

REFLEXIONES SOBRE LOS «CONSEJOS EVANGÉLICOS»

Barbara Andrade'

1. Introducción

Hace poco me invitó una comunidad de jóvenes religiosos, todos estudiantes de teología, junto con su formador a un retiro de una semana, especificando que querían reflexionar en el tema de los «consejos evangélicos»: la vivencia de los votos de pobreza, castidad y obediencia. Pongo los votos en este orden, porque así son listados en el venerable manual «Ejercicio de Perfección y Virtudes Cristianas» del P. Alonso Rodríguez, ampliamente usado en la formación religiosa hasta el Concilio Vaticano II¹. Es evidente que lo primero que se le ocurre a uno ante una solicitud semejante es que la comunidad experimenta problemas en este campo. Para adelantar ya un dato: el P. Rodríguez caracteriza la obediencia como «el mejor» de los votos, ya que el religioso «ofrece su propia voluntad y juicio»², para llegar por ella «al abismo de la humildad»³. Porque «si sois obediente, seréis pobre, casto, humilde, callado, sufrido, mortificado, y alcanzaréis todas las virtudes»⁴. No se necesita mucho conocimiento antropológico y psicoanalítico para percatarse de las implicaciones desastrosas, en términos del desarrollo de una persona humana, de tal lenguaje. Y adelanto otro dato: precisamente en el debate sobre la obediencia estalló la problemática interna de la comunidad, lo cual no necesariamente significa que la orden haya tratado de inculcar a los jóvenes la obediencia en estos términos, pero sí significa que precisamente allí se encuentra el problema álgido.

Me parece importante el hecho de que los miembros de una comunidad decidan sentarse juntos – y *con* su formador – para analizar los problemas que están experimentando, y que precisamente *no* quieran ir por el camino de las rebeliones individuales que se resuelven ad hoc como mejor se puede. Es importante, porque contrasta con el individualismo que caracteriza no solamente nuestro paradigma social actual, sino la tradición religiosa occidental en general; y porque es un signo de una *búsqueda en común* que tiene sus raíces en una experiencia religiosa vigente

* Profesora de Teología Dogmática en la Universidad Iberoamericana de Méjico.

¹ Apostolado de la Prensa, S. A., Madrid 1950. El manual está escrito por un jesuita para jesuitas, pero fue usado también en otras órdenes o congregaciones religiosas.

² *Ibid.*, 1607.

³ *Ibid.*, 1611.

⁴ *Ibid.*, 1609.

y creativa. De hecho, notaba en esta comunidad una actitud abierta, franca y estas «estrellas en los ojos» de aquellos que buscan con el corazón el reinado de Dios. Sin embargo, se notaba también otra cosa: un trasfondo de frustración y desesperación que se da en las provincias divididas – y quizás lo sean en la actualidad la mayoría de ellas – entre los «conservadores» y los «liberales», los «viejos» y los «jóvenes», los «abiertos» y los «cerrados». Y luego hay el número cada vez mayor de jóvenes religiosos «neoconservadores» (no presentes en este grupo concreto) con quienes no es posible discutir, porque no hay nada que discutir en un mundo de «verdades» establecidas de una vez para siempre.

Esta observación nos lleva al problema de fondo: en un mundo donde se ha comprendido ya que toda persona es un proceso creativo cuyo desenlace final es imprevisible; donde se sabe que los deseos y la afectividad juegan un papel cuya importancia no es posible exagerar, y donde se parte del presupuesto ya indiscutible de que no hay conocimiento «objetivo» que no contenga su buena parte de subjetividad, todavía se considera muchas veces la vida religiosa en términos estáticos e inamovibles, precisamente como un «estado de perfección». Parecería evidente que por razones antropológicas y psicológicas ninguna persona humana es capaz de ser «perfecta», sencillamente porque es *búsqueda y proceso creativo*. Sin embargo, nos encontramos aquí no solamente con un planteamiento que contradice lo que la persona humana *es*, sino que contradice también lo que nuestra cultura ya ha logrado entender. Si bien esta misma cultura está aquejada por muchas fallas serias y preocupantes, con todo, esto no significa que falle totalmente. Lo más grave, sin embargo, es que el planteamiento de un «estado de perfección» dilata el problema esclesiológico tradicional. La «perfección» no sólo es un concepto imposible de realizar, sino también es un concepto inherentemente comparativo: se abre por sí mismo a la comprensión de que alguien es «más perfecto» que otro, en concreto a la distinción entre la vida religiosa «más perfecta» y el estado laical «menos perfecto»⁵. De poco sirve afirmar que la vida religiosa no es «superior» a la de los casados, por ejemplo, porque tal afirmación es intrínsecamente irreconciliable con el discurso sobre la «perfección»⁶, que exige que se pruebe un «más». De ahí que lleguemos con lógica semántica, si no necesariamente teológica, a la comprensión de que la «perfección» es aquel estado que se sigue, aunque con grandes esfuerzos, de un llamado especial y éste, a su vez, de un amor especial de Dios para con la persona que elige el camino de «perfección». La consecuencia es la exclusión de los que no han recibido este llamado especial, y una Iglesia dividida en dos clases: la docente

⁵ Cf. K. RAHNER, *Über die evangelischen Räte*, Schriften 7, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1971; encuentra la distinción entre un ser cristiano «más alto» y uno «más bajo» primero en Agustín, y luego consolidada en la Edad Media en las «dos perfecciones», 406–408.

⁶ Éste es, a mi parecer, el problema que aqueja el trabajo de J. GALOT, “Le fondement évangélique du voeu religieux de pauvreté”: *Gregorianum* 56 (1975) 441–467; e ídem, “Motivation évangélique du célibat”: *Gregorianum* 53 (1972) 731–758.

y la discente, el clero y los laicos⁷. Esta división, a su vez, parece ser proyectada con frecuencia a una dimensión espacial muy amplia: los laicos viven «en el mundo»⁸, solemos decir. ¿Dónde viven, entonces, los religiosos? El real problema en todo esto es que no podremos visualizar una Iglesia «pueblo de Dios», como lo propuso el Concilio Vaticano II, a menos que seamos capaces de aceptar con naturalidad y también con alegría nuestra *unidad* en la *diversidad*, los muchos caminos de los muchos miembros de un único pueblo que anda en búsqueda de su Dios.

Es fácil ver que estamos empezando a tocar un sinnúmero de problemas teológicos y que será necesario dibujar un cuadro de referencia, dentro del cual los votos religiosos puedan discutirse de manera incluyente y antropológicamente constructiva. Necesitaremos ver más de cerca nuestra concepción de Dios y de la persona humana y descubrir en ambas perspectivas de *comuni3n*. Luego quisiera proceder como lo hicimos en el retiro: analizar primero la problemática concreta de los consejos evangélicos en la visi3n tradicional; despu3s discutir elementos antropol3gicos y psicoanal3ticos que apunten a una soluci3n; y finalmente insertar los datos obtenidos en el cuadro de referencia teol3gico y antropol3gico para ver cu3les perspectivas se nos abren para la vivencia de los votos hoy. Lo que estuvimos buscando en el retiro fueron pistas para hacer que los votos sean signos de comuni3n en la esperanza.

2. Nuestro problemático «precondicionamiento»: concepto de Dios y concepto de persona

La teología actual ha redescubierto, por así decirlo, la Trinidad de Dios⁹ y, con ella, la actuaci3n del Esp3ritu Santo y la dimensi3n comunitaria de la experiencia de fe. Instrumental en este viraje fue el Concilio Vaticano II, particularmente la introducci3n trinitaria de la Constituci3n *Lumen gentium* (LG 1–4)¹⁰. Sin embargo, no hay que subestimar el «precondicionamiento» que todos llevamos. Hablo de «precondicionamiento», porque influye en nosotros todo un juego de presupuestos

⁷ Cf. B. ANDRADE, *Teologías y Magisterio*, en *Desafíos del pluralismo a la unidad y catolicidad de la iglesia*, VI Simposio Internacional, Universidad Iberoamericana, México D. F. 2002, 128s. El discurso sobre la «verdad» produce la misma exclusi3n o descalificaci3n que el discurso sobre la «perfecci3n». El problema reside en que estos conceptos son aplicados a Dios y luego retroyectados sobre las personas humanas.

⁸ Por ejemplo, *Lumen gentium* 31.

⁹ Uno de los primeros grandes replanteamientos trinitarios fue el de K. RAHNER, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvaci3n*, *Mysterium Salutis* II, Cristiandad, Madrid ³1992, 269–293; cf. los planteamientos actuales tales como J. M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Secretariado Trinitario, Salamanca ⁴1993; H. VORGRIMLER, *Doctrina teol3gica de Dios*, Herder, Barcelona 1987; J. MOLLMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1986; X. PIKAZA, *Dios como Esp3ritu y persona*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989; J. WERBICK, *El Dios Trinitario como la Plenitud de Vida*, en TH. SCHNEIDER (dir.), *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 1121–1216; B. ANDRADE, *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerygmática*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999, por nombrar algunos que, en su búsqueda, se complementan unos a otros.

¹⁰ Cf. B. ANDRADE, *Dios en medio ...*, 436–441.

tácitos no cuestionados – y no cuestionables, porque no somos conscientes de ellos.

Proyectamos sobre Dios nuestros conceptos de poder, autoridad, verdad, justicia, bondad etc., sin caer en la cuenta de que de esta manera sólo potenciamos nuestra propia visión de nuestra propia realidad. En este contexto, uno de los conceptos más nocivos es el de la «omnipotencia» de Dios, que funciona principalmente de dos maneras: 1. agranda la noción de poder que manejamos dentro de las estructuras sociales en las que vivimos, sea a nivel político, institucional, familiar o religioso. Proyectada sobre Dios, esta noción respalda de hecho las estructuras de poder existentes; y 2. precisamente la absolutización del poder proyectado sobre Dios avvicina su «omnipotencia» a la arbitrariedad. Dios puede pedir, mandar o prohibir cualquier cosa con sólo querer hacerlo. Puede mandarnos tragedias destrozantes o, al parecer, prohibirnos aquello que hubiera favorecido nuestro desarrollo personal como, por ejemplo, el uso libre y responsable de nuestra razón y de nuestras fuerzas afectivas. La cosa no carece de serias implicaciones: si Dios quiere que vivamos bajo tal superior concreto, la arbitrariedad del querer y poder absoluto de Dios respaldará también la arbitrariedad del superior. En una estructura social que sigue siendo patriarcal, resulta la misma situación respecto de la arbitrariedad del marido y, no sorprendentemente, de la de las superiores en las órdenes femeninas, que ejercen su poder según el modelo masculino, pero añadiendo muchas veces un matiz nuevo: la exacerbación y el resentimiento (consciente o inconsciente) de quien siempre ha sido dominada y sumisa y ahora llega al mando.

Desde este punto de vista parece de importancia de primer orden plantear la pregunta por Dios en unos términos que excluyan desde el principio la proyección de nuestros conceptos sobre Dios. El problema no está en que usemos conceptos al hablar de Dios – esto es inevitable, porque es inherente en todo lenguaje –, sino en que los usemos de manera que lo *abarquen*. El primer y más fundamental concepto que tradicionalmente ha abarcado a Dios es el *concepto implícito del ser* que nos permite afirmar que Dios realmente *es* lo que predicamos de él, lo cual efectivamente pone en entredicho su misterio. El modo de salir de este sistema de representación es plantear una *ontología relacional* que nos defina a nosotros mismos con toda nuestra realidad como *relación unilateral* a Dios. Dios es, entonces, el término de esta relación unilateral y la relación a él constituye la «substancia» de todo cuanto existe y, por ende, la nuestra¹¹.

Hay dos aspectos de este planteamiento que nos interesan aquí: en primer lugar, si toda la realidad humana y mundana es relación unilateral a Dios, Dios es «poderoso en todo» lo que pertenece a esta realidad, no «todopoderoso»; sin

¹¹ Me refiero a la ontología relacional planteada por P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991, 30-71; cf. B. ANDRADE, *Dios en medio ...*, 25-28; ídem, *Cuéntanos tu experiencia de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 12-16.

embargo, será preciso admitir que es poderoso en lo bueno y en lo malo que hay en este mundo. En segundo lugar, queda excluido que podamos predicar de Dios una determinada voluntad o exigencia respecto de nosotros, sencillamente porque Dios no forma «parte» de nuestra realidad. Este aspecto puede parecer poco consolador, por un lado, y – considerando el sinnúmero de exigencias que proyectamos sobre él – liberador, por otro, pero su real importancia consiste en que nos remite, para poder hablar de una relación *entre* Dios y nosotros, a la *Trinidad* de Dios y así al mensaje evangélico que podemos resumir así: nos anuncia y, a la vez, realiza en nosotros una *comunidad con Dios en la comunidad entre nosotros*, que consiste en ser adentrados en el amor entre el Padre y el Hijo que es el Espíritu Santo¹².

Desglosemos esta afirmación un poco: somos adentrados en un amor que es gratuito sencillamente porque es *divino* y porque queda tan fuera de nuestro alcance que sólo nos puede ser regalado. Es como si estuviéramos colocados desde siempre en el «abrazo» de amor entre el Padre y el Hijo, que nos incluye a nosotros y a toda nuestra realidad, porque fuimos creados en él. Según las primeras confesiones de fe cristianas, esta situación se entiende como un *perdón que se nos adelanta* (1 Cor 15,3–8; Lc 15; cf. Ex 34,6–14¹³). La eficacia divina de este perdón consiste en capacitar a los creyentes a vivir en comunión entre sí y con los demás; son «llenos del Espíritu Santo» y, por eso, pecadores perdonados que, en virtud del perdón, pueden hacer lo mismo que Jesús (cf. Mc 2,1–12 par.). El perdón que se adelanta es divino y, por eso, *no tiene medida*. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento anuncian centralmente la «misericordia sin medida» (Ex 34,6–7; Rom 5,12–21) que ha aparecido, en Israel en la alianza, entre nosotros y definitivamente en Cristo: en la cruz y la resurrección.

El amor entre el Padre y el Hijo toma, entre los hombres, la forma de la «misericordia sin medida» que es perdón. Hace aparecer a la «luz» de Cristo nuestras «tinieblas» (Jn 1,4–5), es decir, hace aparecer en nuestra conciencia la configuración concreta de nuestra realidad: la violencia, la manipulación y la exclusión legitimadas por nuestras leyes y estructuras, incluso las estructuras religiosas. Esto es lo que, en el perdón, se capta como «pecado», pero como pecado ya perdonado.

Las implicaciones son múltiples: 1. el perdón no se «mide» con nuestras confesiones de culpa y nuestros «propósitos de enmienda»; ni sigue a nuestras buenas acciones, sino más bien descubre los autoengaños poco sabrosos aun en las mejores de ellas; cura sin más y nos envía a perdonar y curar; 2. la «misericordia sin medida» no establece rangos entre los creyentes dividiéndolos en «más» o «menos» amados por Dios. ¿Cómo medir el amor entre el Padre y el Hijo? ¿Puede uno ser «más» o «menos» lleno del Espíritu Santo?; 3. la «misericordia sin medida», siendo anterior al «pecado», nos deja sin criterios ante el «pecado»: éste ya no es una categoría demostrable e imputable. La «misericordia sin medida» nos encarga

¹² P. KNAUER, *Der Glaube ...*, 113–121.

¹³ Exégesis de este texto en B. ANDRADE, *Dios en medio ...*, 303–309.

más bien la tarea de discernir los signos del perdón eficaz entre nosotros, y la tarea de ir asimilando el hecho de que, en la fe y la esperanza, todos, y todos por igual, dependemos sólo de la «misericordia sin medida» para ser curados y poder vivir en comunión.

Si éste es el cuadro de referencia *teológico* dentro del cual han de ser colocados los votos religiosos, sencillamente porque es el cuadro de referencia para *toda* la fe de *todo* el pueblo de Dios, ya se vislumbra que más adelante será necesario ver cuál es la *diferencia* entre los religiosos y los no-religiosos, para poder enfocar lo específico de los votos. Por el momento necesitamos todavía unas reflexiones *antropológicas*.

En el pensamiento occidental, la persona humana ha sido consistentemente entendida como un «sujeto» que vale por sí mismo, anteriormente a e independientemente de su relacionalidad concreta. El sujeto dotado de razón, libertad y voluntad decide libremente la forma de su vida, dispone de sí mismo y realiza sus proyectos. En el fondo, las relaciones interpersonales – y la importante dosis de afectividad que conllevan – tradicionalmente han quedado en un plano secundario. Esto se nota en nuestro lenguaje acostumbrado: para no ser acusado de «egoísmo», el sujeto debe «salir de sí mismo», «negarse a sí mismo», «renunciar a sí mismo». Ya desde hace mucho, el desarrollo del psicoanálisis debería habernos hecho reaccionar ante estos términos que sugieren la represión, es decir, «un mecanismo de defensa caracterizado por el olvido inconsciente de ideas o pulsaciones inaceptables»¹⁴. Me pregunto si el «ideal» tradicional de la personalidad del religioso no está más cercano a la filosofía estoica que a la imagen de un seguidor de Jesús que, después de todo, se permitió fuertes emociones (cf. Mt 10, 36; 11,16–24; 16,2–4; Jn 2,13–16; Lc 7,11–15).

Para tener acceso a la rica interrelacionalidad de la persona y para poder plantear una real comunión – o, respecto de nuestro tema, la vida en comunidad – es necesario reconsiderar nuestro concepto de persona. He desarrollado en otros lugares¹⁵ el concepto de persona «autopresencia-en-relación», del que nos interesan aquí los siguientes aspectos:

1. Cada uno de nosotros es este «yo», autopresencia – presente a sí mismo en el hoy – como alguien que ha llegado a ser quien es en sus múltiples encuentros con otros. La característica fundamental de la persona consiste en que es *pregunta por su propia identidad*. La autopresencia-en-relación es una *estructura ontológica vacía* que, en el curso de nuestras vidas, se va llenando

¹⁴ H. I. KAPLAN / B. J. SADOCK, *Synopsis of Psychiatry*, Eighth Edition, Lippincott Williams & Wilkins, Baltimore, MD 1998, 285.

¹⁵ B. ANDRADE, *Dios en medio ...*, 109–142; *Cuéntanos ...*, 34–47; «Erbsünde» – oder Vergebung aus Gnade?, www.st-georgen.uni-frankfurt.de/bibliogr/andrade.htm, 26–39, 105–111.

con las identidades que otros, los familiares y amigos, los miembros de la comunidad y los de la sociedad en la que vivimos, nos sugieren.

2. Las identidades sugeridas necesitan ser *apropiadas* por la autopresencia para poder convertirse en suyas. Sin embargo, sólo pueden ser apropiadas de manera auténtica si son *cuestionadas*: la autopresencia *es* pregunta por sí misma, y pregunta si esta identidad realmente le corresponde como suya; si puede o debe llegar a serle propia; si es deseable que lo sea. Conforme a las respuestas a estos interrogantes, la autopresencia asume la identidad, aunque no sin modificarla.
3. Debido a que la autopresencia *es* pregunta por su propia identidad, cada nueva identidad apropiada se le convierte en punto de partida para una nueva pregunta. La autopresencia-en-relación de hoy es a la vez resultado de sus encuentros previos con otros y proceso en el que se estira hacia nuevas posibilidades a penas vislumbradas.

En esta perspectiva es obvio que una «renuncia a sí mismo» es sencilla y llanamente autodestrucción. Sin embargo, es obvio también que para llegar a ser esta autopresencia concreta, cada uno necesita renunciar a otras posibilidades e identidades que también podría apropiarse; es obvio que es necesario renunciar a identidades que «yo» en concreto no soy capaz de apropiarme, porque desbordan mis capacidades y mis deseos; y, finalmente, es necesaria la renuncia sin más, porque la pregunta que *somos* nos constituye como seres carentes que permanentemente buscan lo que es imposible encontrar¹⁶.

La persona «autopresencia-en-relación» es un ser no sólo corporeo sino «mundano» en el sentido más amplio: proviene, como esta autopresencia concreta, de la sociedad concreta a la que pertenece, de su cultura e historia personal, de los encuentros que otros le han brindado – o de encuentros deseados que otros le han negado. Dicho de otro modo: es un ser *ontológicamente relacional e histórico*. Lo es de tal manera que, si no formara parte de toda esta red de relaciones, no tendría nada que pudiera apropiarse como identidad: no podría realizarse como autopresencia.

La autopresencia-en-relación se inicia en la vivencia de la comunión a partir de sus encuentros, en los que adquiere su identidad. Cada vez que se modifica su identidad en la apropiación, se abre a nuevos encuentros – y también a nuevas

¹⁶ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Los registros del deseo. Del afecto, el amor y otras pasiones*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2001, 40. Lo que describo aquí corresponde a lo que Domínguez llama el «deseo pulsional». Este deseo dice relación al placer y a las representaciones del placer biográficamente generadas; está íntimamente ligado al cuerpo; es más amplio que la sexualidad propiamente dicha aunque enraizado en lo biológico; es un «dinamismo abierto», 31–33, 40.

renuncias. El «nosotros» de cada encuentro «yo-tú» libera para el «nosotros» de una identidad al menos parcialmente compartida; al «nosotros» de una búsqueda común y a un «nosotros» cada vez más amplio hasta la identificación escatológica con el «nosotros» del pueblo de Dios. El aspecto más importante de este dinamismo es que cada uno de estos «nosotros» coincide con el afianzamiento de la propia identidad, o bien, con una «autorrealización» más acertada de la persona.

Ésta es la persona que, en la fe, vive su multifacética relacionalidad al interior de lo que hemos llamado el «abrazo» trinitario, fiándose de la «misericordia sin medida». Por consiguiente, éste habría que ser el cuadro de referencia para entender los votos religiosos. Aquí viene al caso una anotación sobre la diferencia entre los religiosos y los no-religiosos. La diferencia reside, no en un grado diferente del amor de Dios a cada uno, ni en un estar «en el mundo» o acaso «fuera de él», ni en una «mayor» entrega a Dios, sino en que, en virtud de su propia experiencia de fe concreta, el religioso y la religiosa buscan su identidad de autopresencia en el cumplimiento de la tarea vinculada con el reinado de Dios que discernió el fundador o la fundadora de una determinada congregación religiosa¹⁷.

3. *Análisis de la problemática de los consejos evangélicos en su acepción tradicional*

«Porque no aman a nadie, ya creen que aman a Dios»: esta frase se me quedó grabada como una descripción a la vez apta y adolorida de lo que puede verse en la vida de muchos religiosos y religiosas. Se constata una incapacidad de relación nacida de la interiorización de los conceptos de Dios y del concepto tradicional de persona que se condicionan mutuamente y, no sorprendentemente, un a veces extraordinario narcisismo que dilata una no menos extraordinaria soledad. De entrada sea dicho que el hecho de que la persona parta de la manera en que se es presente a sí misma es normal e inevitable, porque es autopresencia; esto, sin embargo, todavía no es lo que el psicoanálisis llama «narcisismo»: una serie de fenómenos que «evidencian la dificultad para acceder a una realidad que no sea la de la propia vida interior». Además, también en el desarrollo psíquico de toda persona hay una fase narcisista inevitable. El problema surge, cuando permanece más allá de lo deseable¹⁸ y se convierte en la incapacidad de enfrentarse a la realidad exterior o de percibir a los demás.

Algo semejante pasa con la soledad: es la dimensión necesaria y constitutiva de cada persona que se es presente a sí misma de una manera diferente a como

¹⁷ Cf. B. ANDRADE, "Encuentros con Dios: testimonio, vocación, signos de esperanza": *Proyección* 201 (2001) 89-102, aquí 100. K. RAHNER, *Über ...*, 412-414, llega a la misma conclusión hablando de los casados: se trata en todo caso del camino de seguimiento apropiado para cada persona concreta.

¹⁸ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Los registros ...*, 185-191, esp. 187.

es percibida por los demás, aun en los encuentros más logrados¹⁹. O bien, en el lenguaje psicoanalítico: la persona es un «ser separado» desde su nacimiento, y somos «deseantes» en una «aspiración radical a eliminar la distancia y diferencia que nos constituye»²⁰.

Tanto desde el punto de vista de la autopresencia-en-relación, como desde el de la estructura psíquica de la persona, el hecho de imponerle una soledad que la separa de los demás bajo el pretexto de que Dios solo debe bastarle, la trunca en su autorrealización; la reduce a sí misma e inhibe la alteridad desde su raíz. De esta manera la soledad y el narcisismo se generan y se refuerzan mutuamente. En este dinamismo hay dos víctimas: la misma persona religiosa y el reinado de Dios que, sin embargo, es la motivación fundante y la realización anhelada de la alteridad y, por ende, de la comunión.

El problema no consiste en que seamos como somos, sino en la manera de satisfacer nuestros deseos pulsionales. La vida religiosa parece invitar a una postura en la que se supone la renuncia a nuestros deseos y luego se idealiza la renuncia²¹, cuándo ésta es un proceso multifacético que se va realizando en la medida en la que la autopresencia forja su identidad. Sin embargo, nuestros deseos no desaparecen, sino que encuentran otros muchos caminos sustitutos de gratificación no sólo peligrosos por inconscientes, sino también gastadores de las energías que se necesitan para el equilibrio de la persona y la realización de su tarea²².

El peligroso punto de partida de la comprensión tradicional de los votos consiste en sustituir por la persona de carne y hueso una imagen falsificada, «angélica»²³, de alguien que nunca ha existido y nunca existirá. Aquí surte efecto el ideal de la «perfección». Ésta es presentada no solamente como alcanzable, sino que, por medio de los votos, adquiere carácter de ley que, por incumplida, genera angustia y culpabilidad²⁴. En el fondo, será la culpa la que pondrá a la persona de rodillas. La cuestión es, ¿ante quién? ¿El Dios de Jesús, el de la «misericordia sin medida», o «el propio superyó sacralizado y sus representantes»?²⁵. O bien, como habíamos formulado más arriba: ¿ante nuestra propia imagen de un Dios autoritario y omnipotente?

¹⁹ Cf. También E. LÓPEZ AZPITARTE, *La maduración psicológica en la virginidad*, Proyección 28 (1981) 202, habla de que vivimos «para siempre con una cierta soledad básica, que nada ni nadie podrá nunca llenar».

²⁰ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Los registros ...*, 67-72, esp. 69.

²¹ *Ibid.*, 260.

²² *Ibid.*, 261s.

²³ La castidad, por ejemplo, nos hace «semejantes a los ángeles», escribe A. RODRÍGUEZ, *Ejercicio de perfección ...*, 1555.

²⁴ «La experiencia religiosa constituye uno de los ámbitos más propicios para alentar las estrategias más neurotizantes de la culpabilidad», C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Creer después de Freud*, San Pablo, Madrid 1992, 152.

²⁵ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Creer ...*, 207.

²⁶ «Todo es posible para el que tiene fe», C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Los registros ...*, 192.

Lo que se convierte en fuente de angustia permanente – y de los conocidos escrúpulos – es el *poder* de Dios, ante el que no hay apelación. Si este poder, junto con su dimensión de arbitrariedad, está concebido como depositado en los superiores, surge la exigencia, aparentemente legítima, de que el «súbdito» renuncie a su propia voluntad, se someta incondicionalmente, que «renuncie a sí mismo». Lejos de ser una virtud, tal renuncia es antropológica y psicoanalíticamente imposible. Sin embargo, se deja abierta la puerta al narcisismo en cuanto permite mantener los «sentimientos infantiles de omnipotencia»²⁶: en la vida religiosa parece realmente posible lo que en el ámbito humano «mundano» es imposible. También se da el aspecto contrario: el de una dependencia infantil; personas no solamente dóciles, sino también incapaces de tomar la menor decisión sin la aprobación del superior; no solamente sin voluntad propia, sino culpabilizadas por cualquier sentimiento que se parezca a ella. Esta dependencia exalta la omnipotencia del poder y da lugar al culto a la personalidad²⁷, pero sirve también como legitimación para evadir la propia responsabilidad²⁸. Además, permite a los que detentan el poder encubrir sus propias debilidades. En el contexto amplio de la dependencia se inscribe también la comprensión de la pobreza: la «desnudez de todas las cosas del mundo»²⁹ obviamente predispone para la dependencia.

Se da algo más: hay una íntima relación entre el poder y la represión sexual. Es la represión la que, paradójicamente, convierte a los súbditos en vasallos³⁰, por un lado, pero, por otro, permite que los deseos reprimidos encuentren salidas clandestinas al margen del poder establecido. En último término, este dinamismo subvierte los proyectos apostólicos de una comunidad religiosa. Precisamente la represión – y la culpa asociada a ella – hace también que se haya «levantado un monumento a la sexualidad»³¹ en el centro de la religiosidad cristiana (dibujada por célibes) y de la experiencia religiosa.

Con todo, en la comprensión tradicional de los votos, parece haberse reprimido no solamente la sexualidad, sino la *afectividad* en general³². Esto tiene que ver con la incapacidad de relación de la que hablábamos. El hecho es que la afectividad pertenece a nuestra estructura psíquica. El problema no es que la afectividad marca todas nuestras relaciones y actividades – hace posible que estemos dispuestos a encuentros con otros y que valoremos una cosa sobre otra –, sino que necesita ser controlada, y esto no desde fuera, sino desde dentro, en una conquista que dura

²⁷ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Creer ...*, 219.

²⁸ *Ibid.*, 220. Hace muchos años me encontré con una religiosa en la que este dinamismo fue extremo: quería a todo precio legarme a mí la decisión sobre sí misma. La manipulación que ejercía fue tal que sólo quería huir de allí y sin querer aventé el coche contra un poste.

²⁹ A. RODRÍGUEZ, *Ejercicio de perfección ...*, 1485.

³⁰ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Creer ...*, 178.

³¹ *Ibid.*, 158.

³² Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Maduración ...*, 303–319.

toda la vida y que el psicoanálisis llama *sublimación*: un cambio en el objeto del deseo pulsional. Todo proyecto que absorbe nuestro interés y, por eso, también el del reinado de Dios, puede convertirse en un objeto al que aspira el deseo³³. A lo largo de la vida de cada uno, dentro y fuera de la vida religiosa, se presentarán una y otra vez nuevas necesidades y nuevos caminos de sublimación. El hecho de que exista este proceso, parcialmente idéntico a la búsqueda permanente de nuestra identidad de autopresencia, es el fundamento para la real posibilidad de la vivencia de los votos religiosos.

No hay que perder de vista, sin embargo, que aunque la imagen de la vida religiosa que acabo de dibujar sea algo sombría, se inscribe en un cuadro teológico y antropológico que, en un determinado momento histórico, pareció plausible. Fue esta plausibilidad – junto con la «misericordia sin medida» – la que nos dio figuras religiosas luminosas. Tampoco hay que olvidar que el tema central no es la antropología o el psicoanálisis, sino el reinado de la «mistericordia sin medida» entre nosotros. Es por este reinado que se viven los votos religiosos y de este reinado han de ser signo en la fe y en la esperanza.

Podemos concluir este apartado con unas observaciones y preguntas. La «autonomía» de la persona consiste en su propio camino de llegar a ser esta autopresencia-en-relación, creciendo de identidad en identidad y madurando en toda su estructura psíquica³⁴. Es algo ontológico y ontológicamente interrelacional. Es inimaginable que alguien se convierta en signo del reinado de Dios, renunciando a su propia autorrealización. Se convertiría en contrasigno: signo de que este reinado destroza y no libera. Por consiguiente necesitaríamos descubrir cómo el reinado libera a través de la vivencia de los votos a quienes han querido dedicarle su vida y cómo se hace eficaz en la comunión.

Jesús vino a hacer presente y visible la «misericordia sin medida» en un mundo desgarrado por la violencia y la exclusión. Lo hizo, porque este mismo mundo está adentrado en el amor entre el Padre y el Hijo, que es el Espíritu Santo. ¿Cómo puede decirse, entonces, que los votos religiosos son fruto de un menosprecio del «mundo»? ¿No es más bien el mismo amor del Padre al «mundo», manifestado en Jesús (Jn 3,16), el que motiva y moviliza a religiosos y religiosas – y, por lo demás, a los creyentes laicos también? Y ¿no se necesita amar algo o alguien primero para que tenga sentido renunciar? Exactamente estas inquietudes surgieron en el retiro y las tendremos que retomar.

³³ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Los registros ...*, 241–267, aquí 243, 245. Es uno de los capítulos más relevantes de este libro, porque presenta una reflexión mucho más amplia respecto del tratamiento que recibe, por ejemplo, en H. I. KAPLAN / B. J. SADOCK, *Synopsis ...*, 221, que sólo la listan entre las «defensas maduras».

4. Apuntes para una solución

Los votos religiosos necesitan, por un lado, ser comprendidos como una auténtica posibilidad de autorrealización de la persona «autopresencia-en-relación». Esto tiene que ver con su única razón de ser: ser signo del reinado de Dios. Por otro lado, será indispensable aceptar los ajustes a la interpretación tradicional que resulten de las consideraciones antropológicas y psicoanalíticas, porque una persona incapaz de relación y, por ende, truncada, no es signo del reinado de Dios, sino tan sólo de sus propios problemas no resueltos.

El camino de la vida religiosa brota de un encuentro con Dios que despierta en una persona concreta el deseo de hacer presente y palpable la «misericordia sin medida» que ella misma ha experimentado en el proyecto de testimonio de una congregación religiosa concreta. Este proyecto le aparece como la expresión más adecuada de su propia experiencia. Esto es lo que le pone «las estrellas en los ojos», y le aparece como la tarea de su propia vida; aquello que más desea, no como algo teóricamente posible entre otras muchas tareas, sino como el objeto de su propio deseo más íntimo. Obviamente, el deseo ha de insertarse en su biografía y en sus reales capacidades personales. Me pregunto si no es esto precisamente lo que llamamos «vocación»: no es como si unos tuvieran un encuentro con Dios y otros no; sino el encuentro con Dios vivido por esta persona concreta se convierte en el deseo de compartir su experiencia con otros en la realización de un proyecto apostólico concreto que implica el modo de los consejos evangélicos. A partir de allí, el discernimiento de la vocación portaría sobre la experiencia concreta de encuentro con Dios y sobre la capacidad de la persona de vivirlo de esta manera.

Unas palabras sobre el encuentro con Dios: al interior del «abrazo trinitario», este encuentro tiene la estructura de la «autopresencia-en-relación», sencillamente porque todo encuentro con Dios, a causa de la Encarnación, tiene estructura humana. Es inserción en el encuentro de Jesús con su Padre y capacitación, en el Espíritu, para vivirlo. Es, por consiguiente, también inserción en el envío de Jesús por su Padre a hacer presente la «misericordia sin medida». En este encuentro – y todo esto es válido todavía para todos los creyentes y no está restringido a los religiosos y religiosas – la autopresencia-en-relación recibe la identidad de «pecador perdonado» y, al apropiarse agradecido y liberado esta identidad, la convierte en la tarea concreta que percibe para sí. Esta consideración completa lo que dijimos antes: la diferencia entre religiosos y laicos arranca del modo concreto de la apropiación de la que surge el deseo de la tarea de la vida religiosa. Ni la apropiación del don de la identidad, ni la tarea objeto del deseo personal tienen que ver con la dificultad de realizar la tarea, sino sólo con la adecuación de la tarea al modo de apropiación. Toda tarea de autorrealización de toda persona en todos los caminos concretos es difícil, llena de posibles autoengaños y llena también de cada vez nuevas renunciaciones. En el centro está la traducción, por así decirlo, del don de la identidad recibida en una tarea adecuada. A partir de ahí arranca el proceso de la búsqueda siempre renovada

de la propia identidad y de su conversión en la tarea que le corresponde. En este proceso, los demás con quienes nos encontramos, echarán nueva luz sobre la propia identidad, le harán correcciones que, a su vez, en la apropiación ajustan la tarea a la identidad. Lo que no hay que perder de vista es la *fidelidad* a la identidad recibida y apropiada y a la tarea que le corresponde. También este aspecto marca cada vida humana, no sólo la de los religiosos. No cambiamos de identidad y de tarea como cambiamos de camisa, sino crecemos en la identidad fundamental apropiada y en la ejecución de la tarea correspondiente. Nadie podrá lograr este crecimiento sin períodos de desánimo y sin el profundo dolor de ser sólo *esta* autopresencia-en-relación y no otra que se nos antoja más luminosa. Esto tiene que ver con la renuncia, pero sobre todo con el hecho teológico de que todos, en la fe, sólo vivimos de la «misericordia sin medida». Esta perspectiva nos coloca al lado opuesto al del planteamiento tradicional: no se trata de perfección³⁵, sino del perdón que se nos adelanta y que nos capacita para perdonar y para pedir perdón.

Aquí es particularmente importante el papel de la sublimación. La sublimación es una «capacidad y necesidad de todo ser humano»³⁶ y es igualmente importante el hecho de que no está restringida al deseo sexual, sino que canaliza todo nuestro deseo pulsional en sentido amplio, como hemos visto, a la autorrealización coherente entre identidad y tarea. Es crucial también, por ejemplo, para poder acompañar a la pareja gravemente enferma o a un hijo minusválido. Hay otro dato que conviene no olvidar y que está directamente ligado con vivir bajo el perdón: «se sublima lo que se puede, no lo que se quiere»³⁷. Derivamos nuestra alegría y satisfacción no de un proceso sublimatorio acabado, sino de cada pequeño paso logrado en el camino hacia lo que podremos llegar a ser en la fe y la esperanza. Precisamente en el camino de sublimación se canalizan, se transforman, florecen nuestras emociones, además de que se aprenden a controlar.

Desde estos parámetros pueden atisbarse ya algunos rasgos de lo que podría ser la vivencia de los consejos evangélicos. Hoy se suele centrar el voto de *pobreza* en la identificación con los pobres y marginados, la llamada opción por los pobres. Esto, sin embargo, suscita la pregunta por el cómo: está demasiado claro que en la vida religiosa se vive con sencillez y restricciones, esto sí, pero no en real pobreza material. Tal pobreza impediría incluso el trabajo apostólico. Para que el aparente conflicto de esta situación no se convierta en fuente de sentimientos de culpabilidad, hay que ver que el real problema no está en una pobreza material más o menos

³⁴ Sobre la cuestión de la autonomía y los riesgos de menospreciarla, cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Crear ...*, 233s.

³⁵ Jesús ha dicho «ven y sígueme», no «ven y sé como yo», C. DOMÍNGUEZ MORANO, *La aventura del celibato evangélico. Sublimación o represión. Narcisismo o alteridad*, Frontera-Hegian, Vitoria/Gasteiz 2000, 56.

³⁶ *Ibid.*, 28.

³⁷ *Ibid.*, 30; ídem, *Los registros ...*, 253.

estricta, sino en la actitud que se tenga frente al dinero. Son dos cosas totalmente diferentes el hecho de despojarse de bienes y el de, aun haciéndolo, seguir creyendo en el valor del dinero y del poder relacionado con él³⁸. Es innegable, además, que la cultura actual influye en lo que se considera «pobreza» o «riqueza». Cada comunidad religiosa tendrá que reflexionar el «estilo de pobreza»³⁹ que le parece adecuado para vivir este signo del reinado de Dios. Dos aspectos son importantes para la comprensión de este voto: primero, el compartir y la igualdad en la comunidad religiosa y, segundo, una libertad frente al dinero y al consumo, que permita a la comunidad religiosa ser signo, dentro de su realidad social⁴⁰ concreta, de que hay una libertad que no depende de nada más que de la «misericordia sin medida»⁴¹ y, por eso, es una crítica a la injusticia social. De ahí que Rahner califique esta «libertad del corazón» como un «signo profético» y escatológico⁴².

Es cierto que, dentro de la sociedad actual, el *celibato* religioso parece ser algo simplemente incomprensible. Esto no sólo tiene que ver con el papel muchas veces exagerado de la sexualidad, sino también con la connotación semántica de mera abstinencia o continencia. También habría que distinguir el celibato por el reinado de Dios de la castidad – la relación amorosa, fiel y respetuosa con la pareja – que corresponde a todos los creyentes. En la comprensión del celibato es particularmente importante lo que dijimos arriba sobre el menosprecio del «mundo»: se necesita la capacidad real de amar a una mujer o a un hombre, para que tenga sentido renunciar a tal amor porque el afecto personal se queda centrado en el reinado de Dios. Es digno de nota que el menosprecio de las relaciones sexuales y, en particular, de la mujer, a favor de una vida más «pura» ha causado severas represiones sexuales no solamente en religiosos, sino también en los laicos destinatarios de este tipo de enseñanza religiosa.

Tampoco puede exactamente considerarse signo del reinado de Dios la tácita exclusión de «media humanidad» – las mujeres – de los ámbitos de las relaciones interpersonales de los religiosos⁴³. Otra vez, lo que libera para relaciones libres y respetuosas, aunque, por supuesto, afectivas con las mujeres con las que cada religioso a fuerzas se encuentra en su camino, es la sublimación que desexualiza

³⁸ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Creer ...*, 255–258; ídem, *Los registros ...*, 59–61; cf. E. DREWERMANN, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Walter, Olten-Freiburg i. B. 1990, 680–687 (hay traducción española).

³⁹ Cf. K. RAHNER, *Über die Armut*, Schriften 7, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1971, 441.

⁴⁰ Cf. P. ARRUPÉ, *Carta sobre la pobreza, trabajo y vida en común* del 14 de abril 1968 a la Compañía de Jesús, en: *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Sal Terrae, Santander 1981, 155

⁴¹ De manera semejante, aquí y en las reflexiones sobre la castidad y la obediencia, interpreta E. KUNZ, *Gott finden in allen Dingen*, www.st-georgen.uni-frankfurt.de/autoren, Frankfurt a. M. 2001, 244–258.

⁴² K. RAHNER, *Über die Armut*, 449, cf. P. Arrupe, *Carta ...*, 140.

⁴³ Con referencia a la Congregación General XXXI de la Compañía de Jesús formula el P. ARRUPÉ: la castidad «no pretende que los Nuestros queden alejados y ajenos a quienes integran más de media humanidad», sino que ha de haber un «trato maduro, sencillo, nada angustiados», desde «una íntima amistad con Cristo y una real familiaridad con Dios», *La identidad ...*, 627.

el deseo pulsional⁴⁴ y hace posible la amistad, el encuentro y el acompañamiento mutuo en el crecimiento en la identidad personal y su traducción en la tarea adecuada. Sin este proceso de sublimación y autorrealización existe el riesgo de «connivencias ocultas» entre una sexualidad marginada y los rituales de una religiosidad explícita⁴⁵. Es cierto que también en el encuentro de un religioso con una mujer se da el don mutuo de identidad que conduce al descubrimiento de la tarea que le corresponde, pero no hay que olvidar dos cosas: primero, se trata de crecer en la identidad que ya se tiene y no en adquirir una totalmente diferente; y segundo, no puede pasarse por alto que somos «seres separados» marcados por la distancia y la diferencia⁴⁶. Si se olvidan estas características de todo encuentro verdadero, surge la otra persona como alguien capaz de colmar la carencia propia y, las más de las veces casi imperceptiblemente, cambia el proyecto del deseo pulsional⁴⁷. El problema no es el enamoramiento que, muy probablemente, es inevitable, sino la pregunta de qué se hace cuando sucede. Por doloroso que pueda llegar a ser – y todos los enamoramientos son dolorosos, aparte del hecho de que se dan también en la vida de los matrimonios – el mismo enamoramiento, por ser una forma del encuentro generador de identidad y de tarea, es algo verdadero y valioso sólo si ajusta una identidad previa y libera para su tarea.

Para la vivencia del celibato religioso, la vida en comunidad adquiere una particular importancia. Serán las amistades dentro y fuera de ella que permitan el difícil equilibrio y la conquista de la distancia necesaria.

Para enfocar el voto de *obediencia*, lo cual no será posible sin enfocar el ejercicio de la *autoridad*, me parece clave el concepto del «lugar vacío del padre», desarrollado por Domínguez Morano: el superyó freudiano es la figura internalizada del padre omnipotente y así, de manera inconsciente, se convierte en «punto de partida para toda futura fe en la autoridad y base de todas las futuras búsquedas de figuras paternas». El lugar de esta figura es dejado vacío por Jesús (Mt 23,9): «el padre como símbolo de imposición y dominio no tiene lugar»⁴⁸, lo cual obviamente implica que ningún dominio puede ejercerse en nombre de «Dios», a su vez identificado con el padre superyoico, lo cual a su vez implica que la obediencia no dice relación a este tipo de autoridad.

Drewermann⁴⁹ ha visto correctamente que la obediencia nos recuerda que no podemos hacer todo y que tampoco necesitamos hacer todo: nos libera de la

⁴⁴ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Los registros ...*, 263

⁴⁵ *Ibid.*, 248.

⁴⁶ *Ibid.*, 96, 224, 238.

⁴⁷ «Lo que había comenzado como una experiencia tan buena y extraordinaria termina donde nunca se había soñado ni pretendido llegar», E. LÓPEZ AZPITARTE, *La maduración ...*, 207.

⁴⁸ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Creer ...*, 190s.

⁴⁹ E. DREWERMANN, *Kleriker ...*, 703.

necesidad de la autoafirmación a todo precio. Precisamente así aparece la función de autoridad y obediencia en la vida religiosa: asegurar que pueda llevarse a cabo entre todos el proyecto apostólico de una comunidad religiosa.

Este viraje en el planteamiento tiene dos aspectos importantes: el primero consiste en que sólo el lugar vacío del padre libera para una comunión entre iguales: hace posible que el acento recaiga en la fidelidad y disponibilidad de las personas autónomas y responsables⁵⁰. Esto coincide con la convicción expresada por el Padre Arrupe⁵¹, de que es necesaria una «reeducación en la obediencia y en la autoridad», en la que se privilegie el diálogo, la confianza mutua y la disponibilidad⁵². También el segundo aspecto nos remite al lugar vacío del padre: desaparece una representación de la «voluntad divina» para todas las circunstancias, que pueda ser impuesta. Entre los miembros de la comunidad religiosa se tendrá que ir buscando conjuntamente cuál es la voluntad de Dios⁵³. Y es evidente que la única voluntad de Dios que podemos conocer es aquella que Jesús practicó: aquel reinado de su Padre en el que no se manda sino que se sirve.

5. Encuentros con Dios y caminos para vivir la comunión

En los parámetros de una reinterpretación de los votos religiosos que acabamos de reflexionar, se ha podido notar un cambio de énfasis de lo individual a lo comunitario. Esto mismo sucedió en el retiro cuya dinámica he tratado de recoger, y tiene su fundamento en el planteamiento trinitario. El hecho de vivir entre todos en el «abrazo trinitario» significa a la vez la comunión de cada uno con Dios y su capacitación para vivir la comunión entre nosotros, una comunión que podría caracterizarse con los verbos *perdonar*, *curar*, *compartir e incluir*. Es esto lo que ha caracterizado la existencia de Jesús entre nosotros; a esto somos llamados; y en esta actuación se manifiesta entre nosotros la «misericordia sin medida». Podríamos decir lo mismo así: todos nuestros encuentros con Dios nos capacitan para perdonar, curar, compartir e incluir y cuando hacemos esto, surge entre nosotros la comunión que es signo del reinado de Dios. Trasladado a la comunidad religiosa: es *ella* el signo eclesial y escatológico del reinado prometido y precisamente *no* el

⁵⁰ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Creer ...*, 235–238. En este punto Domínguez afirma expresamente su acuerdo con la obra citada de Drewermann.

⁵¹ *Vivir en obediencia*, Discurso dictado el 11 de octubre 1966 a la Congregación General XXXI, en *La identidad ...*, aquí 173–178.

⁵² Lo cual es, a su vez, volver a la comprensión de la obediencia de Ignacio de Loyola, cf. IGNATIUS VON LOYOLA, *Briefe und Unterweisungen*, traducción de P. KNAUER, Echter, Würzburg 1993, carta 52, p. 80; carta 295, p. 223–233; carta 872aA, p. 294–297.

⁵³ El diálogo indispensable para este proceso hará que la autoridad sea un servicio al grupo y favorecerá la disponibilidad de cada uno a suspender el propio juicio a favor del grupo, C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Creer ...*, 236–238.

religioso individual⁵⁴. La comunidad religiosa vive su camino en la confianza en la «misericordia sin medida» y, por eso, se convierte en signo de esperanza de que la comunión es posible – aun entre nosotros y aun en nuestro mundo. De esta manera es signo de la fe eclesial, tal como la ha querido entender el Concilio Vaticano II.

Quiero volver todavía un poco sobre la experiencia del retiro, recogiendo las reflexiones que los jóvenes mismos quisieron aportar sobre los planteamientos discutidos. Cada día en la noche se dieron un tiempo para poner en común sus sentimientos y reacciones, para explicarme en la mañana lo que habían encontrado. Estos «informes», a su vez, se convirtieron en punto de partida para otras reflexiones, hasta llegar a un consenso para *este grupo* y su formador – no para una comprensión abstracta y universal de los votos.

El grupo quiso concretar los siguientes aspectos como suyos:

La *pobreza* implica aprender a dejarse ayudar por los demás y no sólo una renuncia en el sentido de que el religioso aporta algo a los otros, sin haber aprendido a recibir. Se les presentaba como una particular dificultad el hecho de que ellos fueran los que compartían algo, excluyendo de antemano que los demás, y precisamente los pobres, pudieran compartirles algo a ellos. Sobre todo en este aspecto vieron la «corazonada por el reinado de Dios». Sin embargo, surgió una inquietud nueva que expresaron así: querían «saber estar», lo que significaba para ellos saber moverse en el mundo real, pobre, rico o intermedio, tal como lo hacen las personas no religiosas. Sentían la necesidad de saber cómo es la vida de todos, cuáles dinamismos la impulsan y dominan y cuáles son sus reglas de juego.

Entendieron con claridad que el *celibato religioso* los dejaba con un amplio espacio no reglamentable entre la imposibilidad psíquica de sublimar *todo* el deseo pulsional y la propuesta de vivirlo en la forma de una creciente autorrealización madura. El camino que encontraron fue que en los encuentros con otros y otras, necesarios para recibir el don de una identidad que pudieran apropiarse y convertir en tarea, necesitaban aprender a renovar y reevaluar su propia tarea de religiosos, y esto precisamente a partir de los dones de identidad que hubieran recibido de los demás. Con esto quedó en pie la ambigüedad de todos nuestros encuentros: por un lado, habría que dejarse abrir por ellos para lograr la autorrealización; por otro, es necesario aprender a discernir entre aquellos que nos permiten crecer en el camino escogido y aquellos que no ayudan, porque se presentan bajo la promesa falaz de encontrar una plenitud no alcanzable para quienes somos «deseo» o «pregunta» mientras vivamos. Un dilema quedó sin resolver, sencillamente porque no existe solución: la convivencia con una mujer no es posible para el religioso, porque no puede darle lo que ya ha dado de sí a la meta del reinado de Dios esperado, y porque no es lícito instrumentalizar a otra persona humana.

⁵⁴ En este aspecto ha insistido también K. RAHNER, *Über ...*, 431–434.

En cuanto a la *obediencia*, el grupo quiso poner el acento en aprender, todos y cada uno, a no ser la medida de todas las cosas, algo que valdría tanto para los súbditos como para los superiores. Sólo así podría realmente hablarse de una búsqueda compartida de la voluntad de Dios. Curiosamente parece mantenerse el papel crucial de la obediencia en la teología espiritual tradicional: precisamente porque somos *autopresencia*, según la interpretación antropológica, y porque una cierta dimensión *narcisista* nos es constitutiva, en la dimensión psicoanalítica, lo más difícil en el desarrollo personal de cada uno es la renuncia a erigirnos en medida de la realidad. Pero hay otro punto clave: sólo esta renuncia concreta y una y otra vez asumida de nuevo permite la integración de una comunidad articulada como unidad-solidaridad en la diversidad.

Con esto llegamos a lo que se percibió como la clave de la vida religiosa: el papel que ha de jugar la *comunidad*. Cada uno de los votos se entiende – y esto precisamente en la línea del reinado de Dios – como indispensable para construir una comunidad tal que llegue a ser signo de que hoy es posible, aun entre nosotros, vivir la comunión con Dios como comunión participativa entre nosotros. Sólo así la vida religiosa llega a ser también signo eclesial de esperanza.

La gran cuestión es cómo se concibe la comunión. Tenemos tendencia a considerar «comunión» una congregación de individuos, a causa del tradicional concepto de persona excluyente. En esta perspectiva, una «comunidad» sería principalmente el espacio en el que un cierto número de individuos se encuentra congregado, lo que se ilustra con el hecho de que cada miembro de esta comunidad entra y sale con horarios diversos, conforme a sus propias actividades y compromisos adquiridos. Una comunidad así también puede convertirse en un «salón de espejos»⁵⁵ en el que cada uno refleja a su manera el ideal imposible del fundador y todos juntos lo reflejan otra vez. Un grupo configurado de esta manera se cierra hacia los de «afuera», a la vez que constituye el «adentro» como refugio. Este dinamismo suelta la agresividad, porque hace demasiado evidente que la identificación con el fundador es imposible y que el espacio de «refugio» se ha convertido ya en soledad relacional y espacial.

Una comunidad llega a vivir en comunión participativa sólo cuando todos asumen la renuncia concreta implicada en los votos convirtiéndose en mediadores, unos para con otros, del aprendizaje de la renuncia. Aquí aparece otra vez la importancia de que el «lugar del padre» quede vacío, porque sólo en este vacío podrá desarrollarse la confianza mutua que permite compartir no sólo logros – y no sólo comidas – sino las dificultades y las experiencias de ambigüedad y de tentación. Será indispensable la «corrección fraterna» (cf. Mt 18,15–17), pero funcionará sólo en el cuadro de la «obediencia» reinterpretada y con la solicitud del hermano preocupado por su

⁵⁵ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Creer ...*, 318.

compañero. Sólo en la medida en la que aprendemos que no somos los garantes últimos de la «verdad» de la situación, dejamos de tener necesidad de tener razón y podremos regocijarnos de lo que otro ha podido lograr; y dejamos de considerar inadmisibles nuestros fracasos en la medida en la que aprendamos a vivir del perdón en el que nos acoge la «misericordia sin medida». El hecho teológico es que al interior del «abrazo trinitario» se forma una comunión participativa que *sólo y siempre* vive del perdón que apareció en la cruz y la resurrección y que sólo podremos expresarnos mutuamente en palabras y gestos humanos.

La tarea permanente de cada comunidad religiosa – y de cada comunidad humana – consistirá en «inventar creativamente» espacios y acciones en los que pueda desarrollarse el aprendizaje del compartir las experiencias vividas, sean personales, de trabajo, de fe, de nuevos horizontes o nuevos interrogantes. Los conflictos, las frustraciones y las agresiones serán inevitables, pero lo importante no es que se den, sino cómo se resuelven en común, y cómo cada solución encontrada libera para un nuevo y cada vez más amplio «nosotros».

El grupo insistió en la expresión del agradecimiento por su crecimiento en la comunión participativa, en las eucaristías y oraciones compartidas, porque este agradecimiento reconoce que entre ellos es «poderosa en todo» la «misericordia sin medida».