diversos males internos y situacionales que constituyen el tejido de la existencia cotidiana¹. Cuando reflexionamos sobre nuestra historia personal, recordamos acontecimientos importantes de nuestra vida y, en el plano de la fe, vemos en ellos la mano y la solicitud de Dios.

La salvación no es únicamente una oferta de relación por parte de Dios, sino una iniciativa de Dios activa continuamente en la

vida. Hacer los votos supone aferrarse a la promesa de Dios de cumplir los deseos de toda nuestra vida. Dejando a un lado otros medios de realización, los religiosos ponen su confianza en la relación con Dios como primaria para la compleción de su vida. Los votos son fundamentalmente un acto categórico mediante el cual una persona trata de incorporar a su vida la oferta de salvación e implican una búsqueda mutua.

La búsqueda de la salvación

La búsqueda de la salvación es profundamente personal. La salvación en general no capta nuestro interés, sino que las cuestiones más profundas se centran en *nuestra* salvación o en la de *nuestros* seres queridos. Incluso las preguntas infantiles sobre si los niños que nacen muertos se salvan tienen mucho que ver con una evaluación de la justicia de Dios o con qué clase de Dios estamos tratando.

Todos buscamos la salvación en la esperanza de que haya un bien último y la vida tenga sentido. La salvación es un bien absoluto que se opone al mal absoluto: la vida sin una relación fundante con Dios. La salvación fundamenta la vida en un hecho bueno y pleno de sentido. La esperanza de la salvación vence el temor a que la vida carezca de sentido y la muerte sea su final definitivo.

Los seres humanos no buscan la salvación a partir de la fe en que Dios salva a las personas en general, sino que la salvación se produce cuando ponemos nuestra mano en la mano de Dios, sabiendo que la oferta divina de relación con nosotros no es algo que nosotros generemos.

La búsqueda de la salvación está implícita en la decisión de hacer los votos. Los votos implican apertura al Dios que nos salva y suponen confianza en Jesucristo como promesa y plasmación definitivas de la cercanía de Dios. La victoria de Jesús sobre el mal en la cruz y la resurrección no es mera información, sino palabra de Dios respecto de la vida humana y de mi propia vida. El reino de Dios es el sentido más profundo de la vida y el futuro de mi vida y del mundo.

1. Juan Luis SEGUNDO, *Grace and the Human Condition*, op. cit., p. 35.

Cuando las circunstancias de la vida contradicen esta esperanza, los religiosos pueden tender de nuevo la mano para tomar la mano de Dios. Pero este hecho no genera la salvación, sino que supone aceptar una relación salvífica con Dios que se renueva continuamente. Esta relación, mediada por Jesús, se experimenta también como relación con los demás, con el mundo y con uno mismo.

La búsqueda de la salvación sólo puede realizarse dentro de los confines de la vida real². Dios salva, y los seres humanos responden con el potencial y los defectos de su historia personal y dentro de las posibilidades y limitaciones del mundo en el cambio de milenio.

Hacer los votos es dar una interpretación a la vida. Los votos son una respuesta a las cuestiones vitales: ¿quién soy yo?; ¿adónde voy?; ¿cómo llegar? Esta respuesta no es teórica o filosófica, sino la afirmación de que Dios sustenta la vida en su centro, y yo apuesto mi única vida por esta convicción.

Algunos observan cómo las dinámicas de los antecedentes familiares, el lugar de nacimiento, el encuentro con alguien importante, la realización de un curso, el ser enviado en misión a tal ciudad en lugar de a tal otra, tener un problema de salud..., han sido medios a través de los cuales Dios les ha guiado y se ha ocupado de ellos. La vida suscitada por los votos es así de concreta.

Dios salva no de manera abstracta, sino real y concretamente. Todo mal, enfermedad, error, pecado o muerte amenazante es parte de la esencia de la salvación. Incluso en el plano social, realidades como el racismo, el sexismo, el clasismo y el militarismo se encuentran entre las «materias» de las que Cristo nos libera. Todo aspecto de la vida humana está incluido en la realidad de la salvación. Y ello fundamenta la vida y el ministerio de los religiosos.

Desvelar la verdad de la salvación divina lleva toda una vida. Como compromiso perpetuo, la vida consagrada se estructura para incorporar la revelación de este misterio a lo largo del ciclo de la vida adulta. El desarrollo normal de la vida, individual y comunitariamente, es el contexto usual en el que tiene lugar este misterio. Sin embargo, se trata de un misterio que sólo se descubre plenamente en el momento de la muerte. El esperanzado paso a la vida

2. Judith A. MERKLE, *Committed by Choice*, op. cit., pp. 26-31.

de Dios en la vida consagrada es un paso realizado finalmente en la hora de la muerte. Esta conversión continua de la entrega religiosa se encuentra en el núcleo de la vida consagrada.

Historia y salvación

La salvación posee también una dimensión cósmica y global. La redención es el plan de Dios para llevar a todos los hombres y mujeres a una humanización plena que es su divinización. A través de su vida y su ministerio, los religiosos participan en la redención como una fuerza en el proceso evolutivo.

Mediante sus votos, los religiosos testimonian que Dios salva desde el primer momento de la creación hasta el fin del mundo, y ellos prometen participar en la acción redentora como una fuerza que lucha continuamente contra la entropía y la perturbación y degeneración que depara a cuanto existe.

Los votos afirman que en nuestro tiempo la acción redentora implica la cruz. La afirmación de la humanidad ante la inhumanidad, de la esperanza ante la desesperanza de esta época, y de la solicitud por aquellos cuya clase, raza y género les hacen invisibles en la sociedad, conlleva conflicto.

Dado que la redención es más que un factor equilibrador en la evolución, su victoria es más cualitativa que cuantitativa. Con demasiada frecuencia parece que el mal triunfa, y sólo a través de los ojos de la fe se afirma verdaderamente la victoria del amor y de la verdad. A través de la fe, se reconoce al amor como más fuerte que lo cuantitativo, es decir, que las a menudo más numerosas fuerzas del mal que asolan el mundo. Poseer esta fe es participar de la cruz de Jesús.

La salvación también es universal. Abarca a todos los seres humanos y se entrega universalmente a través de la creación. El hecho de que Dios ofrezca la salvación a todos no la hace menos milagrosa en la vida del religioso/a.

La acción salvífica de Dios no se limita al interior de la comunidad eclesial. Sin embargo, los religiosos centran su vida en la Iglesia como signo visible de la presencia de Cristo salvador en el corazón de cada ser humano. Desde la fundación de la Iglesia, los

religiosos han salido de sí mismos para responder a círculos de necesidades cada vez mayores dentro y fuera de los límites eclesiales.

Opción y opciones

La búsqueda de la salvación es una opción que responde a una pregunta vital básica: ¿qué clase de persona voy a ser? La libertad interior utilizada para hacer esta opción es la capacidad no sólo de optar por tal o cual cosa, sino de optar por «ser»³. Opciones de esta envergadura no las hacemos cada día; sin embargo, una opción importante, como la de hacer los votos religiosos, evoca este nivel profundo de nuestra persona⁴.

Los teólogos califican de libertad trascendental a esta opción. «Trascendental» sugiere que el objeto de la opción trasciende las categorías de la vida cotidiana. Por una parte, optamos por una vocación; por otra parte, tratamos de llegar al misterio que se encuentra en el centro de la vida –Dios– y que nos define como personas en relación con él.

La opción también es trascendental en otro sentido, puesto que mediante ella expresamos algún aspecto del significado y la finalidad de nuestra vida. El acto de hacer los votos es lo suficientemente serio como para abrirnos a la Vida misma. A tal opción trascendental la denominaremos la «Opción» con «O» mayúscula.

La vida consagrada es también más que una opción de una vez por todas. Los votos son un modo de vivir e implican opciones entre cursos de acción alternativos. Yo puedo casarme o vivir una vida de soltera en comunidad; puedo entrar en una profesión independiente o desempeñar profesionalmente un ministerio como miembro de una comunidad religiosa; puedo planificar mi futuro económico personal o vivir corporativamente un futuro compartido en mi comunidad religiosa.

Estas opciones implican actuar de un modo y no de otro. Son opciones categóricas. A este tipo de opción le asignaremos una

3. Este tema lo desarrolla Paul TILLICH en *El coraje de existir*, Laia, Barcelona 1973.

4. Judith A. MERKLE, *op. cit.*, pp. 28-29.

«o» minúscula. Los votos son también una opción categórica. Vivir una vida consagrada supone optar entre modos alternativos de actuar a lo largo de la vida.

Los teólogos denominan a estas opciones «categóricas» porque implican optar por hacer una cosa en lugar de hacer otra en el tiempo y en el espacio. Tomemos una situación en la que tenemos ante nosotros muchas opciones y cambiémosla por otra en la que todas las opciones son dejadas de lado, excepto aquella que seguimos.

Toda acción humana implica optar con «o» minúscula. No es posible preparar la cena y salir a dar un paseo exactamente al mismo tiempo. Hay que optar por lo uno o por lo otro. Incluso preparar la cena y leer un libro, dos actividades que pueden combinarse, en última instancia implican dejar en algún momento el libro a un lado y remover el guiso –o desarrollar el gusto por la carne quemada.

La Opción en la que me defino a mí mismo como persona y la opción entre cursos de acción alternativos están relacionadas. Nunca hacemos una Opción al margen de elegir entre las alternativas de opción⁵. Esta experiencia aparece con frecuencia en la tradición espiritual. Se dice que el amor no tiene un acto específico. Nunca amamos simplemente, sino que siempre lo hacemos a través de un modo de amar. Somos pacientes, amables, escuchamos cuando preferiríamos no hacerlo, llamamos a un amigo en lugar de esperar a que nos llame... La opción de amar expresa la Opción de amar.

Análogamente, la vida religiosa como modo de vida es una opción que expresa la Opción fundamental de amar. Pero ¿cómo hacemos tal opción? Ésta es la cuestión que ahora abordamos.

5. Josef FUCHS comenta: «La moralidad consiste en última instancia en la auto-realización ante el Absoluto a través de actos de moral categórica», en *Personal Responsibility and Christian Morality*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1983, p. 25.

La conciencia

Gracias a la conciencia superamos la tensión de nuestra vida entre Opción y opción. Suele pensarse en la conciencia como algo que tenemos, como una herramienta para la toma de decisiones. Los teólogos modernos, sin embargo, se refieren a la conciencia como algo que somos. La conciencia es un «impulso dinámico hacia la autenticidad y la autotranscendencia en el núcleo de la consciencia de la persona». Es la exigencia interna de una toma de decisiones responsable de acuerdo con un juicio razonable⁶.

La conciencia involucra a la persona entera, no meramente al pensamiento. Implica a las actitudes y los valores, el corazón y la mente, interactuando todo en diversos niveles de consciencia. Un aspecto de la Conciencia es la consciencia de que se nos pueden exigir responsabilidades por nuestro comportamiento, no sólo por parte de nuestros colaboradores y amigos, sino por nuestro yo interior, por Dios, en términos religiosos. La Conciencia, en este sentido, es nuestro núcleo secreto, nuestro santuario interior (*Gaudium et Spes*, 16); es nuestro sentido de la responsabilidad ante Dios por lo que hacemos. A este aspecto de la conciencia le denominaremos «Conciencia» con «C» mayúscula.

Mediante la Conciencia asumimos la responsabilidad de vivir una vida buena en sentido integral. Tratamos de convertirnos en personas buenas y de realizar actos buenos. Como parte esencial de la búsqueda de la salvación, buscamos la verdad moral, que es la verdad acerca de una vida genuinamente buena aquí y ahora. Y la reconocemos como una verdad mediante la cual Dios salva y nosotros respondemos. Cuando nos preguntamos: «¿He obrado bien?», estamos operando en el nivel de nuestra Conciencia.

El discernimiento de la vocación es la búsqueda de la verdad en un nivel fundamental. La búsqueda es auténtica sea o no totalmente consciente. La Conciencia es una conmoción en nuestro corazón en la que la Opción se hace consciente.

La Opción no es nunca algo en función de lo cual se actúa directamente. No podemos pensar en nosotros mismos con tal grado de autoconsciencia que nos veamos como objetos y nos

6. Sean FAGAN, SM, «Conscience», en *The New Dictionary of Theology*, op. cit., pp. 226-230.

entreguemos a Dios. Hacemos de nosotros un don simbólicamente en una acción. Aunque la mayoría explica la opción por la vida religiosa como algo que sintieron que «Dios quería que hicieran», estos problemas más profundos estaban presentes.

Discernir la vocación, o afirmarla en el curso de la vida, implica dos cosas. Nos expresamos a nosotros mismos profundamente como personas en el autocompromiso. Y además expresamos esa opción mediante algo que es verdaderamente valioso aquí y ahora. Esto nos lleva a otro nivel de conciencia.

El segundo nivel de conciencia trata de obrar bien en el mundo práctico de las alternativas que tenemos ante nosotros. A esta experiencia de conciencia le atribuiremos una «c» minúscula. Vemos actuar a la «conciencia» en las diversas respuestas a Jesús en el evangelio. Jesús dijo «Sígueme» a mucha gente, pero algunos le siguieron y otros no.

En el evangelio, la gente utilizaba su conciencia para sopesar los problemas que tenían ante sí. La decisión de seguir a Jesús afectaba a muchos asuntos prácticos: casa, familia, responsabilidades y tierras (Mt 19,27-29). Había que examinar y considerar las alternativas.

Algunos sólo tenían que decidir cómo iban a seguir a Jesús. Unos cuantos, como José de Arimatea, le siguieron en secreto (Jn 19,38); otros estaban con Jesús hasta el punto de identificarse como «de los suyos» (Mc 14,66-71). Las mujeres que siguieron a Jesús tuvieron que desmarcarse de las expectativas culturales para responder a su llamamiento (Lc 23,49; Mt 15,41)⁷. Este tipo de concreción es el que la conciencia aborda. Mediante la conciencia hacemos una opción categórica, una opción entre alternativas, pero una opción que tiene un trasfondo moral. La opción por tomar una Coca Cola en lugar de una Pepsi no tiene trasfondo moral, nos digan lo que nos digan los anuncios. Las acciones que tienen medios de autoexpresión ante Dios y que simbolizan la vida buena conllevan el peso de una opción moral. Implican actos, escogidos libremente, que son constructivos o destructivos de la vida y la maduración humana en la comunidad. Las opciones morales implican más que acciones lícitas o ilícitas de acuerdo con los estándares morales habituales. La opción moral implica res-

7. Elizabeth JOHNSON, *She Who Is*, op. cit., pp. 158ss.

ponder al «magis» a que Dios nos llama. Nos inserta en el movimiento de pasar de ser buenos a ser mejores.

La Conciencia con mayúscula no puede actuar sin la conciencia con minúscula. Por ejemplo, si el deseo de mi Conciencia es vivir en armonía con la naturaleza, mi conciencia puede decirme que tengo que superar mi dejadez respecto del reciclaje. Sin la concreción de la conciencia, que sugiere cursos de acción, los deseos de la Conciencia no son operativos. La Conciencia y la conciencia se unen para dar lugar a una decisión de conciencia. Decidimos, en última instancia, tomar un curso de acción en lugar de otro. Mediante la decisión de actuar creamos nuestra vida y respondemos a Dios.

Es frecuente que sólo seamos conscientes de la decisión de actuar de un modo o de otro. La decisión de actuar, sin embargo, da acceso al misterio y al sentido de la vida buscados en un nivel más profundo. Allí vive la Conciencia. En el camino hacia el depósito para reciclaje sé lo que significa vivir en armonía con la naturaleza en un nuevo nivel⁸.

Conciencia y fe

La Conciencia está operativa en la búsqueda de la salvación. Implica más que nuestra cabeza aplicando principios a las decisiones de actuar, puesto que implica también al corazón y a la fe que ponemos en las decisiones. La cabeza y el corazón funcionan en un todo interactivo. La fe humana y la fe religiosa inciden mutuamente la una en la otra.

Esto podemos verlo en la práctica de la fe, la esperanza y el amor. En su infancia, muchas personas oraban en el colegio implorando «actos» de fe, esperanza y amor. ¿Por qué se elegían como valores nucleares de la evangelización?

La fe, la esperanza, el amor, el seguimiento de Jesús y la apertura a Dios no son meros ideales, sino maneras de ser. La fe religiosa testimonia que son modos de ser hechos posibles por Cristo.

8. Timothy E. O'CONNELL, *Principles for a Catholic Morality*, The Seabury Press, New York 1978, pp. 62-63 y cap. 8.

Cuando practicamos la fe, la esperanza y el amor, somos llevados a una vida que nos supera, una vida que no podemos producir. Y esa vida es la vida consagrada.

Actuar en la fe, la esperanza y el amor es posible porque ya hemos recibido la salvación. Sin embargo, la fe, la esperanza y el amor son también el proceso mediante el cual se aprende el significado de la salvación. A través de la fe, la esperanza y el amor combinamos la fe humana y la religiosa e integramos cabeza y corazón. Éste es el camino para ser plenamente humanos y hacer la voluntad de Dios. Y es también el camino para revestirnos de Cristo⁹.

La fe humana, aunque conservando su carácter propio, se convierte en fe religiosa al hacer los votos. La fe religiosa da a los votos su motivación central. Las preocupaciones de nuestra fe humana no se dejan atrás, sino que llevamos a los votos nuestros sueños y esperanzas de realización humana. Sin embargo, los valores centrales de nuestra fe religiosa se combinan con ellos de modo inseparable.

¿Cómo ocurre esto? Los religiosos aceptan los datos o creencias trascendentes de la comunidad de fe —decisivos para los valores de una congregación concreta— a través de la fe. Se adhieren a una tradición de testigos respecto de la experimentación y adquisición de esos datos mediante la esperanza y el amor. A través de la fe, la esperanza y el amor, los religiosos adoptan un marco vital para toda su vida dentro de la comunidad. Mediante los votos, que proporcionan el marco para su respuesta, los religiosos participan en la búsqueda mutua de la salvación.

9. El papa JUAN PABLO II reflexiona sobre la fe, la esperanza y el amor en *Tertio Millennio Adventente*.

TERCERA PARTE

**LOS FUNDAMENTOS
DE LOS VOTOS**

Un «toque» diferente

Cuando escuchamos a un nuevo pianista interpretando a Bach, ¿qué le hace distinto de cuantos han interpretado a Bach antes de él? Puede que la diferencia entre la vida cristiana de los religiosos, los casados y los solteros sea igual de sutil, pero lo cierto es que cada uno de esos grupos tiene un «toque» diferente en la vida cristiana.

Sin embargo, la vida religiosa, como modo de vida adulto en la Iglesia, tiene su propia identidad. La vida religiosa es, fundamentalmente, una respuesta a la persona de Jesús y a la vida evangélica mediante un modo de vida comprometido en la Iglesia¹. Esta descripción tan general es, por sí sola, insuficiente. Del mismo modo que el estilo de un pianista no puede definirse por un solo factor, la vida religiosa implica diversas características distintivas. Combinados en el contexto adecuado, esos rasgos constituyen una escuela única de «interpretación» cristiana. Para la identidad de la vida religiosa es central el papel de la fe religiosa en la configuración del curso y la integración de la vida personal. La vida religiosa implica una profesión de la fe religiosa que tiene un profundo efecto en las opciones vitales.

Opciones vitales

Un problema particular de la Iglesia actual es la diferencia entre la vocación a la vida religiosa y la vocación al discipulado asumida por cualquier cristiano serio. En la Iglesia vemos muchas formas de vida adulta. Muchos de sus miembros tratan de vivir el evange-

1. En otras religiones del mundo hay otras formas de vida religiosa.

lio de manera profunda. Los modos previos de identificar la vida religiosa como una vida aparte, retirada del mundo, ya no son justificables. Los religiosos avanzan por un camino común a todas las personas de buena voluntad; comparten, pues, el peregrinaje de todos los miembros de la Iglesia.

Sin embargo, la vida religiosa no es ni todo ni todo lo bueno. La vida de un adulto no puede escapar a la necesidad de optar. Se adopta un marco vital dejando a un lado otros. La imagen de la vida como un «buffet» refleja el dilema que se afronta cuando se decide una vocación. Si se intenta comer de todo lo que hay en la mesa, se presenta la indigestión. Hay que elegir algunas cosas y dejar otras de lado.

Para discernir el «toque» especial de la vida religiosa, debemos identificar los elementos comunes que comparte con otras vocaciones cristianas e indicar los factores únicos en ella. Comencemos analizando el camino que los religiosos comparten con todas las personas de buena voluntad.

La vida común

El poder de la gracia no es algo nuevo en la Iglesia ni se ha dado únicamente en la era cristiana. A todas las personas se les ha otorgado el don de su condición de tales, que brota del don divino de relacionarse con ellas en la gracia. Es algo que llega con el nacimiento, el don de la creación. Con este don se otorga la vocación al amor. El amor define no sólo el verdadero destino de cada vida humana, sino también su vocación o exigencia moral. Ser humano, vivir a imagen de Dios y aprender a amarlo todo forman el único «camino» humano y moral que comparten todas las personas.

Cuando un religioso/a se sienta en las urgencias de un hospital, es consciente de la humanidad común que comparte con todos. Los religiosos afrontan la vulnerabilidad de la mala salud y el envejecimiento con el resto de la humanidad. Deben aprender cómo relacionarse como adultos en su familia y mantener relaciones plenas de significado. Los religiosos luchan junto a otras personas por adquirir competencia en una profesión. Los religiosos experimentan diariamente la vida común a la humanidad cuando

emprenden variadas tareas; por ejemplo, participar en una marcha destinada a obtener fondos para los enfermos de esclerosis múltiple, o unirse para apoyar el bingo parroquial.

Los votos no hacen a los religiosos automáticamente adultos, sino que luchan con el mismo tira y afloja que constituye el tejido de la edad adulta. La madurez no les llega con mayor facilidad a los religiosos que a las demás personas, sino que recorren, a veces a tropezones, el mismo camino hacia la madurez que los demás. También ellos aprenden a amar paso a paso, buscando sentido mientras avanzan.

El conocimiento de este camino no procede de los libros, sino de la indagación y expansión continuas de la propia vida humana en sus experiencias tanto negativas como positivas. Los religiosos no poseen un conocimiento especial del bien y del mal. Todos los hombres y mujeres, merced a su creación a imagen de Dios, son capaces de conocer el bien y su destino y finalidad en la vida. Esta facultad es una posibilidad divina, aunque tan intrínsecamente ligada a la vida humana que no puede considerarse que nadie carezca de ella.

Cuando los religiosos dicen que su vida «no es distinta» de la propia de los demás integrantes de la sociedad, reflejan esa experiencia de «vida común». Cuando los religiosos dejan de vivir en un marco institucional, la lucha que comparten con los demás adultos resulta más obvia. Algunos descubren la «vida común» a través de un contacto más profundo con su familia y amigos. Otros, a través de sus experiencias ministeriales, experimentan la vida cotidiana en la sociedad de modos nuevos.

Los religiosos pasan por las crisis de la mediana edad, los problemas sexuales, los ataques de depresión y los comportamientos adictivos y codependientes que comparten con toda la humanidad. Un momento de gracia en la vida religiosa lo constituye la incorporación de su peregrinaje espiritual a la existencia humana. Hacerlo requiere un gran coraje, porque exige dejar a un lado la falsa sensación de que el yo está por encima de esas luchas. Los religiosos están llamados a responder a la gracia de manera responsable, sencilla y eficaz en áreas compartidas en la «vida común».

La fe humana y la fe religiosa son llamadas a intervenir en ese camino. La fe humana se arriesga a asumir la responsabilidad de

la vida. Sin embargo, la fe religiosa encuentra la gracia de Dios en las transformaciones que sufrimos. Ambas son una en la experiencia. Experimentamos a Dios en la vida común vivida con fe religiosa. Dios camina a nuestro lado por el sendero de nuestra existencia humana y nos prepara nuevos caminos.

En las mociones de la conciencia, todos los seres humanos experimentan en forma germinal el llamamiento a ser humanos. También ahí se oye por primera vez el susurro de la vocación. Cuantos escuchan su conciencia encuentran junto a sí la mano y la voz de Dios² y son elevados a ese lugar en el que Dios toca su persona y se comunica con ellos. Si la relación con Dios se reconoce, aunque no sea más que vagamente, comienza la participación en la vida eterna, aunque no sea más que de un modo germinal.

La primera vocación dada a cada ser humano es la de ser la persona que está llamado a ser. La realización de esta vocación humana prosigue a lo largo de la vida, a través del compromiso con los demás en el amor. La vocación religiosa está marcada por la vocación primordial a ser humano y a ser uno mismo.

Fundamentándose en la comunidad llamada «Iglesia»

Desde el concilio Vaticano II, la teología ha dicho que el fundamento de la vida religiosa es el bautismo. El bautismo da a todos los cristianos una identidad distintiva en el camino de la vida, y esta identidad marca a la vida religiosa.

Aunque los cristianos no poseen otro proceso o camino mediante el cual entrar en una relación salvífica con Dios ni tampoco tienen el monopolio de la gracia, sí se les han dado otros «signos» a lo largo del camino. Mediante el bautismo son iluminados por la gracia de la revelación y tiene lugar un cambio esencial en su existencia³. Merced al bautismo son invitados a participar en la muerte y la resurrección de Cristo y son integrados en la comunidad de fe. La revelación da un nuevo acceso al sentido de la victoria de Jesús sobre el pecado.

2. Kathleen FISCHER y Thomas HART, *Christian Foundations. An Introduction to Faith in Our Times*, Paulist Press, New York 1995.

3. Karl RAHNER, *The Practice of Faith*, Crossroads, New York 1983, pp. 44ss.

La revelación les hace ser más conscientes del peregrinaje que comparten con todos. Les enseña cómo proseguir con mayor conciencia y esperanza el camino que comparten con toda la humanidad⁴.

A los cristianos se les ha hecho conscientes del sentido del camino que comparten con la humanidad entera, mientras que para el resto esa consciencia es únicamente espontánea. Un autor lo expone del siguiente modo: «Los cristianos recorren el mismo camino que toda la humanidad, pero a ellos se les ha revelado cuál es el origen y el término de su marcha»⁵. El camino del cristianismo indica de dónde procedemos, adónde vamos y cómo llegar. Y la vida religiosa es un trayecto especial a lo largo de ese camino.

Los religiosos definen su vida mediante la Escritura y disciernen la Palabra de Dios como individuos y como comunidades. En la Palabra se encuentra su papel y su identidad en la Iglesia y en el mundo.

Todos los cristianos —y los religiosos— viven su vida moral en la Iglesia a través de la fe y los sacramentos. El contenido de la fe y de los sacramentos eleva al nivel de la consciencia los datos trascendentes del mensaje de Jesucristo.

La fe y los sacramentos ayudan también a los cristianos a saber cómo amar, posibilitan la facultad de amar, lo que da lugar en ellos a una calidad de conocimiento distinta. Los cristianos no sólo saben que Dios tiene un plan, sino que también saben cómo actúa el plan de Dios, puesto que sigue el misterio pascual de Jesucristo. Y los sacramentos ritualizan y hacen efectiva esa realidad.

Hoy, los religiosos, y especialmente las religiosas, se debaten con la participación en los sacramentos. Para algunas, la controversia a propósito de la ordenación de las mujeres provoca un alejamiento de los sacramentos, especialmente de la Eucaristía. Para otras, el hecho de que el elemento central de su vida religiosa esté en debate en sus comunidades constituye una fuente de dolor y distanciamiento.

La vida religiosa, incluso en nuestro tiempo, sigue siendo una vida compartida en la comunidad eucarística. La celebración euca-

4. Josef FUCHS, *Human Values and Christian Morality*, Gill and Macmillan, Dublin 1970, pp. 124ss.

5. Juan Luis SEGUNDO, «La función de la Iglesia»: *Diálogo* IV2, p. 10.

rística ritualiza el misterio de la vida cristiana en sus otras manifestaciones. Paradójicamente, los religiosos llevan hoy a la Eucaristía conflictos respecto de los sacramentos. Y en la Eucaristía son alentados a abrazar voluntariamente la muerte y la resurrección que esos conflictos implican y encuentran fuerza para resolverlos en todos los niveles.

El dato trascendente de Jesús se aprende también a través de los dones de la fe, la esperanza y el amor en la comunidad cristiana. La fe proporciona una certeza que estimula el amor. La esperanza presenta un futuro que trasciende las posibilidades y las limitaciones del presente y apunta al objetivo último de la existencia como proyecto para esta vida: la unión con Dios y la venida del Reino.

El don del amor da fuerza al amor. La revelación testimonia la permanencia, la fuerza y la fidelidad del amor. Mediante los dones de la fe, la esperanza y el amor, los cristianos son llamados de modo especial a ir más allá de la mera consciencia del pecado y de la evitación del mismo a una ética para construir el Reino. A través de ellos, el cristiano es llamado a la misión.

La vida religiosa incluye estos elementos comunes a toda la vida cristiana. Los diferentes religiosos combinarán y armonizarán el misterio de la vida cristiana a su propio modo, pero estas estructuras y prácticas serán los elementos de su composición.

Conciencia comunitaria

Finalmente, la vida cristiana se distingue por una consciencia de una calidad especial. El cristianismo es la religión del amor. La Iglesia está llamada a lograr la comunión de todas las personas en el amor. Y la consciencia cristiana se orienta hacia la creación de esa comunión.

Los cristianos tienen una relación especial con Cristo a través de su consciencia comunitaria en la Iglesia; una consciencia más capaz de discernir, centrada en la escucha de Dios en la Escritura y los sacramentos. Y ha de ser una consciencia más segura, confirmada y dirigida por el dogma. El don de la consciencia cristiana, sin embargo, encuentra su significado último en su servicio al mundo y en su capacidad de estimular y sostener la acción amante.

El conocimiento de Jesucristo tiene por objeto provocar una revolución en la moral. La consciencia cristiana, que está dirigida a la construcción de la existencia de los hermanos y hermanas, pretende construir la tierra y mejorar el mundo. Aunque el cristiano comparte con todas las personas de buena voluntad el deber de servir a los demás y desarrollar el mundo, el «privilegio» del cristiano en cuanto a la consciencia constituye una responsabilidad especial. La responsabilidad cristiana se fundamenta en la responsabilidad de la Iglesia de ser en el mundo una consciencia especial para toda la humanidad. Y los religiosos participan de esa consciencia de misión y actúan de acuerdo con ella como individuos y como congregaciones.

La Iglesia estimula la consciencia de la humanidad con la vista puesta en la dignidad humana. Los cristianos experimentan su vida moral participando en la vida de la Iglesia. El cristiano suele hacer realidad su responsabilidad para con la humanidad en su conjunto a través de la Iglesia. Mediante la reciprocidad de consciencias, el cristiano contribuye a dar, a la vez que recibe, el testimonio necesario para mantener vivos los datos trascendentes precisos para la fe, el discernimiento y una vida de servicio. Aunque la mayor parte de los cristianos dan este testimonio en el ámbito secular, la Iglesia es la comunidad de consciencia primaria en su vida. Y la vida religiosa está marcada por esa consciencia compartida.

La vida religiosa emerge de las aguas y extiende las ondas concéntricas producidas por su propio toque. Los religiosos, que comparten la consciencia comunitaria de su comunidad religiosa, dan testimonio del evangelio y lo hacen explícito viviendo la vocación específica de su carisma congregacional. Y esto lo hacen como miembros de su congregación consagrados perpetuamente que asumen la responsabilidad de dar testimonio público de esa consciencia compartida⁶.

Los desafíos procedentes del carisma religioso no son meros accesorios de las responsabilidades comunes a los miembros de la Iglesia y a las personas de buena voluntad, y los actos que fluyen del carisma religioso se orientan a poner de manifiesto esa res-

6. Los miembros asociados (terceras órdenes, etc.) comparten esa responsabilidad de un modo distinto.

pensabilidad. El carisma de una congregación religiosa es un centro específico dentro de la vida evangélica a la que toda la Iglesia toda está llamada. En la conciencia de una congregación religiosa funciona como una lupa sobre el evangelio y como un testimonio que ofrece a la Iglesia y al mundo.

Mediante la adhesión pública a la persona de Jesucristo, los religiosos y sus congregaciones participan del discipulado que comparte la Iglesia en su conjunto y expresan el deseo humano de amar. Su vida invita a todos a escuchar el evangelio sin reservas. Cuentan con que la Iglesia entera y las personas de buena voluntad les apoyarán en su vida. Sin embargo, el llamamiento que recibe un religioso/a tiene un carácter distintivo.

La exigencia vocacional

En la actualidad es difícil discernir el «toque» de la vida religiosa, por ello analizaremos el nivel de la exigencia moral, a fin de identificar su singularidad. Escuchar la llamada y decidir seguirla es una acción central de la vida cristiana. La vida religiosa es, ante todo, una llamada vocacional que implica otras muchas «llamadas» a lo largo de la vida, aunque inicialmente es un llamamiento procedente de Dios. ¿Cómo distinguimos las diversas llamadas dentro de la vida cristiana?

Los teólogos morales describen cuatro tipos de opciones éticas que forman la experiencia moral de los cristianos⁷. Llamarlas «exigencias» u opciones de la vida cristiana esclarece la vocación de los religiosos.

Las primeras son opciones *esenciales*, que implican deberes éticos que recaen en todo el mundo. Preservar y defender la dignidad de las personas, no matar ni robar y mantener las promesas son exigencias morales esenciales aplicables a todos. Todas las personas de buena voluntad se esfuerzan por cumplir con estas exigencias. Los religiosos también perciben esas exigencias en la

7. Richard A. McCORMICK, «Does Religious Faith Add to Ethical Perception?», en (Charles E. Curran y Richard A. McCormick, SJ, eds.) *Readings in Moral Theology. 2: The Distinctiveness of Christian Ethics*, Paulist Press, New York 1980, pp. 156-173.

vida cotidiana, y cuando se unen a otros en un proyecto ecológico para ayudar a preservar la tierra, responden a una exigencia moral esencial.

El segundo tipo de opciones morales son las opciones *existenciales* e implican algo bueno que los individuos deben realizar por las circunstancias en que se encuentran. Una persona es testigo de un accidente automovilístico, y es necesario que testifique, con lo que entra en su vida una exigencia moral existencial.

No todas las personas llegan a la misma decisión ética cuando perciben una exigencia existencial. Durante la Guerra del Golfo hubo diferencias de opinión respecto de su moralidad. Las personas percibían exigencias morales distintas que brotaban del mismo acontecimiento existencial. Algunas consideraban que la guerra estaba justificada, mientras que para otras era injusta. Y también los religiosos estaban divididos al respecto.

Las exigencias existenciales requieren sensibilidad moral para poder ser escuchadas. No todo el mundo las percibe. Pero si hay demasiadas personas que no asumen las exigencias morales existenciales, experimentamos una erosión de la responsabilidad moral en la sociedad.

Las comunidades religiosas también experimentan las exigencias morales existenciales. El museo del Holocausto en Washington D.C., exhibe fotografías de comunidades europeas que ocultaron niños judíos en sus internados durante la II Guerra Mundial. Ante el dilema humano que se les presentó, las comunidades respondieron. Los religiosos y sus comunidades discernen diariamente exigencias morales existenciales.

Un tercer tipo de exigencia moral es la *exigencia cristiana esencial*, que es una exigencia a los cristianos por el hecho de pertenecer a una comunidad a la que los no-cristianos no pertenecen. El código de la comunidad eclesial es una exigencia cristiana esencial. Se trata de exigencias morales que se les plantean a los cristianos por el hecho de serlo.

La vida evangélica se inscribe dentro de estas exigencias. Es difícil clasificar las exigencias morales que se les plantean específicamente a los cristianos por ser cristianos, porque muchas exigencias evangélicas reflejan el desafío a ser humano que todas las personas comparten. La revelación y el testimonio de la comuni-

dad hacen que estas exigencias sean más evidentes para los cristianos o motivan la respuesta a las mismas.

Una exigencia moral queda clasificada como explícitamente cristiana no por el contenido de la exigencia, que suele ser compartido por todos, sino por su motivación. La exigencia esencial del cristiano es pertenecer a Cristo. El deseo de pertenecer a Cristo, ya sea consciente o inconsciente, marca la moral cristiana. Este deseo lo expresamos a través de la vivencia de los mandamientos, las bienaventuranzas, las virtudes y la construcción del Reino mediante el misterio pascual.

El cristiano, por ejemplo, puede dar de comer al hambriento, como hacen muchos otros miembros de la sociedad. Sin embargo, los cristianos lo hacen porque son hermanos y hermanas en Cristo. Al imitar la compasión de Jesús, el dar de comer al hambriento conlleva la motivación especial del seguimiento de Cristo.

Amar hasta la cruz es una exigencia cristiana, pero muchas personas arguyen que cuantos aman con seriedad descubren la cruz y el sufrimiento. Los cristianos, sin embargo, encuentran en el sufrimiento que exige el amor —la cruz— la experiencia de Cristo. Cuando abrazan la cruz, lo hacen a imitación de Jesús, y en él encuentran su fuerza.

La moral cristiana se entiende a la luz de la fe en Jesús. Las bienaventuranzas son una reflexión neotestamentaria sobre lo que significa conocer a Cristo Resucitado. Sin Jesús, las bienaventuranzas no tienen sentido. Dado que los cristianos mantienen distintos tipos de relación con Jesús, su capacidad de percibir las exigencias cristianas esenciales difiere también.

La vida de oración, la salud espiritual personal y comunitaria y la comprensión de la vida cristiana afectan al discernimiento de las exigencias cristianas esenciales, así como a la respuesta a las mismas. Los religiosos responderán a las exigencias morales cristianas esenciales desde la misma variedad de disposiciones y motivaciones que cualquier cristiano. El seguimiento de Cristo es un proceso gradual. La escucha de las exigencias cristianas esenciales es un desafío constante en la vida del religioso/a.

También las comunidades religiosas diferirán en su capacidad de respuesta a las exigencias morales esenciales. En la historia de la Iglesia tenemos numerosos ejemplos en los que las comunida-

des religiosas fueron clave en el testimonio de las virtudes cristianas esenciales en tiempos de crisis de su cultura.

Pero en otras ocasiones no sólo fueron débiles en cuanto a su vocación, sino que decepcionaron en materias de vivencia cristiana esencial. Esta situación suscitó los grandes movimientos reformistas de la vida religiosa.

Los religiosos reconocen que hoy uno de los desafíos más profundos de la vida comunitaria es vivir verdaderamente una existencia evangélica. Un religioso comentaba: «En comunidad a veces no somos ni siquiera cristianos, y menos aún “religiosos”». Esta persona es consciente de la integridad que se precisa para percibir las exigencias cristianas esenciales.

Las exigencias morales cristianas esenciales están, en última instancia, enraizadas en las ramificaciones morales del bautismo. Los deberes socio-eclesiales a los que el bautismo da lugar comprenden muchas de estas exigencias. Dado que el bautismo nos sume en la vida de Cristo, las exigencias esenciales de la vida cristiana se convierten en la urdimbre del tejido que constituye la existencia cristiana. Cualquier interpretación de la vida consagrada está ante todo arraigada en la vida radical en Cristo a la que el bautismo llama a todos los cristianos. Si el modo profundo de existencia cristiana es característico de la vida religiosa, ¿qué le da a ésta entonces su «toque» especial? Volveremos sobre la cuestión en el próximo capítulo.

9 Tocados por Dios

Recuerdo un paseo que di cierto día con un amigo por un bosque de Kentucky. Estábamos buscando a una mujer que se había hecho ermitaña, porque yo quería conocerla. Mi amigo comentó: «Te das cuenta de que es sábado y la mayor parte de la gente está montando en bicicleta o paseando junto al río. ¡Y nosotros estamos buscando ermitaños!». La de ermitaño es una vocación cristiana especial que ni todo el mundo recibe ni siquiera llega a pensar en ella.

Hacerse ermitaño entra en la categoría de un tipo de exigencia moral radical: la *opción cristiana existencial*. Se trata de opciones que los cristianos hacen porque las consideran acordes con los imperativos evangélicos tal como los cristianos los experimentan en su vida. Pero no todas las exigencias existenciales son tan inusuales como hacerse ermitaño. Tradicionalmente, los consejos evangélicos se ven como exigencias cristianas existenciales.

Las exigencias existenciales en la vida cristiana se entienden mejor junto con las exigencias esenciales. Las exigencias esenciales están dirigidas a todos. Son códigos morales fijos, como los Diez Mandamientos. Sin embargo, no siempre tenemos presentes los códigos morales, sino que se hacen evidentes en situaciones concretas. El mandamiento de no robar permanece a la orilla de mi conciencia hasta que se presenta una situación en la que hay un conflicto moral acerca del robo.

Una de las diferencias entre las exigencias esenciales y las existenciales consiste en que el discernimiento de una exigencia esencial no es complicado para una persona normalmente buena. En torno a las exigencias esenciales hay consenso público. Robar, por ejemplo, está perseguido por la ley. Pero las exigencias existenciales son distintas: no contradicen nunca las exigencias esenciales, pero van más allá de ellas. Además, no todo el mundo las percibe ni está de acuerdo con ellas ni reconoce su existencia.

Las exigencias cristianas existenciales son exigencias morales singulares que se les hacen a los cristianos individualmente¹. Dicho sencillamente, una exigencia existencial se experimenta como un imperativo: «he de hacer esta cosa concreta». En la medida en que creamos la persona en la que nos convertimos mediante nuestras opciones individuales, estas exigencias son importantes en la vida moral, puesto que explican las diferencias individuales en cuanto a la experiencia cristiana. Y los consejos encajan en este paradigma de la vida cristiana.

Los consejos

El término «consejo» se emplea rara vez en el Nuevo Testamento. Los santos Padres lo utilizan para diferenciar entre lo que nos ha sido ordenado, los Diez Mandamientos, y lo que va más allá de ellos. Santo Tomás empleaba «consejo» para referirse a elementos de la vida religiosa y virtudes que no era obligatorio² cumplir, de modo que «consejo» hace referencia a las diversas exigencias morales que en el Nuevo Testamento comprende la vida en el Espíritu³.

Un consejo es una exhortación a tomar una decisión que puede profundizar la opción por Dios. Los consejos no son mandamientos, sino advertencias o recomendaciones acerca de modos de actuar que pueden remover obstáculos para responder al Reino. Los consejos reflejan las actitudes de Jesús y siguen el modelo de su vida y su ministerio.

Por ejemplo, se nos previene contra la riqueza, porque el apego a ella puede desviarnos de la llamada del Reino. Se encomia el perdón, porque adoptar una postura inclemente cierra a la gracia

1. Véase Karl RAHNER, «On the Question of a Formal Existential Ethic», en *Theological Investigations II*, Crossroads, New York 1990, pp. 217-234.
2. John M. LOZANO, CME, *Discipleship: Towards an Understanding of Religious Life*, Claret Center for Resources in Spirituality, Chicago 1980, pp. 132-134.
3. Véase el clásico C.H. DODD, *Gospel and Law*, Columbia University Press, New York 1951, pp. 54ss., para una descripción de las máximas éticas del evangelio como exigencias de la acción existencial. Véase también Frank J. MATERA, *New Testament Ethics. The Legacies of Jesus and Paul*, Westminster John Knox Press, Louisville 1996.

de Dios. No perdonar supone negarse a ser como Dios, que sí perdona⁴. No debemos juzgar, para no ser juzgados. Las personas obsesionadas por las faltas ajenas pueden utilizar esta práctica para escapar a sus exigencias y responsabilidades personales.

Los consejos son exigencias existenciales que no proporcionan un programa moral. No se puede hacer una lista con todos los consejos evangélicos como si fuera una lista de mandamientos y disponerse a cumplirlos fielmente.

¿Por qué no se puede? Porque los consejos son mandamientos para el momento y no pueden ponerse en práctica todos de una vez. Los consejos se contradicen entre sí si se yuxtaponen como reglas. Por ejemplo, en un pasaje del evangelio Jesús dice que hay que poner la otra mejilla; según otros pasajes, el cristiano debe hacer frente a su oponente, a imitación de Jesús.

Ya se trate de perdonar al enemigo, no almacenar riquezas ni resolver las diferencias directamente, el resultado final de los consejos es el mismo. La respuesta a un consejo representa el deseo de responder totalmente al Reino en el seguimiento de Jesús.

La aceptación de la exigencia de un consejo expresa un deseo que supera la mera construcción de un carácter perfecto. El deseo de autoperfección es moral pagana, no exigencia del Nuevo Testamento. Seguir un consejo manifiesta el deseo de pertenecer a Cristo. Y se trata de un acto de moral cristiana, porque lo motiva el amor a Jesús. La decisión de seguir a Jesús se expresa en la opción práctica de seguir el consejo.

Un consejo es una exigencia moral característica que suele centrarse en un comportamiento que supone la «libertad de»; comportamiento que nos libera para amar. Alienta un comportamiento que va en contra de cosas que potencialmente nos obstaculizan la exigencia del evangelio. Sin embargo, seguimos los consejos no por sí mismos, sino para vivir la exigencia de la «libertad para» que el evangelio implica⁵.

Los consejos son exigencias morales cristianas existenciales. Representan exigencias morales que no se demandan universal-

4. Véase Donald SENIOR, «Biblical Foundations for Religious Life», en (Paul J. Philibert, ed.) *Living in the Meantime*, Paulist Press, New York 1994, p. 59.

5. Judith A. MERKLE, *Committed by Choice*, op. cit., pp. 91ss.

mente en la vida cristiana. Pero su práctica posibilita la recepción de otras llamadas del Espíritu.

En el libro *Personal Commitments*, Margaret Farley nos presenta otra visión de los consejos. No habla de ellos directamente, sino que analiza las «condiciones de la presencia»: los modos de estar presentes y ser fieles a nuestros compromisos.

La forma de mantener vivo el amor es tratar de tener los ojos abiertos. A veces el amor sólo se ve de manera borrosa, y es frecuente que la única esperanza de seguir viéndolo sea continuar mirando. Creer implica de por sí mantenerse vigilante, mirando a través de la esperanza y del recuerdo. Cuando no podemos ver directamente, mejoramos nuestra visión prestando una atención más cuidadosa y constante. Mirando aumentamos nuestra capacidad de ver⁶.

Los consejos evangélicos son las condiciones de la presencia ante Jesús, la Iglesia y sus miembros. Son modos de mantenernos conectados con nuestro compromiso de seguir a Jesús e inmersos en dicho compromiso. Para el cristiano, no son opciones esenciales, como la ley, sino que simbolizan un estado de disponibilidad para responder a la llamada del Espíritu cuando llega⁷. A través de los consejos, el Espíritu nos transforma en la nueva vida que es Cristo.

Seguir un consejo

El pasaje del joven rico ilustra la naturaleza de la exigencia de un consejo. El joven rico cumplía la ley «desde su juventud», es decir, respondía fielmente a las exigencias morales esenciales. Pero Jesús sitúa ante él otra exigencia: vender cuanto tiene, dárselo a los pobres y seguirle. Obviamente, para el joven rico la venta de sus bienes y un seguimiento más profundo de Jesús están ligados.

Para el joven rico, el valor de la exigencia moral que Jesús sitúa ante él no radica en la mera renuncia a los bienes, sino en el seguimiento de Jesús, para lo cual los bienes del joven son un obstáculo. Tengamos presente que no a todas las personas llamadas por Jesús se les pidió que vendieran también sus bienes.

6. Margaret FARLEY, *Personal Commitments*, op. cit., p. 54.

7. Véase Frank J. MATERA, op. cit., pp. 169-173.

En el evangelio se llama a diversas formas de renuncia. Los apóstoles tuvieron que dejar las redes, y otros tuvieron que renunciar a una vivienda permanente, pero todos fueron llamados a participar en la renuncia que el amor exige. En Lucas 18,22 se nos advierte contra las «riquezas», no porque haya nada de malo en los bienes materiales, sino porque son un obstáculo para amar más profundamente a Jesús⁸. Sin embargo, las riquezas son diferentes para las distintas personas.

Los consejos no proporcionan un programa de la vida cristiana. La venta de los bienes no es por sí misma un prerequisite del Reino. La exigencia de vender los bienes es existencial: algunas veces es necesaria, mientras que otras veces no es oportuna. El consejo advierte que en la vida siempre hay conflicto entre Dios y «mammon». El deseo de crecer en el amor de Jesús exige la conciencia de la necesidad de renunciar para seguir a Jesús con mayor profundidad.

¿El primer religioso?

La parábola del joven rico ha sido utilizada para tipificar la vocación a la vida religiosa; no obstante, lo que dice es aplicable a la vida de todos los cristianos. Hay exigencias que van más allá de las esenciales e invitan a todos a vivir el Reino de un modo nuevo. El Espíritu Santo dirige esas exigencias a todos los cristianos. El Espíritu de Dios es quien nos llama a lo necesario en el camino de la conversión «en el momento oportuno».

Todos los cristianos experimentan esas exigencias existenciales; todos sienten de vez en cuando que «deben hacer concretamente eso». Los cristianos experimentan el Reino como «kairós» o momento de la llegada del Espíritu Santo y participan en la venida del Reino a través de las circunstancias de su vida. Todos perciben una exigencia especial cuando el bien ajeno lo requiere. Dios «utiliza» a cada persona en beneficio de la construcción del Reino.

8. Aloysius PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, New York 1988, pp. 15ss.

Todos los adultos deben vender cuanto tienen. Los hijos crecen y dejan el hogar; padres e hijos deben, pues, practicar la renuncia. Un enfoque sano del ministerio exige reducir la propia agenda. Los cristianos están llamados a subvenir las nuevas necesidades o a desarrollar el talento requerido por la comunidad, y su respuesta exige que renuncien a algo.

Si todo el mundo recibe estas invitaciones, ¿qué hace de ellas exigencias cristianas? La «ley de Cristo» no añade nada especial a las exigencias morales esenciales de la vida humana⁹. Sin embargo, los cristianos participan de un nuevo dinamismo y un nuevo poder cuando las hacen realidad por Cristo.

Lo distintivo de la vida cristiana es un nuevo modo de ser humano. Los cristianos perciben las exigencias morales con fe religiosa, y sus propósitos se basan en el amor de Dios. A través del discipulado y en compañía de Jesús, comparten la vida divina aun viviendo la vida humana.

Por lo tanto, ¿de qué modo son los votos exigencias cristianas existenciales? Hay muchos consejos evangélicos: ser humilde, pacífico, perdonar... Sin embargo, históricamente, los consejos de pobreza, castidad y obediencia se han vinculado a la vida religiosa porque afectan a tres áreas centrales de la vida humana: la sexualidad, las posesiones y el poder¹⁰. Todos los cristianos practican de algún modo en su vida los consejos de pobreza, castidad y obediencia.

Sin embargo, los religiosos prometen pobreza, castidad y obediencia como un marco vital, con la intención de vivirlos perpetuamente por amor a Jesús. Los religiosos toman esas opciones existenciales de la vida cristiana y hacen de ellas opciones esenciales. Para entender la diferencia de intención que marca el modo de vida religioso, tenemos que recordar los dos aspectos de las opciones morales: se hace una «opción» de una acción específica para hacer una «Opción» que exprese el yo en referencia al Absoluto.

9. J.M. AUBERT, «La Spécificité de la morale chrétienne selon Saint Thomas»: *Supplément* 92 (1970) 55-73.

10. La costumbre de designar las particularidades de la vida religiosa como consejos no se generalizó hasta el siglo XIII. Véase John M. LOZANO, *op. cit.*, pp. 138ss.

Tocar lo divino

Cuando dos personas se casan, es su compromiso o intención de amarse mutua y totalmente para siempre lo que define su modo de vida. Esa opción elimina otras opciones. Su promesa supone exclusividad sexual y permanencia. La reciprocidad de su promesa mutua crea el lazo matrimonial, y su amor sexual recíproco consuma esa promesa hecha para toda la vida. Mediante esa opción, los cristianos casados hacen una Opción, consciente o no, respecto de cómo responder al amor de Dios en su vida. En lugar de distanciarse del amor en el egoísmo y el ensimismamiento, salen de sí mismos para ir hacia el otro y hacia Dios.

Optar por hacer los votos religiosos es una respuesta distinta del matrimonio; es, ante todo, una respuesta a la realidad de Dios en nuestra vida. Dado que los votos religiosos suponen dejar a un lado los caminos de realización habituales, se pone de relieve el aspecto de «Opción» del compromiso adquirido mediante los votos.

La opción por la pobreza, la castidad y la obediencia simboliza la intención de que la Opción lo sea sin reservas. A través de los consejos evangélicos, los religiosos asumen un marco vital que tiene como intención principal responder a Dios por encima de todo.

Jesús buscaba el Reino y la voluntad de su Padre como centro de su vida. No enfocó su vida a un compromiso en el matrimonio, sino que fue un predicador itinerante que consagró su vida a la edificación de la comunidad de Israel.

A quienes optan por el matrimonio cristiano, la determinación de Jesús les proporciona estímulo para su compromiso total en el amor. Para quienes optan por el celibato por el Reino, el ejemplo de Jesús conecta esta opción con la atención a la exigencia de Dios de amar al prójimo. No es que el religioso/a imite a Jesús y las personas casadas no, sino que ambos imitan la determinación de Jesús de modos distintos.

La intención de los religiosos es lo que marca la peculiaridad de su modo de vida, puesto que esa intención consiste en entregar su vida a Dios sin reservas. Los votos no son fines en sí mismos, sino unos medios o un marco para manifestar esa intención de amar. Como opción valiosa, los votos contienen un contacto po-

tencial con el Absoluto, una Opción. Como en el caso del joven rico, lo importante no es el acto en sí mismo –la venta de los bienes–, sino que lo que les da sentido es la apertura a la presencia de Dios creada por el acto.

Comprender el compromiso religioso de este modo exige fe. La fe religiosa es la convicción de que, cuando vamos más allá de nosotros mismos en el amor, tocamos la mano de Dios que toma nuestro deseo y lo llena de su propia presencia.

Para el religioso/a, el papel de la fe religiosa se acentúa como confirmación de su deseo de amar renunciando a una relación de pareja o de familia. Los datos trascendentes de su corazón afectan directamente a las estructuras de la vida cotidiana. Aunque la vida de los religiosos es rica por el ciento por uno en personas, tierras y casas prometido en el evangelio, no es posible explicarla sin Dios.

La experiencia constante de la vida religiosa es la experiencia de la gracia. En la vida consagrada, la llamada de Dios no se percibe como algo que hay que entender, porque, de percibirla así, la búsqueda de Dios no sería más que otro proyecto personal de nuestra vida, como un régimen o un compromiso social.

La gracia, por el contrario, se experimenta como el horizonte de la trascendencia. La reconocemos en nuestra capacidad de apertura activa a lo infinito y Absoluto. En el curso de la vida consagrada, el deseo de un «magis» aumenta y se profundiza, incluso en medio de la lucha y la confusión de la cruz. Eso es el crecimiento de la vocación religiosa. Su orientación hacia Dios procede de nuestro interior, aunque es indistinguible de los impulsos de trascendencia del espíritu humano. Es lo que nosotros, con fe religiosa, decimos que tiene su inicio, su sentido y su finalidad en Jesús¹¹.

La profesión de los votos pone de manifiesto el misterio de gracia simbolizado por la vida religiosa. La gracia es más que el efecto positivo de Dios; la gracia es Dios mismo. La capacidad de respuesta a la gracia de la vocación no es una mera capacidad pasiva de recibir la gracia, sino una búsqueda y un anhelo activos que

11. Roger HAIGHT, *SI, The Experience and Language of Grace*, Paulist Press, New York 1979, p. 126.

brotan del interior. El religioso/a está comprometido en primer lugar por ese deseo, por estar directamente relacionado con su Fuente: el propio Dios.

Una transformación de energía

El deseo apremiante del religioso/a consiste en permitir que la energía y el impulso de su deseo de Dios sean el factor organizador de su vida. Esto los religiosos no lo experimentan como una exigencia del momento, sino que los religiosos prometen que no sólo el presente, sino también el futuro, se caracterizarán por su atención a la llamada a buscar a Dios por encima de todo.

El compromiso del religioso es una consagración, una afirmación de nuestro profundo deseo de Dios ante todo y sobre todo¹². Todos los cristianos son llamados a amar a Dios por encima de cualquier otra cosa: ése es el gran mandamiento. El compromiso del religioso/a, sin embargo, consiste en la adopción de un marco vital que se centra primordialmente en el asentimiento a la gracia transformadora de Dios y en el testimonio de su presencia ante el mundo. Para analizar nuestra interpretación del «toque» distintivo de la vida religiosa, examinémosla como marco vital.

10

Un marco para amar

Los tres votos de pobreza, castidad y obediencia forman un único marco vital. Se trata de un modo de vivir definido por la entrega de la propia vida a Dios en el amor. Los votos abren a los religiosos a la confianza en la compañía divina y se convierten en canales de su amor. Como opción, la vida consagrada fluye de la experiencia de recibir de algún modo el abrazo amoroso de Dios. Los votos expresan el deseo de permitir que el Espíritu de Dios penetre en todas las facetas de la vida.

Los votos de pobreza, castidad y obediencia, vividos en una comunidad dentro de la Iglesia, constituyen un marco no sólo para vivir, sino para amar. Mediante ellos damos futuro a nuestro amor¹. El deseo de amor de los votos no es meramente para el momento, sino que los votos son una promesa de que las decisiones futuras las configurarían las opciones hechas en ese momento.

Como marco vital, los votos plantean continuas exigencias. En este aspecto son una estructura de vida consecuente que posee coherencia interna². Los votos caracterizan la vida religiosa como una «vía» de amor. Aunque no podemos predecir el futuro, prometemos que nuestras decisiones tendrán una orientación determinada. Limitamos nuestra libertad y nuestras opciones, a fin de dar a nuestro amor una orientación y una finalidad.

Un marco para amar estipula lo que se prevé como signos de amor, como actos de amor y como esfuerzos para hacer que el amor siga aumentando³. Mediante los votos, los religiosos asumen

12. Gerald G. MAY, *Addiction and Grace*, Harper, San Francisco 1988, p. 149.

1. Margaret FARLEY, *Personal Commitments*, op. cit., pp. 36, 90 y 98ss.
 2. Doris GOTTEMOELLER, «Befriending the Wind»: *Review for Religious* 53/6 (nov.-dic. 1994) 806-819.
 3. Margaret FARLEY, op. cit., pp. 36ss.

el modo de vida configurado por el carisma de su comunidad. Renuncian a la posibilidad de seguir cualquier otro camino por la libertad de seguir ese camino concreto o marco para amar. Paradójicamente, la libertad se va «perdiendo» gradual y continuamente a medida que se utiliza. Optar por un marco para amar implica dejar otros de lado.

Cada voto supone un compromiso de hacer algo y una promesa de abstenerse de hacer otra cosa distinta. Se opta por prometer castidad célibe y no casarse. Se opta por tener todo en común y no amasar una seguridad material personal. El religioso/a pone su vida y sus talentos a disposición de un esfuerzo comunitario y renuncia a la auto-orientación. Canónicamente, la vida religiosa se define de esta forma genérica⁴.

Como consejos evangélicos, los votos desencadenan una conciencia cada vez mayor del misterio y de la acción de Dios en nuestra vida y en nuestra sociedad. Vivir el marco de los votos significa crear la libertad de abrazar todo el complejo de los imperativos evangélicos. La coherencia de la vida que se orientan a formar procede del centro de la ética evangélica, consistente en ser como Jesús, que constituye su fundamento.

El voto de obediencia, que supone la apertura confiada a la orientación amorosa de Dios, nos compromete a emplear la libertad necesaria para responder al Señor. El voto de castidad célibe nos libera para responder a un vínculo apasionado con Dios que se desborda en un compromiso cada vez mayor con las necesidades ajenas en la misión que se desempeña⁵. Estos consejos evangélicos, sin embargo, se sitúan en un marco vital vivido en una comunidad religiosa específica.

Algunas personas pueden asumir las preocupaciones del religioso/a sin entrar en la coherencia interna de la vida religiosa. Una persona puede optar por no casarse, comprometerse en un trabajo comunitario y vivir con sencillez, pero ello no es equivalente a la consagración religiosa.

4. Véanse los cánones 559, 600 y 601 del *Código de Derecho Canónico*.

5. Véase Donald SENIOR, CP, «Biblical Foundations of Religious Life», en (Paul J. Philibert, OP, ed.) *Living in the Meantime: Concerning the Transformation of Religious Life*, op. cit., pp. 54-72.

La consagración del religioso/a es religiosa, es decir, es un acto de entrega a Dios; es un acto del corazón que unifica la vida religiosa como marco vital. Esa moción interna del corazón se «refrenda» de algún modo por el voto público o mediante el permiso de la autoridad eclesial. En su esencia, el compromiso religioso implica la entrega de la propia vida a Dios en una conversión continua. Walter Conn afirma que en la conversión religiosa el interés de los religiosos se traslada de la periferia al centro de la propia conciencia y se convierte en el centro de energía dinámica habitual⁶. Aunque los religiosos experimentan muchos tipos de conversiones a lo largo de su vida, la conversión religiosa es central en su modo de vivir.

Para la consagración religiosa es esencial la confianza en Dios. El núcleo del compromiso religioso es más que la confianza en el propio ser autónomo. Para hacer los votos es necesario tener un buen autoconcepto y sentir confianza en uno mismo; sin embargo, la consagración religiosa supone relativizar y des-centrar el yo y permitir a Dios ocupar su centro. Esto implica renunciar a una forma de control sobre la propia vida que ya no es necesaria. El término tradicional para ello es «abandono».

La consagración religiosa no supone la destrucción de un sano sentido de la autonomía, sino su preservación y transformación incorporándolo a un nuevo horizonte de amor y a los intereses de ese amor, que son los intereses del Reino.

Los tres votos afectan en concreto a experiencias vitales que conllevan un sentido del yo: la sexualidad, la relación con las cosas materiales y el uso del poder. La consagración religiosa promueve un des-centramiento de un yo falso y el desarrollo del verdadero yo a través de opciones concretas en esas tres áreas de la vida humana. En ese proceso, el religioso/a encuentra a Dios, aprende a amar y alcanza su realización.

La conversión a Cristo implícita en los votos supone más que pasar de las malas a las buenas costumbres; es convertirse en una persona totalmente nueva en Cristo. Los votos son un acto continuo de atención al deseo básico de Dios en la propia vida y un acto de amor para situar ese deseo por encima de todos los demás. El

6. Walter CONN, *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, Paulist Press, New York 1986, p. 190.

propio yo de Dios se une a la apertura de los religiosos, y un nuevo don de energía y vida les llega tanto a ellos personalmente como a la Iglesia.

La vida religiosa no es una vida en la que se persiga un interés relativo a Dios, sino un marco vital dirigido a facilitar la apertura a Dios y en el que el Espíritu de Dios se hace presente en la vida de los religiosos. Aunque esto es verdadero en la vida de todos los cristianos, los religiosos dan testimonio público de ese acontecimiento. Mediante la integración de su vida, los religiosos atestiguan que Dios satisface verdaderamente los deseos del corazón y nos hace fecundos.

La teología tradicional decía que los religiosos tenían una prefiguración de la visión beatífica. Hoy preferimos decir que Dios presenta su Ser a los religiosos a través de una presencia activa que informa e inunda a la persona con una conciencia de la misma cada vez mayor. Los religiosos, a su vez, optan por un modo de vida en el que puede fomentarse la atención al Absoluto y a la acción de Dios en la historia.

Un marco para una vida cristiana adulta

La vida religiosa es un marco para una vida cristiana adulta y se caracteriza por el vínculo que surge de la entrega de la propia vida a Dios. Aunque las comparaciones del pasado entre la vida religiosa y el matrimonio cristiano fueron indudablemente odiosas, se puede establecer una comparación fecunda entre ellos como dos marcos de vida cristiana adulta.

El matrimonio cristiano proporciona un marco para dar un futuro al amor. Los cónyuges se comprometen a hacer cuanto puedan por promover el vínculo que hay entre ambos, mantener la exclusividad sexual de la fidelidad matrimonial y desarrollarse y madurar en el amor generativo y personal.

La vida religiosa es también un marco para dar un futuro al amor; marco que tiene responsabilidades, compromisos y coherencia interna comparables. Este marco podemos interpretarlo en cuatro niveles.

En el nivel primario, la vida religiosa es un acto de fe religiosa mediante el cual se consagra la vida a Dios en la Iglesia a través de una comunidad religiosa. Entrar en la vida religiosa impli-

ca que se da una cierta transferencia de “datos trascendentes” —es decir, de información acerca de la vida y de cómo vivirla— que no podemos probar plenamente. Estos datos son decisivos para el crecimiento en la fe y se reciben gracias a la tradición de la comunidad y de la Iglesia.

La vida religiosa implica también la adhesión a una tradición de testimonios respecto de cómo se experimentan y adquieren dichos datos. En este nivel, la vida religiosa es la aceptación de un camino que se define tanto por la comunidad eclesial como por la tradición de la propia congregación. Religioso/a es quien dice «sí» a ese modo de vivir la fe y lo asume como propio.

En el segundo nivel, en el que el marco estructura nuestras relaciones en modos de vida identificables como «matrimonio», «congregación religiosa» y «vida de soltero», la vida religiosa es un marco vital en el que el vínculo con Dios se caracteriza por la entrega total del yo a través de los votos de pobreza, castidad y obediencia⁷.

La responsabilidad moral asumida mediante los votos religiosos es la promesa de entregarse a Dios sin reservas. El vínculo del voto religioso también es exclusivo. Se promete castidad consagrada dentro de una congregación religiosa y se acepta el compromiso de construir comunidad, no la comunidad de la familia propia, sino la nueva comunidad iniciada por el bautismo. La vida religiosa es generativa. Los religiosos activos se comprometen públicamente a participar en la misión redentora de Jesús de derrotar la «muerte» y la «entropía» en todas sus formas. Ya consista la muerte en ignorancia, enfermedad, alienación, carencia de vivienda, racismo o pobreza, los religiosos activos se comprometen a realizar un trabajo apostólico reconocido socialmente y acorde con el carisma de la comunidad⁸.

En el tercer nivel, el marco de la vida religiosa adopta diversas formas culturales e históricas. Vemos la vida religiosa institucionalizada de distintas maneras en los diferentes momentos de la historia y también culturalmente diversa según las diferentes partes del mundo.

7. Margaret FARLEY, *op. cit.*, p. 90.

8. Para los religiosos contemplativos y jubilados, el testimonio de la oración es su servicio a la Iglesia y al mundo.

En este nivel se puede reflexionar críticamente sobre el marco de la vida religiosa y someterlo al mismo proceso de crítica cultural que se aplica a la cultura en su conjunto. ¿Está el marco de la vida religiosa sintonizado con la cultura?; ¿ha definido la cultura la vida religiosa de tal manera que ha perdido su identidad trascendente? Según la respuesta que se dé a estas preguntas, pueden llevarse a cabo cambios y adaptaciones.

Por ejemplo, puede darse un modelo patriarcal de obediencia religiosa, así como otro modelo en el que la manera de expresar la obediencia implique el fomento de la reciprocidad. La cuestión radica más en el modo de inculcación de la obediencia que en la naturaleza de la misma. En la reciprocidad hay implícito un abandono que puede ser materialmente indistinguible del abandono asociado tradicionalmente a la obediencia religiosa, pues ambos conllevan la experiencia de des-centramiento del yo.

Las maneras insanas de expresar los votos religiosos afectan a su significado. No es realista pensar que los votos puedan entenderse si no se viven con autenticidad. Se necesita gran energía y disciplina para abandonar las prácticas falsas y asumir las mejores de ellas.

Los movimientos reformistas de los últimos treinta años han intentado poner de manifiesto la naturaleza primaria de la vida religiosa en el mundo moderno. Sin embargo, el marco originario de la vida religiosa puede vivirse de muchas formas, tanto «progresistas» como «conservadoras». Es propio de la naturaleza humana conceder a nuestros marcos culturales una importancia que no otorgamos a los principios fundamentales⁹. La ceguera —«a nuestra manera o nada»— de los religiosos puede impedir la verdadera reforma de la congregación.

El reciente testimonio de los religiosos del este de Europa nos recuerda lo que acabamos de decir. Han vivido durante años con su familia, sin hábitos, en secreto, con necesidad de ocultar la Eucaristía en su casa y, sin embargo, han preservado la vida religiosa para la siguiente generación. Ellos atestiguan que el marco más profundo de la vida religiosa trasciende las batallas ideológi-

9. Véase Karl RAHNER, «Structural Change in the Church of the Future», en *Concern for the Church. Theological Investigations XX*, Crossroads, New York 1986, pp. 130ss.

cas actuales y nuestra imaginación. Nosotros, por otro lado, es fácil que identifiquemos las formas culturales de la vida religiosa con su esencia, y podemos quedarnos paralizados tanto por los puntos de vista progresistas como por los conservadores. La cuestión es si preservaremos la vida religiosa para la siguiente generación.

El último nivel del marco de la vida religiosa es la estructura concreta desarrollada por los individuos y las comunidades. Este marco puede cambiar a lo largo de la vida de un individuo. En un momento determinado, un religioso/a puede vivir y trabajar en una gran institución, mientras que en otro momento puede hacerlo con miembros de otras comunidades en una reserva india. Un tercer momento puede situarle en una parroquia o viviendo solo, aunque reuniéndose periódicamente con otros religiosos para orar y compartir sus vivencias. Y en otro período puede vivir con un grupo pequeño.

Todos estos marcos pueden ser en cada momento manifestaciones del marco esencial de la vida religiosa. Su idoneidad depende de si son coherentes o incoherentes con el modo de vida del grupo. En última instancia, se adoptan o abandonan en función de si fomentan u obstaculizan el compromiso esencial personal dentro de los compromisos generales de la propia congregación.

Recapitulación

El marco y la promesa que constituyen los tres votos expresan nuestra confianza en Dios y son el medio mediante el cual hacemos nuestra afirmación de amor irrevocable. Tratamos de dar inicio en el presente a una nueva forma de relación con Dios, con la comunidad y con la Iglesia. Se trata de una relación definida de manera bastante concreta y que perdurará en el futuro, o bien en forma de fidelidad, o bien en la forma opuesta.

Los votos ni añaden nada a nuestro bautismo ni lo contradicen, sino que lo concretan. A través de los votos damos una nueva ley a nuestro amor. Al dar nuestra palabra, damos a Dios, a la comunidad y a la Iglesia un derecho sobre nosotros. Cuando hacemos los votos no podemos tener más que un atisbo de su plena importancia en nuestra vida. Sin embargo, en la promesa inicial está implícito el compromiso de toda nuestra vida. Margaret Farley lo

expresa del siguiente modo: «El compromiso es el modo que tiene el amor de ser pleno mientras sigue avanzando hacia la plenitud»¹⁰.

Con tres de los consejos que todos los cristianos deben observar en alguna ocasión, los religiosos hacen un modo de vida. Toman lo que es una exigencia existencial en la vida de todos los cristianos y hacen de ella una exigencia esencial en su vida. La vida consagrada se convierte en un modo de vivir que les capacita para permitir que el deseo de Dios integre su vida entera.

Todo amor es una puerta a la trascendencia, así como nuestra capacidad de apertura activa a lo infinito y absoluto. Sin embargo, experimentamos la trascendencia por el «rabillo del ojo» cuando nos sumimos en el mundo de las relaciones de cada día. Sólo entramos en contacto con lo infinito en lo cotidiano. Al salir de nosotros por amor, estamos a la expectativa de que Dios nos dirija su palabra en este mundo y en su historia¹¹.

Mediante los votos, los religiosos se comprometen a vivir con un «toque» de amor distinto. Su «toque» de amor se une al de Dios, a fin de que la trascendencia de Dios se haga visible en un mundo lleno de pecado y entropía y nueva creación y posibilidades. Los religiosos asumen la tarea de amar por Dios y se comprometen especialmente en las tareas que su momento de la historia genera.

En el pasado, los religiosos detectaron muy precozmente esas áreas necesitadas de amor; estuvieron, como dice el salmo, «a la espera de la aurora». Los religiosos se han contado entre los precursores en la búsqueda de nuevos medios de dar esperanza a los atrapados por el sufrimiento de su tiempo. Hoy creemos que los religiosos siguen siendo llamados a encarnar esa esperanza. Una nueva aurora aguarda a los que se sientan a la sombra de la muerte y de su poder en este cambio de milenio. Los religiosos actuales siguen ocupando su lugar entre cuantos trabajan por el Reino. Veamos cómo cambiaron su marco vital los religiosos del siglo XIX para estar a la altura de los nuevos desafíos. Esperamos que, al entenderlos mejor, obtengamos una mejor comprensión de nuestro futuro.

10. Margaret FARLEY, *op. cit.*, p. 34. En este capítulo hemos utilizado repetidas veces su importante estudio. Véase especialmente el cap. 3.

11. Roger HAIGHT, SJ, *The Experience and Language of Grace*, *op. cit.*, p. 120.

Corazones para una Nueva Era

La vida religiosa está cambiando, pero no es la primera vez que lo hace. El cambio que se experimenta hoy no es sino uno más en la historia de la vida religiosa. El marco primordial de la vida religiosa, en su forma más simple, no ha cambiado en absoluto. El pensamiento evolucionista permite afirmar que lo que existe hoy no es más que una versión desarrollada de una forma de vida religiosa más antigua y más sencilla.

Como acabamos de decir, el marco primordial de la vida religiosa, en su forma más simple, no ha cambiado en absoluto. Sigue presente el deseo de entregar la vida a Dios por entero. A través de los tiempos, la vida religiosa ha sido una concretización histórica y simbólica de ese deseo en la Iglesia. Como marco vital, la vida religiosa esta destinada a concretar ese deseo y proporcionarle una vía para hacerse realidad.

En otros niveles del marco, sin embargo, a lo largo de la historia de la Iglesia ha habido diversas formas de vida religiosa. Sería magnífico poder poner en el microscopio una de las formas de cambio en la vida religiosa del pasado y estudiarla. Del mismo modo que un científico, podríamos observar la división de las células y la formación de nuevos organismos; podríamos buscar pautas de cambio que esclareciesen nuestra vida actual; y, mientras observáramos, podríamos hacer las preguntas siguientes:

¿Por qué cambió de ese modo?; ¿qué pervivió de la antigua forma en la nueva?; ¿por qué se adaptaba más a su entorno la nueva forma que la antigua?; ¿por qué morían algunos grupos?... Las respuestas a estas preguntas pueden esclarecer nuestra situación actual y proporcionar unas coordenadas a nuestro futuro. No es posible realizar un estudio científico exacto. Sin embargo, mirar al pasado puede ser instructivo, aunque las ideas que nos proporcionen no sean más que sugerencias parciales.

No podemos retrotraernos al origen de la vida religiosa para seguir la pista del cambio que ha experimentado. Además, hay excelentes estudios históricos que ya lo han hecho sumamente bien¹. Sin embargo, como un experimento mental, podemos indagar en los cambios en la vida religiosa durante un período, el siglo XIX.

¿Por qué el siglo XIX? Porque los cambios de la cultura secular y democrática tuvieron un impacto tremendo en la vida religiosa. Muchas órdenes apostólicas de votos simples, así como otras formas de vida consagrada, se desarrollaron en esa época. La vida religiosa cambió más en el siglo XIX de lo que lo había hecho desde el siglo XIII. Es de justicia decir que en las órdenes religiosas seguimos internamente tambaleándonos por el impacto de las cuestiones suscitadas en esa importante época de la Iglesia.

Los religiosos del siglo XIX heredaron un modelo «antiguo» de vida religiosa. Cuando los religiosos respondieron a la Revolución Industrial, su adaptación fue a la vez en discontinuidad y en continuidad con las formas pasadas de vida religiosa. Algunas de las formas «antiguas» de vida religiosa sobrevivieron al turbión del siglo XIX, pero otras fueron dejadas de lado. Para comprender esos cambios, analicemos lo que fue asombrosamente «nuevo» en aquella época.

Los institutos de votos simples

Una forma nueva de vida religiosa que se ha desarrollado en los últimos doscientos años es el instituto de votos simples. Estos institutos eran distintos de la vida religiosa tal como se concebía antes del siglo XIX. El Código de Derecho Canónico anterior a 1917 entendía como «religiosos» a cuantos hacían votos solemnes, vivían en clausura y estaban bajo la jurisdicción del obispo.

Pero el siglo XIX requería un nuevo tipo de religioso/a. Gran parte del mundo occidental estaba inmerso en el turbión de la Revolución Industrial, y había muchas necesidades nuevas no

1. Véase Raymond HOSTIE, SJ, *Vie et mort des ordres religieux*. Un libro en inglés que utiliza este estudio es el de Lawrence CADA, SM, et al., *Shaping the Coming Age of Religious Life*, Seabury Press, New York 1979.

satisfechas, debido a los rápidos cambios producidos en las principales instituciones de la sociedad.

Los «religiosos» del siglo XIX abandonaban su vida anterior y se implicaban activamente en obras de misericordia, en especial en la enseñanza y en los hospitales. Y los votos solemnes, las reglas de la clausura y las restricciones a la misión basadas en la obligación de estar sometidos a la jurisdicción del obispo local no encajaban con la «nueva misión».

Las formas «antiguas» de vida religiosa limitaban el alcance de las congregaciones. Pero, además de estos problemas prácticos, los religiosos de clausura eran asociados con el antiguo régimen y no solían ser aceptados por la sociedad. Era frecuente que los religiosos fueran perseguidos. Se quemaban conventos, y los religiosos eran expulsados de las ciudades.

La tensión entre las nuevas necesidades y las formas antiguas de vida religiosa, sin embargo, dio origen a una nueva expresión de la vida consagrada. Se necesitó un período de cien años para que nacieran las congregaciones de votos simples o «nuevos institutos»². Desde la perspectiva del siglo XXI, esas «nuevas» congregaciones pueden no parecer distintas; sin embargo, sí lo son, al menos en sus orígenes.

El proceso

Hoy, en el mundo de la comunicación instantánea y los complejos procesos de la administración eclesiástica, imaginamos la formación de nuevos grupos de religiosos de un modo lógico. Si un grupo quisiera crear hoy una nueva congregación religiosa, recurriría a los procesos canónicos codificados mediante los cuales son aprobadas.

Sin embargo, en el siglo XIX los procesos no eran tan formales. Durante todo el siglo se formaron nuevos grupos de «religiosos». Comenzaron de manera informal, como sociedades pías, y funcionaron sin aprobación eclesial formal. Dado que la mentalidad jurí-

2. En este punto sigo el estudio de Eutimio SASTRE SANTOS, CMF, *El ordenamiento de los institutos de votos simples según las Normas de la Santa Sede (1854-1958)*, op. cit., p. 72.

dica que rodeaba la vida religiosa era la de la clausura, la Iglesia no estaba segura de qué hacer con aquel nuevo fenómeno en la vida religiosa. La Iglesia de aquel tiempo no tenía más criterio para juzgar la autenticidad de los nuevos grupos religiosos que la visión antigua.

Puesto que ser religioso en el siglo XIX suponía ser «sacado» del mundo, las nuevas congregaciones tenían un espíritu distinto del propio del Código de Derecho Canónico. Se necesitaba una nueva mentalidad para darles «nacimiento» eclesialmente hablando. Y esto no sucedió de la noche a la mañana.

En el siglo XIX podemos observar un proceso a lo largo del cual se fueron formando las nuevas congregaciones de votos simples durante un período de cien años, mientras que el cuerpo principal del derecho canónico sólo reconocía oficialmente como «religioso» el modo de vida religiosa tradicional y enclaustrado. Hasta el cambio en el derecho canónico del año 1917 no se reconoció a los religiosos de votos simples en situación de paridad con los de votos solemnes³.

Desde la perspectiva de su codificación canónica, el desarrollo de los institutos de votos simples tuvo un origen (1854), un período intermedio (1900-1917) y un final (1958). Este período de cien años contempla el nacimiento y el declive de un marco vital religiosa. Durante este período aparecieron en la Iglesia tres formas distintas de vida consagrada: los institutos de votos simples, las sociedades de vida común sin votos públicos y los institutos seculares. El diálogo radicalmente nuevo entre la vida religiosa y la sociedad produjo, no la muerte de la vida religiosa, sino la novedad en su manifestación y sus formas.

El derecho eclesial

El derecho eclesial fue importante en el fomento de esa novedad. Durante aquel período de cien años, el derecho ayudó a la vida religiosa en cuanto a su capacidad de promover la vivencia evangélica y clarificar su modo de vida. La relación del derecho canónico con la vida religiosa tuvo también un aspecto negativo.

3. Eutimio SASTRE SANTOS, CMF, *op. cit.*, p. 59.

Muchas congregaciones tienen en su historia malentendidos, luchas e incluso auténticas batallas con las autoridades eclesiales en torno a la orientación de su identidad. Además, en los últimos períodos de ese proceso, la ley forzó a las congregaciones de todo el mundo a someterse a una uniformidad que eclipsó su espíritu.

En la relación legal de la vida religiosa de ese período de cien años se daba una paradoja. La ley intentaba proteger la identidad de las congregaciones religiosas; sin embargo, en el proceso, la hipercodificación la obscureció⁴. En el siglo XIX se ve claramente la lucha entre la sana necesidad de codificación y el sofocante efecto del legalismo en la vida religiosa⁵.

En el Vaticano II, la Iglesia alentó a los religiosos a desandar los pasos de ese período de institucionalización y recuperar el significado de su carisma original en un nuevo período de la historia secular. Hoy, los religiosos siguen inmersos en esa búsqueda. Un análisis más detallado del período comprendido entre 1854 y 1958, sin embargo, descubre pasos en el proceso mediante los cuales la Iglesia trató de abordar el nuevo fenómeno en la vida religiosa, y muestra también el tiempo que se necesitó para clarificar las diferencias entre los marcos de vida religiosa.

1854-1958

Dado que el derecho canónico veía la vida religiosa como vida enclaustrada, no había unas normas legales que reconocieran el marco de vivencia de la vida religiosa que los nuevos grupos presentaban a los obispos. Los obispos resolvieron aquel dilema aprobando los nuevos grupos uno a uno, casi de manera experimental. Generalmente, aquellos grupos se veían como sociedades pías que compartían un orden de vida reconocible por cuantos vivían fuera del grupo, y la aprobación daba al nuevo grupo la posibilidad de arraigar en la Iglesia.

4. Eutimio SASTRE SANTOS, CMF, «Institución y “crisis de identidad” en un Instituto de perfección»: *Claretianum* XXIII (1983) 211-270.
5. El pensamiento popular considera que el legalismo hace la religión más difícil de lo debido. Pero, tradicionalmente, el legalismo es una vía de escape del verdadero desafío que plantea la religión. Las leyes humanas reemplazan a las exigencias evangélicas.

Las nuevas sociedades crecieron, se extendieron a muchas diócesis y realizaron durante años una tarea en la Iglesia, antes de que tuviera lugar el proceso canónico de su aprobación más allá del nivel local. Hasta 1854 no se estableció el procedimiento administrativo para la aprobación de los «nuevos institutos», el *Methodus* de 1854.

Aquel proceso produjo una aprobación que, superando al obispo local, llegó a la Santa Sede. Antes de 1854, los obispos tenían algunos principios rectores para aprobar los nuevos grupos; sin embargo, ninguno había sido codificado. Los grupos sencillamente seguían la regla de vida prescrita por su fundador o fundadora y aprobada por su obispo.

Se estaban formando tantos grupos en la Iglesia que los procesos «ad hoc» utilizados durante años ya no eran adecuados. A fin de responder a la realidad del aquel nuevo fenómeno en la Iglesia, la congregación romana de los Obispos y Regulares, que precedió a la actual Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos de Vida Consagrada, publicó el *Methodus*, documento que estipulaba cómo debían proceder los obispos locales en la aprobación de los nuevos institutos, exigiendo a partir de entonces el sometimiento de la misma a Roma⁶.

Esto inició la formación de un nuevo Código de Derecho Canónico que reflejase la vida real de los nuevos institutos de votos simples, en lugar de reflejar únicamente el modo de vida de los religiosos enclaustrados. Los nuevos religiosos ya no eran «excepciones». Sin embargo, el nuevo derecho canónico no se formó de la noche a la mañana, sino que precisó cincuenta años para desarrollarse.

Hasta 1901, cuando se formularon las *Conditae a Christo* y las *Normae*, no hubo un código particular que regulase específicamente los institutos de votos simples⁷. Desde 1917, esas normas particulares de los institutos de votos simples se unieron al derecho canónico común para los religiosos con votos solemnes, y ese año se formuló en nuevo Código de Derecho Canónico. A partir de

6. Eutimio SASTRE SANTOS, CMF, *El ordenamiento de los institutos de votos simples...*, op. cit., pp. 53ss.

7. *Ibid.*, p. 115.

1958 se solicitó la revisión de las constituciones, a fin de que todas las congregaciones estuvieran en conformidad con el derecho canónico.

Los institutos seculares

Durante aquel período se inició en forma embrionaria otra manifestación de la vida consagrada: los institutos seculares⁸. Aunque ya en el siglo XVI Angela Merici quiso que su orden ursulina no tuviera ni hábito ni vida en común, hasta 1889 no llegó el reconocimiento de una forma de vida consagrada vivida enteramente en la sociedad secular. Ello se expresó oficialmente en *Ecclesia Catholica*⁹.

Los grupos que se formaron de acuerdo con esa forma de vida fueron reconocidos inicialmente como fraternidades, no como religiosos¹⁰. Aquellos grupos también crecieron por las nuevas necesidades de la Revolución Industrial. Sus miembros se consagraban a Dios, pero la nueva asociación no establecía ninguna distinción entre su trabajo y el de los miembros normales de la sociedad.

No había una misión colectiva, como en las nuevas congregaciones de votos simples. La actividad de los miembros de esos nuevos institutos seculares se entendía como actividad de una persona individual¹¹. La asociación dirigía a cada miembro a una determinada actividad profesional y le confirmaba en ella, en lugar de dirigirle a la obra colectiva de la asociación como tal.

Cabe preguntarse por qué esa forma de vida necesitaba una nueva asociación. Las personas de aquel tiempo, como las del nuestro, pueden ser miembros activos de una parroquia y vivir una vida cristiana consecuente. ¿Por qué no bastaba con esto? Los

8. Sharon HOLLAND, IHM, *The Concept of Consecration in Secular Institutes*, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Juris Canonici, Roma 1981.

9. S.C. *Episcoporum et Regularum* decre., *Ecclesia Catholica*, 11 de agosto de 1889, AAS 23 (1890-91) 634-636.

10. Un líder de aquel primer movimiento fue Agostino Gemelli. Véase M. CICCARELLI, «Padre Gemelli e gli Istituti secolari»: *Studi Francescani* 57 (1960) 7, tal como se cita en el libro de Holland.

11. Sharon HOLLAND, IHM, op. cit., p. 27.

miembros de las nuevas asociaciones que constituían los institutos seculares querían consagrarse a Dios. Deseaban un marco vital cristiana más explícito que el estado común de bautizado. Renunciaban a parte de su libertad como bautizados laicos, a fin de ligarse a Dios de un modo nuevo. Y prometían celibato.

Los miembros de los institutos seculares ponían de manifiesto el deseo que caracteriza al marco primordial de la vida consagrada: el deseo de entregar la vida por entero a Dios¹². Querían experimentar a Dios, no sólo participar de la conciencia de hacer el bien que procede de una vida cristiana auténtica, sino de la conciencia de unión que procede de un abandono consciente en Dios. Querían adoptar un modo de vida que subrayase esa apertura a la unión con Dios. La consagración que buscaban era religiosa: una entrega de su vida a Dios.

Los miembros de los nuevos institutos tenían una intención diferente de la propia de los bautizados en general, porque ellos querían establecer con Dios un vínculo nuevo y consciente que tuviera ramificaciones permanentes en el marco de su vida. El compromiso es un acto de la voluntad mediante el cual una persona se liga a otra. La determinación de su promesa a Dios se expresaba mediante la decisión de ser célibes. El compromiso que querían manifestar era tan total que excluía el matrimonio.

Tanto los miembros de las asociaciones seculares como los de las «nuevas» congregaciones religiosas de votos simples deseaban una consagración total a Dios en la nueva situación de la sociedad de la Revolución Industrial. Todos aceptaban un vínculo con Dios que caracterizaba sus vidas de manera permanente. Es obvio que a ningún grupo le satisfacía establecer su compromiso con Dios únicamente en la privacidad de su corazón, sino que pretendían dar a su intención algún tipo de forma externa.

Cabe preguntarse por qué los aspirantes a miembros de los embrionarios institutos seculares no se incorporaron a los nuevos

12. Podemos preguntarnos en qué se diferencia ese acto de consagración de la consagración a María en una fraternidad o asociación espiritual. La diferencia radica en el nivel del marco vital al que afecta. La consagración hace aquí referencia al deseo de unirse a Cristo de un modo que excluye la adopción de otro modo de vida, como el matrimonio, mientras que la consagración en una asociación espiritual pretende aportar una dimensión intencional de la fe al propio estado de vida, sin definir una postura vocacional.

institutos con votos simples. Los nuevos religiosos estaban ciertamente menos estructurados que los que vivían los votos solemnes. Sin embargo, vemos que ambos grupos tenían medios diferentes de servir a Dios. Adoptaban marcos secundarios distintos para hacer que la entrega de su vida a Dios y el servicio a la misión de la Iglesia fueran primordiales en su vida.

La incorporación

Los «nuevos» religiosos y los miembros de los institutos seculares querían incorporarse a un grupo de personas que compartieran su experiencia religiosa de deseo de consagración total a Dios. Los que tenían votos simples lo hacían a través de la vida en común; los miembros de los nuevos institutos seculares, a través de su incorporación a una nueva sociedad y mediante el compromiso con la vida de esa misma sociedad¹³.

Ninguno de los dos grupos quería que su pertenencia fuera temporal, sino que ambos deseaban que la sociedad que los recibía fuera aprobada por la Iglesia y que arraigara formalmente en la vida de la misma. Deseaban un nuevo vínculo eclesial, pero podemos preguntarnos el porqué. Aunque es difícil reconstruir las intenciones desde la distancia, nos aventuraremos a interpretar algunas de ellas.

Nadie necesitaba un nuevo grupo eclesial para vivir una vida sacramental cristiana activa ni una vida personal de oración, penitencia, servicio y caridad. Lo que deseaban era un marco vital adicional que fuera más allá de esa vida común de la Iglesia. Solicitaban que la Iglesia *reconociera* un nuevo modo de ser miembro de la misma que se viviría con otras personas.

Una característica del «nuevo modo» era la consagración total a Dios por medio del evangelio y de acuerdo con un carisma específico. El compromiso era permanente, y el grupo se componía de personas que tenían compromisos de por vida similares.

Lo que diferenciaba a estos grupos de las reuniones informales de cristianos sinceros es que pretendían constituir algo que fuera más allá de ellos, más allá de la suma de su relación mutua.

13. Sharon HOLLAND, *IHM, op. cit.*, p. 25.

Intentaban que la vida del grupo fuera más larga que la de sus miembros. En lugar de basar la vida grupal únicamente en la amistad mutua, querían una relación transpersonal¹⁴. E iniciaron una institución, una sociedad caracterizada por una experiencia de compromiso compartida.

Pedían a la Iglesia que utilizara su ministerio de reconocimiento de las mociones del Espíritu para ayudarles a fraguar un nuevo modo de ser cristiano en la Iglesia de la sociedad industrial. Encarecían a la Iglesia que les ayudase a crear una forma de vida que fuera lo suficientemente clara como para que otras personas se unieran a ella. Buscaban continuidad, coherencia y firmeza en su nueva identidad, para que el grupo no sólo atendiera sus necesidades espirituales, sino que fuera un camino que también pudieran seguir otras personas.

Un cambio de vida

El compromiso con Dios era central para el marco vital de ambos grupos, pero era un compromiso con varias características. Era radical. El compromiso suscitaba un cambio de modo de vida. El «antes» y el «después» del compromiso podían identificarse como períodos de la vida distintos, porque se daba el paso de un marco vital a otro. Después de su consagración, la vida de los nuevos miembros no podía explicarse en los mismos términos que antes. En su camino con Dios tenía lugar algo cualitativamente distinto, y ese cambio lo marcaban los nuevos modos de avanzar por el sendero que seguía su vida.

La segunda característica del compromiso era que estaba orientado hacia el futuro. El acto de amor a Dios que hacían pretendía ir más allá del momento presente y prolongarse en el futuro. No se trataba de que las personas se comprometieran a vivir en ese marco vital hasta que les surgiera algo mejor. Inherente a la promesa era la decisión de establecer el curso de la vida antes de que el futuro aportase cambios inevitables en actitudes, circunstancias y sentimientos. El compromiso se establecía previendo que

14. Ésa es en esencia la definición de institución. Véase Eutimio SASTRE SANTOS, CMF, «Institución y "crisis de identidad"...», *art. cit.*, p. 222.

tales cambios tendrían lugar, y se tomaba una resolución sin vuelta de hoja. Aunque ambos grupos compartían el deseo de un compromiso que incidiera en el futuro, diferían en cuanto al marco secundario que adoptaban para expresar dicho compromiso.

Algunas personas se comprometían mediante votos: los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia. Los votos eran los medios de expresar el compromiso, pero no el compromiso mismo. El compromiso era el vínculo, la entrega deliberada de la vida a Dios. Mediante el acto del compromiso, los votos se hacían inseparables de esa intención del corazón; eran el marco mediante el cual la intención tomaba forma. Dado que el compromiso es más profundo que los votos, los grupos podían optar por el marco vital que mejor encajase con su vocación, lo que tenía como resultado que algunos optasen por otras formas de compromiso.

La tercera característica del compromiso era su naturaleza explícitamente religiosa. Deseaban establecer una nueva relación con Dios a través de la renuncia a su voluntad. El deseo de entregar la vida entera a Dios es en esencia un acto de abandono. Dios es quien inicia ese deseo; de hecho, Dios consagra, y nosotros respondemos.

Tradicionalmente, los consejos de pobreza, castidad y obediencia se han distinguido de los demás que ofrece el evangelio como signos de tal transformación de la vida. Sin embargo, ambos grupos no optaban por los votos como marco para expresar su consagración.

Los votos

Algunos de los primeros miembros de los institutos seculares expresaban su nuevo compromiso mediante los votos de pobreza, castidad y obediencia; pero otros no lo hacían¹⁵, sino que prometían observar los consejos evangélicos, pero no hacían votos específicos. Los religiosos de votos simples empleaban los tres votos tradicionales como expresión de su compromiso; sin embargo, los

15. Sharon HOLLAND, IHM, *op. cit.*, p. 23.

interpretaban en un marco histórico y cultural distinto del de los «religiosos» de su tiempo.

Para los miembros de algunos institutos seculares, el centro de su forma de vida era la *incorporación*, no los votos. Su compromiso con Dios lo expresaban mediante el hecho de incorporarse a una sociedad comprometida a vivir los consejos evangélicos y aprobada por la autoridad eclesial.

Dado que la esencia de la consagración es la intención de pertenecer por entero a Dios, gradualmente se fueron reconociendo otros sistemas distintos de los votos públicos como medios de expresar el carácter absoluto del compromiso¹⁶. El compromiso privado de castidad célibe expresa también el compromiso total. Para los miembros de algunos institutos seculares, la incorporación a una sociedad con un compromiso compartido y el intento de vivir conscientemente los consejos evangélicos en el «mundo», en lugar de al margen del mismo, expresaba mejor el objetivo de su vida.

Otros miembros de los grupos seculares hacían votos, pero privadamente. El carácter público o privado de los votos dependía de los objetivos de cada grupo. Los religiosos con votos simples deseaban dar un testimonio público. Los miembros de los institutos seculares querían vivir su testimonio en el mundo, no inscribirse en un ámbito social identificándose como religiosos¹⁷.

Algunos miembros de los institutos seculares vivían sus votos privadamente en la sociedad, con frecuencia viviendo solos o con su familia. Un tercer grupo vivía su vida en común, pero sin votos públicos¹⁸.

El aspecto clave de los tres tipos de consagración del siglo XIX era el deseo de entregarse totalmente a Dios. Las tres formas compartían el marco primordial de la vida consagrada. La historia muestra que la consagración era desde el comienzo la intención de los nuevos grupos seculares. La clara aceptación de la consagración en la práctica de los consejos como auténtica base de toda la

16. *Ibid.*, p. 14.

17. La profesión pública distingue, del mismo modo que el espacio sagrado se distingue del cotidiano. Hace de la inserción en el mundo un testimonio del Absoluto, que supera el mundo cotidiano, sin dejar de ser su fundamento.

18. Eutimio SASTRE SANTOS, CMF, *El ordenamiento de los institutos de votos simples...*, op. cit., p. 56.

vida consagrada en la Iglesia, sin embargo, no llegó hasta cien años más tarde, con el concilio Vaticano II¹⁹. Vemos, no obstante, que las nuevas formas de vida consagrada, basadas en una verdadera experiencia religiosa, no debilitaron la vida religiosa, sino que esas nuevas formas, que estaban basadas en su marco primordial: el deseo de entregar la vida a Dios por entero, dieron nueva vida a los religiosos que las vivían como una vocación en la Iglesia.

Recapitulación

En el siglo XIX tenemos dos nuevas formas de compromiso religioso: los «nuevos» religiosos y los orígenes de lo que hoy conocemos como institutos seculares. En aquel tiempo se suscitaron preguntas teológicas, jurídicas y económicas en torno a la nueva vida en la Iglesia, algunas de las cuales ya han sido respondidas. ¿Es el «abandono del mundo» la impronta de la vida religiosa?; ¿cómo distinguir la vida religiosa como forma de vida consagrada?; ¿cómo integrarse en la misión secular y seguir estando religiosamente consagrado?; ¿cuáles son los signos externos del cambio de vida que representa la entrada en la vida religiosa?...

La historia del proceso de formación de los institutos de votos simples y las otras formas de vida consagrada no ha terminado. Después del Vaticano II, muchas congregaciones han revisado sus constituciones. Sin embargo, incluso después de haberlas revisado, se debaten con el problema de su identidad en la nueva situación de la Iglesia y el mundo. Para comprender las razones de esta paradoja, continuemos examinando los dos períodos siguientes de la institucionalización de las congregaciones de votos simples.

19. Sharon HOLLAND, IHM, *op. cit.*, p. 34.

12

Nuevas formas de energía

¿Por qué aparecieron en el siglo XIX nuevas formas de vida religiosa? La reducción de una situación compleja a un único factor es odiosa; sin embargo, es justo decir que las nuevas necesidades de la Iglesia y del mundo influyeron en su formación. Incluso cambiaron las congregaciones existentes antes del siglo XIX. Las oleadas de crisis políticas, culturales y sociales durante dicho siglo hicieron impacto en la vida religiosa.

Los documentos históricos muestran los nuevos problemas surgidos durante ese siglo. Las cartas con peticiones a Roma procedentes de los Estados Unidos solicitaban dispensas para que los religiosos enclaustrados abrieran las puertas de sus monasterios a fin de crear colegios. Los canonistas debatieron si los religiosos cuya regla imponía la clausura podían utilizar sus casas para cuidar a los enfermos. ¿Podían sus casas incluir un hospital?

También las limitaciones del período salen a la superficie. En los Estados Unidos se formaron congregaciones de personas de raza negra. Por prejuicios raciales, muchas órdenes blancas no aceptaban hermanos o hermanas de raza negra. Estos mínimos vistazos a la vida decimonónica muestran que se trató de un siglo de transición. Los religiosos se esforzaron por subvenir a las nuevas necesidades que, de por sí, les obligaron a esforzarse.

Nuevas necesidades

Los rápidos cambios sociales dieron origen a una profunda necesidad humana. Aunque las antiguas formas de asistencia social y patronazgo se habían colapsado, aún tenían que crearse las nuevas estructuras para subvenir a las necesidades sociales, educativas,

médicas y religiosas de las sociedades industrializadas. El siglo XIX produjo un nuevo tipo de religioso como modo de responder a la crisis.

Durante dicho siglo, la Iglesia se expandió tanto geográficamente como en lo que respecta a su presencia ministerial. Públicamente, la Iglesia estaba ligada al antiguo régimen, de manera que tenía que esforzarse por lograr una nueva identidad y por defender la importancia de su papel en una sociedad en pleno cambio.

La Iglesia tenía nuevos problemas: planteó la cuestión social y dejó de pensar en la sociedad únicamente en términos ideales, para comenzar a contrastar los ideales con la realidad. Tanto la Iglesia como la sociedad tenían un nuevo sentido de la responsabilidad respecto de las estructuras sociales en las que vivían¹. ¿Cómo debía responder la Iglesia?

La Iglesia luchó por lograr la autenticidad ante las fuerzas que proclamaban la irrelevancia de su presencia pública. La sociedad liberal relegaba la Iglesia y la espiritualidad a la vida privada, afirmando que la religión no tenía ningún papel en la economía o la política. El marxismo afirmaba que la religión era el opio del pueblo y que la Iglesia no servía más que para distraer del reto a la supervivencia que se le planteaba al nuevo proletariado industrial. De manera que la Iglesia afrontaba un doble desafío: tenía que subvenir a las necesidades de una nueva sociedad y debía defender su credibilidad. Se trataba de un tiempo no muy distinto del nuestro.

Los nuevos religiosos

En este escenario aparece un nuevo religioso: el religioso de votos simples, que es distinto del religioso «regular». Su nuevo marco vital permitía a estos religiosos insertarse en trabajos colectivos de significado social, como la educación, los servicios sociales y la atención sanitaria². Rechazaban la movilidad ascendente de la so-

1. Donald DORR, *Option for the Poor: A Hundred Years of Catholic Social Teaching*, Orbis Books, Maryknoll 1992, pp. 13-59.
2. Sharon HOLLAND, IHM, *The Concept of Consecration in Secular Institutes*, op. cit., p. 27.

ciudad liberal, diferenciando su actividad de otras formas de trabajo en la sociedad. Eran activos en la sociedad, aunque se distanciaron de ella por su posición y su estamento social. Se «ubicaban», por obediencia, en las obras de su congregación.

Sus obras no eran las lucrativas actividades de las nuevas corporaciones capitalistas. Tenemos, sin embargo, pruebas de experimentos dispersos de fundación de «fábricas cristianas» para dar a los pobres un empleo y un sentido de la comunidad cristiana³. Las obras de las congregaciones en el siglo XIX carecían, en términos actuales, de «fines lucrativos». Los nuevos religiosos se diferenciaban en su esencia de las antiguas formas de vida religiosa, porque abandonaban la clausura y realizaban públicamente obras de misericordia espirituales y corporales.

El marco nuclear de la vida de los religiosos de votos simples era la profesión de votos públicos recibidos por la Iglesia. Los religiosos llevaban algún tipo de vestimenta distintiva para poder ser identificados públicamente. Vivían en un alojamiento que les proporcionaba un espacio aparte y practicaban un distanciamiento real y físico del «mundo». No vivían con su familia⁴.

Los religiosos de votos simples cambiaron sus relaciones sociales habituales. Se retiraron de muchos acontecimientos e intereses de su sociedad, a fin de promover la visión y el proyecto que su compromiso implicaba. Se integraron en las nuevas sociedades que crearon y que la Iglesia aprobó y aceptó. De este modo proporcionaron nuevas energías a una Iglesia en crisis.

3. Paul MISNER, *Social Catholicism in Europe: From the Onset of Industrialization to the First World War*, Crossroads, New York 1991, pp. 133ss.

4. Tenemos pruebas de que a los religiosos norteamericanos, al menos antes del concilio de Baltimore, se les permitía visitar a su familia con mayor frecuencia y libertad que después del concilio. Se afirma que la formación del sistema de escuelas parroquiales en los Estados Unidos cambió de hecho el modo de vida de muchas comunidades religiosas. Véase Mary EVANS, *The Role of the Nun in 19th Century America*, Arno Press, New York 1978; Mary J. OATES, «Organized Voluntarism: The Catholic Sisters in Massachusetts, 1870-1940»: *American Quarterly* xxx (Invierno 1978).

Los institutos seculares

También los miembros de las nuevas asociaciones seculares proporcionaron nueva energía a la Iglesia y a la sociedad. Su modo de vida era secular y consagrado. La Iglesia no sabía qué hacer con aquella nueva forma de consagración religiosa. Muchos querían que los miembros de las nuevas asociaciones se insertaran en alguna forma de vida religiosa, pero los que disintían argumentaban que, de obrar así, las personas con vocaciones seculares podían perder de vista su singular vocación⁵.

Otros querían clasificar a los «seculares» como fieles, o como miembros de una asociación de fieles, como la Legión de María. Quienes apoyaban dichas asociaciones argumentaban que así no se respetaba el hecho de que las nuevas asociaciones quisieran una relación con la Iglesia nueva y distinta.

Dado que no eran religiosos, los votos de los «seculares» no eran recibidos en nombre de la Iglesia ni tenían los privilegios de los religiosos. Por ejemplo, los miembros de los institutos seculares eran responsables de sí mismos en el terreno económico, y sus asociaciones normalmente no se comprometían económicamente a atenderlos en la ancianidad.

Se debatía en qué eran distintos los institutos seculares de otras asociaciones eclesiales. Había varias diferencias: los miembros no estaban casados; no compartían la experiencia de los fieles en general; y el vínculo que había entre ellos era la experiencia compartida de una nueva consagración.

La mayoría de las asociaciones de fieles se congregaban en torno a un único aspecto de la vida cristiana. Por ejemplo, Pax Christi está dedicada a la pacificación y la Legión de María es una asociación espiritual dedicada a la devoción a María. Otras asociaciones de fieles únicamente regulaban algunas actividades de sus miembros. Pero las nuevas asociaciones «seculares» abarcaban su vida entera y todas sus actividades.

Aquellas nuevas asociaciones también pedían que la autoridad rigiera sus grupos internamente hablando. Como laicos, no tenían poder de jurisdicción, y querían una forma de autoridad distinta de la de una asociación de fieles. En este aspecto, el obispo tenía gran

5. Sharon HOLLAND, *IHM*, *op. cit.*, p. 30.

autoridad y nombraba un capellán. Los nuevos institutos querían una autoridad interna para poder orientar su asociación hacia su único objetivo: la consagración total a Dios desde el interior de la sociedad secular.

Los nuevos institutos de votos simples y las formas nacientes de institutos seculares eran nuevas vocaciones a una vida comprometida que no «encajaban» en el marco existente de los modos de vida cristianos. En los años siguientes, la nueva energía de su espíritu inicial se vio modificada por la sociedad, las condiciones teológicas de la Iglesia y los procesos jurídicos, que desembocaron en los esfuerzos renovadores del Vaticano II.

1901-1958

La identidad de los institutos de votos simples se clarificó en la Iglesia armonizando el código utilizado para aprobar los nuevos institutos, en realización durante casi un siglo, y el código más formal empleado para aprobar los institutos regulares. Y ello se llevó a cabo con la reforma del derecho canónico de 1917.

Se contempló la posibilidad de revisar el Código en 1917, reservarlo para los religiosos regulares y utilizar un solo canon para referirse a los grupos con votos simples. Dicho canon se limitaría a decir que esos grupos tenían su propio código; pero la idea fue rechazada⁶.

El Código de 1917 trató, por el contrario, de reconciliar los dos marcos de la vida religiosa. Como vínculo común de los «nuevos religiosos» y los «regulares» mantuvo la realización de votos públicos. Y ése fue el criterio para definir la vida «religiosa» en los años posteriores. Después de 1900, el término «religioso» se utilizó tanto para los que hacían votos solemnes como para quienes hacían votos simples. La noción de votos públicos diferenció a ojos de la Iglesia a los religiosos de los miembros de las asociaciones seculares.

El intento de conciliar el código de vida de los religiosos enclaustrados con el nuevo espíritu y el nuevo modo de vida de los

6. Eutimio SASTRE SANTOS, CMF, *El ordenamiento de los institutos de votos simples...*, op. cit., p. 56.

religiosos con votos simples resultó difícil. Los institutos aprobados antes del Código de 1917 lucharon por poner de manifiesto la identidad de su institución y por mantener una vida religiosa como la vivida en las «órdenes regulares». Esa vida mixta era la propugnada por la ley que gobernaba su vida⁷.

1917-1950

A continuación del Código de 1917 hubo un tercer período en la institucionalización de los institutos de votos simples. De 1917 a 1950, las constituciones de las congregaciones se revisaron de nuevo para ponerlas en conformidad con el Código de 1917. Las congregaciones afrontaron el problema de cómo proteger su identidad particular al mismo tiempo que se conformaban a una ley universal que les imponía un tipo de uniformidad que previamente no habían tenido.

Los especialistas en el tema afirman que en la época del Código de 1917, la ley que gobernaba los institutos de votos simples podría haberse refundido con la de los institutos seculares, en lugar de con la de los religiosos enclaustrados, pero no se hizo así⁸. Esto habría hecho a los institutos de votos simples más similares a los institutos seculares que a los religiosos tradicionales. Sin embargo, lo que se hizo fue lo contrario.

Cada vez se fueron incorporando más elementos de la vida religiosa «regular» a las constituciones de los grupos que nacían como nuevos institutos y se fue modificando su espíritu. Aunque no habían sido fundados para vivir en comunidad, debían vivir en casas comunitarias; aunque no rezaban el oficio divino, se les exigió que lo hicieran; aunque previamente visitaban a sus familias y los hogares de las personas a las que servían, se les confinó en sus conventos, en una forma de semiclausura.

El resultado fue doble: tuvo lugar una gran homogeneización de la vida religiosa⁹, y las prácticas de las congregaciones fueron

7. *Ibid.*, p. 133.

8. *Ibid.*, pp. 60-61.

9. La conversación informal en nuestros días con las religiosas de más edad refleja ese cambio en la aplicación del derecho canónico. Las religiosas mayores afirman que a las hermanas anteriores a ellas se les presentó un

de estilo más monástico y no reflejaban el espíritu original de las congregaciones. Éste fue el factor que hizo necesario que el Vaticano II pidiera a las congregaciones religiosas que volvieran a su espíritu fundacional para recuperar su identidad distintiva.

La aprobación de los institutos seculares

¿Qué sucedió con los institutos seculares? Pues que en 1947 fueron aprobados formalmente por la Iglesia¹⁰. Los institutos seculares se distinguieron de las órdenes religiosas por la ausencia de votos religiosos públicos y por no imponérselos la vida en común.

El marco vida de los institutos seculares se estableció en esa época. Los miembros de los institutos seculares se comprometían a observar la pobreza –de acuerdo con sus constituciones–, la castidad y la obediencia, mediante un vínculo permanente, mantenido mutuamente por los miembros y completo. Aunque los institutos seculares no tienen casas comunes, sí pueden tener centros comunes que sirvan como residencia para los superiores, como lugares para la formación o para realizar retiros, y como residencia para quienes la necesiten, por ejemplo, por razones de salud o por deseo personal. Son diferentes de las asociaciones de fieles en que conllevan una consagración total de la vida, a través de los consejos evangélicos, en un instituto aprobado¹¹.

La consagración, o compromiso total, en los institutos seculares debe adaptarse a la vida secular. El ministerio de los miembros de los institutos seculares se ejerce y se origina en el mundo. Sus votos son privados; por consiguiente, no «dejan el mundo» mediante un acto que los adscriba a un estado de vida reconocido socialmente, como hacen los religiosos¹², sino que viven su consagración dentro de la realidad secular.

modo de vida religiosa menos rígido. La vida religiosa de los años cuarenta y cincuenta reflejaba un máximo de uniformidad e hincapié en lo codificado respecto de la práctica anterior durante el mismo siglo XX.

10. *Provida Mater Ecclesia* (2 de febrero de 1947): AAS 39 (1947) 114-124; *Primo feliciter* (12 de marzo de 1948): AAS 40 (1948) 283-286; *Cum Sanctissimus* (19 de marzo de 1948): AAS 40 (1948) 293-297.

11. Sharon HOLLAND, *IHM, op. cit.*, p. 46.

12. Judith A. MERKLE, *Committed by Choice, op. cit.*, p. 79.

Recolectar energía

Una característica de la vida de los religiosos apostólicos desde el Vaticano II es la orientación hacia la sociedad secular como contexto de su compromiso. Las reglas de semiclausura, que en otro tiempo vincularon la vida religiosa a la vida de los religiosos «regulares» y la diferenciaron claramente de la propia de los institutos seculares, hoy, en la mayor parte de los casos, ya no caracterizan al marco cultural de la vida religiosa.

Las revisiones constitucionales no han respondido totalmente la cuestión de la identidad de la vida religiosa. Aunque las constituciones dicen que los religiosos viven en comunidad, muchos no lo hacen; aunque las constituciones dicen que las órdenes religiosas tienen ministerios corporativos, a muchas les resulta sumamente difícil llevar a cabo su ministerio como en el pasado. En algunos casos, las constituciones no reflejan la vida tal como se vive hoy en las congregaciones religiosas, debido a que la naturaleza de nuestro tiempo es de transición. La vida religiosa no se vive nunca a la perfección ni hay un ajuste ideal entre el derecho canónico y la realidad vivida en tiempos de rápido cambio. Para responder a este problema, la Iglesia permite períodos de experimentación.

Cuando los religiosos piensan en la vida religiosa del futuro, ¿puede la reflexión sobre el siglo XIX proporcionarles unas coordenadas para su búsqueda?; ¿deberían las órdenes religiosas convertirse en institutos seculares?; ¿hay en la vocación de los religiosos algo distintivo que deba mantenerse en el futuro?

Como experimento mental, ¿qué sucedería si utilizásemos los términos evolucionistas *relaciones tangenciales* y *radiales* para explorar las diferencias entre el compromiso de los religiosos y el de los miembros de los institutos seculares? Veamos en qué medida puede ello esclarecernos la situación.

Las relaciones tangenciales son las de la vida cotidiana y hacen referencia a los modos «normales» de crear vida y trabajo, ocuparse de la familia y vivir en el vecindario; mientras que las relaciones radiales son aquellas en las que los centros se encuentran y llevan a las personas a ir más allá de las relaciones con los demás automáticas y prescritas, porque las hacen salir de su círculo asociativo para establecer lazos más amplios e inclusivos.

En términos de compromiso, los miembros de los institutos seculares tratan de vivirlo ante todo en las relaciones tangenciales de la vida. Constituyen una asociación para producir un efecto transformador en su familia y su trabajo, pero desde esas formas de vida establecidas. Lo hacen, pues, tangencialmente.

Los religiosos, por su parte, establecen relaciones radiales en el contexto de su vida y su ministerio. Viven y sirven por la unión de sus centros como individuos en el nuevo centro de su comunidad. Y ello supone más que la tangencialidad de una asociación, porque implica la relación radial de la comunidad¹³.

Esto cuesta energía, pero también crea una clase distinta de vida y de energía ministerial: la procedente de la síntesis de los centros. El compromiso del religioso/a conlleva la disposición a incorporar su energía al proyecto corporativo. Esto es característico de la «nueva energía» que los religiosos aportan a la Iglesia.

Si nuestro experimento mental es correcto, explicará por qué hoy muchas congregaciones luchan por poner de manifiesto ese aspecto corporativo de su vida y su ministerio. Intuitivamente sabemos que sigue siendo una característica del compromiso religioso¹⁴.

La pertenencia a un instituto secular conlleva una consagración total a Dios y a los demás. La energía de un instituto secular, sin embargo, se orienta de modo distinto. Es una asociación en la Iglesia que posee un ordenamiento interno responsable tanto ante la Iglesia interdiocesana como ante la Iglesia universal. No obstante, la nueva energía que proporcionan es la de un compromiso secular que no se aparta de la sociedad común y corriente. Otro experimento mental puede darnos una idea de la naturaleza de este compromiso.

13. Patricia WITTEBERG analiza algunas grandes diferencias entre los grupos en *Creating a Future for Religious Life*, Paulist Press, New York 1991. Nosotros estamos empleando modelos distintos para la analogía que establecemos aquí, pero hay muchas distinciones útiles que Wittberg utiliza para diferenciar las formas de asociación que tienen que ver con este análisis.

14. David NYGREN y Miriam UKERITIS, «The Religious Life Futures Project: Executive Summary»: *Review for Religious* 52/1 (enero-febrero 1993) 6-55.

Experiencia de masas y minoritaria

La masa y la minoría sirven para describir cómo interaccionan los individuos y los grupos en los procesos sociales a la luz de los tipos de relación a su alcance. La experiencia de masas hace referencia a las pautas generales de comportamiento, aceptadas por los hábitos sociales, y a un tipo de mentalidad colectiva. El comportamiento o experiencia minoritaria se reserva para unos pocos. Por ser diferente de la experiencia de masas, exige más energía. El comportamiento minoritario implica centrar la energía de manera más compleja y lleva a una síntesis superior. La experiencia minoritaria sólo es posible porque las condiciones de «masa» son estables.

La experiencia de masas y minoritaria en la consagración

La vida consagrada de los religiosos y la vida consagrada de los miembros de los institutos seculares son experiencias minoritarias en la Iglesia. Como grupos, sin embargo, su energía ministerial fluye de manera distinta. Tanto las órdenes religiosas como los institutos seculares experimentan fenómenos de masas y minoritarios y participan de ellos cuando ejercen su ministerio en la Iglesia.

En 1947, la Iglesia reconoció que la consagración «secular» no era un mero complemento de la vida religiosa, sino que los institutos seculares eran una nueva forma de experiencia minoritaria en la Iglesia. Su *status* de minoría peculiar brotaba del hecho de que su consagración no tenía lugar simplemente en el mundo, sino *por medio del mundo*¹⁵.

Aunque los religiosos y los miembros de los institutos seculares comparten una función minoritaria en la Iglesia, los institutos seculares siguen siendo una minoría en su marco vital. A fin de entrar en contacto con las relaciones tangenciales o cotidianas de la vida secular, invierten su energía en el trabajo diario de la sociedad. No tratan de formar una síntesis de sus esfuerzos comunes

15. *Primo feliciter*, II. Véase también Sharon HOLLAND, *IHM, op. cit.*, p. 55.

como centro ministerial. Su consagración no sólo se pone de manifiesto en el mundo, sino por medio del mundo. Se sumergen como individuos en el trabajo habitual de la sociedad.

Los religiosos, también una minoría, sirven al todo creando una nueva masa: su congregación, y lo hacen por medio de su carisma. Mediante sus votos públicos, los religiosos dirigen parte de su energía a la tarea de conseguir que la congregación experimente un impulso como centro de energía ministerial. Esta relación radial pública entre sí mismos es la piedra de toque de su vocación y el medio a través del cual ejercen su ministerio.

A través de sus votos públicos, los religiosos forman una nueva masa pública mediante la exteriorización de su «vía»: la vivencia congregacional de los votos. En esencia, son conocidos públicamente como personas que viven con sencillez, aman castamente como célibes y colaboran en la consecución de una finalidad común.

La característica más profunda de su «masa», sin embargo, es la expresión pública de su carisma como algo fusionado con la vivencia de los consejos. Su modo de vida, visible y codificado, reproduce de algún modo una forma de comportamiento o unas prácticas socialmente consolidadas. Ésta es su expresión común de la vida consagrada, su «vía», que para los religiosos activos se integra en su ministerio público.

La masa religiosa creada pretende tener la utilidad de cualquier masa: debe reforzar, orientar y conservar la energía. Cuando los religiosos actuales reflexionan sobre la nueva energía que esperan para la vida religiosa, nuestro experimento mental suscita la cuestión del gasto energético.

Hoy, los miembros de las congregaciones se cuestionan acerca de la pérdida de energía de las mismas, y este cuestionamiento parece más serio que el mero reconocimiento de que las personas están atareadas. Algunos religiosos se preguntan si su modo de vida en la sociedad secular no estará alimentando su agotamiento total, su hiperactividad, su falta de impacto ministerial y la fragmentación de la comunidad. ¿Son hoy los religiosos simplemente víctimas de su cultura? ¿Es necesario examinar la posible carencia de un ingrediente en nuestro marco vital?

Cuando analizamos algunos de los elementos que liberaron nueva energía en la vida religiosa y en la Iglesia decimonónicas,

vemos que aquellos religiosos crearon una nueva masa, y los institutos seculares crearon nuevas minorías. En el siglo XIX se creó una masa, pero sus características tenían elementos históricos y culturales distintos de los marcos anteriores de la vida religiosa.

La opción que tienen hoy ante sí los religiosos no consiste en elegir entre una nueva energía, por un lado, y la ausencia de masa o componente grupal en su vida, por el otro; sino que la opción consiste en aceptar o no el desafío de crear en la sociedad secular modelos de práctica socialmente cohesivos. Los criterios que orientan la formación de estas prácticas se basan en su capacidad de conservar energía y después liberarla para objetivos importantes de su propia vida, así como de la Iglesia y de la sociedad¹⁶.

Si nuestro experimento mental es correcto y la vida religiosa debe crear una nueva «masa», entonces los nuevos marcos vitales pueden ser puestos a prueba en función de si verdaderamente conservan la energía y la centran en los objetivos de la vida religiosa. Los religiosos deben tener tiempo para experiencias conjuntas que refuercen sus valores comunes, construyan relaciones y les impulsen a continuar su peregrinaje de fe y a ejercer su ministerio eficaz y creativamente en una sociedad fragmentada¹⁷.

Nuestras reflexiones sobre las relaciones radiales y tangenciales y la experiencia de masas y minoritaria son experimentos mentales. Pretender esclarecer ambas formas de vida, al mismo tiempo que están abiertos al hecho de que la analogía puede no ser exacta en cada uno de sus puntos. Sin embargo, el análisis de las diferencias puede ayudarnos a clarificar cuestiones relativas a los marcos de la vida consagrada actual que están en plena evolución. ¿Pueden los grupos que aceptaron el desafío evolucionista del siglo XIX proporcionarnos alguna comprensión de las coordenadas de nuestro futuro?

16. Larry RASMUSSEN comenta: «Las prácticas focales... son aquellos actos intrínsecos a un modo de vida que centran, sustentan y ordenan esa manera de vivir». *Moral Fragments and Moral Community*, op. cit., p. 154.

17. *Ibid.*, p. 153. Rasmussen afirma que las prácticas focales no son meras experiencias que iluminan temporalmente nuestra vida como una buena canción, sino que son actos comprometedores y revalidadores de una cierta calidad ritual.

13 Hacia una nueva síntesis

Los religiosos del siglo XIX desarrollaron un nuevo modo de vivir los votos. Trasladaron el idealismo, el sacrificio personal y la devoción a Cristo de la vida religiosa a un marco adecuado para su tiempo. La vida religiosa era tanto una «vía» de transformación personal como un modo de suscitar el cambio en el mundo. Renunciaron al mundo como los religiosos anteriores a ellos; sin embargo, su renuncia no consistió en un abandono del mundo, sino de la relación absolutizadora con el mismo.

Los religiosos decimonónicos aceptaron los valores de su época; sin embargo, dieron testimonio de que los objetivos e ideales de su tiempo no eran absolutos¹. En su vida y en su ministerio pueden encontrarse aspectos positivos de la cultura del siglo XIX; pero a la vez se opusieron a lo que era falso en su cultura y llegaron a los abandonados por el egoísmo de sus tiempos.

Tradujeron la vida religiosa de forma nueva, integrando la «vía» de transformación personal y el servicio al mundo. En la compleja trama de su historia son evidentes cuatro rasgos nucleares²: su vida conllevaba una «vía de transformación»; formaban una nueva comunidad de bautizados; se embarcaron en la tarea de derrotar a la muerte, de acuerdo con su tiempo; y generaron energía eclesial, al mismo tiempo que fueron sustentados por ella.

1. Judith A. MERKLE, *Committed by Choice*, op. cit., p. 96.

2. Para una interpretación del siglo XIX en relación con una visión más amplia de la historia de la vida religiosa, véase Jo Ann Kay McNAMARA, *Sisters in Arms: Catholic Nuns Through Two Millennia*, Harvard University Press, Boston 1996, pp. 565-630 (trad. cast.: *Hermanas en armas: dos milenios de historia de las monjas católicas*, Herder, Barcelona 1999).

Una vía de transformación

Las comunidades religiosas del siglo XIX eran una «vía» de transformación. Creían en los datos trascendentes del evangelio y seguían una vía que daba acceso a esos datos. Cada «vía» tenía características positivas y negativas. Fomentaban la «libertad de» hábitos y mentalidades y la «libertad para» vivir los valores evangélicos. Cada «vía» sugería dejar cosas que la sociedad no consideraba distracciones. Cada «vía» promovía un comportamiento que la época consideraba poco lucrativo. Al crear su «vía», los religiosos emprendían la crítica ideológica y dejaban claro que su «vía» no era la vida corriente en su cultura.

El pensamiento decimonónico sostenía que la persona es perfectible. Pero, para los religiosos, la transformación del yo no era un objetivo absoluto. Los religiosos se esforzaban por alcanzar la perfección; perfección que solía interpretarse dentro de marcos escolásticos que aún pervivían y que alentaban la realización de actos «perfectos», como una caridad perfecta o unos actos de contrición perfectos.

Sin embargo, la espiritualidad decimonónica iba más allá de los marcos escolásticos. La renuncia propia de la vida religiosa consistía en crear una nueva «voluntad» o deseo de que la voluntad de Dios transformase dinámicamente el mundo³. En el siglo XIX, Dios, entre otras cosas, estaba creando un reino. Los religiosos decimonónicos desarrollaron su espiritualidad como una mezcla de prácticas antiguas y nuevas. Pero no todo era claro ni su práctica era claramente de su siglo.

Los religiosos buscaban la salvación en un siglo en el que las personas creían poder salvarse a sí mismas. Los religiosos se oponían a la mentalidad de la época. Renunciaban a los bienes materiales y reorientaban su energía sexual y relacional para buscar y cumplir la voluntad de Dios. Sus opciones daban nueva expresión al significado del evangelio en una época sumamente secular.

Su vía de transformación no estaba aislada de la misión⁴. En medio de marcos monásticos que pervivían del pasado, la unión

3. Gerald A. MCCOOL, *Catholic Theology in the Nineteenth Century*, The Seabury Press, New York 1977, pp. 190-200.

4. En este punto hablamos de las órdenes apostólicas, porque hubo muchas

con la voluntad de Dios los llevó a la unión con una presencia y una acción amante en el mundo.

La espiritualidad monástica se fue transformando gradualmente en una espiritualidad apta para el apostolado. La disciplina monástica se convirtió en movilidad apostólica, aceptación de las penalidades de la comunidad y el ministerio, aprendizaje de culturas y disciplina en el trabajo.

La vida religiosa reflejaba la lucha más general en la Iglesia por reconciliar el orden natural y el sobrenatural. Se seguía viendo a los religiosos de clausura como los «verdaderos» religiosos. Sin embargo, las congregaciones se esforzaban por poner en equilibrio las prácticas monásticas y el trabajo apostólico. Los religiosos combinaban la práctica apostólica del servicio social con la renuncia al mundo de la práctica monástica.

El amor a Dios, el cultivo de las virtudes y el servicio a los demás eran las finalidades de la vida consagrada. Su ministerio era un testimonio, no sólo un servicio social. Vinculaban la misión y su modo de vivir. Los religiosos decimonónicos no sólo hacían buenas obras, sino que dependían de Dios. Combinaban dos siglos inseparables de la santidad cristiana: la confianza en Dios, que suscita el verdadero valor y la auténtica independencia, y el amor al prójimo frente al racionalismo y el escepticismo de su tiempo⁵.

No existía una receta para aquel innovador enfoque de la vida religiosa, que conllevaba una búsqueda no muy distinta de la actual.

Afrontar lo ideal y lo real

En la nueva situación de la cultura decimonónica era necesario refundar los ideales de la vida religiosa. En una transición cultural hay tensión entre lo ideal y lo real. Las cosas que en otro tiempo se consideraron ideales dejan de tener ese significado. Algunos

nuevas, especialmente femeninas, que se desarrollaron en aquel tiempo. Sin embargo, no dejamos de valorar la «misión» oracional de los religiosos contemplativos.

5. Kathleen FISCHER y Thomas HART, *Christian Foundations. An Introduction to Faith in Our Times*, op. cit., p. 146. Véase también Gerald A. MCCOOL, op. cit., cap. 1.

valores de dejan a un lado, otros perviven, y unos terceros se re-expresan en formas culturales nuevas.

La vida religiosa, como vida enclaustrada, no se adaptaba a las exigencias de los tiempos. Para nuestros propósitos, «ideal» significará la imagen utilizada como modelo de vida religiosa; mientras que el término «real» hará referencia a lo que los religiosos de hecho hacían y/o estaban llamados a hacer en la Iglesia y en la sociedad.

A la mayor parte de los religiosos no se les pedía que permanecieran en los monasterios. Eran necesarios para fundar colegios. Estaban en los campos de batalla curando a los heridos y en las calles recogiendo huérfanos. Regían parroquias; creaban hospitales que ayudaban a los obreros de la industria —con salarios de subsistencia— a recobrar su salud y a volver al trabajo para sostener a su familia. Los religiosos del siglo XIX se vieron afectados por una cultura en rápido cambio. No todo estaba claro; sin embargo, ellos respondieron.

El hecho de hacer frente a la tensión entre lo ideal y lo real podría haber tenido como resultado un comportamiento vacilante, inmovilista y temeroso⁶; sin embargo, los religiosos afrontaron el cambio. Redujeron el desfase entre lo ideal y lo real en su tiempo, encarnando su fe en un modo de vida que produjo lo que socialmente era necesario. Su vida era una «vía». Estaba organizada de manera que tomaba los datos trascendentes de su vida y los traducía en prácticas, y esas prácticas afirmaban sus valores y hacían que la adquisición de los mismos fuera clave en su modo de vivir.

Las prácticas

Las prácticas son actos que constituyen, al mismo tiempo, un medio de vivir la vida como es debido y esa misma vida socialmente ubicada. Las prácticas difieren de las experiencias buenas en el hecho de que se repiten. Podemos ir a una conferencia o hacer un retiro que eleve nuestro espíritu; pero una práctica es continua. Asistir a un retiro cada año es una práctica, mientras que

6. Donald CAPPS, *The Depleted Self: Sin in a Narcissistic Age*, Fortress Press, Minneapolis 1993, p. 87.

hacer un retiro una vez es una buena experiencia sin compromiso para el futuro.

Las prácticas nos comprometen. Como acciones repetidas, nos ayudan a adquirir valores. Las prácticas son actos rituales que encarnan lo que es bueno en un contexto⁷. Una práctica de la vida religiosa decimonónica era la disposición a ser enviado a cualquier misión. Aquella disposición exteriorizaba la «fe» de la vida religiosa de aquellos tiempos. Por lo tanto, los religiosos eran enviados en misión sistemáticamente a lo largo de su vida.

Las prácticas no sólo encarnan los datos trascendentes, sino que son medios de adquirirlos. El modo de vida de una comunidad está constituido por sus prácticas. Las prácticas forman el carácter tanto del grupo como de sus miembros y tienen sentido porque se entienden como medios de adquirir y expresar valores comunitarios. Tomar parte en unas prácticas comunes modela el carácter y da una forma distintiva a un modo de vida. Hoy, una práctica común entre los religiosos es compartir los ingresos.

Las prácticas son similares a los actos que se realizan en un deporte. Cierta día vi a un chaval deslizándose sobre una almohada tirada en el suelo. Corría, caía y se deslizaba sobre la almohada, y repetía la acción una y otra vez. Visto de manera aislada, aquel comportamiento no es fácilmente comprensible; a no ser que se sepa que estaba preparándose para jugar al baseball, el comportamiento es estúpido. Sin embargo, si se conoce el juego, el comportamiento tiene sentido. Hoy, la práctica de compartir los ingresos carece de sentido separada de la expresión de un modo de vida total.

Las prácticas constituyen una matriz de comportamiento que tiene sentido en conjunto, como un todo, mientras que aisladamente su sentido es ininteligible. Las prácticas monásticas pervivieron en la vida religiosa mucho tiempo después de que el monacato dejara de ser su marco principal. Dichas prácticas se fueron abandonando gradualmente, porque ya no formaban eficazmente el carácter de una vida apostólica. Los votos configuran las prácticas de la vida religiosa, y los religiosos del siglo XIX los adaptaron a la vida apostólica.

7. Larry L. RASMUSSEN, *Moral Fragments and Moral Community*, op. cit., p. 154.

La práctica, como praxis, configura también el pensamiento. Lo que hacemos afecta a lo que pensamos⁸. Las prácticas son el centro de las comunidades morales. Para sostener unos valores morales hay que experimentarlos. El grupo tiene que vivir sus valores estatuidos para constituir una comunidad moral⁹, y las prácticas son esenciales en esa tarea.

Las prácticas están sujetas al juicio moral. Las personas evalúan las prácticas que son útiles en su vida y las que no lo son. Pueden preguntarse qué prácticas traducen su modo de vida o qué clase de comunidad constituyen sus prácticas; pueden inquirir acerca del tipo de relación de poder que encarnan las prácticas; y pueden interrogarse acerca de la sincronización de sus prácticas con la cultura. Las prácticas responden la pregunta acerca de cuál es el mejor modo de vida para nosotros y concretan la visión, las obligaciones, los valores y las esperanzas.

Las prácticas no deben ser obligatorias, pero pueden reforzarse mediante sanciones sociales. La pertenencia implica fidelidad a las prácticas, que son el tejido conectivo que configura a los participantes. Las prácticas suelen denotar si se está realmente participando en el juego, mejorando la capacidad propia o simplemente sentándose al margen. La interpretación superficial o arbitraria de las prácticas crea un clima de crítica, y entonces es difícil identificar las nuevas formas de «fidelidad». Las prácticas deben fundamentarse en una espiritualidad comunitaria sana.

La vida religiosa actual es también una vía de transformación. Para seguir la dirección de esas coordenadas, tenemos que vincular nuestra «vía» a unas prácticas. Las prácticas eficaces hoy serán las que conecten la «vía» de transformación y la misión, como hicieron los religiosos del siglo XIX.

Sin embargo, la sociedad contemporánea está basada en un concepto de comunidad distinto del decimonónico, y las nuevas prácticas deben basarse en la interpretación actual de la comunidad. Una premisa falsa de nuestros días es que las prácticas perte-

8. Véase Avery DULLES, *The Craft of Theology: From Symbol to System*, Crossroad, New York 1992, p. 9. La relación entre teoría y praxis es un tema recurrente entre los teólogos latinoamericanos. Véase Jon SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, México 1977².

9. Véase el análisis de las prácticas de Alasdair MCINTYRE en *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, In., 1981.

necen al pasado, porque, por el contrario, toda forma de comunidad precisa de ellas. Todo en el modo de vida educa y forma; no se trata de meras observancias episódicas. Los religiosos se ven desafiados hoy a re-expresar su marco vital en una nueva situación cultural.

La nueva comunidad de bautizados

Un segundo conjunto de coordenadas proporcionado por los religiosos decimonónicos es la comunidad. Los religiosos del siglo XIX vivieron la comunidad evangélica, como hicieron muchos religiosos antes que ellos, y crearon nuevos modos de unirse y dar testimonio de la «nueva comunidad» formada por el bautismo.

En el siglo XIX, los religiosos crearon comunidades para cuidar de los enfermos, practicar la hospitalidad y ejercer su misión. Fundaron nuevas instituciones como imágenes de la comunidad pretendida por Dios, y se dedicaron a las prácticas constitutivas de la comunidad. Rompieron las barreras comunitarias y practicaron la hospitalidad, porque trataban de acoger al mundo. Abrazaron un elitismo espiritual que no distanciaba al mundo de la Iglesia, sino que de hecho ayudaba a unirlos. Su espiritualidad no era divisora porque estaba enraizada en la comunidad¹⁰.

El bautismo es una llamada a formar comunidad. La misión comunitaria de los religiosos del siglo XIX dio una nueva expresión a la comunidad de la vida cristiana. Hoy los religiosos viven también el reto de formar comunidad, pero sobre una nueva base.

La comunidad del siglo XIX era moderna comparada con la comunidad monástica. Sin embargo, seguía siendo una comunidad tradicional. La solidaridad comunitaria del XIX estaba basada en un origen étnico común, una identidad territorial y una clase social común¹¹.

Las comunidades religiosas partieron de esos límites tradicionales y los superaron. Las «madres» y las «legas» se unificaron. Los religiosos de diferentes nacionalidades se mezclaron. La

10. Incluimos la hospitalidad, reconociendo que la clausura solía obstaculizar los esfuerzos a ese respecto.

11. Larry L. RASMUSSEN, *op. cit.*, p. 36. En las páginas siguientes utilizo el análisis de Rasmussen adaptándolo a la vida religiosa.

misión de los religiosos fue internacional, y su solidaridad trascendió las fronteras nacionales. Por otro lado, muchas comunidades decimonónicas tenían una lengua común, costumbres propias de una etnia y otros signos de identidad cultural, como los edificios que construían para sus comunidades. Es de justicia decir que las comunidades religiosas del siglo XIX eran de transición, en el sentido de contar tanto con elementos tradicionales como modernos.

Los sociólogos afirman que la vida moderna libró una batalla contra la comunidad tradicional. Los tiempos modernos dieron la bienvenida a la libertad del anonimato en la sociedad. Oprimidas por la estrechez de miras y la mezquindad de la vida provinciana, las personas encontraban nuevas oportunidades en el marco de una vida moderna dotada de unos límites más amplios. Y también los religiosos vivieron esos cambios en su experiencia comunitaria.

Durkheim, Weber, Simmel y Freud afirman que las «creencias» modernas dieron coherencia moral y cultural a la vida de las personas frente a la desintegración de la comunidad tradicional. También los religiosos buscaban creencias compartidas que unificaran una comunidad no aglutinada por los lazos de la vida cotidiana.

Los cambios en la comunidad hicieron también impacto en la identidad. Tradicionalmente, las comunidades que permanecen intactas durante mucho tiempo crean identidad. Sin embargo, la sociedad moderna está construida sobre la movilidad del trabajo y del capital, que dan la oportunidad de exponerse a mundos más amplios. Esto destruye los mecanismos y sanciones comunitarias, que cimientan las comunidades como centros de identidad y de visión compartida.

Hasta el Vaticano II, la vida religiosa permaneció relativamente inmune a los cambios culturales generales en lo que respecta a la comunidad. La comunidad religiosa estaba lo suficientemente distanciada de la cultura como para que su modo de vida monástico le proporcionase el sabor de la comunidad tradicional, aunque adaptada a su ministerio.

Sin embargo, después del Vaticano II la situación cambió. El hecho de compartir el alojamiento, vivir en la misma localidad que el propio grupo, trabajar en las instituciones comunitarias, tener oportunidades educativas similares y la misma experiencia de la

misión finalizó para muchos religiosos. Diversas experiencias dificultaron el ideal de una visión comunitaria compartida. Su base en la experiencia común se vio socavada. La vida religiosa anterior al Vaticano II era en muchos aspectos una vida pre-capitalista. La sociedad moderna la desmanteló y al mismo tiempo desmanteló no sólo la comunidad, sino también un modelo de existencia comunitaria.

El modelo moderno de comunidad se basa en un ideal distinto. La era moderna produjo la visión de una Gran Sociedad en la que los individuos modelan su propia vida basándose en sus preferencias. Los individuos eligen sus relaciones. Las comunidades intactas no forman parte de esta visión, como tampoco la vida pública o el bien común¹². La vida religiosa, al adaptarse a la vida moderna, se vio afectada por el cambio de mentalidad de la sociedad en su conjunto.

En la sociedad, la comunidad pasó de ser un lugar a ser una experiencia. La sociedad moderna se define a sí misma en torno al mundo económico. Sin embargo, parte de la base de que la moral centrada en una vida no económica la humanizará. Los modernos quieren hacer dinero, pero presuponen que las personas son fieles, justas y dicen la verdad.

Lo que la sociedad moderna no calculó es que las comunidades intactas proporcionan los valores, la formación y las habilidades para tener una vida pública conjunta. La paradoja moderna de la comunidad es que ésta es la que tiene que proporcionar los valores para la vida moderna; sin embargo, la sociedad moderna hace muy poco para proporcionar la estabilidad de esos centros de vida humana. Los historiadores afirman que la vida moderna se alimenta del capital moral de una sociedad más tradicional que la precedió¹³. Existe una crisis de la comunidad, ¿qué sucederá tras la muerte de esa generación estable?

En la vida religiosa se da una situación paralela. La vida comunitaria actual presupone que sus miembros saben ya cómo vivir en comunidad¹⁴. Sin embargo, los religiosos afrontan una cri-

12. *Ibid.*, p. 37.

13. *Ibid.*, p. 45.

14. Esto suele deberse al «desfase» entre las expectativas ministeriales y los arquetipos de vida locales. Aquí utilizaremos «comunidad» como orden de vida compartida.

sis singular. Algunos miembros experimentados no quieren vivir en comunidad, mientras los miembros más jóvenes piden la comunidad. Las variaciones en cuanto a la comunidad que muchos religiosos viven hoy se producen porque se alimentan del «capital moral» de un modo de vida más tradicional. ¿Cómo proporcionar formación respecto de la comunidad en la nueva situación actual?

Enclaves de estilo de vida

Las personas siguen necesitando intimidad, identidad y apoyo. La sociedad moderna subviene a esas necesidades, no a través de la comunidad, sino de los enclaves de estilo de vida¹⁵. Los enclaves de estilo de vida no son comunidades, sino grupos de personas que comparten hábitos de consumo, ocio e interés similares. Un enclave de estilo de vida es una comunidad privada con sus propios bienes y servicios, desde un sistema de seguridad para protegerse del resto, a colegios, piscinas, clubes, parques, etcétera.

En los enclaves, las personas no tienen ni historia ni memoria común. Los enclaves no llaman a un grupo a ir más allá de sí mismo, sino que las personas se limitan a congregarse en torno a unas preferencias compartidas, normalmente de ocio y consumo. En los enclaves hay unas fronteras grupales. La gente puede mantener a distancia a quienes no son como ellos.

La comunidad, por su parte, es un lugar de compromiso múltiple¹⁶. La comunidad es un todo inclusivo en el que las personas viven en interdependencia mutua, compartiendo tanto la vida privada como la pública. En la comunidad, una generación inicia a la siguiente en un modo de vida. Como centro de compromiso múltiple, la comunidad da a cada miembro un lugar significativo en la participación cotidiana. El compromiso múltiple crea importantes lazos que unen a los miembros.

El compromiso múltiple puede contrastarse con el enclave de estilo de vida¹⁷. Los miembros de un enclave de estilo de vida no

15. Judith A. MERKLE, *op. cit.*, p. 21. En este aspecto me inspiró en Robert BELLAH, *Habits of the Heart...*, *op. cit.*

16. Larry L. RASMUSSEN, *op. cit.*, p. 139.

17. *Ibid.*, p. 53. Recurro una vez más al análisis de Rasmussen adaptándolo a las necesidades de la comunidad religiosa.

están en interdependencia ni actúan conjuntamente, excepto para asegurar el futuro de su modo de vivir. Su vida es esencialmente privada, y se reúnen fundamentalmente en torno al ocio y el consumo.

Los enclaves de estilo de vida presuponen una moral formada. Hacen uso de cualesquiera ideas morales que las personas aporten a un grupo formado de forma muy poco rígida. En enclave no tiene prácticas compartidas que vayan más allá de las estructuras de las familias o los colegios que lo integran. Deja todas las demás decisiones a las mentalidades comunes a la cultura en ese momento. No posee una visión de la vida que supere la voluntad de los miembros de seguir eligiendo vivir juntos. No proporciona una fuente de solidaridad. Los enclaves de estilo de vida no son centros de libertad, sino grupos conformistas que suelen vincularse para mantener a otros aparte.

La comunidad, por su parte, es un centro de formación moral. Las pequeñas comunidades intactas enseñan a resistir y confiar para atemperarse, servir, sacrificarse, liderar, observar las tradiciones dadoras de sentido, desarrollar un carácter, practicar la toma de decisiones, recuperarse de los errores y perdonar. En las comunidades pequeñas se aprende cómo funciona el mundo.

Las pautas de la práctica de la vivencia comunitaria actual no pueden ser las del siglo XIX. Sin embargo, la comunidad es más que una disciplina de la vida religiosa. Inventar una imagen moderna de la comunidad en la vida religiosa es clave para el futuro de ésta, porque la comunidad es central para la vida religiosa como «vía» de transformación personal y modo de cambiar el mundo. Sin embargo, ambos aspectos deben serle traducidos a la cultura actual. Los religiosos están llamados no sólo a discernir los valores compartidos, sino a especificar las condiciones que desarrollan dichos valores y los hacen viables para la siguiente generación. En el próximo capítulo reflexionaremos sobre cómo recibimos este conjunto de coordenadas del siglo XIX.

Nuevos tiempos para la comunidad

Martin Luther King preguntó en cierta ocasión hacia dónde vamos, si vamos hacia el caos o hacia la comunidad. King se cuestionaba la posibilidad de que exista la comunidad en la sociedad. Pero de mayor trascendencia aún era su reflexión sobre la posibilidad de una sociedad sin comunidad. Los religiosos se preguntan hoy por el estado de la ecología moral de la comunidad. ¿Se trata de una especie de la vida religiosa en peligro de extinción?

No podemos recrear las comunidades del pasado. La búsqueda racional del mero interés personal no las creará, y la autoridad coercitiva externa no puede formarlas. Los religiosos están llamados a construir un nuevo tipo de comunidad, más libre de las limitaciones del pasado, pero capaz de formar la humanidad del futuro.

La comunidad es un centro de interacciones personales en múltiples estratos. En ella se preservan y desarrollan las tradiciones y los ritos, así como se aprenden y se suscitan las habilidades vitales. Se espera y se alimenta la disciplina, así como se practican la fidelidad y la responsabilidad ante la comunidad¹. La comunidad puede ser un magnífico exponente de un modo de vida que modela y define la identidad de los miembros. La verdadera comunidad se refleja en la alianza en pro de una causa común, de una vida más allá de la comunidad misma. Si deseamos una comunidad distinta de la del pasado, ¿cuáles deberían ser sus características?

1. Judith A. MERKLE, *Committed by Choice*, op. cit., p. 127.

Nuevos tiempos para la comunidad

Los teóricos afirman que la comunidad moderna se caracteriza por su historia compartida, su identidad, su reciprocidad, su pluralidad, su autonomía, su participación y su integración². Y los religiosos identifican hoy estos valores en sus propios deseos de comunidad.

Una *historia compartida* supone que las costumbres, el idioma, la geografía, los acontecimientos compartidos y las crisis unen más a una comunidad que los ideales abstractos. La comunidad comparte una historia a través de la cual se interpreta la historia personal de cada miembro. Dado que los principios morales de la comunidad están latentes en la cultura comunitaria compartida, la historia de la comunidad tiene que ser multicultural. Sin embargo, la historia compartida, por sí sola, no basta para unir a una comunidad.

Algunos aspectos de la historia compartida pueden ser patológicos, y el grupo tiene que afrontar esas debilidades y avanzar hacia la curación, a fin de tener un futuro común³. La historia compartida y el sentido de pertenencia son importantes para la comunidad, pero el contenido de dicha pertenencia tiene que estar abierto a la crítica moral y a la reflexión continua de todos los miembros; por ejemplo, la mayoría de las comunidades religiosas de los Estados Unidos están marcadas por una larga historia de racismo. La comunidad del futuro tiene que construirse de forma distinta.

La *identidad* hace referencia a la clase de personas formadas por una comunidad. La formación de la identidad en una comunidad implica un sentido del «nosotros» que no destruya la individualidad ni esté basado en un tribalismo moral hostil en el que el «nosotros» se vea siempre en oposición al «ellos». En la era moderna, la identidad tiene que abarcar el pluralismo. Aquí, indivi-

2. El análisis que sigue está basado en el libro de RASMUSSEN *Moral Fragments and Moral Community*, ya citado, pp. 110ss., adaptado a nuestro propósito, y se emplea en la obra de Philip SELZNICK, *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*, University of California Press, Berkeley 1992, pp. 183-190 y 357-365.

3. Hoy, algunas comunidades religiosas hacen «retiros de historia agraciada» y poseen, como congregaciones, su «historia de gracia» y su «historia de pecado» colectivas.

dualidad e identidad están centradas en un respeto y una lealtad que crean unos límites saludables.

En la comunidad moderna, a diferencia de lo que idealmente sucedía en la previa, puede existir la diversidad. Las personas pueden estar en desacuerdo cuando el respeto está presente. Pueden incluso perseguir intereses distintos si hay un modo de que la comunidad reciba esa diversidad de experiencias. Sin embargo, la identidad normalmente requiere que los miembros estén en contacto lo suficiente como para verse unidos por el afecto y la complicidad que conlleva una identidad compartida.

La *reciprocidad* es la atmósfera de interdependencia y mutualidad en un grupo. Las personas sienten que se necesitan mutuamente y que su cooperación es provechosa. En el siglo XIX, la vida religiosa necesitaba nuevos miembros, a fin de tener personal para sus instituciones y realizar su ministerio institucional. ¿Hay alguna relación hoy entre el descenso de aspirantes y un sentido de la comunidad divorciado de la misión? Una comunidad que sabe lo que quiere hacer y por qué se ha congregado puede atraer nuevos miembros e inspirar mejor a sus miembros actuales.

A una comunidad la conecta algo más que un contrato. En una comunidad auténtica se dan una solicitud y una confianza ilimitadas, en medio de las cuales las obligaciones se comparten y asumen de modo constante. La reciprocidad de una comunidad conlleva más que una implicación voluntaria en un proyecto o una causa, puesto que es una relación continua que supone mucho más que una dedicación a tiempo parcial. La reciprocidad en una comunidad religiosa es una relación vital entre los miembros nucleares y una participación selectiva producto de una pertenencia más informal por parte de quienes no han hecho votos. Sin embargo, la relación es siempre recíproca; ambas partes de algún modo se necesitan y asisten mutuamente.

Es posible que la más «moderna» de las características de la comunidad sea la *pluralidad*, que connota una pertenencia simultánea a más de una comunidad. La comunidad moderna no es totalitaria; la pertenencia a diversos grupos no amenaza al grupo, sino que lo enriquece, pues extiende la comunidad a esferas de influencia más amplias y le aporta el bienestar familiar, ocupacional, recreativo, étnico, y el inherente a los grupos religiosos distintos del propio. La pluralidad está en relación con otros valores de la

comunidad: la identidad y la reciprocidad. En este sentido, la pertenencia plural tiene que equilibrarse con la presencia suficiente para hacer realidad la vida comunitaria.

La *autonomía* es la capacidad de la comunidad de desarrollar individuos responsables, al mismo tiempo que los incorpora a un complejo de relaciones que les otorgan un yo social o «nosotros». La autonomía genuina es la capacidad de auto-orientación, que evita tanto la ilusión de las opciones ilimitadas en el grupo como el efecto de aplastamiento brutal del individuo por parte del mismo.

La autonomía fomenta en el individuo un sentido del yo que incluye en su bienestar al grupo, y fomenta en el grupo un sentido del bienestar que incluye la prosperidad de sus miembros. La lealtad ayuda al grupo a tomarse en serio a los individuos y apoya a los individuos, a fin de que hagan la inversión emocional necesaria para incorporar el grupo a su autoidentidad.

La *participación* en la comunidad está marcada por la participación profunda en la propia agrupación primaria y por la participación selectiva en las demás. En la sociedad moderna son necesarias tanto la participación profunda como la selectiva. La participación profunda es propia de las agrupaciones primarias que se dedican a los procesos vitales esenciales, como el trabajo, la amistad, la educación de los hijos, el parentesco y, en la vida religiosa, la participación en un marco para la maduración adulta y la misión en la Iglesia.

En la comunidad religiosa, la participación profunda incluye las actividades primarias de la «vía» que, a su vez, implican una espiritualidad de los votos, una vida comunitaria y un ministerio que son distintivos de acuerdo con el carisma. La participación profunda en una comunidad está marcada por una carencia de limitación, una totalidad y un sentido del valor intrínseco, en lugar de un valor basado únicamente en éxitos o habilidades personales.

La participación en la comunidad moderna implica también la participación selectiva en las obligaciones con respecto a otros grupos, obligaciones limitadas, pero reales. En la participación selectiva podemos medir nuestra implicación con un cierto grado de precisión; podemos mantener las distancias, así como cumplir con deberes importantes. En la participación selectiva colabora-

mos con otros en objetivos comunes, sin el compromiso inherente a las relaciones comunitarias.

A no ser que se posea un buen sentido de las relaciones comunitarias, las actividades selectivas pueden adoptar un papel que no sean capaces de llevar a la práctica. Las personas pueden consumir intensos sustitutivos de la comunidad en el trabajo y en otros grupos. Idealmente, la participación asociativa o selectiva complementa a las relaciones comunitarias sanas. La participación profunda en un grupo primario es necesaria para la comunidad religiosa y hace de ella una «vía».

La *integración* es una cualidad de la comunidad que contrapea y combina las demás. Ningún valor es por sí solo una característica de una comunidad sana. Una comunidad sana es como una buena mano de póker. Es la relación mutua de las cartas o cualidades la que hace ganadora una mano o a una comunidad. No hay una combinación mágica que deba estar presente en todas las ocasiones, sino que hay «en acción» muchas posibilidades.

La historia compartida tiene que equilibrarse con el sentido del pluralismo, o se tratará de un grupo cerrado. La autonomía necesita un buen sentido de la reciprocidad y la participación. La identidad por sí sola es insuficiente, porque esa identidad creciente debe estar abierta al cambio.

La integración es la capacidad de mantener una tensión sana entre las cualidades de la comunidad de un modo único para el grupo y el contexto. Algunos grupos harán más hincapié en unas que en otras. En esencia, la integración aportará intimidad a la comunidad.

Una comunidad requiere intimidad, porque la falta de la misma se experimentará como si no hubiera comunidad. Sin embargo, la intimidad necesaria en una comunidad sana no debe ser tan cerrada que impida a otras personas vincularse con el grupo a través de lazos selectivos o asociativos.

Hoy, la comunidad no está basada únicamente en la capacidad técnica u organizativa, sino en un sentido de la responsabilidad, la solicitud y el compromiso que, al mismo tiempo que reside en los caracteres ya formados, forma los caracteres confiados a ella. La tolerancia, el respeto y la lealtad son insuficientes para mantener unida a una comunidad, a no ser que dichas cualidades sean evidentes en un grupo que tenga suficientes relaciones cara a

cara para que las personas puedan experimentar la confianza y la reciprocidad.

El pensamiento evolucionista sugiere que los marcos de la comunidad moderna tienen que obedecer la ley de conservación de la energía. La comunidad debe tener suficientes relaciones tangenciales como para que puedan tener lugar las radiales. El siglo XIX vinculó la búsqueda de la comunidad a la alianza en pro del bien, o ministerio. La comunidad no es únicamente una característica de la vida religiosa, sino que los religiosos tratan de crear comunidad con todos aquellos a los que sirven. La disponibilidad, la entrega, el testimonio y la credibilidad son fundamentales para la esencia de ese ministerio integral.

La vida religiosa seguirá estando marcada por una comunidad de singulares cualidades. Dado que posee una ética comunitaria, es un lugar en el que puede tener lugar la experimentación con la comunidad necesaria en la sociedad. Aunque en nuestro tiempo suele considerarse posible prescindir de la comunidad, el análisis social muestra que la creación de comunidad puede constituir la contribución más profunda de los religiosos con vistas al futuro.

La derrota de la muerte

Los religiosos «derrotan a la muerte» cuando participan en la tarea redentora de Jesucristo. A través de su vida y su ministerio, los religiosos han sido partícipes siglo tras siglo del poder de la redención de Jesús. La Revolución Industrial estableció el escenario del trabajo apostólico de los religiosos decimonónicos, que se centraron en las necesidades educativas, sanitarias, sociales y religiosas en un tiempo de transición social.

El marco del ministerio empleado en la sociedad europea y norteamericana del siglo XIX fue, por lo general, el institucional. Los religiosos fundaron colegios, hospitales, orfanatos, confraternidades, servicios sociales, círculos de trabajadores, asociaciones de adoración al Santísimo, centros de enseñanza superior y universidades. Sus esfuerzos se extendieron también a las regiones de «misión» de África, Asia, los países de la costa del Pacífico y Sudamérica. Las diversas relaciones coloniales, o la resistencia a las mismas, afectaron al ministerio y a la creación de congregaciones indígenas.

Hoy, los religiosos ejercen su ministerio entre personas que son distintas de los trabajadores decimonónicos. En muchos casos, entre personas secularizadas que se las arreglan muy bien sin Dios; en otras situaciones, entre los marginados, los nuevos necesitados de atención pastoral, los inmigrantes, los moribundos o los parados. También puede tratarse de nuevos miembros de la Iglesia en espera de ser evangelizados. Los religiosos pueden ejercer su ministerio entre los ejecutivos en busca de valores espirituales, los drogadictos, las víctimas del cáncer, los religiosamente abandonados o los maltratados. El ministerio de los religiosos llega a personas con las que la Iglesia oficial puede tardar mucho tiempo en entrar en contacto.

Hoy, como en el pasado, los religiosos llegan a los «lugares abandonados» de la sociedad. Aunque esos lugares no suelen poderse identificar por una única población objetivo o un único ministerio, las coordenadas proporcionadas por el siglo XIX siguen guiando a los religiosos hacia ellos.

La separación del mundo

La derrota de la muerte, o participación en el misterio redentor de Jesucristo, expresa la consagración del religioso/a. El ministerio implica separación del mundo. El estilo ministerial del religioso/a pone su atención en Dios y en el modo divino de hacer las cosas. Para los religiosos contemporáneos, esa separación no se expresará mediante la huida al desierto ni, por regla general, mediante la opción por la vida enclaustrada⁴.

La separación es un distanciamiento del «mammon» de la sociedad moderna y de los modos de proceder del mundo. Nuevas expresiones de la separación son el fomento de la conciencia crítica, la creación de proyectos, comunidades y servicios alternativos, y la participación en movimientos orientados al cambio. Los religiosos fomentan una profesionalidad alternativa en los trabajos que emprenden. Participan en las principales profesiones de la sociedad y se unen a otros en el establecimiento de niveles buenos

4. Debemos subrayar que los religiosos de clausura también entienden que su consagración conlleva un compromiso con un mundo necesitado de redención, no una huida del mismo.

en las mismas. E influyen en que todas las profesiones presten atención a las necesidades de los pobres.

El modo de desempeñar su ministerio por parte de los religiosos puede ser tan importante como lo que hagan en el futuro. La sociedad actual ha implantado en muchos países sistemas modernos de abordar la educación pública, la atención sanitaria y los servicios sociales; sistemas que, aunque presenten defectos y necesiten reforma, funcionan de un modo inexistente en el siglo XIX.

Los religiosos se encuentran hoy trabajando en dichos sistemas, que frecuentemente no controlan. Pueden incluso ocupar puestos clave, pero sus miembros constituyen una minoría. ¿Puede derrotarse a la muerte en esos sistemas?

Los religiosos pueden favorecer una visión alternativa en esos ministerios. La sociedad moderna afirma un interés personal que no admite la reforma. La sociedad postmoderna puede carecer de objetivos y no tener una visión que la impulse más allá del presente. Los religiosos se «separan» del mundo cuando no emplean las mismas técnicas. Están inmersos en los mismos sistemas, pero no de la misma manera.

La sociedad moderna no carece de sistemas para satisfacer sus necesidades. De lo que sí suele carecer es de un liderazgo enfocado a unos objetivos y de un vocabulario vital moral para cambiarse a sí misma. Los movimientos sociales que proporcionan una visión alternativa tienen que ver con las preocupaciones ecológicas, el interés por la vida en su comienzo y su final, los refugiados, la inmigración, la educación moral, la supervivencia de la familia, los problemas de las mujeres, la integridad profesional, la reforma legal, los problemas sanitarios, el genocidio, el pleno empleo, la falta de vivienda y la pobreza. Estos movimientos tienen centros al margen de la vida religiosa, aunque tienen contacto con sistemas en los que los religiosos participan.

Los religiosos pueden ser miembros de comunidades que compartan estos sueños y pueden otorgarles un lugar e interés en la vida de más personas. En la Alta Edad Media, el monacato preservó la herencia intelectual de la Iglesia primitiva⁵. Los religiosos participan hoy en las guerras culturales de la sociedad, a fin de

5. Ronald BAINTON, *Christendom: A Short History of Christianity and Its Impact on Western Civilization*, Harper and Row, New York 1966.

entregar a la próxima generación la herencia de valores humanos y religiosos que le corresponde. El ministerio futuro de los religiosos puede ser más «confesional» de lo que se piensa. Los religiosos pueden fomentar en la sociedad una visión de fe. Si la muerte en la sociedad moderna es la falta de visión, entonces la derrota de esa muerte llamará a los religiosos a ir más allá de sus servicios, aun cuando estén inmersos en ellos.

El ministerio, como derrota de la muerte, proporciona orientación a la renovación religiosa contemporánea y exige discernimiento y análisis social. Entre sus características se cuentan las siguientes:

Si la modernidad ha depositado equivocadamente su confianza en el progreso, entonces las congregaciones religiosas promueven comunidades que cuentan con la existencia del sufrimiento. Las comunidades pueden proteger la vida más allá de su valor económico y construir la estabilidad, la unidad y la armonía en sus ministerios. Se trata de una armonía que permanece firme frente a la ambigüedad, el desorden y las frustraciones de una cultura en transición⁶.

Los religiosos emprenderán la crítica moral, pudiendo adoptar una postura moral que relativice a otras autoridades. Como poseen un sentido de lo sagrado, pueden extraer legitimación moral de las pautas culturales y las formas sociales actuales. El ministerio de los religiosos buscará la integridad; una integridad capaz de discernir el bien del mal, de actuar según tal discernimiento y de decir públicamente por qué se obra de una determinada manera⁷.

El ministerio público de los religiosos ayudará a reconstruir un *ethos* de integridad en la sociedad moderna. El ministerio protege la dignidad humana, promueve los derechos humanos, fomenta la unidad de la sociedad y proporciona sentido a todas las áreas de la vida societal (*Gaudium et Spes*, 40-42). Dado que es un ministerio que fomenta lo sagrado en la sociedad secular, es también un ministerio evangelizador.

6. Larry L. RASMUSSEN, *op. cit.*, p. 167.

7. Stephen L. CARTER, *Integrity*, Basic Books, New York 1996, cap. 1.

Modelos de ministerio

Las congregaciones religiosas adoptarán modelos distintos para ejercer su ministerio⁸. Algunas emplearán el modelo educativo-cultural y orientarán sus energías a influir en la filosofía pública, el carácter personal, los valores familiares y la formación religiosa. Al establecer objetivos de amplio alcance, tratarán de formar conciencias y caracteres que influyan, a su vez, en la política pública. El carácter transgeneracional de las congregaciones religiosas es muy adecuado para este ministerio.

Otras se centrarán en modelos de ministerio legislativo-políticos y encarnarán los principios eclesiales en la formación de sus instituciones. Dado que entrarán en un foro en el que la política y los principios están mezclados y relacionados, descubrirán nuevos modos de que los ministerios institucionales tengan influencia pública. Las congregaciones religiosas actuales presionarán, por ejemplo, para que las corporaciones tengan una responsabilidad corporativa. Darán testimonio de una nueva forma de identidad como agentes morales en la Iglesia y en la sociedad.

Las congregaciones asumirán el modelo profético-testimonial y crearán un claro contrapunto a la visión y las prácticas sociales actuales. Ofrecerán a los miembros de la Iglesia y de la sociedad instituciones, movimientos y programas alternativos. Los religiosos trabajarán con otros tanto en los países ricos como en los pobres, para ofrecer su opción de vida de maneras concretas. Llevarán la cruz que ello exige y darán testimonio de los valores espirituales que procuran que otros también sigan.

Todos estos modelos se necesitan mutuamente, y la vida religiosa abarcará todos ellos. Sin embargo, los religiosos también darán testimonio por ser una «vía» anticipadora para la sociedad en su conjunto. La comunidad religiosa puede ser un ámbito de experimentación social, siendo un lugar capaz de dar forma social a un esperado futuro. Para ello, los religiosos experimentarán con la propia comunidad.

8. J. Brian HEHIR, «The Right and Competence of the Church in the American Case», en (John A. Coleman, SJ, ed.) *One Hundred Years of Catholic Social Thought*, Orbis Books, New York 1991, pp. 66-69.

Proporcionar una «vía» para derrotar a la muerte

Las comunidades religiosas «derrotarán a la muerte» siendo una forma de comunidad que combine los lazos comunitarios y los lazos asociativos⁹. A diferencia de las comunidades decimonónicas, las comunidades religiosas del siglo XXI harán uso del capital moral ya adquirido por la vida moderna: la libertad, la participación democrática, la igualdad y la reciprocidad. Sin embargo, conservarán también la disciplina monástica consistente en la capacidad de acogida a los extraños. Los religiosos no recrearán comunidades premodernas, sino que experimentarán con la comunidad misma de acuerdo con las necesidades de su ministerio.

La comunidad religiosa puede congregarse a los extraños e invitarlos a compartir el espacio, y ello puede proporcionar a otras personas una identidad y una finalidad imposibles de encontrar en la sociedad en su conjunto. La comunidad religiosa puede proporcionar una alternativa a los movimientos políticos o ideológicos que carecen de un marco moral para la autocrítica. La comunidad puede ser un centro de reflexión para quienes estén inmersos en muchos sectores de la sociedad.

Los religiosos pueden ofrecer un refugio del huracán en medio del cual se encuentran las personas en la sociedad moderna. La gente necesita hoy lugares para reflexionar, retirarse, discernir y dar testimonio, en donde los valores necesarios para el crecimiento espiritual y la transformación societal se clarifiquen a través de la práctica y el testimonio compartidos¹⁰. Hoy, los religiosos construyen no un santuario de piedra, sino un santuario en el que cuantos están inmersos en la lucha pueden celebrar, reflexionar y unirse en torno a unos objetivos que fomentan la resistencia y la derrota de la muerte en su vida.

9. Larry L. RASMUSSEN, *op. cit.*, p. 162.

10. En *The Historical Jesus of the Synoptics*, Juan Luis SEGUNDO afirma que las relaciones tienen que mantenerlas las comunidades que encarnen los principios necesarios para la transformación societal. No utiliza la palabra «prácticas», pero la idea es la misma. Las «relaciones» (o prácticas) estructuran un proceso en el que las personas aprenden tanto un contenido como un modo de aprender valores ulteriores. Se trata de estructuras de participación interactiva en torno a un valor, y que, más que las normas o las leyes, conducirán a las personas a una humanidad responsable y les proporcionarán la visión para revalorizar la historia.

El liderazgo moral requiere más que pronunciamientos y declaraciones. Las personas necesitan experiencias que «captan» e historicen los valores necesarios para reconstruir hoy la sociedad. La convicción moral se sustenta en experiencias en las que sean claros los valores críticos de la solidaridad, la dignidad humana y el respeto por la creación.

Los religiosos pueden proporcionar no sólo alimento, refugio y educación a quienes carecen de ellos, sino que también pueden ayudar a mantener el tipo de comunidad moral necesaria para llevar el evangelio a una cultura en transición. Las comunidades de participación profunda y selectiva pueden fusionar la atmósfera de una comunidad centrada en la persona y constructora de carácter con el aprovechamiento de las energías humanas para el cambio societal.

La participación profunda y la participación selectiva

La derrota de la muerte por parte de las comunidades religiosas tomará una orientación distinta de la decimonónica. Las comunidades serán una mezcla de miembros nucleares junto con otros de participación selectiva. Las comunidades nucleares necesitan de otras personas, y quienes desean una participación selectiva suelen necesitar comunidades nucleares. La participación selectiva por sí sola especializa, moviliza y coordina bien, pero carece del compromiso a largo plazo practicado y fomentado en el marco comunitario.

Las comunidades religiosas necesitan una identidad clara en torno a significado de la pertenencia profunda, a fin de invitar a otros a la participación selectiva. Mantienen los límites necesarios para su identidad propia y respetan el hecho de que quienes tienen una participación selectiva gozan de una pertenencia profunda en otro lugar. Cuanto más aleatoria sea la asociación que constituya a una comunidad religiosa tanto más orientada estará hacia la confusión y el desvanecimiento de su identidad. No podrá ser un refugio para otros, porque su casa no está en orden.

Las comunidades religiosas con carácter requieren asociaciones estables y continuas de personas, con compromisos mutuos especiales, una finalidad común y un sentido de la vida comparti-

do; personas que puedan combinar, a través de la hospitalidad, la comunidad íntima con intereses y personas diversos.

Las personas con participación selectiva ayudarán a la comunidad evitando volverse cerradas y tribales, así como anquilosarse y centrarse en sí mismas. Las comunidades ayudarán a quienes tengan otras comunidades primarias a unirse selectivamente y les darán la oportunidad de participar en ritos y celebraciones, así como de tener una vinculación que no está a su alcance en la cultura en su conjunto.

En dichas comunidades se da una aceptación mutua, y también el respeto y el trabajo desde la diferencia¹¹. Son comunidades que se caracterizan por un afecto común, un deseo de unos valores claves y una profunda autoentrega. Ni su identidad es una identificación completa ni su unidad es conformidad.

La energía eclesial

La coordenada final para la orientación actual de los religiosos es que su centro se encuentra en la Iglesia. Los historiadores de la Iglesia afirman que los movimientos renovadores generados por la Iglesia en la sociedad tienen dos características. La primera es que son capaces de crear comunidad, especialmente entre las clases socio-económicamente más bajas, los marginados y algunas personas procedentes de las filas de los privilegiados. La segunda es que son capaces de emprender el replanteamiento conceptual y ritual y la revisión de las tradiciones en tiempos de grandes cambios¹². La combinación de estos movimientos ha aportado nueva vitalidad religiosa al mundo.

Las congregaciones religiosas tienen hoy ante sí el desafío no sólo de sobrevivir para el futuro, sino de afirmar y replantear su alma, su sentido de lo sagrado. Ese sentido de lo sagrado es el

11. Larry L. RASMUSSEN, *op. cit.*, p. 131. Una vez más estoy adoptando muchas de las ideas de Rasmussen, junto con la interpretación de otros autores, y adaptando estas ideas a la vida religiosa.

12. *Ibid.*, p. 144, citando la aportación de Erns TROELTSCH a *The Social Teaching of the Christian Churches*, University of Chicago Press, Chicago y London 1981, vol. 2, pp. 43-46.

aspecto del evangelio que constituye su razón de ser. A través de ese carisma, cada congregación religiosa aportará nueva vitalidad a la sociedad integrándose en las tareas ya mencionadas. La supervivencia material está vacía y la contribución a la sociedad es débil sin ese marco vital renovador.

Pero el «alma» de cada congregación religiosa está en relación recíproca con la Iglesia en su conjunto. La presencia de lo sagrado es lo que la Iglesia ha afirmado como fundamento de la comunidad. La Iglesia ha afirmado que su «vía» proporciona acceso a lo sagrado y atestigua su presencia.

La apertura a la comunidad eclesial es expresión de que la comunidad religiosa depende de Dios y necesita ser llamada a ir más allá de sí misma. La vida religiosa permanece arraigada en la vida sacramental de la Iglesia. Los religiosos promueven la vida sacramental de la Iglesia, de la que depende su espiritualidad. Desde el siglo XIX han participado intensamente en la actividad mistagógica de la Iglesia¹³.

La Iglesia ayuda a la congregación a tener presente que su objetivo «trasciende el de los individuos que la componen» (canon 114). Los religiosos comparten un vínculo espiritual que la estructura congregacional protege. Sin embargo, ese vínculo supera los deseos colectivos del grupo: lo «sagrado» en la congregación lo inspira. Su vocación no se basa únicamente en la voluntad de los miembros. El grupo es congregado por voluntad divina y porque la Iglesia lo necesita.

El espíritu del fundador o fundadora es normativo para la comunidad y constituye el centro de su identidad eclesial. Cuando tiene lugar un encuentro de múltiples voluntades, si no hay norma, no hay criterios de juicio.

En tal caso, la congregación religiosa prescribe como institución, y lo mismo ocurre con su visión fundacional. Únicamente perviven las personas corporativas, es decir, el cuerpo físico del grupo. La comunidad es una «persona comunitaria» sin identi-

13. Philip WOGAMAN, protestante y especialista en ética, hace un interesante comentario en su valoración de la espiritualidad monástica: «La creencia en la eficacia de los sacramentos matiza siempre, en cierta medida, la confianza monástica en sus "obras" en pro de la salvación». *Christian Ethics: A Historical Introduction*, Westminster Press, Louisville (Kentucky) 1993, p. 66.

dad¹⁴. La situación de riesgo moral impide la entrega a colaborar y crecer.

El riesgo del compromiso y la cooperación eclesial es una «práctica» a través de la cual la congregación da testimonio de la presencia de lo sagrado hoy. Ello presupone la disciplina necesaria para mantener su relación con la Iglesia y promover su bien. No sólo la Iglesia supone un reto para ella, sino que ella supone también un reto para la Iglesia. Camina en y con la Iglesia, a pesar de las luchas de estos tiempos de transición.

La Iglesia y la comunidad religiosa están en una relación de reciprocidad. La Iglesia necesita a las comunidades religiosas para enriquecer su vida y su misión, y las congregaciones religiosas tienen su identidad en la Iglesia. Los religiosos decimonónicos atravesaron tiempos tumultuosos en la Iglesia y no sólo sobrevivieron a los cambios, sino que crecieron e incrementaron la vida y la vitalidad de la Iglesia en proporciones hasta entonces inimaginables. Y los religiosos del siglo XX están llamados a hacer otro tanto.

Hacia el futuro

Cuando miramos hacia el futuro, vemos que el siglo XIX nos proporciona cuatro coordenadas para encontrar nuestra dirección. Nuestra vida debe ser una «vía» de transformación; debe crear la nueva comunidad de bautizados y derrotar a la muerte en nuestro tiempo; y está marcada por una identidad eclesial permanente.

Sin embargo, el marco vital distintivo que pone de manifiesto la vida religiosa se refleja de manera singular en los votos. El sentido de los votos no puede limitarse a repetir la síntesis decimonónica. Los votos son reales, pero su contexto actual es distinto.

La puerta de la vida religiosa del futuro puede abrirse con nuevas llaves. La psicología, las ciencias sociales y la teología actual nos proporcionan nuevas herramientas para interpretar los votos y madurar en su espíritu.

Gracias a la psicología entendemos mejor a la persona y su ciclo evolutivo. Gracias a las ciencias sociales tenemos nuevos

14. Eutimio SASTRE SANTOS, CMF, «Institución y "crisis de identidad"...», *art. cit.*, 233ss.

lenguajes para formular el significado de los votos en la sociedad en su conjunto. Y gracias a la teología tenemos interpretaciones bíblicas y teológicas renovadas para expresar el núcleo de la experiencia cristiana en el idioma moderno.

En los capítulos siguientes utilizaremos estas «llaves» para «abrir» el significado de los votos y examinar la transformación vital que los votos suscitan. Nuestra reflexión no será la última palabra sobre los votos, pero sí invitará esperanzadamente a otros a asumir su vida consagrada tal como es vivida. Invitamos a todos a emprender la reflexión sobre el futuro.

QUINTA PARTE

LOS VOTOS

15

Pobreza: la transformación de los deseos

Gerald May comienza un reciente estudio sobre las adicciones y la gracia con la siguiente afirmación: «Después de veinte años de escuchar los anhelos de los corazones humanos, estoy convencido de que todos los seres humanos poseen un deseo innato de Dios»¹. El deseo de Dios da sentido a la vida. Es frecuente que experimentemos ese deseo de modos ocultos. El anhelo de plenitud o realización, el deseo de integración y bienestar, son reflejos de nuestro deseo de Dios. En esencia, el deseo de Dios es el deseo de amor, el deseo de amar y ser amado y de encontrar la Fuente del amor en nuestra vida.

Muchos enterramos este anhelo bajo otros intereses. Algo se interpone en el camino del omniabarcador e integrador deseo de nuestro corazón. Al no ser conscientes de su importancia, el anhelo de Dios desaparece de la conciencia, y su energía es utilizada por toda clase de fuerzas que no sólo carecen de amor, sino que son potencialmente autodestructivas. Decimos con san Pablo: «Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco» (Rm 7,15).

Aunque pueda parecer extraño comenzar una reflexión sobre la pobreza religiosa con una referencia a las adicciones, el conocimiento de los procesos adictivos proporciona una idea de la pobreza en la experiencia contemporánea. Hemos aprendido de la comunidad terapéutica la dinámica subyacente a dejar ir y recuperar energía, lo cual no es muy distinto de la transferencia de energía que el voto de pobreza está destinado a desencadenar en nuestra vida.

1. Gerald MAY, *Addiction and Grace*, Harper, San Francisco 1988.

¿Por qué se desdibuja en nuestra vida el deseo de Dios y de amor? Es un deseo que provoca sufrimiento, de modo que quitamos energía a ese profundo deseo y la situamos en otro lugar, en cosas más seguras. Incluso en quienes tienen la intención de amar a Dios sobre todas las cosas, se produce un gradual y erróneo desplazamiento de la energía. Con el paso del tiempo, Dios parece bastante difícil de alcanzar, mientras que todas las cosas que tenemos aquí son concretas y bastante satisfactorias. Anhelantes de lo que parece inmediato, reprimimos el deseo que nos llama a una mayor unión con Dios y un mayor amor a los demás. Evitamos su coste, aunque se trata de un amor extremadamente gratificante.

De vez en cuando experimentamos un nuevo despertar espiritual. Nuestros deseos más profundos y auténticos se apoderan de nuestra conciencia y nos hacen avanzar hacia Dios y el amor. La energía de nuestro deseo básico de Dios está siempre presente, lista para ser utilizada. La reconexión continua con nuestro deseo interior constituye la historia de nuestro peregrinaje espiritual.

Adicción y gracia

Pero en esta historia hay un lado más oscuro: el papel de la adicción en nuestra vida. La energía que tenemos para Dios no permanece inactiva o almacenada, sino que a veces desviamos su poder y la empleamos en otras cosas: sustancias, ideas, trabajo, relaciones...² May sugiere que esa derivación revela lo que hacen nuestras adicciones: «clavar» nuestro deseo de Dios en muchas otras cosas que no son él.

La imagen de la energía «clavada» a algo es una poderosa descripción de la dinámica que subyace a la adicción, y es a esta experiencia humana a la que se dirige, en última instancia, el voto de pobreza. Si colgamos un cuadro en la pared, podemos moverlo a voluntad, pero si está clavado a la pared, permanece en ella sin necesidad de mi permiso.

Las adicciones y los apegos de nuestra vida funcionan del mismo modo. La energía que tenemos para Dios y para todo lo bueno del mundo cuando nos lleva a Dios y a nuestro yo verdade-

2. *Ibid.*, p. 3.

ro es una gracia divina que experimentamos en nuestra vocación a un «magis». Pero esa energía se ve clavada, como si dijéramos, a personas, estados de ánimo, alimentos, bebidas, lugares, el poder y una infinita variedad de cosas. No se aferra a ellas por nuestra mera voluntad, sino que permanece aferrada por otra forma de energía³.

Cuando surgen las «adicciones», empezamos a perder libertad y control sobre nuestra energía. La adicción y nuestros apegos utilizan nuestro deseo, dejando disponible cada vez menos para el amor y otros propósitos sanos. En la tradición bíblica se hace referencia a esta dinámica como idolatría. Tratamos de satisfacer nuestro anhelo de Dios a través de los objetos a los que nos apegamos. La adicción desplaza y suplanta el amor de Dios como fuente y objeto de nuestro deseo más profundo⁴.

La adicción es un estado de compulsión, obsesión o preocupación que se presenta cuando nos vemos compelidos a dar energía a cosas que no son nuestro auténtico deseo. Es importante ver la adicción como un proceso normal por medio del cual el espíritu humano evita sus deseos más profundos. No se trata de un mero estado clínico, donde lo vemos de forma identificable, sino que, en diversa medida, es parte de la experiencia humana de todas las personas⁵.

En la sociedad de consumo, la adicción se refuerza. Nuestro deseo, mediante el poder de la sugestión, la competitividad y la publicidad, se apega a cosas que ni siquiera necesitamos ni queremos. La sociedad nos dice que nuestro sentido del yo está fundamentado en las cosas. Pero no nos dice toda la verdad: que las cosas nunca podrán proporcionarnos nuestra verdadera identidad.

Hacer voto de pobreza en la sociedad contemporánea es reconocer estas realidades personales y culturales. Todos los cristianos las hacen frente, porque forman el contexto en el que vivimos.

3. Para una interpretación de esta experiencia en su vinculación al pecado, especialmente a la concupiscencia, véase Judith A. MERKLE, "Sin", en (Judith A. Dwyer, ed.) *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, The Liturgical Press, Collegeville 1994, pp. 883-888.

4. Gerald MAY, *op. cit.*, p. 92.

5. Patrick MCCORMICK, *Sin As Addiction*, *op. cit.* "Adicción" se utiliza en él como paradigma moderno para entender el misterio del pecado.

Pero los religiosos deben analizarlas e ir más allá de ellas para identificar su deseo de Dios como el factor integrador de su vida. Y, como medio de vivir esto, hacen voto de pobreza.

Desarrollar gustos morales

La teología moral describe esta lucha por la integración en la vida de un modo distinto. Los seres humanos tenemos ansias de plenitud. Buscamos la justicia, la amistad, la verdad y la bondad como aspectos de una vida buena. Estas necesidades brotan de lo más profundo de nuestro interior y se ven satisfechas en una vida buena. Son nuestros «gustos» naturales por aquellos valores humanos profundos que, en última instancia, nos resultan satisfactorios.

Los valores son aquellos elementos de la vida que las personas reconocen como poseedores de un peso específico intrínseco⁶. Los amigos, por ejemplo, no son valiosos por proporcionarnos algo, sino que son valiosos por sí mismos. Desde la perspectiva de la fe, los valores son una ventana hacia Dios. Cualquier cosa verdaderamente valiosa es un reflejo de la bondad, la verdad y la belleza de Dios.

El crecimiento moral supone más que aprender qué es bueno y qué es malo; conlleva la búsqueda de lo verdaderamente valioso en la vida. Nuestros valores cambian en el transcurso de la vida. Evolucionamos y cambiamos en los modos fundamentales de experimentar y pensar. No sólo pensando llegamos a mejores modos de vida, sino que también se transforman nuestros afectos y se reaviva nuestra empatía. Aprendemos a amar en círculos mayores y aprendemos a interesarnos por grupos de personas cada vez más amplios⁷. El discernimiento moral no es la mera aplicación de la interpretación de valor ya conocida, sino una búsqueda continua para saber cuál es el verdadero valor. Y el voto de pobreza desempeña un papel en esa búsqueda humana y en el proceso de cambio de nuestros valores.

6. Josef FUCHS, *Human Values and Christian Morality*, Gill and Mcmillan, London 1970, pp. 112-147. Wade CLARK ROOF (*A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, Harper, San Francisco 1993) habla de esa búsqueda de valores en la sociedad contemporánea.

7. Paolo MOLINARI y Peter GUMPEL, *Chapter VI of the Dogmatic Constitution "Lumen Gentium" on Religious Life*, Rome 1987, p. 114.

Refinar nuestros gustos morales

A medida que los seres humanos maduran y evolucionan, van reconociendo que lo importante en la vida existe en distintos niveles. No todos los valores son iguales. Desarrollamos una jerarquía de valores separando los deseos pasajeros de las cosas que «merecen nuestro esfuerzo», y calculamos el gozo y la satisfacción que los diferentes valores pueden aportar. Para emitir este juicio en algunas ocasiones podemos recurrir a la experiencia; pero otras veces son los demás los que nos dicen que algo nos proporcionará gozo y satisfacción, y nosotros creemos en su palabra y actuamos en consecuencia. Los valores que merece la pena perseguir se refuerzan en la comunidad cristiana. Mediante la vivencia del evangelio damos y recibimos un testimonio que nos ayuda a refinar nuestros gustos morales.

Veámoslo en el ejemplo de una madre de paseo con dos hijos pequeños. Puede que al mayor le compre un helado. Para él está claro lo que es valioso: disfrutar del helado. La madre puede considerar que su hermano es demasiado pequeño para tomarse un helado completo, de modo que puede sugerir al mayor que comparta un poco con él. ¿Qué hace con ello la madre? Tratar de ampliar el sentido del placer de su hijo haciéndolo pasar del mero helado al valor humano más profundo constituido por la amistad y el hecho de compartir.

Estos valores «superiores» que son la amistad y el compartir reflejan lo más profundo y mejor del espíritu humano. Pero tienen que ser enseñados, y para ser aprendidos requieren de un clima de confianza y reciprocidad. Nuestro anhelo interno de amistad no siempre nos llevará al altruismo. Sin un apoyo en la formación moral, nuestro egoísmo mantiene un riguroso control sobre nuestras opciones.

La madre trata de desarrollar en su hijo un «gusto por el bien»; gusto moral que le llevará a obtener placer del hecho de compartir, del mismo modo que obtiene placer del helado. Aunque un placer igual al de compartir puede no llegar hasta una edad más avanzada, la semilla del aprendizaje de un placer humano más profundo ya está presente.

La vida es un proceso continuo de desarrollo de gustos morales. Aprendemos a amar, no meramente a tolerar, los valores más

profundos de la vida, y a obtener placer de ellos. Este placer conlleva el sacrificio de los placeres superficiales de menor valor; pero también se aprende el nuevo rostro del amor, que es la recompensa al riesgo.

Valores evangélicos profundos, como «Dichosos los pobres en el espíritu», puede que no consigan abrirse paso en la comunidad cristiana sin la experiencia humana de aprendizaje de valores que se da espontáneamente en la comunidad cristiana. Si no se entiende la experiencia humana de riesgo y abandono que rodea escenas como la del helado, tampoco se entenderán las bienaventuranzas.

Para el niño, no completamente seguro de amor de su madre, compartir el helado puede ser excesivo. Puede que necesite el helado como símbolo del amor de su madre, y es posible que la madre tenga que esperar para enseñarle esa lección más profunda. Lo importante no es el helado, sino el papel que el helado desempeña en sus relaciones y en su crecimiento como ser humano, personal y espiritualmente⁸.

Cabe preguntarse qué tienen que ver los helados y los niños pequeños con el voto de pobreza. Los religiosos se debaten también con la relación entre las cosas materiales y toda la gama de valores de su vida. Aunque las privaciones de una vida sencilla resultan a veces difíciles de soportar —o, por lo menos, irritantes—, el voto de pobreza tiene el propósito de ser un medio que orienta hacia valores más importantes que un uso irreflexivo de las cosas. ¿Cómo evaluar la promesa de pobreza?; ¿se puede establecer con el Señor una especie de contrato «prenupcial», estipulando exactamente cómo se utilizarán y distribuirán las cosas materiales?

Para la práctica del voto de pobreza no existe un programa preciso, y nos equivocamos si materializamos la pobreza hasta tal punto que la medimos únicamente en función de las apariencias externas, o si la espiritualizamos tanto que se convierte en una

8. Una forma de reflexión moral que se centra en la persona, más que centrarse ante todo en los actos y consecuencias, se denomina “ética de la virtud”. La preocupación de este enfoque de la vida moral es la adquisición y el desarrollo de actitudes y prácticas que hagan evolucionar a la persona como un ser más plenamente moral, al mismo tiempo que actúa de manera moral. Este modo de pensar resulta útil para entender la vida religiosa. Véase James F. KEENAN, “Proposing Cardinal Virtues”: *Theological Studies* 56 (diciembre 1995) 707-729.

constelación de actitudes vagas, escasamente conectadas con nuestro comportamiento. En la vida de Jesús, la pobreza repercutió en sus opciones y en su ministerio⁹. Él se desprendió o retuvo las cosas en la medida en que le servían para su misión, que estaba arraigada en una relación amorosa con su Padre. Incluso entregó su vida como expresión de su amor. Actualmente, muchas personas utilizan el término «sencillez» en lugar de «pobreza», porque parece reflejar mejor ese sentido de lo «oportuno» y necesario en una relación de amor.

La pobreza del amor

El evangelio nos dice que a una persona «rica» le resulta difícil entrar en el Reino de Dios. Esta información es, ciertamente, básica para los religiosos. Pero también nos dice que no nos dejemos engañar por las apariencias externas hasta el punto de no oír las llamadas más profundas de Dios. La Escritura no nos dice exactamente cómo hacerlo, pero Jesús prometió enviar su Espíritu para que nos enseñara lo que necesitamos saber. Todos los cristianos necesitan reflexionar de vez en cuando sobre su uso de las cosas materiales. Los religiosos, sin embargo, en el marco de su modo de vida poseen unas estructuras a través de las cuales el Espíritu los llama a la autenticidad continua en su uso de las cosas materiales.

La comunidad, la Iglesia y las necesidades de la sociedad refinan los gustos morales de los religiosos en lo que respecta a las posesiones. La pobreza religiosa sólo se vive auténticamente en una matriz relacional en la que a desprenderse y retener se les dé sentido en términos de misión, edificación de la comunidad, transformación personal y espiritual y cambio social. Muchos religiosos han visto comportamientos en los que se intenta hacer pasar por pobreza religiosa lo que no es más que cínica retención anal, y ello constituye una distorsión del espíritu de Jesús y del amor.

9. Para el papel de la afectividad, o transformación de los deseos, en el crecimiento moral, véase Margaret FARLEY, “New Patterns of Relationship: Beginnings of a Moral Revolution”, en (Ronald P. Hamel y Kenneth R. Himes, eds.) *Introduction to Christian Ethics*, Paulist Press, New York 1989, pp. 63-79.

Recuerdo una charla que nos impartió el jesuita George Aschenbenner cuando éramos novicias. Nos dijo que entregaríamos las cosas a Dios por amor. Si no podíamos, entonces era que aún las necesitábamos, y ello no debía causarnos problema alguno. La imagen que previamente nos expuso era que una cara de la moneda de la pobreza era «renunciar», y la otra entrar en una relación de amor con Dios y con los demás. Y en esencia no hay nada más. Pero seguiremos viendo si podemos continuar abriendo el sentido de la pobreza con algunas llaves de pensamiento contemporáneas.

Kohut y la doctrina social

El ser humano necesita cosas. Necesitamos cosas no sólo para nuestra supervivencia física, sino también para nuestro desarrollo psicológico. El psicólogo Helmut Kohut nos dice que una cosa puede ser un símbolo del yo que aún no se ha consolidado suficientemente en nuestro interior¹⁰. No tener suficientes cosas puede privarnos del desarrollo necesario. Reemplazar la búsqueda profunda del yo por la posesión de cosas puede impedir el autodesarrollo. Para los religiosos, el apego excesivo a las cosas materiales suele ser un signo de que en su vida personal existen problemas que necesitan atención.

La doctrina social católica proporciona otra clave para la comprensión de la necesidad humana de cosas materiales. Dicha doctrina sostiene que toda persona tiene derecho a la propiedad privada. La propiedad privada es una necesidad humana, porque proporciona los medios materiales para expresar la personalidad, establecer objetivos y asegurar el propio futuro. Inherente a la enseñanza eclesial sobre la propiedad privada es el concepto de que las posesiones deben estar en relación con el bien común.

10. Michael BASCH, *Doing Psychotherapy*, Basic Books, New York 1980; Donald CAPPS, *The Depleted Self: Sin in a Narcissistic Age*, op. cit.; Alice MILLER, *The Drama of the Gifted Child: The Search for the True Self*, Basic Books, New York 1981 (trad. cast.: *El drama del niño dotado y la búsqueda del verdadero yo*, Tusquets, Barcelona 1998).

Los religiosos, a través de su voto, tienen sus cosas en común. La mayoría de los religiosos, sin embargo, tienen unas cuantas propiedades, muchas más que en el pasado. A través del voto de pobreza, a los religiosos se les plantea el reto de ver esa «propiedad privada» a la luz del bien de la colectividad. Los religiosos tienen la doble obligación de orientar sus posesiones no sólo al bien de su comunidad religiosa, sino también de la Iglesia y de la sociedad.

La práctica de la pobreza

Poco después del Vaticano II, las comunidades religiosas reinterpretaron las prácticas asociadas con el voto de pobreza en los países del Primer Mundo, y muchas dejaron de interpretar el voto como un reparto estrictamente igualitario. Los religiosos emprendieron nuevos ministerios que crearon la necesidad de herramientas profesionales. Ocuparon nuevos puestos y necesitaron coches, ropas, libros, tarjetas de crédito y demás parafernalia para «encajar» en la situación. También las necesidades de alojamiento fueron cambiando a medida que más religiosos vivían en pequeños grupos o solos.

El estilo monástico de práctica uniforme del reparto dio paso a la evaluación de las necesidades de cada situación concreta. El modo de vida próximo al nivel de subsistencia, común en la sociedad del siglo XIX, dio paso a otro más próximo al nivel de vida familiar de la prosperidad de postguerra. La renta familiar media se duplicó en la sociedad norteamericana entre 1947 y 1973¹¹. Y el mismo cambio en el nivel de vida tuvo lugar en muchas congregaciones religiosas del Primer Mundo.

También los salarios de los religiosos cambiaron. La tradición de algunos países del Primer Mundo había sido que todos los religiosos recibieran el mismo salario, independientemente de su ministerio. Esta política condujo a la construcción del sistema escolar eclesial en los Estados Unidos y estaba basada en la convicción

11. Fuente: U.S. Census Bureau Statistics. Véase, por ejemplo, Edward N. WOLFF, *Top Heavy: A Study of Increasing Inequality of Wealth in America*, Twentieth Century Press, New York 1995.

de que todas las personas son intrínsecamente iguales, aunque estén dotadas de manera distinta y tengan experiencias y competencias diferentes. El administrador diocesano y el profesor de educación infantil recibían el mismo sueldo. Esta práctica era distinta en las comunidades con hospitales. Sin embargo, hoy el rango salarial es mixto: algunas personas no reciben salario alguno, mientras que el de otras es considerable. La igualdad se busca poniendo los salarios en común. Todo lo que se gana pertenece a la congregación (canon 668.3).

En la actualidad, la pobreza en la vida religiosa suele significar en la práctica el acceso al dinero necesario para vivir modestamente. Se exige que la persona trabaje a lo largo de su vida para ganar lo suficiente, a fin de que la comunidad pueda ser independiente de otros grupos y cumplir su misión. Esto supone vivir de tal modo que cada religiosa o religioso pueda tener el mínimo de atención sanitaria, ocio, conocimientos, etcétera, necesario para el pleno desarrollo del cuerpo, la mente y el espíritu, y que la comunidad en su conjunto pueda realizar una misión exterior a sí misma y dirigida a quienes la necesiten.

Pablo VI dijo que nadie tiene derecho a reservarse para su uso exclusivo lo que no necesita cuando otras personas carecen de lo necesario (*Populorum Progressio*, 23). La comunidad religiosa proporciona un medio único de hacer de este objetivo de la vida cristiana el punto focal de la vida personal y colectiva. El hecho de que haya tanta diversidad en las congregaciones respecto del uso de las cosas materiales hace que se les plantee un desafío aún mayor. Los religiosos viven el voto de pobreza cuando examinan la acumulación de la «riqueza» institucional y personal a la luz de su orientación responsable hacia la misión y la atención de todos los miembros de la congregación.

El voto de pobreza es una expresión del compromiso total del religioso/a de servir a Dios y al prójimo. En concreto, lleva aparejada una exigencia respecto de la propiedad¹². Canónicamente, el voto estipula que todo lo que el religioso/a obtiene de su trabajo pertenece a la congregación. El religioso/a promete tener todo en común, renunciar a la independencia económica por el grupo y contribuir a la misión de la congregación, vivir modestamente y

12. Margaret FARLEY, *Personal Commitments*, op. cit., p. 21.

compartir los recursos materiales con cuantos los necesiten (cánones 600 y 640).

Sería fácil si el voto de pobreza únicamente tuviera que ver con las cosas; pero es un voto que implica mucho más. Del mismo modo que cuando la pareja casada se promete fidelidad mutua «en la riqueza y en la pobreza», el aspecto material de esta promesa es símbolo de un compromiso omnicomprendivo, también el voto del religioso/a expresa la misma totalidad.

La pobreza es un elemento clave en el marco de la vida religiosa. Junto con la obediencia y la castidad célibe tiene ramificaciones personales, sociales y político-místicas. La práctica de la pobreza es inseparable de la castidad y la obediencia, porque los tres votos constituyen un modo total de vida. Continuemos descubriendo el sentido que poseen.

16 Pobreza: más allá del aislamiento

Introducción: votos y crisis vital

En nuestro análisis de los votos emplearemos la teoría evolutiva del psicólogo Erik Erikson. Utilizaremos el pensamiento de Erikson para comprender el significado de los votos en el crecimiento personal y espiritual. Con esa llave intentaremos abrir aspectos de la transformación personal que los votos conllevan.

A principios de los cincuenta, Erikson estudió la creación del yo a través de una secuencia vital de estadios evolutivos. Toda persona atraviesa ocho estadios a lo largo de su vida, y en cada estadio se experimenta una crisis o conflicto cuya resolución es crucial para la evolución subsiguiente.

Los ocho estadios son los siguientes: confianza-desconfianza [de 0 a 1 año], autonomía-vergüenza y duda [1-3], iniciativa-culpa [3-5], laboriosidad-inferioridad [5-12], identidad-confusión de identidad [12-18], intimidad-aislamiento [18-40], generatividad-estancamiento [40-65], e integración-desesperación [65+]¹. Las edades asignadas son los tiempos en los que suelen surgir esos problemas; sin embargo, las crisis no se limitan únicamente a esos períodos.

Cada crisis se resuelve encontrando una relación apropiada entre los polos positivo y negativo de la lucha. En la crisis de confianza frente a desconfianza, el objetivo no consiste en eliminar la

desconfianza, porque en la vida es necesaria una desconfianza sana. La crisis se resuelve cuando la confianza predomina sobre la desconfianza y puede tener lugar el crecimiento.

Erikson atribuye cada crisis a una época determinada de la vida, en la que la crisis caracteriza las psicodinámicas predominantes en ese período. En cada crisis debemos reorientar nuestra vida y relacionarnos con el mundo de modos nuevos. Esto se debe no sólo a las demandas sociales, sino a los cambios psicológicos y a las respuestas emocionales, perceptivas y cognitivas que esos cambios requieren. Somos vulnerables en cada transición, porque lo que ha «funcionado» anteriormente es insuficiente para el presente desafío. La ansiedad surge cuando salimos de un estadio de conflicto nuclear y pasamos a otro².

Al atravesar cada conflicto se desarrollan fuerzas vitales o virtudes, que brotan de las negociaciones efectivas de la crisis³. Podemos resolver una crisis adecuadamente en su momento, pero experimentar más tarde un conflicto de un período anterior de la vida. Entonces podemos volver sobre el conflicto, pero desde una perspectiva distinta.

La evolución sigue en Erikson un «principio epigenético». Todos los avances a los estadios superiores y ulteriores de evolución –hacia la independencia, la madurez y la responsabilidad– conllevan y recapitulan los estadios evolutivos inferiores. Sin la evolución anterior, la posterior no es verdaderamente mejor o más fuerte. Los estadios posteriores se hacen más fuertes, ricos y estables al incluir y recapitular los niveles evolutivos anteriores⁴.

La vida religiosa es un modo de ser adulto y de evolucionar como ser humano, no una serie de prácticas o apariencias externas impuestas desde fuera. Erikson puede ayudarnos a descubrir el sentido de la vida religiosa como un modo de vida integral. La vida religiosa proporciona un marco en el que no sólo tienen lugar los estadios evolutivos adultos, sino que los primeros estadios se reprocesan y profundizan. Nuestra premisa es que la vida

1. Erik H. ERIKSON, *Childhood and Society*, W.W. Norton and Co., New York 1963, 2ª edición revisada. Más tarde, Erikson afirmó que las mujeres experimentan la identidad y la intimidad en ciclos menos diferenciados y de modo más interrelacionado (trad. cast.: *Infancia y sociedad*, Paidós, Barcelona 1983). *Identity, Youth and Crisis*, W.W. Norton, New York 1968 (trad. cast.: *Identidad, juventud y crisis*, Taurus, Madrid 1992).

2. Don S. BROWNING, *Religious Thought and Modern Psychologies*, Fortress Press, Philadelphia 1978, p. 220.

3. Erik ERIKSON, *Insight and Responsibility*, W.W. Norton and Co., New York 1964, pp. 111-157.

4. Don S. BROWNING, *op. cit.*, p. 204.

consagrada introduce al religioso/a en un marco de identidad en el que se reprocessan las primeras crisis y tiene lugar la maduración adulta⁵.

¿La vida religiosa como «escuela de virtud»?

El pensamiento de Erikson proporciona una nueva forma de considerar la vida religiosa como una «escuela de virtud». Nuestro tratamiento de la virtud diferirá, sin embargo, de pasados modelos de vida espiritual. En la interpretación clásica de la persona preguntamos sobre ella «¿qué es?», y las virtudes perfeccionan las capacidades que poseemos, que, a su vez, afectan a lo que hacemos (*Summa Theologica*, 1-2.q.56.1). En la interpretación contemporánea, las virtudes no perfeccionan capacidades ni nada en nuestro interior, sino nuestro modo de ser. El pensamiento contemporáneo ve a la persona como un ser relacional⁶, y nuestro modo de ser consiste en ser en relación. La virtud nos perfecciona «como somos», como humanos, en nuestra relación con Dios, con uno mismo, con los demás y con el mundo que nos circunda.

Como acabamos de decir, la vida religiosa es un marco que estructura nuestra relación con Dios, con uno mismo, con los demás y con el mundo. Del mismo modo que otras vocaciones adultas, implica una vida transparente y unas expectativas respecto de nuestro papel que suscitan la reciprocidad, la responsabilidad, la confianza y la comunicación. Los religiosos entran en una matriz de relaciones y roles que inciden en la evolución de su persona.

Los religiosos viven también en una congregación religiosa específica y en un contexto cultural concreto, que influyen en su identidad personal. Cada congregación ofrece una visión única de la persona buena, y cada cultura sostiene que hay que perseguir determinadas cualidades y desvalorizar otras⁷. Todos estos factores construyen el marco de la vida religiosa, a través del cual se

5. En la teoría de Erikson, la identidad no es una mera dinámica interna, sino que implica la capacidad de sintetizar los compromisos sexuales, vocacionales, políticos e ideológicos. Véase Don S. BROWNING, *op. cit.*, p. 210.
6. Judith A. MERKLE, *Committed by Choice*, *op. cit.*, pp. 91ss.
7. James F. KEENAN, «Proposing Cardinal Virtues», *art. cit.*, pp. 712-713.

clarifica una «vía» o ideal de vida: la imagen de una persona virtuosa. Sin embargo, los votos constituyen el núcleo de la vida religiosa. Utilizaremos el pensamiento de Erikson para examinar cómo se relaciona este núcleo con el crecimiento y la evolución humana.

La obra de Donald Capps nos ayudará a llevar a cabo esta reflexión. Capps profundiza el análisis de Erikson poniendo de relieve que cada estadio evolutivo implica una lucha característica entre la virtud y el vicio⁸. Toda persona posee un rango completo de potencialidades para la virtud y el vicio; sin embargo, en ciertos momentos y en crisis específicas, determinadas combinaciones virtud-vicio caracterizan a los cursos de acción alternativos que tiene a su alcance⁹.

Emprenderemos un experimento mental utilizando a Erikson y a Capps y emparejando los conflictos de los ciclos vitales con los votos concretos. Partiremos de la base de que los votos específicos afectan a los problemas humanos que las crisis vitales suscitan. La obra de Capps iluminará las polaridades virtud-pecado que conlleva cada crisis y las positividad humanas desarrolladas por cada voto¹⁰. Este método se utilizará para reflexionar sobre los votos como vías de transformación personal.

Exploraremos también las implicaciones que tienen los votos hoy en la creación de la nueva comunidad de bautizados y en la derrota de la muerte o ministerio. Empleando estos diversos medios, relacionaremos los votos con los problemas de la condición adulta, el seguimiento de Cristo y su significado en la sociedad.

La pobreza, la transformación que emprendemos a fin de encontrar el amor que verdaderamente deseamos, no es tan sólo un voto, sino que caracteriza a todo el proyecto de la vida consagrada. Consideremos, pues, el voto de pobreza en la vida de un religioso/a.

8. Donald CAPPS, *Deadly Sins and Saving Virtues*, Fortress Press, Philadelphia 1987.

9. *Ibid.*, pp. 25ss. y 77ss.

10. La autotranscendencia de la vida religiosa no es simplemente psicológica, sino también moral y mística. La codicia puede constituir un obstáculo moral a la autotranscendencia en un religioso/a cuyo desarrollo psicológico sea normal. La fe, la esperanza y el amor son virtudes infusas, al igual que la bondad humana. Estos matices se desarrollarán en su momento.

Retener y desprenderse

En el mundo actual hay una oposición a la idea del voto de pobreza por considerarlo anticuado. Se afirma que el adulto moderno no quiere renunciar a su «independencia» o su autonomía, y nuestros contemporáneos parten de la base de que la independencia económica es clave para ese objetivo. El sociólogo Robert Bellah subraya que los norteamericanos vinculan la autonomía a la independencia económica y social. El dinero es la clave de la libertad. Cuanto más dinero posee, más puede sustraerse la persona a la influencia ajena¹¹.

Para Erikson, la lucha por la autonomía comienza mucho antes de tener cuentas bancarias. Él sitúa la crisis psicosocial de autonomía *versus* vergüenza y duda en la primera infancia¹². Erikson afirma que esta crisis surge cuando obtenemos un nuevo control físico sobre nuestros procesos corporales. Aprendemos que «retener» y «desprenderse» son posturas que pueden transferirse a nuestro trato con otras personas, y concretamente con nuestros padres, que ya no tienen todo el poder, sino que nosotros también tenemos voluntad. La autonomía que buscamos es el reconocimiento de que tenemos ese derecho.

La genuina autonomía tiene lugar cuando no permitimos que nuestra voluntad sea quebrantada, pero al mismo tiempo no siempre necesitamos seguir nuestro propio camino. Aunque «resolvemos» esta crisis cuando somos muy jóvenes, la mayoría vuelve sobre ella a lo largo de la vida.

El polo negativo de la crisis de autonomía es la vergüenza y la duda. La mayor movilidad propicia la posibilidad de fracasar. Cuando cometemos «errores» corporales, es decir, nos ensuciamos, tiramos las cosas o nos caemos, nos sentimos desprotegidos y humillados. Dudamos de nosotros mismos y de nuestras capacidades, y encontramos al mundo menos comprensivo de lo que esperábamos.

Retener y desprenderse se transfieren a nuestras relaciones. Aprendemos a compartir no sólo las cosas, sino también a expre-

11. Robert BELLAH, *Habits of the Heart*, op. cit. Véase también Judith A. MERKLE, *Committed by Choice*, op. cit., pp. 15ss.

12. Como se describe en Donald CAPPS, *Deadly Sins...*, op. cit., pp. 29ss. y 81ss.

sar nuestra voluntad y a compartir el poder. Algunas teorías modernas ven la construcción de la personalidad como un intento de restablecer el equilibrio de un yo joven que lucha con la duda frente a esta crisis¹³. Los religiosos comparten también los recursos materiales de la comunidad a través del voto de pobreza. Retener y desprenderse se convierten en dinámicas de la vida comunitaria. Sin embargo, con las cosas materiales, el desafío que plantea este voto no ha hecho más que empezar.

Voluntad e ira

Cuando abordamos nuestras crisis evolutivas, disponemos de unos recursos internos. La lucha virtud-vicio en la crisis de autonomía *versus* vergüenza y duda se plantea entre la voluntad y la ira. El potencial negativo asociado a la crisis es la ira. La ira es una respuesta emocional consistente en una agitación causada por el descontento. En este caso, el descontento se centra en personas y situaciones que obstaculizan nuestra voluntad.

La ira es una emoción buena, pero también puede ser un pecado mortal. Nuestro análisis de los vicios presentes en las crisis de los ciclos vitales los tratará como pecados mortales, no como emociones neutras. La comunidad cristiana identifica el pecado mortal con la capacidad destructiva humana que da origen a otros comportamientos autodestructivos¹⁴. Los pecados mortales son las raíces de otros pecados.

La ira, como pecado mortal, es un impulso hacia la venganza que nos hace rechazar el amor o el contacto con otras personas esenciales para nuestro crecimiento. La ira es un estado de esclavitud que lleva al aislamiento.

La voluntad, que es la cualidad y el desenlace positivos de esta crisis, es la determinación de actuar según nuestros deseos, combinada con la aceptación de las limitaciones de nuestra libertad. La voluntad implica valor: la capacidad de involucrarse en el mundo

13. Helen PALMER, *The Enneagram in Love and Work*, Harper, San Francisco 1995, pp. 7ss (trad. cast.: *El eneagrama*, La Liebre de Marzo, Barcelona 1996).

14. William E. MAY, «Sin», en *The New Dictionary of Theology*, The Liturgical Press, Collegeville 1990, pp. 966-967.

pese a su facultad de infligir dolor y suscitar miedo. Mediante la voluntad determinamos qué deseos son esenciales para nuestro sentido del yo y nuestros objetivos y de qué deseos podemos desprendernos. Aprendemos a ejercer una juiciosa autolimitación, a fin de buscar lo que realmente queremos.

La voluntad contrarresta la ira, alentando la autolimitación necesaria para cooperar. La voluntad tiene un valor que ofrece un modo alternativo de afrontar el daño a la autoestima procedente de la humillación y el fracaso. El valor compromete con el mundo a pesar del daño que nos hace. Entra en contacto con los obstáculos, reacciona ante ellos y los derrota donde la ira culpabiliza y aísla.

La voluntad y el valor superan la constricción o petrificación de la ira, que se ve paralizada por las voluntades opuestas de los demás. La voluntad y el valor, abiertos al mundo, sumen en la vida. Capps nos muestra que la crisis de autonomía *versus* duda puede resolverse de dos modos alternativos: el de la voluntad, o el de la ira. A través de la voluntad podemos tender a un sano sentido del yo, teniendo el «valor de ser» frente a los obstáculos, o podemos escapar sumidos en la ira y la culpa, signos del peligro de la duda personal. ¿Cómo se relacionan estas ideas evolutivas con la pobreza religiosa?

La pobreza religiosa

Una imagen popular de la pobreza religiosa es la escena de la vida de san Francisco de Asís en la que se despoja de las ropas propias de su *status* y las deposita a los pies de su padre. Ahí se ve un acto de autonomía. La aparente «vergüenza» de la pobreza es asumida, a fin de que la voluntad de vivir yendo más allá de las posesiones pueda expresarse. En aquel acto, Francisco confirmó su profundo sentido del yo.

El acto de Francisco tuvo consecuencias. Comenzó un peregrinaje que creó una nueva comunidad de amistad y servicio en la Iglesia, superando con mucho lo que él podía imaginar. Aquel paso que dio en su vida con Dios sigue siendo uno de los mayores tesoros espirituales de la Iglesia.

Hoy, el religioso/a asume la pobreza de su voto como si se deshiciera de sus tarjetas de crédito y de la propiedad de su coche.

Estos primeros pasos simbólicos marcan el comienzo de un largo peregrinaje en el que retener las cosas materiales y desprenderse de ellas se redefinen en función de su adecuación a la misión personal, el servicio y la edificación de la comunidad.

Mediante la pobreza, el religioso/a entra en una práctica contracultural de autonomía adulta. Al prescindir de la legítima aspiración a tener posesiones en la vida adulta, los religiosos tratan de liberar energía para encontrar su identidad en Dios y en los valores del reino. Hacen voto de desprenderse de lo que los aleja de los demás, del servicio a las necesidades de la Iglesia, de la edificación de la comunidad y del compromiso de derrotar a la muerte tal como se presenta en nuestro tiempo.

A través del voto de pobreza, los religiosos prometen también fiarse de Dios¹⁵. La «libertad de» las cosas tiene el propósito de ser una «libertad para» amar. La pobreza lleva aparejada la capacidad no sólo de desprenderse de lo innecesario para lograr su objetivo, sino también de conservar lo que sea importante. Una persona pobre encuentra su fuerza en Dios y se aferra a él y a los valores evangélicos con todas sus fuerzas. La pobreza es la disposición a seguir a Cristo mucho más que «hasta un cierto punto». La pobreza acepta la «milla extra» de la vida cristiana, es decir, las consecuencias de un intenso seguimiento de Jesús¹⁶. En última instancia, la pobreza es permitir que Dios llene la propia vida.

El religioso/a que se niega a aceptar que todo siga «como si tal cosa» en el consejo parroquial y trabaja por una práctica más inclusiva respecto de los miembros marginados de la parroquia comparte una experiencia de «pobreza» que es propia de muchos cristianos adultos. El rechazo, el dolor y la incomodidad a los que puede dar lugar ese testimonio se soportan para poder afrontar la situación. Se cumple con la «exigencia existencial» de la situación. En este aspecto, los religiosos comparten con todos los cristianos la exigencia de la pobreza evangélica.

15. Johann Baptist METZ, *Followers of Christ*, Paulist Press, New York 1978, pp. 47ss.

16. En la tradición ignaciana, la pobreza se aprende progresivamente a lo largo de la vida. El propósito es la unión continua con el Cristo pobre que se vació de sí mismo por nosotros. Véase Gerald R. GROSH, SJ, «Models of Poverty»: *Review for Religious* vol. 34 (1975) 550-558.

La vida religiosa estimula la sensibilidad ante acciones evangélicas similares alimentadas por una postura vital, es decir, por la intención hecha costumbre de rechazar la abundancia respecto de las cosas materiales. Los religiosos hacen voto de pobreza como marco de vida cristiana dentro de una congregación específica. Los cristianos que tienen otras formas de vida tienen también otros medios —obligaciones familiares, vínculos maritales, compromisos cívicos— para mantener vivo en su vida el espíritu de pobreza.

Al prescindir de las posesiones materiales, los religiosos desarrollan la capacidad de prescindir también de otras posesiones, como el buen nombre, la popularidad y la posición, si el evangelio así lo exige. Esto ilustra el desenlace positivo de la crisis de autonomía *versus* duda personal, que es la voluntad. A través de la voluntad determinamos los deseos esenciales para nuestro sentido del yo y nuestros objetivos, así como los deseos de los que podemos desprendernos. Los religiosos descubren un sentido del yo que va más allá de las posesiones legítimas, e incluso del buen nombre, la popularidad y la posición, cuando buscan un sentido más profundo del yo en la libertad evangélica¹⁷. El voto de pobreza no tiene el propósito de lograr una indiferencia estoica con respecto a las cosas materiales, sino un sentido más profundo del yo en Cristo que vaya más allá de las posesiones legítimas.

Un religioso/a puede deliberadamente dejar un ministerio o renunciar a una vida cómoda para emprender un nuevo trabajo o satisfacer una necesidad mayor. En este aspecto, el propio marco de la vida religiosa posibilita un «desprenderse» y un «retener» característicos de la vida religiosa. El servicio, las necesidades de la Iglesia, la comunidad y la modestia en cuanto a las posesiones se convierten en los criterios que miden el retener y el desprenderse del religioso/a y matizan su relación con las cosas materiales.

La pobreza no es sólo una actitud del corazón, sino que da una orientación concreta al comportamiento. Cada decisión respecto de la «medida debida», suscitada por la promesa del voto, expresa el amor a Dios. El amor, no el sentido de la renuncia por sí mismo,

17. En las mujeres, debido a la opresión cultural, es importante que se dé un sano sentido del yo antes que este tipo de desprendimiento. De lo contrario se produce una introyección muy perjudicial de la vergüenza y la ira consecuente (resultado de no aplicar la suficiente voluntad).

es lo que motiva al religioso. Aunque la pobreza implica prescindir de algunas posesiones, también exige un profundo aprecio de todo como don. La naturaleza, el arte, el conocimiento, los amigos, la familia... son dones cotidianos de Dios, que nos ama y provee a todas nuestras necesidades. El amor es el deseo más profundo del religioso/a, el auténtico objetivo de la voluntad. Aunque la vida cotidiana puede oscurecer la conciencia del amor que fundamenta la pobreza, los religiosos vuelven a esas profundas fuentes de sentido para su renovación constante.

Las «riquezas» que proceden de ese desprendimiento son la vida del propio Cristo: depósito de bondad al que los demás pueden acudir para extraer amistad, amor familiar, ministerio, relaciones y la comunión especial de la vida congregacional. Mediante el desprendimiento, y reteniendo a la vez estas cosas de mayor importancia, se va más allá del aislamiento, que es el anhelo del corazón humano. Sin embargo, hay una segunda crisis vital que afecta también a los religiosos y a su promesa de pobreza.

Integración *versus* desesperación

Recuerdo una conversación reciente con una anciana religiosa perteneciente a mi comunidad en la que me contó el declive y la muerte subsiguiente de una amiga íntima de la comunidad. Me dijo textualmente: «Estos últimos meses experimentó la pobreza real. Todo lo que decimos acerca de renunciar a tal o cual cosa no es pobreza. Ella comprobó lo que es la pobreza con fe del modo más profundo».

La crisis psico-social que llega al final de la vida la ocasiona la lucha con la muerte. La muerte es el mayor «desprendimiento» que cualquier ser humano debe afrontar¹⁸. En esta última crisis de la vida, Erikson sitúa a la integración *versus* la desesperación. Dicha crisis es una llave más del sentido de la transformación de los deseos que la pobreza suscita.

18. Ernest BECKER, *The Denial of Death*, Free Press, New York 1973. Becker afirma que la negación de la muerte es la motivación principal de la actividad humana.

La crisis de integración y desesperación es una respuesta a las pérdidas y la inevitabilidad de la muerte características de nuestros años postreros. Las oportunidades perdidas, las decepciones, las limitaciones de la ancianidad, la reducción de nuestra autonomía, las necesarias dependencias, el agotamiento de las oportunidades y las enfermedades se hacen reales. La pobreza de la ancianidad no es una opción, sino un modo de vida¹⁹.

La integración es la capacidad humana de poner orden y sentido en medio de esas limitaciones; es la facultad de permanecer íntegro y centrado frente al declive. Y esto puede tener lugar porque conocemos nuestro sitio dentro de una conciencia de sentido más amplia. La integración nos mantiene conectados a las personas importantes para nosotros, nos da una perspectiva de nuestro pasado, no como pérdida de oportunidades, sino como un tiempo que ha hecho su contribución a los demás. La integración es el vínculo con un sistema de significado que toma nuestra contribución y le otorga un lugar en los valores que sobreviven a nuestra vida.

La integración implica la aceptación de nuestro específico curso vital y de las personas significativas en él. Solemos pensar en la integración como una cualidad del carácter personal, pero aquí significa sensibilidad ante el orden en la vida que está ante nuestros ojos y que vemos si queremos verlo. Erikson afirma que nuestros últimos años nos llaman a trascender el yo que hemos desarrollado a lo largo de la vida e identificarnos con el corazón de la vida que mantiene todo unido. En términos de fe religiosa, la integración es una nueva llamada a experimentar la vida como «ya no soy yo, sino Cristo en mí».

La desesperación es el polo negativo de esta crisis; es mirar atrás y ver la vida con pesar. El pesar de la desesperación es distinto del duelo que acompaña a la pérdida sana. Este pesar surge de un descontento despectivo respecto de los demás y de las instituciones; descontento que, en última instancia, es una proyección del desprecio por uno mismo.

En la ancianidad hay muchos aspectos merecedores de descontento, pero la lucha normal con las limitaciones es distinta de la desesperación. La desesperación se pone de manifiesto cuando no hay en la propia vida corrientes constructivas que contrarresten

el disgusto y el descontento. Faltan los esfuerzos por cooperar, ocuparse de los demás, tener pensamientos positivos y expresar la fe en el futuro. La persona se queda a solas con su desesperación.

Algunas personas se defienden de las pérdidas reales de la ancianidad mediante la nostalgia o la mitologización de su vida. La mejor defensa es ver la vida desde la perspectiva de la sucesión continua de aquellos que se han ido antes que nosotros y aquellos que vendrán después. Esto requiere desprenderse de los resentimientos y retener los vínculos más profundos que dan sentido a la vida.

La capacidad previa de desprenderse y retener se aplica en esta crisis postrera. Sin embargo los primeros aprendizajes se reestructurarán y reenmarcarán antes de los nuevos desafíos del envejecimiento. Desprenderse y retener no serán lo mismo que en cualquier otro momento, sino cómo marquen las condiciones de los últimos años. La crisis de integración *versus* desesperación constituye la nueva matriz en la que la pobreza evangélica sigue llevando a la visión y a la comunidad, resultados adicionales de la verdadera pobreza. La transformación de nuestros deseos en esta crisis se expresa en una nueva sabiduría y en su capacidad de contrarrestar la melancolía.

Sabiduría y melancolía

La sabiduría y la melancolía batallan por consumir nuestra energía durante los últimos estadios de nuestra vida. La melancolía es más que tristeza, pues implica odio y mala voluntad²⁰. En contraste con el duelo y la aceptación de la pérdida a la que éste conduce, los melancólicos, llenos de resentimiento, quieren vengar la pérdida. Pero la mayoría de las pérdidas no pueden ser vengadas, de modo que ello lleva a un profundo sentimiento de frustración. La melancolía nos impulsa a internalizar nuestra rabia y dirigirla hacia otras personas. En las garras de la melancolía repudiamos a las personas, los sistemas de significado y la búsqueda de valores que dan sentido a nuestra primera entrega.

20. Para otra descripción de la melancolía, véase Judith A. MERKLE, *Committed by Choice*, op. cit., pp. 68ss.

19. Donald CAPPS, *Deadly Sins...*, op. cit., pp. 63ss. y 110ss.

La sabiduría contrarresta esa fuerza melancólica. Como «interés distanciado», la sabiduría es un conocimiento que procede de la renuncia responsable. Las personas sabias mantienen su interés por los problemas de la vida cotidiana. Las personas mayores participan en su solución, pero no tanto desde su propio egoísmo cuanto desde una perspectiva que ve los problemas en su totalidad, desde la globalidad de la vida que se tiene ante los ojos cuando la muerte se aproxima. No es que las personas mayores posean la respuesta, sino que tienen una perspectiva procedente de su oposición al disgusto, la desesperación y la desesperanza como respuestas a los dilemas de la vida. Cuando actúan en el día a día, testimonian ante los demás que se puede experimentar la pérdida y seguir encontrando sentido en la vida.

La sabiduría otorga vigor mental frente a la visión distorsionada de la vida que la melancolía proporciona y que la sabiduría denuncia y repudia. La sabiduría vincula a valores que son transgeneracionales y que merecen la pena, aunque en el transcurso de la vida sólo se llega a degustar mínimamente su valor, no a consumirlos por entero. En este sentido, la sabiduría es el consuelo que se busca en el duelo. La sabiduría responde a la pérdida, a la sensación de no haber hecho todo lo posible ni haber sido todo lo necesario. Sin embargo, la sabiduría responde a la pérdida con conclusiones distintas de las propias del espíritu melancólico.

Frente a la pérdida y el declive, la sabiduría se aferra a la verdad de que la propia vida tiene una integridad esencial, aun cuando no haya sido perfecta. La persona que posee sabiduría transmite a la siguiente generación que la vida puede tener lógica a pesar de las pérdidas. Mientras los melancólicos están enfrentados consigo mismos, los sabios dan testimonio de la esencia del espíritu de pobreza: que en la vida hay algo que nada nos podrá arrebatar (Rm 8,18).

Los religiosos ancianos dan testimonio de los nuevos modos de transformar los deseos que el voto de pobreza suscita. Se aproximan a su retiro, no con resentimiento, sino ligados a los mismos problemas y preocupaciones que han dado sentido a su vida. Los religiosos no se retiran de la vida religiosa. El retiro en la vida religiosa es contracultural. Se mide, de acuerdo con la capacidad física, por lo que se aporta en servicio, atención a las necesidades de la Iglesia a través de la oración y la acción, actividad comunitaria,

modestia en las posesiones y paciencia en la necesidad. Todos estos criterios han sido ingredientes activos de la vida a lo largo de toda la vida religiosa.

Y, lo que es más importante, los últimos años proporcionan a los religiosos la oportunidad de centrarse en Dios y en la bondad de la vida en el nuevo peregrinaje espiritual de los años de la madurez. Los religiosos deben ser capaces de detenerse y oler las rosas, es decir, de dar testimonio de una paz que va más allá de la actividad frenética y de un valor personal que supera el trabajo compulsivo. El desplazamiento de energías a que la llamada a la integración espiritual invita es una nueva expresión de la vivencia del voto.

La práctica de la pobreza en la vida religiosa encuentra una analogía en las dos crisis del esquema evolutivo de Erikson. Una parte de la vida del religioso/a concuerda con las nuevas manifestaciones de retener y desprenderse de la autonomía *versus* vergüenza y duda. Aunque esta crisis debe ser suficientemente resuelta para tener la libertad de hacer los votos, sus problemas siguen siendo parte del camino que los religiosos abrazan.

Los religiosos luchan con la integración *versus* desesperación frente a las inevitables pérdidas de la propia vida. El pensamiento de Erikson pone de manifiesto que la decisión de optar por la libertad frente a la ira y por la integración frente al resentimiento y el rencor continuará expresando la promesa primera de dar todo a Dios y confiar en él para todo. Hacia el final de la vida, esta promesa se ha abierto camino en los subsecuentes niveles del yo. El marco de la comunidad, el servicio, la Iglesia y la modestia en las posesiones ha proporcionado los límites por medio de los cuales los religiosos han llegado a ser lo que son renunciando a la posibilidad de serlo todo. Mediante la pobreza religiosa han centrado su identidad en Cristo que, al hacerse pobre, se hizo rico en todo lo que tiene verdadera importancia.

El objetivo de todas las «vías» de la vida adulta cristiana es el mismo: pertenecer a Cristo. Pero, para los religiosos, la autotranscendencia suscitada por la pobreza los lleva más allá del aislamiento de la autosuficiencia al encuentro del amor que siempre han deseado. En este proceso pueden ser signo y testimonio del «magis» de la vida, que es más valioso que las posesiones.

17

Nuevos tiempos para la pobreza

La pobreza y la derrota de la muerte

Estamos en unos nuevos tiempos para la práctica del voto de pobreza. Hoy, en la sociedad, obsesionada con la violencia, reina la ira en lugar de la voluntad. El rencor y el resentimiento por lo que no se posee ejercen su dominio en la cultura. Hay una ceguera respecto de la sabiduría que nos dice que la vida, la tierra y las futuras generaciones son preciosas. Se debate si los individuos pueden matarse mutuamente mediante la eutanasia, mientras el hambre azota África y Asia.

Los traficantes de droga de Sudamérica aterrorizan países enteros, mientras en Vietnam los padres venden a sus hijos como esclavos sexuales a cambio de comida. Los países del este de Europa son testigos de un salvajismo cuyas raíces religiosas proceden de siglos atrás¹. Los países del Primer Mundo se regodean en el secularismo, mientras el consumismo sofoca el alma de la libertad por la que sus antepasados murieron. Nuestra práctica de la «libertad de opción» hace imposible la democracia en muchos países, porque el hiperconsumismo les despoja de oportunidades económicas. ¿Qué dice todo ello a quienes han hecho voto de pobreza?: ¿qué significa para la derrota de la muerte en nuestro tiempo?

Cuando los religiosos tratan de vivir la pobreza en los nuevos tiempos, dan testimonio de una pobreza evangélica que es abrazada de modos distintos por todas las vocaciones cristianas. En su esencia, la pobreza implica la búsqueda de la autonomía y la integración auténticas. Hacer voto de pobreza es emprender un peregrinaje espiritual de autodominio y anhelo de un modo singular².

El voto de pobreza exige la fe humana del autodominio y el anhelo. Sin embargo, el autodominio y el anhelo también expresan una fe religiosa que pretende morar en la fe y el espíritu de Jesús y manifestarlos. La pobreza no es simplemente una práctica estoica de los individuos. La sociedad también necesita fe, y la pobreza es parte de la fe que la sociedad en su conjunto necesita en este nuevo milenio. Un nuevo espíritu de pobreza llama a la sociedad a desarrollar su potencial de autodominio y anhelo.

El autodominio de la autonomía es necesario en una sociedad que ha perdido la pista de los valores que van más allá del utilitarismo o tendencia a considerar bueno lo que satisface las necesidades personales. El autodominio es la capacidad de establecer objetivos que superen la satisfacción inmediata. Las congregaciones religiosas también necesitan autodominio para desarrollar la capacidad de desprenderse y retener lo necesario para llevar a cabo una misión que las lleve más allá de sí mismas.

La bienaventuranza de los que hacen duelo en lugar de estar resentidos es el espíritu de anhelo. El «anhelo» de integridad proporciona visión para tomar decisiones contraculturales en una sociedad materialista y con una perspectiva del progreso vacía. El anhelo de justicia procede del duelo y comparte el anhelo de los pobres.

A través del voto de pobreza, los religiosos se solidarizan con los que hacen duelo y les ofrecen más que mera compasión. Extraen de la sabia renuncia responsable una nueva sabiduría para crear frente a las derrotas y las adversidades. Transforman la energía que habrían consagrado a ser conservadores de cosas, a fin de ser conservadores de esperanza para cuantos carecen de ella.

Me viene a la memoria una visita que realicé a mi propia comunidad en Sudáfrica. En medio de un desolado «ghetto», nuestras hermanas tenían un centro para enseñar a coser, con el propósito de que hombres y mujeres pudieran hacerse su propia ropa, barata pero bonita. Cuando miré a mi alrededor no vi más que desdicha, suciedad y pobreza. El centro era la única vista agradable en toda la extensión que era posible divisar. La esperanza en los ojos de la gente cuando confeccionaban su ropa me explicó de manera nueva en qué consiste el voto de pobreza.

A través de la vida compartida de la congregación y del desprendimiento de aquellas hermanas les era posible tener algo

1. Paul MOJZES, *Yugoslavian Inferno: Ethnoreligious Warfare in the Balkans*, Continuum, New York 1994.
2. Donald CAPPS, *Deadly Sins...*, op. cit., pp. 125 y 133.

mucho más importante: la derrota, en alguna medida, de la muerte en aquel «ghetto». La comida que compartimos con aquellas personas y su propio espíritu de comunidad constituyeron una riqueza que nunca olvidaré. Las hermanas sabían que en Sudáfrica eran necesarios el análisis social y el cambio estructural, y también ellas participaban en el respaldo a los pobres en ese plano. Sin embargo, eran capaces de hablar muchos idiomas de esperanza gracias a su inserción en las necesidades cotidianas del «ghetto».

La nueva comunidad de bautizados

El «anhelo» que la sabiduría suscita es el anhelo de un mundo mejor. Las derrotas y las adversidades no llevan la muerte definitiva a los que han aprendido la renuncia responsable a través de la sabiduría, porque tienen la certeza de que hay una estructura de sentido superior que sustenta la dignidad humana, aun cuando los valores sociales no lo hagan. Esta visión es el alma que las congregaciones religiosas aportan para contribuir a la búsqueda humana de un mundo mejor.

La nueva comunidad de bautizados es una comunidad que, de acuerdo con las leyes de la humanidad, no existiría. Es la comunidad que trasciende la raza, el género, el nivel económico y las barreras ideológicas. Los religiosos dan testimonio de que tal comunidad es posible, porque es posible entre ellos.

Sabemos que la presencia de Cristo en la Eucaristía se pone de manifiesto tanto en la *reunión* de la comunidad como en los elementos sagrados. Por eso una congregación religiosa también da testimonio de la acción del Espíritu que la ha reunido. Está compuesta por personas, razas y antecedentes étnicos distintos, pero sus miembros están unidos, y la comunidad constituye un testimonio ante el mundo.

El espíritu de pobreza de una congregación la faculta para colaborar. La capacidad de «anhelar» un mundo mejor vincula a las congregaciones religiosas con todas las personas de buena voluntad, pues comparten la experiencia de decir «no» al mundo tal como es. Su «no», sin embargo, implica un «sí» a algo distinto³. La nueva comunidad de bautizados es una comunidad de

3. Edward SCHILLEBEECKX, *Church: The Human Story of God*, op. cit., p. 6.

«deseo»; el deseo de poner amor donde no existe y de tomar parte en la obra redentora de Jesús.

El espíritu de pobreza edifica la comunidad, porque el voto de desprenderse y retener, de superar la ira con voluntad y valor, es el voto de depender de la gracia de Dios. Tal dependencia transforma toda búsqueda ética. A diferencia de la mentalidad utilitarista de la sociedad, la fe en Dios suscita misericordia y reconciliación, en lugar de venganza y desquite.

El voto de pobreza requiere una libertad que vaya más allá de la visión del progreso propia del mundo: mi libertad a expensas de la tuya, si es preciso. La libertad alimentada por el voto de pobreza conserva una capacidad moral de morir. Es una libertad capaz de construir comunidad, porque sitúa su esperanza en algo superior a las capacidades morales ajenas; su esperanza la encuentra en Dios, que fundamenta el valor de todos, aun cuando fallemos.

Por basarse en la fe, la pobreza alimenta el recuerdo, el recuerdo de cuantos sufren. Libera una energía que ha sido «clavada» a la adicción a sustancias, personas, el poder y el trabajo. Sostiene un proceso pensante que supera la lógica social que proporciona una explicación convincente para todo sufrimiento. Los pobres en el espíritu afrontan la irracionalidad del sufrimiento mediante la fe en Dios que, en última instancia, ha vencido al sufrimiento. A través de la fe, la pobreza aporta a cada proyecto concreto una energía para el compromiso que supera la racionalidad⁴. La pobreza es la masa de «datos trascendentes» que forma comunidad frente a la fragmentación.

Nuevos tiempos para la pobreza en nuestra vida

Los individuos y los grupos que reflexionan sobre el sentido de la pobreza hoy tienen que discernir las nuevas cuestiones que suscita en su vida. Los carismas y los contextos individuales contribuyen a formar las circunstancias específicas para que se den las nuevas manifestaciones de la pobreza. Únicamente una comunidad de fe puede definir esas situaciones por sí mismas. Sin embargo, voy

4. *Ibid.*, pp. 28ss.

a plantear algunas cuestiones generales que emanan del análisis de la pobreza que hemos hecho hasta el momento, porque es posible que contribuyan a prolongar el debate.

La conservación de la energía

Algunos religiosos tienen el temor de estar gastando energía en ministerios que ya no son eficaces. Si la esencia de la pobreza es desprenderse y retener lo verdaderamente valioso, ¿qué significado tiene ello hoy para el ministerio?

Las congregaciones desean una nueva vida para su misión; sin embargo, no están seguras de cómo crearla en medio de la disminución de sus miembros y de sus energías. Las decisiones parejas de abarcar una diversidad de ministerios y desprenderse de instituciones han llevado a algunos a preguntarse si no se están malgastando las energías de la congregación, con el resultado de muy escaso impacto ministerial. ¿Cuál es la importancia de la coparticipación comunitaria en nuestro estilo ministerial?; ¿estamos haciendo juntos algo que no podríamos hacer solos?; ¿son los antiguos métodos de trabajo en común los únicos posibles?

Es evidente que la pobreza afecta al ministerio cuando los religiosos de diversas congregaciones combinan sus esfuerzos para mantener abierto un colegio en una zona urbana deprimida. Pero ¿cómo alcanzar esa unificación de esfuerzos en otros ministerios profesionales? Por ejemplo, el psicólogo cualificado se ve hoy inmerso en los excesos y abusos de nuestra sociedad de un modo que no tiene precedentes; sin embargo, los religiosos en ese tipo de ministerios suelen realizar su servicio desconectados y aislados entre sí. ¿Qué tipo de resultados creativos se producirían si las congregaciones religiosas aunaran sus esfuerzos en una zona, diócesis o congregación religiosa?; ¿qué modelos pueden mostrar las congregaciones que ya han puesto esto en práctica?

La inculturación

La inculturación de la fe es en la actualidad una necesidad clave de la Iglesia en su conjunto. Esto es especialmente cierto respecto de la inculturación de la vida religiosa en una nueva sociedad. La

diversidad étnica y racial en la Iglesia y en las congregaciones tiene que hacer impacto en dicha inculturación; sin embargo, ésta implica también apertura a la nueva cultura de las generaciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial. ¿De qué hay que desprenderse y que hay que retener para hacer que esto ocurra?

Más allá del conservadurismo y el liberalismo

Respecto de la orientación de la inculturación de la vida consagrada se plantean algunas cuestiones. En algunos círculos hay un llamamiento a la renovación cuyos elementos centrales son la disciplina ascética, la vida en común y los valores tradicionales. Esta renovación exige retirarse de la esfera pública y centrarse en la transformación interna. Algunas personas la consideran un movimiento conservador.

El enfoque liberal orienta a las comunidades a tener una visión de la justicia social, pero manteniendo su testimonio religioso de piedad individual y humanismo general. El propósito consiste en conservar en las comunidades un pluralismo religioso.

Ambas tendencias abandonan el equilibrio característico del voto de pobreza. Ambas tratan de desinstitucionalizar la vida religiosa: los liberales, para tener mayor libertad; los conservadores, para centrarse únicamente en la transformación de su vida. En ambos casos, la vida religiosa pierde su repercusión pública y da un paso hacia la irrelevancia.

El movimiento conservador, aun cuando mantiene comunidades de fe normatizadas, saca el testimonio religioso de la esfera pública, lo que tiene como resultado una pérdida de fuerza crítica y profética. La propuesta liberal, por su parte, pierde el sentido de la trascendencia. El testimonio cristiano, incluso en la política, no sólo tiene que obrar de manera distinta, sino que vivir de manera distinta; tiene que vivir en dependencia de la gracia⁵.

La vida religiosa conservadora pierde incidencia en el mundo, mientras la vida religiosa liberal pierde su trascendencia cuando traduce la pobreza de la sencillez de espíritu para conformarla a

5. Johann Baptist METZ, *The Emergent Church*, op. cit., p. 60.

unas preferencias ideológicas que tienen su base en muchos otros factores distintos del evangelio.

El teólogo de la liberación asiático Aloysius Pieris dice respecto de la pobreza voluntaria: «Los pocos que renuncian a sus posesiones no se “fundamentan y enraízan en Cristo” si los muchos que no tienen posesiones a las que renunciar no son los beneficiarios de esa renuncia»⁶. El voto de pobreza tiene que tener repercusión social.

En lugar de buscar la pobreza para tener una autonomía y una integración auténticas, tanto los conservadores como los liberales se limitan a copiar a sus homólogos políticos y filosóficos en la sociedad. En lugar de inculturar el evangelio, espiritualizan una cultura que no pueden salvar. Ninguno de los dos movimientos inculturarán adecuadamente el carisma de la vida religiosa de este nuevo milenio. Sin embargo, es muy difícil distanciarse de estos movimientos, pero cada uno de los religiosos y de las congregaciones debe preguntarse en qué medida está contagiado por esas tendencias.

La pobreza y la renovación eclesial

¿Qué es, pues, lo distintivo de la pobreza religiosa? ¿Qué deben conservar las congregaciones cuando tratan de inculturar el evangelio y la vida religiosa en este nuevo milenio? Muchos creyentes y no creyentes se desprenderán de cosas materiales y harán sacrificios por un mundo mejor en los próximos años. Los religiosos, sin embargo, comparten con la Iglesia una tradición propia en cuanto a la manera de llevar a cabo ese desprendimiento y ese sacrificio. Pertenecen a una comunidad que conserva un recuerdo transgeneracional dentro de una tradición de fe. Su pobreza tiene sus raíces en una identidad que supera a una mera generación y está enraizada en unos recuerdos fundacionales y en unas tradiciones normativas.

Los religiosos están vinculados por una finalidad común; vínculo que es más fuerte que la pertenencia grupal. Son indivi-

6. Aloysius PIERIS, SJ, *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll, New York 1988, p. 21.

duos que comparten unas intenciones similares acerca de su vida y su relación con los demás⁷. Les une la intención de vivir de manera sencilla, de buscar a Dios por encima de todas las cosas y de entregarse al servicio de la Iglesia y de los pobres, y ello singulariza a su comunidad. No sólo comparten unas actividades comunes, sino un punto de vista, así como la experiencia espiritual de tener un significado común.

La promesa evangélica de recompensar la pobreza es una experiencia profunda de la Iglesia. La pobreza de los religiosos está apoyada por la Iglesia en su conjunto y extrae su sentido de la vida y la muerte de Jesucristo. Los símbolos y los sacramentos de la Iglesia alimentan y reinterpretan la decisión de los religiosos de hacer voto de pobreza como medio de vivir el evangelio. La comunidad religiosa se compromete a compartir el llamamiento de la Iglesia a seguir no sólo al Cristo pobre, sino al Cristo que está en los pobres.

La pobreza de los religiosos es singular también porque está en función de la Iglesia. Los religiosos están llamados a mantener vivo en la Iglesia el anhelo de un «magis» en su vida. Viven con las tensiones de la Iglesia y maduran con la Iglesia a través de las contradicciones de ésta. Los religiosos sufren en su persona las tensiones eclesiales entre la estructura y las personas, el futuro y el presente, las polaridades masculina y femenina, su santidad y su facticidad, su institucionalización actual y su transformación global, su unicidad y su pluralismo, su universalismo y su racismo, su tradición y su renovación.

Las órdenes religiosas son eclesiales en su capacidad de adoptar estrategias y compromisos a largo plazo con el fin de hacer que el efecto de su pobreza se haga sentir en la Iglesia y en los pobres de este mundo. Los religiosos se unen para vivir, apoyados por la Iglesia para dar estabilidad a su vida. Pero este modo especial de ser Iglesia tiene una finalidad.

Muchos religiosos se comprometerán en el servicio a los pobres del mundo y en la construcción de nuevos sistemas sociales de satisfacer necesidades como la migración, la malnutrición, el exceso de población, la enfermedad, el analfabetismo y el des-

7. Peter HODGSON, *Revisioning the Church*, Fortress Press, Philadelphia 1988, p. 66.

plazamiento huyendo del trauma y la violencia, que son el azote del mundo actual. Pero las congregaciones religiosas, por ser transgeneracionales, poseen la capacidad de comprometerse a largo plazo en la satisfacción de esas necesidades y de cumplir sus compromisos; además, les es posible establecer estrategias con una amplia perspectiva temporal. Esto puede significar desprenderse de los modos antiguos de hacer las cosas y emprender nuevas formas de colaboración mutua. Los religiosos pueden hacerlo; pero la cuestión es si lo harán o si, como el joven rico, se alejarán entristecidos porque tienen muchos bienes.

Signos político-místicos

El voto de pobreza es un medio de inscribirse en la vida de Cristo que está dentro de cada religioso/a y que une a la comunidad. En el plano de la fe antropológica, la pobreza afecta a la confrontación autonomía *versus* vergüenza y duda, e integración *versus* desesperación. Ello desarrolla un espíritu de autodomínio y anhelo⁸.

En el plano de la fe religiosa, el efecto del voto de pobreza obedece a la estructura de cualquier seguimiento de Cristo: es místico y político⁹. La unión personal y religiosa con Cristo nunca tiene lugar simplemente en nuestra conciencia. La unión con Jesús es más que una nueva conciencia, puesto que tiene lugar en una situación, un ministerio, una comunidad, una familia, una amistad, un problema de salud o una actividad cívica concreta. La realidad no permite nunca permanecer aparte y practicar la pobreza únicamente en el pensamiento, sino que nos sume en la vida real y rara vez nos exime de sufrimientos y contradicciones.

El seguimiento de Cristo a través de la pobreza es más que un camino hacia una vida buena y ética o hacia la perfección personal; es tomar el camino hacia el Dios de Jesús. Para saber cómo hacerlo y comprender que en su seguimiento caminamos en la misma confusión y con las mismas contradicciones e incomprendiones que marcaron su vida, debemos mirar constantemente a Jesús.

8. Donald CAPPS, *Deadly Sins...*, op. cit., p. 123.

9. Johann Baptist METZ, *Followers of Christ*, op. cit., p. 42.

Considerar la pobreza como el logro de una vida moderada, una norma de la sencillez de la vida, la cantidad «adecuada» de ingresos personales o la decisión apropiada respecto de si comprar o no nuevo mobiliario, es no haber entendido su sentido. No es que esas cosas no puedan ser auténticas manifestaciones de pobreza, sino que la pobreza es, sin duda, sencillez material, pero no sólo eso.

Jesús burló a la muerte misma con su camino de pobreza y aprendió la libertad de amar entregando lo que poseía. Esta pobreza mística —quien quiera salvar su vida la perderá, pero quien pierda su vida la encontrará— nos impele a continuar entregándonos en situaciones reales que pueden decepcionarnos y desilusionarnos. Éstos son los riesgos auténticos de la vida, no simplemente ir por ahí con poco dinero en el bolsillo. Y esto lleva a la decisión continua de intentarlo de nuevo, de nunca renunciar a la reconciliación, de buscar siempre otro modo de conectar con los demás. La pobreza tiene como resultado la solidaridad con los «perdedores» de acuerdo con la visión que el mundo tiene del progreso, y lleva al deseo de hacer nuestras sus necesidades.

Gratitud y conciencia de lo santo

La naturaleza radical de la pobreza nos consagra en un camino, pero se trata de un camino que no se puede definir por una meta establecida de antemano, sino que es una vía que se revela a los que la buscan. ¿Cómo sabemos que estamos en esa vía? Dos características de la búsqueda son el sentido de la gratitud y una creciente conciencia de lo santo.

La búsqueda de la vida religiosa rara vez proporciona un criterio de medición del éxito. La experiencia consiste más bien en que se reciben luz y esperanza suficientes para dar el siguiente paso. Pero ¿cuáles son los signos de que la pobreza influye en el proceso?

La gracia o la gratitud constituyen la marca de quien busca la pobreza. La gracia nos asusta. Vemos cómo rechazamos la amabilidad y la generosidad ajenas, aun cuando afirmamos desearlas. Y solemos rechazarlas por considerarnos indignos. La gracia es la capacidad de aceptar lo que no podemos producir: el amor de los

demás y de Dios; es la capacidad de acoger la bondad ajena y de depender de los demás, aunque puedan decepcionarnos.

La gratitud es la postura místico-política alternativa al resentimiento: resentimiento respecto de los demás, de las oportunidades perdidas y resentimiento por la imperfección del mundo. Gracias a la pobreza aprendemos a afrontar la vida cuando está llena de dolor y sufrimiento –pero también de amor–; aprendemos a confiar en Dios ante las contradicciones inherentes al espíritu humano y a la vida societal; y sentimos agradecimiento por lo que tenemos.

Aprendemos a estar abiertos a la buena voluntad de los demás, aunque nos hayan defraudado. Superamos la sensación de vergüenza y de duda y no la ocultamos detrás de necesidades materiales excesivas. Agradecemos nuestra manera de ser y las circunstancias que nos han sido dadas, en lugar de obsesionarnos con lo que podría haber sido. En vez de insistir en el carácter definitivo de nuestro auto-rechazo, descubrimos nuestra historia santa, incluso en las cosas que parecían negativas.

La conciencia de lo santo es el descubrimiento de lo que es verdaderamente sagrado en nuestra vida. Aprendemos que las diversas limitaciones no nos roban lo que es en sí mismo intocable: la vida de Dios y nuestra invitación a vivir en ella. En lugar de desesperación, aprendemos que podemos depender de Dios. Aprendemos a rendirnos poco a poco al benévolo corazón que está en el centro de nuestra vida y es más fuerte que nuestro envanecido sentido de nuestro valor y de ser dueños de nosotros mismos. Aprendemos nuestra necesidad de ese amor que no podemos crear. Y vamos gradualmente descubriendo que podemos depender de él en todo.

Empezamos a ver el misterio en lo normal y, cuando no logramos ver, esperamos pacientemente esa visión. Debido a lo que hemos sufrido y perdido y soportado, podemos vivir en tensión entre lo que debería ser y lo que es con los ojos abiertos y con esperanza. Porque nuestra esperanza ya no es sólo para nosotros, sino para la vida misma y para todos los que conocemos. En nuestra pobreza hemos recibido lo que pensábamos que habíamos perdido: todo; porque todo vuelve a nosotros, y aprendemos a encontrar a Dios en todas las cosas.

Esta conciencia de lo santo constituye la esencia del testimonio del religioso/a en una sociedad secular. Porque también es conciencia de la dignidad de la persona, del verdadero valor de la creación y del futuro común hacia el que deben avanzar la tierra y sus habitantes. Esta conciencia nace de la lucha, porque, como los maestros de las religiones orientales nos han enseñado durante siglos, «mammon» y Dios son incompatibles. Únicamente las personas dispuestas a participar del bautismo de la renuncia pueden vivir el nuevo futuro al que Dios nos llama.

La pobreza no es una prueba, sino una actitud que nos permite ver el avance del Reino y actuar conjuntamente con él. Ahora que hemos entrado en un nuevo milenio, al repensar este carisma del compromiso religioso, somos invitados a beber de nuevo de su vitalidad y a ofrecer su novedad a un mundo endurecido por el materialismo y que vive la angustia de la pobreza sistémica. Optamos voluntariamente por la pobreza, entre otras razones, para que aquellos cuya pobreza no es opcional tengan nueva vida.

18

Obediencia: un asunto del corazón

En el pasado se consideraba que la obediencia era la renuncia a la propia voluntad; pero en nuestro tiempo parece improbable que nadie sienta la tentación de entregar su voluntad a otro. Si un nuevo miembro entrase hoy en una comunidad religiosa con tal actitud, la mayoría de los programas formativos sugerirían que fuera sometido a psicoterapia.

En el mundo moderno, el aspecto central de la obediencia no es la pérdida de la libertad o la entrega a otro de la propia voluntad, aunque en esencia la obediencia conlleva una suerte de renuncia de libre elección. La cuestión respecto de la obediencia es qué hacer con la libertad: ¿qué hago con la libertad que poseo?; ¿cómo la oriento? Éste es el problema de la persona actual cuando se encuentra con el evangelio en una mano y su potencial y sus opciones en la otra¹. La persona es libre. La cuestión que plantea la obediencia es cómo utilizar esa libertad para amar.

En su nivel fundamental, la obediencia es práctica y necesaria en el marco de la vida religiosa; se encuentra en el corazón del vínculo afectivo de la comunidad. En el plano de la fe humana, las personas deciden libremente aunar sus voluntades para ser y hacer algo que solas no pueden. Esa decisión libre crea un sentido de la pertenencia y la sensación de compartir una finalidad común que va más allá de uno mismo.

La obediencia sustenta las vivificantes relaciones características de la vida religiosa. En el plano de la fe religiosa, los religiosos vinculan su vida a la vida de Dios a través de la obediencia, buscando la voluntad de Dios y el Reino mediante su comunidad

y la Iglesia. En este sentido, la obediencia es fundamentalmente abandono. La fe religiosa de la obediencia, sin embargo, se expresa a través de las redes concretas creadas por la fe humana.

La mayoría de los religiosos no tienen problemas con Dios; son todos los demás miembros de la comunidad los que ponen a prueba su promesa de obediencia. Somos como Lucy, el personaje de Schulz, que ama a la humanidad, pero se queja diciendo: «¡A quien odio es a las personas!»². La concreción de la obediencia como una opción vital abre a los religiosos la posibilidad de una gran plenitud, junto con la decepción consabida.

La obediencia es el vínculo de la vida propia con la de Dios a través de la búsqueda común del evangelio realizada en el contexto de la propia congregación. La obediencia no es sólo el compromiso de vivir en el marco de una comunidad religiosa, sino la promesa de trabajar en ella. Mediante la obediencia, el religioso/a se inserta en la vida y la misión de la congregación y de la Iglesia. La obediencia es la promesa de estar junto a gente real en situaciones imperfectas.

La esencia de la obediencia es compartir el corazón de Jesús, que buscaba por encima de todo hacer la voluntad de aquel al que llamaba Padre. La obediencia es un asunto del corazón, porque la decisión de Jesús de buscar la voluntad del Padre no era una búsqueda intelectual, sino una decisión amorosa sentida que integraba su vida entera.

La obediencia religiosa es una parte del marco del compromiso religioso inseparable de la pobreza y de la castidad célibe. Las tres constituyen una única búsqueda: la unión total con Dios en el amor. La obediencia adquiere hoy un significado especial cuando reflexionamos sobre el desafío que plantea la vinculación con cualquier persona o cosa en un mundo caracterizado por el individualismo, la violencia y la desconfianza.

El voto de obediencia es una manifestación de la fe religiosa que implica más confianza, un compromiso más profundo y mayor sensibilidad ante la vida y la misión de la congregación que los encarnados en la fe humana. Por ser al mismo tiempo divina y humana, la obediencia no puede ser separada de la alteración de este proceso. Cuando un aspecto funciona mal o se producen equívocos, surge la tensión en la relación de obediencia.

La desafección

1. Judith A. MERKLE, *Committed by Choice*, op. cit., pp. 91-92.

Hoy es difícil hablar de la obediencia sin abordar la desafección. Algunos religiosos describirían su lucha en la vida religiosa no como un enfrentamiento con la obediencia, sino con el distanciamiento continuo respecto de sus comunidades o de la Iglesia institucional.

Dado que tanto la congregación religiosa como la Iglesia están constituidas por personas y estructuras, ambas pueden apoyar a los religiosos en su búsqueda de la voluntad de Dios, y en otras ocasiones defraudarlos por completo². La desafección es la ruptura del vínculo que la obediencia tiene la misión de propiciar.

Tanto la obediencia como la desafección son asuntos del corazón. En la primera, el corazón está en sintonía con la comunidad. En la segunda, el vínculo con el grupo se ve sometido a tensión y llega incluso a romperse. La tensión entre la obediencia y la desafección se siente profundamente en diversos momentos de la vida religiosa.

Como forma de distanciamiento, la desafección no tiene significado por sí misma, sino que extrae su sentido de su opuesta. No estamos distanciados o somos desafectos respecto de alguien o algo que no nos preocupa, sino que la desafección es un sentimiento de separación de algo que consideramos esencial o importante para nuestra plenitud o compleción³.

Cuando los religiosos son desafectos con respecto a la Iglesia o a sus congregaciones, se sienten separados de una fuerza vital importante para ellos. Y el sentimiento que experimentan es ira o la sensación de estar aislados.

Damos por sentado que la desafección no es un estado recomendable. Nuestro lenguaje traiciona nuestra convicción de que las personas se sienten mejor si pueden solucionar su desafección. Decimos: «Me alegro de que lo haya resuelto» o «parece que ya lo ha dejado atrás».

Superar los sentimientos de aislamiento, separación, frustración e impotencia, imágenes clásicas de la desafección, supone

2. David J. HASSEL, *Healing the Ache of Alienation: Praying Through and Beyond Bitterness*, Paulist Press, New York 1990, cap. 2.

3. J.W. FOWLER, «Alienation as a Human Experience», en (F. Eigo, ed.) *From Alienation to At-One-Ness*, Villanova Press, Philadelphia 1977, p. 2.

avanzar hacia una postura vital más sana. Y es más sana porque la desafección es la ausencia de algo bueno, es la ruptura de una relación vivificante.

Los religiosos pueden ser la causa de su propia desafección, porque pueden no cumplir con sus compromisos o dejar de «trabajar» sus relaciones comunitarias y ministeriales. Sin embargo, en la actualidad también vemos a personas «fieles» en un estado de desafección. Como Jesús cuando lloró por Jerusalén, los religiosos luchan contra los aspectos triunfalistas, legalistas y violentos de la Iglesia y de sus comunidades.

«¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no habéis querido!». Estos sentimientos encuentran eco en la experiencia de muchos religiosos. Las palabras «cuántas veces», de acuerdo con los comentaristas bíblicos, sugieren que Jesús hizo repetidos esfuerzos de reforma durante su predicación en las sinagogas al principio de su ministerio en Judea.

Los religiosos, cuando renuevan la Iglesia y sus comunidades, se enfrentan a la misma desesperación que percibimos en las palabras de Jesús. Su lucha es fruto de la obediencia. Sin embargo, la desafección, como ruptura del vínculo mismo que la obediencia tiene la misión de propiciar, es una experiencia sombría dentro de su esfuerzo. Aunque la obediencia es un carisma histórico de la vida religiosa, asume un nuevo sentido cuando afrontamos las luchas de la vida comunitaria actual.

«¿No ardía nuestro corazón dentro de nosotros...?»

Los discípulos del camino de Emaús reflejan la lucha de la obediencia frente a la desafección. Vemos a dos discípulos que salen de Jerusalén y van conversando. El propio Jesús se les acerca y camina a su lado. Sin embargo, Lucas nos dice que «estaban tan ciegos que no le reconocían» (Lc 24,16). Ésa suele ser la experiencia de la desafección: no podemos ver que Jesús está con nosotros.

Cuando Jesús les preguntó de qué hablaban, «ellos se pararon con aire entristecido». El lector casi puede percibir la sensación de aislamiento, frustración e impotencia; experiencias de desafección.

ción. Jesús entonces les recuerda, a ellos y a los desafectos de la comunidad cristiana, que «era necesario que el Cristo padeciera y entrara así en su gloria» (Lc 24,26).

Los discípulos salían de Jerusalén, de la comunidad. Pero después de que Jesús se quedase a su lado y partiera con ellos el pan, su vínculo con él se renovó. «¿No ardía nuestro corazón dentro de nosotros...?». No sólo los discípulos experimentaron una renovación de su vinculación a Jesús, sino que volvieron a la comunidad. «Levantándose al momento, volvieron a Jerusalén» (Lc 24,33). Más tarde se les confió una misión como miembros de la comunidad.

Los discípulos tipifican el cambio en el estado de desafección de la vida de obediencia. Se da el paso de la sensación de impotencia y aislamiento a la de capacidad y comunidad. La sensación de capacidad y comunidad puede existir aunque la situación objetiva no cambie en determinados niveles, como ocurrió en el caso de los discípulos. Los judíos seguían siendo hostiles, Jesús estaba muerto en el sentido físico, y nadie sabía que la Iglesia sobreviviría. Sin embargo, era innegable que para aquellos discípulos la vida antes de aquel acontecimiento era significativamente distinta de la vida posterior a él. Habían experimentado la curación.

La capacidad y la comunidad son gracias que siguen marcando el camino para alejarnos de la desafección. La fundadora de mi congregación decía que ella era semejante a una ciega en busca de la voluntad de Dios, sabiendo siempre que tendría la gracia y la visión necesarias para dar justamente el siguiente paso. Este camino de fe, marcado por momentos en los que nuestros corazones arden dentro de nosotros, es hoy el camino de la obediencia religiosa. Sigamos descubriendo los perfiles de esta búsqueda.

Más allá de la renuncia a la propia voluntad

La teología de la obediencia se ha focalizado frecuentemente en la respuesta a quien ostenta la autoridad en una comunidad, o bien en la renuncia a la voluntad y el juicio personal⁴. Históricamente, la obediencia en esta forma no era una característica de la vida reli-

4. John LOZANO, *Life as Parable*, Paulist Press, New York 1986, p. 156.

giosa en su período inicial. Los primeros monjes obedecían como se debe obedecer a un mentor, a fin de aprender una nueva forma de vida. Y en ningún sitio vemos a nadie considerado como un intermediario entre Dios y los religiosos.

Dado que la obediencia es una actitud evangélica, ha formado siempre parte de la tradición de la vida religiosa. San Francisco de Asís unía la obediencia y la misión cuando los frailes eran enviados a diversos lugares para tomar parte en la misión de la Iglesia. San Ignacio consideraba la obediencia central para el orden y la caridad en la comunidad, como requisito inevitable de la vida comunitaria y del desempeño conjunto de una misión⁵.

Las órdenes apostólicas hacen hincapié en que la obediencia es esencial para la comunión necesaria a fin de dar testimonio dentro de una comunidad. La obediencia conlleva disponibilidad apostólica para desempeñar la misión, y colaboración con las estructuras formales de obediencia en la Iglesia, para participar en su servicio evangelizador. Aunque vemos diversos modos de insertar la obediencia en el marco de la vida religiosa, ninguno de ellos agota el consejo evangélico.

La obediencia del religioso/a se centra en la obediencia de Jesús a su Padre y en la obediencia exigida a un discípulo. La vida de Jesús se resume en una línea del Padrenuestro: «Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10). La misión de Jesús no es un proyecto ni un compromiso con una ideología concreta ni un camino de autoperfección, sino que consiste en cumplir la voluntad de su Padre.

La obediencia que el religioso/a trata de emular no es una adhesión a un modo de vivir o a una filosofía de la vida, también es más que un compromiso con una regla de perfección que puede practicarse al margen de una relación continua con Cristo, porque la obediencia del religioso/a se centra en una relación; es tanto un vínculo con Jesús como un camino hacia él.

¿Por qué es la obediencia tanto un camino como un vínculo? Pues porque la fe cristiana es una respuesta a la revelación histórica de la persona de Jesús, no una mera filosofía de la vida. La fe religiosa orienta hacia Jesús como camino hacia Dios. Nos fijamos en el modo de vida de Jesús para encontrar la voluntad de Dios y

5. John LOZANO, *Discipleship...*, op. cit., pp. 223ss.

hacerla realidad. No nos fijamos en un marco preconcebido ni en una filosofía de la vida que no cambia, sino que vivimos una relación en la que, al seguir a Jesús, aprendemos su modo de vivir y los pasos que debemos dar en nuestra vida.

El camino de Jesús hacia Dios

El compromiso de Jesús con aquel al que llamaba Padre tenía ciertas características. Jesús se preocupaba por cuantos quedaban fuera de los márgenes de la aceptación social. Su misión implicaba el perdón y la compasión y suponía compartir mesa y mantel con aquellos a los que la sociedad judía consideraba pecadores y traidores. Él proclamaba el Reino a la vez como presente y como futuro, y afirmaba que ese Reino se hacía real a través de su actividad como sanador, exorcista y predicador. Jesús caracterizaba su misión por la exigencia de fe en cuantos querían recibir ese Reino.

Jesús respetaba la Ley, pero iba más allá. Elizabeth Johnson dice al respecto: «Las parábolas muestran que el reino de Dios va a ser sorprendente y nada habitual»⁶. La obediencia de Jesús era fidelidad a la ley, aunque adoptaba modos inesperados de dar la vuelta a las cosas. Los últimos eran los primeros, y el sábado era dejado a un lado si alguien necesitaba curación. El compromiso de Jesús con el Padre se extendía a la exigencia de acciones decisivas por parte de sus discípulos, que eran llamados a tomar decisiones respecto de su llamamiento personal al discipulado. Incluso les preguntó directamente: «¿También vosotros queréis iros?».

Jesús aprendió la obediencia con sus sufrimientos (Hb 5,8) La oposición que encontró para ser fiel a Dios le hizo, de hecho, vincularse más estrechamente a él. Las fundadoras y los fundadores de las congregaciones religiosas recomiendan a sus seguidores que amen la cruz, no por sí misma, sino porque lleva a Dios. Y es un sabio consejo, porque se basa en la vida de Jesús.

La obediencia de Jesús se centraba en la oración: el hábito de vivir en unión con Dios. Era públicamente sabido que Jesús era una persona alegre; se vació de sí mismo, pero no se mutiló como persona. En las tentaciones del desierto vemos a Jesús topar con el

6. Elizabeth JOHNSON, *Consider Jesus*, Crossroad, New York 1990, p. 53.

mal, pero siguió siendo fiel al Dios que conocía a través del Antiguo Testamento. Incluso su sufrimiento no fue motivo para separarse de aquel al que llamaba Padre. La obediencia de Jesús fue total, hasta la muerte. No obstante, su vínculo con Dios, propiciado por la obediencia, sobrevivió a la muerte. El vínculo con Dios que el voto de obediencia está destinado a auspiciar sigue el mismo ciclo vital que la vida, la muerte y la resurrección de Jesús.

Todos los cristianos obedecen y son llamados a imitar la obediencia de Jesús. Mediante el voto de obediencia, los religiosos buscan a Dios a través de Jesús en su comunidad religiosa y merced al modo de vida de ésta. Hacen voto, no simplemente de iniciar una relación con Jesús, sino de continuar profundizándola. Hacen voto de buscar la voluntad de Dios a través de esa relación, no sólo en las exigencias esenciales y existenciales de la vida cristiana, sino también en la misión, la vida comunitaria y la orientación de su congregación.

Los religiosos hacen voto de obedecer, mediante el marco de la vida religiosa, viviendo las características del compromiso de Jesús: la preocupación por los marginados, la compasión y la reconciliación; actos concretos de servicio como manifestación del Reino. Prometen vivir no sólo la letra de la ley, sino también buscar su espíritu, ser receptivos a las nuevas revelaciones y estar disponibles para llevar a cabo su misión.

Se comprometen a perseverar pese a las dificultades, depositando su confianza en Dios. El gozo fomentado por la unión personal y comunitaria con Dios y el servicio al pueblo de Dios fundamenta su discernimiento. Los religiosos viven la obediencia en la Iglesia como comunidad de quienes siguen a Jesús como camino.

La Iglesia ve todos estos aspectos del voto de obediencia. Específicamente, los religiosos prometen mediante voto someterse a los superiores cuando actúan en la comunidad de acuerdo con su papel de autoridad tal como se precisa en sus constituciones (canon 601). Prometen participar obedientemente en la misión, en la vida comunitaria y en la orientación de su congregación. Los religiosos viven el consejo evangélico de obediencia dentro del marco general de la vida religiosa tal como se interpreta por la Iglesia.

Este marco de la obediencia se concreta aún más en el plano de la congregación. San Agustín hacía notar que, si se quiere descubrir el carácter de una persona, basta con observar el objeto de su amor (*La ciudad de Dios*, XIX.14). La participación obediente en la misión y en la vida de la congregación asume el carácter singular de los amores del grupo.

Cada miembro aporta a la congregación sus sueños y, mediante la obediencia, los integra en los de la congregación en su conjunto. Este vínculo mutuo es la esencia de la obediencia que, en este sentido, es un proceso de vinculación afectiva en el que los miembros aumentan su confianza en la congregación, y ésta incorpora al miembro⁷. Analicemos ahora algunas de las dinámicas de este proceso.

7. Para un estudio de la obediencia como vínculo afectivo, véase Judith A. MERKLE, «Gathering the Fragments: New Times for Obedience»: *Review for Religious* 55 (mayo-junio 1996) 264-282.

19

La obediencia: un camino progresivo

En un encuentro comunitario semanal, una hermana recientemente incorporada a la congregación comenta: «Supongo que la obediencia ya no tiene demasiado sentido». Otra religiosa está de acuerdo en principio. Recuerda los años en que los destinos llegaban en unos sobrecitos marrones y sabe que esos días han pasado. Sin embargo, reflexiona: «Entonces ¿para qué tenemos estos debates semanales?». La obediencia ha cambiado, pero ¿en qué sentido? ¿No sigue siendo un camino progresivo en la vida religiosa?

Debido a los cambios estructurales, la obediencia del religioso/a puede no parecer muy distinta de la propia de la vida cristiana en general. Y es una gran verdad. La obediencia afecta a áreas del crecimiento personal que todas las vocaciones cristianas fomentan de un modo u otro. Sin embargo, la vida religiosa es un marco vital en el que la obediencia sitúa a los religiosos en un camino progresivo realmente único.

Confianza *versus* desconfianza

Cualquier joven que esté considerando su vocación a la vida religiosa puede poner objeciones a la idea de obediencia, afirmando que nunca podría dejar su vida en manos de nadie. Este popular y erróneo concepto de obediencia contiene una pizca de verdad. El camino de la obediencia sume de un modo nuevo en el dinamismo humano de la confianza y la desconfianza. A lo largo de la vida, la obediencia implica una relación de confianza-desconfianza con la propia comunidad, con la Iglesia y con todo lo que de algún modo está conectado con la relación con Dios.

Erik Erikson señala que el conflicto entre la confianza y la desconfianza es la primera crisis del ciclo vital y tiene lugar en la infancia. El niño, que depende de otros en cuanto a las necesida-

des vitales básicas, tiene que comprobar si quienes le cuidan son o no de fiar. A través de la interacción con ellos, el niño se forma su primera noción de la vida. Aprende si la vida es fiable o está llena de traición y abandono; una traición y un abandono que tratan de impedirle la satisfacción de sus necesidades básicas¹. La resolución ideal del conflicto confianza-desconfianza es el equilibrio entre ambas. Si los cuidadores son razonablemente fiables, o «suficientemente buenos», el niño aprenderá a confiar.

Las personas que entran en la vida religiosa normalmente han solucionado el conflicto confianza-desconfianza en lo fundamental, aunque diferirán en lo que respecta a la buena resolución del mismo. Llevarán a la comunidad diversas necesidades de seguridad pendientes de solución. Aquellas personas cuya confianza haya sido repetidamente traicionada pueden llevar a la comunidad mayores expectativas o necesidades de coherencia vital y de respuesta por parte de los demás.

Dado que la vida religiosa supone un nuevo nacimiento dentro de la historia vital personal, estimula la revisión del conflicto básico de confianza-desconfianza. El nuevo miembro mide hasta qué punto se puede confiar en la congregación. Los miembros ponen a prueba la fiabilidad recíproca y del grupo a lo largo del tiempo, especialmente en los períodos de crisis. La desafección refleja una ruptura en la relación básica confianza-desconfianza con la congregación o con la Iglesia.

La obediencia, como adhesión fiel a la palabra de Dios y a la verdad interior y la vocación, está mediada por ese conflicto fundamental y, además, proporciona orientación para resolverlo. ¿No era la obediencia de Jesús en esencia una confianza básica en su *Abba*, su Padre, que suscitaba como respuesta la acción fiel?; ¿no fue la confianza de los discípulos, en el conflicto acerca de la Eucaristía, lo que profundizó su seguimiento de Jesús?

En respuesta a la pregunta que Jesús les hizo: «¿También vosotros queréis irós?», en el evangelio de Juan encontramos una contestación confiada: «Señor, ¿dónde quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6,69). En la vida de los religiosos, este paradigma de confianza se presenta muchas veces.

1. Donald CAPPS, *Deadly Sins and Saving Virtues*, op. cit., pp. 25ss.

Gula versus esperanza

El conflicto confianza-desconfianza suscita fuerzas de carácter internas. La confianza-desconfianza evoca el polo negativo de la gula, que puede estancar el crecimiento. Pero también suscita un potencial sanador: la esperanza. La esperanza es, en última instancia, «salvadora» y lleva a la plenitud. Y la obediencia sume al religioso/a en ambas posibilidades².

El objetivo de la tensión confianza-desconfianza no es confiar en todo el mundo, sino que la tarea consiste en desarrollar una adecuada confianza en los demás y en la vida como esencialmente fiables. Aprender a confiar conlleva la correspondiente desconfianza en lo que no es digno de confianza y, en definitiva, supone perjuicios. La confianza distintiva de esta crisis es confianza en los demás y en nosotros mismos. La gula, por su parte, es tanto un acto de desconfianza, como una confianza indiscriminada.

En la infancia aprendemos a controlar los impulsos. No mordemos ni pegamos, porque estas acciones llevan a perder la atención, el alimento o el consuelo. Quienes nos cuidan no siempre nos miran divertidos o atentos, y a veces dicen «no». Incluso en medio de los momentos en que perdemos su atención aprendemos a confiar en que ellos y nosotros somos fiables. Aprendemos que podemos controlarnos y que ellos pueden satisfacer nuestras necesidades. La gula, sin embargo, es un deseo de más atención —o sus sucedáneos en forma de comida y bebida—, que es necesario. Somos glotones porque tememos una futura privación total.

La anticipación de la privación futura puede hacer demasiado exigente en el presente. Si se les niega el amor, las personas se apoderarán de todo lo que puedan en el presente, a fin de almacenar para el mañana. En respuesta, se les niega aún más. De este modo se da inicio a un ciclo relacional vicioso que frustra las relaciones y alimenta la desconfianza.

La gula lleva a que el ahora engluta al futuro. La necesidad de satisfacer las carencias presentes ciega ante el futuro. La persona glotona no discrimina; sus relaciones son instrumentales, y subordina todo al logro de la sustancia deseada. La gula implica una confianza indiscriminada en unas sustancias que la persona considera posible introducir en su cuerpo sin perjuicio alguno.

2. *Ibid.*, pp. 25ss. y 77ss.

La virtud del conflicto confianza-desconfianza es la esperanza, que es la capacidad de creer que los deseos personales pueden satisfacerse a pesar de los impulsos y furias tenebrosas que marcan el inicio de la existencia y persisten a lo largo de la vida³. La esperanza se fundamenta en las primeras experiencias de atención «suficientemente buena». Posteriormente, la esperanza es una convicción respecto de la vida que persiste aunque las esperanzas concretas no se vean satisfechas.

Gracias a la esperanza refinamos nuestros gustos morales. Aunque no suceda algo que esperamos, podemos empezar a alimentar nuestra esperanza de otra cosa. En el peregrinaje espiritual es frecuente que esa esperanza posterior sea más refinada y más capaz de satisfacer necesidades humanas profundas.

La esperanza confía en que el mundo sea básicamente fiable. La gula no es capaz de esperar nada que no esté vinculado a necesidades específicas. La esperanza es capaz de mantenerse incluso ante la decepción; puede centrarse en lo factible cuando los planes fallan. La gula, por su parte, ignora los peligros que supone abordar las consecuencias reales de sus necesidades y permanece vinculada a la satisfacción inmediata. Incapaz de aceptar la renuncia, la gula no puede canalizar los deseos hacia la consecución de un nuevo objetivo. La esperanza, sin embargo, sabe que habrá un mañana en el que las opciones buenas serán fecundas.

La esperanza es uno de los aspectos de la obediencia consagrada necesarios para unificar esfuerzos a fin de alcanzar un objetivo común y sentir que las propias necesidades serán satisfechas en el proceso. Por esta razón, la crisis de confianza-desconfianza descrita por Erikson permite vislumbrar la transformación interna del yo y de la congregación que la obediencia promueve.

Los problemas en torno a la gula y la esperanza son un campo de batalla común a los religiosos en el plano físico, congregacional y eclesial de su vida. Dichos problemas tienen que ver con el voto de obediencia, y la obediencia, tal como se ve a través de esta lente, implica atención a la realidad.

El exceso de peso y de trabajo, la adicción a las drogas o al alcohol, las relaciones de dependencia y los enredos sexuales son síntomas del estrés y los excesos de la vida contemporánea y pue-

3. Erik ERIKSON, *Insight and Responsibility*, op. cit., p. 118.

den ser reacciones de gula ante problemas de confianza. También las congregaciones pueden adoptar pautas de gula, porque pueden centrarse tanto en la satisfacción inmediata de los miembros que no sean capaces ni de tener esperanza en el futuro ni de planificarlo.

Esas pautas de gula pueden ser contrarrestadas escuchando y afrontando humildemente la realidad. La obediencia lleva más allá de esas pautas y se pregunta por sus efectos en la congregación y en la Iglesia.

Iniciativa *versus* culpa

La crisis de iniciativa *versus* culpa se presenta a lo largo del camino de la obediencia. Esta crisis es especialmente significativa cuando la renovación abre la puerta a una planificación y una toma de decisiones no posibles en el pasado. Los religiosos tienen en la actualidad unas oportunidades de iniciativa que carecen de precedentes. Y la obediencia tiene que ver con la forma de utilizar ese poder.

Erikson ve la crisis psico-social de iniciativa *versus* culpa centrada en las nuevas capacidades del niño pequeño en cuanto al lenguaje, la locomoción y el acceso a un abanico de objetivos más amplio. La iniciativa es sentido de la ambición y la finalidad; es la capacidad de hacer cosas con entusiasmo. La culpa, por el contrario, es el polo negativo de la crisis: la ansiedad que surge cuando se han traspasado los límites⁴.

La movilidad y el acceso a puestos y oportunidades les crea a los religiosos una situación análoga a la del niño pequeño de Erikson. Los religiosos deben tomar la iniciativa; sin embargo, la iniciativa conlleva la capacidad de cooperar con los demás, no simplemente de hacerse cargo. La iniciativa, no la conformidad, introduce en la empresa común que caracteriza a la vida religiosa.

La lucha entre la virtud y el vicio en esta crisis se plantea entre la finalidad/dedicación y la codicia. Ambas potencialidades se desarrollan mediante la interacción con los demás. Para Erikson, finalidad y codicia son producto de la edad del juego. Cuando los niños juegan, se introducen en una actividad que tiene una finali-

4. Donald CAPPS, *Deadly Sins and Saving Virtues*, op. cit., pp. 34ss. y 87ss.

dad y que unifica su mundo interno y externo. Aprenden a cooperar y ponen a prueba los límites del mundo real, utilizando lo que parece un mundo sin límites para comprobar lo que verdaderamente puede hacerse.

La tensión entre la iniciativa y la culpa continúa en la edad adulta. Cuando vivimos con otros, comprobamos los límites y las posibilidades de la iniciativa. También los religiosos deben aprender a incluir la voluntad ajena en sus opciones. La vida religiosa les exige cooperar y combinar sus capacidades para realizar una tarea común. Cuando emprenden esas tareas, se suscita el potencial positivo y el negativo.

La finalidad y la dedicación conforman la capacidad de imaginar y perseguir un objetivo, afrontar las derrotas y vencer los temores. La dedicación es la capacidad de seleccionar ciertas tareas y centrarse en ellas. Los niños absorbidos por un interés, ya sea tirar agua o cavar en la tierra, pueden centrarse en la tarea que tienen entre manos y, mediante ese juego con una finalidad, entran en el mundo de la realidad, salvando la distancia entre el deseo y la competencia.

La finalidad y la dedicación son también producto de una vida religiosa sana. La búsqueda de la unión con Dios, la misión, la vida compartida en la comunidad, las relaciones, el desarrollo de los dones y talentos se hacen realidad frente a los obstáculos, las contrariedades y la limitación de las oportunidades. La finalidad y la dedicación salvan la distancia entre el deseo y la competencia.

La codicia es el deseo de poseer o adquirir algo en una cantidad mucho mayor de la necesaria. En lugar de poner a prueba el mundo exterior y tratar de actuar en concordancia con sus leyes, la codicia trata de hacer que el mundo se conforme a los propios deseos. Lo que quiere, lo quiere de inmediato. Piensa y actúa de manera impulsiva.

La codicia es sorda a la «voz interior» de la conciencia y a las silenciosas mociones de un corazón que discierne. Donde la gula fuerza los límites corporales, la codicia pone a prueba los límites sociales y la paciencia de aquellos con los que se asocia. Se fija en lo que puede «llevarse consigo».

La codicia se relaciona dinámicamente con el polo negativo de la crisis vital de la culpa. La culpa sana es la conciencia de haber traspasado unos límites legítimos; en contraste, la culpa insana

sofoca la iniciativa. Las personas pueden verse tan abrumadas por la culpa que sus deseos legítimos se vean truncados. Se reprime el deseo lícito, en lugar de las transgresiones y los excesos.

La culpa puede utilizarse como un mecanismo de control social. Y como las congregaciones religiosas coordinan la acción común, pueden fomentar una culpa insana. La codicia de poder o de control puede bloquear los medios de expresión legítimos de la iniciativa. Las estructuras de autoridad, que tienen la misión de promover la exigencia de responsabilidades y la coparticipación en las oportunidades, pueden frustrar estas actividades si se encuentran en las manos de la culpa y la codicia.

La codicia de poder o de atención obstruye la acción en la comunidad. La parálisis de la culpa puede alimentar una atmósfera negativa. Sin contacto con sus verdaderos deseos, los miembros no toman la iniciativa ni intentan controlar a las autoridades, sino que esperan que otros satisfagan sus necesidades, necesidades que nunca parecen verse satisfechas.

En la vida religiosa, la codicia somete a tensión la estructura de la vinculación afectiva y rechaza la verdadera exigencia de responsabilidades. La codicia distorsiona el pensamiento y desecha la información que no se adapta a los deseos personales. Niega los derechos y los privilegios ajenos.

Mientras que la iniciativa imagina resultados realistas, la codicia se basa en ilusiones y quimeras. La codicia es un pecado mortal, porque nos distrae de lo importante: el objetivo del voto y de la práctica de la obediencia.

Practicar la culpabilidad y la codicia es un modo de eludir el desafío que plantea la iniciativa. Dado que la codicia lo quiere todo, carece de objetivo. La finalidad y la dedicación buscan «lo necesario», y el resto en relación con ello. La codicia hace que el presente engluta al futuro, limitando lo imaginable a sus propios deseos y necesidades. La finalidad y la dedicación tienden puentes hacia el futuro. Por esta razón, la tensión entre la finalidad/dedicación y la codicia es una dinámica del voto de obediencia.

La codicia y la finalidad pueden caracterizar a una comunidad. La finalidad planifica, refina y pone a prueba las expectativas en una empresa en colaboración; fomenta el esfuerzo congregacional en pro de la misión y la calidad de vida. Desgraciadamente, la

codicia es característica de una comunidad cuando unifica en torno a la comodidad común.

Dado que la obediencia va más allá de la relación entre súbdito y superior, en la actualidad exige una disciplina distinta. La obediencia requiere una relación de reciprocidad en la que los miembros y sus dirigentes tienen como objetivo la vida de la congregación. Todo debe inscribirse en el autovaciamiento planteado por la lucha entre la finalidad y la codicia.

Laboriosidad *versus* inferioridad

Erikson afirma que la crisis de la edad escolar no tiene que ver con los cambios físicos, como en los períodos anteriores. El desafío de la laboriosidad *versus* los sentimientos de inferioridad lo crea la necesidad de ser útil y productivo. La laboriosidad es la capacidad de sublimar las frustraciones personales en interés de la productividad. Implica sentir placer en llevar a cabo los proyectos con aplicación y perseverancia⁵.

En el niño, el esfuerzo por ser productivo ocasiona, inevitablemente, limitaciones y fracasos. Siempre hay alguien más inteligente, más rápido o con una habilidad innata. Antes o después comparamos nuestras capacidades con las ajenas y no estamos a la altura. Entonces aparecen los sentimientos de inferioridad. Aunque problemas más serios como los malos tratos, las carencias emocionales y los conflictos de adaptación estén ausentes de la infancia, la inferioridad afecta de un modo u otro a toda vida.

La competencia y la envidia son los polos virtud-vicio de esta crisis. Ambas son respuestas al desafío de la laboriosidad. La envidia es un sentimiento de animadversión o descontento por las ventajas o posesiones ajenas y conlleva el deseo de tener esas posesiones. La competencia, por su parte, es más que la adquisición de habilidades, puesto que es el descubrimiento de lo que funciona en una situación determinada, ya se trate del esfuerzo cooperativo o del dominio de una habilidad. La competencia da sentido a la autoconfirmación, que procede de una experiencia respecto del mundo exterior que ha tenido éxito e implica destreza, inteligencia y disciplina.

5. *Ibid.*, pp. 39ss. y 91ss. En lo sucesivo, como anteriormente, utilizaré el análisis de Capps y lo adaptaré a los problemas de la vida religiosa.

La envidia es un atajo hacia la laboriosidad. En lugar de pasar por el duro trabajo de la competencia y arriesgarnos a fracasar, tratamos de sentirnos competentes rebajando a los otros a nuestro nivel. La envidia es más que resentimiento por la buena fortuna ajena; sentimos que los logros o las ventajas de los demás menoscaban los nuestros. La envidia puede internalizarse cuando evitamos por completo las situaciones productivas, o puede externalizarse cuando intentamos vengarnos del envidiado⁶.

Las limitaciones que padece la persona atrapada por la envidia no son las de la obediencia, sino unas restricciones autoimpuestas e imaginarias. Donde la codicia parece carecer del sentido de sus límites en el mundo real, la envidia crea límites donde no los había. Los envidiosos se convencen a sí mismos de que hay límites que no pueden superarse ni ponerse en cuestión. «Yo no podría hacer eso»; «Sólo *ciertas* personas hacen esas cosas», pueden ser afirmaciones que encubran la renuencia a hacer un esfuerzo o a arriesgarse al fracaso. La obediencia, por otro lado, es la voluntad de responder a la orientación del Espíritu, que nos dirige hacia la utilización y el disfrute de nuestras auténticas capacidades.

La envidia puede hacer estragos en la empresa en colaboración que es una vida y una misión compartidas. Una congregación puede fomentar la envidia o la competencia. Una comunidad sana impulsa a los menos dotados a descubrir y utilizar sus talentos. Concomitantemente, los más dotados son también respaldados para resistir los esfuerzos que los miembros envidiosos de la comunidad hacen para rebajarlos a su nivel.

La envidia puede incapacitar a los miembros por el sometimiento subsiguiente a la parálisis que supone ser envidiado. En tal clima, los miembros deben ocultar sus talentos para ser aceptados. Y esa atmósfera comunitaria se caracteriza por la falta de obediencia.

En una comunidad, la mayor parte de las personas comparten ambos términos de la ecuación de la envidia. Son a la vez competentes en algunas cosas e inferiores en otras. Y sólo apoyando los diferentes talentos de los miembros de la comunidad se desplegará la productividad creativa del grupo como conjunto (1 Cor 12,12-30).

6. Para un estudio de la envidia, véase Ann y Barry ULANOV, *Cinderella and Her Sisters*, The Westminster Press, Philadelphia 1983.

La envidia puede ser productiva; puede ser un signo de que alguien posee una habilidad o una cualidad que yo deseo para mí. Usada correctamente y sublimada en la acción competente, puede ser un indicio de crecimiento. La obediencia supone aceptar los propios talentos y usarlos como una llamada por parte de Dios. En lugar de ceder al resentimiento hacia los demás, prometemos, en la obediencia, ponernos a nosotros mismos y nuestros talentos a disposición de la Iglesia y de la sociedad.

La llamada a la obediencia conlleva una llamada a pasar de la envidia a la competencia. Lo vemos en Juan 21,21-22: «Viéndole Pedro [al discípulo a quien Jesús amaba], dice a Jesús: “Señor, y éste ¿qué?”. Jesús le respondió: “Si quiero que se quede hasta que yo venga, ¿qué te importa? Tú, sígueme”». La llamada a la competencia de la obediencia nos impulsa continuamente a renunciar al yo y seguir a Jesús, convirtiéndonos en lo que estamos destinados a ser según su voluntad respecto de nosotros. En lugar de la parálisis de la envidia, la obediencia es el celo por crecer y por el Reino.

Para los religiosos, la llamada a la laboriosidad y la competencia en la vida cristiana viene mediada por el marco de la comunidad, la misión, la amistad, la familia y la profesión. A través de estas vías, los religiosos descubren su productividad entregándose a Dios y a los demás.

El voto de obediencia y la derrota de la muerte

La transformación de los deseos suscitada por la obediencia está dirigida a la construcción del Reino. Los votos no son tan sólo para la transformación individual, sino que suponen una contribución a toda la comunidad y a la creación del Reino en un mundo postmoderno. El Vaticano II expuso con claridad que el valor de la vida religiosa no sólo es instrumental, sino que dicha vida es valiosa porque los religiosos hacen el bien en la sociedad y en la Iglesia.

La vida religiosa no es valiosa tan sólo por ser un signo, sino que es un signo porque es valiosa, porque posee un valor santificante y redentor en la Iglesia y en la sociedad⁷. La obediencia tes-

7. Paolo MOLINARI, *Chapter VI of the Dogmatic Constitution «Lumen Gentium» on Religious Life*, op. cit., p. 159.

timonia un valor más profundo que la mera actividad cuando los religiosos toman decisiones y emprenden acciones que les introducen en la actividad redentora de Jesús.

Cuando los religiosos optan por la esperanza frente la gula, confían en la presencia redentora de Dios en el mundo como centro de su motivación. Mediante su voto público dan esta interpretación a su opción. Esperan que Dios actúe. Esta vigilancia conecta a los religiosos con el Amor situado en el corazón del universo. Los religiosos se unen a Dios a través de un corazón obediente en la oración, durante un encuentro con un enfermo de cáncer, en una parroquia de un barrio marginal, en la atención a los niños nacidos con SIDA y en su actividad docente.

Tienen esperanza porque Dios es la realidad que está más allá de la ansiedad. Mediante una vida de obediencia, los religiosos no sólo esperan que Dios actúe, sino que aprenden a contar con la acción de Dios. Pero sigue en pie la pregunta sobre dónde y cuándo. Escuchan a Dios individual y corporativamente, con un corazón que discierne, para poder estar allí donde se encuentra Dios amando y colaborando.

Vivir la vida con una finalidad y renunciar a la codicia es contracultural. Supone consagrarse a realizar los propósitos de Dios en un mundo con enormes disparidades económicas. Y nuestra sociedad necesita este tipo especial de iniciativa.

Al final de la década de los ochenta del siglo xx, los ingresos medios previos a los impuestos del uno por ciento superior de la población norteamericana eran de 599.800 dólares, y los del veinte por ciento superior de 109.400 dólares, mientras que el veinte por ciento inferior ganaba como media 8.400 dólares, y el sesenta por ciento central oscilaba entre 20.100 y 47.900 dólares. En otras palabras, la renta total previa a los impuestos de 834.000 familias era mayor que la de 84.000.000 de familias. A comienzos de los noventa teníamos la cifra más elevada de pobres desde 1964⁸. La de los ochenta fue una década en la que los ricos se enriquecieron y los pobres se empobrecieron, y la brecha se ha ampliado con la entrada en el nuevo milenio.

8. «The 1980s: A Very Good Time for the Very Rich»: *New York Times* (5-marzo-1992). La fuente de estos datos es el Departamento de Presupuestos del Congreso, tal como lo cita Larry L. RASMUSSEN, *Moral Fragments and Moral Community*, op. cit., p. 93.

Nuestra sociedad alimenta la novedad, los estímulos, las nuevas demandas y los nuevos mercados. La codicia es para ella una virtud. El hedonismo, la permisividad y el relativismo se sonríen irónicamente ante una vida dotada de finalidad, como si fuera un recuerdo pintoresco del pasado. Nuestra cultura no es obediente. Se nos induce a creer que el mundo está totalmente en nuestras manos y que poseemos la injusta libertad de obtener todo cuanto podamos.

En este clima de recesión moral, la obediencia es contracultural incluso antes de realizar las finalidades externas del Reino. Concretamente, su testimonio va más allá del yo y tiene un sentido que trasciende los deseos inmediatos del individuo, cuyas necesidades aumentan de modo constante. Cuando los religiosos viven con finalidad e iniciativa, dan cuerpo a las raíces trascendentes de su vida.

La tentación postmoderna

La lucha entre la laboriosidad y la inferioridad adquiere un significado especial para los religiosos a causa de la «tentación postmoderna». La tentación postmoderna, que es la presión cultural para resistirse a cualquier tipo de toma de decisión, exige que todo permanezca abierto y constituye un atajo ante los problemas de la transición cultural. Esta actitud se ve alimentada por la exposición a personas y modos de vida diferentes. Y el pluralismo da paso al relativismo, según el cual ningún modo de vivir o de obrar es mejor que otro.

Peter Berger afirma que nuestro mundo tecnológico, pluralista y secular plantea a la Iglesia el dilema de cómo responder, y los religiosos comparten este conflicto, que constituye el contexto actual de la práctica de la obediencia.

Berger detecta tres respuestas típicas a la confusión respecto de la religión en la sociedad moderna⁹. Se puede rechazar el mundo tal como es y refugiarse tras los muros conceptuales y morales de un «ghetto» sectario. La obediencia, interpretada según este

9. Piet FRANSEN, «Criticisms of Some Basic Theological Notions in Matters of Church Authority»: *Journal of Ecumenical Studies* 19 (primavera 1982) 50-57.

modelo, es rígida y aislacionista. La segunda posibilidad es adaptarse acriticamente al mundo secular, mezclando lo sagrado y lo secular hasta el punto de tener que preguntarse por qué se sigue en la Iglesia. En esta mentalidad, la obediencia desaparece como valor vital.

La tercera opción consiste en centrarse únicamente en la propia experiencia, sin estar dispuesto a imponer la conclusión de nada invocando una autoridad. La experiencia es la autoridad, y la experiencia individual no apela a más legitimidad que la propia. Aunque esto parece una actitud abierta, no satisface la profunda hambre de certeza implícita en la religión. La identidad se fomenta mediante la unión con una Vida mayor que la propia. En esta tercera opción, la experiencia no posee un marco mayor que ella a través del cual interpretarse a sí misma.

La apertura radical se mantiene mediante la regla; no puede invocarse autoridad alguna. Para vencer la resistencia a toda autoridad, hay que establecer y aceptar algún límite o dar un salto en el vacío. La obediencia exige ese salto y el sometimiento a una realidad que va más allá de uno mismo.

Se adopta la opción postmoderna cuando no se opta, lo que fomenta un caminar sin rumbo tanto personal como corporativo. Y el resultado es la inferioridad. La alienación y la ansiedad inherente son resultado de la incapacidad de someterse a nada. Por otro lado, la competencia confronta a la sociedad con sus límites. Y ello supera ese nuevo rostro de la inferioridad y sus mutiladores efectos.

Los religiosos dan testimonio de la derrota de la muerte mediante los efectos transformadores que la obediencia tiene en su vida. La obediencia proporciona un nuevo valor personal basado en una identidad valorada por Dios, el cual mide con una vara distinta que la sociedad. Los religiosos afrontan la sobrecarga cognitiva de estos tiempos centrándose en el carisma y sus requerimientos, de modo que son una comunidad con memoria e identidad en una sociedad fragmentada.

Ante un mundo confuso y a la deriva, los religiosos apoyan la familia sana y construyen colegios y barriadas «sanos». Trabajan por restablecer el funcionamiento de las ciudades y promover modos de vida equilibrados que perduren en el tiempo por estar arraigados en valores espirituales. Se integran en una sociedad sin

comunidad para ser comunidad. Y hacen todo ello mediante el vínculo afectivo de una identidad compartida; identidad arraigada fundamentalmente en un llamamiento personal a seguir a Jesús y el evangelio.

La nueva comunidad de bautizados

La nueva comunidad de bautizados trasciende la raza, el género, el nivel económico y las barreras ideológicas. A través de la obediencia, los religiosos testimonian que tal comunidad es posible. Son llamados a ella y la construyen en sus comunidades. Y, para los religiosos, uno de los modos de construir esa nueva comunidad de bautizados es ser personas dignas de confianza. Cuando utilizan la autoridad o participan en sus procesos, actúan con integridad. Los religiosos saben que viven la obediencia en los tiempos modernos, en los que la autoridad misma constituye un problema.

En la actualidad, los sistemas o «estructuras de plausibilidad» se han venido abajo. En el pasado teníamos una visión coherente del mundo que explicaba la realidad del cielo a la tierra. Hoy, sin embargo, hay poco consenso respecto de las relaciones fundamentales en el mundo. Y esto afecta al modo de percibir la autoridad. Este contexto constituye una nueva situación para vivir la obediencia religiosa.

Cuando la sociedad era más simple, la autoridad era atributo de una persona, a la que se le atribuía en razón de sus características personales o de la posición que ostentaba. Las personas y las posiciones no estaban disociadas; la autoridad era un derecho de nacimiento o era conferida; además, era inalienable y no estaba vinculada a la competencia. Los individuos ostentaban puestos de autoridad hasta su muerte; no eran reelegidos y no se les retiraba. La autoridad de la Iglesia se interpretaba dentro de este paradigma cultural, incluida la autoridad propia de la vida religiosa¹⁰.

En el mundo moderno, las personas ostentan la autoridad —denominada «autoridad funcional»— en función de su competencia. El trabajo y la persona están disociados. Idealmente, si las per-

10. Véase Frans-Xavier KAUFMANN, «The Sociology of Knowledge and the Problem of Authority», *Journal of Ecumenical Studies* 19 (primavera 1982) 18-31. Empleo el análisis de Kaufmann.

sonas no son competentes, son reemplazadas. La confianza no se deposita tanto en la persona cuanto en la organización a cargo del nombramiento y la sustitución.

En el ministerio actual, la autoridad funciona en este nuevo clima. En una sociedad más tradicional, la Iglesia era un ámbito en el que se soportaban las limitaciones. Hoy, sin embargo, las personas tienen grandes expectativas respecto de sus líderes. En la parroquia no se soportan cosas que no se toleran en otros círculos, y lo mismo ocurre en las comunidades religiosas. De hecho, muchos ministros y autoridades designadas de las congregaciones religiosas experimentan una crisis de «inferioridad». Las personas exigen, y la inadecuación entre la formación y el trabajo que se realiza resulta más evidente.

Algunas actividades humanas, sin embargo, no pueden ser realizadas con una autoridad funcional, porque no pueden ser disociadas de la persona que realiza la actividad. La fe, por ejemplo, sólo se desarrolla donde hay personas con las que poderse relacionar. Se necesita a alguien con quien poder identificarse, con quien poder construir una relación de confianza personal. En este aspecto, la confianza y el carácter son más importantes que cualquier tipo de competencia¹¹. Al hablar de carácter me refiero a una persona que demuestra ser digna de confianza.

La fe exige una autoridad personal en la que se pueda confiar y a la que se otorgue un significado decisivo¹². La fe también necesita comunidad, y la comunidad implica una relación con las personas que comparten la vida cotidiana e interpretan la experiencia práctica a la luz de la fe: una comunidad obediente. La fe se alimenta de la integración en una comunidad o del apoyo de una persona digna de confianza. La autoridad exigida por la fe es mediada por un individuo fiable, un grupo estable o una combinación de ambos. Debido a estas realidades, la obediencia incluye el establecimiento de la credibilidad.

Los religiosos construyen la comunidad de fe a través de su voto de obediencia cuando promueven la credibilidad en diversos niveles. En primer lugar, la naturaleza pública del voto de obe-

11. No estamos poniéndolas en oposición. En este marco, ambas, en un sentido amplio, son parte de la competencia.

12. Vemos aquí la fe humana como el punto de partida de la fe religiosa.

diencia llama a los religiosos a ser dignos de confianza ante las personas que los ven como hombres y mujeres de la Iglesia. La Iglesia lucha por una legitimidad autorizada para promover la fe en la cultura moderna. Aunque la autoridad de la Iglesia se fundamenta en el misterio, su credibilidad tiene que establecerse humanamente para resultar aceptable. Y cuando dicha credibilidad es débil, la comunidad sufre.

La autoridad no se puede autoatribuir, sino que es atribuida a quienes se considera dignos de confianza. El resquebrajamiento de la confianza alimenta la pérdida de la fe. Los religiosos pueden contribuir al establecimiento de la credibilidad de la Iglesia mediante la integridad de su vida personal.

En segundo lugar, la credibilidad procede del respaldo a la verdad. La religión debe vincularse a las verdaderas necesidades de las personas mediante las respuestas prácticas de las congregaciones. Las opciones de las congregaciones religiosas deben estar en conexión con los verdaderos problemas de la vida de la gente. El compromiso con la verdad en respuesta a las necesidades reales fomenta la credibilidad.

En tercer lugar, los religiosos pueden asumir un papel activo en la promoción de la credibilidad societal de la Iglesia en su conjunto. En la actualidad, algo se percibe como legítimo no porque la Iglesia lo diga, sino porque posee también sentido humano.

Las reformas necesarias en la Iglesia, como los derechos de las mujeres, no pueden ser ignoradas por las órdenes religiosas. La promoción de la credibilidad de la Iglesia en muchas sociedades depende de la respuesta a esta crisis. Las reformas económicas y políticas en el Tercer Mundo y en las situaciones de pobreza, así como en el hiperconsumista Primer Mundo, son necesarias para dar un testimonio creíble. Una respuesta poco entusiasta no sólo supone un ministerio débil, sino que, además, constituye un escándalo.

En cuarto lugar, las instituciones patrocinadas por las congregaciones religiosas necesitan ser creíbles como expresión de la obediencia religiosa. Esto se hace realidad a través de su buen funcionamiento, que es signo de competencia. Los hospitales no son cristianos si son ineficaces; los colegios no tienen una orientación evangélica si se imparte una educación deficiente. Las homilias mal preparadas y los programas de educación religiosa desorgani-

zados constituyen fallos en la obediencia y, además, socavan la credibilidad eclesial. Cuando la cercanía a la Iglesia y a las congregaciones engendra un contacto con el ejercicio del poder y de la autoridad desconectado de la vida y las preocupaciones de la gente, es necesaria la conversión en el área de la obediencia.

Finalmente, la verdadera autoridad se establece mediante la fiabilidad individual y el testimonio de una vida centrada en los demás. Lo que se presenta en nombre de la Iglesia tiene que ser Buena Nueva para cuantos lo reciban. Utilizar símbolos cristianos que sean culturalmente alienantes o insensibles respecto de las mujeres, las personas de color y las culturas marginadas no es una buena nueva. El contacto inmediato con quienes desempeñan un papel público en la Iglesia no es creíble cuando está marcado por el miedo, el abuso verbal o sexual, el abandono, la falta de interés o el fracaso a la hora de capacitar a otros para el liderazgo.

La obediencia consagrada establece la credibilidad de la autoridad a través de su testimonio público. En un mundo sin centro, encontrar un Centro y escuchar con todo el corazón constituye un testimonio público y una tarea de por vida. Y es un testimonio con una función trascendente. La obediencia es profundamente personal porque afecta a la integridad humana. Implica ser más que un yo mínimo, descomprometido de las relaciones sociales, la vida pública y el servicio. La obediencia restablece la confianza a través de unas personas que encarnan sentidos y valores de los que depende la comunidad entera.

Ésta es la obediencia que sirve a la sociedad. El mundo únicamente sigue en marcha porque las personas en general confían las unas en las otras y pueden fiarse de su palabra y mantenerla. Los religiosos, en virtud de su voto de obediencia, tienen un papel especial en el mantenimiento de esta «ecología» de la vida social.

20

Nuevos tiempos para la obediencia

Cualquier interpretación que se haga de la obediencia consagrada debe incluir la relación con la autoridad. Y dado que en nuestra cultura hay una crisis de autoridad, nos encontramos en unos «nuevos tiempos» para la obediencia. El cambio en la forma de percibir la autoridad influye en las congregaciones religiosas, así como en la cultura en su conjunto. Desde el Vaticano II, los religiosos han experimentado con las formas colegiales de toma de decisión y de gobierno. En el plano local se ha dado el liderazgo compartido, con diferentes miembros asumiendo funciones de coordinación en el grupo durante un breve período de tiempo.

Algunos religiosos viven solos y mantienen un vínculo con un líder regional o local. Otros están conectados con grupos que se reúnen periódicamente para practicar la oración y el discernimiento. Aunque estas nuevas formas de vinculación y relación de autoridad son merecedoras de estudio y reflexión, no deseo abordarlas. Otros autores lo han hecho¹. Estarán presentes como símbolos de nuestro tiempo, pero nosotros nos centraremos en el problema de la relación con la autoridad en general y en cómo afecta a los religiosos.

Muchos miembros adultos de la Iglesia del Primer Mundo parecen atrapados en sus posturas negativas en relación con la autoridad, y esos problemas respecto de la autoridad nunca avanzan hacia una solución. El sociólogo Richard Sennett habla de ello como de una «postura de negación»².

La postura negativa con respecto a la autoridad no depende de las situaciones de conflicto o de cooperación ni de las percepciones de su competencia o incompetencia, sino que se trata de un fenómeno constante, repetitivo y desenergizante en el que se responde negativamente a la autoridad prescindiendo del funcionamiento de la misma. La negación se suscita por el mero funcionamiento de la autoridad. Para algunos individuos, la postura negativa con relación a la autoridad funciona de hecho como un vínculo de autoridad. Y esta postura de negación puede darse en las comunidades religiosas.

El clima cultural en torno a la autoridad afecta a la práctica de la obediencia consagrada. Las descripciones de las pautas culturales no pueden, sin embargo, proporcionar un análisis concluyente de la situación actual de la obediencia. En la práctica de la obediencia intervienen muchos factores. El misterio de la fe, la motivación de la piedad y un compromiso común con el evangelio aportan a la relación de los religiosos con quienes ostentan la autoridad unas fuerzas que no pueden reducirse a lo meramente sociológico.

No obstante, el vínculo espiritual de autoridad en una comunidad religiosa se interpreta dentro de las pautas culturales de sus miembros, y los conceptos sociológicos ayudan a describir esos patrones de funcionamiento. Este conocimiento subraya también el desafío contracultural del voto y su valor testimonial³. A fin de no pasar por alto esta información, investiguemos el vínculo de la negación.

La autoridad es un proceso interpretativo, no un objeto. Algunos sociólogos sitúan la autoridad en la credibilidad de las ideas, normas y personas a las que la adscribimos. Sennett centra su análisis en cómo el intercambio social entre los «fuertes» y los «débiles» resulta en una interpretación de la autoridad⁴.

La autoridad, que es una búsqueda de solidez y seguridad en la fuerza ajena, es un vínculo emocional por medio del cual interpretamos las condiciones del poder, otorgamos condiciones de

1. Patricia WITTBERG, *Pathways to Re-Creating Religious Communities*, Paulist Press, New York 1996.

2. Richard SENNETT, *Authority*, Knopf, New York 1980 (trad. cast.: *La autoridad*, Alianza, Madrid 1982). Seguiré el análisis de Sennett, aplicándolo a la vida religiosa.

3. Sennett hace referencia a la cultura del Primer Mundo, pero ideas similares pueden deducirse, por ejemplo, del examen de la influencia de la cultura tribal en África o de la cultura tradicional en Japón y en Asia.

4. Richard SENNETT, *Authority*, op. cit., p. 25.

control e influimos en su significado definiendo una imagen de fuerza⁵. Documentos eclesiales recientes reflejan una noción de autoridad similar. El Vaticano II reconoce que tanto el contenido como el proceso mediante los cuales se establecen directrices autorizadas influyen en su capacidad de ser vehículos del Espíritu Santo⁶. El modo de establecerse el vínculo de autoridad tiene gran importancia en la Iglesia y en la vida religiosa.

La formación del vínculo de autoridad en la sociedad moderna da lugar a una situación paradójica. Lo peculiar de los tiempos modernos es que los poderes formalmente legítimos en las instituciones dominantes inspiran una fuerte sensación de ilegitimidad entre quienes están sometidos a ellos⁷.

La gente desconfía del gobierno, de los políticos, del ayuntamiento, de la televisión y, a veces, de la Iglesia, de los sacerdotes y de los religiosos. En las comunidades religiosas, los miembros se quejan de que el gobierno congregacional no conecta con ellos, no se preocupa, es elitista... Este clima es distinto del de los años cincuenta, período en el que la autoridad tenía un lugar destacado en la sociedad y en la Iglesia.

El vínculo de autoridad es un vínculo humano singular que se establece entre personas desiguales en poder. ¿Cómo se forja este vínculo mediante la negación? La negación tiene lugar cuando el vínculo de autoridad se forja mediante el rechazo de la figura de autoridad. La autoridad, sin embargo, sigue siendo el punto de partida de la relación⁸. El elemento destructivo de la relación es que el individuo se siente atado a la persona a la que está rechazando.

Los tres modos de forjar un vínculo con la autoridad mediante la negación son: 1) la dependencia desobediente; 2) la sustitución idealizada; y 3) la fantasía de la desaparición de la autoridad. La dependencia desobediente implica centrar la atención compulsivamente en los deseos de la autoridad, y después hacer lo opuesto. La dependencia desobediente es distinta de la independencia o la autonomía genuinas, porque la motiva la necesidad de ir en contra de la autoridad, en lugar de la iniciativa⁹.

5. *Ibid.*, p. 3.

6. *Lumen Gentium*, 12 y 25; *Dei Verbum*, 10; *Gaudium et Spes*, 43.

7. Richard SENNETT, *Authority*, op. cit., p. 26.

8. *Ibid.*, p. 28.

9. *Ibid.*, p. 34.

La dependencia desobediente la practica la persona que propone algo a sabiendas de que la autoridad no puede aceptarlo. Una figura de autoridad se convierte en una «autoridad» a través de la capacidad de decir «no». Si alguien es lo suficientemente fuerte como para decir no, entonces es una persona lo suficientemente fuerte como para ser una autoridad¹⁰.

Crear una situación en la que la autoridad tiene que decir «no» provoca una sensación de seguridad. En esta postura, la dependencia de la autoridad y la transgresión de la misma son inseparables. A través de estos deseos opuestos se crea un vínculo. Aun cuando la autoridad «acceda» al deseo, las personas cambian la naturaleza de la demanda para mantener el vínculo que necesitan. Esta dinámica fortalece el vínculo entre la figura de autoridad y sus súbditos. Y esto puede ocurrir tanto en la vida religiosa como en la comunidad en su conjunto.

La sustitución idealizada es el proceso mediante el cual la figura de autoridad es utilizada como modelo negativo. Haga lo que haga dicha autoridad, lo que el sujeto quiere es lo opuesto. Por ejemplo, los religiosos pueden centrarse en percibir los rasgos negativos de la persona que ejerce el liderazgo. Pueden criticar al líder por demasiado distante. Si la persona se hace más accesible, sin embargo, será criticada por cambiar. Lo central es que los miembros no pueden imaginar la autoridad excepto como lo opuesto de lo que tienen. El miedo que opera en la sustitución idealizada es el miedo a ser liberado, a no tener amarras ni puntos de referencia. Los miembros, pues, dependen de la persona responsable como punto de referencia¹¹.

La fantasía de la desaparición consiste en creer que basta con que la persona responsable desaparezca para que todo vaya bien. Una vez más, el sujeto está atrapado. Tiene necesidad de fantasear con que todo marchará perfectamente si la figura de autoridad no hace sentir su presencia. Ello se combina con el miedo a que, sin esa presencia, no haya nada. Se dan simultáneamente el miedo a la figura de autoridad y el miedo a que se marche.

El resultado de este vínculo de autoridad negativo es un dilema: todo lo malo es culpa de la autoridad; sin embargo, es nece-

10. *Ibid.*, p. 35.

11. *Ibid.*, p. 38.

sario que la autoridad esté presente. En la vida religiosa posterior al Vaticano II tenemos la experiencia de religiosos que parecen no saber qué hacer sin unas relaciones conflictivas con la autoridad congregacional, eclesial o en cualquier otra forma.

Estas tres formas de vinculación negativa con la autoridad parecen patológicas, y lo son. Sin embargo, también se ven reforzadas culturalmente. Nos interesan como fenómenos culturales más que como problemas evolutivos. En la situación actual de la obediencia, estas pautas negativas son fácilmente aceptadas.

La presencia cultural de estas pautas exige una respuesta distinta que si se limitasen a ser un problema del individuo. El refuerzo cultural de la negación de la autoridad reemplaza los procesos naturales y saludables mediante los cuales el miedo a la autoridad se supera y la relación con ella madura. Nuestra cultura obstaculiza las relaciones de autoridad sanas. Esto constituye el contexto en el que se vive la obediencia. Pasemos a examinar las raíces históricas de este problema.

Las raíces históricas de la negación

Según Sennett, el rechazo a la autoridad no está ligado a una traición concreta, sino que sus orígenes se encuentran en la creencia del siglo XVIII de que debe destruirse la legitimidad de los gobernantes para cambiar el poder. El rey tiene que ser destruido, a fin de que el pueblo sea la nueva autoridad. En aquel tiempo, no creer suponía ser libre. Destruir la legitimidad de la autoridad era destruir su fuerza¹².

Desde el Vaticano II, en la vida religiosa se da un proceso análogo. La vida religiosa pasó de la época anterior a la Ilustración al siglo XX en un espacio de treinta años. Este proceso supuso la incorporación de aspectos tanto constructivos como destructivos del pensamiento moderno. Como resultado, el espíritu negador de la cultura se ha infiltrado en la comunidad religiosa, por su relación con alienaciones experimentadas en la vida religiosa.

En el siglo XVIII, el sistema de mercado expandió un espíritu negativo en relación con la autoridad. «La mano invisible» del

12. *Ibid.*, p. 43.

mercado era la medida de la justicia o la autoridad en el sistema económico, y el sistema se alejó de las relaciones interpersonales. Sin embargo, «la mano invisible» del mercado era una abstracción; no estaba ligada a ninguna persona individual. Si el mercado se veía desestabilizado, y los individuos se quedaban sin trabajo, ningún ser humano concreto podía ser considerado responsable.

La imagen invisible proporcionaba la ilusión de una liberación de las anteriores relaciones compulsivas de autoridad. Sin embargo, no bastaba para satisfacer las necesidades de autoridad humana. Se hizo, pues, el intento de encontrar a un responsable, de establecer imágenes de fuerza y control humanos y de hacerlas más concretas. Ello se satisfizo con la imagen del «patrón» decimonónico como figura paternalista. Y la autoridad moderna se forjó según este modelo.

Los patronos decimonónicos se perfilaron como personas que prometían protección y simbolizar el poder, pero no cumplieron su cometido¹³. Eran distintos de las anteriores figuras de autoridad, que eran patrimoniales, no paternalistas. La autoridad antigua era patrimonial, porque a través de ella se transmitían el «patrimonio» de la familia, la tierra y el poder. Las figuras paternalistas posteriores, los patronos, no tenían patrimonio que transmitir.

Cuando la economía basada en la tierra desapareció, se llevó consigo las bases de la autoridad patrimonial. Sin propiedad que transmitir ni garantía de posición que pasar a la siguiente generación, la autoridad patrimonial se convirtió en autoridad paternal, basada en el dominio sin un contrato de herencia. Los símbolos de autoridad pervivieron, pero las realidades materiales en que se basaban habían concluido.

En la vida religiosa actual se da una situación análoga. La autoridad religiosa tiene menos autoridad material sobre el religioso/a. Por ejemplo, la autoridad religiosa no suele encomendar a un religioso/a un trabajo como misión. Las congregaciones ya no crean trabajos. Gran parte de ellas ya no controlan la posibilidad de dar empleo como en el pasado, y muchas ni siquiera pueden emplear a sus propios miembros.

Cuando las bases materiales de la autoridad son débiles, dicha autoridad es más simbólica. Cuando un padre ya no podía garan-

13. *Ibid.*, p. 45.

tizar a su hijo un lugar reconocido en el mundo, tenía que legitimar su autoridad sobre una base distinta de la mera materialidad. De modo que la autoridad se basaba en símbolos y creencias.

En el siglo XIX, el poder se legitimaba fuera de la familia apelando a roles propios de la misma¹⁴. Los patronos eran pretendidamente semejantes a los padres, y se esperaba que los trabajadores asumieran su papel de «hijos». Los patronos debían ofrecer protección, como los padres, y los trabajadores debían ser leales, agradecidos y pasivos¹⁵.

Cuando los patronos no podían ofrecer protección, porque los factores del mercado escapaban a su control personal, las relaciones de autoridad se transformaron. La relación de autoridad seguía prometiendo atención solícita; sin embargo, su realidad negaba la cualidad esencial de la atención humana solícita: que la solicitud propia incrementará la fuerza ajena.

Las estructuras de autoridad en el mercado eran impersonales. La autoridad podía exigir obediencia sin prometer atención solícita. Por ejemplo, un sujeto con un motivo de queja afrontaba un sistema en el que a ningún agente humano específico se le podían exigir responsabilidades. En última instancia, podía culparse a la burocracia, pero era intocable. En este sistema, el líder gobierna, pero se le exige de responsabilidad respecto de la maquinaria del gobierno: la burocracia¹⁶. La autoridad se transformó únicamente en poder. El vínculo de autoridad se desprendió de sus responsabilidades respecto de la atención solícita y el establecimiento de la confianza.

El resultado fue un modelo paternalista de autoridad. Había nuevos modelos sociológicos según los cuales las autoridades podían dar una imagen de fuerza, suscitar sentimientos de temor y prometer protección. Pero, aunque se desencadenaran estas emociones, las autoridades no cumplían con su cometido. El poder no era dialógico. La sociedad sólo le permitía al líder ocuparse de los sujetos en la medida en que ello sirviera a sus intereses.

Hoy, por ejemplo, los ejecutivos se encuentran sin trabajo después de años de servicio a la empresa. Una relación que surge para

14. *Ibid.*, p. 57.

15. Esa relación hijo-padre aparece también en gran parte de los textos del siglo XIX en torno a la obediencia.

16. Richard SENNETT, *Authority*, op. cit., p. 77.

incorporar a la empresa, deja en la calle y sin recursos. El moderno clima de negación de la autoridad se fundamenta en una imagen de la misma que suscita la emoción de la sumisión pero no ofrece solicitud.

Los modelos de autoridad paternalista son mucho más poderosos que el poder en la familia normal. La autoridad paternalista se da cuando a una persona se le autoriza a controlar los límites de la realidad para otras personas. Los individuos no pueden poner objeciones a tal control porque, si lo hacen, la autoridad afirma estar siendo traicionada y difamada¹⁷. La vergüenza se introduce en la obediencia.

Lo normal en la familia es que el control no sea únicamente amor o poder, sino que se dé una mezcla de ambos. La autoridad de un padre como es debido puede ser cuestionada, y los padres normales no se sienten humillados por ello, sino que lo ven como un signo de que sus hijos están madurando. En una familia sana, la vergüenza se utiliza para establecer los límites de comportamiento necesarios para socializar al niño¹⁸. Ésa es la vergüenza sana.

Para mantener el control en un vínculo de autoridad caracterizado por la negación, en la obediencia se introduce una vergüenza insana. Explotando los sentimientos de vergüenza, la autoridad trata de controlar cuando ya no posee medios materiales de control.

La sociedad moderna suma la vergüenza a las condiciones que hacen vulnerables a los individuos. En la sociedad tradicional, las personas heredaban su lugar en el orden social. En la sociedad moderna, por el contrario, se sienten personalmente responsables de su lugar en el mundo. En la sociedad moderna se da la vuelta a la «ley de la supervivencia de los más aptos».

Las personas sienten vergüenza por su dependencia en un mundo que afirma la igualdad de oportunidades de todos. Si no se es el «mejor», a alguien —o a uno mismo— hay que echarle la culpa¹⁹. Si Mary no ha «prosperado» tanto como Sue, es culpa

17. *Ibid.*, p. 66.

18. Véase Erik H. ERIKSON, *Childhood and Society*, op. cit.; y James W. FOWLER, *Faithful Change: The Personal and Public Challenges of Postmodern Life*, Abingdon Press, Nashville 1996, segunda parte.

19. Richard SENNETT, *Authority*, op. cit., p. 47. Véase también Michael LERNER,

suya. En cierta ocasión oí un eco religioso del dilema de encontrar el propio lugar en un confuso sistema de autoridad vulnerable a la vergüenza. Los religiosos comentaban: «En mi orden hay dos clases de personas: padres e hijos. Yo quiero ser padre».

La malignidad de la autoridad moderna radica en su oferta de un falso amor sin solicitud, y se construye sobre formas ilegítimas de control social. El sujeto se ve influido, pero no puede influir, a su vez, en quienes «se ocupan» de él. La negación, en este sistema, tiene sentido; es un esfuerzo por evitar esa relación. La negación se presenta más en la vida pública que en la privada, porque la familia ofrece alternativas a este dilema.

En la vida familiar normal, el ritmo de crecimiento y declive ayuda a resolver los problemas con la autoridad. Cuando los individuos van haciéndose mayores, asumen la autoridad y, al hacerlo, quiebran el poder fundamental de la autoridad, que es inspirar miedo²⁰. El envejecimiento y declive de los padres desestabiliza las relaciones de autoridad, posibilidad que no existe en el ámbito público, en el que la autoridad carece de esa fluidez.

La negación acepta la necesidad de personas fuertes en la propia vida. Sin embargo, al rechazar su legitimidad, la dependencia puede darse sin vulnerabilidad²¹. El miedo a la dependencia se supera atacando la integridad de la figura de autoridad²². Si no es legítimo para otra persona plantear demandas, entonces estamos protegidos del sentimiento de debilidad o vergüenza. El elemento destructivo de este ciclo es que el contenido de la autoridad, lo que la autoridad debe ser, es dejado de lado. La legítima necesidad de autoridad que tienen el individuo o el grupo no se ve satisfecha²³.

Por definición, el sujeto bajo la autoridad paternalista no tiene influencia sobre la persona al mando. El «débil» sólo puede resistir siendo la negación de aquello que el poderoso quiere que sea. La negación de la autoridad, sin embargo, nunca trasciende los términos del poder utilizado por la autoridad. Esta resistencia no genera la visión de un orden o una autoridad mejores.

The Politics of Meaning: Restoring Hope and Possibility in an Age of Cynicism, Addison-Wesley, New York 1996, p. 6.

20. Richard SENNETT, *Authority*, op. cit., p. 159.

21. *Ibid.*, p. 46.

22. Stephen CARTER insiste en este tema en *Integrity*, op. cit., cap. 12, comentando el ataque a los líderes políticos en nuestra sociedad.

23. Richard SENNETT, *Authority*, op. cit., p. 74.

¿Una salida?

¿Hay alguna salida de este cenagal moderno? Sennett afirma que la autoridad «legible» y visible crea la posibilidad de que emerjan otras relaciones de autoridad que vayan más allá de la negación.

La autoridad es visible cuando quienes mandan son explícitos acerca de sí mismos, claros respecto de lo que pueden o no hacer y concretos en sus promesas. La autoridad es «legible» cuando el vínculo de autoridad se forma a través de un proceso sano. Mediante el debate y la toma de decisiones común, algunas personas reciben autoridad de otras, pero se les prohíbe el trato prepotente²⁴.

La autoridad «legible» se da cuando las personas participan en la matización de las «órdenes». Las normas se reinterpretan y condensan a veces mediante el debate público. En los diversos niveles de «mando», la libertad se crea para redefinir categorías cuando surgen los problemas²⁵. Se practica la subsidiariedad. En lugar de que la persona al mando especifique lo que quiere y cómo debe hacerse, las decisiones se toman, cuando es posible, por quienes están implicados. La autoridad se convierte en un proceso de elaboración, quiebra y reelaboración de significados visibles y «legibles»²⁶.

La creación de una autoridad «legible» y visible constituye un desafío para los religiosos actuales. El caos de la negación se ve alimentado por la falsa ilusión de un poder sin restricciones y un desinterés inaccesible. La última trampa engañosa es la imagen de una autoridad que impone su control pero sin preocuparse por los individuos.

El uso nocivo de la autoridad constituye un escape de la reciprocidad. La autoridad se libera de establecer una relación mutua con los demás suscitando en ellos sentimientos de vergüenza e ineptitud. Una autoridad así ofrece a dos opciones: proseguir el ciclo de la negación, o quebrar el ciclo escapando de él.

La autoridad eclesial y congregacional desempeña un ministerio sanador con respecto a cuantos padecen este problema cultural

24. *Ibid.*, p. 168.

25. *Ibid.*, p. 183.

26. Un modelo de este tipo de proceso lo vemos en los procedimientos empleados por los obispos estadounidenses para elaborar su pastoral económica.

con la autoridad. La advertencia de la Escritura: «Más le vale que le pongan al cuello una piedra de molino y sea arrojado al mar, que escandalizar a uno de estos pequeños» (Lc 17,2) hace evidente que el uso evangélico de la autoridad no debe ser el de la cultura. Las instituciones religiosas están llamadas a proporcionar criterios alternativos, no sólo por el bien de sus miembros, sino como testimonio de una autoridad mejor en la Iglesia y en la sociedad.

La obediencia y la vida eclesial

La autoridad es una profunda necesidad humana en nuestra vida. Los religiosos continúan buscando autoridades en su vida, aun cuando se exige a voz en cuello la «liberación de la autoridad». La autoridad no es nunca un sucedáneo de la autoridad interior de la persona. Partimos de la base de que la autoridad interior aumenta y se ve respaldada por el reconocimiento de una autoridad en la propia vida.

La resolución de las tensiones existentes en torno a la autoridad no puede llevarse a cabo de modo unilateral. Los adultos deben asumir la autoridad en la Iglesia de manera coherente. Esto es clave para desmitificar la autoridad y romper el ciclo de la negatividad. Ello es especialmente verdadero para las mujeres, dado que buscan medios decisivos de tomar parte en el ministerio de autoridad en la Iglesia. En la cultura tanto del Primer como del Tercer Mundo, el papel de la mujer ha de ser apoyado por su importancia en las tradiciones culturales, y también necesita ser liberado de los aspectos represivos de dichas tradiciones. La Iglesia precisa del servicio de autoridad de las mujeres en este tercer milenio.

Un importante desafío actual a la autoridad de la Iglesia es el del mantenimiento de una postura de autoridad «legible» y visible en torno a temas controvertidos. Ello exige tomar postura sin transmitir un desinterés y un alejamiento que no dejen más opción que el abandono o la negación. A este respecto, las órdenes religiosas tienen un destacado papel que desempeñar en la Iglesia. Cuando pasan de los márgenes de la negación a asumir su plena responsabilidad en la misión de la Iglesia, la obediencia consagrada las llama a crear sistemas que respalden la autoridad visible y «legible» de la Iglesia.

Signos político-místicos

La raíz de la palabra «obediencia» es «oír». La obediencia connota la disposición a oír y prestar atención a lo que es distinto de uno mismo. La obediencia mora en los más profundos recovecos de la conciencia y supone estar dispuesto a reconocer que una voluntad y una realidad exteriores a las propias tienen una validez y una identidad fundamentales en lo que respecta a lo que es bueno para uno mismo y al sentido personal de estar obrando bien. La obediencia religiosa reconoce a la autoridad congregacional legítima como mediación de esa «otredad» y considera que la comunidad es un medio para la escucha del evangelio.

En el centro de la obediencia cristiana se encuentra el sometimiento de Jesús a la voluntad de aquel al que llamaba «Padre». El significado más profundo de la obediencia religiosa es el amor. El amor obediente comparte la vida de Jesús como discípulo. Jesús pidió a sus discípulos que sometieran a él su voluntad. «Quien quiera salvar su vida la perderá; pero quien pierda su vida por mí, ése la salvará» (Lc 9,23-24).

La obediencia no es la renuncia a la propia voluntad, sino su utilización por el Reino. En este sentido, el camino de la obediencia está marcado por tres características: una intensificación del sentido de la providencia, el arrepentimiento y la vocación²⁷.

La providencia

¿Cuáles son los signos de estar en el camino de la obediencia? Una persona obediente experimenta una intensificación de la convicción de que Dios guía el mundo y éste es digno de confianza. En las relaciones interpersonales se puede confiar en la permanencia y la continuidad ajenas en la comunidad y en el ministerio. El individuo puede depender de otros, así como ser digno de confianza como persona de la que los demás pueden depender.

27. Donald CAPPS, desarrolla estos temas a lo largo de un estudio de las bienaventuranzas. Véase *Deadly Sins and Saving Virtues*, op. cit., cap. 9. Estoy en deuda con su análisis, que adapto a los religiosos.

La obediencia desarrolla una fe cada vez más firme en que Dios tiene un designio para cada persona. El mundo se ve, en última instancia, como benévolo, a pesar de las adversidades y decepciones. La confianza en la guía divina es indispensable en todos los detalles de la vida. La persona obediente no considera que ello suponga una deficiencia en cuanto a la competencia personal, sino que lo ve como un modo de proceder que la inspira como ser humano.

La fe va gradualmente gobernando más áreas de la vida cuando el camino hacia la dependencia espiritual se recorre con un corazón obediente. El sentido de la providencia tiene un trasfondo político radical. La escucha de la Palabra de Dios proporciona una voz contracultural. Proporciona una reafirmación interna capaz de resistir las injusticias de nuestro tiempo.

El arrepentimiento

La obediencia lleva a la aceptación de un nivel apropiado de responsabilidad moral en la situación concreta. No es que la persona se vea inmovilizada por la culpa o atrapada por sus excesivas pretensiones de superioridad moral, sino que desarrolla un sentido sano de ser un agente en los problemas de la vida. Tal persona asume la responsabilidad de aquello sobre lo cual tiene control en la vida y se desentiende del resto.

Dichas personas son capaces de experimentar remordimientos, pesar y dolor cuando es debido, porque poseen un sentido del «otro» que les confirma y les propociona un sentido de la responsabilidad. Ello, a su vez, las vincula a los demás; crea en las comunidades una unidad afectiva de la que participan, aunque haya problemas. En última instancia, pueden perdonarse a sí mismas y a los demás el haberse visto atrapadas por la culpa insana y las expectativas no realistas respecto de los otros.

La vida y el ministerio del religioso/a están marcados por un espíritu de arrepentimiento que no es sensiblero, sino vitalmente reafirmador, y que atestigua ante los demás una humildad capaz de colaborar. Dicho arrepentimiento posee la libertad de espíritu necesaria para tomar iniciativas, cometer errores y mantener la vinculación con otras personas y el trabajo con ellas. En un mundo

desgarrado por animosidades ancestrales y ciclos infinitos de violencia, la obediencia da testimonio de un orden más excelso. En ese Corazón podemos abandonarnos y permanecer, porque sabemos que somos amados.

La vocación

A lo largo de la vida, la obediencia otorga al religioso/a un profundo sentido de su vocación personal. Con la vocación llegan las cualidades subsiguientes: resolución, entrega, competencia personal y eficacia. Este sentido interno de la vocación pervive contra un mundo anquilosado, atezante y sin mucho futuro. Un religioso/a es un alegre partícipe en el proyecto creativo y providencial que fundamenta el sentido de la finalidad y la entrega.

En un mundo en el que nada es importante excepto el propio interés, la obediencia religiosa es la capacidad de participar en una situación fructífera para los demás y de llevarla a su compleción. La obediencia vincula la competencia personal a su fecundidad para los demás. Se fija en las necesidades del mundo, en lugar de únicamente en el logro personal. El Reino es el criterio de medición de su valor.

La vida de obediencia se llena gradualmente de un espíritu de esperanza; la esperanza de que al corazón obediente se le darán todas las cosas buenas. Vive con los demás en una relación de equidad, abierta al arrepentimiento que la vida de conversión requiere. En última instancia, la vida de obediencia llena al individuo del espíritu de su valor personal. La persona ha fundamentado su vida en unos valores que lleva toda una vida aprender y compartir.

21 Celibato: de la ambigüedad a la integración

Hay quienes consideran que el celibato es el único voto de los religiosos, porque refleja el compromiso radical de la vocación religiosa¹. El deseo de amar a Dios con todo el ser se explicita en la decisión de no casarse. Pero no es éste el único voto: sabemos que, junto con los de pobreza y obediencia, caracteriza una vida fundamentada en la convicción de haber sido llamado por Dios. Cualesquiera otras razones que pudieran aducirse para este voto no bastarían para justificar la vida religiosa.

El voto de celibato tiene que ver con el amor. Su práctica conduce a los abismos y cúspides que conlleva cualquier lucha personal por amar. El celibato atraviesa las cenagosas aguas del inconsciente y explora una corriente privada que invita y amenaza al mismo tiempo. Ningún centro vital es más profundamente personal. Ningún camino evolutivo es tan singular, confuso y vivificante.

El religioso/a elige amar célibemente. El amor madurado mediante el celibato no es absoluto ni perfecto, sino, sencillamente, un amor transformado y dirigido hacia Dios y hacia los demás². El camino del celibato es concreto e individual. Fluye de la historia personal y tiene como objetivo la integración en el amor, a pesar de los errores.

El rostro del celibato diferirá en las diversas circunstancias de la vida. El religioso de mediana edad, al ver a los hijos de su compañero de colegio, reflexiona sobre los hijos que no ha engendrado; vive, pues, el voto de manera distinta que el novicio. Una reli-

giosa, por su parte, puede tener que luchar con la injusticia que supone dar falsas esperanzas a un amigo de siempre. De modo que la disciplina del celibato puede llevar a renunciar a la relación con una persona, a fin de que ésta pueda encontrar un compañero para su vida.

El celibato tiene que ver con la sexualidad. Dejaremos muchas cosas sin decir acerca del celibato, porque ya otros han abundado en él; pero sí ofreceremos un paradigma que abarca el amplio abanico de experiencias vitales a las que afecta la promesa de celibato. El celibato se analizará dentro de la interpretación de la sexualidad en la comunidad de fe y en la sociedad.

Pastoralmente, el celibato suele verse como una vocación eclesial más excelsa. Sin embargo, los religiosos se ven ante todo desafiados a vivir la misma vida común de integración sexual que la Iglesia en su conjunto. El celibato no soslaya los desafíos cotidianos de dicha integración que aparecen en el evangelio y que son vividos por la comunidad eclesial.

Historia

En el mundo occidental, la sexualidad ha estado durante siglos vinculada únicamente a la procreación. Dado que la procreación es una poderosa capacidad humana, la Iglesia se esforzó en protegerla y limitó la procreación y la sexualidad a la unión matrimonial estable. Todos los actos sexuales se juzgaban en función de si llevaban a la relación sexual plena o la expresaban adecuadamente.

Dado que la procreación debía darse dentro del matrimonio, lo mismo ocurría con el sexo. Cualesquiera actos sexuales ajenos a la expresión adecuada del sexo dentro del matrimonio eran considerados gravemente pecaminosos. La vida humana misma estaba en juego en la expresión sexual indiscriminada. Todos los actos homosexuales iban contra el orden natural y eran, por tanto, pecaminosos. El autoerotismo era un mal uso de la potencia sexual, que estaba dirigida a la procreación.

El voto de celibato no pudo dejar de verse afectado por esa interpretación de la sexualidad generalizada en la Iglesia. La tradición mística protegió siempre el celibato religiosamente motiva-

1. Sandra SCHNEIDERS, *New Wineskins: Re-Imagining Religious Life Today*, Paulist Press, New York 1986, p. 114.

2. En el plano místico, el amor humano y el divino se hacen uno.

do, proporcionándole una dimensión amorosa y afectiva al centrarlo en el amor a Dios. Sin embargo, la pedagogía general respecto del voto incorporó la interpretación biologicista, legalista y mecanicista de la sexualidad de que adolecía la Iglesia.

El Vaticano II redefinió la sexualidad genital, describiéndola no tanto en referencia a los hijos cuanto en referencia a su potencial de crear un vínculo vital con otra persona. La procreación y la conyugalidad se reconocieron como dimensiones equivalentes de la sexualidad.

Al mismo tiempo, los religiosos analizaron su voto y superaron una interpretación estrecha del celibato que les impedía la amistad íntima o las manifestaciones de afecto, puesto que pretendían una vida relacional más profunda. Las advertencias respecto de las amistades particulares y las reglas a propósito de la modestia se suavizaron; las sanciones por tener contacto con miembros del sexo opuesto cayeron en desuso; y las restricciones con relación al contacto físico con los niños en clase desaparecieron del vocabulario de la formación religiosa.

En la transición posterior al Vaticano II, el celibato mantuvo su identidad como voto de no casarse. «El resto» también permaneció como materia de exploración. La revolución sexual en la cultura del Primer Mundo puso en entredicho todas las convenciones sexuales. Incluso pasadas actitudes introyectadas por la familia y la sociedad en la vida de los religiosos se vieron puestas en cuestión.

La práctica del voto de celibato tuvo que afrontar las ambigüedades de la transición. En la actualidad se plantean muchas cuestiones en torno a los límites del celibato; sin embargo, los religiosos saben que los valores culturales son por sí solos insuficientes para definir la práctica de este voto.

Hacia una definición

La opinión habitual es que la sexualidad y la genitalidad, o experiencia genital del sexo, son idénticas. La sexualidad, según este punto de vista, es la actividad genital explícita o los actos que llevan a ella. Sin embargo, la sexualidad es una experiencia humana mucho más amplia que la mera genitalidad.

La sexualidad humana es una capacidad relacional, un dinamismo de apertura, comunión y creatividad³. Desde esta perspectiva, la sexualidad está ligada a una amplia gama de experiencias humanas y se convierte en un modo de estar en el mundo. La genitalidad, u orientación al placer y la procreación, no es más que una dimensión de la sexualidad.

Definir la sexualidad de manera más amplia no supone intentar evadirse. Los célibes se ven diariamente desafiados a integrar las exigencias de la sexualidad en su vida, a fin de vincularse con los demás⁴. Debatirse con la sexualidad es también parte de esa exigencia. Una visión más amplia de la sexualidad, sin embargo, pone de manifiesto las capacidades vivificantes y amorosas de la sexualidad en las relaciones de los célibes, capacidades que no son explícitamente genitales.

Como acabamos de decir, las capacidades relaciones de la sexualidad humana no son meramente genitales, sino también cognitivas y afectivas. Dado que la sexualidad abarca una amplia gama de capacidades humanas, la maduración sexual concierne a la capacidad de relación, no meramente a la capacidad de practicar el sexo genital. A través de la sexualidad entramos en el misterio del amor humano como miembros de una familia, amigos, ministros y hermanos y hermanas de comunidad.

En la interpretación actual del celibato, los religiosos no carecen de ayuda, porque la Iglesia ha superado el marco meramente biológico en su comprensión de la sexualidad. El sexo procreativo no es sólo un medio para la continuación de la especie, sino que establece una relación entre el amor y la fecundidad. Aunque la mayoría expresa este don teniendo hijos, los religiosos también experimentan el amor y la fecundidad, que conocen a través del misterio de la virginidad cristiana. La virginidad es más que ser soltero, porque cualquiera puede vivir la soltería en la cultura secular. La virginidad cristiana es una postura de fe.

3. William F. KRAFT, *Whole and Holy Sexuality*, Abbey Press, St. Meinrad, Ind., 1989. En este capítulo emplearé el análisis de Kraft.
4. Vincent J. GENOVESI, *In Pursuit of Love: Catholic Morality and Human Sexuality*, Michael Glazier, Inc., Wilmington 1987, p. 141. El pensamiento de Genovesi influye también en este capítulo.

La virginidad cristiana es la libre elección del celibato como expresión del amor a Dios⁵. Es el compromiso en la fe de relacionarse, estar en comunión, ser creativo y generar nueva vida, pero con un «toque» diferente⁶. El voto de celibato tiene sus raíces en la tradición espiritual de virginidad; tradición que eclipsa a la abstinencia sexual como definición del voto. La abstinencia sexual es una interpretación biológica, necesaria pero mínima, de lo que el celibato implica.

El voto

La vida religiosa se fundamenta en la convicción de haber sido tocado por Dios, y el voto de celibato es una respuesta a ese «toque». En lo fundamental, el voto de castidad célibe conlleva la obligación de continencia perfecta en un celibato por el Reino (canon 599). Es la promesa de estar en amistad con Jesús. Es el compromiso de confiar en el poder permanente del Espíritu Santo y de vivir agradecidamente ante el Dios que lo da todo.

La Escritura da testimonio de la experiencia religiosa que inspira el voto. En Marcos vemos a Jesús «mirando fijamente» al discípulo y diciendo lleno de amor: «Ven y sígueme» (Mc 10,20ss). La realidad de ser amado por Jesús pone a los religiosos ante la cuestión definitiva. La vida no puede proseguir sin atender ese llamamiento.

La respuesta del religioso/a consiste en dejar a un lado el camino usual del matrimonio cristiano. El porqué es un misterio. Mediante el celibato, el religioso/a expresa su deseo de entregar su vida entera a Dios. En Marcos vemos un eco de esta experiencia: «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si arruina su vida?» (Mc 8,36). El celibato es una llamada al amor. Y, como todas las llamadas a una vida de amor, constituye una experiencia anímicamente decisiva.

¿Por qué algunos cristianos sienten ese llamamiento evangélico? Únicamente podemos hacer conjeturas acerca de las razones.

5. Se trata de una opción espiritual.

6. Josef FUCHS, *Personal Responsibility and Christian Morality*, op. cit., pp. 6ss.

El celibato es una vocación y un don. La comunidad cristiana da testimonio de ello y apunta a su caracterización a lo largo de los tiempos, el nombre de la cual es «gracia de Dios».

A lo largo de la historia de la experiencia de celibato se han ido registrando razones para el mismo. El celibato proporciona una gran libertad para desempeñar el ministerio y permite centrarse en los deseos de Dios. El celibato es un sacrificio. Las personas difieren en lo que respecta a la convergencia de estas razones en su experiencia. Por ejemplo, muchos casados no piensan que su cónyuge distraiga su atención de Dios, sino que consideran que su pareja es una vía hacia el amor divino.

El celibato consagrado es un estilo distintivo de vida adulta en la Iglesia en el que se da un llamamiento a amar y conocer a Dios de modo individual en lugar de conyugal. El celibato es una vocación concedida al individuo y a la Iglesia entera. Yendo más lejos, el celibato participa del misterio de todo amor. ¿Por qué se casa Ann con Tom, en lugar de con Jim? Desde fuera, todo amor es un misterio.

En algunos poemas bíblicos y alegorías místicas encontramos imágenes de una relación con Dios vitalmente definitoria. Por ejemplo, en el Antiguo Testamento se personifica a la sabiduría como símbolo de Dios⁷, y en 1 Corintios 1,24, san Pablo dice que Jesús es esa sabiduría de Dios. La experiencia religiosa que se encuentra en el núcleo del celibato se refleja en la búsqueda de la sabiduría:

«La amé más que la salud y la hermosura
y preferí tenerla a ella más que a la luz,
porque la claridad que de ella nace no conoce noche.
Con ella me vinieron a la vez todos los bienes,
y riquezas incalculables en sus manos.
Y yo me regocijé con todos estos bienes
porque la Sabiduría los trae,
aunque ignoraba que ella fuese su madre» (Sb 7,10-12).

El texto habla de una relación amorosa constante, que se desarrolla a lo largo del tiempo y es absorbente y omniabarcadora.

7. Elizabeth JOHNSON, *She Who Is*, op. cit., pp. 86ss.

También alude al arcano del amor, esquivo aunque innegable. Del mismo modo que los cónyuges crecen en el amor, el religioso/a va captando gradualmente el amor que Dios siente por él y el lugar que ocupa en el corazón divino. A su tiempo, el religioso/a encuentra a Dios en todas las cosas. El celibato, como búsqueda de la sabiduría, es la promesa de proseguir la relación con Dios por encima de todo.

El celibato religioso es la consagración de nuestra sexualidad, nuestro modo de ser hombres o mujeres en el mundo. Como voto, afecta a nuestra encarnación, es decir, a nuestro modo de manifestarnos, experimentar, comportarnos y ser vistos por los demás como hombres y mujeres. El celibato es un símbolo de nuestro compromiso nuclear con Dios, porque concierne a los recovecos más profundos de nuestro ser. Es el compromiso de nuestra vida entera y la transformación de nuestro amor futuro.

En el voto de celibato no hay divorcio alguno entre espíritu y carne. El amor a Dios y a los demás no es abstracto. Amo con mi cuerpo, mis sentidos, mis percepciones, mis actitudes y mis comportamientos. La manera de expresarme con mi cuerpo es un acto de relación con Dios.

Dios nos ama también a través de la carne. Mediante la entrega de su carne, hasta la cruz, Jesús hizo concreto su amor. A nosotros nos habría resultado imposible percibir su amor con la misma profundidad sin esa manifestación amorosa. Y nuestra respuesta de amor es también específica.

Ver, oír, tocar, anhelar, pensar en el otro o relacionarse con él constituyen actos encarnados y sexuales. El celibato afecta a todos esos aspectos de nuestras capacidades de encarnación y relación. La mayoría de los religiosos consideran que la relación sexual está en conflicto con su voto de celibato. Sin embargo, si se reflexiona, se ve claramente que el maltrato habitual a los demás también es incongruente con este voto. En este aspecto, el celibato nos desafía a mejorar nuestra vida relacional.

El celibato es más que mera continencia. Reducido únicamente a una interpretación biologicista, se pasa por alto la labor transformadora del voto. El celibato tiene como misión enseñarnos a amar, que es la tarea verdadera de nuestra vida adulta. El punto de

vista cultural sobre la sexualidad, sin embargo, es débil a la hora de proporcionar una visión sobre la integración sexual que sustenta al voto.

¿Qué es la sexualidad?

La gente ve la sexualidad de maneras diversas y contradictorias. Muchas personas juzgan la idoneidad de los actos sexuales sobre la base de ideas acerca de la sexualidad como un todo. Lo que es la sexualidad en su mente dicta como emplearla. Otras personas no reflexionan en absoluto sobre su significado. Los religiosos hacen uso de esas interpretaciones culturales de la sexualidad; pero, en situaciones de crisis, los puntos de vista culturales suelen carecer de la perspectiva valorativa que sustenta a la promesa de celibato.

La cultura del Primer Mundo es individualista, lo que moralmente se traduce en relativismo, en la idea de que no hay normas generales que vinculen a todos. Aunque los célibes interpreten intelectualmente el significado del celibato, en su práctica están a veces condicionados por el relativismo de la cultura, no por la doctrina cristiana.

La dependencia de la cultura puede darse por múltiples razones. La controversia en torno a la doctrina sexual de la Iglesia y las enseñanzas restrictivas del pasado respecto de la sexualidad en las órdenes religiosas llevan a algunos a descartar a la Iglesia como guía válida en lo que atañe al sexo. Otros no han tenido nunca la oportunidad de pensar acerca de la pobre pedagogía pasada con respecto a la sexualidad y se han limitado a adoptar la visión cultural.

En la cultura hay un amplio abanico de puntos de vista acerca de la sexualidad. Algunos adoptan un enfoque recreativo del sexo y la ética subsecuente. De acuerdo con este pensamiento, el propósito del sexo es proporcionar a los individuos entretenimiento, placer o una vía de escape de la monotonía de la vida. Ésta es la visión que reflejan los medios de comunicación. El sábado por la noche se puede optar por ir al cine, jugar a los bolos o practicar el sexo. Todas estas actividades son igualmente legítimas. El sexo indebido sería el violento o los actos que contradicen la sensibilidad cultural, como la violación o el incesto.

Otras personas consideran ese punto de vista un tanto insensible y adoptan una ética relacional, en la que el sentido de la sexualidad humana brota del papel que el sexo desempeña en la relación interpersonal. El sexo está destinado a satisfacer las necesidades espirituales, emocionales, intelectuales y físicas. El sexo es apropiado en la medida en que haya algún tipo de relación mutua entre los partícipes y ninguno de ellos se vea manipulado o explotado. El propósito del sexo es expresar y estrechar la relación, y todo lo acordado entre dos adultos es ético.

En esta interpretación, el egoísmo, la manipulación y la explotación dan origen al mal y son negativos, aunque no los actos sexuales mismos. El sentido de los actos sexuales, más allá de su contribución al enriquecimiento de la relación, no es importante. La ética relacional es atractiva y está operativa en nuestra cultura. Los célibes se orientan fácilmente hacia esta ética, en especial cuando su compromiso se ve puesto en cuestión.

La Iglesia no acepta ninguna de estas dos éticas de la revolución sexual. El punto de vista recreativo hace excesivo hincapié en el elemento físico del sexo e ignora importantes consideraciones relacionales. Para los seres humanos, el sexo es más que mero impulso sexual.

La vinculación sexual es una base limitada para sustentar las relaciones. Las relaciones, en última instancia, exigen un compromiso de la persona en áreas de la vida que van más allá de la compatibilidad sexual. El sexo más la intimidad sexual está más cerca del sentido humano de la sexualidad. La intimidad conlleva la capacidad de combinar la propia vida con la del otro a través de un compromiso compartido en muchos planos, no únicamente en el sexual. El sexo recreativo, obviamente, es ajeno a la promesa de celibato.

La visión relacional es también inadecuada. Insiste mucho en el aspecto romántico del sexo, descuidando las dimensiones sociales, que son de gran importancia. La sexualidad implica una familia y unas necesidades de estabilidad y de relación a largo plazo. El punto de vista relacional no vincula el sexo a la necesidad humana de estabilidad y permanencia. Carece también de visión de la integración sexual, que en las relaciones sexualmente activas se da a lo largo del tiempo, en fidelidad a la postura social matrimonial y a sus múltiples compromisos. La visión relacional minimi-

za estas realidades. Y los individuos cargan con las cicatrices de las relaciones transicionales que la ética relacional abandera.

Los religiosos que practican activamente la sexualidad debido a esta interpretación relacional viven al margen del voto. En estas relaciones no es fácil desenvolverse; no obstante, si los religiosos se encuentran en ellas, pueden hacerse mutuamente preguntas como las siguientes: ¿qué capacidad tiene este comportamiento de llevar a una verdadera integración, prescindiendo del bien a corto plazo que de él se derive?; ¿hay compromiso auténtico en una relación interpersonal cuando una relación sexualmente activa se introduce en un modo de vida por lo demás célibe?; ¿pueden en tal situación obtenerse los beneficios del modo de vida matrimonial o célibe?; ¿es una relación justa?; ¿es justo introducir a otro en una relación sexual que, en última instancia, reduce la libertad de esa persona de buscar un compañero que sea libre para comprometerse?

La Iglesia y la ética cultural

La Iglesia adopta respecto del sexo una postura distinta de los puntos de vista recreativo y relacional, pues propone una ética que denomina «integral». La ética integral comprende todas las dimensiones que se consideran presentes en la sexualidad humana: la física y placentera, la íntima y relacional y la relación entre el sexo y la paternidad y la familia⁸. La sexualidad sana abarca todas las dimensiones y las mantiene en un adecuado equilibrio. El punto de vista integral ve el papel del sexo en la plenitud humana de manera distinta que la cultura.

Los psicólogos nos recuerdan que las personas normalmente abordan la necesidad de autoaceptación, pertenencia y deseo de placer sexual buscando relaciones genitales. La necesidad de relación e intimidad, sin embargo, es más profunda en la psique humana que la necesidad de sexo genital.

La experiencia demuestra que la actividad genital no proporciona una garantía de intimidad, y que la intimidad es posible sin

8. Véase Lisa SOWLE CAHILL, «Can We Get Real About Sex»: *Commonweal* 117/15 (14-septiembre-1990).

expresión genital. Para quienes satisfacen su necesidad de amor e intimidad con la relación genital, es la relación amorosa, más profunda, la que da sentido a su vida sexual compartida, no a la inversa. La actitud de la Iglesia respecto del sexo participa de esta perspectiva.

La homosexualidad

El voto de celibato tiene que ver con toda actividad sexual, tanto heterosexual como homosexual. La Iglesia interpreta la homosexualidad a la luz de sus postulados respecto de la sexualidad en general. En la actualidad hay mucho que no entendemos acerca de la homosexualidad, y se necesita más investigación sobre sus causas y su sentido, especialmente sobre sus posibles orígenes biológicos y genéticos. Sin embargo, la postura de la Iglesia respecto de la sexualidad brota de ciertas convicciones fundamentales.

La Iglesia defiende a los homosexuales en cuanto personas. Homosexuales son aquellas personas que experimentan de manera predominante, persistente y exclusiva una atracción hacia la actividad sexual con miembros de su propio sexo. Y dicha experiencia suele ser inherente a la persona, no una opción.

Mucha gente siente, en un momento determinado, atracción sexual por miembros de su propio sexo. En la adolescencia, la experiencia homosexual no es inusual como experiencia evolutiva. Algunas personas sienten atracción sexual por ambos sexos, aunque predominantemente por uno.

La Iglesia reserva el término homosexual para aquellas personas cuya atracción sexual por individuos de su propio sexo es una orientación establecida y dominante en su edad adulta. La persona homosexual siente atracción por individuos de su mismo sexo, aunque una persona puede ser homosexual en su orientación sin haber puesto en práctica esa atracción psicosexual⁹.

9. Esto está en debate entre los psicólogos. Algunos sostienen que la persona debe haber tenido alguna experiencia genital en orden a ser consciente de su orientación. Otros afirman que la realización de ese deseo no es necesaria para ser consciente de la propia orientación. La Iglesia sostiene este último punto de vista para no dar la impresión de que la actividad sexual tiene que preceder a la conciencia de la orientación. Véase Gerald D. COLEMAN, ss.

La actividad homosexual, en el sentido de opción por la práctica de la actividad sexual explícita con un individuo del propio sexo, es impropio¹⁰. Según la interpretación de la Iglesia, la sexualidad humana es fundamentalmente la expresión encarnada en una sola cosa de dos sexos diferentes¹¹. El sexo tiene por objeto vincular a una persona a otra sexualmente distinta. Cuando tal diferencia no está presente, se pierde el núcleo de complementariedad inherente al vínculo sexual.

La Iglesia entiende la sexualidad como generativa y vinculante. Éste es el sentido que se encuentra en la sexualidad, no un sentido sobrepuesto. El sexo entre personas del mismo género no puede crear esa unidad, porque no está presente la diferencia sexual. Dos personas que sexualmente son lo mismo no pueden implantar la otredad sexual inherente al sentido de la sexualidad humana¹².

En nuestra sociedad, las personas homosexuales suelen verse discriminadas. La Iglesia considera tal discriminación un mal y se opone a ella en todas sus formas. Y el voto de celibato llama a los religiosos a adoptar esta postura eclesial.

La amistad con personas del mismo sexo

Respecto del sexo, los religiosos suelen vivir las mismas situaciones vitales que las demás personas. Tienen especiales oportunidades para desarrollar amistades que duren toda una vida con miembros tanto de su propio sexo como del opuesto. El desafío que plantea el celibato consiste en querer a esos amigos de modo inte-

Homosexuality: Catholic Teaching and Pastoral Practice, Paulist Press, New York 1995, pp. 17-22.

10. La Iglesia da por supuesto que tanto las personas homosexuales como las heterosexuales pueden, por diversas razones, desear una actividad homosexual, y la juzga impropio para ambos grupos. Dicho de otro modo, no es preciso ser homosexual para emprender una actividad homosexual. Los individuos pueden tratar de satisfacer una amplia gama de necesidades mediante el comportamiento homosexual, así como mediante cualquier otro comportamiento sexual. Para los célibes tanto la actividad homosexual como la heterosexual son impropios.

11. Lisa SOWLE CAHILL, *Between the Sexes. Foundations for a Christian Ethic of Sexuality*, Paulist Press, New York 1985.

12. William F. KRAFT, *op. cit.*, pp. 109ss.

gral. La amistad con el sexo opuesto la analizaremos más adelante, ahora abordaremos la amistad con personas del propio sexo.

La identidad y la diferencia con respecto a los amigos del mismo sexo llaman a los religiosos a una unidad en la amistad que no es genital. Las diferencias entre los amigos del mismo sexo son interpersonales, no explícitamente sexuales. Con los amigos del mismo sexo hay que desarrollar un amor que sea amistad e intimidad, pero sin sexo¹³. En este aspecto, los religiosos recorren el mismo camino hacia la integración sexual que la Iglesia en su conjunto.

Entre amigos del mismo sexo puede darse un deseo de intimidad física sin presencia de una orientación homosexual persistente. Aun cuando los amigos del mismo sexo se esfuercen mutuamente por alcanzar el placer sexual compartido, no puede lograrse la unidad en una sola carne, porque hay una imposibilidad física. Y la unidad que sí pueden lograr, la unidad de la amistad, puede de hecho verse dañada por la actividad sexual.

La amistad tiene valor por sí misma, no precisa del sexo. De hecho, un apoyo vital clave para todo el mundo, pero en especial para una persona homosexual, es el desarrollo de una amistad estable con al menos una persona¹⁴.

El sexo introduce a los amigos del mismo sexo en unos actos rituales que únicamente pueden simular, pero nunca hacer verdaderamente realidad¹⁵. La práctica del acto amoroso físico refleja una intimidad no mantenible en la verdadera relación pública que existe entre las partes, especialmente para célibes que tienen otro compromiso primario. Entre el comportamiento privado y la postura pública se da una disparidad que marca la falta de autenticidad de la expresión sexual.

La base real de la intimidad en la amistad del mismo sexo florece sin dimensión genital. La calidez emocional, la compasión y la ternura son cualidades humanas enraizadas en la sexualidad y

13. James HANIGAN, *Homosexuality: The Test Case for Christian Ethics*, Paulist Press, New York 1988, pp. 97ss.

14. Bishops' Committee on Pastoral Research and Practices, *Principles To Guide Confessors in Questions of Homosexuality*, National Conference of Catholic Bishops, Washington, D.C., 1973.

15. James HANIGAN, *op. cit.*, cap. 4.

expresiones verdaderas de la misma; sin embargo, no son específicamente genitales en cuanto a su naturaleza o su raíz.

La actividad sexual entre amigos del mismo sexo es comprensible como búsqueda humana de amor; sin embargo, como actividad sexual carece de la capacidad de sacar a la persona de sí misma para llevarla al «otro», capacidad que constituye la dimensión trascendente de la sexualidad. Por esta razón es impropio.

Esta postura no supone minimizar las tensiones sexuales que pueden presentarse en una relación entre dos personas que se quieren verdaderamente sean del mismo o de distinto sexo. Sin embargo, el punto de vista de la Iglesia es claro respecto de si el comportamiento sexual lleva o no a la integración sexual. Más adelante analizaremos la gama de necesidades humanas que las personas intentan satisfacer a través de la actividad sexual, porque puede aclarar las necesidades más profundas que los amigos tratan de satisfacer mediante la actividad sexual.

La expresión sexual únicamente es procedente en el contexto de un compromiso mutuo en la comunidad de fe. El amor comprometido en el matrimonio es la condición necesaria de la expresión genital para que ésta lleve verdaderamente a la integración humana del amor¹⁶. Para la ética relacional, el amor es siempre la condición necesaria para expresar la sexualidad genital. Pero, para la Iglesia, el amor no siempre es condición suficiente para esas expresiones¹⁷. Sólo el amor comprometido, o matrimonial, es suficiente.

No hay ninguna relación humana en la que seamos más vulnerables ante otra persona que en la relación sexual. El respeto por la persona es el criterio clave de la sexualidad auténtica. Así pues, la Iglesia mantiene que sólo cuando la vulnerabilidad se combina con el amor único del compromiso, alcanza la sexualidad genital su verdadero potencial.

16. Cabe preguntarse por qué no es posible, pues, el matrimonio entre personas del mismo sexo. La Iglesia no admite el matrimonio del mismo sexo porque los contrayentes no pueden hacer realidad la unidad matrimonial, entendida como una unidad que trasciende la diferencia sexual. Además, es una unión que no puede engendrar hijos. Aunque se utilicen técnicas reproductivas, de esta unión específica de personas no puede proceder un hijo. Véase Gerald D. COLEMAN, *op. cit.*, pp. 119ss.

17. Vincent GENOVESI, SJ, «Sexuality», en *The New Dictionary of Theology*, *op. cit.*, pp. 947-954.

La castidad

La castidad es para todos los cristianos, no sólo para los solteros o los célibes. Donald Goergen califica a la castidad de virtud que acepta el anhelo de placer de la persona e «intenta ponerlo al servicio de otros valores humanos y cristianos». La castidad modera la propia sexualidad y permite poner el intenso placer físico de la genitalidad al servicio del amor¹⁸.

La virginidad y la castidad no son lo mismo. Los esposos no son vírgenes; sin embargo, son castos cuando su relación física expresa su compromiso mutuo y su amor recíproco en la vida cotidiana. Los religiosos pueden no ser vírgenes por diversas razones, pero pueden emprender una vida arraigada en la virginidad cristiana con una promesa de castidad en un compromiso consagrado. Las personas vírgenes pueden no ser castas cuando conservan su virginidad, pero tienen comportamientos sexuales no coherentes con su postura vital. Esto es verdadero aun cuando sus comportamientos no impliquen la «pérdida» de la virginidad física. Esta interpretación del celibato consagrado es más cuestionadora que la meramente biológica.

La castidad célibe exige una integridad de comportamiento que no es fácil cuando se ve uno inmerso en las complicaciones que surgen en la intimidad humana. Ni se está casado ni se es un niño. Todas las relaciones de la vida célibe han de juzgarse en función de su lugar en la relación primaria prometida a Dios y del compromiso, implícito en el voto, de crecer en el amor. Pasemos ahora a analizar más detalladamente esta promesa.

Los rostros de la integración sexual

Las comparaciones entre el matrimonio y el celibato son discutibles. El examen del uno a la luz del otro suele eclipsar la integridad de ambos; sin embargo, las afinidades que comparten nos inducen a intentarlo. El matrimonio y el celibato expresan de manera excepcional la relación entre el amor y la fecundidad; sin embargo, enriquecen de modo distinto a los partícipes y a la comunidad. La analogía entre ellos clarifica que el celibato no es un mero estado interno, sino que, como el matrimonio, es un modo de vivir y de estar en el mundo. En este sentido, una vida célibe es sexualmente individual, en lugar de compartida.

El celibato es más que una aspiración o un deseo interno; es una realidad sexual vivida en un contexto social bien definido. El celibato se vive en un modo de relación humana distinto del propio de las parejas. En este sentido, el matrimonio es la institución de la coparticipación sexual, mientras que el celibato es la institución de la singularidad sexual¹.

El celibato no está orientado a la coparticipación. Por ello, las expresiones sexuales procedentes en el celibato son las del afecto, es decir, las convenciones sociales que expresan calidez y ternura, no los signos o gestos que implican genitalidad.

El lenguaje sexual del celibato debe ser congruente con el modo de vida en el que se ha elegido experimentar la intimidad y la afinidad interpersonal². Las expresiones sexuales del celibato son

18. Donald GOERGEN, *The Sexual Celibate*, Seabury Press, New York 1974.

1. M. RONDET, *Le célibat évangélique dans un mode mixte*, Desclée de Brouwer, Paris 1978, p. 15 (trad. cast.: *El celibato evangélico en un mundo mixto*, Editorial Sal Terrae, Santander 1985, citado por A. GUIDON, *The Sexual Creators*, University Press of America, Laham, Md., 1986, p. 206. Véase también Donald GOERGEN, *The Sexual Celibate*, op. cit., p. 108.
2. Andrew GUIDON utiliza la noción de sexualidad como lenguaje. El compor-

las propias de la amistad intencional, no las propias del emparejamiento. Es impropio, por tanto, que un célibe practique las relaciones sexuales o la intimidad física que lleva a éstas.

Emparejamiento y amistad intencional

Para la sociedad, la intimidad y el sexo suelen ser lo mismo. En nuestra cultura, una vida sin sexo es una vida sin intimidad. Pero la comunidad de fe tiene una opinión diferente. El sexo solo no es necesario para la felicidad. La intimidad humana, sin embargo, es una necesidad mucho más profunda y no negociable. El celibato y la intimidad, pues, son perfectamente compatibles.

La intimidad es la disposición a dar y recibir expresiones de profundo calor, afecto y ternura personal. La vida célibe ofrece muchas oportunidades de intimidad. La oración, la comunidad, el ministerio y la familia proporcionan medios de intimidad; sin embargo, la amistad suele ser la puerta más importante para acceder a esta experiencia. ¿Qué hace que las relaciones del celibato sean íntimas, aunque distintas del matrimonio? Las relaciones célibes se caracterizan por la amistad intencional, mientras que las relaciones matrimoniales se distinguen por el emparejamiento.

La intimidad del celibato se descubre en el interés mutuo de la amistad, no en el «nosotros» del emparejamiento. ¿Cuál es la diferencia? Virginia Finn lo expresa del siguiente modo: en la amistad, «tu centro de atención se encuentra en mí, no en nosotros, y el mío en ti, no en nosotros»³.

La amistad intencional es inclusiva, mientras que la relación sexual del emparejamiento es exclusiva. La inclusividad se traduce en una vinculación abierta y en la renuncia a la posesión. Los amigos pueden «sentir» la inclusividad de la amistad en su capa-

tamiento sexual, para ser integrador, debe ser coherente con la realidad de los participantes. La intimidad del comportamiento físico debe ser coherente con el compromiso social público. La actividad genital por parte de los célibes comprometidos, por tanto, es un lenguaje incoherente con la realidad social de los participantes. Véase *The Sexual Language*, The University of Ottawa Press, Ottawa 1976, p. 83.

3. Virginia FINN, «Two Ways of Loving», en Mary Ann HUDDLESTON, *Celibate Loving*, Paulist Press, New York 1981, pp. 29-45.

cidad de acogida y relación con otras personas. En la amistad intencional hay una marcada fluidez relacional.

En un encuentro de una congregación, un comentario casual hizo alusión a la sutil inclusividad de la amistad intencional. Un miembro se sentó a comer en la mesa de otro y comentó: «Me voy a sentar contigo, porque no estás unido a nadie». ¿Era una persona sin amigos? No, por cierto. Y todas las personas están, en algún sentido, unidas a sus amigos. Sin embargo, quien hizo el comentario percibía que las energías del otro miembro de la congregación no estaban acaparadas por sus amistades, sino que era una persona abierta a mantener relaciones y a buscarlas activamente.

En la amistad intencional no hay ninguna dimensión que los amigos compartan que no pueda ser compartida con otra persona. Los amigos se intercambian confidencias que no se hacen públicas; sin embargo, cualquier dimensión del yo que se comparta podría también ser compartida con otros si así se decidiera.

En el matrimonio, la relación sexual de la pareja es necesariamente exclusiva. Los cónyuges son amigos intencionales; sin embargo, su relación es distinta, porque son también pareja. Son una pareja, no sólo sexualmente, sino también en otras dimensiones de su vida. A la privacidad de su comunicación se le otorga incluso reconocimiento legal.

El emparejamiento crea dificultades en las relaciones abiertas entre los miembros de una comunidad religiosa. Si se lleva al extremo, algunos miembros sienten que no tienen lugar relacional en la comunidad. Las personas están «acaparadas»⁴. En la vida religiosa, la amistad no está garantizada, ni tampoco los religiosos desarrollan todas sus amistades dentro de la comunidad, pero el modo de vida célibe debería fomentar las oportunidades de entablar amistad.

Las expresiones sexuales procedentes en la amistad intencional son las manifestaciones de afecto comunes en la cultura y son los mismos gestos que los cónyuges harían a las personas que no son su pareja. Es comprensible que, en ocasiones, los célibes dese- en la intimidad del sexo genital con sus amigos íntimos, del mismo

4. Esto puede extenderse a las pautas de amistad más allá del emparejamiento, cuando los nuevos miembros no pueden encontrar su lugar por las pautas de relación establecidas.

modo que también los casados pueden sentirse atraídos por un amigo o un colega. Sin embargo, su compromiso primario los lleva a optar por no practicar tal actividad.

Dado que el célibe vive de modo individual, no emparejado, las expresiones genitales de la sexualidad son siempre improcedentes. El acto sexual o la estimulación erótica previa contribuyen a la fusión y a la creación del centro afectivo del emparejamiento. Pero los amigos célibes no tienen ese vínculo mutuo.

El compromiso social de los amigos célibes es distinto del matrimonial. La amistad puede durar toda una vida, pero no se vive en la posición social de la conyugalidad. Los amigos célibes pueden tener que separarse porque sus responsabilidades les exijan seguir el llamamiento que eligieron como fundamental en su vida. La integridad de la amistad aumenta a la luz de estos compromisos.

La ubicación de la energía emocional y del centro de atención son distintos en la amistad intencional y en el emparejamiento. Ocasionalmente, los célibes emprenden relaciones de «emparejamiento» que se asemejan al matrimonio en cuanto a la energía y el centro de atención, aunque puedan carecer de relaciones genitales. Estas relaciones tienen lugar con un miembro del sexo opuesto o del mismo sexo; sin embargo, el voto llama a los célibes a superarlas.

Si el celibato fuera únicamente biológico, entonces la falta de actividad sexual caracterizaría a estas relaciones como propias de la vida célibe. Sin embargo, una visión más plena del celibato cuestiona su energía y su centro de atención. Muchas personas se dejan llevar hacia tales relaciones cuando crece su amor; pero la exigencia del celibato nos invita a no enredarnos en ellas. El celibato nos reta a preguntar y discernir quién y qué constituye el centro de nuestra energía emocional.

Para el amor célibe es central la libertad de corazón. Los célibes consagrados no crean y mantienen un «nosotros» ni un centro compartido en su vida, como sí hacen las parejas. Los célibes comparten su vida con aquellos a los que quieren; sin embargo, sexual y emocionalmente mantienen su individualidad. No se fusionan con ninguna otra persona como compañero de su vida, aunque tengan amistades profundas y que duren toda una vida. Los célibes quieren a sus amigos, pero sin establecer un «nosotros».

Hoy, la presencia del «emparejamiento» en la comunidad tiene múltiples raíces y es sintomática de las transiciones y tensiones de la vida comunitaria. El emparejamiento puede ser un intento de superar una época de la vida religiosa en la que no se permitía la intimidad emocional. Los compromisos ministeriales también llevan a los religiosos a vivir en «dúos» numéricos⁵; «dúos» que pueden constituir una pareja o ser simplemente amigos, o incluso ninguna de las dos cosas. La diferencia entre la amistad intencional, el emparejamiento y el compañerismo es más profunda que la diferencia geográfica.

Los amigos intencionales saben que «hemos situado la “unicidad” en otro lugar, en nuestros compromisos primarios, y somos libres... para ser un “tú y yo” juntos pero sin gravámenes»⁶. Este compromiso crea un modo de relacionarse que procede de lo más profundo de la identidad del célibe. Los amigos célibes se quieren en su diferencia y no exigen de sí mismos la fusión.

Las dimensiones de la sexualidad

El camino de la integración sexual en el celibato incluye muchas dimensiones de la sexualidad. La gente piensa muy a la ligera que las relaciones célibes son asexuadas y que los célibes viven sin vida sexual. Pero la sexualidad humana es mucho más compleja.

La sexualidad está mucho más profundamente arraigada en nuestra psique que la expresión genital. Vivir sin sexo genital no es vivir sin sexualidad. La sexualidad es el fundamento tanto fisiológico como psicológico de nuestra capacidad de amar. Es innata, dinámica y esencial para ser humano; es el modo que Dios tiene de llamarnos a la comunión con los demás a través de nuestra necesidad de extender la mano y tocar, emocional, intelectual y físicamente⁷.

La sexualidad incluye la capacidad de relacionarse con los demás con calor emocional, compasión y ternura. Estas cualidades

5. Algunas comunidades tienen la tradición de enviar en misión a los miembros de dos en dos. Obviamente, esto no tiene nada que ver con el emparejamiento.

6. Virginia FINN, *op. cit.*, p. 38.

7. Vincent J. GENOVESI, *In Pursuit of Love*, *op. cit.*, p. 141.

afectivas están enraizadas en la sexualidad y son expresiones auténticas de la misma. Sin embargo, no son específicamente genitales en cuanto a su naturaleza o su aspecto central⁸.

Cuando actuamos amorosamente como individuos, estamos actuando como seres sexuados, aunque no mantengamos relaciones genitales. Muchas relaciones de amor entre padres e hijos, amigos y colegas no conllevan matiz alguno de implicación genital.

En cualquier relación puede haber presiones para emprender unas relaciones genitales que sean improcedentes. Las expresiones genitales de amor pueden ser más o menos importantes o imperativas, dependiendo del buen desarrollo de la afectividad humana de la otra parte. Dicho de otro modo, en la medida en que las cualidades afectivas personales están infradesarrolladas e infravaloradas, no es inusual encontrarse con una preocupación por los aspectos genitales o físicos de la sexualidad. Ello puede llevar a un comportamiento destructivo y/o inútil, porque, aunque las necesidades sexuales físicas sean reales, no son nuestras necesidades principales.

Jane ha profesado hace tres años y colabora en la pastoral de una parroquia pequeña. Vive en comunidad con otras tres religiosas, de las cuales la más próxima en edad a ella la lleva veinte años. La comunidad de Jane es una mezcla de solicitud, preocupación, malentendidos y perdón.

Jane conoció a Jim, coadjutor en una parroquia cercana. Jim tiene un grupo de amigos en la parroquia; sin embargo, malvive en la casa parroquial con un párroco que apenas le dirige la palabra. La descripción de Jim de la vida en la rectoría es la siguiente: «Yo como bazofia, y él no come en casa». El párroco es amable pero distante.

Jane y Jim se conocieron en una reunión de la vicaría. Socialmente comenzaron a relacionarse hace un año, y descubrieron una complementariedad en su relación en la que ambos podían relajarse, distenderse y encontrar compañía. Jane y Jim son amigos. De vez en cuando sienten una presión que podría llevarlos a permitir que la dimensión potencialmente física de su amistad tomase el control; pero se han esforzado por desarrollar su relación en el

plano de la sexualidad afectiva. Cuentan con el otro en cuanto a su amistad, pero evitan dar el paso a un modo de vida similar al de una pareja.

Los religiosos experimentados han visto que las relaciones como la de Jane y Jim pueden seguir muchos caminos. Muchas personas siguen siendo amigas y desarrollan una buena relación; algunas permiten que se imponga el aspecto físico de la relación; y otras abandonan la congregación y se casan.

En la amistad resulta difícil separar a la persona de las pautas de interrelación que se van desarrollando. Los religiosos pueden encontrarse en una relación que va en una dirección distinta de la deseada. Comienza como una relación social, pero va conllevando cada vez más matices de situaciones potencialmente sexuales.

Las preguntas que ayudan a discernir la orientación de una relación son las siguientes: ¿qué hacemos juntos generalmente?; si se diera una expresión de afecto físico y después la dimensión física de la relación concluyera, ¿seguiríamos interesados el uno en el otro?; ¿me siento cómodo en esta relación?; ¿me distrae de otras cosas valiosas, como la oración, la comunidad, otras amistades...?; ¿cómo ven los demás esta relación?...

Dado que los temas de la intimidad, el sexo y las necesidades relacionales pueden ser confusos, estimulantes y cuestionadores, todo al mismo tiempo, un buen director espiritual puede ayudar a ser honrado, adquirir conocimiento de uno mismo y ganar confianza y libertad en las relaciones. El amor precisa un aprendizaje. No temer relacionarse puede dar lugar a un gran bien; sin embargo, los espejismos que pueden surgir deben ser eliminados. Y esto es válido tanto para las relaciones heterosexuales como para las homosexuales.

Es ya un lugar común que si nuestras necesidades humanas primordiales no son reconocidas y no se ven satisfechas, la satisfacción de nuestras necesidades sexuales físicas no dará lugar a una sensación de plenitud humana. Rollo May lo expresa del siguiente modo: «Para los seres humanos, la necesidad más fuerte no es el sexo *per se*, sino la relación, la intimidad, la aceptación y la afirmación»⁹. Ansiamos intimidad. La experiencia humana ates-

8. *Ibid.*, pp. 142ss.

9. Rollo MAY, *Love and Will*, Norton and Co., New York 1969, p. 311 (trad. cast.: *Amor y voluntad*, Gedisa, Barcelona 1985).

tigua que la relación genital no garantiza la intimidad, y que la intimidad es posible sin expresión genital.

La integración sexual es la capacidad de ir más allá de uno mismo mediante relaciones afectivas y cálidas, de un modo que respete la verdad propia y ajena. Para el/la célibe esto tiene lugar fundamentalmente a través del desarrollo de la sexualidad afectiva. Este proceso de maduración se da en nuestra vida espiritual, nuestras relaciones, nuestra comunidad y nuestro ministerio. Analicemos ahora su significado.

La sexualidad afectiva

La expresión «sexualidad afectiva» hace referencia a sentimientos, emociones o estados de ánimo que avanzan hacia alguna forma de intimidad o la incorporan. A través de la sexualidad afectiva nos sentimos motivados para aproximarnos al otro, para «tocarle» afectivamente de alguna manera. No sólo buscamos relaciones, sino relaciones que impliquen cercanía. El mero deseo de tal tipo de relación demuestra la acción en nuestra vida de la sexualidad afectiva.

La sexualidad afectiva tiene variadas expresiones. Puede expresarse mediante signos físicos: un beso o un abrazo, un gesto cariñoso destinado a comunicar una cercanía distintiva de la relación. Los amigos saben lo que significan ciertas miradas: de cariño, de alegría, de aceptación, de sentido del humor compartido... Los miembros de la comunidad notan cuando están siendo reafirmados, consolados y apoyados. Saben cuando otras personas están «de su lado» personalmente. Cuando se expresa cariño, se ve implicada la afectividad.

La dimensión espiritual de la sexualidad afectiva consiste en la fidelidad y la presencia que sustentan todo amor. La consideración, el calor, la hospitalidad, la amabilidad..., son modos de hacer al otro partícipe de nuestra afectividad. Mientras algunos célibes fantasean con que las relaciones genitales curan todos los males, los casados saben que esos signos afectivos son el elemento cohesivo de una relación feliz.

En las relaciones estrechas, el comportamiento sexual afectivo puede ser un fin en sí mismo o puede estar al servicio del com-

portamiento genital y ser parte de él. La sexualidad afectiva no tiene por qué llevar a un comportamiento genital. La intención es el factor que determina si la sexualidad afectiva es un fin en sí misma o un medio del comportamiento genital¹⁰.

Conocemos nuestra intención preguntando simplemente adónde queremos que lleve ese gesto. ¿Quiero con esta persona una relación sexual distinta del compromiso que tenemos?; ¿estoy interesado por esta persona o por la relación física que mantenemos o podríamos mantener? Las personas son distintas. Los amigos aprenden de la experiencia a optar para mantener sus manifestaciones de afecto en el nivel adecuado. Optan por evitar situaciones en las que es probable que surjan problemas.

Los célibes deben ser conscientes de lo que sus gestos transmiten en situaciones ministeriales. ¿Debería aproximarse Mary a George, el marido de Ann, en un baile de la parroquia y rodearle con su brazo? Una mujer casada podría realizar ese gesto con un hombre que no es su marido, pero quizá sería preferible que no lo hiciera.

¿Abraza Tom indiscriminadamente a los fieles de su parroquia cuando salen de misa? A veces esto es oportuno, pero otras veces no. Muchas personas sienten la sensación de ser acogidas, pero otras lo consideran una invasión, e incluso hay quienes lo encuentran ofensivo. Por ejemplo, las personas a las que se ha maltratado físicamente o de las que se ha abusado sexualmente pueden considerar que un contacto no pedido es más distanciador que pastoral. Cuando los religiosos son conscientes de sus necesidades afectivas, pueden satisfacerlas de modos que respeten la realidad de la otra persona.

Los años iniciales del compromiso de un/a célibe conllevan el aprendizaje de que se puede vivir una vida célibe, abstenerse de tener un comportamiento genital y del comportamiento afectivo que conduce a él, y sentirse realizado. El compromiso del celibato, sin embargo, adopta una forma distinta con el paso del tiempo. Los célibes de mediana edad aceptan de un modo nuevo que no han transmitido la vida a unos hijos y reconocen que no tienen una pareja con la que vivir el resto de su vida. Los religiosos más ancianos, por su parte, se ven ante el desafío de una nueva clase de

10. William F. KRAFT, *Whole and Holy Sexuality*, op. cit., pp. 37ss.

amor con su renuncia a las posesiones y su disposición a reafirmar a los demás.

Algunas veces los religiosos «van a la deriva» hacia situaciones en las que las opciones en las relaciones estrechas son insatisfactorias. Keith Clark dice que los religiosos suelen poner barricadas en el camino de la intimidad genital, en lugar de pisar el freno. Esta situación se plantea en términos de este estilo: «Por lo menos no hemos hecho...»¹¹.

A los religiosos que no han afrontado el examen de la intención subyacente al comportamiento afectivo su voto les exige preguntarse honradamente qué es lo que quieren. Mirarse directamente en el espejo del voto, no a través de en la niebla ilusoria de las prácticas societales, es un paso hacia la integración.

Los religiosos noveles que están poniendo a prueba su capacidad de vivir el voto del celibato hacen lo que acabamos de decir viviéndolo en el momento presente. Si cometen errores, deben esforzarse por hacer mejores opciones. El deseo de vivir el voto y la capacidad de progresar en aspectos concretos son signos de una vocación sincera. El celibato no es una negación de la sexualidad genital, sino la integración de la misma.

La sexualidad genital

La expresión «sexualidad genital» hace referencia al comportamiento, los pensamientos, las fantasías, los deseos y los sentimientos que conllevan o estimulan un comportamiento genital¹². El comportamiento genital y la genitalidad no son lo mismo. El acto sexual y la masturbación son formas explícitas de comportamiento genital. Y los sentimientos y las fantasías que activan o pueden activar los procesos genitales son modalidades de la genitalidad.

La genitalidad incorpora pensamientos y sentimientos que pueden expresarse –aunque no es imperativo que así sea– mediante un comportamiento genital. Signos como la erección y la lubri-

11. Keith CLARK, *An Experience of Celibacy*, Ave Marie Press, Notre Dame, Ind., 1982, pp. 168ss.

12. William F. KRAFT, *op. cit.*, pp. 59ss.

cación, así como la presencia de deseos sexuales y de fantasías, indican una activación del sexo genital que puede o no fomentarse o hacerse realidad en un comportamiento genital.

No existe la sexualidad genital en sí misma o únicamente como proceso biológico, sino que es una expresión de toda la persona. De manera que, cuando utilizamos mal, celebramos o hacemos realidad nuestra genitalidad, eso mismo hacemos con nuestra persona.

Nuestra genitalidad tiene también una función cuasi-sacramental en nuestra vida. Los procesos de la genitalidad, el hecho de ser excitado por otra persona, apuntan en la dirección básica de la maduración humana, que lleva a salir de uno mismo. Nuestra sexualidad genital es, en este sentido, un signo de nuestra trascendencia. Estamos destinados a ir más allá de nosotros mismos, vincularnos con otros y crear nueva vida.

El sexo genital precisa de tiempo, espacio y compromiso. Cuando analizo esta realidad con mis alumnos de la universidad, casi siempre hay algunos que dicen que sus apartamentos ofrecen «tiempo y espacio» suficientes para un sexo suficientemente bueno. Pero con «tiempo y espacio» yo me refiero al tiempo y la continuidad relacionales para que exista una verdadera relación a largo plazo. Y ésta es una descripción del matrimonio.

El matrimonio no garantiza una genitalidad auténtica, pero sí proporciona las condiciones para que pueda darse. Cuando el amor no tiene tiempo ni espacio social, la tensión y la frustración terminan emergiendo de manera explícita o implícita. La genitalidad sana es la capacidad de dar y recibir expresiones genitales de amor como parte de un compromiso amoroso más amplio que es emocional, funcional y espiritual. Esto es una descripción del amor matrimonial comprometido. Los célibes están llamados a seguir el camino común a todos los cristianos en lo que respecta al comportamiento sexual, y la comunidad de fe afirma que el sexo es para el matrimonio.

El modo de vida célibe no proporciona el tiempo, el espacio y el compromiso adecuados para propiciar las relaciones amorosas genitales. El tiempo es esencial para el sentido del amor matrimonial, porque este amor conlleva el deseo de amar a otra persona durante toda la vida. El sexo genital es parte de un amor que conlleva no sólo una presencia física, sino también una experiencia

espiritual y funcional de la conyugalidad. El compromiso compartido integra las personas de los miembros de la pareja a través del proyecto matrimonial. Sin embargo, los célibes que entablan relaciones genitales tratan de integrar sus vidas en torno a dos compromisos que son, ambos, totalmente inclusivos. Porque el celibato es un modo de amar, no un mero compromiso ministerial.

Los célibes consagrados que tienen comportamientos genitales actúan de un modo que puede resultar comprensible y normal, en el sentido de no patológico, pero que no es sano ni moral¹³. Puede reducir la tensión y proporcionar una satisfacción placentera; sin embargo, no ofrece una maduración sexual sana u holística permanente. De hecho, tal comportamiento violenta la integración y la santidad personales.

Los célibes en camino hacia la integración sexual aprenden a sublimar sus deseos genitales entre sus más amplios objetivos vitales. Algunos se enamorarán y tendrán que luchar con las diversas opciones. Otros no se enamorarán nunca, pero sí serán personas que establecerán múltiples relaciones. Ambos grupos desarrollarán su capacidad de afrontar los momentos vitales de intimidad y soledad de manera realista y constructiva, de acuerdo con la opción primera tomada en su vida¹⁴.

La sexualidad primaria

En la ética sexual de la Iglesia pueden encontrarse elementos de los diversos aspectos de la sexualidad. Recientemente, la Iglesia ha analizado si el sexismo es pecado, cuestión sumamente interesante a la luz de la historia de la reflexión moral eclesial sobre la sexualidad¹⁵.

Algunas personas consideran que en la vida moral de la Iglesia se hace excesivo hincapié en la sexualidad. Durante mucho tiempo los fieles se han preocupado por evitar los pecados de naturaleza sexual, lo que ha tenido como resultado una menor atención a

13. «Patológico» se utiliza aquí sin excesivo rigor, con el significado de «no reprimido».

14. Véase Keith CLARK, *op. cit.*, caps. 13 y 14.

15. John MAHONEY, *The Making of Moral Theology*, Claredon Press, Oxford 1987, pp. 27-36.

otros comportamientos pecaminosos cuya naturaleza no es sexual, pero sí dañan a los demás. Por otro lado, hay quienes se extralimitan por el extremo opuesto y prácticamente no examinan su vida sexual. La búsqueda de equilibrio en la práctica sexual inclina de diversos modos las balanzas de la historia.

En la actualidad, las relaciones de género ocupan un lugar central en la conciencia eclesial, hasta tal punto que la Iglesia analiza la naturaleza pecaminosa del sexismo. ¿Por qué razón es pecado el sexismo?¹⁶ El sexismo no está orientado hacia el comportamiento genital, sino que, como comportamiento humano, implica a las relaciones interpersonales de mayor importancia. ¿Es un pecado sexual? Si es así, ¿en qué sentido? Para reflexionar sobre estas cuestiones debemos considerar un tercer modo de sexualidad, la sexualidad primaria¹⁷.

Al hablar de sexualidad primaria nos referimos a la manera de estar presentes ante la realidad los hombres y las mujeres. Todas las personas, incluidos los ermitaños, tienen relaciones sexuales primarias. La sexualidad primaria es la responsable de que experimentemos la vida de manera distinta, es decir, como hombres y como mujeres.

El desarrollo de la sexualidad primaria incluye la integración de los elementos masculinos y femeninos de cada personalidad. Jung afirma que integramos la dimensión masculina y femenina de la vida como *animus* y *anima*. Y ello se realiza en parte mediante la interacción con los miembros del sexo opuesto.

La sexualidad primaria está implicada en cuestiones centrales de nuestra vida. ¿Cómo veo mi cuerpo?; ¿cómo me ocupo de él?; ¿cómo me veo a mí mismo en mi condición de hombre o de mujer?; ¿cómo veo a los hombres?; ¿cuáles son mis reacciones espontáneas ante las mujeres?...

El comportamiento de género y el aprendido son responsables de las diferencias entre los hombres y las mujeres. La naturaleza de estas diferencias más allá de la fisiología es un tema en debate. Algunos afirman que existen unas características específicas adscritas a los hombres y a las mujeres, como, por ejemplo, que los

16. No vamos a realizar un análisis formal del sexismo como pecado, sino una reflexión pastoral.

17. William F. KRAFT, *op. cit.*, pp. 25ss.

hombres son agresivos y las mujeres pasivas. Otros consideran que esto es una exageración y aducen que no existe un sistema de características basadas únicamente en el género¹⁸, sino que todos los seres humanos comparten los mismos potenciales de personalidad, pero la cultura apoya el desarrollo de ciertas características en función del género. Independientemente de la posición que tomemos en estos debates, el desarrollo de la sexualidad primaria es una tarea de adulto y forma parte también del voto de celibato.

Desarrollamos nuestro yo sexual primario mediante la interacción con personas del sexo opuesto, así como con la naturaleza, las bellas artes y las artes interpretativas, la literatura, los sueños, la oración y la formación de valores. Estas actividades ayudan a conseguir una integración sexual sana y forman parte del voto de castidad célibe, incluso sin matices explícitamente «sexuales».

La sexualidad primaria enlaza con nuestra percepción del papel laboral apropiado. ¿Cómo influye el género en nuestras actitudes hacia las competencias de los hombres y las mujeres?; ¿con cuánta frecuencia interviene en la vida ministerial esta cuestión «sexual»?

La sexualidad primaria influye en las percepciones teológicas del papel de los hombres y las mujeres en la Iglesia. Afecta a la capacidad de admitir, por ejemplo, las concepciones masculina y femenina de Dios en la tradición. La sexualidad primaria establece un vínculo entre la sexualidad y el desarrollo espiritual. Las mujeres pueden recibir muy bien las imágenes femeninas de Dios, optando por ir más allá de las tradicionales descripciones masculinas. Los hombres, por su parte, superarán restricciones al desarrollo espiritual en su cultura propias del pasado; restricciones como: «Sólo las mujeres van a la iglesia».

La sexualidad primaria conlleva un comportamiento aprendido acerca de lo que significa ser varón o mujer. La historia personal como hombre o como mujer puede tener un impacto negativo en el desarrollo espiritual¹⁹. El reemplazo de las grabaciones almacenadas en la mente desde la infancia, así como de los viejos com-

18. Para un debate de los usos teológicos apropiados e inapropiados de la distinción entre los sexos, véase Anne E. CARR, *op. cit.*, pp. 49ss.

19. Lucía CAPACCHIONE, *Recovery of Your Inner Child*, Simon and Schuster, New York 1991, p. 267ss.

portamientos, es una tarea de la vida adulta. Y responder a estos llamamientos a la integración sexual es una expresión del voto de castidad célibe.

Una sexualidad primaria sana crea una armonía entre el yo interior de la persona y el yo encarnado; además, influye en la manera de verse mutuamente los hombres y las mujeres, en el fomento del desarrollo espiritual por parte del arte y la naturaleza, en el modo en que la buena música alimenta la oración, y en una buena realización de la liturgia. Todas las maneras de introducir nuestros sentidos en el desarrollo de nuestro yo espiritual implican a nuestra sexualidad primaria. Y los votos nos llaman a madurar en estas áreas de la vida humana.

El sexismo, por parte de los hombres o de las mujeres, es un fallo de nuestra sexualidad primaria. Podemos sopesar si en la Iglesia actual hay más sufrimiento debido a déficits en la sexualidad primaria o a una actividad sexual impropia. La necesidad de mejorar las relaciones entre los sexos en la Iglesia es un desafío para todos los religiosos. Ver la sexualidad como primaria, afectiva y genital abre a los religiosos los ojos respecto de la profundidad evolutiva que el voto de castidad célibe inspira.

Celibato y objetivos personales

El celibato consagrado es un marco de amor orientado hacia la integración sexual. Para un/a célibe, la integración tiene lugar mediante las dimensiones primaria y afectiva de la sexualidad y sin la expresión de un comportamiento genital.

Los célibes, como todos los adultos, tratan de satisfacer necesidades no sexuales mediante un comportamiento sexual. Es frecuente que la presión interna no la constituya el sexo mismo, sino que, a través del comportamiento genital, se traten de alcanzar otros objetivos personales. Todos los seres humanos desean un núcleo de experiencias humanas de amor y aceptación. Los célibes deben estar alerta ante esos deseos y encontrar medios no genitales de hacerlos realidad.

Lo que la cultura da a entender es que los objetivos humanos que merecen la pena sólo pueden alcanzarse a través del sexo genital. Pero la comunidad de fe considera que esto es una falacia. Los

célibes aprenden que las necesidades humanas que se tratan de satisfacer únicamente a través del sexo tienen su verdadera fuente de satisfacción en actividades humanas más profundas, como el amor, el compromiso, la intimidad, etcétera.

Los célibes, como todos los adultos, se esfuerzan por lograr la integración sexual. Tratan de convertirse en personas respetuosas y amantes que evitan el comportamiento sexual explotador, manipulador y engañoso. Todas las personas casadas y solteras, así como los religiosos consagrados, comparten este desafío de la castidad. Porque la castidad, vivida en los diferentes marcos vitales, es un camino común a todos los cristianos.

Algunas personas aducen que los cristianos célibes y los casados no tienen en la castidad un camino común, porque los casados tienen un compañero sexual y no sienten la soledad que conlleva la singularidad de la vida célibe.

Sin embargo, la soledad es parte de la vida de cualquier adulto, aunque en proporción distinta en los diferentes modos de vida. Los cónyuges tienen relaciones célibes con todo el mundo, exceptuada su pareja. Su fidelidad está orientada a una sola persona, en los buenos momentos y en los malos. La entrega es central en cualquier modo de vida adulto. La castidad es una dedicación y un autocontrol impulsados por el amor en todos los modos de vida. El célibe aprende a afrontar creativamente la inevitable soledad de su manera de vivir. El religioso/a satisface de otro modo las necesidades que en la edad adulta normalmente se apoyan en la actividad genital.

Sexualidad y necesidades humanas

La fuerza motivadora central de la genitalidad sana es el amor²⁰. El amor genital hace al amor inmediato y concreto. La necesidad que el/la célibe tiene de dar y recibir amor no es menos real. En el matrimonio, la necesidad de amar, sin embargo, no se satisface únicamente gracias al sexo genital, sino que es el contexto de la relación amorosa el que da sentido al sexo genital. Para el/la célibe consagrado/a, la necesidad de amor se ve satisfecha mediante

20. William F. KRAFT, *op. cit.*, pp. 91ss.

una profundización de la vida espiritual, familiar, comunitaria, ministerial y amistosa.

La motivación del sexo puede ser la necesidad de reducir la tensión sexual y de experimentar placer. Para los célibes consagrados, las necesidades sexuales no desaparecen al realizar la profesión de sus votos, y es normal querer satisfacerlas. Los célibes aprenden a integrarlas mediante la contención —en lugar de la represión—, la mortificación, la disciplina, el humor, la oración y la reorientación de sus energías.

Con el paso del tiempo, los célibes van conociendo sus puntos vulnerables, es decir, cuándo es más probable que sus necesidades sexuales les planteen un desafío. En tales situaciones descubren modos de que sus opciones vayan en la dirección del celibato. Los célibes, como los cónyuges en su matrimonio, alimentan su compromiso amoroso, aunque resulte doloroso.

La búsqueda de una escapatoria o del éxtasis son impulsos que tratan de encontrar salida a través de la actividad genital. El sexo puede constituir un intento de atenuar dolorosos sentimientos de ansiedad o depresión. Sin embargo, el sexo sin amor no es más que un remedio temporal para esos sentimientos. El sexo «a cualquier precio» es síntoma de una interioridad profundamente herida.

Querer escapar, querer desprenderse de la monotonía de la vida cotidiana y «perdersé» en otro es humano. Sin embargo, el éxtasis puede ser consecuencia de unas relaciones amorosas genitales, pero no una buena motivación para entablarlas. La huida mediante el sexo es de corta vida, y la vuelta a la realidad está llena de decepción.

En la vida célibe hay una necesidad real de una experiencia vinculante y transpersonal. La oración, la comunión con la naturaleza, el amor por las artes y la intimidad sin genitalidad de la amistad son posibles vías de realización personal. Cuando los célibes buscan el éxtasis mediante el sexo, puede ser por falta de experiencia vinculante en esas otras áreas de la vida.

El sexo es un modo de sentirse especial. Sin embargo, sentirse especial es una consecuencia, no un objetivo, del sexo amoroso. Las personas que se aman mutuamente disfrutan complaciendo a su pareja. Tratar de sentirse especial a través del sexo por sí solo supone buscar una satisfacción efímera. Cuando se busca el sexo genital simplemente para satisfacer la necesidad de sentirse espe-

cial, ese sexo lleva implícita la explotación. Y las personas explotadas pueden sentirse especiales momentáneamente, pero después se sienten alienadas y maltratadas.

¿Puede un célibe satisfacer la necesidad de sentirse especial sin un compañero sexual? Se trata de una pregunta espiritual. Sin embargo, las personas casadas se hacen una pregunta muy similar: ¿habría sido diferente mi vida si me hubiera casado con Joan, en lugar de con Sarah, con Paul, en lugar de con Rick? ¿Habría satisfecho mejor mis necesidades?

Estas reflexiones no tienen respuesta. Indican los límites de cualquier opción, más que dar a entender que el celibato es una opción equivocada. La decisión de seguir queriendo aquello o a aquel con quien uno se ha comprometido es básica para cualquier compromiso.

Los célibes descubren que son especiales a través de sus relaciones cálidas y tiernas con una amplia variedad de personas. Establecen amistades intencionales con algunas y contribuyen a la comunidad de manera satisfactoria y significativa. Vamos viendo el reflejo del sentido del propio y singular modo de amar a medida que se van desarrollando la amistad, la familia, la comunidad y las relaciones ministeriales.

A través del sexo, las personas buscan la compleción personal. Sin embargo, la integración la encuentran quienes viven un amor comprometido. Los célibes buscan la compleción personal a través de variadas relaciones, del desarrollo de sus talentos y del progreso en la vida espiritual.

La relación con Jesús abre al conocimiento del yo. El autococonocimiento va creciendo a medida que se va conociendo a Jesús. Jesús no reemplaza a otras personas en la vida célibe. Los célibes necesitan amigos, del mismo modo que Jesús los necesitó. Sin embargo, sin una relación espiritual en aumento y activa, el celibato carece de fundamento en el amor²¹.

El poder, la hostilidad y las experiencias del pasado son motivaciones del sexo genital. El abandono y la reciprocidad en el placer son experiencias significativas de las personas enamoradas. La energía sexual, sin embargo, puede expresarse a través de juegos

21. Por superar el ámbito de este texto, dejaremos sin tratar el área de la relación de la genitalidad con las dinámicas espirituales.

de poder que, de un modo no genital, crean la experiencia de conquista o de negación del afecto. El uso explotador del poder en la vida de un célibe puede manifestar una identidad sexual débil.

La hostilidad puede también motivar un comportamiento sexual. La hostilidad se expresa mediante la necesidad de castigar, humillar, rechazar y controlar. Un/a célibe puede adoptar un estilo relacional que ultraje a los demás, de manera que el maltrato verbal, emocional y sexual forme parte de la relación. El celibato consagrado, como parte de un modo de vida holístico, llama al compromiso de hacer frente a esos comportamientos y a quienes los practican.

Algunas personas practican el sexo genital como una búsqueda de un sucedáneo de uno de los progenitores. Cuando se da una notable diferencia de edad entre los miembros de la pareja, puede deberse a esa necesidad inconsciente. Los miembros de una comunidad del mismo sexo son vulnerables a la explotación de estos impulsos, de forma que su presencia magnifica la responsabilidad de la comunidad en cuanto al establecimiento de programas formativos dirigidos a evitar estas tensiones sexuales.

Cuando se han padecido abusos sexuales en la infancia, los deseos genitales pueden estar reprimidos o ser puestos en práctica de manera compulsiva. En tales casos es precisa una curación clínica para poder abrazar la vida célibe. Las heridas del pasado no deben convertirse en fórmulas para el futuro. El celibato se vive a través de la historia personal de cada cual, que nunca es perfecta. Actuar sexualmente en estos casos, sin embargo, puede posponer la curación, en lugar de propiciarla.

Las personas pueden buscar el sexo simplemente como una búsqueda de intimidad. Algunas nunca han tenido la suficiente intimidad con nadie, incluidos padres y amigos, y es comprensible que transfieran las necesidades fundamentales y el deseo de ser amadas al deseo de intimidad genital.

La satisfacción genital, sin embargo, no es un sucedáneo adecuado de la intimidad del amor. Los célibes que experimenten la intimidad del amor tendrán deseos genitales, pero la mejor manera de darles sentido es controlarlos creativamente integrando la genitalidad en el proyecto total de la vida.

La integración sexual suscitada por el voto de celibato tiene múltiples rostros, tiempos y talentos. Nuestras necesidades nos

impulsan a veces hacia los demás de modos con los que podemos no estar familiarizados. Entonces exploramos las relaciones, cometemos errores, y aprendemos acerca de nosotros mismos y de Dios.

La integración célibe oculta sigue adelante como el campo sembrado del evangelio, que crece por la noche, aunque el sembrador lo ignore. Por un lado, el compromiso célibe precisa energía y vigilancia para crecer en la necesaria honestidad, y también requiere habilidad para vivirlo integralmente; por otro lado, su florecimiento es difícil de medir. A lo largo del peregrinaje de la búsqueda y el deseo humanos, la capacidad de amar se presenta como un don. El/la célibe descubre que, mediante la fidelidad, llega un día en que es como el árbol del evangelio: un espacio de amor en el que muchos pueden congregarse y unos cuantos encontrar un hogar.

¿Cuándo y dónde se hace uno un hombre o una mujer amante? El celibato tiene unas profundas raíces que conectan con nuestras energías vitales, y llega a la vida en las tareas de nuestro desarrollo adulto. Veamos ahora los pasos vitales que conlleva.

23

Del coste a la consolación

El celibato consagrado es más que la práctica de la continencia, puesto que es el trayecto que se recorre para convertirse en una persona amante gracias al compromiso con la persona de Jesucristo. Los religiosos integran y abordan las tareas vitales de la edad adulta: la identidad, la intimidad y la generatividad, en una vida célibe cuya motivación es religiosa. El amor a Jesús y a los suyos se expresa mediante el celibato consagrado, en lugar de en el matrimonio o la soltería. Los religiosos desarrollan su amor gracias a los votos y al carisma de su comunidad.

El celibato consagrado enlaza con la principal crisis vital de la adolescencia y la edad adulta, la de la identidad *versus* confusión de identidad, intimidad *versus* aislamiento y generatividad *versus* estancamiento. Estos desafíos proporcionan el contexto en el que se encarna el amor de la persona célibe. Dios llama a cada persona a madurar mediante estas invitaciones de la vida.

Cada religioso sigue un camino singular hacia Dios. La vocación religiosa se le otorga de acuerdo con un carisma concreto, en un tiempo específico de la Iglesia y del mundo y con una misión personal. En este sentido, no existe una vocación uniforme. Cada religioso tiene problemas especiales en su historia vital. Los votos abarcan los desafíos, dones y dificultades de cada curso vital particular, y por todos estos medios aumenta Jesús su intimidad con el religioso/a y se le revela.

El celibato consagrado no es, en este sentido, una decisión tomada de una vez por todas. Configura el camino de la integración sexual y de la maduración adulta mucho después de que el religioso/a haga su promesa inicial. Sin embargo, el camino del celibato lleva aparejadas preguntas que también se hacen los demás cristianos.

Los adultos se preguntan por su identidad personal y por su relación con la siguiente generación. Tratan de encontrar unas relaciones amorosas y se esfuerzan por superar la tendencia a la explotación, el resentimiento y la manipulación. Buscan el sentido de la vida y su lugar en ella. Los religiosos comparten las luchas evolutivas de todos los adultos, pero mediante la actitud sexual de la opción por el celibato. Erikson apunta algunas cuestiones prácticas de esta maduración.

Identidad *versus* confusión de identidad

Los individuos suelen adquirir el sentido de su identidad personal al final de la adolescencia y en los inicios de la edad adulta. La identidad es un auto-reconocimiento, una experiencia de la propia persona como centro de continuidad y personalidad. La identidad conlleva la capacidad de adoptar un compromiso profesional o desempeñar un papel social productivo. Desde el momento en que las personas saben quiénes son, los demás pueden contar con ellas¹. La confusión de identidad es simplemente lo opuesto: la persona no puede «estabilizarse»; carece del suficiente sentido de su propio yo; un día es de una manera, y al siguiente de otra.

El sentido de la identidad está implicado en el reconocimiento de la vocación al celibato consagrado. El celibato no es sólo una opción externa, sino que la opción por el celibato es parte del «establecimiento de la propia vocación» y conlleva un reconocimiento que afirma: «éste soy yo», y la sensación de que «mi yo más profundo ha encontrado su hogar»². La identidad se forma gracias a estas opciones vitales.

Es esencial tener un sentido de la identidad antes de entrar en la vida religiosa. Se necesita un sentido básico de un yo distinto de los demás³. Sin embargo, la identidad se profundiza y solidifica a lo largo de los procesos formativos de la vida religiosa. La incorporación a la comunidad, la adopción de la postura social del reli-

1. Donald CAPPS, *Deadly Sins...*, op. cit., pp. 46ss. y 95ss.

2. Esto lo decimos siendo conscientes de que algunas personas experimentan la vocación al celibato consagrado después de haber vivido otra vocación adulta.

3. Judith A. MERKLE, *Committed by Choice*, op. cit., cap. 3.

gioso/a y la formación continua añaden nuevas dimensiones a la identidad personal. La identidad social sexual es parte de ese sentido estable del yo. El celibato no es sólo una opción interna, sino una postura socialmente reconocible⁴.

Los nuevos religiosos y los seminaristas deben vivir el celibato en la práctica cuando lo ponen a prueba como postura vital, y es necesario que lo hagan para que el celibato se convierta en parte de su identidad. Es beneficioso que quienes han integrado el celibato en su vida sean bien modelados. Los nuevos miembros y los seminaristas pueden sentirse desilusionados y violentados por las relaciones de explotación dentro y fuera de los círculos formativos. Cuando los miembros consagrados toleran un comportamiento improcedente por parte de sus iguales o de los nuevos miembros, están dando a entender que el celibato no es parte de la identidad social del grupo.

La ambigüedad en la práctica sexual complica la formación de la identidad célibe en las instituciones religiosas actuales. Permitir que se den estas situaciones supone un fallo de la comunidad en su conjunto respecto del celibato. Las personas íntegras que están dispuestas a caminar junto a los nuevos miembros, compartiendo sus luchas, les proporcionan un don que los demás no pueden ofrecer, pues apoyan su discernimiento mediante la transparencia de su vida y dan testimonio de que la fidelidad y la felicidad están a su alcance en ese modo de vida.

La lucha virtud-vicio

La lucha virtud-vicio en torno a la identidad se plantea entre la fidelidad y el orgullo⁵. La fidelidad es la capacidad de mantener la lealtad. Al final de la adolescencia, la fidelidad vence al impulso hacia el orgullo, o sentido de una falsa identidad. Los religiosos luchan por la fidelidad frente al orgullo a lo largo de su vida, y la

4. No nos estamos refiriendo a la identidad sexual en un sentido más básico de identidad heterosexual u homosexual. Aunque se trata de un tema de formación, queda fuera del ámbito de este libro.

5. Aquí estoy de nuevo en deuda con las obras de Capps y Erikson citadas anteriormente.

búsqueda de la fidelidad va más allá de un mero estadio evolutivo, puesto que constituye un desafío vital.

El orgullo es una opinión excesivamente elevada de uno mismo, un sentido de la autoestima exagerado que se pone de manifiesto por un comportamiento altivo y arrogante. El orgullo sano es un buen autoconcepto y un adecuado sentido del valor personal, y es esencial para la integración sexual. El falso orgullo es una jactancia y una hipocresía que gozan haciendo daño. El orgullo provoca aislamiento, porque es la negación de la necesidad de los demás y de la comunidad. El orgullo hace inaccesible en la comunidad y en el ministerio, mina a los demás y plantea aparatosas exigencias de atención.

El orgullo es autoengañoso, pues oculta cuanto puede menoscabar la elevada opinión que se tiene de uno mismo. Incluso la autosuperación puede fluir del egocentrismo y el ensimismamiento del orgullo. En él, el «crecimiento» no está nunca vinculado a su repercusión en los demás.

En última instancia, el orgullo tiene un trasfondo religioso, porque sitúa falsamente al individuo en el centro del universo, y centrar la atención en Dios es incompatible con alimentar el ego, como pide el orgullo. El orgullo, que impide la profundización de la identidad que sólo la relación con Dios puede proporcionar, ofrece un falso yo que es una falsa impresión personal.

La fidelidad, por su parte, es la capacidad de cumplir con el deber, entregarse y ser veraz, auténtico, leal y justo. La fidelidad reconoce que el valor personal no se basa en cualidades poseídas independientemente de las relaciones con los demás. La fidelidad edifica a la comunidad, porque reconoce el apoyo, el amor y la solicitud de los amigos y de dicha comunidad.

La fidelidad es un signo de identidad en la vida religiosa. Los religiosos sanos se conocen a sí mismos y encuentran su identidad en los compromisos que tienen repercusión en los demás, así como en su compromiso espiritual con Dios. La fidelidad es capaz de afrontar las inevitables contradicciones de la vida y demuestra su poder ante las razones para la infidelidad: la desilusión, la decepción y la frustración. La fidelidad sobrevive a las crisis personales, porque está enraizada en un profundo sentido del yo.

Muchos adultos desarrollan su fidelidad a través del emparejamiento sexual. Pero los célibes desarrollan su fidelidad a través de

la entrega a Dios, la amistad, el ministerio, las relaciones familiares y los vínculos comunitarios. El celibato da un testimonio singular de que el amor fiel es posible en esas relaciones.

La fidelidad fundamenta la identidad del religioso/a, ofreciéndole una base de su valía personal distinta del orgullo. El orgullo da a entender que la persona es el centro de su propia valía, pero la fidelidad fomenta la valía personal mediante su capacidad de ofrecerla y recibirla mutuamente.

La vida religiosa ofrece oportunidades de llamar y de ser llamado. El celibato consagrado reta a los religiosos a reconocer el valor ajeno, no meramente el propio. La afirmación del valor de los demás es clave para la vida comunitaria y signo de una identidad personal sana.

Los religiosos encuentran su identidad en Jesús a través del proceso de ser escogido, llamado y convertido al reconocimiento de su amor por ellos. Gracias a la experiencia del amor mutuo, los religiosos se descentran de sí mismos y superan la falacia del orgullo. En el amor fiel, los religiosos reciben un valor personal que no puede serles arrebatado, porque se lo ha dado el propio Jesús⁶.

Intimidad versus aislamiento

El próximo estadio vital abarca una nueva forma de ser adulto. Se da un paso de gigante de recibir amor a darlo. La intimidad es la capacidad de compartir la confianza mutua y de regular los ciclos del trabajo, el recreo, las necesidades y los deseos, para fusionar nuestra vida con la de otro. Nos comprometemos en vinculaciones concretas, a pesar de las dificultades y obligaciones que implican⁷.

6. Una cita de Karl RAHNER sirve para ilustrar la concreción de ese amor. Cuando Rahner responde a la pregunta de qué sucede cuando amamos a Jesús, dice: «Podemos comenzar con la afirmación vacilante de que, al amar a Jesús, amamos a un ser humano auténtico, a una persona real. Le buscamos, pensamos en él, hablamos con él, sentimos su cercanía, tenemos la percepción, la sensación, de que nuestra propia vida está sustancialmente conformada por él, por ese otro, por su propio pensamiento, sentimiento y percepción, por su vida y su amor, etcétera, etcétera». *The Love of Jesus and the Love of Neighbor*, Crossroad, New York 1983, p. 39 (trad. cast. del orig. alemán: *Amar a Jesús. Amar al hermano*, Editorial Sal Terrae, Santander 1983).
7. Erik H. ERIKSON, *Childhood and Society*, op. cit., p. 263. Experiencialmente, la intimidad conlleva el deseo de conocer y ser conocido.

Incorporarse a una comunidad religiosa es, para los religiosos, una experiencia de intimidad, puesto que la incorporación nos invita a fusionar nuestras vidas con la comunidad. Al convertirnos en ministros, amigos, miembros de la familia y discípulos, sale a la superficie la tensión entre la vinculación y el aislamiento. Las amistades íntimas, las relaciones con los mentores y el crecimiento espiritual son otras tantas invitaciones a la intimidad. Ser «hermana» o «hermano» requiere la fusión de la intimidad. Cuando la capacidad de intimidad no está presente, el aislamiento se manifiesta en un modo de relacionarse mecánico y distante, característico de la vida religiosa del pasado. Y la vida comunitaria se hace imposible.

El aislamiento, que es el polo negativo de la crisis, es la incapacidad de arriesgarse a la interrelación con los demás, de manera que los miembros del grupo se mantienen a distancia o se comportan de manera competitiva y combativa. La falta de implicación en la relación debilita la vida comunitaria. La sospecha, la difamación y los accesos de rencor son facetas de un espíritu de aislamiento competitivo y negativo.

Las relaciones en las que está presente la intimidad sacan de uno mismo para conectar con la comunidad. La «asociación protectora» del aislamiento trata de crear un «mundo aparte». La «asociación protectora», que no es lo mismo que la privacidad necesaria en la amistad, fomenta el alejamiento de los demás en nombre de la supervivencia personal. Las dependencias que se producen cuando se trata de encontrar la identidad en otra persona impiden la intimidad real.

La polarización virtud-vicio de la intimidad *versus* el aislamiento tiene lugar entre la lujuria y el amor. La lujuria, en su forma tradicional, se manifiesta como un impulso hacia la gratificación sexual desenfrenada. Sin embargo, la lujuria tiene otro aspecto más sutil: el ansia desmedida de poder. La dinámica central de la lujuria es el deseo de una gratificación momentánea.

La lujuria no es selectiva respecto del compañero, sino que cualquiera que está a su alcance satisface sus necesidades. Mientras la intimidad desea un futuro con otra persona, la lujuria vive para el momento. La lujuria «quema sus puentes» cuando pasa de una persona a otra para satisfacer sus necesidades; utiliza a las per-

sonas y después prescinde de ellas. Un modo de relación lujurioso, aun no teniendo componente sexual, se opone al amor.

La deslealtad, la crueldad y la negativa a asumir la responsabilidad respecto de las consecuencias de las propias acciones son formas de lujuria. No hay una entrega real del yo ni una recepción del otro. El amor, por su parte, es la antítesis de la lujuria. El amor implica selectividad.

Las relaciones sanas son selectivas. El religioso/a elige a sus amigos y decide implicarse en algunas relaciones, pero no en todas. El religioso/a es selectivo en la elección de comunidad. El amor elige tal congregación y no tal otra. La lujuria no elige realmente, sino que se deja llevar de una persona o de una situación a otra, tratando de satisfacer sus necesidades. Cuando se espera reciprocidad, la lujuria se desplaza a otro lado.

El amor suaviza los antagonismos de las relaciones íntimas. En las relaciones entre los dos sexos, el amor reduce y supera las tensiones de género y apoya al otro mediante la devoción mutua.

El amor considera satisfactoria la intimidad y saca de ella su energía para actividades ajenas a la relación. El amor perdura, mientras que la lujuria se desvanece. La energía del amor no desaparece nunca; derrota a la lujuria durando más que ella.

La lujuria socava la vida comunitaria, aunque no esté presente un comportamiento sexual explícito. Drena las energías de la comunidad esperando que los demás satisfagan todas y cada una de sus necesidades. Sus críticas no conocen fin, y culpa a los otros cuando sus expectativas no se cumplen. Alienta el distanciamiento diádico, que debilita los lazos con el grupo en su conjunto.

La lujuria, que se limita a jugar a la intimidad, se niega a comprometerse con el otro en términos de entrega y acogida mutuas; explota a los individuos y a la comunidad; toma, pero no devuelve. Desgraciadamente, la lujuria no siempre es fácil de identificar, porque en las relaciones íntimas siempre se da una mezcla de «amor y odio». La lujuria puede enmascarse como intimidad. Sin embargo, es posible discernir su presencia por las huellas de deslealtad y crueldad que deja su paso.

El/la célibe experimenta la tensión entre el amor y la lujuria cuando la lujuria solicita un comportamiento sexual impropio. Los célibes pueden excusar el comportamiento lujurioso afirmando que deben «amar a todos» y no ligarse a nadie. Un modo

de relación tipo «ámalos y déjalos» puede desarrollarse disfrazándose de celibato, pero es lisa y llanamente lujurioso y adolescente, no célibe. Las relaciones amorosas célibes, por el contrario, se caracterizan por el respeto mutuo, la equidad, la reconciliación, la compasión y la integración en el lenguaje sexual.

La sociedad aconseja que el amor se aprenda en la escuela de la lujuria, mientras que el evangelio ofrece la escuela del amor. Dado que la lujuria adopta otras formas que no son explícitamente sexuales, la continencia, por sí sola, no logra superarla. Se puede ser sexualmente continente y, sin embargo, un/a célibe lujurioso/a.

Pasar de la lujuria al amor conlleva una transformación continua. La exigencia del celibato consagrado consiste en aprender a amar de un modo distinto del propio de la relación de pareja. Y la hospitalidad, el autodomínio, la reciprocidad, la concentración en el interés ajeno, la escucha y la compasión son frutos de esa búsqueda.

La conversión al amor incluye una vida de reflexión. ¿Utilizo a las personas?; ¿soy fiel?; ¿devuelvo al grupo lo que me da?; ¿guardo el secreto de las confidencias?; ¿armonizo mi vida con la ajena?; ¿me resulta posible cambiar mis planes?; ¿soy capaz de arriesgarme a compartir mi persona?; ¿me oculto tras una imagen protectora: mi trabajo, mi raza, mi género, mi *status...*, como un escudo para no compartir realmente mi persona?...

Los religiosos se hacen estas preguntas en su diálogo con Jesús y con las personas en las que confían. En la oración, Jesús revela nuestras enormes necesidades de amar, junto con nuestro potencial para ser ministros, miembros cariñosos de la familia y amigos íntimos. Espiritualmente, valoramos a Jesús como quien es, no sólo por lo que esperamos de él. Buscamos el corazón de carne del amor, en lugar del corazón de piedra de la lujuria. Como hemos recibido amor, podemos darlo.

Generatividad *versus* aislamiento

La mediana edad invita a la crisis de la generatividad o preocupación por establecer y guiar a la generación siguiente. La mayor parte de los adultos crían a sus hijos y viven su vocación a

ser generativos. Y los religiosos también siguen la senda de la generatividad.

Capps nos recuerda que las comunidades monásticas viven su vocación generativa de un modo singular. Renuncian al derecho a procrear, a fin de centrar su atención en las preocupaciones últimas. En lugar de mostrar solicitud hacia sus propios hijos, hacen que sea central en su vida discernir la Solicitud que fundamenta toda existencia⁸.

La solicitud marca el resultado de esta crisis. La generatividad es más que productividad; es la inversión emocional en la próxima generación o en lo que ha sido producido o creado. El sentimiento de generatividad se percibe cuando nos sentimos urgidos a «plantar unos árboles bajo los cuales no nos sentaremos».

El estancamiento, o polo negativo de la crisis, es la incapacidad para mantener el interés en lo que hemos producido. El estancamiento se vuelca en el yo como si fuera la preciada progenie. El ensimismamiento, la incapacidad para ocuparse de los demás, la pérdida del interés, el respeto o la compasión por las personas respecto de las cuales se tiene una responsabilidad son signos de estancamiento. El empobrecimiento personal del estancamiento fomenta el hastío y la autocompasión.

El estancamiento distorsiona el pensamiento. La preocupación por uno mismo deforma la percepción del mundo y de los demás. En una comunidad religiosa, el estancamiento hace estragos y es contagioso. Cuando gran número de miembros luchan sin éxito con la misma crisis vital, la tendencia al estancamiento puede ser muy fuerte. Y el estancamiento es más que la muerte de un ministerio o de un proyecto: es la muerte del espíritu.

La tensión virtud-vicio de la generatividad *versus* estancamiento se plantea entre la solicitud y la acedia. La acedia es el pecado mortal de la apatía, y suele traducirse en desidia, en la negativa a trabajar o invertir energía. Pero la acedia es más sutil.

La acedia es la indiferencia respecto de los bienes espirituales que los religiosos deben perseguir⁹ y lleva a no invertir esfuerzos en nada verdaderamente importante. El letargo, la indiferencia y la

8. Donald CAPPS, *Deadly Sins...*, op. cit., pp. 52ss. y 101ss.

9. En la tradición, la acedia es la desidia espiritual. Véase *Summa Theologica* II-II, Q. 35.1.

parálisis de la voluntad están isidiosamente presentes y activos. La persona se aleja de todo, excepto de los intereses más triviales y superficiales.

Un religioso/a puede ser un adicto al trabajo, pero experimentar la atracción de la apatía, que suprime los más profundos deseos y anhelos. Las personas que la padecen descubren que ya no se preocupan ni esperan ni creen en los valores que en otro tiempo perseguían. Ya no sienten ni inquietud ni anhelo por las cosas más profundas de la vida.

Los religiosos atrapados por la apatía pueden estar muy ocupados pasando de una cosa a otra para llenar el tiempo. El hastío y la inquietud están presentes, pero no por falta de actividad. Se trata de individuos que no están comprometidos con su vocación, de ahí que estén alejados de su verdadero centro de energía.

La apatía puede impulsar al religioso a inmiscuirse en los asuntos ajenos. Al dejar de realizar su «trabajo personal», su vía de escape consiste en convertirse en una autoridad en «lo que marcha mal en los demás». La apatía destruye la vida comunitaria y daña a los individuos.

La apatía es más que falta de interés por la generación siguiente. Hay quien compara la apatía con la actividad de los dioses del Olimpo. A falta de un interés genuino por la humanidad, los dioses se divertían urdiendo conflictos, conspiraciones y engaños. Su propósito consistía en obstaculizar la gratificación de los deseos de otros dioses y en librarse a sí mismos del hastío. Jugaban con los demás, en lugar de interesarse por ellos¹⁰.

El obstruccionismo, el freno al avance y la negativa a emprender obras buenas que supongan «demasiado esfuerzo» son formas obvias de apatía. Jesús capta el espíritu de la apatía cuando habla de los niños que piden a sus padres pan, y éstos les dan una piedra. En la vida intergeneracional de una congregación religiosa, la incapacidad de invertir energías en la generación siguiente, reafirmarla y tomarse interés por ella es signo de apatía.

Hay una forma muy sutil de apatía, particularmente destructiva, que socava e inhibe el crecimiento de la generación más joven de un modo arbitrario, caprichoso y malicioso. En lugar de preo-

cuparse por los jóvenes, se complace en «cargárselos». Tal comportamiento refleja una falta de integración sexual y es cuestionado por el voto de celibato.

En la tradición, la apatía es el pecado mortal más serio de los religiosos, porque afecta a la vida espiritual y la anestesia. La vida religiosa es impulsada por el deseo espiritual y, cuando el deseo muere, no hay medio de revivirlo.

La vida del Espíritu nos es dada, no la creamos. La cura de la apatía la proporciona la regeneración espiritual, no un programa de autoperfeccionamiento. El deseo de Dios es suficiente para que Dios actúe e impulse al religioso, por amor, a un nuevo crecimiento. El vacío espiritual de la apatía es, en esencia, una negativa a desear. Se trata de una crisis espiritual, de una crisis de solicitud.

La generatividad requiere un yo espiritual que únicamente es posible después de haber orientado razonablemente la identidad y la intimidad. Nadie puede entregar a otro ese yo. Los adultos generativos se vuelcan en los demás porque así lo quieren, mientras que los adultos afectados por la acedia no se preocupan por los otros y nadie puede hacerles preocuparse. Aun cuando los miembros más jóvenes de la comunidad traten de servir de inspiración a un miembro mayor indiferente, hay muy pocas posibilidades de que lo logren.

La indiferencia de la apatía se contrarresta desde dentro, y nadie puede realizar por otro ese trabajo interior. En las relaciones entre las múltiples edades de la comunidad, los jóvenes no pueden rescatar de la apatía ni a los miembros de mediana edad ni a los ancianos. Y hay un gran riesgo de que se vean arrastrados por la patología de los miembros de mayor edad y adopten la misma actitud cínica y desesperanzada. Los jóvenes deben atender a sus propias tareas evolutivas. Las relaciones destructivas y adictivas en una comunidad pueden ser resultado de un ciclo de interrelaciones basadas en ese «rescate» de los demás¹¹.

La solicitud es interés por la generación más joven, es el deseo de dejar un legado. Esa solicitud se extiende a la vida misma y toma medidas para reducir o eliminar los efectos destructivos de las opciones del pasado y los intentos de llevar a término proyec-

10. Stanford M. LYMAN, *The Seven Deadly Sins: Society and Evil*, St. Martin's Press, New York 1978.

11. Donald CAPPS, *Deadly Sins...*, op. cit., p. 108.

tos antiguos. Y ello se hace no por la necesidad egoísta de que se prosiga la propia contribución, sino por sentido de la responsabilidad respecto de quienes nos siguen.

El celibato consagrado implica la extensión de la solicitud a la propia congregación, la Iglesia y la sociedad, a pesar de las decepciones de la vida. En contraste con las luchas de antaño con los límites apropiados en las relaciones, el voto desafía a los adultos de mediana edad y ancianos a ocuparse de todos y a desarrollar una nueva clase de solicitud; solicitud que únicamente es posible a través de la profundización de la vida espiritual.

La solicitud no es una batalla de la voluntad iniciada de *motu proprio*, sino que se emprende porque se es consciente de la solicitud de Dios con respecto al mundo. Abierto a un renovado sentido del amor de Dios y fundamentado en Dios, que es Solicitud, el individuo ofrece al mundo una nueva forma de amor.

La responsabilidad personal se transforma en participación en la solicitud amorosa de Dios. La solicitud madura la relación con uno mismo, con los demás y con el mundo, al reconocer la propia necesidad de ser necesitado. La solicitud fluye de la sana dependencia de Dios y del deseo de reciprocidad con los otros.

La solicitud sólo es plenamente posible para el religioso/a por el difícil camino de la dependencia espiritual; camino que es fácilmente evitable en la mediana edad, cuando la sociedad reconoce al religioso/a su competencia, así como un *status* superior al que tenía a su ingreso. Es el momento en que los religiosos son proclives a la tentación de dejarse llevar por la corriente de las apariencias y evitar cuestiones más profundas.

Si nos hemos apartado del camino de la dependencia espiritual, aún podemos encontrar la Solicitud que buscamos. Y la encontramos como los discípulos en el camino de Emaús. Gracias al deseo nos encontramos a Jesús, que nos guía, nos habla de su muerte y su resurrección en nuestra vida y parte el pan con nosotros. Dios, a diferencia de nosotros, nunca vuelve la espalda a lo que él ha generado. Cuando dependemos de Dios siendo conscientes de nuestra necesidad de perdón y reconciliación en la mediana edad, comprendemos el significado del amor a largo plazo y sus tiempos de crecimiento y esperanza. Y ese amor es el que, en última instancia, derrota a la muerte en todas sus formas.

Nuevos tiempos para el celibato

Las raíces de la vida consagrada se encuentran en el misterio del amor. El amor célibe es la disposición a salir de uno mismo confiando en el amor de Dios que está en el centro de la vida. Para el célibe, el amor de Dios es un amor que ha experimentado. Lo ha conocido de manera directa, y también mediado por el encuentro amoroso con los demás. Y es un amor que transforma, llama, sorprende y sana.

Jesús desea la vida para cuantos le siguen: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10). Mediante el celibato, el religioso/a participa de esa vida. Jesús dijo a sus discípulos que acudieran a él en busca de vida: «Si alguno tiene sed, venga a mí...» (Jn 7,37). En este sentido, el celibato es una orientación radical hacia Jesús, tomándole la palabra. Gracias al celibato, el religioso/a vive en Jesús.

En el amor célibe no se renuncia a la sexualidad, sino que se integra. Sin embargo, en la cultura moderna los religiosos viven el celibato en una sociedad que se debate con el sentido del sexo, el compromiso y la identidad personal. Viven en un tiempo de violencia y confusión respecto de los límites en las relaciones. La Iglesia vive también en esta cultura y comparte sus luchas. Y esta situación crea unos nuevos tiempos para el celibato.

Dado que los célibes se ven afectados por las ambigüedades de la práctica sexual actual, cuando es necesario buscan la curación para sí mismos y para los demás. Viven el celibato en estos nuevos tiempos con capacidad para ser contraculturales, pacíficos y compasivos.

Contraculturales

La fidelidad del celibato consagrado fundamenta una madurez que resiste la tendencia cultural a dejarse arrastrar por la corriente. El sentido de la identidad dota a la persona de la capacidad de ser independiente. Los célibes expresan su amor y su solicitud mediante su modo de abordar los problemas en una sociedad indiferente.

La capacidad de hacer lo debido es muy necesaria hoy. En una crisis, los religiosos dan testimonio de que afrontan los problemas, en lugar de soslayarlos. En los casos en que la explotación sexual y la exclusión social provocan violencia y destrucción, el desafío es incluso mayor. Las instituciones religiosas actuales padecen las injusticias causadas por la conducta sexual impropia de algunos de sus miembros. Sin embargo, no pueden ocultar esos problemas, como hacen tantas personas en nuestra cultura.

Agresores y víctimas deben ser tratados con justicia y solicitud. La justicia económica y legal debe combinarse con la fortaleza espiritual y moral para llevar la cruz que cada situación incluye. Sin embargo, los miembros consagrados de esas instituciones son llamados a proseguir su vida y a definirse con integridad a sí mismos y su postura célibe.

El «toque» diferente del celibato da origen a un tipo especial de fecundidad en la sociedad actual. Cuando el/la célibe busca que la fidelidad predomine sobre el orgullo, el amor sobre la lujuria y la solicitud sobre la atracción de la acedia, comparte su amor en medio de un mundo fragmentado. Yendo más allá del mero servicio, ese amor está marcado por la presencia, la creatividad y la intuición. Es un amor que, a lo largo de la vida, se ofrece a muchas personas en general y a unas cuantas especiales en particular.

La identidad en proceso de profundización del religioso/a constituye un apoyo para los demás. Las personas en busca de sentido pueden encontrar arraigo en el sentido del yo de los célibes; pero no por serlo, sino porque han permitido que su promesa de celibato les lleve a la madurez.

Su «toque» diferente llega a los marginados y excluidos y puede proporcionar un ancla a quienes se encuentran «en medio del mar» en su trayecto vital. El celibato es contracultural en la medida en que testimonia que las cuestiones vitales son más profundas que las respuestas superficiales de la sociedad. Los célibes consa-

grados están dispuestos a apostar su vida por su visión. A pesar de las tensiones sexuales que invaden hoy la Iglesia y la sociedad, los célibes siguen viviendo su vocación.

Pacíficos

Los frutos de una vida célibe son la felicidad y la satisfacción. La persona amante supera los conflictos internos, a fin de implantar la paz en las relaciones. El corazón célibe evita la violencia y la destructividad de la lujuria; establece la confianza, en lugar de la desconfianza; implanta la armonía frente al resentimiento; y tiende puentes, en lugar de levantar barreras.

Recientemente, en la profesión de una religiosa negra, vi como una religiosa blanca encabezaba la procesión de entrada con la cruz, caminando al rítmico paso de la comunidad negra. No era su paso natural, pero había pasado años viviendo y trabajando entre los pobres y en comunidades multiculturales y había aprendido aquellos andares acompañados. Su ministerio la llamó a una cultura que no era la suya; expandió su identidad personal para que fuera, de alguna manera, bicultural.

La religiosa negra, que se disponía a hacer los votos en una comunidad predominantemente blanca, sentía un amor bicultural. En oposición al racismo de la sociedad, ella estaba dispuesta a ser religiosa con personas que con demasiada frecuencia eran racistas. Ambas religiosas experimentaban la intimidad y la solicitud a través de su presencia fiel en una parroquia pobre. Buscaban la paz diariamente en medio de la violencia circundante.

El compromiso de esas dos religiosas da testimonio de una paz racial que ninguna de las dos habría podido prever en épocas anteriores de su vida. Nacidas en una sociedad en la que el racismo es una fuerza que hay que vencer, ambas optaron por vivir de otro modo. La vida comunitaria las invitó a ir más allá de esos profundos «impases» culturales, llamándolas a un amor que supera las fronteras raciales.

El amor se desarrolla allí donde se busca la paz, pero no una paz sin conflicto; es un amor en el que la paz es el objetivo último de cualquier conflicto. La comunidad religiosa debe dar testimonio de una unidad que busca la paz y acepta la diferencia.

Compasivos

El amor célibe propicia una solicitud compasiva. Los religiosos suelen estar en una posición en la que pueden mejorar o dificultar la vida ajena. Y la compasión, que es la capacidad de sentir con los demás, no opera desde una posición de superioridad y distancia, sino de inmersión en las luchas humanas.

La compasión incluye la disposición a prestar toda la ayuda posible. Es un amor activo que practica continuamente la solicitud. La compasión acalla las voces interiores que dicen: «Ya nos hemos preocupado bastante». Evita la pulsión «acédica» del resentimiento: «Nosotros ya nos hemos batido el cobre». La compasión recuerda las luchas de la vida y no se sustrae a ellas, no se excusa e imputa a otros la responsabilidad.

La compasión es necesaria en medio del gran pluralismo de la sociedad actual. Se abstiene de juzgar con dureza a los demás y evita comparar la propia situación vital con situaciones no vividas. Vive unida a Jesús, cuya Solicitud no conoce término, y ve la vida desde su perspectiva, de manera que puede identificar la vulnerabilidad que se encuentra a su alrededor.

El amor que vence a la muerte

La conciencia de la existencia de los pobres marca la experiencia del amor célibe. La marginación de los pobres incide en la fidelidad del religioso/a. Hoy, las masas, que según el criterio de medición de nuestra cultura —que es el económico— no tienen derecho a ser consideradas personas, vagan por el mundo, y son individuos de usar y tirar que, en cualquier lugar del planeta, sufren los mecanismos de la opresión.

El corazón del religioso/a se siente atraído por los pobres. Un religioso lo expresaba del siguiente modo: «Yo no comprendo todos los mecanismos del mercado económico, pero no me cabe duda de que veo sus resultados en la vida de los pobres». Mediante el servicio directo, el análisis social o de ambos modos, los religiosos ven el rostro de los pobres y tratan de derrotar a la muerte que los persigue económica, social y espiritualmente.

Los religiosos que permiten a los pobres hacer impacto en su vida viven de manera más radicalmente evangélica y más activamente ética de lo que probablemente pretendían cuando emprendieron su peregrinaje. La llamada a practicar la justicia, amar con ternura y caminar humildemente con su Dios va incidiendo en ellos a medida que la relación con Dios y con los demás se intensifica y profundiza. Y la fidelidad, la solicitud y la generatividad se extienden por el mundo.

El amor transforma las oficinas de la diócesis y los pasillos del hospital; participa en la carrera política por el consejo escolar y construye centros para enfermos de SIDA; realiza análisis sociales y celebra liturgias; enseña a tocar el piano y sirve de mentor a los directores espirituales.

La solicitud abandona el camino trillado y confía en el Espíritu para satisfacer nuevas necesidades pastorales. Camina por un terreno nuevo, para que la siguiente generación pueda recorrerlo. A la solicitud le indigna que haya personas fabricando ropa en condiciones de esclavitud en Taiwan y que los hijos de los emigrantes no tengan acceso a una educación adecuada; hace hueco a las mujeres maltratadas en su casa y envía a sus hombres y mujeres a dar clase a los analfabetos.

La solicitud lleva las cuentas presupuestarias de un centro de enseñanza secundaria y enseña a los monaguillos el amor por la liturgia; corrige la ortografía y lleva a los niños a levantar el ánimo de los ancianos que viven en residencias; ensaya con el coro y ora con los grupos que estudian la Escritura; construye casas para los transeúntes sin hogar y traduce el evangelio a los dialectos tribales; lee para las personas que viven completamente solas y visita a los enfermos; hace la cena y la colada de la comunidad y siega la hierba; consuela a los moribundos y bautiza a los recién nacidos; aconseja a los atribulados y ora sin cesar por los demás...

Los religiosos conocen la intimidad de la amistad, la comunidad y la relación con Jesús. Sin embargo, intimidad es también el esfuerzo por insertarse en las parroquias, las ciudades, los países y las culturas en las que el religioso/a se aventura siguiendo la vocación de su congregación. La integración sexual del celibato consagrado se ve en la tierna mirada de los religiosos ancianos, que siguen acogiendo al visitante latoso, proporcionando hospitalidad y haciendo que los extraños se sientan a gusto.

Quienes han encontrado a Dios en todas las cosas pueden orientar hacia la Solicitud que mantiene al mundo unido. Los religiosos participan de la fecundidad de toda la creación y viven en armonía con ella de un modo que invita a las personas a reivindicar la tierra como su hogar. También piden a todos que se aparten de los caminos de muerte y abracen la vida en sus múltiples formas.

La fecundidad es la respuesta de la naturaleza a la atracción de la muerte, y la fecundidad del amor célibe participa de esa energía. Da testimonio de la acción del Espíritu, que lleva la creación entera a su compleción, llamándonos a ir más allá de lo que podemos imaginar.

Al entrar en un nuevo milenio, la Iglesia se une a las demás personas de buena voluntad para ofrecer a la sociedad un nuevo modo de vivir. El mundo está hambriento de formas de vida renovadas, en las que las personas sean juzgadas no sólo según el criterio de la riqueza o el poder, que las divide, sino sobre la base de la humanidad que las une. Y las comunidades religiosas deben ser «comunidades del camino», que ejemplifiquen de manera concreta la posibilidad de esa visión.

La nueva comunidad de bautizados

La vida religiosa constituye un pronunciamiento acerca de la vida humana en su conjunto. Y los célibes contribuyen al futuro de las comunidades humanas a través del modo de vida que abrazan.

Los célibes forman comunidades auténticas en diversas culturas y dan testimonio de una comunidad que no se basa en la amistad, los lazos de sangre o los vínculos naturales. Mediante los votos, los religiosos ponen su vida y cuanto les pertenece a disposición de los demás miembros de la comunidad. La comunidad recibe su promesa y la cumple con ellos, reclamándoles fidelidad y constancia.

La relación de comunidad es una relación nueva que consiste en comprometer y estar comprometido, en dar y ser exigido. Y es una relación que apunta al futuro¹. Al hacer sus promesas en pre-

sencia de otras personas, los religiosos influyen en su futuro. Se imponen la realización de las acciones que se proponen y prometen. Tratan, a través de su compromiso, de encontrar la libertad, no de destruirla.

La nueva comunidad creada por los votos religiosos es una forma visible de la nueva comunidad de bautizados. Es más que una comunidad mística, puesto que es concreta y práctica. La comunidad forma parte de la identidad del religioso/a, que gracias a ella diferencia todas las cosas que puede hacer de las que de hecho hará.

¿Es verdaderamente tan importante la comunidad en nuestros días? Los religiosos consideran que sí lo es. Cuando las personas actúan, su disposición a cambiar, a avanzar, a proseguir, está ligada a su sentimiento de vinculación con aquel o aquello que las inspira; se identifican con el objeto de sus promesas. Y en el conflicto, muchos pondrán precisamente ahí las energías que no están dispuestos a invertir en ningún otro sitio.

Por esta razón se comprometen los adultos: para liberarse y poder hacer algo, frente a la abrumadora sensación de estar obligado a hacerlo todo. Sobre tal base descansan todas las funciones comunitarias, así como el futuro de la comunidad. La comunidad es el límite que fundamenta toda apertura a lo universal; por esta razón, todos los seres humanos necesitan de una comunidad.

Los religiosos tratan de construir comunidad en todos sus ministerios. En la actualidad, los individuos sufren en muchas ocasiones por una de las dos razones siguientes. Un grupo se encuentra ante un abanico de opciones cada vez mayor y un confuso ritmo de cambio. Otro grupo se ve aplastado por la falta de oportunidades y fija una mirada vacía en un futuro en el que no hay lugar para él. Ambas características de los tiempos actuales quiebran la voluntad y los recursos morales de la comunidad. Las personas necesitan apoyo para confiar y comprometerse en la obligación mutua de construir la comunidad que tan desesperadamente buscan.

La sociedad actual está llena de deseos, pero se resiste a los compromisos necesarios para satisfacerlos. La comunidad religiosa es un contratestimonio de esta situación. Los religiosos prometen hacer todo lo posible para mantener vivo el amor y ser fieles a los votos que han realizado. Frente a unos sentimientos volubles,

1. Margaret FARLEY, *Personal Commitments*, op. cit., pp. 18ss.

los religiosos mantienen su compromiso con la comunidad, reconociendo los límites humanos que tanto ellos como ella comparten.

La comunidad es un importante mecanismo a través del cual los religiosos expresan la relación entre el amor y la fecundidad y apoyan la búsqueda humana de comunidad por todos los medios a su alcance. Los religiosos han aprendido que su anhelo de pertenecer a los demás y a Dios sólo puede verse satisfecho mediante alguna forma de compromiso mutuo, y comparten su saber con el mundo como un don especial de su fidelidad, su amor y su solicitud.

Convertirnos en lo que amamos

Los tres votos implican más que una mera práctica ética, puesto que constituyen, en la vida de cada religioso/a, otras tantas invitaciones a la unión con Dios. Los votos son un modo de amar en el tiempo. Los religiosos no sólo aman con fidelidad, solicitud y compasión, sino que estas cualidades forman parte integrante de su persona, como un reflejo de la vida de Jesús en ellos. Con el tiempo, los religiosos se convierten en aquello que aman.

Vivir el evangelio a través de los votos hace que la vida del religioso/a esté unida a la de Jesús. Cristo vive en la vida del religioso/a, dando al amor un «toque» diferente. Para describir este proceso, en este libro hemos utilizado muchas imágenes.

El amor pasa por diversos períodos, por eso hablamos de la maduración en la vida religiosa de un modo evolutivo². Los votos introducen al religioso/a en los desafíos vitales de la edad adulta, y también reenmarcan y reestructuran las cuestiones no cerradas en la niñez. La fidelidad a los votos lleva a una integración que refleja la historia singular de cada religioso/a.

Los votos tienen también una característica lineal; son un camino con desvíos, carriles de adelantamiento y líneas delimitadoras para regular el tráfico. Implican opciones y giros, encrucijadas y mapas. La bondad o la malevolencia se acumulan como el equipaje de este viaje. Los religiosos viajan ligeros para poder lle-

2. *Ibid.*, pp. 41ss.

gar a su destino; sin embargo, se atascan con el peso de los potenciales negativos. Sus ruedas giran en vacío y no consiguen avanzar hacia su objetivo.

Las opciones de los religiosos no sólo afectan al presente, sino también al futuro. Dado que los votos constituyen un camino bien determinado, las opciones no son neutras. Las nuevas opciones se califican de fidelidad o traición, favoreciendo el viaje o remitiendo a los religiosos al mapa para encontrar la dirección y la meta. A lo largo del trayecto, los religiosos y sus congregaciones optan muchas veces por ratificar su compromiso, lo que exige confianza en que Dios sigue llamándolos.

Finalmente, la vida consagrada tiene la característica de desarrollarse en espiral. En este sentido, no hay nada nuevo bajo el sol. Incluso hoy, los más ancianos pueden observar a los que acaban de entrar y notar que hay algo intangible y universal en todo inicio de una vocación. Esto es así en los buenos tiempos, en plena guerra o en un cambio de milenio.

Nada cambia y, sin embargo, todo es nuevo y distinto de como fue. Este nivel de los votos es el más difícil de describir, aunque constituye los cimientos sobre los que se construye el resto, e incluye la vida contemplativa y la presencia político-mística de Dios en el propio ser. Los momentos de reconocimiento de esta profundidad penetran en el misterio del Dios, donde se viven los votos.

El misterio de la vida de Jesús está siempre presente ante el religioso/a para vivirlo y aprender de él. Crecemos en el conocimiento de Jesús, no como una idea o una creencia, sino como una persona que nos ama y crea amor en nosotros. Nada es lo mismo debido al toque de Jesús; sin embargo, todo es igual. Nuestras vidas se asientan en el omnipresente misterio de su vida, su muerte y su resurrección.

Ya se trate de un principiante o de alguien que tenga muchos años de experiencia, en esos momentos son iguales, porque se trata de dones que hay que recibir. Como los invitados a un banquete, tanto los mayores como los más jóvenes pueden saciarse, y todos descubren la abundancia del misterio que comparten. Mediante los votos nos convertimos en lo que amamos y aprendemos que ésa es verdaderamente la mejor parte de nuestra vida.

Reunir los fragmentos

Este libro ha examinado la vida religiosa en términos de clave cultural, social y cuestiones de fe de nuestro tiempo. No lo ha dicho todo, pero se ofrece como una contribución al debate actual en torno a esos temas. La vida religiosa está viva, y no en unos libros, sino en el amor comprometido de sus miembros. Quienes estén dispuestos a afrontar los riesgos morales de esta época serán los que configuren la vida religiosa del nuevo milenio.

La capacidad de la vida religiosa de crecer y florecer reside en el mantenimiento de su naturaleza como una expresión de la vida del Espíritu. La respuesta al llamamiento del Espíritu no es inevitable; sin embargo, el Espíritu actúa pese a las muchas adversidades. Mediante la libertad humana iluminada por la gracia, se supera la atracción de la entropía y tiene lugar el avance. Ojalá que estas consideraciones desencadenen una nueva energía en cuantos buscan ese avance en la vida religiosa, y ojalá que, en su renovación continua, confíen en la benevolencia del amor fiel de Dios.