

Pequeña Antropología de los votos

No se intenta aquí construir un gran tratado sobre los votos religiosos sino de subrayar algunos aspectos y dar ciertas sugerencias que pueden resultar en nuestros días especialmente significativas y relevantes para la vivencia de las personas llamadas a la vida religiosa, en un nivel bastante sencillo. Se trata más o menos de lo que se ha dado en llamar *valores humanos de la vida religiosa* y en su caso de los votos religiosos. Por tanto no se examinarán con especial detención los planteamientos teológicos de autores tan conocidos y leídos en estos temas como K. Rahner, E. Schillebeeckx, L. Boff, A. Turrado, J. M. R. Tillard, S. M.^a Alonso, etc.

Conviene observar, de entrada, que aquí valores humanos se entiende de una forma pacífica, puesto que para quien piense que el cristianismo es, de por sí, algo inhumano, no aceptará que los consejos evangélicos o votos religiosos tengan valor humano alguno concreto, por el que, según los creyentes, el hombre se hace más verdaderamente hombre cuando elige y practica este camino. Tampoco se trata de crear separaciones entre lo humano y lo divino puesto que son siempre una unidad indivisible como lo es Cristo mismo. Al subrayar un aspecto se quiere sencillamente llamar la atención sobre él y no de olvidar otras dimensiones sin las cuales el rostro humano de la vida religiosa carecería de sentido y además resultaría literalmente imposible.

El hecho de centrarse en los votos religiosos quiere decir que se les da una importancia muy especial y que si bien se sabe que la profesión religiosa es la entrega fundamental, ésta debe concretarse para llegar a su plenitud en una realización determinada porque de lo contrario se permanecería en un plano puramente intencional y teórico de modo que esa realidad tan sublime de la consagración religiosa podría quedarse en un puro vacío. Bien es cierto que hay una justificación actualmente para insistir más en la consagración religiosa que en la forma concreta de los votos ya que quizá en otra época, no muy lejana, la excesiva acentuación de las consecuencias concretas de los votos pudo introducir cierta desvirtuación en la importancia de la consagración religio-

sa como posición vital fundamental. Pero es preciso huir de la pendulación constante de un extremo a otro con el fin de llegar a una integración entre lo exterior y lo interior, lo general y lo particular, lo universal y lo concreto, lo corporal y lo espiritual, la consagración fundamental y su realización práctica diaria. De lo contrario se puede caer en una división permanente o herejía continua, como decían los antiguos. La unidad substancial, bien entendida, tiene unos valores muy profundos frente a las contraposiciones fáciles e inerciales. Además no se olvide que, en pura lógica, los contrarios pueden ser falsos a la vez.

Todo lo dicho quiere afirmar que es necesario devolver a los votos religiosos su valor concreto como expresión, aquí y ahora, de la consagración religiosa, en los casos que ese valor se haya como desvirtuado, pues estos valores afectan muy profundamente a la dimensión humana, y no sólo religiosa, de la persona.

Un primer problema es que en una sociedad determinada lo que el cristianismo llama valores o valores humanos, puede que ella no los considere como tales porque piensa que esos valores no lo son. El cristiano se plantea constantemente este problema en relación con su fe y sus experiencias básicas como creyente y como hombre. Basta leer las Bienaventuranzas para darse cuenta que el cuadro de valores que presenta el cristianismo no siempre serán bien recibidos en determinados medios sociales. Unos sencillos ejemplos nos pondrán sobre aviso: «Bienaventurados los misericordiosos», en una sociedad justiciera, que ensalza la competencia y el dominio. O «Bienaventurados los pacíficos» en un mundo constantemente armado. Y nada digamos en temas como «Bienaventurados los limpios de corazón», etc.

Dado que la mentalidad evangélica y la sociológica no siempre coinciden en su escala de valores e incluso muchas veces se oponen, los cristianos pronto tuvieron que comenzar a contar la historia del grano de trigo que cae en la tierra y muere pero luego da mucho fruto. Es decir, que la efectividad cristiana no es lo mismo que la efectividad social. Puede, por tanto, que ciertos valores humanos del Evangelio, y por consiguiente de la vida religiosa, no sólo no resulten *plausibles* ni aceptables para una sociedad determinada sino que incluso puede que para ella esos llamados valores sean objetos de burla. Ahora bien, esto no quiere decir que tales valores no lo sean en sí mismos. El sociólogo de la religión Peter Berger ¹ ha estudiado el tema y llega a la conclusión de que la plausibilidad indica solamente la aceptación práctica que tiene un determinado valor o actividad en una sociedad concreta, pero eso no decide sin más la

1. BERGER, P., *Rumor de ángeles*. Trad. castellana de Herder, Barcelona 1975, 40 y 22-23.

valía misma de esa realidad, e incluso es frecuente que un valor importante no sea aceptado en una sociedad o lo sea solamente por muy pocas personas, ya que ordinariamente lo que vale cuesta y no siempre el esfuerzo es un deseo comunitario. Además como nos recuerda el etólogo K. Lórenz, en los pecados capitales de la humanidad, a veces la sociedad entra por caminos que a la larga serán mortales para ella. Cuando Husserl habla de la función del pensador en la humanidad dice que su misión es recordar a los hombres el camino de la razón. Y que esta tarea es tanto más urgente cuanto que la humanidad, en un momento determinado, está en peligro de perder su razón fundamental, su propia razón ². Ya se entiende que cuanto más irracional se haya vuelto la situación humana y más desalmada su marcha vital, más obligatoria y urgente se vuelve la tarea del pensador, a la vez que será también más heroica e inexcusable. Que la humanidad puede entrar por esos caminos, fácilmente lo podemos comprobar por la historia de un lado y de otro. Entonces la resistencia a la destrucción se hace más necesaria que nunca a menos que el calificativo «humano» se reduzca para el hombre a un cinismo ridículo y vergonzoso ³.

Eso que nos dice el gran fundador de la Fenomenología, se aplica debidamente a la religión y a la función de la vida religiosa en la humanidad actual. Así la poca aceptación de la experiencia religiosa en nuestros tiempos, solamente indica la mayor necesidad y urgencia de sus valores y testimonio. Nadie por ser ciego anula el mundo del arte y la belleza. Por el contrario solamente añade un tinte de tristeza infinita a la ceguera, si de algún modo ha sido culpable o evitable. Como dice la copla:

«Dale limosna mujer,
que no hay en el mundo nada
como la pena de ser
ciego en Granada».

La suprema importancia del valor religioso hace que cuando éste queda olvidado se vuelva más necesario su recuerdo y testimonio. Como decía el maestro Ortega: El agnóstico es el que no quiere saber de ciertas cosas, precisamente las únicas que interesan: «Y en efecto, agnóstico significa 'el que no quiere saber de ciertas cosas'... precisamente las cosas últimas y primeras; es decir, las decisivas» ⁴. El agnosticismo no es simplemente lo que le ocurre al hombre sin que él haga precisamente nada; por el contrario: «El hombre ag-

2. FUNKE, G., Conferencias de Alcalá de Henares sobre filosofía alemana. De próxima aparición.

3. GLUCKSMANN, A., *La cocinera y el devorador de hombres*. Anagrama, Barcelona 1975.

4. ORTEGA Y GASSET, J., «Dios a la vista», *El espectador* VI. O.C. II, Revista de Occidente, Madrid 1946, 486.

nóstico es un órgano de percepción acomodado exclusivamente a lo inmediato»⁵. Nadie es increyente porque sí, todo ídolo nace de una fe trasformada, y la idolatría de la experiencia y de lo inmediato son demasiado conocidas ahora. De ahí que, como nos dicen los sociólogos de la irreligión, haya agnósticos del catolicismo, agnósticos del luteranismo, de esta tendencia y de la de más allá. También el agnóstico que se presenta siempre como neutral, lo es contra algo que ama preciosamente; pero se encuentra ocupado por sí mismo y no propiamente preocupado. Se esconde aquí también una postura dogmática encubierta según se ha mostrado repetidamente⁶. Husserl y Feyerabend han advertido repetidamente que la experiencia inmediata no es ningún punto de partida sino «la cuestión metódica cardinal»⁷. Y es bien sabido que actualmente se toma esa experiencia como una Biblia... Pero ya advirtieron tanto Marcel como Althusser que bien pudiera ser que lo más inmediato no fuera lo más real.

VALORES MÁS GENERALES

Lo religioso es también, como decía Ortega, donde el yo empírico pregunta al yo ideal; donde la persona no va solamente a lo primero que llega o se presenta, por eso la vida religiosa es sobre todo «lo único necesario», el tesoro escondido que sólo con la vida se puede comprar. Y puesto que el creyente es funcionario de lo olvidado y lo marginado habrá que admitir que lo Otro, lo distinto, lo no aceptado porque no hace publicidad de sí mismo para demostrarse, tiene su propio gran valor y razón de ser aunque no tenga por costumbre emplear la razón de la fuerza para imponerse⁸. Ahora bien, no se trata de confundir lo Otro, a Dios, con los propios intereses porque así se ha quitado siempre la fe. La mascarada religiosa ha vuelto irrecognoscible a Cristo, según pintara Rouault, y han hecho de él un clown de feria según la parábola de Kierkegaard contada repetidamente por H. Cox y Ratzinger.

Para salir de esta confusión cada época tiene sus buenos valores en consonancia con su tiempo e historia que los cristianos harán bien en apoyar y subrayar. En nuestra época la consagración religiosa es una prueba de *decisión* y

5. ORTEGA Y GASSET, J., *Ibidem*, 487.

6. Puede verse NOVAK, M., *Belief and Unbelief*. Trad. francesa de J. Cambert y D. Piveteau. París 1969, y HARRIS, E. E., *Nature, Mind and Modern Science*. G. Allen and Unwin, London 1968^{2a}.

7. HUSSERL, E., *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. castellana de edit. Nova, Buenos Aires 1962, 30.

8. FOUCAULT, M., ha visto muy bien que Dios es algo totalmente diferente de este mundo y que si se le confunde con él se ha terminado también con Él. Así lo dice en diversos pasajes de *Las palabras y las cosas* como en *La Arqueología del saber*, según indicaremos más adelante.

libertad, de romper el miedo aterrador a limitarse y definirse, un primer paso que muestra y demuestra que la persona no está encerrada en sí misma ni ocupada por sus propios intereses. No se encuentra obsesionada por lo suyo, por el temor a perderlo, ni cegada por su interés, y por tanto se presenta como disponible en favor de los demás y de la propia humanidad. Si aceptamos que la libertad, según la definiera X. Zubiri, es la capacidad de disponibilidad que el hombre tiene de sí mismo ⁹, se habrá de reconocer que el religioso es un hombre libre y se demuestra libre por esencia, ya que su libertad y su disponibilidad se identifican totalmente. Así se convierte en una fuente fecundante en los campos del mundo, del Señor, y deja de ser un río caprichoso, sin cauce, siempre indeciso y destructor.

Desde el principio el cristianismo entendió así el compromiso radical cristiano de modo que se pone en boca de Jesús una afirmación como ésta: «Nadie me quita la vida sino que yo la entrego libremente, tengo poder para entregarla y poder para recuperarla» (Jn X,18). Es necesario que el religioso asuma esta libertad, descubierta personalmente, en una entrega definitiva porque en otro caso sería fermento de una comunidad bajo el signo, sobre todo, de la obligación más que de la convocación divina.

Cuando no se está claramente dispuesto a pagar libremente el precio de la comunidad de amor vocacional, se genera un clima en el que la aceptación de las consecuencias concretas de la vocación religiosa aparecen como venidas de otro mundo, de afuera, extraño al creyente, y entonces lo diabólico se muestra en la ruptura de la reconciliación, la autoridad y la jerarquía de cualquier tipo aparece como odiosa, y así se socava la armonía y el orden mínimo, necesario en cualquier grupo o comunidad de fe, vida y trabajo. Cuando se carece de valor y coraje moral, de la sencilla capacidad para aceptar las obligaciones, libremente y sin grandes problemas, se puede dudar de la madurez humana elemental para fundamentar compromisos humanos básicos y sus coherencias apropiadas sin las cuales la vocación religiosa se queda en palabras vanas. Si la persona, de entrada, no se siente libre sino siempre obligado, humillado y ofendido, la experiencia fundamental de la libertad de los hijos de Dios falla, mejor dicho no se ha hecho vida, y se permanece bajo las presiones y los temores de un mundo inferior no clarificado por la experiencia del encuentro personal con Cristo que libera y salva de todo: del pecado, de la muerte, pero también de la necesidad excesiva de seguridad, del miedo a lo desconocido y a darse a los demás, y de la incertidumbre del futuro que en cierto grado es ine-

9. La definición de Zubiri la cita FLÓREZ, R., *Libertad y liberación*. Univ. de Valladolid 1975, 61.

vitabile y se diría que necesaria porque el hombre nunca conoce todo plenamente ni juega nunca con todas las cartas de su vida en la mano. Y además porque en la lógica del creyente es fundamental un margen amplio que sólo se puede cubrir si puede decir con firmeza «yo sé de quién me he fiado».

Por tanto la vida religiosa debe resultar liberadora y quien sigue este camino, dentro de las debilidades humanas normales, debe tener capacidad de resistencia para hacer frente a las presiones tanto exteriores como interiores, para no vivir de segunda mano sino de la experiencia personal de la fe. Sin esta posibilidad realizada fundamentalmente no se puede conducir la vida con normalidad y la convivencia religiosa resulta un complicadísimo engorro. Se vive fácilmente al aire de la crítica y de la charlatanería de la caverna propia o ajena, como puro objeto de disciplina.

La persona que no se sabe y demuestra en todo momento libre, según su edad y condición, frente al mundo de la utilidad y las conveniencias, de la comodidad y los intereses, y en última instancia frente a sí mismo, no puede hacer realmente un compromiso de vida religiosa serio; carece de personalidad propia, no tiene existencia libre, está ocupado únicamente de sí mismo y no puede devenir, por tanto, un hombre libre para los demás como dijera Bonhoeffer de Jesús, carece de dignidad y está a la venta.

Antes de aceptar compromisos tan serios como la vida religiosa, la persona debe establecer su propia identidad ¹⁰, ya que por el momento carece de yo personal y solamente tiene un 'mío', es decir no tiene un nombre propio, no tiene rostro propio, sino únicamente un pronombre y no un nombre, y además sólo posesivo. Carece de experiencia de amor oblativo, por lo cual una oblación a Dios o otra persona en vgr. amistad o matrimonio, en estas condiciones, es literalmente un contrasentido, o mejor dicho, un sinsentido. En estas condiciones no se puede dar a Dios porque sencillamente no puede darse ni dar, y como esto puede ocurrir más allá de la primera juventud, es necesario todo un proceso de reelección y conversión en el nivel más profundo que le dio siempre el cristianismo al término, es decir, cambiar de marcha y dirección para transformar la *voluptas* elemental en voluntad auténtica (S. Agustín) de valor o lo que es lo mismo de libertad.

Es por este camino cómo «*La voluntad de valor es un propósito activo de excelencia...* Por este camino el hombre afirma su «intimidad infinita y libre... y llega a confirmar su alma, es decir: asentar su no instrumentalidad, su superación del orden utilitario de las cosas, la fuerza autónoma e incorrup-

10. ERIKSON, E. H., *Identity and the Life Cycle*. Norton, New York 1979, y ERIKSON, E., *Identity: Youth and Crisis*. Norton, New York 1968.

tible que le anima, en una palabra, revelar su inmortalidad»¹¹. En esta dirección se supera también el espíritu alicorto y miope del positivismo, de ir siempre a lo positivo caiga quien caiga. Por eso la posición ética que genera la vida religiosa es lo contrario del espíritu des-almado de nuestro tiempo, de la brutalidad que con apariencia de libertad infinita es la realización de la esclavitud suprema con apariencia libertaria y liberal; pero sus grandes pasiones son en realidad los deseos violentos y la *rapacidad*¹².

La vida religiosa intenta por el contrario crear un mundo de *reconciliación, solidaridad y convivencia*, un espacio muy distinto del de la rapacidad y la lucha a muerte envidiosa. De ahí que toda profesión religiosa contiene, en sí misma, un compromiso social y político porque quiere ser una alternativa de convivencia y en último término de ciudadanía, en su sentido más noble. Es un nuevo modo de plantearse y una forma distinta de ponerse ante la vida. Una presencia ética y un ámbito de humanidad que dibuja los primeros trazos de un Hombre Nuevo, desde el principio. Este Hombre Nuevo es la expresión de la revolución de la conversión a la esperanza por la fuerza del Espíritu que resucita a los muertos¹³.

Características fundamentales de este *Hombre Nuevo* son: el cuidado de la intimidad, es decir, la preocupación y dedicación a lo más auténtico del hombre que resulta ser su dimensión de vecindad, projiudad, y proximidad a Dios donde la soledad deviene solidaridad¹⁴. La nueva filosofía nos transmite perfectamente esta herencia agustiniana. M. Clavel cita la expresión de S. Agustín: «Dios es más íntimo a mí mismo que mi misma intimidad...». Y Henri-Levy utiliza las mismas palabras del santo, literalmente, aunque lo cita de un modo general en otro momento: «Todo buen solitario es solidario». La intimidad y la solidaridad son las dos fuentes escondidas de la reconstrucción actual del hombre.

Ciertamente la alternativa cristiana es un Hombre Nuevo, el nacido de

11. SAVATER, F., *Invitación a la ética*. Anagrama, Barcelona 1982, 55 y 56.

12. HESCHEL, A. J., *Who is Man*. Stanford University Press. Stanford 1965, 26 y 27. La cita de Heschel que es mucho más amplia no tiene desperdicio: «The specific ends of life are sex and money. The passions are lust and rapacity. So the human comedy is an outrageous medley of lechery, alcoholism, homosexuality, blasphemy, greed, brutality, hatred, obscenity. It is not a tragedy because it has not the dignity of a tragedy».

13. CLAVEL, M., *Dieu est Dieu, nom de Dieu!* Grasset, Paris 1976, 171: «Yo llamo 'Hombre' a aquel que más allá del pecado, es recreado como tal por la agonía, la muerte y la resurrección radiante de Cristo, hombre absoluto; he aquí entonces, el hombre, individuo por fin perfectamente singular y universal, naciendo y existiendo, por el drama absoluto e histórico de esta Revelación cristiana».

14. Frase de procedencia agustiniana citada por el nuevo filósofo B. Henri-Levy en su escrito *El testamento de Dios*, como un presupuesto fundamental de la Nueva Humanidad.

Dios, según la vida de Cristo. Cuando Agustín se convierte también descubre su Hombre Nuevo, «revestíos del Hombre Nuevo», porque el viejo, y lo viejo, ha pasado. Por tanto la vida religiosa aspira a algo nuevo y distinto, y tan moderno que coincide con muchos de los rasgos básicos de la alternativa para el hombre propuesta por los pensadores más importantes de nuestro tiempo.

Ese modo de entender la vida, supera infinitamente el estilo corriente de defensa de lo propio, de la avidez de los intereses privados y particulares puntos de vista, y de la posición o deseo de salir adelante con la propia vida por encima de todos y de todo. Sólo así se supera el complejo de Joseph, del príncipe reinante que al fin va a tener que dejar su corona, y se planteará unos dramas terribles sobre el mal porque no puede aceptar que un día cualquiera sea destronado. La alternativa aquí está en aprender a 'compartir descendiendo' y no por un afán revanchista de 'abajo todo el que suba' sino porque hay plena conciencia de que el triunfo, el éxito a toda costa, es un engaño más del 'nuevo mester de progresía' ¹⁵ y hunde sus raíces en el viejo sistema.

La vida religiosa quiere ser un nuevo campo de humanidad donde las reglas de juego intentan ser, por principio, muy distintas de las que frecuentemente uno se encuentra por nuestro mundo. Y es necesario ir más allá del compromiso general y elemental para que pueda llegar a ser alternativa de reconciliación, de reconocimiento humano mutuo, de perdón y de fiesta por la fraternidad y la alegría de la amistad. En todo caso vale la pena pagar un precio alto por tales objetivos, y parar el tiempo aun a riesgo de perder mucho, para perseguir este ideal absoluto de nueva humanidad.

La vida religiosa despierta un horizonte de *fidelidad* en un mundo en el que la infidelidad parece incluso una valentía y a veces hasta un deporte. Durante muchos siglos se ha llamado a los cristianos 'los fieles', si ahora esto parece que ya no suena tan bien, por algo será. Quizá se ha olvidado bastante el valor de esa fidelidad o se ha comprado demasiado barata. Ahora bien, quien no es fiel no es persona, no cumple su palabra, no es de fiar, no es un hombre como tiene que ser un hombre. Es una veleta que se la lleva el viento. Y está donde está por estar, porque otros vientos más fuertes no le han sido favorables. Es como la paja que lleva el viento, dice el Evangelio. Y S. Agustín recalca: si no se han ido aún es porque no le han soplado aires favorables.

Y no obstante ser fiel a la palabra dada es aún hoy día, y a pesar de todo, muy estimado por los hombres. El Concilio Vaticano II cita la fidelidad a la palabra dada ¹⁶ como uno de los valores que avalan al ministro de Cristo entre

15. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*. El cristianismo como lúcida ingenuidad. Sal Terrae, Santander 1982, 44.

16. C. VATICANO II, *Optatam totius*, 11.

los hombres. Pero ¿cómo puede una civilización encarecer con autenticidad la fidelidad a la palabra dada cuando se glorifican las conductas inconstantes, tornadizas y hasta arbitrarias?

Un hombre fiel es leal para ver la propia vocación por encima de sus particulares intereses. Ello exige mucha honradez, serenidad, objetividad, madurez a toda prueba. Quien no es fiel no es hombre maduro, ni es coherente ni es persona, no permace en los tiempos de incertidumbre ¹⁷. Y está simplemente a la que viene, de él puede decirse que no es el hombre cuya vocación es, como nos dijo S. Weil, caminar sobre las tempestades. La fidelidad es la última consecuencia de una entrega sencilla, concreta, sin enredos teóricos, o prácticos, o teórico prácticos que ocultan las disculpas de la propia inercia e idolatría. La fidelidad lleva a mantener y acrecentar el respeto y el aprecio por las cosas buenas y el bien aun en la adversidad. El que no ama el bien por encima de todo pronto se entregará a las ventajas del momento. No es fiel, está siempre en venta. La fidelidad no es compatible con el oportunismo.

La fidelidad es el sello de la amistad y del amor. Quien no es fiel no permanece para siempre, como la amistad verdadera subsiste eternamente, porque las aguas torrenciales no pudieron apagar el amor ni anegarlo los ríos ¹⁸. Ser fiel es serlo con y por encima de lo más querido, y a pesar de todo, en la alegría y en la tristeza, en la salud y en la enfermedad. La fidelidad se afianza en tiempos de inseguridad y así se crece en la amistad y la esperanza.

Ser fiel es ser libre, la fidelidad es la libertad, y nuestras infidelidades son nuestras esclavitudes. El que es fiel dice un sí grande como un hombre entero a la vida, y en el caso del creyente ese sí a la vida es un sí a Dios, sin adjetivos ni adverbios. Ser fiel es guardar y mimar lo prometido. El religioso quiere ser fiel en plenitud con toda libertad porque la fidelidad a medias es la libertad a medias. Ya decía Sta. Teresa que 'de cumplir a cumplir va mucho'. Ser fiel es no encerrarse en la caverna de los propios intereses y positivamente lleva a convivir la libertad en la amistad.

La vida religiosa conduce también a un mundo de *esperanza*, donde más allá de la debilidad humana se encuentra la fuerza de Dios. Así se descubre un Hombre Nuevo que de la debilidad pasa poco a poco a la fortaleza, del temor a la alegría, de la tristeza a la confianza. Desde la inseguridad se camina hacia una serenidad inteligente. Solamente los grandes pacientes fueron grandes liberadores. De Moisés se dice que «era el hombre de más aguante del mundo».

17. AYL, V., *Compromiso y fidelidad para tiempos de incertidumbre*. Instituto Teológico de Vida Religiosa. Madrid 1977.

18. *Cantar de los Cantares*, VIII, 7. GOLLWITZER, H., *Das hohe Lied der Liebe*. Koesel, Muenchen 1978.

Así como Dios no se cansa, nos invita a no cansarnos. Y así el hombre débil se anima porque como muchos hombres y mujeres de todo tiempo y condición pudieron superar su infidelidad y sus esclavitudes, también en nuestros tiempos será posible la eterna primavera de la nueva humanidad. S. Agustín se hizo también esta pregunta en la llegada de su conversión y la respuesta es: He escrito este libro de las *Confesiones* para que «nadie diga no puedo»¹⁹.

La esperanza hace que la natural inseguridad de la vida humana se transforme paso a paso en firmeza y finalmente en confianza porque «el amor es más fuerte que la muerte» y la vida más grande que la destrucción. Ante un mundo desesperanzado el religioso es mensajero de esperanza y testigo de la esperanza con la que el Hombre Nuevo comienza a dibujarse al alba de la oración. Podemos porque creemos. Como la flor de loto nace del cenagal así la Nueva Humanidad brota en medio de la miseria y de la corrupción que todos los días el hombre encuentra a su paso y aun dentro de sí mismo. Ésta es precisamente unas de las razones de la fascinación que todavía ejerce el camino agustiniano. Como Agustín se rehízo y llegó a ser Hombre Nuevo, todo el que quiera de veras puede conseguir lo mismo. Sin esta esperanza que va de la muerte a la vida, del pecado a la gracia, de la fatiga y el cansancio al reposo y el sosiego, la comunidad religiosa no sería posible.

La vida religiosa crea también una oportunidad de descubrimiento del hombre en toda su *profundidad*. Ofrece la posibilidad de una intimidad infinita que se trasciende hasta la intimidad de Dios en su comunión Trinitaria. La conocida consigna agustiniana «No vayas fuera de ti sino vuélvete a ti mismo porque en el interior del hombre habita la verdad», es la verdad que no es de uno ni de dos sino la verdad definitiva de Dios, esa que nos hará libres según dice S. Juan. Y también nos unirá.

No hay mayor ignorancia que desconocerse a sí mismo. Cuando esto ocurre puede que vendamos, cambiemos o perdamos nuestros mejores tesoros sin apenas darnos cuenta, como lo más natural. La vida religiosa lleva a fijarse en lo que realmente importa, en lo 'único necesario' entre las múltiples opciones y ocasiones de la vida, más allá del éxito o del fracaso.

La vida religiosa crea y es un *misterio de comunidad*. Cristo, dice Bonhoeffer, disuelve nuestras falsas unidades. La comunidad que decepciona mucho es la que se ha entendido muy falsamente. Por eso, como observa el mismo Bonhoeffer: el que no sabe vivir solo, debe guardarse de la comunidad y el que no sabe vivir en comunidad, guárdese de vivir solo²⁰. La comunidad no es

19. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 3,4.

20. BONHOEFFER, D., *Vida en comunidad*. Trad. castellana de Sígueme, Salamanca 1982, 60.

sin más ni más, hay que hacerla; como la comunión se recibe y comparte y se actúa. La comunidad religiosa es algo muy distinto de un centro de relaciones sociales de compensación. Si la comunidad olvida lo primero y principal, su sentido y su causa, su mística que es la del cuerpo de Cristo, se convertirá en un lugar demoníaco y destructivo con la mayor naturalidad del mundo.

La comunidad sólo puede nacer de la comunión y ésta en el cristianismo surge de la Eucaristía. Desde ahí se multiplica también la confianza porque sabemos que el Espíritu actúa en todos y podemos estar seguros que nunca el engaño puede ser excesivo, ni total, porque Dios es 'siempre mayor' como decían los clásicos. Ahora bien, conviene recordar que dar confianza no es lo mismo que dar incienso sino compartir el camino de cada día con sus trabajos y sudores junto con Dios que trabaja en todos siempre. Así la confianza tampoco será credulidad vana o ilusionismo alejado del esfuerzo sino una fe que puede llevar a desenmascarar dolorosamente la falsedad acostumbrada. Es el espíritu del Buen Pastor en oposición al cinismo y al casinismo que nunca se cuida del hermano, el que impulsa hacia la comunidad plena que Dios ofrece a los que le tienen por origen y meta de su amistad hasta encarnar de nuevo al Buen Pastor, deliciosamente delicado y cuidadoso con el hombre. Es el buen samaritano. Por eso la comunidad crece en el desarrollo de las tareas diarias con toda su pesadez y dificultad, cuando el sentido del Espíritu inunda esos trabajos y crea realmente voluntad de comunidad.

La comunidad anima una *nueva sensibilidad* frente a la apatía y la insensibilidad que tanto caracterizan a nuestro mundo ²¹. Cuando la comunidad ha caído en el escepticismo es con frecuencia porque la desvalorización de una sociedad productiva pero consumitiva ha neutralizado la fuerza de los ideales originarios. Ello debe ser una llamada a la renovación constante y profunda más allá de la neutralización creada por las mayorías en flor ²² y las vicisitudes de los tiempos. Esto quiere decir que se cuelan como evangelio aquello que es una simple moda de un tiempo, presentado como muy valioso. Aquí el esfuerzo, el estudio y el discernimiento deben ser constantes puesto que generalmente el ambiente no suele favorecer de por sí la mentalidad evangélica.

Tampoco se puede adoptar simplemente una postura defensiva porque en este caso las personas se empobrecen enormemente al hacerse como ajenas a su mundo y cerrarse su vida poco a poco al replegarse sobre sí mismas. Ésta es una forma poco normal de enfrentar la situación pero no por eso es infrecuente ²³. No se pueden resolver los problemas de una forma elemental,

21. SOELLE, D., *Sympathie*. Theologische-politische Traktate. Kreuz, Stuttgart 1978, 32.

22. BAUDRILLARD, J., *A la sombra de las mayorías en flor*. Trad. castellana Kairós, Barcelona 1978, 14 y 32.

23. BELLET, M., *Vocación y libertad*. Trad. castellana de Fax, Madrid 1966, 203 y ss.

no hay Gracia barata, como ha insistido Bonhoeffer ²⁴. Sin una dedicación, una meditación y un estudio profundo que supone un trabajo constante, las dificultades se solucionan solamente de un modo precario. Y de ahí nacen después los miedos no reconocidos, los temores subterráneos o el espíritu de riesgo incoherente pues ya se sabe que una forma falsa de librarse de los grandes temores es hacerse los valientes. Se trata de un talante bien conocido y difundido especialmente en los medios juveniles de nuestros días hasta el punto de embarcarse en el aventurerismo con una cierta aureola espiritualista y un peligro temerario pero no debe olvidarse que 'vivir peligrosamente' fue una consigna extremista y no precisamente progresista.

La vida religiosa necesita hoy recuperar con urgencia una metodología apropiada de acuerdo con la mejor experiencia del pasado y del presente porque no basta simplemente un sentimentalismo más o menos alegre o un idealismo de buenas intenciones que no toman tierra nunca. Hay que analizar los problemas, tratarlos y, en lo posible, resolverlos. La buena intención aunque no sobra, tampoco basta. La *meditación y el estudio* son el camino ineludible de una experiencia religiosa normalizada y de un crecimiento espiritual y vocacional discernido, sereno y realista. Quien no estudia ni ora con esfuerzo, no ama, no le importa, no se prepara seriamente, y luego no puede ayudar de verdad en los momentos difíciles. El ideal se vuelve así pura quimera. La vocación por este camino queda neutralizada, no llega a nada concreto, es una vocación subdesarrollada y constantemente frustrada. Sin esa preparación los desaciertos y fallos ni se ven, y las inculpaciones e injurias sobre la Iglesia crecen a montones. No basta tener buena intención, hay que estar, dentro de la humana posibilidad, a la altura de las circunstancias, por lo menos.

Sin el cultivo intenso de la *oración y el estudio*, aparte de que lleguen a fallar los fundamentos que es lo más probable, no se sabe ni en principio por dónde se anda uno. La vocación se vuelve minusválida, ineficaz, y la amargura de la inutilidad y el sinsentido crecen a raudales. Orar y estudiar es un signo fundamental del aprecio que se tiene de la propia vocación y demuestra cuál es el esfuerzo que se está dispuesto a hacer por mantener y afianzar la propia elección así como pone de manifiesto diariamente el nivel de seriedad de la misma.

Sin esta labor constante, lo que era una espléndida vocación acaba en simple ramplonería. Y conviene observar de paso que no se piensa aquí, ni por un momento, en cosas tales como éxito, triunfo o meritocracia ya que en este contexto tales aspiraciones carecen de sentido. Quien sigue a un Mesías que

24. BONHOEFFER, D., *El precio de la Gracia*. Trad. castellana de Sígueme, Salamanca 1968.

murió y padeció y terminó crucificado no puede esperar, por principio, mejor suerte. Y si confundiera su esperanza, mayor sería su decepción. Así han perdido la fe muchos cristianos ya desde el principio del Evangelio. Un día se desengañaron.

Sin la voluntad de esfuerzo, todo se convierte en problema, la carga general aumenta paso a paso y minuto a minuto. No hace falta decir que esto no se resuelve con cuatro letrillas aprendidas de memoria y que se desgranán desde un púltico o se recitan como en los concursos poéticos. Los exámenes no estudian, no se meten en profundidades, recitan sus memorias en una competición muy gloriosa ante los tribunales de evaluaciones que sin duda les ayudará a subir. Por el contrario es preciso pensar y meditar. No se trata de discurrir muchas razones, es más bien aprender y compartir la experiencia de la vida sin la cual el hombre se diseca y muere congelado. Dicho sea de paso, un libro de estudio no es un papel manchado cívicamente sino una experiencia que quiere ser compartida amorosa y esforzadamente.

En tiempos como los nuestros el discernimiento, la reflexión y el pensamiento son mucho más necesarios que nunca para no confundir del todo lo poco que sabemos, puesto que el cambio cultural es tan desproporcionado que produce un grave eclipse religioso ²⁵. Si bien este eclipse no quiere decir desaparición ni invisibilidad total, sí quiere decir 'tiempos recios' que diría la santa de Ávila. Y entonces se necesitan según su misma idea 'amigos fuertes de Dios'.

La vida religiosa pretende crear también un *cierto liderazgo de animación y orientación de la comunidad cristiana*. Un cierto banderín de enganche que no tiene nada que ver con batallas espectaculares sino con la fermentación silenciosa de la masa. Ese fermento actúa de manera callada y sin ruido como el hurmiente transforma la masa de harina en pan mientras se duerme: El reino de los cielos es como una levadura que una mujer pone en la masa hasta que todo fermenta, dicen los escritos de la Buena Noticia.

Este liderazgo está muy alejado de las posturas 'superstar' y de todo alarde de superioridad, con la sencilla y humilde animación que a todos invita: ya es hora de despertar del sueño porque ahora estáis más cerca de la salvación que cuando empezasteis a creer, porque la noche pasa y el nuevo día se anuncia, dejad, pues, el hombre viejo y revestíos del Hombre Nuevo que procede de la fe. Este liderazgo pretende llegar a todos por igual porque todos son iguales. Sin embargo 'hay unos que son más iguales que otros' según decía Or-

25. BUBER, M., *Eclipse de Dios*. Trad. castellana de Nueva Visión, Buenos Aires 1970.

well. Por eso los pobres son los más allegados, los más iguales que los otros como retraduce, para el cristianismo, Schillebeeckx ²⁶.

La vida religiosa es un hogar de *identidad* donde la persona puede y debe encontrarse a sí misma. Ser uno mismo era una tarea muy estimada y privilegiada en el monacato primitivo. Sin voluntad de identidad la persona no sabe realmente lo que quiere, lo que desea propiamente ser. No ha descubierto su propia vocación y no puede tener confianza en sí misma ni en los demás porque no sabe a ciencia cierta quién es ni adónde va. La voluntad de identidad requiere ánimo y honradez para descubrir los propios talentos, disciplina para un esfuerzo razonable que lleve al análisis apropiado de sí mismo y de la situación para poner remedio a los males o mejorar.

La búsqueda de la identidad supone que se ha abandonado el juego seductor de las simples apariencias y no se intenta aún distraer el problema sino que se quiere de verdad resolverlo: afrontar la propia vida con el fin de orientarla y realizarla conforme a las exigencias de la propia vocación. Madurar en un idealismo auténtico con la objetividad que exige una ética de la respuesta y la responsabilidad solidaria con los otros y el mundo presente según una sensibilidad delicada a los problemas de nuestro tiempo en la dirección de los valores evangélicos.

El encuentro de la identidad conduce a una revolución de la vida cotidiana según el espíritu más evangélico y humano. Crea poco a poco una intimidad por la cual la personalidad se desarrolla en toda su profundidad y amplitud. Esa intimidad tiene una vertiente divina, la intimidad con Dios que al mismo tiempo genera humanamente amistad generosa con capacidad de acogida sin clases ni distinciones, antes incluso del conocimiento personal concreto puesto que se basa en la mística del cuerpo de Cristo en el que Dios es mi prójimo, yo soy su prójimo y mi prójimo-próximo es Cristo, como dice S. Agustín. Esta relación madura y adulta supone ya descubierta la fuente de toda intimidad que es 'Dios más íntimo a mí mismo que mi misma intimidad' y la comunión de vida con Dios en Cristo por la que 'todo solitario es solidario'.

La entrada de esta dimensión donde mana y corre la fuente 'aunque es de noche' (S. Juan de la Cruz), conduce a una concentración de la persona en la paz de su vocación, ajena a la dispersión. Entonces resulta ya «más fácil estar atento que estar distraído» ²⁷.

El resultado final de este proceso es la decisión de *optar por la comunidad*

26. SCHILLEBEECKX, E., *Ministry*. Leadership in the community of Jesus Christ. Crossroad, New York 1981, 34.

27. ALONSO, A. M^a., *La utopía de la vida religiosa*. Instituto Teológico de Vida Religiosa. Madrid 1982, 271.

en lugar de optar por la dispersión; y termina por proponerse la tarea de cada día no simplemente como una obligación más o menos rigurosa que se debe cumplir, sino como la suerte feliz de la realización del ideal cristiano en la vida religiosa que no por ser difícil resulta menos digno de entusiasmo.

El vivir de cada día deja de presentarse como una repetición insulsa para convertirse en un amor que es una revolución²⁸. Donde los fallos y las faltas se transforman a su vez en la revelación de un amor que aunque todavía primerizo e inexperto quiere ser cada vez y cada día nueva plenitud hasta formar un corazón nuevo y un espíritu nuevo que nace de la comunión divina y la vida escondida en Cristo. Por este camino la vida religiosa, lejos de alejarse de los hombres de nuestro mundo les ofrece la posibilidad y el modelo de una nueva intimidad frente al espíritu desalmado que tanto dolor y sufrimiento crea ahora en nuestro mundo.

En esta línea la vida religiosa propone a la humanidad la posibilidad gozosa de un corazón eternamente nuevo y joven que ha de fructificar de distintos modos en nuevos estilos de vida social cuando estos valores se vayan incorporando sabiamente y como sin saberlo a la vida ordinaria y comunitaria de los hombres y las mujeres de nuestro tiempo; como la atención creyente a los marginados ha sido recogida ya por la sociedad, como el cuidado de los enfermos se ha valorado nuevamente en nuestro mundo y del mismo modo que el compartir la vida en zonas desfavorecidas ha llegado a ser un ideal de humanidad y de juventud, constante, ya en nuestros días. Y éstos son sólo algunos ejemplos.

La vida religiosa trata de crear un lugar de *juventud* nueva y sin fin. Esta juventud no es, como a veces parece entenderse, una 'prórroga de irresponsabilidad' concedida a los no trabajadores (Sartre) sino una forma desprendida y generosa de vida que ha superado los modelos mágicos que trata de conseguir 'algo a cambio de nada' (L. Mumford), un mundo nuevo sin esfuerzo ni responsabilidad. Es una juventud que sabe de lucha y de superación, de alegría y de sufrimiento pues ¡qué sabe el que no ha sufrido!, como se ha dicho muy acertadamente. Se trata de una juventud que sabe de las dificultades y de las profundidades de la vida, y del precio de la esperanza precisamente porque no ha sido solamente alabada y glorificada, adulada con interés, con el fin de conseguir su continuidad por el camino del consumo (I. Silone), la sumisión rebelde y el buen hacer del teatro social.

Esta *juventud* se distancia poco a poco de la crueldad de la libertad (A. Heller) y del espíritu de manada o de grupo como horda de protección, defen-

28. ALBERONI, F., *Innamoramento e Amore*. Nascita e sviluppo di una dirompente, lacerante, creativa forza rivoluzionaria. Garzanti, Milano 1979, 88.

sa y ataque. No es ya el grupo que se construye sólo para sentirse fuerte o que está al lado de los vencidos principalmente porque mañana serán los vencedores (Glucksmann) sino la que supera cada día el escepticismo positivista de las cosas, de la comodidad inmediata y del cinismo del provecho a corto plazo ²⁹.

Es la juventud que sabe que ni siquiera lo peor es seguro y por tanto ha iniciado de nuevo la fe y la confianza en la vida más allá del escepticismo de los intereses del negocio ³⁰. La juventud nueva tiene ya el firme convencimiento de que la publicidad no es ya lo más importante y sabe mucho de aquella antigua sentencia religiosa '¡hijos míos guardaos de los ídolos!', se da cuenta también que no hay otro Dios que el verdadero y que por tanto el papanatismo y la brutalidad no tienen ya realmente futuro.

Esa juventud está también justamente convencida de que el bien y el mal son muy distintos, por eso lo que debe hacerse debe ser hecho con nuevo ánimo cada día, no se pueden dramatizar las dificultades y hay conciencia clara de que la revolución es una cuestión que debe amasarse con el trabajo de cada hora, golpe a golpe, amor con amor, en el lugar exacto donde se encuentra el prójimo desamparado y las personas con las que la vida nos ha unido sin gastar el tiempo en un futuro y un mundo que son excelentes porque no nos pueden herir pero por eso mismo son pura quimera. Se adivina también que la violencia tiene también aquí muy poco que decir puesto que «los medios dejan sus huellas en los fines» (Henri-Lévy); además, no hay más fines que nuestros medios (Ghandi) y en definitiva nada se habrá adelantado si la situación parece novísima e inédita pero el espíritu y el corazón son viejos por el odio, la envidia, el ansia de poder y la fuerza preponderante.

Este camino de la responsabilidad y la *juventud nueva* es una oferta constante de la vida religiosa a los hombres y las mujeres más sensibles de nuestro mundo. Y fuera de esa juventud que responde se recaerá en la adulación, el servilismo, la puerilidad, el infantilismo y la magia; donde desgraciadamente los hombres experimentados se sienten en la obligación de corregir ciertos puntos de vista excesivamente optimistas: «Pero tuve la ocasión de apreciar que el altruismo ni siquiera para la juventud es un valor y que unos y otros se atribuyen, en cuanto ven buena voluntad, el poder y el derecho sobre uno de *utilizarle* en servicio de sus propios intereses de grupo y de disponer dictatorialmente de su destino» ³¹.

29. DE MIGUE, A., *Los narcisos*. El radicalismo cultural de los jóvenes. Kairós, Barcelona 1979, 68 y 69.

30. JAMBET, Ch., LARDREAU, G., *El Ángel*. Ontología de la revolución I. Trad. castellana de A. Cardin. Ucronia, Barcelona 1979, 226.

31. CENCILLO, L., *Última pregunta*. Sígueme, Salamanca 1981, 116.

Por tanto se presenta también la ocasión de un examen de *sinceridad* lo más profundo posible. Esa sinceridad que no está en ser unos elementales, ni en seguir los primeros impulsos. Sino en el intento honrado de ver la vida como es y atenerse a sus consecuencias. Se trata aquí de la sencillez de la *nueva sensibilidad* donde la persona no se esconde ni sus valores ni sus pecados. Se intenta la coherencia día a día y no la simple exaltación optimista porque sí, sin más ni más. Para el creyente la sinceridad sólo alcanza su término definitivo cuando 'llegue a conocerme como soy conocido por Dios'. Mientras tanto se dan pasos más o menos decididos y decisivos. Sin disimular para evitar responsabilidades ni dramatizar para cobrar importancia e impuestos. En bromas se quemó el circo y el pueblo de la parábola de Kierkegaard; por tanto, observemos de paso que las bromas tampoco sirven de disculpa para nada.

La sinceridad rompe con las justificaciones atrevidas unas veces y pueriles e insensatas otras. No se puede servir a Dios y a la apariencia, y toda otra componenda no pasa de ser, en los mejores casos, un vano pasatiempo. La sinceridad es lo contrario de la seducción y el engaño, por tanto ninguna componenda entre juventud y seducción, y la sinceridad debe ser signo fundamental de la juventud. Por lo demás a nadie le gusta ser engañado. La sinceridad impide confiarse demasiado fácilmente al éxito, refugiarse en la inseguridad y la confusión de los tiempos, y va más bien por la reivindicación y resurrección de lo intencionadamente olvidado por el mundo importante y su representación social.

La sinceridad exige una cierta incondicionalidad para no acostumbrarse a 'las vicisitudes de los tiempos' ni buscar siempre la cresta de la moda. Ser sincero incluye el don, dar y sobre todo darse, porque en la sinceridad no puede haber reserva, pues se sabe que el don es el camino de los caminos de lo humano y lo divino: no hay mayor amor que dar la vida por los amigos y por todo el mundo. El hombre sincero pone toda el alma, toda la vida en la tarea hasta quedarse sólo con Dios sin poner su confianza en ninguna otra cosa. Y mantiene la opción, la vocación, pase lo que pase, 'siquiera se hunda el mundo' como dice la Santa. Si esa coherencia fundamental no está a la base de todo, aun con fallos humanos por supuesto, la fe se vuelve pura duda, la sinceridad una farsa, Dios un medio de propios intereses y el cristianismo una forma piadosa de engañarse y engañar...

El creyente sincero acepta las consecuencias de la fe sin falsificaciones ni reducciones a la propia medida hasta llegar a confundir a Dios con el propio mundo. Así se ha quitado siempre la fe. Por eso ser sincero es pecatarse cada día de que *no hay Gracia barata*³². Y que la sinceridad si no se amasa con el

32. BONHOEFFER, D., *El precio de la Gracia*. Salamanca 1968.

sudo de cada día pronto se convierte en su ser extraño y lejano que nunca volverá fácilmente a casa. Una sinceridad instalada como gracia barata es falsa y falsifica hasta intentar hacer pasar lo anormal por normal, lo amoral por moral e incluso moralizante, los intereses y caprichos por autenticidad de religión nueva y renovada, la incoherencia por libertad. La sinceridad enseña que seguir a Dios cuesta caro y por eso el joven del Evangelio se volvió triste. No es suficiente una bondad general de buenas personas, es necesario que en la amistad no se esconda la avidez, en la comunidad la envidia y el deseo de valer social y el aprovechamiento y la explotación no pasen con buenas maneras por progresía, amplitud y tolerancia o compromiso.

La sinceridad es voluntad de lucidez pero ya se sabe que ésta puede costar la muerte como ya se cuenta en el mito de la caverna de Platón. Y no hace falta que la muerte se consume físicamente, basta la reducción a la esquina, el olvido o la convivencia como mascarada permanente del amor. O también es suficiente la dispersión que no hace memoria de que la amistad crece y se desarrolla en la oración, el trabajo y la convivencia cotidiana, en sus distintas facetas, y a la que, por supuesto, le basta su propio afán. Las nuevas mayorías en flor no deberán olvidar que cuando una comunidad no se orienta por los valores que la fundamentan de nada sirve hablar de acuerdos, unidad y opinión común. Se volverá a la raíz o crecerán otros cultivos que nunca fueron pensados desde lo hondo del corazón sincero y por tanto la decepción y el desengaño están a punto de convertirse en convidados de piedra con una nueva presencia actualizada que no será desgraciadamente fantasmal.

La sinceridad requiere finalmente, perdón; una comunidad que no perdona es una comunidad que no funciona, no puede sobrevivir. Quien no recibe el perdón es muy difícil que pueda perdonar. Y sin perdonar y perdonarse la vida se convierte en una lucha a muerte, suave al principio, crispada después y decidida por fin.

En general no es difícil resumir algunos valores que deben proponerse especialmente en el momento actual. El primero será un planteamiento de la vida más ético que político, más de conciencia y compromiso personal que táctico y de apariencia social. El segundo un trabajo exigente pero basado más en la vocación y la convicción vocacional que en el trabajo por sí mismo. El tercero una comunión más que un societarismo, una mística de la comunidad más que una práctica de compensaciones más o menos gratificantes. El cuarto una vida basada más en la sencillez, la no relevancia, en el sentido de no darse importancia en la ritualización aparentemente virtuosa de una lucha social que trata siempre de introducirse de muchas maneras en la vida religiosa. En quinto lugar la responsabilidad frente a la destructividad, el cuidado de la naturaleza según es tradicional en los jardines de los monasterios, y el amor a la

vida retirada y no competitiva, la *ética del apoyo mutuo* alejada de la brutalidad grupal en vez de la lucha que se presenta a veces como activismo en favor del bien común pero que destruye las personas.

Toda esta perspectiva se resume en el espíritu de las Bienaventuranzas frente a los antivalores del mundo actual y el medio social con plena conciencia de que ese mundo está tanto fuera de uno mismo como dentro de mí y presenta una resistencia constante al espíritu evangélico. La vida religiosa sintetiza este espíritu por los tres votos de pobreza, castidad y obediencia. Por el primero se accede a las bienaventuranzas de los pobres, los que sufren y los que tienen hambre y sed de justicia. Por el segundo se llega a la felicidad de los limpios de corazón que verán a Dios. Por el tercero se llega a ser los constructores de la paz que serán llamados hijos de Dios y a los que alcanzarán misericordia por ser misericordiosos ya que un corazón no guerrero, no dominador, sino que se compadece y perdona es la forma más objetiva de conocer la voluntad de Dios al adentrarse en el corazón misericordioso de Dios mismo que tiene designios de paz y no de aflicción. Y así la vida religiosa se convierte en una tarea de reconciliación, de crear un corazón nuevo y un espíritu nuevo en el hombre que le haga un Hombre Nuevo para la Nueva Vida del cielo nuevo y la tierra nueva que nunca acabará ya y es por siempre, sin fin, donde habita la justicia.

Por tanto el valor de los votos religiosos no ha lugar a discusión puesto que sintetiza el espíritu de Cristo-Jesús, y su propio estilo de vida ofrecido a todos los hombres de todos los tiempos y de todos los pueblos. De esta manera los votos crean una frontera y como señal de advertencia frente a la destrucción del hombre y son una invitación al nuevo país de la vida en el que todo hombre y todo el hombre será respetado y llevado a su perfección más alta, donde lo 'único necesario' tendrá siempre su vigencia constantemente renovada. Por otra parte esa triple síntesis de la propuesta de Jesús responde también a tres dimensiones fundamentales del hombre. Estos aspectos tan básicos para el hombre constituyen también lugares de grandes pasiones humanas. Estas pasiones las señala Kant en su Antropología como deseos de posesión, de ostentación y de dominación. En *La Religión dentro de los límites de la Razón*, indica también Kant que esas tres vivencias fundamentales forman parte del amor natural a sí mismo³³ manifestado como posesión, de la conservación propia o reproducción de sí mismo que se expresa en la fecundidad sexual, y del amor de sí mismo en relación con los demás que bien se puede llamar instinto de dominio o continuación de la propia domus o casa o terreno controla-

33. KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. castellana de F. Mtz. Marzoa. Alianza Madrid 1981^{2a}. 35 y ss.

do incluso socialmente. Advierte allí mismo Kant que estas disposiciones humanas y otras semejantes tienden a transformarse en grandes vicios y corrupciones del hombre.

Paul Ricoeur al analizar la finitud y la culpabilidad humana también destaca tres vertientes muy importantes del hombre por las cuales se introducen fallos decisivos en la dinámica de lo verdaderamente humano. Estos tres aspectos los llama él el «avoir», el «valoir» y el «pouvoir», es decir el 'tener', el 'valer' y el 'poder'. En estos tres frentes el deseo humano se quiebra constantemente y produce fallas desgraciadas para el hombre ³⁴. Es sencillo ver que en todas las listas el tener y el poder se citan como correspondientes al *dinero* y al *dominio*, mientras que en el valer se concentran los valores y contravalores referidos a las relaciones humanas que pueden resumirse con la palabra *seducción*. J. Baudrillard, sin duda uno de los pensadores más lúcidos de nuestro tiempo, piensa que todos los problemas del hombre se reducen al de la seducción, pero aquí no vamos a entrar en esa discusión ³⁵.

En cualquier caso los objetivos básicos del hombre en la cultura actual se pueden resumir bien en su dimensión económica, su continuidad física a través de la descendencia y la familia, y su representación social. Ahora bien, cuando los hombres carecen de razones para orientar apropiadamente estas tres fuentes tan fundamentales de vivencias se produce una lucha a muerte por el dinero, por la conquista de la mujer con la seducción mutua y finalmente por el poder que lleva a la dominación y la destrucción competitiva. Frente a esta situación, el mensaje de Jesús se presenta como la brújula de navegar sin la cual la humanidad se perdería y naufragaría en sus aspiraciones elementales. Los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia responden precisamente a esta situación de la humanidad y entonces la vida religiosa tiene la misión de proclamar a la humanidad los verdaderos caminos del hombre por encima o a través de estos centros de felicidad y de dificultad. A la vez esa vida es un faro de advertencia y aviso de navegantes para saber dónde se encuentran los escollos a la singladura humana por este mar del mundo y sus derroteros. En este sentido los consejos evangélicos no son simplemente consejos pues de ellos y sus orientaciones depende el futuro de la humanidad.

Ya se comprende que cuanto más olvidados estén esos valores básicos para la vida de la humanidad más sentido tendrá la vida religiosa pero más difícil será también su comprensión y realización. Por tanto, con mucha frecuencia, la no plausibilidad social de la vida religiosa se convierte en un índice clarísi-

34. RICOEUR, P., *L'homme fallible*. Aubier-Montaigne, Paris 1960, 122 y ss.

35. BAUDRILLARD, J., *El espejo de la producción*. Trad. castellana de Gedisa, Barcelona 1980.

mo de su mayor necesidad. Por eso el religioso es centinela de la humanidad que vigila su sueño y su duro caminar. Recordemos la necesidad del pensamiento cuando se desprecia la razón según advirtiera Husserl; pero también Ortega avisa que todo esfuerzo vgr., el intelectual, sin ir más lejos, 'nos aleja solitarios de la costa común'³⁶. Si esto ocurre en el pensamiento qué no sucederá cuando se trata de la misma vida. Por tanto a nadie debe ya extrañar que la consagración religiosa aparezca para algunos como un reducto, raro unas veces, no muy inteligible otras e incluso acusativo. Sin embargo conviene pensar en cómo el hombre actual rechaza por desgracia aquello que imperiosamente necesita. Por ejemplo la meditación en un mundo de vértigo o las buenas relaciones humanas, limpias y pacíficas que tanto se desea enturbiar y degradar. Cada uno puede poner sus propios ejemplos.

Por consiguiente, aquí se van a subrayar sencillamente algunos valores, de especial importancia en el momento actual, entre los muchos que pueden encontrarse a los votos religiosos. Por lo demás tampoco se pretende exhaustividad y cada cual podrá añadir otros.

VALORES ESPECIALES

Voto de pobreza

No se trata de hacer ahora reformulaciones, y por tanto, se entiende de una forma tradicional o sea, como la promesa hecha a Dios de vivir austeramente sin tener nada propio y siendo todo para Él y por tanto todo común a todos sin excepción alguna. O también, según un documento oficial: «La pobreza evangélica se entiende así: que, al seguir a Cristo pobre no sólo vivamos en comunión total de bienes con los hermanos sin tener nada propio, sino también que, libres nuestros corazones del apego a las cosas terrenas, las usemos frugalmente para que, menos impedidos, podamos dedicarnos al servicio del prójimo»³⁷.

Con este voto se está dando un no rotundo a la ambición, a la codicia y al deseo de bienes ajenos que lleva a luchar por esos bienes hasta golpear o someter a los demás por ellos. Se denuncia aquí la injusticia de los que quieren acumular como sea y así quieren construir la vida sobre un fundamento de barro y una base inhumana. En efecto: «Las conductas orientadas en torno a la *pro-*

36. Texto citado y comentado por NATAL, A., «Didáctica y contradidáctica de la filosofía», *Estudio Agustiniano*, 17 (1982) 135.

37. REGLA Y CONSTITUCIONES DE LOS HERMANOS OSA. Madrid 1979, núm. 66.

piEDAD presuponen un ser humano particular, un individuo que persigue, por encima de todo, su propia conservación (en detrimento de otros si es necesario); un individuo en el que predominan los afectos dirigidos a su propia persona, como la envidia, los celos, la vanidad y el egoísmo; un individuo incapaz de guardar cierta distancia respecto de sus propias acciones para observarse objetivamente y que se *identifica incondicionalmente con sus propios afectos e intereses*»³⁸.

Por lo tanto, la vida religiosa se propone como alternativa para que el otro llegue a ser algo más que un mero instrumento de mis intereses. Por eso la presencia sencilla de la vida religiosa delata esas situaciones al reconocerse y darse como manifestación de pobres antes Dios y ante los hombres. Por tanto si nada posee realmente porque nada es suyo, ni lo que se tiene por necesidad, ni siquiera la propia vida, puesto que todo es de Dios. Por consiguiente una comunidad religiosa tampoco defenderá su vida por encima de la ajena y mantendrá siempre que es mejor sufrir la injusticia que padecerla. Pues quien cree en la injusticia como medio de conseguir bienes, no es realmente pobre, ni de espíritu, aunque ejerza como tal, no se confía a Dios, no cree en la providencia y tomará las armas en defensa de lo suyo.

Frente a esta situación: «Las nuevas comunidades habrán de proclamar, por consiguiente, el rechazo de la ‘propiedad’ y de la psicología de la apropiación, el repudio frontal del fetichismo de las ‘cosas’. La diferencia entre apropiación y placer tiene que ser formulada y clarificada. Y con ello y para ello tendrá que ser asimismo formulado el programa de un modo ‘hermoso’ de vida —sin esteticismo—»³⁹.

Además la pobreza enseña a compartir no solamente en común los bienes útiles sino también la vida, la verdad y en definitiva la fe. Por eso quien se encastilla o encasquilla en su castillo, quien se aleja de la comunidad y no es capaz de compartir prácticamente nunca su fe y su oración, no es un pobre, pues tiene todo en exclusiva como ‘suyo’. No es por tanto un religioso y menos un agustino: «no os encerréis en vuestros intereses», y también «cuanto tratéis mejor las cosas comunes que las propias tanto notaréis que habéis adelantado en la virtud». El criterio es de Filipenses y lo recoge S. Agustín. Humanamente no tiene vuelta de hoja porque quien no comparte no está disponible, es un acumulador, un rico. No se preocupa propiamente de los otros ni les da preferencia, está ocupado por sí mismo y por sus intereses egoístas.

38. HELLER, A. *La revolución de la vida cotidiana*. Trad. castellana de Península, Barcelona 1982, 58.

39. HELLER, A., *La revolución*, 24.

La pobreza enseña en la sencillez y la humildad a ponerse al nivel de la gente menos favorecida y ponerse en su lugar, a no creerse nada más que los demás ni sobre los demás, porque todos somos mendigos de Dios (S. Agustín). Sin este espíritu se toman aires de superioridad, se apropian cosas y bienes en exclusiva; pedir lo necesario se convierte en una horrible humillación. Porque se tiene espíritu de rico y lo que suena a pobre y a pobreza se siente como inferiorizador. Se descubre aquí el profundo vacío de una entrega que no lo es. S. Agustín, por ello, propuso como condición, sin la cual no era posible entrar en el monasterio, dejar todos los bienes, para vivir sin hipocresía en el convento ⁴⁰ y tener a Dios como único tesoro. En otro caso la entrega no es entrega, es un puro formalismo ritual, vacío de contenidos por más que se haga de un modo oficial y solemne. Aquí no hay don sino posesión. No hay hombre substantivo, solamente se es aun adjetivo posesivo frente al nosotros. Lo único real así es lo posesivo, lo 'mío' que es lo substantivo, lo esencial, realmente fundamental y substancial de tal vida.

En la pobreza se aprende a no vivir según la lógica de los propios y particulares intereses que impiden la libertad y hacen imposible la verdad por la injusticia como dice el Apóstol. La libertad queda encerrada e incomunicada (Habermas). Por ese camino, además, el hombre amoral se aprovecha de la moralidad del otro cínicamente y hace que la postura ética aparezca como pusilanimidad y / o tontura (R. Dawkins). Por eso el amoral, en este mundo inhumano, lleva todas las ventajas, triunfa normalmente con más frecuencia a corto plazo y ridiculiza el largo plazo de la esperanza cristiana. Los hijos de las tinieblas son más sagaces que los de la luz, se dijo...

La vida religiosa se opone frontalmente a esta lógica elemental que es la lógica del espíritu de rico, al oponerse a la moral utilitarista del éxito y a la dinámica del triunfo que corrompe al hombre y las conciencias. Pocos son, en efecto, los que resisten la tentación de creer que cuando una realidad triunfa es que tiene la razón, dice J. Nabert. De esta manera el religioso se opone a la ética de la fuerza: si tengo unas armas mejores que tú, tengo más razón que tú. Y discute al héroe triunfador, con la paz de la justicia, para que la moral no pueda convertirse en una farsa, como se pregunta Levinas; y la idea de que el futuro es de los justos no se traduzca o reduzca simplemente a la evidencia de que los conquistadores y los justos son siempre los mismos como denuncia dramáticamente Kolakowski.

Frente a esta lógica egoísta, el biólogo R. Dawkins nos propone lo siguiente: «Nosotros estamos completamente en libertad de elegir objetivos

40. DE LUIS VIZCAÍNO, P., «Comunión de bienes y sencillez de vida según S. Agustín». *A los que vivís en comunidad*. FAE, Madrid 1981, 109.

muy diferentes: por ejemplo, el diseminar felicidad al máximo número de personas, o al máximo número de seres con sentimientos». Nosotros somos libres para decir: «Yo entiendo las razones evolutivas de mi propia inmoralidad y tomo la decisión consciente de desafiarlas»⁴¹. La vida religiosa es un reto y un desafío a que la moralidad humana y la vida ética es posible, más allá de los intereses y razones egoístas y la lógica del propio provecho. Es una confianza infinita en que la utopía de la justicia, del amor, de la reconciliación y el entendimiento es posible. La humanidad siempre ha querido estas utopías y el actual realismo puede que no pase de una lógica ramplona que convierte al hombre en *res*, en una cosa más, en un mal *res*, y que por tanto solamente quien supere ese realismo llegará a ser hombre de verdad porque como se ha dicho 'el que pierda su vida la ganará'.

La pobreza lleva a desafiar el espíritu de posesión, a no confundir el ser con el tener según analizó maravillosamente G. Marcel en *Ser y tener*. Aquí no se insistirá en este sentido puesto que es un aspecto generalmente bien conocido. Pero conviene saber que solamente «Cuando la propiedad deje ser un objetivo central en la vida... El 'otro' dejará de ser un objeto de prestigio, un trofeo o un medio de obtener un fin. En las relaciones entre individuos libres, el otro es —será— siempre un fin en sí mismo»⁴².

La pobreza enseña también a no confundir la persona con su profesión⁴³. A no reducir la vocación a la profesión de modo que donde se esperaba un profeta aparezca solamente un funcionario (Larrañaga). Aquí radica precisamente la perdición del hombre actual, la ausencia del espíritu de pobreza originó primero la conversión del hombre al servicio de la producción. Después se liquidó al hombre y sólo queda prácticamente la producción. Por esto el paro no es ya únicamente social sino también metafísico: el hombre no pinta nada en la sociedad productiva, cada vez las máquinas lo hacen mejor que él. Si se le quiere recuperar habrá que rescatarlo de su reducción a la finitud de ser para la producción, habrá que extraerlo del engranaje productivo-consumitivo. En otro caso vendrá su liquidación definitiva perfectamente anunciada por Foucault⁴⁴. Será preciso buscar unos presupuestos más ajustados a las Bienaventuranzas pues como ha dicho M. Clavel: «La verdad es que

41. DAWKINS, R., «La moralidad del hombre y los animales». *El País*, 19-4-82. Y puede también verse: DAWKINS, R., *Current problems in Sociobiology*. Cambridge U.P. 1982.

42. HELLER, A., *La revolución*, 65.

43. WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. castellana de Península, Barcelona 1969.

44. FOUCAULT, M., *La Arqueología del saber*. Trad. castellana de edit. S. XXI, México 1976. FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*. Trad. castellana de edit. S. XXI, México 1971^{3a}. 319 y 326.

el hombre se ha mutilado en hombre finito ⁴⁵. La dimensión infinita ha quedado enterrada y soterrada ya que su intimidad, donde se encuentra con Dios, ha sido sustituida por la productividad y el consumo. En efecto, nuestra época será recordada por los historiadores como aquella en la que la intimidad humana ha sido avasallada (G. Steiner). Así el camino agustiniano 'Dios es más íntimo a mí mismo que mi misma intimidad' ha quedado en cierto modo intransitable, medio borrado por los escombros y es necesario remover todo el terreno para volver a encontrar a Dios aquí ⁴⁶ y rescatar también al hombre. Las cosas y los objetos han ocupado el lugar que aquellos tenían.

Cerrado este camino, el hombre actual muere por asfixia. Tal es la alienación actual fundamental de la que no es posible salir sin una revolución-revelación-conversión total que recupere la auténtica profundidad que corresponde a la vida humana más allá de la producción y el consumo atolondrados. La pobreza libera del engaño de la sustitución del hombre por las cosas y las mercancías. Por ello todo salario, sin más ni más, insolidario, también es la continuación de un robo que ha hurtado al hombre su auténtico espíritu por la vía consumitiva.

La pobreza evangélica vuelve al hombre su sentido primitivo de donación a los demás, del trabajo y la colaboración como don y no como comercio. Fuera de esa donación la vida se envilece como intercambio mercantil. Este don es el que fecunda la comunidad más allá del espíritu distributivo, privativo o repartitivo. La comunidad fundada en la pobreza quiere reconstruir y actualizar el don y la entrega total del hombre y sus bienes a los demás, a imagen de Dios que ha dado todo y se comunica totalmente ⁴⁷. Fuera de este espíritu, las relaciones humanas comunitarias se tornan comerciales e incluso la fe se condensa en méritos y bonos de canje, donde no hay propiamente Dios vivo y verdadero en el cual 'vivimos, nos movemos y existimos' sino una especie de Amo o patrón ante el que incluso parecen cobrarse derechos y aun en determinados casos se pudieran exigir reclamaciones. La justicia se queda en justeza y la misericordia se evapora. Pero sabemos que hay que pasar de una civilización de la dura justicia a un mundo en que la justicia quede cumplida y superada por la misericordia ⁴⁸.

Solamente por este camino el hombre recupera su dignidad perdida, su

45. CLAVEL, M., *Qui est aliéné? Critique et métaphysique sociale de L'Occident*. Flammarion, Paris 1979, 52: «La vérité, c'est que l'homme s'est mutilé en homme fini».

46. NOVAR, M., *Belief*, 92 y 93, y HARRIS, E. H., *Nature*. London 1968, 2a.

47. DELZANT, A., *La communication de Dieu*. Cerf, Paris 1978. MUMFORD, L., *The human prospect*. Illinois U.P., 1965, 3-9. MAUSS, M., *Sociedad y ciencias sociales*, III. Trad. castellana de Barral, Barcelona 1970, 55 y ss.

48. JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, 30-9-1980.

valor cuasidivino y su convivencia con Dios de donde surgirá una comunidad reconciliada en el perdón y la misericordia. El monasterio es entonces un lugar donde los bienes y el trabajo vuelven a estar al servicio de la persona y de su vida, espiritual y contemplativa, más allá de la acumulación y el beneficio productivo. Donde los bienes recuperan también su destino universal y su sentido alejado de la posesividad para que no posean al hombre y lo conviertan en cosa sino que las cosas mismas se humanicen y todo revierta a lo divino de modo que Dios sea la única riqueza y las riquezas no sean el nuevo dios idolatrado. Sólo así la comunidad de bienes será la comunidad de Dios, y la solidaridad, la justicia y la misericordia sean el resultado de la vida con Dios y para Dios. De este modo se descubre también que todo valor verdadero proviene no de los tesoros de la tierra sino de haber sido comprados al precio de la sangre de Dios el Cristo.

Ahí se encuentra el verdadero bien más allá del espíritu repartitivo y desintegrador. La vida religiosa ha de ser en este sentido un ejemplo lo más claro posible para nuestra sociedad ⁴⁹. Esto requiere simultáneamente la conveniente modernización del voto de pobreza. Esta tarea no es precisamente sencilla dado que concurren en ella múltiples aspectos interdisciplinares. Pero puede decirse que el problema ya ha sido planteado cuidadosamente y además enfocado con aplicaciones concretas muy valiosas. Se trata de la *Modernización socio-económica de las comunidades religiosas*. Puede decirse que todo este escrito es muy interesante y realista. Adaptado al mundo actual y en general responde a un gran número de retos que tienen planteados los distintos grupos de vida religiosa.

Por otra parte el autor marca bien sus delimitaciones en el tratamiento del tema, pero quizá se pueden enriquecer algunos aspectos. También con la intención de clarificar, en lo posible, algo más la dimensión económica de la pobreza, me permito hacer algunas sugerencias, no desde la economía en la que no podría aportar nada, sino desde la antropología económica.

Así, antes de señalar las diversas clases de pobreza y decir si la vida religiosa se halla situada o no en la subcultura de la pobreza convendría quizá haber definido, en cuanto es posible, la especificidad del objeto económico. En primer lugar porque lo económico no parece ser algo independiente y evidente por sí mismo como muchas veces suele presuponerse. Por eso alguien dice: «Por tanto, no existiría racionalidad propiamente económica sino una racio-

49. ROSZAK, Th., «The monastic Paradigm. When the Empires Fall». *Person and Planet*. The creative disintegration of industrial society. Anchor Press. New York 1979, 288 y ss., y GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización socioeconómica de las comunidades religiosas*. Instituto Teológico de Vida Religiosa. Madrid 1980.

nalidad global, totalizante, una racionalidad social e histórica»⁵⁰. Pero esa racionalidad económica incluye la religión, la política, el parentesco, etc. según Godelier. Igualmente abarca las relaciones sociales. Como es también sabido, al concretar el objeto económico algunos se valen de *teorías ideales*: «Algunos conjuntos de la historia económica exigen este tipo de enfoque que otorga un gran papel a la referencia a los valores y a la subjetividad del historiador»⁵¹. Por el contrario la *teoría materialista* pone de relieve los factores propiamente materiales de la evolución económica; «incluso las instituciones son representadas y analizadas, en la medida de lo posible, por medio de índices cuantificados»⁵². Además está la *tendencia realista* que busca sus ideas en «la vena de la existencia» pero con un tinte muy grande de apoyo a la creencia en la eficacia, de aquí proviene «el *realismo* de los conjuntos que construye»⁵³.

Como en la obra arriba citada se ha tenido que prescindir, por diversas razones que no hacen al caso, de aspectos teológicos y afines, quizá se da la impresión de que se sigue, de hecho, la teoría cuantificadora o, como mucho, la realista. De este modo no se trata adecuadamente la formación del objeto económico, pero así no se describe la 'crisis del objeto' y en concreto del objeto económico⁵⁴. La consecuencia de esto es que se plantea el problema de la pobreza evangélica frente al capitalismo o al socialismo de Estado pero no se toca ni critica el industrialismo actual propiamente: «Pues la obsesiva preocupación por el dinero, los bienes y las cosas no es un reflejo del capitalismo o del socialismo sino del industrialismo, es un reflejo del papel central desempeñado por el mercado en *todas* las sociedades en las que la producción se separa del consumo, en las que todo el mundo depende del mercado, más que de sus propias capacidades productivas, para las necesidades de su vida»⁵⁵.

Ahora bien, así no se reconstruye al hombre aunque cambie el sistema y no se responde a gran parte de la alienación actual. No obstante hay que reconocer que el escrito aludido habla constantemente de humanización y desalienación y que tiene toda la razón al afirmar que cuando se pone tóricamente un compromiso de pobreza y luego se acepta el *standing* económico alto sin más,

50. GODELIER, M., *Rationalité et irrationalité en économie*. Trad. castellana de N. Blanc, S. XXI, Madrid 1974, 311.

51. DUMONT, F., *La dialéctica del objeto económico*. Trad. castellana de Península, Barcelona 1971, 75.

52. DUMONT, F., *La dialéctica*, 75.

53. DUMONT, F., *La dialéctica*, 78.

54. DUMONT, F., *La dialéctica*, 153-154, 162 y 176. Y no digamos en CLASTRES, P., *Investigaciones en antropología política*. Trad. castellana de Gedisa, Barcelona 1981, y CLASTRES, P., *La Sociedad contra el estado*. Trad. castellana de Monteávila, Barcelona 1978.

55. TOFFLER, A., *La tercera ola*. Trad. castellana de A. Martín, Plaza & Janés, Barcelona 1981^{7a}, 55.

esa supuesta posición queda prácticamente anulada puesto que los objetos económicos «son los signos más concretos de las relaciones entre las conciencias»⁵⁶. Pero, y a pesar de todo, no estará de más repensar las afirmaciones de un filósofo analítico positivista como Wittgenstein cuando dice: «El sentido del mundo debe hallarse fuera del mundo. En el mundo todas las cosas son como son y se producen tal como se producen: en él no hay valor y si alguno hubiera, no tendría valor. Si existe un valor que tenga valor, es necesario que esté fuera de todo acontecimiento y de todo ser real. Pues cualquier acontecimiento y cualquier ser real es accidental. Lo que les hace no accidentales no puede hallarse en el mundo, pues de lo contrario, también esto sería accidental. Es preciso que esto se encuentre fuera del mundo»⁵⁷. Con esta cita no se quiere dar a entender que sólo existe el otro mundo, sino que lo profundo del hombre no se puede reconstruir con sustituciones y que por tanto lo interior y lo exterior deben guardar siempre una relación permanente y que no se debe minusvalorar lo interior porque muchas veces sea falsificado, ya que eso mismo se puede decir de lo exterior. Es evidente la importancia de lo económico, pero eso tampoco quita valor al hecho de que todo el que da esperanza destruye el corazón social y psicológico de la pobreza⁵⁸. Y la pobreza religiosa confiere esperanza por su misma posición, si bien el testimonio concreto refuerza o anula, en parte al menos, la afirmación de unos valores más allá de las posiciones económicas.

En cuanto al tema de la inculturación se puede discrepar bastante de cómo se formula: «para evangelizar a los pobres, resulta aconsejable disolver previamente su subcultura»⁵⁹. Ahora bien, es de suponer que con esta teoría no se intenta imponer 'la estrategia global de la maximación de las satisfacciones sociales' y menos aún que se toma 'en una forma no crítica la racionalidad de la economía occidental como la única racionalidad posible'⁶⁰. Por otra parte es de creer que no se espera a evangelizar a que se haya implantado la justicia porque iría para demasiado largo. En cualquier caso se debería plantear más profundamente el problema del progreso: ¿qué es realmente el progreso? Porque algunas veces se argumenta con demasiada facilidad: esto no va en la línea del progreso. Pero ¿qué es el progreso? Y entonces se tiene que definir el tipo de hombre y el tipo de vida que se refiere o prefiere⁶¹. Lo mis-

56. DUMONT, F., *La dialéctica*, 274 y 271.

57. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.41, citado DUMONT, F., *La dialéctica*, 189.

58. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 30.

59. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 28.

60. GODELIER, M., *Rationalité*, 303 y 298.

61. NOVAK, M., *Belief*, 166. CLAVEL, M., *Qui est aliéné?* 185.

mo puede decirse de la profunda fe que parece tenerse en las clases medias o clases medias de salvación que diría Malège.

De ahí que los regímenes políticos no deben conferir privilegios pero tampoco anular las diferencias. No quiero entrar aquí en el tipo de actividad que deba ponerse como profesión en una documentación de identidad. Eso depende de lo que quiera entender por profesión el que legisla para que se ponga esto o lo otro o se haga un documento nacional de identidad (que en muchos países no existe y no pasa nada). Pero si se dice que hay libertad religiosa y a un musulmán no se le permite expresar ni decir que es un musulmán entonces no hay tal libertad ni se respetan las diferencias culturales realmente. Del mismo modo, los valores específicos de la persona también deben repetirse como se respetan en los Estados de derecho vgr., las ideologías políticas y quizá no son verdaderas, al menos todas. De ahí que también se deben ver, que es la primera manera de respetar, los valores de las tebaidas, las sacristías y monasterios, pues puede que no sean tan malos, según y cómo se miren ⁶². De ahí que tampoco sea muy entusiasmante para muchos la perspectiva de una sociedad laica aunque sí que la religión no tenga privilegios extraños a su propio valor.

En cuanto al tema del trabajo, es muy valioso el intento de desenmascarar, pero quizá conviene no olvidar que todos los grupos, casi sin excepción, tienen miembros liberados, por tanto no debe ser extraño que un número mayor o menor de sacerdotes viva en esa línea. Por otra parte la demanda cultural no es seguro que haya disminuido o que disminuirá, y desde luego la inflación cultural es desaconsejable pero lo es igualmente la atrofia en la expresión de la fe. En cuanto a lo de Marco Aurelio de que los hombres religiosos eran los cínicos de su sociedad, personalmente me parece una alabanza. Creo que ha sido Roszak el que dijo que los hippies eran los cínicos de nuestro tiempo ⁶³. Por de pronto los cínicos no se aprovecharon tanto del sistema como otros, lo cual siempre es de alabar. Y para volver a la manifestación de la fe no sabría personalmente decir si tiene más razón el sacerdote o religioso que de tan respetuoso parece que oculta su fe o es mejor la actitud de un Juan Pablo II, o dejando a un lado al Papa por ser el Papa, se puede recordar la manera de hacer del obispo Iniesta, que cuando le llevan al programa de los 'daguerrotipos' larga un discurso sobre el cristianismo a las preguntas que le hacen y se va tranquilamente como si ese fuera el tema del programa.

En cuanto a la exaltación del trabajo y la profesionalidad veo difícil que sea ni siquiera moderna, puesto que actualmente nadie vive con interés un trabajo a no ser que sea consecuencia de su vocación o por intereses personales

62. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 51.

63. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 73.

que no nos van a decir nada. Y además quedan por resolver muchos problemas, así para mucha gente ser profesor no es un trabajo. Entonces qué hacer con el principio de verificación de la laboriosidad, etc. Conviene también recordar los problemas que hay con el tema del ocio y el tiempo libre. Ya no estamos en el *homo faber* muscular sino en el tiempo del *homo ludens*. Hay que abandonar la teoría del trabajo industrial como sentido fundamental de la vida. Y esto aunque se esté de acuerdo en que *homo ludens* no quiere decir hombre irresponsable. En cuanto a que no se ha aceptado el estilo renacentista y la exaltación protestante e industrial del trabajo, por lo que explica Max Weber en la ética protestante y el espíritu del capitalismo poca falta nos hace. Por lo demás con insultar, vgr., respecto a la interioridad y la contemplación, no mejora la cosa ⁶⁴.

Frente a algunas afirmaciones creo que se debe insistir en que el religioso no es un co-productor ni un asalariado ni un empresario. Y no se puede forzar el análisis para asimilar, fiscalmente etc. Si el Estado lo hace, puede hacer lo que quiera. Puede también tomar el dinero del banco y nacionalizar todo pero entonces tendrá que pagarnos la comida. Insistir en asimilaciones apresuradas es forzar las cosas y por ese camino se podría llegar a deducir algo así como que ser mahometano produce petróleo. Hoy toda la filosofía analítica está de acuerdo en que los lenguajes privados son importantes humanamente y no vale subsumirlos atropelladamente en los lenguajes públicos u oficiales. Esto no quiere decir que los religiosos no deban ser solidarios en la sociedad para apoyarla pero no para tapar más un reparto y una situación injusta cuyas causas están en otra parte.

En cuanto a la Doctrina social de la Iglesia mejor no hablar con afirmaciones generales, ya que cada uno la trasmite como podía, si es que podía. Tampoco conviene atribuir a la Iglesia-oficial lo que es propio de todo el mundo, para bien o para mal. Supongamos que el maniqueísmo y el platonismo dualista conviene a una gran parte de la sociedad de una época a la que le interesaba apoyarlo y difundirlo para una caza de brujas más provechosa a sus intereses. No basta con decir, la Iglesia no lo detuvo...

Por lo que hace a la participación en política, muchos dirían sin más: no, gracias, hay que empezar por la ética, pues no queda otra salida (B. Henri-Lévy) ⁶⁵. Pero sin caer en la desmovilización y aun con admitir que, por ejemplo, el movimiento sindical tiene grandes valores, sería bueno hacer algunas distinciones. Puede haber varias posturas:

64. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 76.

65. HENRI-LEVY, B., *La barbarie con rostro humano*. Trad. castellana de Monteávila, Barcelona 1978, final.

—meterse simplemente por luchar y vencer, cosa muy común incluso entre los defensores de las mejores causas. Suele ocurrir mucho cuando se ve venir el cambio, vgr., final de la guerra del Vietnam, cambio español, etc.

—Meterse en el problema porque hay que estar en la cresta de la ola y si no no se tiene la sensación gratificante de eficacia. Sin comentarios.

—Comprometerse porque hace falta la presencia de vidas creyentes. Solamente este tercer caso parece razonable para un religioso. Ahora bien, no se ve muy claro para qué sirve la supuesta inspiración cristiana de tal actitud. Así, por ejemplo se dice (y estoy de acuerdo): no, por favor, sindicatos de inspiración cristiana o cristianos. Por otra parte al menos se deberá conservar la fe para que haya una motivación creyente de la acción. Pero ¿qué ocurre con la fe? ¿Importa algo la fe en cierto tipo de acción política o sindical? Quizá muchos jóvenes han madurado y están ganando mucho en humanidad a través de la acción pero ¿qué pasa con su fe? ¿Podría solucionar estos problemas la entrada de los religiosos en ese campo? Desde luego sería necesario un cambio cualitativo, de acuerdo con H. Saña, pero más allá incluso de esa mentalidad de finitud, es decir, de 'no hay más que lo hay' aquí delante, y se toca, y es inmediato. Quizá el religioso tiene algo que aportar ahí pero no es tan fácil. De acuerdo en que por ahí debe ir la cosa, pero con un cambio radical que supere lo que dice Schillebeeckx en *Cristo y los Cristianos* a propósito de cierto teólogo: 1.- El evangelio y la liberación van unidos. 2.- Lo que importa es la liberación. 3.- El Evangelio poco importa. Por esta línea se mueve toda una mentalidad, progresista por suposición, que no ha pasado por la Nueva Filosofía y la teología más viva actualmente. Por tanto sin un cambio cualitativo que debe ser tremendo no hay nada que hacer y lo demás parece que es engañarse y ser poco realista.

Esto no quiere decir que se preconiza un repliegue sin más sino que se debe ir por pasos. ¿Qué podemos esperar que haga a nivel sindical y político social un grupo religioso que ni siquiera tiene un pequeño número de religiosos destinados a tareas de justicia y paz para que animen esa conciencia social? De ahí también la crisis de la empresa religiosa; como empresa todo mundo sabe que no vale la pena sin un cambio cualitativo. Tampoco se trata de huir al monte ⁶⁶ pero esto es mejor ciertamente que engañarse. Por otra parte ¿se puede trabajar como religioso por un salario? Se trabaja de hecho, pero ¿se puede dar sentido a una vida asalariada? En cuanto a la personalidad que da el ejercicio de una profesión ¿es algo más que una representación social que ha quitado el alma al hombre moderno? No se quiere decir que la profesionaliza-

66. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 96.

ción o el ejercicio de la posesión de bienes sea mala en sí pero ¿qué pasa de hecho? No se trata de maniqueísmo sino de saber, si es que se puede, por qué la sociedad industrial no ha dado al hombre la plenitud que esperaba y por qué el espíritu mercantil ha dominado todo prácticamente. Incluso en la religión se hacen 'méritos' y habrá 'premios y castigos' según los bonos-buenas acciones que uno haya acumulado ⁶⁷.

Finalmente, en cuanto a la seguridad social. Bien que se haya entrado en ella solidariamente ⁶⁸. Pero ¿se ha entrado por esos motivos de solidaridad? ¿o más bien por un cierto temor a la vejez excesiva de las comunidades, ya sea esa vejez verdadera o creída estadísticamente pues se utiliza por los agoreros de la inseguridad? Se ha dicho muy bien que la vida religiosa no debe ser un seguro de vida ⁶⁹ pero se habla continuamente, a la vez, de la necesidad de seguridad mientras no se dice nada de la desapropiación que antes se hacía al menos a nivel personal. ¿Pueden las comunidades religiosas plantearse esto a nivel personal y comunitario hoy de nuevo? Y otra pregunta más ¿tiene algún interés un modelo de empresa religiosa si tiene que ser sobre todo y más que nada empresa? Con esto se quiere insistir en lo que dice Roszak, que la economía es sencillamente una parcela más de la vida monacal al servicio de la vida espiritual del hombre y que lo económico no condicione realmente todo lo demás.

En resumen, y para que los árboles no oculten el bosque:

1.- Considero muy valiosa la aportación de G. Mier y muy adaptada a la realidad de la mayoría de las órdenes religiosas actuales en cuanto al aspecto técnico económico, incluido todo lo que se propone sobre la modernización de las tareas pastorales, seguridad social, profesionalización, contabilidad, acción sindical, etc., es decir en todos sus puntos.

2.- Que las observaciones hechas aquí, aunque puedan parecer muchas, se refieren prácticamente a un solo aspecto que es la orientación general o *base de validación* de la modernización. Para entendernos rápidamente se puede decir que considero más apropiada la teoría de Roszak en *Persona y Planeta* ⁷⁰ según la cual y en continuidad con estudios anteriores de L. Mumford ⁷¹ se puede pensar que así como el cristianismo fue una orientación de vida para la civilización tras la caída del imperio romano, del mismo modo la estructura

67. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 117, 118. En el mismo sentido M. Clavel y A. Heller.

68. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 122.

69. TURRADO, A., *Antropología de la vida religiosa*. Paulinas, Madrid 1975, 190: «Ninguna vocación cristiana puede ser considerada ante todo como un seguro de vida, o como una colocación humana arropada por unas leyes casi de tipo laboral».

70. ROSZAK, Th., *Person and Planet*, 288 y ss.

71. MUMFORD, L., *Técnica y civilización*. Trad. castellana de Alianza, Madrid 1977.

monástica o el módulo de la vida religiosa es una línea de acción muy apropiada, incluso para el campo económico, para la civilización del post-imperialismo consecuente a la caída de los nuevos imperios contemporáneos. Por tanto no se trata de poner la vida religiosa en la cresta de la ola de la sociedad industrial sino de liberar a esta sociedad de sus contravalores y que se reconozca a la vida religiosa su ejemplaridad, incluso en lo económico, para la nueva sociedad donde no se debe seguir confundiendo lo grande con lo grandioso. No creo que este planteamiento sea contracultural, como mucho podría llamarse post-contracultural.

Tampoco se quiere decir que G. de Mier no dé base religiosa al cambio pues es un tema que él no puede tratar con detenimiento pero lo alude constantemente. Por supuesto tampoco las objeciones que he señalado tienen nada que ver con una vuelta al constantinismo.

3.- Es necesaria una crítica mucho más profunda de la sociedad industrial de producción y consumo y no solamente una crítica del capitalismo o el socialismo de Estado. Esa crítica ha sido comenzada ya por A. Toffler, Roszak, Schumacher, Habermas y la Nueva Filosofía.

4.- Esta crítica deja muy claro que el hombre no se puede sustituir en su dimensión profunda y por tanto no se acepta una metafísica de la finitud estilo Heidegger y menos la fe en la ciencia positivista. Esto queda claro en la *Crítica de Kant* del nuevo filósofo M. Clavel y en su escrito sobre la alienación. En esa metafísica anterior se basan la mayoría de las modernizaciones; pero es hora ya de arrumbar con el sartro-freudo-estructuralismo y sus derivaciones según una expresión de Clavel que recoge Delzant ⁷². Pues todo se basa ahí en la finitud positivista del trabajo, la biología y el lenguaje tan rechazado por Foucault. De esa finitud dudan tanto o más que los demás los que suelen citarse como sus defensores incluido el mismo Kant.

5.- La exaltación del trabajo y la profesionalización tanto filosófica (H. Arvon) como teológicamente (Chenu) no puede continuar después de lo que nos ha dicho M. Weber y sobre todo el nuevo filósofo A. Glucksmann. Y es preciso insistir mucho más en la dimensión fundamental del trabajo que es la realización de una vocación.

6.- Parece ya menos actual y valiosa la teoría de que 'creer es comprometerse' (J. M^a. González Ruiz) que la reciente presentación de que 'creer no es comprometerse' (J. Estruch) ⁷³.

72. Debo remitir de nuevo a M. Clavel y A. Delzant. NATAL, D., «Ante la ética de la fuerza o el tema de nuestro tiempo», *Estudio Agustiniano*, 15 (1980) 199-223. Y NATAL, G., «De la Nueva Filosofía. Aproximación a M. Clavel», *Estudio Agustiniano* 15 (1980) 499-519.

73. ESTRUCH, J., «Creer no es comprometerse». *El Ciervo*, 345 (1979) 8-11. Y DÍAZ, C., *Contra Prometeo*. Una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad. Encuentro,

7.- Y que, en general, en todo análisis social se debe tener siempre en cuenta a la hora de investigar el estudio, aunque sea crítico de las motivaciones sin olvidarse después de ellas en el desarrollo del trabajo como si no hicieran al caso.

Para volver al tema de la pobreza propiamente, dos observaciones generales. Tanto en regímenes o modelos socialistas como en los capitalistas la actitud de los grupos religiosos se ha de basar por igual en la inteligencia y en la generosidad. En presencia de un modelo o sociedad socialista no se ha de insistir gran cosa en la posesión como si fuera el principal objetivo del grupo sino en las labores que conducen a los fines del grupo religioso. De hecho en algunos países, incluidos los capitalistas como Norteamérica, no se considera demasiado importante el tema de la propiedad en las actividades religiosas vgr., se trabaja en una parroquia sin preguntarse demasiado de quién es la propiedad, se hace la tarea que corresponde a esa actividad sin mayores preocupaciones marginales. Además es necesario que los grupos religiosos procedan con generosidad en la solidaridad de manera que adelanten a las posturas más sociales en solidaridad ⁷⁴ vgr., fiscal, recursos con destino social y generosidad en sus donaciones como tantos ejemplos han dado los religiosos a lo largo de su historia.

En cuanto al modelo capitalista parece que el mayor problema está para muchos en la acumulación de capital por falta de presión estatal como es lógico en su sistema de empresa privada especialmente paleocapitalista. En este caso las órdenes religiosas no deben apoyar los vicios del sistema y privilegiar la posesión o propiedad como si fueran más valiosas que sus fines y objetivos propios. Entonces es necesario suscitar la participación a todos los niveles generosamente sin excluir lo económico en el secreto del arcano. Para estas situaciones son realmente iluminadoras las ideas de G. de Mier. Sin exagerar el tema de la ganancia o de la posesión se debe plantear la cuestión del encauzamiento correcto de los bienes que previsiblemente no serán utilizados en un plazo prudente de tiempo. Una parte podría ser donado de un modo inteligente y si hubiere lugar a ello invertir en obras sociales que creen puestos de trabajo para que haya más personas que puedan participar activamente en las tareas del mundo actual. Esta cuestión es de suma importancia para la vivencia de la pobreza en los grupos religiosos y de rebote para la vida espiritual de sus miembros. En otro caso la disgregación y la insolidaridad se presentarán en

Madrid 1980. DIAZ, C., *Sabiduría y locura*. El cristianismo como lúcida ingenuidad. Sal Terrae, Santander 1982.

74. BOYER, M., y Otros, *Programas económicos en la alternativa democrática*. Anagrama, Barcelona 1976, 76 y 81, y 31.

las conductas del grupo y los individuos de las más diversas formas. En general aparece la sensación subterránea de que hay un engaño grave colectivo y por tanto personal. A partir de ahí puede esperarse lo peor; se mezclan todos los problemas y el desánimo se extiende ya que caen muchas de las justificaciones de las tareas y trabajos que los religiosos se imponen.

Todo lo expuesto no puede funcionar sin una comisión del tipo 'Justicia y Paz' o algo semejante implicada en este difícil asunto que contribuya a dar un cauce apropiado y animar una sana conciencia social solidaria. Sin estos pasos tan elementales no se puede pensar en utopías grandilocuentes llenas de palabras que se vuelven vacías como justicia, compromiso, liberación, etc.⁷⁵.

No es posible concretar más aquí pero la pobreza religiosa es una dimensión fundamental de la entrega total de la vida a fondo perdido por Dios y por los hombres. Esta forma básica del don de sí debe ser el origen y el ejemplo de todo planteamiento posterior sin el cual lo demás no hace sentido. Por eso muchos problemas de las personas y el grupo escogen como caja de resonancia el campo de la pobreza.

Voto de castidad

Se entiende también de un modo tradicional como la consagración a Dios de toda la vida y la persona en exclusiva con todas sus dimensiones que más allá de la simple continencia o renuncia al matrimonio y sus bienes deja el corazón más libre para el amor indiviso de Dios y el servicio o entrega al prójimo⁷⁶.

Algunos consideran la castidad como la dimensión esencial de la consagración religiosa, vgr., Schillebeeckx. Esto es lógico si entiende como consagración del amor a Dios que es lo fundamental del hombre. En ese sentido se expresan también las *Constituciones OSA*, 61. Aquí no se va a entrar en tales discusiones de prioridades sino que se dirán cosas más sencillas.

En primer lugar, una persona que no haya aprendido a prescindir apropiadamente, sin grandes problemas, de su gratificación personal, con las debidas motivaciones en determinadas situaciones, no es una persona madura, se encuentra ensimismada⁷⁷ y sólo anda a lo suyo. Es prácticamente incapaz de alejarse de sí misma, con una distancia crítica, en beneficio de los demás. Bien puede decirse que humanamente aún no es una persona, carece de la madurez suficiente que le pertenece como humano y se encuentra aún en un estado

75. La bibliografía es enorme. Se recomiendan L. Boff y A. Paoli.

76. REGLA Y CONSTITUCIONES DE LOS HERMANOS OSA. núm. 62.

77. LASCH, Ch., *The culture of narcissism*. Norton, New York 1978.

autista o de autismo como explica perfectamente Erikson ⁷⁸. Tal individuo es incapaz realmente de objetividad, de dar un reconocimiento apropiado a los otros como personas y de cuidar, o en casos extremos de cuidarse, de ellos como un hombre maduro según una objetividad que supera la impresión elemental y falsa de ser él mismo o ella misma el centro del mundo. Sin este primer paso vendrá constantemente gritando por la última tripa que se le ha roto como si fuera el único problema actual del universo ⁷⁹.

La persona no lo es mientras no se libera del vértigo de sí misma y es capaz de éxtasis ⁸⁰, es decir de mirar las cosas, las personas y el mundo amorosamente, salir de sí misma y reconocer el orden objetivo distinto del suyo propio que según la primera impresión le parecía el único del mundo. En estas condiciones la consagración religiosa carece de sentido o sería simplemente autoadulación o una escena más del inútil arte de darse incienso pero no una ofrenda agradable a Dios. Por eso para realizar la profesión religiosa es necesario haber superado ciertas etapas de la castidad, como se dice, o sencillamente se alude en todos los programas de formación religiosa. En otro caso podría dudarse de que esa profesión tenga propiamente algún contenido más allá de la simple buena intención que aunque no sobra tampoco basta.

Por otra parte, la persona no es propiamente persona, al menos con cierta madurez, mientras no haya superado el miedo a perder su propia sexualidad según una idea muy conocida entre los nietzscheanos ⁸¹. Esto es muy fácil de entender si se da cuenta de que en ese caso el superyo, es decir, los valores ya religiosos ya morales, estarán montados sobre el miedo. Y cuando la persona ante el temor de amenazas más o menos directas o indirectas a su sexualidad se encoge y se encierra en sí misma por temor a perder su sexualidad y acepta la normalidad de una manera pasiva porque no tiene otra salida de momento se crea y queda en un estado de infantilismo, no se asume la moralidad personalmente y se vive una religión y una moral de mero miedo, no hay verdadero amor ni cariño ni ternura en su vida ni en su formación ⁸² y hay que temerse lo peor. Por eso cuando con el paso de la edad la persona experimente que no es tan fácil perder la sexualidad y que ese miedo es más bien un fantasma, echará a rodar su religión y su moralidad plantada sobre el miedo. En los

78. ERIKSON, E. H., *Identity*, New York 1978.

79. GOODMAN, P., *La nueva reforma*. Trad. castellana de Kairós, Barcelona 1976^{2a}, 73-74.

80. LÓPEZ QUINTÁS, A., *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*. Narcea, Madrid 1982.

81. ECHEVARRÍA, J., «La resurrección de los cuerpos». *En favor de Nietzsche*. Taurus, Madrid 1972, 181-188.

82. AMEZUA, I., *Religiosidad y Sexualidad*. Guadarrama, Madrid 1974.

casos que esto se cumple es evidente que Freud lleva toda la razón de que la religión es una ilusión sin provenir ⁸³.

Pero esa no es la única posibilidad ya que existe el camino de la ternura, de la amistad y la intimidad amorosa. De ahí que si bien es cierto que el superyo, en este caso la religión y la moral, es el heredero del complejo de Edipo, es necesario evitar que su formación esté montada simplemente en el temor parental, en el temor a sufrir daños en la vida y en la esfera sexual porque entonces no se han asumido los valores morales y religiosos debidamente y todo se resolverá, más pronto o más tarde, en puro desconcierto. Mientras ese miedo, por unas razones o por otras esté presente, las garantías de una religión normalmente recibida y asimilada quedan entre paréntesis y es de prever que las consecuencias aparezcan de una forma más o menos explosiva.

Por tanto toda castidad a la defensiva y todo comportamiento siempre temeroso de lo sexual o de las burlas de la castidad indican que el signo del miedo no está lejano y que esa castidad no se basa en una elección claramente asumida. Esto no quiere decir que se pueda andar haciendo el ángel pues ya se sabe dónde acaba esto, dado que hay una grabación cultural que hay que tener en cuenta más allá de las teorías generales sobre la bondad afectiva para no caer en gravísimos inconvenientes. No ha pasado por eso el dicho de los antiguos de que quien ama el peligro perecerá en él.

Conviene añadir en este momento dos palabras sobre la represión. Ésta solamente se produce, cuando hay una contradicción entre el nivel del superyo o conciencia oficial y el inconsciente o conciencia no oficial o real. Es decir entre lo que una persona dice que quiere y lo que realmente quiere o desea querer, que es lo mismo. Por tanto la represión no procede de la opción de castidad. Así un casado que no quiere vivir solamente con su mujer puede ser reprimido exactamente igual que un célibe a la fuerza. En realidad en la castidad son siempre más importantes las motivaciones, especialmente las profundas, que los aspectos físicos. Pues por una parte lo biológico, en cuanto humano, es ampliamente cultural y en cuanto empírico o puramente corporal, para entendernos mejor, tiene su propio ciclo natural que no tiene por qué crear problemas constantemente heroicos como a veces parece darse a entender. Ahora bien, cuando los dos circuitos, que tienen su propia función y desarrollo, se confunden o entremezclan, ya sea por una opción mal hecha o simplemente no bien asumida, las consecuencias pueden preverse sencillamente demoníacas como siempre que se confunden los distintos niveles del hom-

83. FREUD, S., «El porvenir de una ilusión». *Psicología de las masas*. Trad. castellana de Alianza, Madrid 1972^{3a}, 141 y ss.

bre vgr., el ser y el tener, lo divino y lo humano etc. Tampoco hay razón objetiva para dramatizar excesivamente.

La castidad enseña también a orientar el parlamento de los instintos humanos como han explicado Lorenz y Leyhausen⁸⁴. Esos instintos no son tan determinativos como muchas veces se hace suponer, ni hay que hablar precipitadamente de represión en cuanto se entra en el tema sexual puesto que si se aplicase la misma teoría al instinto de agresión para no ser una humanidad constantemente reprimida, deberíamos matarnos varias veces al día unos a otros. Con esto quiere decirse que el instinto funciona más bien como un parlamento (Leyhausen) que recibe informaciones diversas por los deseos en nuestro control central que depende fundamentalmente de la persona. Y se dice con intención, fundamentalmente, porque una vez metida la persona en determinadas situaciones puede ser que ya no tenga espacio de maniobra parlamentaria y no pueda decidir ya en ese momento libremente porque ha pasado ya la hora de la votación. De ahí la sabiduría de la teoría de los peligros siempre que no se aplique por la vía permanente del miedo.

La castidad acostumbra también a establecer debidamente una jerarquía de valores, o si se prefiere, una armonía de imperativos y opcionalidades de modo que cuando estos valores armónicos no existen como convicciones realmente arraigadas, la castidad delata por todas partes cómo se anda de amor y se convierte en el signo del amor desordenado que se expresa precisamente en la impureza o falta de amor. La castidad conduce a formarse como directores y orientadores de la propia vida a partir de los valores que realmente se aceptan y se viven. En otro caso se tendrá la sensación de sentirse asaltados continuamente, temerosos y atemorizados, hasta que el propio cuerpo llega a ser algo como hostil o ajeno a la vez que objeto de explotación propia. Solamente la concertación y reconciliación con Dios puede llevar a la reconciliación con la propia vida y el propio cuerpo. Por eso la ruptura con Dios es ruptura con el propio cuerpo apareciendo la desnudez y la vergüenza como su signo según se narra en las primeras escenas de la creación del hombre.

La castidad es una consecuencia de la sponsalidad humana vivida radical e íntimamente unida a Dios que lleva a crear intimidad y reconciliación en nuestro mundo y por tanto a la orientación de la vida humana y la corporalidad según el espíritu del buen amor. La castidad es así un modelo para la humanidad del amor no posesivo, no *seductivo*, que no busca su propio interés y gratificación, sobre todo y por encima de todo, sino el interés desinteresado del otro. Por eso la castidad: «Lleva a la solidaridad con aquellos para quienes

84. LORENZ, K., *Sobre la agresión: el pretendido mal*. Trad. castellana de S. XXI, Madrid 1971.

ser célibes significa soledad, significa 'no tener a nadie', para quienes el celibato no es virtud, sino destino de la vida impuesto por las circunstancias sociales; empuja hacia quienes se hallan cercados y encerrados en la resignación y en la falta de esperanza ⁸⁵. Por eso la castidad madura en la amistad, la comunidad y la solidaridad. De ahí que el Vaticano II, insiste en este aspecto de la relación entre la castidad y la buena comunidad ⁸⁶.

En cambio la privatización, el ensimismamiento, el narcisismo, la seducción, preparan los caminos de la insolidaridad y la explotación de las personas. La seducción ⁸⁷ además puede invadir toda reforma, renovación o revolución hasta generalizar el desencanto de saber que todo lo que se presentaba como altruísmo y comunión no pasa de ser un nuevo disfraz de los intereses y del deseo de posesión y apropiación.

Por eso la seducción es lo impuro, lo no transparente, el engaño de las relaciones humanas en sus mejores sentimientos de comunicación y donación; es la explotación que invade hasta el amor y se apodera de todo destino humano para utilizarlo según las conveniencias. De ahí que tantas veces 'los revolucionarios nos han desencantado de la revolución' como ha dicho Octavio Paz. Por tanto la castidad es la protesta y la posición frente a la explotación del hombre por el hombre que se desenvuelve hasta en las relaciones humanas más íntimas y que parecen, en principio, más libres y amorosas como son las relaciones hombre-mujer. En nombre del amor se hace de todo ⁸⁸. La seducción, tan glorificada por nuestra sociedad, es el sometimiento y la dominación del otro, el amor inmaduro, posesivo y destructor, egoísta y frecuentemente violento. Por eso la castidad es la donación al mundo de un modo nuevo de vida ajeno a la explotación cotidiana.

La castidad es lo contrario de la inmoralidad del egoísta, lo otro de la generatividad ensimismada ⁸⁹. Es lo contrario de la tendencia competitiva por superar a los demás, estar sobre los demás, mantenerse más que ellos y reproducirse más que ellos ya que de tejas abajo la reproducción es la gran garantía de la propia permanencia. Esto quiere decir que la lucha por la vida de estilo darwinista se impone, en esta línea, como criterio, aquí y ahora, ya que el vencedor y el reproductor privilegiado son los mismos. Por eso normalmente el

85. METZ, J. B., *Las órdenes religiosas*. Su misión en el futuro próximo como testimonio del seguimiento de Cristo. Trad. castellana de Herder, Barcelona 1978, 74.

86. C. VATICANO II, *Perfectae caritatis*, 12.

87. BAUDRILLARD, J., *El espejo de la producción*, 1980.

88. BEAUVOIR, S., *El segon sexe I y II*. Trad. castellana de Ma. Aurelia Capmany. Edicions 62, Barcelona 1968.

89. DAWKINS, R., *El gen egoísta*. Barcelona 1979.

centro de la ciudad se casa con el centro de la ciudad y el suburbio con el suburbio ⁹⁰. Cada uno trata de hacer el mejor negocio con el género más estimable que tiene y que en primer lugar es él mismo.

Esto quiere decir que la evolución, al menos la darwinista, favorece siempre a los amorales, a los que no se cuidan de la humanidad y de su bien sino de sus propios intereses inmediatos y son los destructores más fuertes y habilidosos. Ya hace mucho tiempo que el judaísmo se planteó el problema de que el hombre justo y honrado paga muy alto el precio por su bondad normalmente en este mundo. En efecto, nos dice un gran especialista en conducta animal y humana: «La selección natural va a favorecer a perros egoístas que buscan su propio beneficio a corto plazo por encima de perros moralistas que se preocupan por los intereses a largo plazo del grupo en su conjunto» ⁹¹. Y esto puede ayudar un tanto a comprender al hombre: «Esto es, lo que los animales hacen, y la teoría darwinista de por qué lo hacen, puede aún ser una ayuda para entender cómo se comportan los humanos. Pero *no* nos dice cómo debemos comportarnos, a menos que el objetivo que nosotros nos fijemos sea el objetivo limitado de propagar tantos genes como sea posible» ⁹². Esa es la lógica del gen y de la lucha por la permanencia. Pero una vez entendidas las razones de la amoralidad puedo tomar «la decisión consciente de desafiarla» ⁹³.

Pues bien, el voto de castidad es este gran desafío a toda esa lógica elemental. Por eso es tan difícil entenderlo, por eso 'no todos entienden esto', por eso es pura gracia, y el que lo entiende ha comprendido el cristianismo hasta en su pasaje más difícil como es el «amor a los enemigos». Ésta es la lógica de Jesús, muy distinta de la lógica de la lucha por la vida. Y por ello, para el que no entiende la lógica de Jesús, la castidad es propiamente una burla. Por eso mismo es tan difícil aceptar una moral sexual, sería salirse de la lógica del gen y de la lucha por la vida, una verdadera locura o pura ilógica para la lógica y la mentalidad natural. Así es que muchos cristianos no entienden la castidad del religioso y tampoco comprenden las exigencias de la personalización esponsal del matrimonio cristiano que es el primer germen de desafío a la inmoralidad de la lucha por la vida, el egoísmo y la posesión. No se olvide que Levi-Strauss, como es bien conocido, pone el primer paso de la cultura en la salida del propio clan para darse de por vida a un hombre o a una mujer de un clan extraño. Ahí, en esa donación por encima de todos los temores, se inicia la reconciliación con el enemigo. Por tanto el primer peldaño no sólo de la cul-

90. NOLES, A., *Psicología del espacio*. R. Aguilera, Madrid 1972.

91. DAWKINS, R., *La moralidad*, 25.

92. DAWKINS, R., *La moralidad*, 25.

93. DAWKINS, R., *La moralidad*, 25.

tura sino de la moralidad humana es precisamente la dimensión esponsal de la vida que llega a su plenitud en la castidad por el reino de Dios en el amor que nunca acabará y jamás terminará porque es más fuerte que la muerte y permanece como vínculo de unión para siempre.

No es de extrañar por tanto que ese camino de humanización y ética tenga un precio muy alto. Recuérdese a este respecto las propuestas de Schopenhauer para abolir la voluntad dominadora en la voluntad universal y perfecta en cuanto a renuncia y como solución de paz plena y definitiva para la humanidad. También para él la castidad es la abolición total de la lógica de la posesión y de la propiedad, la lógica que no se cumple teóricamente sino que se realiza como don absoluto al entregar el último y fundamental reducto del deseo de apropiación que es el propio cuerpo más allá de todo egoísmo o yoísmo: «Con respecto al cuerpo, por tanto, ya no tendrá sentido hablar de cuerpo propio, no porque el cuerpo no exista, sino porque se ha volatilizado ese 'yo' que permite hablar de propio»⁹⁴. De ahí que la castidad como donación total sustituyó al martirio u oblación y entrega total de sí mismo por el Reino.

Ahora bien, al superar la lógica del gen egoísta, no se deben perder ciertos valores fundamentales de lo corporal y lo sexual. En primer lugar se debe reconocer la corporalidad y la sexualidad como realidades buenas y positivas de modo concreto en la vida propia de cada persona. Cualquier opción de castidad hecha sobre el supuesto, más o menos explícito o más o menos oculto de que la sexualidad es poco importante o poco positiva en la corporalidad, llevaría en un plazo más o menos largo al reconocimiento de un engaño que pronto sería desengaño con unas consecuencias fatales para la propia vocación. Es necesario tratar debidamente estos aspectos y no proceder alegre y acientíficamente y medio ocultamente como no parece infrecuente que ocurra. Tapar los miedos, los celos y dificultades como si así 'se resolvieran los problemas a fuerza de no plantearlos' es un mal camino. Como lo es caer en una moral acomodaticia que no hace otra cosa que remitir las responsabilidades a un futuro indefinido del que por lo mismo hay que esperar lo peor. Ni se puede seguir actualmente ya una orientación que desvía la responsabilidad de la persona a supuestos condicionamientos creíblemente científico-médicos porque eso es minusvalorarla y convertirla en un sujeto absoluto de la medicina y no de la libertad⁹⁵. Lo que parece comprensión es aquí imbecilización.

También conviene dar cuenta de que los sentimientos sexuales indican la situación del parlamento instintivo personal así como el estado del amor en la vida personal concreta. Ante ella cada uno tiene que responder y orientar esas

94. ECHEVARRÍA, J., «La resurrección, 196. Cfr. también Pierre Klossowski.

95. LASCH, Ch., *The culture*, 185.

llamadas como tenemos que responder a nuestros impulsos agresivos o territoriales, positivos o negativos, según las circunstancias y la situación concreta ⁹⁶.

Es oportuno también recordar la importancia de la mujer en la vida del hombre y viceversa. Su presencia llama constantemente a saber de nuevo por qué y para qué se ha optado por no tener una familia particular. Cada llamada de la mujer o del hombre es un momento o lugar privilegiado de una reelección vocacional permanente al reconocer de nuevo que se ha elegido a Dios y no se está solo. J. M^a. Díez Alegría lo ha expresado muy bien así: «Pues bien, el ‘carisma’ del celibato por el Reino de Dios es un don que hace posible al célibe (hombre o mujer) vivir la carencia del amor conyugal sin caer en la alienación propia del solterón, que es del orden del egoísmo, la amargura, el resentimiento, la falta de capacidad de amar con humanidad y con alegría. Y lo que libra al célibe carismático de caer en esa alienación es lo que Dios representa en su vida.

La ‘soledad’ del celibato es esterilizante. ‘No es bueno que el hombre esté solo’. La experiencia del celibato carismático por el Reino de Dios es que uno *no está solo*.

Dentro de la extraordinaria modestia de mis experiencias espirituales yo me atrevo a decir que soy un testigo de esto.

El hombre casado, con un matrimonio logrado, después del trajín del día, cuando cierra la puerta de su alcoba, no está solo. Respira y se ensancha en aquella preciosa intimidad con su mujer. Es bueno para él no estar solo.

Pues bien, yo que no soy un místico, cuando cierro la puerta de mi alcoba, no siento el dolor de estar solo. Vivo un ‘no estar solo’. Esto es mi celibato por el Reino de Dios.

El carisma de este celibato es, por decirlo así, ‘gratuito’. No es ‘utilitario’. No es para que podamos trabajar más. Este carisma es puramente ‘significativo’. Es un signo escatológico» ⁹⁷.

Conviene advertir que esta forma de vivir la castidad o por decirlo mejor, la compañía, no puede sustituirse por ninguna compensación, como indica muy bien nuestro autor, ya que se caería en grandes falsedades y gravísimos engaños que un día se descubrirán. Los sustitutivos son siempre malos pero lo son especialmente en esta dimensión de trascendental importancia para la vida

96. BYRNE, J., «La vida de castidad por el reino de los cielos: Problemas y perspectivas actuales». *A los que vivís en comunidad*, 155.

97. DÍAZ ALEGRÍA, J. M^a., *Yo creo en la esperanza*. Desclee de Brouwer, Bilbao 1972, 187-188.

de la persona. De aquí que ni el alcohol, ni la comida, ni el activismo ni ninguna otra droga pueden conseguir nada positivo en este campo. El único camino posible aquí es la renovación siempre actualizada de la sponsalidad humana que también fuera del matrimonio puede ser plenificada por la experiencia religiosa profunda (Oseas) que asume todo lo humano y lo renueva en el misterio de Dios. Si ha dicho K. Rahner que no se puede ser cristiano hoy día si no se vive una mística, bien se puede afirmar que no se puede vivir una castidad evangélica como es debido sin una experiencia profunda de la intimidad divina. Cuando falla esta mística, la castidad no es factible como vivencia evangélica y no se puede disimular porque la sponsalidad es un valor humano que no es posible obviar o engañar ni eliminar sin perder el ser humano.

Bueno será recordar de nuevo que en este campo de la sexualidad y la mujer o en su caso el hombre, aunque son valores muy preciosos, hay una herencia cultural recibida según la lógica del gen que trata de imponerse constantemente de modo que sigue válida la sabiduría antigua de que el que ama el peligro perecerá en él. Hay que cuidar la intimidad para vivir la castidad. La castidad es un don, no está en la lógica natural. Dicho sea de paso, lo que se ha dicho más arriba sobre la mística y la castidad en la vida religiosa vale proporcionalmente para el matrimonio cristiano, si quiere ser tal.

En la opción de castidad no se debe perder el sentido de la amistad, la comunidad y de la unión. Porque en este caso todo se reduciría a una soltería elemental. Sin amor no hay castidad y sin vida de amistad la sponsalidad se limita y encierra peligrosamente. Por el contrario: «Si la vida religiosa se viviera en lógica de *amistad* —con Dios y con los hermanos— y no en lógica de *contrato*, vencería fácilmente este tono de ‘pesadumbre’ y esa nota de mediocridad, que la caracterizan con excesiva frecuencia. Y sería, desde luego, más atractiva y testimoniante»⁹⁸.

Quizá conviene concretar algo más. Por ejemplo, sin ternura no hay propiamente camino de realización humana, pero no se trata principalmente de sentimentalismo. La ternura confiere autonomía, creatividad, objetividad, identidad e intimidad a la persona. Es una nueva sensibilidad y una nueva universalidad a crear; es sentido de misión y comunidad con cercanía y dignidad, es capacidad de amar y ser amado⁹⁹. La intimidad es la necesidad primera y más alta del hombre, dice Maslow. Pero la intimidad tampoco es una panacea como tampoco lo es la ternura. En cualquier caso es necesario rescatar todas estas dimensiones del ámbito fácilmente negativo que con frecuencia les asig-

98. ALONSO, S. Ma., *La utopía*, 261.

99. GOERGEN, D., *The sexual celibate*. Seabury, New York 1975, 61. Es interesante, VIÑAS, T., *La amistad en la vida religiosa*. Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid 1982.

na nuestra cultura. De hecho el hombre solamente se aleja de verdad del odio, la violencia y el cainismo cuando entra en el espíritu del Buen Pastor y es capaz de un cuidado esmerado del prójimo proveniente de un amor generoso y delicado. Aquí continúa la lucha contra la lógica egoísta. En esta línea: «La misma vida cristiana es anormal en el sentido de que no sigue el standard cultural», el celibato resiste a un imperialismo cultural ¹⁰⁰ y es: «la libertad de vivir con Dios» una vida única escondida en Cristo como respuesta a una llamada de Dios ¹⁰¹. Así ser hombre es ser para Dios y ser para la Vida no ‘ser para la muerte’.

Además la castidad, en vez de despreciar la sexualidad, humaniza su vivencia al implicarla en la elección de un estilo generoso y austero de vida para que uno pueda experimentar la propia cultura y concretamente la fecundidad de un modo diferente a como lo hacen otras gentes ¹⁰². No hay castidad sin espiritualidad, sería un sinsentido lleno de temores y de miedos. Hay una libertad que viene del coraje de vivir la propia vida sobre la base de la fe en Dios ¹⁰³ y la posibilidad de vivirla como una ganancia porque potencia el poder infinito del amor: «La virginidad es el sacramento del amor universal» ¹⁰⁴.

Ese amor y esa amistad plenifican la intimidad la estiman como la oposición constante e infatigable a la pasividad y la insensibilidad, signos mortales de nuestra época, y señales de la hostilidad y los celos que se concentran de modo narcisista en lo propio y elaboran toda la experiencia en clave de rivalidad, superioridad o inferioridad. Por el contrario se necesita llegar a unas relaciones interpersonales saludables con intimidad y respeto. Éstas se pervierten cuando aparecen las señales siguientes:

- se insiste excesivamente en la afectividad
- se resiente el compartir la vida con todos
- hay sentido de posesividad o propiedad sobre el otro
- la amistad subvierte la oración o se convierte en emparejamiento acomunitario.
- se requieren constantemente respuestas del otro
- la persona queda ocupada por esas relaciones y ya no está libre propiamente para los demás ¹⁰⁵.

Las dificultades deben animar a purificar, orientar y trabajar en el mejo-

100. GOERGEN, D., *The sexual*, 108.

101. GOERGEN, D., *The sexual*, 109.

102. GOERGEN, D., *The sexual*, 135.

103. GOERGEN, D., *The sexual*, 138.

104. GOERGEN, D., *The sexual*, 140.

105. GOERGEN, D., *The sexual*, 172.

ramiento de la amistad. Algunas veces será necesario disolverla, pero con el optimismo que confiere la experiencia de que la amistad íntima es una constante de la tradición cristiana: Sta. Teresa-S. Juan de la Cruz, S. Francisco de Sales-Sta. Juana de Chantal, diversos fundadores y fundadoras, Sta. Clara-S. Francisco, etc. La persona debe centrarse bien. Ser un cristiano es precisamente la paradoja y la confianza de la separación y la amistad en la nueva vida, en la muerte y la resurrección de Jesús como fuente de la identidad y de la comunidad según la tradición cristiana y concretamente agustiniana ¹⁰⁶. Más allá del temor siempre crece la esperanza. Dios está conmigo aunque yo sólo experimente el vacío y ello supone una disciplina que rompe el narcisismo y hace al hombre maduro. Sólo por este camino un hombre en soledad no es un fracaso y una contradicción en una sociedad de simple diversión. Esa soledad rompe las seguridades superficiales, la imagería social y alimenta la intimidad que crece en la contemplación y la sensibilidad al prójimo ¹⁰⁷, lleva a la plenitud de la alegría suprema en la unión total con Dios por la experiencia de su presencia en nuestro futuro que ya es presente. De este modo se crea una nueva proximidad y por tanto una alternativa social tanto más necesaria hoy cuanto que: «La revolución sexual no ofrece ninguna solución al problema de la formación de las unidades básicas de una nueva sociedad» ¹⁰⁸.

Voto de obediencia

Se entiende también de un modo tradicional como la consagración a Dios de la propia voluntad por la que surge el compromiso de obedecer a la legítima autoridad y buscar la voluntad de Dios aunque no sea lo más agradable humanamente mirada.

También el voto de obediencia ha cambiado mucho en su presentación, pero hoy es necesario darse cuenta que no puede diluirse arbitrariamente en un consenso comunitario o de mayorías porque así se estaría produciendo una burla de lo prometido y se vendrá a dar carta de naturaleza al propio egoísmo.

Por el contrario, el voto de obediencia lleva muy directamente a la ruptura con los propios intereses y el propio plan de vida entendido idolátricamente. Y esto es algo muy sencillo de comprender cuando se presenta la cara negativa de la obediencia en las luchas por controlar el poder que tan fácilmente se adentran también en los grupos y comunidades religiosas. También es una experiencia fácilmente comprensible que cuando una persona busca excesivas se-

106. Citado por GOERGEN, D., *The sexual*, 176.

107. GOERGEN, D., *The sexual*, 219.

108. HELLER, A., *La revolución*, 34.

gaduras en un destino de trabajo apostólico puede llegar a veces a desplazar a compañeros o meterlos en su problema de opción concreta de trabajo al empujarlos indirectamente afuera o sencillamente a orillarlos porque precisamente ha desembarcado alegremente, con todo tipo de presiones, en un lugar determinado. El indisponible, dice P. Ricoeur, se ocupa sólo de sí mismo y es un principio de dislocación e invasión. Se olvida la solidaridad, crece la autoadulación, se olvida que los demás también cuentan.

La obediencia es un campo que necesita mucha evangelización y no menos oración y reflexión porque fácilmente se confunde la propia voluntad con la de Dios. Y así la vida religiosa se desvirtúa y deja de tener sentido porque se convierte en un engaño ya que se vino a buscar a Dios pero finalmente sólo se busca uno a sí mismo. Por tanto tampoco aquí el seguimiento de Jesús es fácil ni hay «gracia barata»¹⁰⁹. La obediencia es la voluntad de ejercer una nueva sensibilidad más allá de la rutina acostumbrada, de despertar a la solidaridad y a una objetividad delicada. No se puede insistir en la creatividad sin más ni más, hay que tener la valentía de afrontar las metas y fines de la propia vocación como fundamento de todo lo demás. Según G. Bachelard, la creatividad es necesaria pero se ha de respetar también proporcionalmente la objetividad. Lo que él dice de la ciencia es bien aplicable a la vida religiosa: Se necesita una gran creatividad, fruto de la delicadeza espiritual y el discernimiento, pero con respeto a los objetivos y la orientación fundamental de la vida religiosa. No es creatividad convertirla en una tarea ajena completamente a sus fines. En este caso se trata simplemente de desorientación. Así por ejemplo, sin unas bases fuertes de fe, toda creatividad religiosa es pura fanfarria.

Por consiguiente es necesario un camino a la libertad en el servicio de todos, aparcando la hybris y dar lugar al misterio, para que no se haga mi voluntad sino la voluntad de Dios. Esto sólo es posible si nace de una experiencia de amor que si no existe no se puede sustituir y aparece la dureza, la irresponsabilidad, la avidez y el engreimiento¹¹¹, con olvido de la comunión, hasta caer en una credulidad vana.

La nueva sensibilidad supera, por otra parte, el pasotismo que como ha dicho muy bien F. Savater no pasa de ser la podredumbre del liberalismo¹¹².

Se debe estar también más allá de la rebeldía que en el fondo puede que no sea más que el ansia de poder disfrazada o la inmadurez de una libertad po-

109. BONHOEFFER, D., *El precio de la Gracia*, 1968.

110. BACHELARD, G., *La formación de espíritu científico*. Trad. castellana S. XXI, México 1974.

111. DÍAZ, C., *Contra Prometeo*, 164 y 165.

112. Citado por DÍAZ, C., *Contra Prometeo*, 117.

co esforzada ¹¹³. Así se supera también 'el mal de la libertad' que es otro signo de nuestro tiempo: «De tanto abusar de la libertad, ésta se rebela. La actualidad es una muestra de esa rebeldía: la gente tiene el 'mal de la libertad', es decir, la inercia de una libertad sin sentido. Al menos ciertos existencialismos comprendieron que tal tipo de pseudo-libertad es tan mala como la peor necesidad» ¹¹⁴.

De este modo empieza a surgir un mundo nuevo donde la sencillez, la sabiduría humilde, el amor y la comunión, el discernimiento, la acogida y la gratuidad dibujan un nuevo estilo de vida más allá del prometeísmo y el pelagianismo, el desencanto y el narcisismo, la competición por el premio como en carreras de caballos y la autarquía que padece 'el nuevo mester de progresía' no son más que las últimas rebajas del industrialismo decadente. Es necesario superar esta civilización ignorante y arrogante. El ignorante nunca es libre. Debe presentarse con urgencia un nuevo manifiesto de vida frente al desencanto donde la solidaridad y la cultura, la espiritualidad personalizada por la interioridad y la intimidad, el hogar y la comunidad, el testimonio del amor y la recuperación de lo cotidiano desde el Dios siempre cercano hace correr la fuente de la vida 'aunque es de noche' y nace la fidelidad, la amistad y la esperanza a pesar de las puertas blindadas y la autarquía enloquecida e irresponsable ¹¹⁵; aunque muchos se empeñen en difundir la soledad de la destrucción por todas partes y acrecentar el cinismo hasta que un día puedan descubrir amargamente como Kafka que «las casualidades están siempre de parte de los poderosos» ¹¹⁶.

El hombre obediente sabe que ser libre genera liberación y cultura liberadora ¹¹⁷. Así toda vida religiosa cobra una verdadera dimensión social. Como lo ha dicho J. B. Metz: «la obediencia evangélica es la entrega radical y sin cálculo de la vida a Dios Padre que levanta y libera. Es una obediencia que empuja a la proximidad práctica con aquellos para quienes la obediencia no es ninguna virtud, sino señal de sometimiento, de minoría de edad y humillación» ¹¹⁸. De ahí el absurdo y el sinsentido de una confusión entre 'función social' e 'identidad religiosa', de 'vocación y profesión'. Por eso es más cierto decir que: «No debemos perder de vista el peligro que encierra esta encubridora acomodación a las esperanzas sociales predominantes, el peligro de conver-

113. DÍAZ, C., *Contra Prometeo*, 24.

114. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 102.

115. DÍAZ, C., *Contra Prometeo*, 61, 78, 84.

116. DÍAZ, C., *Contra Prometeo*, 139.

117. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 64.

118. METZ, J. B., *Las órdenes religiosas*, 84.

tir a la religión de la cruz en religión del bienestar»¹¹⁹. Por lo mismo es también falso identificar 'religión y cambio de estructuras' como también lo es lo contrario, o confundir vida religiosa y 'vanguardismo prometeico'. Es preciso recordar que el recurso a los 'hechos', la eficacia y a los 'derechos' es una de las características fundamentales de la mentalidad burguesa¹²⁰. Porque «para un creyente los hechos no son solamente hechos, aunque también sean hechos. La reducción del lenguaje religioso al ámbito de lo fáctico equivaldría al no lenguaje, al silencio, silencio que resulta imposible para aquel en cuyo horizonte brotan palabras y obras con sentido religioso»¹²¹.

Aunque Dios se manifieste en el mundo siempre será lo *otro* del hombre y del mundo con los que no se confunde a no ser que se quiera llegar a terribles consecuencias y malentendidos lamentables en nombre de Dios¹²². Se necesita la fe como origen de todo pero con discernimiento para no confundir los intereses de unos u otros con los de Dios y servirse alegremente de Dios en vez de servirle a Él sólo. Cuando se evita ese obstáculo fundamental la religión se vuelve completamente digna de crédito y se muestra como fuente de fidelidad y de esperanza frente a la desesperación y el desengaño desilusionado¹²³. Cuando, por el contrario, el don, la gracia y los intereses se confunden surge rápidamente una religión carnavalesca que termina por divinizar las mayores barbaridades. Y si estos atropellos se han acostumbrado a llevar por la derecha no por ser muy detestado el clericalismo por eso ha desaparecido. Como dice Nédoncelle: «En vez de apoyar a la derecha, viene en socorro de la izquierda, siendo frecuente un conformismo con el anticonformismo, porque el anticonformismo se ha puesto de moda»¹²⁴.

La obediencia y la autoridad religiosa es exactamente lo contrario del poder, es la ingenuidad de la confianza en Dios por encima de todos los poderes del mundo y de la tierra: «Ingenuidad es reconocimiento de la sabiduría más profunda, que consiste en seguir a Dios confiados en su perdón y alentados por su gracia. Ingenuos, sí; críticos frente al mal, también»¹²⁵. Obediencia es voluntad de bien y denuncia-renuncia del mal, es honradez a cualquier precio incluso el de la propia promoción o proyecto. Obediencia es el apoyo mutuo por encima de la lucha y la dialéctica deudores y acreedores¹²⁶. Es mantener la

119. METZ, J. B., *Las órdenes religiosas*, 85. Subrayado mío.

120. SCHILLEBEECKX, E., *Ministry*, 77.

121. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 49.

122. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 90. Aduce ideas de Ortega y Gasset.

123. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 119. Sigue ideas de J. L. Ruiz de la Peña.

124. Citado por DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 146. Mucho más radicales son aún las críticas de los nuevos filósofos A. Glucksmann y M. Clavel al neoclericalismo de izquierdas.

125. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 159.

126. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 171.

comuni3n con Dios y con los hermanos por encima de todo y cueste lo que cueste, hasta la vida misma.

Como est1 dicho: «El que conserve su vida, la perder1 y el que pierda su vida por m3 la encontrar1» (Mt 10,39), poner la vida en seguro no es la mejor manera de guardarla: «Por el contrario, el que la pierde y no la busca m1s la ‘recobrar1’ (zōogonēsei)»¹²⁷. Tendr1 de nuevo la vida, encontrar1 su vida m1s verdadera, la nueva creaci3n del hombre nuevo. Lo que parece una necrosis se descubre como resurrecci3n y victoria sobre la muerte por la fuerza del Dios vivo. La debilidad se convierte en fortaleza¹²⁸, la enfermedad en salud por el esp3ritu de Jes3s que es el Esp3ritu Santo ‘Señor y dador de vida’.

Cuando esta fe o confianza que engendra no existe, entonces el hombre se encoge y encierra sobre s3 mismo, porque: «Sin una entrega semejante se encuentra uno atascado en la preocupaci3n por s3 mismo y en una angustia conservadora por la propia existencia, en las que antes que nada llega uno precisamente a perderse»¹²⁹. Aqu3 se entiende f1cilmente que solamente la generosidad desprendida es fuente de nueva vida. Éste es el nuevo camino para que la muerte muera de una vez por todas y la vida, solidaria, viva. Como bien se ha dicho: ‘morir3 una y otra vez y sabr3 que es inagotable la vida’. Esta muerte no es la destrucci3n del hombre sino el derrumbamiento de las barreras de la comunicaci3n humana y c3smica que tienen atrapados a todos los seres y est1 en el origen de la muerte real y humanamente definitiva del hombre: «La vida es comunicaci3n, pero hay en el n3cleo mismo de la intimidad algo que jams1 puede ser comunicado y ese algo, violento y m1gico, impersonal, pero m1s yo que yo mismo, arrebatado y sereno, ese algo sabe desde siempre lo que es la muerte y *no la teme*. Muero s3lo porque el n3cleo de mi intimidad es rigurosamente refractario a la comunicaci3n total, pese a que la lucha sin cesar por ser reconocido... como incomunicable; muero quiz1 porque hay algo en m3 que est1 como *trabado* por la dispersi3n individual y humillado por la limitaci3n temblorosa de la carne; muero porque hay algo en m3 —que no soy yo pero que es inseparable de m3— quiere transformarse y no le teme a la metamorfosis. En su *Hydriotaphia* afirma Sir Thomas Browne: «Nada es rigurosamente inmortal, salvo la inmortalidad»¹³⁰.

Acaso esa comunicaci3n total y esa inmortalidad m1s íntima que m3 mis-

127. LEON-DUFOUR, X., *Jes3s y Pablo ante la muerte*. Trad. castellana de ed. Cristiandad, Madrid 1982, 68.

128. LEON-DUFOUR, X., *Jes3s y Pablo*, 246-247.

129. RAHNER, K., *Marginales sobre la pobreza y la obediencia*. Trad. castellana de ed. Taurus, Madrid 1966^{2a.}, 33.

130. SAVATER, F., *Invitaci3n a la 3tica*, 149.

ma intimidad, según la expresión agustiniana, es el último destino de toda obediencia. Sin duda la obediencia es esa finura del alma que hace transparente la obscuridad, luminoso el misterio, cercano a Dios y fraternal al otro. Sin quizá, esa es la única forma apropiada de ‘plantarse al prójimo’ como decía Ortega, para que sea realmente próximo y deje de ser lejano, para convertirse en vecino como hizo el buen samaritano mientras otros se alejaron y lo alejaron de sí por desentenderse. Es así como el otro deja de ser el extraño con el peligro de haberse convertido en enemigo.

La obediencia es voluntad de bien por encima de la disculpa y la destructividad hasta dar aliento al hombre: «porque la ética se ocupa de lo que alienta al hombre y en el hombre»¹³¹. Tal es el reconocimiento del hombre en su identidad más profunda, para que deje de ser el ‘sin rostro’, el esclavo, o el abandonado que fue desconocido y desfigurado, difuminado, por el sacerdote y el levita como digno de compasión. Ésta es la revolución de la vida cotidiana, la revolución-conversión nuestra de cada día: *la revolución no es el delirio mesiánico de ciertas políticas, sino el humilde y enérgico propósito de ética*¹³². Aquí la libertad es liberada para llegar a la nueva humanidad, donde la libertad y la ley comienzan por la misma letra y deben llegar también a una reconciliación ajena al temor y la irresponsabilidad para que no haya vencedor ni vencido, superior ni inferior, sumiso ni rebelde, alto ni bajo, sino solamente fraternidad de amor, comunión y ternura que permite mirar juntos en la misma dirección de Dios y llegar en cada caso a la decisión más adecuada para «realizar con eficacia lo que quiere la voluntad de valor»¹³³.

Solamente así es comprensible que en la generosidad y el entusiasmo de la fe, como el amor es ciego, también la obediencia es ciega porque «celebra constatar que todo se desfonda y a la vez todo se sostiene, *que nada sirve de cimiento a lo que no necesita apoyarse en nada...*». Y sabe de modo clarividente, en la ceguera deslumbrante de su fe, que: «Todo lo que urdimos son sistemas para conservarnos, poleas para remontarnos de nuestra caída (colgadas del aire y sobre el abismo), cinturones de seguridad que nos impidan precipitarnos definitivamente, archivos teóricos donde guardar los tesoros que se funden en nuestras manos, donde esconder nuestras propias manos vacías»¹³⁴.

El obediente no vive en esa ‘zona templada’ de la existencia humana donde todo va según el sentir común, donde la lógica lo resuelve todo. Por el con-

131. SAVATER, F., *Ibidem*, 10.

132. SAVATER, F., *Ibidem*, 97.

133. SAVATER, F., *Ibidem*, 75.

134. SAVATER, F., *Ibidem*, 111.

trario, como se ha dicho del amor, la obediencia es «una larga y dolorosa lucha en las tinieblas por el reconocimiento y la reconciliación definitivas»¹³⁵. Precisamente porque: «La base de la virtud es siempre el reconocimiento, es decir, el sometimiento con todas sus consecuencias a la *realidad del otro*, a la realidad de su alborozo y de su tristeza, de su daño y de su placer, de sus posibilidades y de su misterio. El método de la virtud es la *reciprocidad*, o sea la reversibilidad del don, la atención a lo que el otro pide u ofrece, la búsqueda de colaboración»¹³⁶. Por tanto es lo contrario del escepticismo de las cosas, y es la confianza en la regeneración y una nueva vida para la personas y su mundo, edificada por un amor silencioso más allá de la rebelión estéril y la rivalidad destructiva pues ésta renuncia a la posibilidad del encuentro y el reconocimiento amoroso.

La verdadera obediencia supone la superación del espíritu de rivalidad, de la necesidad siempre de un chivo expiatorio, para llegar a una vida realmente comunicada desde y hacia una comunión más profunda. La rivalidad es la seducción en marcha, la lucha de pura competición: «Cada uno ve en el otro un rival. Cada uno lucha contra el otro»¹³⁷. La obediencia religiosa se presenta aquí como la recuperación de unas relaciones humanas normalizadas y corresponsables, una relación madura de apoyo mutuo más allá de la dialéctica sumisión-rebelión. La obediencia entonces es también el camino apropiado para la superación de la dialéctica amo-esclavo que ha definido, por desgracia, tantas veces las relaciones humanas objetivamente.

Por tanto puede decirse, abiertamente, que cuando la inmadurez ya del que manda ya del que obedece hace que toda relación humana se convierta en un discurso entre verdugo y víctima o entre opresor y oprimido, no hay lugar alguno aquí para la obediencia religiosa puesto que la base humana fundamental no es realmente madura y entonces se puede entrar por un camino peligrosísimo, violento y oscuro de sadismo y masoquismo donde la objetividad de la búsqueda de la voluntad de Dios ha sido previamente bloqueada de entrada. Pero sin llegar a estos extremos puede decirse que quien no puede aceptar la obediencia sino en la postura de víctima siempre damnificada carece de nivel humano suficiente para pronunciar un verdadero voto de obediencia. El que siempre ve a la autoridad o en su caso a los súbditos o hermanos como adversarios no está capacitado ni para mandar ni para obedecer¹³⁸.

135. SAVATER, F., *Ibidem*, 122. Es un texto de A. CĂAMUS, *El hombre rebelde*, citado por Savater.

136. SAVATER, F., *Ibidem*, 171.

137. SCHWAGER, R., *Brauchen wir einen Sunden Bock?* Koesel, Muenchen 1978, 49 y 47. GIRARD, R., *La violence et le sacré*. Grasset, Paris 1972, 117, 121 y 122.

138. PAOLI, A., *En busca de libertad*. Sal Terrae, Santander 1982, 107 y 78.

La obediencia es también voluntad de paz, de serenidad, de ver las cosas como son y como deben ser. Por eso obediencia y humildad están íntimamente vinculadas ya que la humildad es la verdad según la expresión teresiana. Por eso la obediencia es la capacidad de reversión de las situaciones que tratan de cegar, de confundir el bien y el mal, de entrapar. La obediencia es voluntad de objetividad (Bachelard) asumida en la creatividad. No se puede hacer el mundo como uno quiere, la historia nunca va adonde la quiere llevar cada uno, entre otras cosas porque entonces no sabría para dónde ir. Con las instituciones pasa lo mismo. Sólo hay un conductor definitivo de la historia. Y la voluntad de dirigir la historia de la humanidad solamente tiene sentido si previamente se tiene la humildad suficiente para ser capaz de aceptar la marcha de esa historia en su misterio ¹³⁹.

Por tanto la obediencia es la forma más objetiva de realización pero este realizarse no se debe confundir con un perderse entre las cosas como algo consumitivo y productivo hasta sustituir la verdadera vida de cada persona por sus métodos de justificación. Nadie puede justificarse sino por la fe en Cristo y el que pretende otra cosa pronto se convierte en algo extraño a sí mismo y como nos advierte la psiquiatría, debe tenerse mucho cuidado con lo que se desea porque un día se cumplirá ¹⁴⁰. Eso quiere decir que el hombre debe cuidar sobre todo de no vender su alma, de no perder por el mundo su intimidad y esto es hoy especialmente urgente porque la realización personal como ahora suele presentarse convierte al hombre en res-cosa, en vez de realizar petrifica y revienta. Por eso se ha dicho que en nuestra época lo inhumano es el hombre, un resto inhábil de máquina, inútil en el futuro ¹⁴¹. Tal realización solamente sustituye, no plenifica.

No puede haber realización sin recuperar la profundidad de lo humano, todo lo demás son arreglos y sustituciones vanas. Se podrá objetar que Dios es una sustitución del hombre. Los cristianos apostamos a que el hombre solamente estará plenamente realizado si descubre su «gran profundidad» ¹⁴², según la expresión agustiniana, que es Dios... La obediencia es la realización suprema por ser el seguimiento supremo de los caminos más verdaderos del hombre cuya plenitud ha sido definitivamente alcanzada en la vida de Jesús, y que no es seguimiento de sí mismo sino del hombre nuevo a la escucha de la

139. PAOLI, A., *En busca de libertad*, 111.

140. VALLEJO NÁJERA, J. A., *Concierto para instrumentos desafinados*. Argos Vergara, Barcelona 1981^{6a}.

141. CLAVEL, M., *Qui est aliéné?* 222.

142. CIOLINI, G., «Cristo Maestro interior y camino hacia el Padre». *La búsqueda de Dios*. Publicaciones agustinianas, Roma 1981, 56.

Palabra la cual «no se detendrá nunca en su creatividad, creando y recreando, su objeto, el hombre»¹⁴³.

El seguimiento y la obediencia arrancan al hombre de sí mismo en cuanto individualista y lo llevan al camino de la miserigordia, extraño a la mezquindad, a la justicia siempre injusta y la reclamación burguesa de los derechos que todo lo comercializa y somete a un precio de mercado. La obediencia religiosa es una entrega a fondo perdido y no una recuperación burguesa de lo que no se tendría muy seguro por otros caminos. No se trata, por tanto, de retener 'religiosamente' lo que la moderna mentalidad de justicia impediría mantener con tranquilidad de conciencia. Se trata de una reversión o subversión total donde no cuentan tanto los derechos y los deberes porque se ha eliminado esa dialéctica de mercado y se trabaja a fondo perdido y por tanto nadie se siente explotado porque no vive en clave de comercio y de contrato que como muy bien vio Nietzsche es ya una segunda naturaleza donde se graba a fuego la esclavitud¹⁴⁴ sobre la libertad primera, ahora enfeudada jurídicamente. Ésta es una humanidad de segunda mano, porque antes todo era don de todos a todos, ya que Dios se ha donado a todos, ha dado todo a todos y hace salir el sol sobre buenos y malos.

El sendero de la obediencia es el camino del don y el regalo de la libertad entregada a, y por nuestros hermanos los hombres, hasta liquidar con la voluntad de dominio. Así se llega a ser 'un hombre para los demás'. Sin esa donación fundamental, obedecer es un sinsentido. Sin esa profesión o entrega primera, ya definitiva ya solemne, lo demás carece de todo significado y es literalmente absurdo y contradictorio. La obediencia es el don de sí, el regalo de la vida a los demás realizado día a día. Este dar gratis lo recibido gratis (S. Pablo) es el a b c de la vida religiosa, de la obediencia y de la mentalidad más insobornable de la juventud actual. Su último grito importante porque vivimos en un mundo de desgracia (Heidegger), de mercado, donde todo se compra o se vende y ya casi nada se dona de modo que se ha terminado por vender y comprar al hombre y a la mujer mismamente. Esta tarea del don es el primer signo de humanidad como explicó muy bien el maestro M. Mauss.

La obediencia no es de la lógica normal, es 'otra cosa' como Dios mismo es 'otra cosa'. Una donación nueva y un nuevo estilo global de vida sólo comprensible desde la mentalidad cristiana nacida de la vida de Cristo. Solamente así el obediente no es un insensato. Así pues, la obediencia, la oración y la

143. CLAVEL, M., *Ce que je crois*. Grasset, Paris 1975, 285.

144. TRIAS, E., «La memoria perdida de las cosas. Esbozo de una ontología dualista», *Estudio Agustiniiano*, 13 (1978) 370: «Así el capital hace deudores a todos con una deuda que ya no podrá pagarse, pues el intercambio de mercancías comienza donde concluye la comunidad».

mística están íntimamente conectadas. Sin esa fe se produce un vacío profundo y la comunidad religiosa se convierte en un armatoste, en una estructura como se dice, porque no se vive en su alma sino solamente en sus huesos y esqueleto. Y de aquí surge la crítica de papagayo, como ha llamado muy bien W. Kasper, sobre esa estructura a la que se ha objetivado apresuradamente después de haberla extraído de la realidad de la vida para poder luchar mejor contra ella. Es demasiado fácil matar muertos. Así se pasan por alto el punto previo de discusión sobre la existencia o no de la estructura, tal como ha sido planteada por Levi-Strauss y U. Eco, todavía sin resolver. Se olvida también que solamente la disponibilidad, la apertura a lo inesperado, llevan a superar la subjetividad egoísta ¹⁴⁵ y que la verdad completa es siempre comunitaria. No basta tomar las ocurrencias personales como dogmas hasta llegar a una ingenuidad malévolamente que terminará en consecuencias desastrosas; por tanto la maduración de la persona debe seguir caminos de objetividad y promover un yo adulto donde el equilibrio del conflicto y la identidad sepan desarrollarse armónicamente. Esto se aplica también a la relación generacional donde el apoyo mutuo ha de buscar un enriquecimiento recíproco abundante y generoso, pues la utopía del futuro no puede ser sin la experiencia del pasado y el presente heredado, pues quien no tiene pasado no tiene futuro.

Está fuera de lugar, por tanto, la elección y el empeño en una identidad negativa de constante oposición y hostilidad esnobista que no pasa de ser el reconocimiento de la propia incapacidad para pagar honradamente el precio del esfuerzo exigido por el propio ideal vocacional ¹⁴⁶ y ver el futuro y el compromiso en una tarea efectiva como deseable prácticamente. Es necesario superar la desconfianza, las regresiones y rehacer la identidad hasta conseguir una auténtica intimidad personalizada, una generatividad profunda, y una integración del conjunto de la vida con sus triunfos y fracasos en una línea de madurez y serenidad ¹⁴⁷. En otro caso se formarán inapelablemente grupos de identidad negativa ¹⁴⁸ destructores de la comunidad y sus miembros.

Del mismo modo carece de sentido la lucha constante frente a la autoridad. Con ello se olvida que en el papel de configuración y afirmación de ideales personales y de grupo, la autoridad así como tiene una función de animación y ternura está obligada igualmente a un papel de firmeza y transmisión de normatividad que fácilmente puede confundirse con una función impositiva. Rechazar esta segunda tarea sería caminar por una metodología idealista que

145. RICOEUR, P., *Histoire et verit.* Aubier-Montaigne, Paris 1964^{2a}, 34.

146. ERIKSON, E. H., *Identity and Life Cycle*, 142.

147. ERIKSON, E. H., *Ibidem*, 166-167.

148. ERIKSON, E. H., *Ibidem*, 174.

renuncia de forma negligente a este papel que no por ser menos agradable resulta menos necesario ¹⁴⁹ pues lo que debe ser también debe ser hecho. En caso contrario se dará lugar a unas personalidades irresponsables, incapaces de asumir obligaciones concretas, llenas de dispersión y apacentadas de sus propios intereses. En esta situación: «La nueva autoliberación de las represiones es la confirmación de las represiones. Un hedonismo de esta naturaleza es contrario a lo que se debe hacer y acaba envenenando la propia inclinación. Nunca se convertirá en inclinación-al-bien, sino en inclinación a lo agradable. Muy superior a este tipo de personas son aquellos hombres que están completamente inmersos en la lucha diaria por la vida y sobrecargados de viejos prejuicios y ello por el simple hecho de que viven en el mundo y a pesar de todo, voluntaria o involuntariamente, aportan algo a la sociedad» ¹⁵⁰.

Por su parte la autoridad debe reconocer de buen grado que no se pueden resolver los problemas de memoria. Que la obediencia es la reversión de la mentalidad de puestos, control de poder, dominio, autorección por la buenas ocurrencias, etc. La obediencia enseña que el poder es algo mucho más peligroso que la impureza o la avaricia, porque aquí todo puede pasar tranquilamente por cuidado y custodia del bien común al imponer ferozmente la ortodoxia-ortopraxia para la gloria de Dios o buscar la óptima realización personal con el más puro egoísmo.

Los desastres del poder mundano deben ser una llamada a la evangelización profunda de la obediencia, pues aunque muchos se han fijado ya en la necesidad del compromiso con los pobres y otros aspectos evangélicos importantes, el problema del poder sigue prácticamente intacto, en estado de paganismo, o ha dimitido en favor de la mayoría con más capacidad de presión; de ahí que bastan unas sencillas elecciones para poner al descubierto la debilidad del sentido evangélico en este campo. No se olvide que algunos importantes psicólogos han afirmado que el todo de la vida humana es la voluntad de poder (Adler). Si ésta no es evangelizada se estaría aún en el paganismo práctico por muchas fórmulas o declaraciones oficiales que puedan hacerse.

La situación no mejora por entregar la situación a grupos más o menos civilizados o salvajes que apoyados en la plausibilidad del medio social aprueban y difunden sus particulares puntos de vista muy fácilmente, no porque sean más evangélicos sino porque alimentan los intereses creados que se presentan como evangelio actualizado aunque no pasan de ser el reflejo acomplejado de los males sociales. Así se glorifican los vicios en vez de las virtudes. Ya lo decía S. Agustín: «no suceda la detestable perversidad...».

149. FROMM, E., *El arte de amar*. Trad. castellana de Paidós, Barcelona 1980^{2a}, 50.

150. HELLER, A., *La revolución*, 175.

Es preciso discernir bien entre lo evangélico y los productos de la sociedad de consumo que no tienen nada que ver en absoluto: La competición, el protagonismo, el liderazgo asumido alegremente son simples espejos de la producción y la seducción consumista que rebaja y degrada todo mediante la seducción del espíritu como han diagnosticado perfectamente H. Cox y J. Baudrillard. Por este camino se ahoga la espiritualidad y se da en el escepticismo religioso porque la injusticia incomunica la verdad. Por tanto, no hay obediencia religiosa sin un discernimiento previo que evite todas estas trampas tan bien vistas en nuestra sociedad.

La obediencia no es adulación de la comunidad, de la autoridad o del individuo, es el seguimiento del camino de la cruz que tiene tan poco que ver con el incienso a la autoridad grupal como con la auto-complacencia individualista. Una comunidad que se toma a sí misma como norma espontánea, sin criticarse a la luz del Evangelio y tratar de discernir con sentido sobrenatural, es un grupo de peregrinos que han perdido su sentido y abandonan su camino. Así se viene abajo todo intento de democratización de la vida religiosa porque se decide y apoya según el grupo de intereses o las particulares ocurrencias y no según la fe y el Evangelio, se buscan los propios intereses y no los de Cristo. Para eso nadie habría abandonado lo que abandonó ni ha lugar la verdadera comunión. Por eso en cuanto se pierde el rumbo de esa manera la comunidad entra en un proceso de dispersión y descomposición que parece irreversible. O se opta por la vocación o se opta por la descomposición. Cuando la llamada mayoría se convierte en criterio cuasi-divino directo y se marcha por el camino de la comodidad, simplemente, sin sentido de discernimiento, la comunidad está tocada y los efectos negativos no pueden demorarse demasiado.

A pesar de tantos defectos, gracias a Dios, hay mucho futuro para la vida religiosa. No todo es simplemente muerte. Por todas partes la vivencia de los consejos evangélicos produce nuevos entusiasmos y valores. Hay un verdadero Hombre Nuevo que Dios ofrece también a los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Una nueva comunión en Cristo que se actualiza:

—«*En un amor total, divino y humano, en amor inmediato al Padre y a los hombres todos (= virginidad), renunciando abiertamente a toda mediación, a toda polarización y a toda posible forma de egoísmo.*

—«*En disponibilidad total de lo que se es y de lo que se tiene para los demás (= pobreza), viviendo decididamente para los otros, dándolo todo y dándose a sí mismo sin reserva, compartiendo no sólo los bienes materiales, sino también y principalmente la propia fe y experiencia de Dios...*

—«*En actitud de total y amorosa docilidad a la voluntad de Dios, manifesta-*

da a través de múltiples mediaciones humanas (= obediencia), sin relativizarla nunca y sin reducirla al ámbito de lo mandado y de lo prohibido»¹⁵¹.

Aquí la fidelidad se hace vida precisamente en tiempos de incertidumbre por la fe inquebrantable en Cristo amigo y origen de la identidad más profunda e indestructible para el hombre nuevo, el creyente de nuestro tiempo y el misterio sacerdotal cristiano¹⁵².

DOMINGO NATAL

151. ALONSO, S. Ma., *La utopía*, 277.

152. LETTMANN, R., *Auf dein Wort hin*. Butzon et Bercker, Kevelaer 1982, 31 y 32. NATA, J. L., «La crisis del religioso en su edad madura». *Vida religiosa*, 54 (1983) 38-50.