

SUMARIO

ESTUDIOS

- **El cuidado del cuerpo en la sociedad contemporánea**
Elena GISMERO 381
- **El ser humano como «unidad multidimensional».**
Más allá de la oposición «cuerpo y alma»
Pedro CASTELAO 395
- **Orar con el cuerpo y recibir el cuerpo**
Mariola LÓPEZ VILLANUEVA, RSCJ 409
- **En la salud y en la enfermedad**
Luis Emilio GIL DE VERGARA, SJ 421

«EL SACERDOTE Y...»

- **Identidad sacerdotal. Relación traspasada por Dios**
Antonio ESPAÑA SÁNCHEZ, SJ 433

COLABORACIÓN

- **El magisterio moral de la Iglesia**
dentro de una «eclesiología de comunión»
Javier DE LA TORRE DÍAZ 447

PRESENTACIÓN

EL CUERPO

Nuestro compañero más íntimo, un regalo filogenético, un organismo increíblemente complejo y bien sincronizado: así definen dos de las colaboraciones de este número de *Sal Terrae* el cuerpo, nuestro cuerpo, aquel «sin el cual no podemos vivir» (Francisco de Quevedo) y al que nos acercamos en las páginas que siguen a continuación desde ópticas y perspectivas distintas.

La primera centra su interés en la importancia que posee en nuestras vidas el entender y, sobre todo, el cuidar el cuerpo. Un cuidado que, sin embargo, puede ser en ocasiones excesivo, llegando a convertirse en una obsesión para muchas personas, en un objeto de consumo y adoración. *Elena Gismero* recoge, en primer lugar, una reflexión orientada y dedicada sobre todo a los que han llegado a infravalorar la importancia del cuerpo. En segundo lugar, las consecuencias a que puede conducir el sobrevalorarlo en un llamativo exceso. En su conclusión, la profesora de la Universidad de Comillas afirma que «cuidarnos adecuadamente es una buena manera de transmitir a los más jóvenes la importancia de dicho cuidado, de los hábitos saludables, de la responsabilidad sobre nuestra salud y nuestro cuerpo».

En la mentalidad tradicional, el dualismo cuerpo-alma relacionaba el cuerpo con los impulsos, el pecado, la tentación, etc.; el alma, en cambio, era el depósito de lo divino en el ser humano. Aunque es verdad que quedan vestigios de ese dualismo y que todavía hay quien sospecha del cuerpo, hoy en día semejante visión es difícil de sostener, y

por eso es necesario recuperar el aprecio y el amor por el cuerpo como creación de Dios. Porque, en palabras de *Pedro Castela*, para la antropología teológica actual, iluminada de modo particular por la tradición bíblica y por el Concilio Vaticano II, «la corporalidad humana es tan singular en todo el cosmos que, justamente, solo ella es la verdadera posibilidad de lo intangible (la palabra, la música, la espiritualidad), y solo ella es el modo que tiene el Creador de establecer una relación de alteridad frente a una criatura autónoma y distinta de Él».

Es probable que el *boom* que en los últimos años ha experimentado la tradición oriental, sea o no religiosa y espiritual (yoga, tai-chi...), haya contribuido a resaltar la centralidad del cuerpo. Sin embargo, la tradición occidental también es muy rica en referencias al rezo con el cuerpo y a su importancia en la oración. Baste como ejemplo el destacado lugar que se le concede en el libro de los «Ejercicios» de Ignacio de Loyola.

Para *Mariola López*, «no podemos orar al margen de nuestro cuerpo: de nuestra salud, de nuestro psiquismo, de nuestros cansancios, de nuestros afectos, de nuestra piel». En su artículo, «Orar con el cuerpo y recibir el cuerpo», la autora elige una serie de registros presentes en el Evangelio que le permiten saborear corporalmente la realidad, llevar en nuestros cuerpos otras vidas y abrazar el cuerpo vulnerado de Jesús.

Bien sea por la edad o los achaques más conocidos y habituales, bien sea por experiencias puntuales (un tumor, un accidente, alguna enfermedad del tipo que sea), muchas personas, quizá más de las que a veces pensamos, experimentan en su vida diversas y variadas *goteras* que, casi sin avisar, aparecen en nuestros cuerpos. En muchas de esas situaciones, nuestra vida y nuestra espiritualidad cambian, se transforman. *Luis Emilio Gil de Vergara* ofrece a los/as lectores/as de *Sal Terrae* una serie de reflexiones sobre cómo vivir la enfermedad y la vejez, con títulos como: «amor como renuncia», «dar y recibir», «la comunicación y la palabra», «la historia», «la oración»... Concluye su colaboración afirmando «que las personas, con la enfermedad, pasan su noche oscura y sus miedos; pero se suele llegar a la aceptación y a la paz. Dios se hace presente de una u otra forma, y eso consuela el corazón».

ESTUDIOS

El cuidado del cuerpo en la sociedad contemporánea

Elena GISMERO*

«Has de tratar al cuerpo, no como quien vive con él, que es necesidad, ni como quien vive por él, que es delito, sino como quien no puede vivir sin él».

– Francisco de Quevedo

Nuestro cuerpo, el cuerpo que habitamos, es un precioso regalo filogenético, un organismo increíblemente complejo y bien sincronizado, gracias al cual estamos dotados de un sinnúmero de funcionalidades y capacidades que nos suelen pasar desapercibidas: las descuidamos y ni siquiera les prestamos atención, a menos que fallen o las perdamos definitivamente. Una primera parte de esta reflexión va dedicada a quienes hayan llegado a devaluar la importancia del cuerpo –imbuidos quizá de una mentalidad dualista que ha despreciado esta «cáscara» corporal contraponiéndola al alma, lo único importante y duradero–, mientras que en una segunda parte se abordarán algunas de las consecuencias negativas de situarse en el extremo opuesto, sobredimensionando la importancia del cuerpo o de alguno de sus aspectos.

* Doctora en Psicología. Psicoterapeuta. Profesora de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid. <egismero@chs.upcomillas.es>.

Cuidarse para vivir

Que el buen funcionamiento de nuestro cuerpo es esencial se nos hace mucho más evidente cuando perdemos una de sus funciones (vista, oído, movimiento, etc.) o cuando falla alguno de sus órganos. Y es que únicamente porque tenemos un cuerpo podemos sentir, percibir lo que nos rodea, recibir información, pensar, actuar sobre la realidad... y estar en contacto con otras personas, relacionarnos, expresarnos y vincularnos. Esta última característica da lugar a otra dimensión importante de la corporalidad: nuestro aspecto físico es lo que primero y más directamente observan y conocen los demás sobre nosotros (en ocasiones, lo único); nos guste o no, es nuestra tarjeta de presentación, y a través de ella los otros van a inferir y adscribirnos una serie de características. Por tanto, el cuidado del cuerpo englobaría propiciar la buena salud de nuestro organismo y cuidar lo relativo a su apariencia, dos áreas que han generado tanta investigación que resulta imposible recogerlas en un espacio limitado, pero sobre las que centraremos algunos puntos de reflexión.

Actualmente existe un extenso cuerpo de evidencia experimental sobre las relaciones entre la *salud* y la personalidad, los aspectos psicológicos y sociales y el comportamiento del individuo. Ya desde los griegos hubo aproximaciones holísticas al tema de la salud y la enfermedad, conservadas por muchos médicos en el transcurso de la historia, a pesar del predominio del dualismo cuerpo-mente, que llevó a una concepción mecanicista y reduccionista del cuerpo humano y a un abordaje médico del mismo que ignoraba casi por completo los aspectos psicosociales. Entre las muchas excepciones se encuentra Maimónides (1135-1204), quien sostenía ideas tan revolucionarias en su tiempo y tan actuales como que el hombre es responsable de su salud y puede así influir en la duración de su vida, y que la salud depende en gran parte del comportamiento humano: «si el hombre se prestara a sí mismo tanta atención como hace con el animal que monta, quedaría libre de muchas enfermedades graves»¹.

1. SCHIPPERGES, 1972, p. 85, citado en J. GIL ROALES-NIETO, *Psicología de la salud*, Pirámide, Madrid 2004.

La frase de Maimónides, trasladada al mundo actual, nos ofrece una metáfora clarísima: quienes tienen un vehículo dedican tiempo y dinero a su cuidado y buen funcionamiento (puestas a punto, revisiones, combustible, aceite, seguros, lavado...). Sin embargo, no solemos tener esa misma conciencia de lo que nuestro cuerpo requiere para «mantenerse a punto», y mucho menos de nuestra responsabilidad sobre su cuidado y de los hábitos necesarios para ello. *Somos responsables de nuestra salud*, y nuestros comportamientos influyen decisivamente a la hora de mantenerla o perderla; y aunque se nos informa sobre ello, a menudo ignoramos qué elementos son necesarios en una dieta y por qué los necesitamos (pescado, fruta, alimentos ricos en calcio, fécula y fibra) o qué factores nos perjudican (alimentos ricos en grasas, demasiado café, azúcar o sal, etc.); no damos importancia al sueño, vital para un descanso reparador² que afecta incluso al rendimiento intelectual, a la memoria y la creatividad; no practicamos el ejercicio físico adecuado (por defecto o por exceso); nos embarcamos en hábitos nocivos (fumar, beber y/o comer en exceso), causantes de enfermedades y muerte; no aprendemos a evitar o manejar el estrés y las tensiones emocionales, ni a relajarnos, ni a descubrir qué otros «alimentos» necesitamos además de los que ingerimos en la dieta... A veces, aun conociendo la importancia de alguno de estos factores, seguimos escogiendo el comportamiento más insalubre.

No solo nuestros estados emocionales, personalidad y modos de afrontamiento, hábitos de vida, etc. influyen en la salud/enfermedad del cuerpo, sino que ésta, a su vez, revierte en el estado psicológico y mental: en cuanto «algo falla» en el cuerpo, o surge la enfermedad, nuestro estado de ánimo se resiente, y no somos capaces de hacer las mismas cosas, ni siquiera mentalmente (perdemos concentración, la atención se dedica al problema, nuestro pensamiento se puebla de ideas más negativas...). *Sentirse bien con el propio cuerpo es un requisito para un ren-*

-
2. Investigaciones recientes muestran una clara relación entre la cantidad y calidad del sueño y el estado de salud y la esperanza de vida. El insomnio tiene múltiples repercusiones sobre la salud física y mental: produce cansancio, somnolencia, alteraciones del humor y dificultades de concentración; es además responsable del 54% de los accidentes de tráfico, del 52% de los laborales y del 29% de los domésticos.

dimiento óptimo, como ha experimentado quien haya padecido una simple gripe. Lo que quizá no resulte tan evidente es que ese sentirse bien con el propio cuerpo para funcionar de forma óptima abarca también la relación que mantenemos con nuestro aspecto físico.

La «imagen corporal» representa el modo en que las personas piensan, sienten y se comportan con respecto a sus propios atributos físicos, y presupone también una valoración de esta realidad corporal en relación con las normas sociales de la cultura en la que se crece, así como del *feed-back* recibido de los demás. De cómo percibamos nuestro cuerpo y de las actitudes y sentimientos que esta percepción nos provoque se derivarán distintas formas de comportarnos con nuestro propio cuerpo, con nosotros mismos, con las demás personas y con el mundo en general.

Nuestras características físicas y nuestras deficiencias o defectos (reales o imaginarios) tienen importantes consecuencias en nuestro autoconcepto global. En los primeros años de vida, los sentimientos corporales y la imagen corporal constituyen el centro del autoconcepto. El peso, la altura, la complexión, las proporciones del cuerpo de una persona... están íntimamente ligados a sus actitudes hacia sí misma y a sus sentimientos de adecuación personal y de aceptabilidad social. Aunque la imagen corporal es subjetiva, no hay ningún otro aspecto nuestro tan expuesto a la evaluación pública y privada: el cuerpo es la parte más visible y sensible; vemos, sentimos y escuchamos muchas cosas acerca de nosotros mismos.

Además, siempre han existido estereotipos culturales sobre las diversas constituciones físicas, lo que conduce a que determinadas imágenes corporales generen diferentes sentimientos, actitudes, expectativas y reacciones por parte de los demás, así como una forma distinta de vivirse en el mundo cada individuo. Las personas crecemos incorporando los ideales propuestos por nuestra cultura acerca de cómo debería ser nuestro cuerpo, y recibimos reacciones constantes de los demás en función de nuestra apariencia, lo que genera un grado variable de satisfacción o insatisfacción en cada uno de nosotros. Ese *feed-back* constante que suscita nuestro aspecto a cualquier edad puede resultar mucho más crucial en algunos períodos significativos: la niñez, cuando el autoconcepto se está formando, y la pubertad, cuando el cuerpo se transforma de manera sustancial. Eso, sin excluir la dificultad de asumir las transformaciones que podemos sufrir de forma brusca (un

accidente) o gradual (procesos de envejecimiento) a lo largo de nuestro recorrido vital.

Igual que cada uno tiene una imagen de cómo es, también tiene una imagen corporal ideal (cómo le gustaría ser físicamente), basada en normas y estereotipos culturales aprendidos. Cuanto más próximas estén la imagen física real y la ideal en un individuo, tanto más probable será que mantenga sentimientos positivos hacia su cuerpo y más autoestima en general.

Así, aunque nuestra imagen corporal es subjetiva, recibe una fuerte influencia social, no solo a través del *feed-back* de nuestro entorno (familia, amigos...) y de sus opiniones y actitudes, sino también a través de los medios, que son los que dictan y transmiten los estándares «ideales» con respecto al físico. Todos estos factores sociales pueden provocar *insatisfacción corporal*, preocupaciones por el peso y discrepancias entre nuestro cuerpo real y el cuerpo ideal que se valora en nuestro entorno.

El contexto sociocultural. La dictadura de la imagen

Casi cotidianamente nos llegan mensajes en torno a la salud y a la necesidad de estar en forma; en ocasiones, los medios difunden informaciones veraces y útiles (como promover el consumo de productos adecuados en la dieta, realizar ejercicio físico o abandonar determinados hábitos nocivos), pero más habitualmente su interés radica en establecer e imponer unos determinados ideales de salud y belleza, y una serie de problemáticas de moda, que sustentan un rentabilísimo mercado, con consecuencias a menudo nefastas para la salud y el bienestar.

En todas las culturas, las características físicas y el atractivo de la mujer reciben mucha más atención que los del hombre. Pero los criterios estéticos han ido cambiando con el tiempo y las distintas sociedades. Hoy asistimos, sin embargo, a un fenómeno singular: los medios de comunicación, y en particular el acceso a Internet, con contenidos compartidos por miles de millones de personas, tienden a *homogeneizar* criterios estéticos, gustos, modas y actitudes.

La belleza se presenta repetidamente asociada a la felicidad y al éxito social, y se nos transmiten mensajes impregnados de falsas ilusiones del tipo «*el éxito personal depende básicamente de la aparien-*

cia física» o «*el cuerpo lo puedes moldear a tu gusto sin problemas*». El lenguaje metafórico también promueve la idea de que una buena imagen es un valor, una ventaja, una cualidad; que los defectos son responsabilidad propia; y que las mujeres deben mejorar su aspecto. Se vende la ecuación que iguala *belleza* a *salud* y a *bienestar*. La reiteración incesante de los mensajes cotidianos de los medios contribuye a que la sociedad internalice tales asociaciones y, así, a que sus miembros incorporen unos ideales estéticos uniformes y estandarizados con los que compararse ellos mismos y juzgar a los demás.

Pero no se transmite la *realidad* de que no existen cuerpos perfectos, ni de que la belleza puede adoptar muchas formas distintas y no requiere tener una talla concreta ni la definen unas determinadas medidas. La belleza es una construcción social, y desde los años 60 se ha impuesto un ideal estético absoluto de *delgadez* en la sociedad occidental, sustituyendo los cuerpos normales por un modelo que solo representa las medidas corporales de un mínimo porcentaje de la población. Desde entonces aumentó la preferencia social por una silueta muy delgada y joven, y paralelamente crecieron la insatisfacción de las mujeres con su cuerpo y las preocupaciones por perder peso, disparándose así la aparición de anorexia, bulimia y otros problemas. Y ahora la moda ya no se limita a dictar la ropa, el peinado, los colores o los complementos de actualidad; también intenta abarcar «el cuerpo que se lleva»: manteniendo la delgadez como ideal, más recientemente se han sustituido las características andróginas de los 60 por un busto abundante, rasgos conjuntamente imposibles para la gran mayoría de las mujeres, salvo paso por el quirófano.

Los ideales estéticos actuales son extremadamente estrechos y exigentes, requieren «perfección» en el tamaño y la forma del cuerpo y belleza en el rostro. No se presenta una variedad de cuerpos normales de mujer con los que identificarse, sino unos tipos objetivamente inasequibles. Muchas mujeres rechazan su cuerpo, se sienten a disgusto consigo mismas y dedican gran parte de sus preocupaciones, tiempo y dinero a tratar de transformar ese cuerpo que no responde al «ideal». *La delgadez ha sido normalizada e idealizada de tal modo que mujeres con un tamaño corporal medio se sienten insatisfechas con su cuerpo*. Además, se enfatiza la *juventud*: esbeltez, pechos tersos y altos, piel suave, sin arrugas ni vello... Con tales exigencias, ¿cuántas mujeres pueden estar a gusto con su cuerpo –y, por tanto, consigo mis-

mas-?; y aun esas pocas, ¿por cuánto tiempo? La prescripción imposible de tener un cuerpo «joven» y delgado es una fuente de intensa insatisfacción, que conduce a infinidad de mujeres a tratar de modificarlo y que sustenta un mercado multimillonario de dietas, cosméticos, «anticelulíticos», alimentos «light», cirugía estética, gimnasios...

Los intereses de este mercado están asegurados. Se ha creado la necesidad (de adelgazar y tener un cuerpo joven) y se mantiene externamente gracias al impacto de la publicidad, que no solo refuerza el mensaje, sino que lo hace generando actitudes negativas basadas a menudo en falacias tales como: adelgazar es fácil; adelgazar es un placer; cuanto más se adelgace, mejor; el cuerpo se puede moldear para adecuarse al modelo estético ideal; la redondez no es saludable; la grasa de la celulitis está causada por toxinas; cualquier grasa en la comida es mala...

En el caso de las mujeres, esa exigencia cultural estética se hace más dramática: se amplía la brecha entre el tamaño promedio de sus cuerpos (que tienden a aumentar) y el tamaño de los cuerpos «ideales» presentados en los medios. Basten algunos datos recientes para mostrar los efectos de la internalización de los mensajes por las mujeres³: casi la mitad de ellas piensan que su peso es excesivo; menos del 1% de las españolas se describen a sí mismas como «guapas»; entre los aspectos más insatisfactorios de su vida aparecen los relativos al aspecto (peso y forma del cuerpo, belleza y atractivo); un 42% coincide plenamente en que, «cuando me siento menos guapa, me siento peor con respecto a mí misma en general»; como las mujeres de otros países estudiados, las españolas creen que el atractivo y la belleza son cada vez más demandados y valorados socialmente; un 45% de las españolas asume completamente que «las mujeres guapas tienen más oportunidades en la vida»; un 56%, que «las mujeres físicamente atractivas son más valoradas por los hombres»; y un 80%, que «los medios de comunicación y la publicidad presentan un estándar irreal de la belleza que la mayoría de las mujeres no puede alcanzar nunca». El nivel creciente de insatisfacción corporal es alarmante. Como último ejemplo:

3. Fuente: «La verdad sobre la belleza» (Informe Dove España), julio de 2004: http://www.porlabeledzareal.com/assets/Desafiando_a_la_belleza.pdf (20-09-06). Pueden consultarse más resultados en las webs «porlabeledzareal.com» y «campaignforrealbeauty.com».

ya en 1997, en una encuesta sobre imagen corporal realizada a 30.000 personas en EE.UU., publicada en *Psychology Today*, un 15% de las mujeres expresaba que sacrificaría más de cinco años de su vida con tal de tener el peso deseado.

Desdibujando la frontera.

Los que viven para «cuidarse» y otros damnificados...

Como se puede deducir de todo lo comentado, el trasfondo de los mensajes que recibimos cotidianamente sobre «salud», estar en forma y tener buen aspecto no suele ser «saludable»; a menudo son engañosos, cuando no perjudiciales. Rara vez nos transmiten que, con hábitos de comportamiento tales como dormir lo que necesitamos, comer adecuadamente, abandonar ciertos hábitos nocivos y practicar ejercicio físico, vamos a mejorar de forma sustancial nuestra calidad de vida y nuestra salud. Mucho menos nos van a ayudar a combatir las fuentes de estrés o a manejar nuestras emociones disfuncionales. Ni a encontrarnos a gusto con nuestros cuerpos tal y como son. Todo eso no vende.

En cambio, es frecuente que nos «ayuden» a caer en la cuenta de que tenemos un problema del que no éramos conscientes: especialmente a las mujeres se las bombardea en los anuncios con mensajes de «conocimientos expertos» que las animan a reconocer algunos «síntomas» e identificarlos con un determinado trastorno y a «beneficiarse» de un «nuevo» tratamiento que se ha desarrollado. Este esquema sería aplicable a la celulitis, las arrugas, la flacidez, los trastornos asociados a la menopausia, el sobrepeso, la incontinencia urinaria, el estreñimiento (fibra), el cansancio (vitaminas)... La estrategia típica consiste en *establecer la necesidad* de un nuevo tratamiento y *crear el deseo* entre los afectados.

En ese caldo de cultivo en que nos movemos, que nos *invita* incitantemente a adoptar soluciones fáciles y desenfocadas de nuestros malestares reales, hay personas que se obsesionan con el «cuidado» de su cuerpo, creyendo convertir esa obsesión en un pasaporte a la salud y la felicidad: desde quienes adoptan dietas extrañísimas hasta quienes se pasan media vida musculándose en el gimnasio, o quienes «necesitan» constantes operaciones y retoques estéticos para poder sentirse mejor momentáneamente con su propio cuerpo y con su vida.

Sin llegar a tal extremo, la preocupación por el aspecto afecta a la mayoría de las personas, y conceder excesiva importancia a la imagen induce a «cosificar» el cuerpo, viéndolo y viviéndolo como partes fragmentadas (estómago, nalgas, «cartucheras», muslos, arrugas, pecho...), partes a perfeccionar no integradas entre sí ni expresión global de un ser individual. De entre los múltiples componentes que conforman la autoimagen de una persona (intelectuales, relacionales, éticos, habilidades, etc.), el aspecto externo se erige en foco privilegiado de interés y preocupación; ni siquiera la apariencia global, sino porciones fragmentadas de la misma.

La importancia del atractivo físico ha sido muy investigada por los psicólogos sociales, quienes muestran que un cierto grado de atractivo se asocia a otras características personales positivas (aunque realmente no tengan por qué relacionarse), provocando una *respuesta social favorable*. Esto se ha constatado en ámbitos tan distintos como el judicial (sentencias más benignas), el médico y psicoterapéutico (pronósticos más favorables), escolar (expectativas por parte de los profesores de que un niño más atractivo sea también más inteligente), etc. El atractivo físico tiene su importancia, sobre todo en las primeras impresiones, pero está basado en múltiples aspectos: expresividad, equilibrio entre los rasgos corporales, forma de moverse, de hablar, tono de voz, adecuación del vestido, aseo personal. En él interviene nuestra individualidad, aquello que nos hace *únicos* y nos diferencia de los demás. Aunque los factores que influyen en que una persona sea percibida como atractiva son múltiples, nuestra sociedad ha equiparado, casi exclusivamente, atractivo con delgadez.

La imagen corporal no se basa en una evaluación objetiva del aspecto físico; tiene más que ver con una experiencia subjetiva de satisfacción o insatisfacción. Un *trastorno de la imagen corporal* describe una evaluación negativa de la propia apariencia, que puede abarcar desde una insatisfacción menor hasta una insatisfacción extrema por una imperfección física real o percibida, afectando la propia experiencia emocional, cognitiva y conductual. Aunque este problema solo se diagnostica cuando tras la queja hay una exageración, junto a una preocupación que perturba e incapacita a la persona, el hecho es que preocuparse por el peso y la forma del cuerpo es hoy muy frecuente en nuestra sociedad. Y resulta evidente que, *cuando tanta gente vive con insatisfacción y malestar por un supuesto exceso de peso o por tener*

ciertos rasgos corporales, estamos alejándonos claramente de lo que sería una preocupación saludable por el cuerpo.

La insatisfacción corporal y la excesiva preocupación por el cuerpo están implicadas en muchas *conductas que perjudican directamente a la salud*. Por ejemplo, en todos los comportamientos alimentarios insanos, incluyendo el vómito auto-inducido, los atracones o las dietas restrictivas; en los hombres⁴, en el uso de esteroides anabolizantes para aumentar la musculatura u otras sustancias dedicadas al *body-building* (como la hormona del crecimiento), con serios riesgos de salud asociados⁵; en la práctica excesiva de ejercicio físico, pero también en la evitación del ejercicio por la preocupación de mostrar el cuerpo a otros en ropa deportiva; en la decisión de dejar de fumar si se teme ganar peso a consecuencia de ello⁶; en la búsqueda innecesaria de cirugía estética, que puede producir serios riesgos para la salud...

Hay quienes parecen más resistentes a la presión social, a la crítica o al hecho de tener algún rasgo físico menos atractivo: una sólida autoestima conlleva una mayor aceptación del propio cuerpo. *Baja autoestima e insatisfacción corporal aparecen repetidamente unidas en la investigación*. Quienes evalúan positivamente sus características físicas (apariencia, «forma física» o salud) suelen mostrar un buen autoconcepto, satisfacción general por su vida, ausencia de soledad y depresión... en definitiva, un buen ajuste psicológico. A los que valoran negativamente sus características físicas les ocurre justo lo contrario. La insatisfacción corporal se ha encontrado asociada a dificultades para expresar los propios sentimientos y opiniones, así como a evitación de situaciones sociales⁷. Una autoestima frágil suele ir unida, a su vez, a un mayor conformismo con las normas sociales, dependencia y ne-

4. La presión social sobre hombres y mujeres es cualitativa y cuantitativamente diferente. Los hombres y los chicos suelen querer estar más muscúlados, mientras que las chicas y las mujeres tienden a querer estar más delgadas.

5. POPE, H.G., PHILLIPS, K.A. y OLIVARDIA, R., *The Adonis Complex: the Secret Crisis of Male Obsession*, Free Press, New York 2000.

6. KING, T.K., MATAVIN, M., WHITE, K. y MARCUS, B., «A prospective examination of body image and smoking in women»: *Body Image: An International Journal of Research* 2 (2005), 19-28.

7. GISMERO, E., «Evaluación del autoconcepto, la satisfacción con el propio cuerpo y las habilidades sociales en la anorexia y bulimia nerviosas: *Clínica y Salud* 12/3 (2001), 289-304.

cesidad de gustar a los demás, perfeccionismo...: rasgos que pueden potenciar el deseo de transformar el cuerpo en busca de «la perfección». *Las mujeres con menos autoestima sienten mayor insatisfacción con su cuerpo y tratan de modificarlo de más formas.* Tras cada intento de cambio corporal parece hallarse el deseo o la creencia de que transformar el cuerpo cambiará mágicamente las relaciones y atraerá el éxito, el bienestar, la satisfacción y la felicidad.

Entre las mujeres españolas, un 17% de las satisfechas con su belleza y un 58% de las insatisfechas han considerado someterse a algún tipo de cirugía estética. De hecho, España es el país europeo que más la practica: las más solicitadas son las que actúan contra el envejecimiento facial, la liposucción, los implantes mamarios (¡el 90% de los mismos responde a demandas meramente estéticas!), la faloplastia y la rinoplastia. Somos el tercer país de la UE en el uso cosmético de la toxina botulínica, pese a su reciente aprobación en 2004. Ese año, los españoles gastaron más de 1.000 millones de euros en intervenciones de estética, y la cifra sigue creciendo a un ritmo anual del 15%. Datos incuestionables que ponen de relieve el aumento del consumo de productos dietéticos y operaciones estéticas son la reciente inclusión de estos productos en el cálculo del IPC, la cotización en bolsa de empresas del sector o el hecho de que hoy estén pendientes de aprobación 1.800 medicamentos para adelgazar. El negocio es redondo: el culto al cuerpo no tiene fin; siempre se podría estar mejor, parecer más joven, probar otro producto, operarse de algo más...

En un contexto social con muy poca tolerancia al malestar, la cirugía estética se presenta como un remedio privilegiado, fácil y rápido: cambiar externamente requiere menos esfuerzo, pero a veces hay angustias, vacíos y problemáticas enmascaradas tras el deseo de transformar el cuerpo. Se puede ser muy bella y profundamente infeliz. Si los problemas tienen su origen en otros ámbitos, vale más enfrentarse a ellos resolviéndolos en su origen que estirarse la cara o aumentarse el pecho. Aunque cada vez se pone más interés en subsanar las graves deficiencias detectadas en la información que reciben las pacientes sobre los *riesgos* de estas operaciones, los supuestos «beneficios» de una intervención estética no se pueden asegurar: en 2006, el Defensor del Paciente recibió 900 denuncias ligadas a la cirugía estética, un 90% de ellas por resultados insatisfactorios; la mayoría de las reclamaciones de los pacientes a la OCU son por resultados que no son los prometi-

dos en la publicidad. Riesgos serios; beneficios no garantizados; más que libertad de elección, necesidades creadas al asumir un ideal cultural asociado ilusoriamente a la felicidad; a menudo, deseos de transformación corporal que enmascaran otro tipo de malestares y conflictos que nunca se resolverán por pasar por un quirófano... A todo esto cabe añadir que la creciente demanda de productos vinculados a la estética desplaza el interés de la investigación de otros temas de salud: enfermedades mortales, y otras que afectan seriamente a la calidad de vida de millones de personas, no reciben atención porque no reportan los beneficios que genera la insatisfacción corporal.

Todo en su justa medida

Cuidarse es necesario para vivir una vida con calidad y para vivirla al máximo de las potencialidades de que disponemos, en plenitud, tanto física como afectiva y mental. Discernir qué necesitamos para cuidarnos en cada etapa de nuestra vida no siempre es sencillo; a menudo, los mensajes que recibimos nos confunden y nos inducen a la búsqueda de soluciones desenfocadas, pero fáciles y rápidas, que no requieren nuestro esfuerzo personal para crear hábitos saludables: dietas «milagro», cómodos aparatos que te adelgazan tumbado en tu sofá, pastillas que adelgazan mientras duermes (otras te ayudan a dormir; otras a muscularte más rápido...), operaciones estéticas que sugieren que van a cambiarte la vida...

Hace falta ser muy crítico para no dejarse llevar por la tentación de la promesa de las soluciones sin esfuerzo en un contexto cultural que no invita precisamente a desarrollar la tolerancia a la frustración, la capacidad de aceptación de uno mismo y las limitaciones que la vida nos va imponiendo. Y que, además, desplaza interesadamente muchos de nuestros malestares hacia la apariencia física, ofreciendo «soluciones» allí donde no está el problema. Hace falta lucidez para no perder de vista que las personas somos mucho más que la apariencia, para desarrollar *todas* nuestras facetas equilibradamente, sin menoscabo u olvido de ninguna de ellas; para ir envejeciendo *con vitalidad*, atesorando arrugas expresivas con la alegría de saberse experimentado en emociones que se quieren seguir compartiendo visiblemente... Y cuidarnos adecuadamente, para ser vitales y estar en forma en nuestra justa me-

dida en cada etapa, con equilibrios, sin obsesiones, es también una buena manera de transmitir a los más jóvenes la importancia de ese cuidado, de los hábitos saludables, de la responsabilidad sobre nuestra salud y nuestro cuerpo, de que somos muchas más dimensiones que la apariencia, así como la expectativa de que irse haciendo mayor no es una pérdida, sino un cambio en las dimensiones de nuestro yo que van tomando predominio (tersura por sabiduría; energía física por serenidad y perspectiva; si la cabeza pierde pelo, pero se va poblando de más ideas, vamos bien...), cambio que se puede vivir con satisfacción y plenitud.

Pistas para la reflexión

¿Qué hacemos para cuidarnos sanamente? ¿Cómo es nuestra relación con la comida? ¿Dormimos lo suficiente? ¿Hacemos ejercicio? ¿Mantenemos algún hábito nocivo? ¿Sabemos identificar y manejar nuestras fuentes de estrés? ¿Nos permitimos tomarnos descansos reparadores con personas y actividades que nos «alimenten» sin llegar al límite de nuestras fuerzas? ¿Nos sentimos a gusto en nuestro propio cuerpo? ¿Sabemos ir envejeciendo mirando nuestro cuerpo con cariño e incluso con humor?

¿Qué hacemos para potenciar la salud de los que nos rodean? ¿Damos mensajes positivos sobre la importancia del cuidado de la salud? ¿Damos excesiva importancia a la imagen? ¿Sabemos poner el acento en las dimensiones importantes del otro –incluido su aspecto– sin dar una importancia desproporcionada a ninguna de ellas? ¿Sobrevaloramos alguna de esas dimensiones en detrimento de las demás?

¿Enseñamos a los más jóvenes a ser críticos con los mensajes que provienen de los medios? ¿Les enseñamos con nuestro modo de vivir que se puede ser feliz sin ser «perfecto» ni eternamente joven?

editorial 
SAL TERRAE



MANFRED LÜTZ

¿Estamos locos?

*Una visión amena
de la psicología*

240 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 18,00 €

Un psiquiatra da la voz de alarma: ¡Socorro, estamos tratando a la gente equivocada! Nos hallamos ante un libro del que se han vendido en Alemania 700.000 ejemplares y que es en realidad un análisis social «sin pelos en la lengua», a la vez que una divertida introducción a la psicología. ¿Qué son la depresión, la ansiedad, el pánico, la esquizofrenia, la adicción, la demencia y todo ese tipo de males? ¿Y qué se puede hacer contra ellos? Manfred Lütz, uno de los psiquiatras más famosos de Alemania, y dotado además de un notable sentido del humor, promete todos los diagnósticos, todas las psicoterapias... y encima de forma amena. ¡Una locura!

El ser humano como «unidad multidimensional». Más allá de la oposición «cuerpo y alma»

Pedro CASTELAO*

1. El punto de partida

En nuestro imaginario colectivo, el cristianismo es culpable de la enemistad multiseccular entre el cuerpo y el alma. Ésta ha de ser pura, limpia, sobria, y evitará en todo momento las malas compañías que siempre acompañan a aquel: el placer, la voluptuosidad, los apetitos, los impulsos, etc. Que esta imagen responda a la realidad es otro cantar; pero que todavía sigue vigente, si bien de forma difusa, me parece indudable. En este sentido, creo que pensar al hombre, en la teología cristiana, desde esta contraposición «cuerpo-alma» como punto de partida es francamente problemático. En breve se verá por qué.

Ahora bien, si no partimos de la visión tradicional, resulta necesario, antes que cualquier otra cosa, hacer explícita nuestra convicción fundamental, puesto que será ella la que guíe estas reflexiones. A mi modo de ver, en el cristianismo el ser humano es, filogenéticamente, el culmen histórico de toda la creación, es decir, la cima del proceso evolutivo de todo el universo. Y, desde el punto de vista de la ontogénesis, cada ser humano es un sujeto singular, único e irreplicable, cuya vida se teje con los hilos del espacio y el tiempo en el telar de la eternidad de Dios. Su constitución antropológica ha de ser pensada, pues, en continuidad evolutiva con la materia de todo el universo –su condición corporal– y en discontinuidad exigida por su singular razón consciente y

* Profesor de Teología. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.
<castelao@teo.upcomillas.es>.

su intransferible libertad finita –su interioridad–. Su corporalidad no es, pues, una de sus partes, sino una condición constitutiva que abarca todo su ser: desde los más sutiles pensamientos que alberga en el fondo de su interioridad hasta los más expresivos sentimientos que pueda traslucir su rostro. La corporalidad humana es tan singular y única en todo el cosmos conocido que, justamente, constituye la condición de posibilidad de lo intangible: la palabra, la música, la espiritualidad. No es el obstáculo de lo intangible, sino condición de posibilidad. Y, por ello, tampoco es lo antidivino, sino la base por la que el Creador puede establecer una verdadera relación de alteridad frente a una criatura autónoma y distinta de Él. Una alteridad que, en la corporalidad humana, está llamada a la superación de los límites de la existencia y a la participación en la eternidad de Dios.

Dicho más brevemente: me parece que no solo es posible, sino que es apremiantemente necesario pensar la constitución del ser humano, según el cristianismo, de una nueva forma que evite el dualismo implícito en la contraposición «cuerpo-alma», de manera que, siendo fiel a lo más genuino y esencial de la tradición, se pueda expresar la concepción cristiana del hombre con una cercanía mayor a su trasfondo bíblico, partiendo desde la inescindible unidad multidimensional que caracteriza los procesos vitales, de manera que la teología muestre la novedad de su contenido en armonía con la unidad psicósomática que, según las ciencias actuales, caracteriza todos los actos y pensamientos del hombre. En esta dirección se orientan las reflexiones que siguen, aunque, como se comprenderá, solo pueden ser muy esquemáticas y tentativas¹.

2. Lo esencial de la tradición

Desde el segundo relato genesíaco de la creación se hace patente la vinculación explícita entre el ser humano y el cosmos. *Adam*, el hombre originario, el ser humano genérico, es creado de la *adamah*, de la

1. He desarrollado con más detalle lo que aquí enuncio en P. CASTELAO, «El cuerpo y su apertura a lo intangible», conferencia dictada en septiembre de 2009 en la reunión de ASINJA. Será próximamente publicada.

tierra. Sin embargo, su constitución llega a término cuando, según Gn 2,7, es constituido en *nefesh hayyah*, en «ser viviente». Es la *ruah*, el aliento divino, el que vivifica la tierra modelada. Se comprende que la traducción de los LXX haya intentado vehicular el rico significado del hebreo *nefesh* con el término griego *psyché*. Sin embargo, el «alma» es en la concepción helénica tardía un principio autónomo, inmaterial e inmortal, de cuya unión con el cuerpo surge el ser humano. Que la *nefesh* hebrea no puede ser pensada con acierto en tal esquema de pensamiento nos lo muestra claramente lo que se dice de ella en Nm 6,6. En este pasaje se alude al nazireato, el precepto legal que, en determinado tiempo, impide tocar un cadáver so pena de impureza. «Cadáver» se dice en hebreo «*nefesh muerta*». De modo que el principio vital que vivifica al hombre por la acción creadora de Dios también puede fallecer. Y con él fallece el hombre. Todo el hombre. La *nefesh* no es inmortal. No hay, pues, en Gn 2,7 una concepción dualista del ser humano, sino que se nos da más bien la afirmación inequívoca de su parentesco y continuidad con la realidad que conforma cuanto existe: el polvo de la tierra.

No otra cosa es lo que nos encontramos cuando vemos el uso que tienen en el AT términos como *básar* (carne), *ruah* (espíritu) o *leb/lebab* (corazón). Todos ellos nombran a *todo* el ser humano en su compleja realidad, destacando, eso sí, una determinada dimensión. De las 273 veces en que es utilizado el término *básar*, 104 veces es referido a animales. Tenemos aquí una muestra de la coincidencia que el ser humano tiene con otros seres vivos: su carne, sus músculos, sus tendones. Su realidad más exterior, que sufre el inflexible paso del tiempo y los achaques de la caducidad, se deteriora del mismo modo que la del ganado. Si *nefesh* era ese principio vital (el de la tráquea y la aorta) que hace del hombre un ser en estado de necesidad –porque no se otorga la vida a sí mismo, sino que la recibe– la *básar* nos muestra a un ser humano frágil, caduco, perecedero.

Sin embargo, el ser humano, a diferencia de cualquier otro ser vivo, también es *ruah*. Es decir, es una criatura singularísima, capaz de establecer relación con Dios. De las 389 veces en que se usa el término en el AT, 136 se refieren al Espíritu divino. El aliento humano es capaz de Dios porque el ser humano ha sido creado a su imagen y semejanza. Con todo, el término más utilizado para referirse al hombre en todo el AT es *leb/lebab*, corazón. Contra lo que suele pensarse, el corazón no

es en la antropología semita –como lo es en nuestra cultura actual– la sede de los sentimientos. El corazón es la totalidad del ser humano en cuanto capaz de discernir el bien del mal, en cuanto sede de la inteligencia y la voluntad. Es todo el hombre en cuanto que reflexiona, discierne y elige. Por eso se dice de Salomón que era un hombre de corazón grande. No (o no solo, al menos) por su capacidad afectiva, sino principalmente por su aguda y justa capacidad de discernimiento.

Si bien es cierto que en el período helenista los influjos de la filosofía griega han dejado su huella también en los últimos libros del AT, no lo es menos que se trata de casos que, pese a su relativa y creciente extensión, no tienen suficiente fuerza transformadora como para poner en duda esta constatación general: la antropología subyacente a los principales libros del AT nos muestra claramente una visión unitaria del hombre. Una visión unitaria en una pluralidad de dimensiones que, no obstante, no pueden ser entendidas como partes o compartimentos separados, o como conjunto de elementos distintos. Es más, el impulso de su profunda unidad parece corroborado por un rasgo absolutamente decisivo: la profunda y radical relación a Dios del ser humano. De todo el ser humano. Como dice el salmo, desde sus más íntimos pensamientos hasta todos y cada uno de los pelos de su cabeza. Y esto es debido a su singular condición de criatura.

En síntesis, podríamos decir que en el AT el ser humano está habitado por un principio vital que alienta en su interior y que está conformado corporalmente por huesos, músculos y tendones que sufren el paso del tiempo. Es un ser que respira cadenciosa o aceleradamente, pero que además discierne el bien y el mal, conoce la verdad y la mentira y realiza toda su vida ante Dios. Su constitución biopsíquica hace de él una realidad una e inescindible, pero su capacidad de trascendencia le lleva más allá de sí mismo y de todo cuanto le rodea. El hombre vive, corre, respira, piensa y obra ante Dios. Es capaz de Dios, porque Dios ha sido capaz de él.

Similares consideraciones podemos hacer respecto del NT. En el NT, el ser humano es *psyché*, *sarx*, *soma*, *pneuma*, *kardía* y *syneidesis*, es decir, alma, carne, cuerpo, espíritu, corazón y conciencia. El campo semántico de los términos griegos nos podría llevar a engaño si no atendiésemos a algo que, sobre todo en Pablo, se presenta con meridiana claridad. Para Pablo –y pensemos que estamos refiriéndonos a los escritos más antiguos del NT– la vida *kata sarx* o la vida *kata pneu-*

ma no es, de ninguna manera, una alusión a una determinada parte del ser humano. Más bien, es justo lo contrario. Se trata de una llamada a una orientación de la existencia que abarca todos y cada uno de los ámbitos que la vida del hombre pueda contener. Vivir «según la carne» consiste en orientar todas las fuerzas de la existencia en el más inmediato provecho propio. Es la vida del egoísmo máximo: en el placer sexual, en el comer, en el beber, en el vestir, en la gestión de las propiedades, en la casa familiar con la mujer, los hijos y los esclavos, en las relaciones sociales, en la cosa pública, en la relación con Dios.

La carne, para Pablo, adquiere, pues, un poder simbólico global que contiene todo cuanto afecta a la configuración concreta de una biografía personal. No es extraño, pues, que en muchos pasajes «carne» vaya tan unido a «pecado». Es más, lo extraño sería lo contrario, habida cuenta del amplio significado teológico que tiene. Vivir según la carne significa vivir alienado de sí mismo. Es la pérdida completa de la verdadera identidad –paradójicamente– en su búsqueda más desesperada. Quien vive según la carne vive enajenado de sí, siendo esclavo de ese deseo egoísta que utiliza a los demás con el único fin de satisfacerse a sí mismo. Se malinterpreta reiteradamente a Pablo cuando se piensa que «carne» dice relación a la corporalidad, a la sensualidad... o solo a la sexualidad. Es mucho más, porque nombra a *todo* el ser humano.

Lo mismo sucede, pero a la inversa, con el término «pneuma» y su correspondiente orientación vital *kata pneuma*. Quien vive según el espíritu ha descubierto la clave de la existencia: el descentramiento altruista, que nos centra auténtica y verdaderamente en nuestro verdadero yo. También se trata de una realidad paradójica, puesto que la vida según el espíritu orienta la existencia de tal modo que nos saca de nosotros mismos, nos conforma con Cristo, nos incorpora a su nueva realidad y, por tanto, nos resitúa nuevamente ante nosotros mismos como más nosotros mismos. Pablo lo dice genialmente cuando confiesa que ya no es él quien vive, sino que es Cristo quien vive en él. Pablo solo es verdaderamente Pablo una vez que ha experimentado la conversión, es decir, la reorientación de todas las dimensiones de su existencia en torno a un nuevo centro de gravedad. Y, por tanto, también el *pneuma* ha de ser aquí interpretado con ese sentido global que es propio de la *sarx*. Toda la existencia es «pneumática», como toda la existencia puede ser «sárcica»: el comer y el beber, así como el pensar o el rezar.

Pensando concretamente en la corporalidad, hay que decir que Pablo distingue claramente entre *sarx* y *soma*. Si la *sarx* dice relación directa al pecado, el *soma* nos orienta hacia Cristo. *Soma tou Christou*, el cuerpo de Cristo, como término eucarístico y eclesiológico. Por tanto, también como término material, corporal, comestible y como realidad comunitaria, orgánica, social. Nada más equivocado, pues, que hacer de Pablo o del NT en general un enemigo de la corporalidad humana. El cuerpo está llamado a ser templo del Espíritu Santo. Es decir, lugar sagrado. Lo que se detesta es el egoísmo, la malversación de nuestro yo, la depravación de nuestra vida. Y lo que se ensalza, por el contrario, es el aprovechamiento máximo de todo lo que somos y tenemos en favor de los demás y, en consecuencia paradójica, en favor nuestro.

En el NT está prácticamente ausente la preocupación especulativa por la constitución del hombre. Sin embargo, es claro que, en su trasfondo, la concepción antropológica que prima es la semita, la unitaria en pluralidad de dimensiones, y ésta, como estamos viendo, está muy alejada del dualismo helénico.

Sea como fuere, me parece que, después de todo lo dicho, es evidente que la contraposición «cuerpo-alma» no hace justicia a la riqueza de la antropología bíblica y, aunque haya tenido su justificación en la historia del pensamiento occidental, no puede ser confundida con lo esencial que siempre se ha querido mantener. *Lo esencial de la tradición cristiana es, a mi modo de ver, esto: la dialéctica constitutiva de la criatura singular que es el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios. Un ser humano creado, como creados han sido el cielo y la tierra y todo cuanto contienen. Pero creado a imagen y semejanza de Dios, a diferencia de todo cuanto existe. A saber, pues: la dialéctica entre su vinculación con toda la creación material y su radical diferencia respecto de ella.*

Esa dialéctica ha sido afirmada y sostenida en la teología bíblica y también en la teología prenicena sin necesidad de la estrecha contraposición entre «cuerpo» y «alma». De hecho, se podrían completar estas reflexiones con un recorrido cronológico por la tradición que estudiase en Justino, Teófilo, Taciano, Atenágoras, Clemente y Orígenes cómo, tras el incipiente uso de la contraposición tradicional entre «alma» y «cuerpo», todavía late en sus reflexiones la tendencia unitaria que lleva a descartar que solo el cuerpo o solo el alma puedan ser con-

siderados «persona». Es más, se reclamará necesariamente la presencia de ambos en completa unidad para que se pueda acreditar la propia identidad del sujeto. Esto es lo que llevará, para escándalo de los filósofos griegos, a la insistencia prenicena en la necesidad de afirmar y mantener la resurrección de los cuerpos. Porque, si no, después de la muerte no hay sujeto humano si solo se afirma la inmortalidad del alma. Inmortalidad que, por otra parte, no solo no es aceptada por todos los pensadores cristianos, sino que es explícitamente negada, p. ej., por Justino. La cosa cambiará después de Orígenes, cuando la dualidad terminológica «cuerpo-alma» se convierta en realidad óptica que pasa a ser el punto de partida desde donde se piense el ser humano como un «humano compuesto». Esta dualidad se hará moneda común en la teología medieval e incluso moderna. No obstante, entrará en profunda crisis en la actualidad.

Adviértase, no obstante, que lo esencial de la tradición cristiana –la dialéctica de continuidad y discontinuidad de la vida humana– es, justamente, lo que ha intentado mantener la dualidad «cuerpo y alma». Por eso, y en aparente (pero solo «aparente») contradicción con todo lo antedicho, creo que argumentan con toda corrección los teólogos que no deslegitiman el dualismo «cuerpo-alma» con el único argumento de que dicha contraposición no es bíblica. Tienen razón al considerar que lo esencial de la antropología cristiana no tiene por qué estar necesariamente atado a una determinada concepción del hombre (aunque sea la bíblica, aun cuando ésta fuese homogénea y estuviese teóricamente elaborada). Señalan con razón que en otros contextos históricos y culturales lo esencial de la consideración teológica del hombre puede ser igualmente mantenido gracias a la polaridad «alma-cuerpo», pese a sus orígenes helenísticos. Y hay que decir que es cierto: tampoco el «*homoousios*» es un concepto bíblico, y ello no es un argumento contra su legitimidad y significación. Ahora bien, lo decisivo es pensar si la tradicional contraposición «cuerpo-alma» sigue siendo significativa en nuestro contexto actual –que no es ni el bíblico ni el helénico–, con todas las connotaciones dualistas con las que inevitablemente la recibimos.

Así pues, interpretando positivamente esta contraposición, al hilo de la dialéctica esencial que hemos señalado, podría decirse que el «cuerpo» nos mostraría la vinculación del ser humano con la materialidad de la creación. En cambio, el «alma» –creada directamente por

Dios— nos mostraría su radical discontinuidad, a saber, su particularidad distintiva frente a todo lo creado.

Siendo la intención buena, y reconociendo que ha habido momentos en la historia del cristianismo en que esta dualidad ha vehiculado adecuadamente la dialéctica esencial del ser humano, tampoco me parece honrado ignorar que se ha pagado un altísimo precio al mantener hasta hoy estos mismos conceptos. Como si no fuese posible una consideración teológica del hombre más allá de su configuración teológica premoderna. Hay que reconocer que en la mentalidad más tradicional el cuerpo fue pensado y vivido como sede y refugio de la tentación, el pecado y la maldad. Por el contrario, el alma era el signo de la pureza, el bien y la divinidad. La divinización era, pues, la mortificación del cuerpo y la huida de la materialidad. Una concepción antropológica y soteriológica que, en la objetividad de sus consecuencias, es, sin duda, más gnóstica que cristiana.

En cualquier caso, y más allá de todo esto, me interesa insistir en que en toda la historia de la antropología teológica late la misma dialéctica profunda: *el hombre es criatura de Dios vinculada estrechamente a la materialidad de la creación, pero también cualitativamente diferente de ella*. El hecho de que la contraposición clásica «alma-cuerpo» haya entrado en crisis en el pensamiento hodierno nos enfrenta al reto de mantener la misma dialéctica sin caer en los límites de la concepción tradicional, pero también sin cercenar toda la riqueza de su contenido. Es un reto ineludible, porque, si se mantiene la contraposición clásica, son tales los falsos problemas que se originan que no hay forma, a mi modo de ver, de vehicular la verdad más profunda de la concepción cristiana².

-
2. La lista de estos problemas podría alargarse considerablemente. Baste con señalar los siguientes: 1) la infusión del alma en el primer homínido «sapiens sapiens». 2) El origen primero del alma antes de su unión con el cuerpo y sus consiguientes posibilidades: a) preexistencia de las almas enviadas por Dios; b) preexistencia de las almas caídas por el pecado; c) emanacionismo; d) traducianismo; e) creacionismo. 3) La infusión del alma después de la concepción: el momento de la «animación». 4) La soteriología como salvación del alma. 5) La pastoral como cura de almas. 6) El estado intermedio. 7) Las almas del purgatorio. 8) La pérdida definitiva como condenación del alma. Si en la antigüedad el recurso al dualismo antropológico «cuerpo-alma» sirvió creativamente como respuesta a los problemas del hombre, hoy, por el contrario, se ha convertido en un semillero de falsos problemas.

3. El reto de la antropología teológica actual

¿Dónde buscaremos una solución? A mi modo de ver, en los textos del Concilio Vaticano II podemos encontrar una buena orientación que nos ayude a no perdernos. Lo primero que hay que afirmar es que, con todo derecho, GS 14 mantiene el lenguaje tradicional para expresar la singular constitución del ser humano. Sin embargo, es imposible no reconocer que detrás de sus clásicos términos late un impulso renovador que quisiera explicitar, siquiera a grandes rasgos. Escuchemos y analicemos su literalidad: «Uno en cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, reúne en sí los elementos del mundo material, de tal modo que, por medio de él, éstos alcanzan su cima y elevan la voz para la libre alabanza del Creador».

El hecho de que en el inicio de este texto se sigan manteniendo los términos tradicionales de «cuerpo» y «alma» para dar razón de la condición humana («*Corpore et anima unus*», dice el texto latino) muestra, por un lado, el lógico peso de la tradición –con la cual el Concilio se muestra en continuidad–, pero, por otro, a mi modo de ver, un cierto peligro de dualismo intrínsecamente adherido a la objetividad de los términos. Dualismo, dicho sea de paso, extraño al desarrollo del texto conciliar, pero inevitable –como peligro– en cuanto concomitante a la dicotomía «*corpore et anima*».

En efecto, si se dice que el hombre es «*corpore et anima unus*», la afirmación de esa unidad aparece en difícil tensión con la afirmación de la dualidad. Reitero que la tensión dialéctica aquí señalada de ningún modo puede ser negada. Antes bien, debe ser mantenida, pero, en este caso concreto y con esos términos concretos de la dualidad, es necesario –a mi modo de ver– reconocer que, quiérase o no –es decir, fijándose en la objetividad de los términos–, «cuerpo» y «alma» arrastran una fuerte connotación semántica que puede hacer que se les conciba como realidades ónticas constituidas en sí mismas y por separado. Es decir, aunque se intente matizar lo contrario, se corre el peligro de que parezcan entidades distintas, heterogéneas, subsistentes y, por lo tanto, contrarias.

Afortunadamente el peligro no tiene por qué hacerse realidad, y lo cierto es que, más allá de estos detalles, la totalidad del texto de GS 14, y sobre todo su impulso de fondo, no puede ser más alentador. Que GS 14 hable de «condición corporal», luego de establecer la tesis dialécti-

ca de la unidad y la dualidad mencionada, me parece que no es solo un recurso retórico, sino que, si esta expresión se potencia adecuadamente, puede servirnos para superar una concepción sustancial del cuerpo que tienda a aislarlo del todo de la realidad del ser humano. La explicación es sencilla: de nuestros recuerdos, sentimientos, intuiciones y ensoñaciones no podemos decir que sean cuerpo, porque justamente se caracterizan por su inmaterialidad. Ahora bien, ¿podríamos decir igualmente que no tienen una determinada «condición corporal»? Habida cuenta del profundo carácter psicosomático de todo fenómeno humano, es evidente que la condición corporal del hombre es característica última y primera de sus más sutiles y etéreas especulaciones. Es el hombre, todo el hombre, el que sueña, piensa, quiere u odia. Todo él en su realidad espacio-temporal de carne y hueso. Por eso me parece que hablar de «condición corporal» como un rasgo constitutivo del ser humano uno supone una consideración más adecuada que referirse, sin más, al cuerpo, puesto que siempre parece que estamos nombrando «una» de sus partes. Y esto es justamente lo que hace GS 14.

Fijémonos en que, acto seguido, se afirma que los elementos del mundo material se encuentran concentrados en la condición corporal del ser humano. No me parece desacertado interpretar este fragmento en la línea de lo que K. Rahner hizo en el grado quinto de su *Grundkurs des Glaubens*: la cristología en el marco de una visión evolutiva del universo. Pues así cabe comprender el hecho de que los más básicos y fundamentales elementos químicos de la tabla periódica, que conforman desde el polvo interestelar hasta los más lejanos planetas, sean los que también constituyen los átomos y moléculas de nuestra condición corporal, es decir, de nuestro yo, de lo que humanamente somos.

Es una obviedad decir que el grado de complejidad en la constitución del hombre ha llegado a tal extremo que difiere infinitamente de la más sencilla organización de otras realidades inferiores. Sin embargo, es igualmente cierto que la aparición de lo cualitativamente distinto no es un fruto meramente predecible por la mera suma o yuxtaposición de las propiedades básicas de los elementos constituyentes. No es así. La unión de elementos básicos en grado creciente de complejidad hace surgir una nueva realidad con cualidades propias, singulares y diferentes que no son meramente derivables de la adición de las características de los elementos que las componen. Lo cual significa que se puede hablar de una verdadera «recreación» de los propios elementos

básicos cuando, en su nueva y complejísima configuración, hacen surgir un «*novum*» –como es el caso del ser humano– en los confines del universo. Por eso, es cierto y tiene todo su sentido comprender la condición corporal del ser humano en unión y diferencia con todos «los elementos del mundo material». Vemos cómo se mantiene la dialéctica de continuidad y discontinuidad sin necesidad de aislar el cuerpo o de identificar un alma. El *Adam* de la *adamah*.

Ahora bien, el texto conciliar da un paso más: por medio del ser humano los elementos del mundo material «alcanzan su cima y elevan su voz para la libre alabanza del Creador». El lugar del hombre en el cosmos es cuantitativamente marginal, pero cualitativamente capital. Así lo recogíamos en la tesis enunciada al inicio. Y así lo entiende la tradición cristiana al pensar al hombre dotado de una libertad que es consustancial a su propia identidad. El hombre es su libertad. Es el fruto de sus elecciones concretas en el marco temporal de sus posibilidades limitadas. El ser humano es una libertad finita. Finita, pero libertad. Libertad, pero finita. Libertad en la que, no obstante, toda la creación alcanza su punto más alto de realización al intuir la presencia invisible e intangible de Dios en la tierra y en el cielo. Posibilidad que solo el ser humano tiene entre todo cuanto existe.

De todo lo antedicho es posible extraer una consecuencia fundamental: «no le es lícito al hombre despreciar su vida corporal, sino que, por el contrario, tiene que considerar su cuerpo bueno y digno de honra, ya que ha sido creado por Dios y ha de resucitar en el último día». Creo digno de mención el hecho de que el cristianismo no solo rechaza el desprecio de lo corporal, sino que propone su bondad originaria y su honorabilidad. No solo se contenta, pues, con decir que la condición corporal del hombre no es mala. Dice positivamente que es buena y digna de honra. El fundamento de tal afirmación es uno y el mismo: en Dios tiene la condición corporal del hombre su origen, y en Dios tiene su fin. En Dios tiene el ser humano su origen último, y en Dios espera la superación de la muerte inevitable.

K. Rahner ha estudiado con acierto la relación entre espíritu y materia en la comprensión cristiana en un trabajo en el que se afirmaba algo muy similar: si para la teología de la creación todo cuanto existe (*creatio ex nihilo*) procede radical y absolutamente de la eternidad creadora Dios, habrá que pensar que, por lo menos en su inicio más remoto, en su origen último, esas heterogéneas realidades que parecen

ser la materia y el espíritu no son, en último término, irreductiblemente heterogéneas. Ya que, por lo menos en su origen, proceden ambas del mismo sitio, es decir, del amor gratuito e incondicional de Dios. Por más que sean diferentes en su curso, no serán irreductiblemente distintos los ríos que manan de un mismo hontanar.

Lo mismo cabe pensar, pues, de la escatología. La condición corporal del hombre es para el cristianismo buena y digna de honra, puesto que en su consumación se espera su transformación, no su aniquilación. No se transforma lo que es deleznable –lo deleznable se desecha–, sino lo que es perfectible. Cuando Pablo habla de la «nueva creación», se refiere a esta creación que existe ahora, pero transfigurada por el amor de Dios, del mismo modo que el amor del amante transfigura el rostro de la amada, o el de los padres esculpe el semblante de los hijos. El cristianismo espera unos cielos nuevos y una tierra nueva. No la destrucción del cielo y de la tierra, sino la consumación de esos «elementos del mundo material» que llegan a su cima en la realidad del ser humano. Y lo espera de un modo radical, es decir, más allá de la caducidad del tiempo y del imperio de la muerte. Por eso la esperanza de la resurrección incluye también la condición corporal.

No agotaremos aquí la riqueza de la GS, 14. Pero permítasenos traer a colación algo muy significativo que dice, con los términos tradicionales antedichos, respecto del ser humano: «no se equivoca el hombre cuando se reconoce superior a las cosas corporales y no se considera solo una partícula de la naturaleza o un elemento anónimo de la ciudad humana. Pues, en su interioridad, el hombre es superior al universo entero; retorna a esta profunda interioridad cuando vuelve a su corazón, donde Dios, que escruta los corazones, le aguarda y donde él mismo, bajo los ojos de Dios, decide sobre su propio destino».

Quiero destacar la mención de la interioridad. Me parece que tenemos aquí otra de esas sugerentes afirmaciones conciliares que no se ha explorado con suficiente hondura. Cuanto arriba se ha dicho acerca de la «condición corporal» encuentra ahora su adecuado equilibrio respecto de lo que se podría llamar «condición espiritual». La interpretación que hace el Concilio de la interioridad del hombre puede ser sintetizada en tres afirmaciones básicas: 1) pone de manifiesto la superioridad del ser humano respecto de todo cuanto existe. Solo el hombre en la profundidad infinita de su interioridad excede y sobrepasa el universo entero. 2) Subraya, en la línea de la antropología bíblica, que el

«corazón» del hombre –recuérdese ahora lo dicho poco ha– es lugar de encuentro con Dios, a saber: es verdadero templo de lo divino en el cual el hombre discierne lo que ha de hacer y lo que ha de evitar. Pero atención: 3) el hombre discierne *él mismo* ante Dios; discierne con plena y total autonomía. Aquella autonomía que es intransferible y caracteriza a esas decisiones que singularizan toda biografía y por las cuales el hombre, ante Dios, «decide sobre su propio destino».

La interioridad es, pues, un concepto que nombra una dimensión lo suficientemente rica y amplia como para servir adecuadamente de vehículo de lo que la tradición tiene que decir de la singularidad del ser humano. Sin embargo, como ya hemos adelantado, en el último párrafo el texto conciliar retoma el término clásico que ha cumplido desde antiguo esa función y, en consecuencia, afirma: «por tanto, al reconocer en sí mismo un alma espiritual e inmortal, no se engaña con un espejismo falaz procedente solo de las condiciones físicas y sociales, sino que, por el contrario, alcanza la misma verdad profunda de la realidad». La tensión interna del texto conciliar le hace oscilar entre el «dualismo conceptual» de los conceptos clásicos y la visión unitaria y evolutiva que formula. A fin de evitar el peligro del «dualismo ontológico» –que el texto conciliar no sostiene, como estamos viendo–, y potenciando lo mejor del texto –su desarrollo de la dialéctica «condición corporal / interioridad»–, hay que decir que la condición espiritual del alma puede ser concebida como aquello que, en el ser humano, apunta más allá de la materia y no se reduce a ella. De igual forma, su inmortalidad puede ser potenciada como aquello que apunta más allá de la muerte y no termina con ella.

Si bien es cierto que la dicotomía «cuerpo y alma» pone de manifiesto un evidente «dualismo conceptual», como también es cierto que dicho dualismo conceptual no tiene por qué implicar necesariamente el «dualismo ontológico», me parece que tampoco puede negarse el hecho de que, en nuestro contexto actual, ese dualismo conceptual corre el riesgo de desdibujar el carácter unitario de la antropología teológica cristiana y su rechazo inequívoco de la minusvaloración de la «condición corporal» respecto de la «dimensión espiritual». GS, 14 lo deja claro, pese a que, a mi modo de ver, sería mejor aprovechar toda la potencialidad semántica de los términos «condición corporal» e «interioridad», a fin de ubicar la constitución del ser humano en una visión evolutiva y unitaria que supere la anterior concepción estática y dualista.

Advertí al principio que las reflexiones que iba a proponer tenían que ser necesariamente escuetas. Dejemos para mejor ocasión el análisis, la profundización y la crítica de lo aquí apuntado y recordemos que, en síntesis, mi intención no era sino mostrar que *el ser humano es criatura de Dios, creada a su imagen y semejanza, vinculada estrechamente a la materialidad de la creación, pero también cualitativamente diferente de ella*. Y que, por tanto, su constitución esencial –su ser ante Dios– resulta pensado de forma más satisfactoria desde una comprensión unitaria que destaca su multidimensionalidad que no desde una concepción que, quiéralo o no, tiene siempre connotaciones dicotómicas que nos llevan a problemas teológicos y morales anacrónicos y –si no se cambian los presupuestos– también insolubles. El ser humano es un ser único y multidimensional que espera en Dios la transformación de todo lo creado.

Orar con el cuerpo y recibir el cuerpo

Mariola LÓPEZ VILLANUEVA, RSCJ*

El cuerpo es nuestro compañero más cercano e íntimo; nacemos envueltos en él, y solo al emprender el viaje definitivo, *el viaje de todos*, nos desprenderemos de él. Cada experiencia de nuestra vida quedará grabada en su memoria: las que queremos revivir por el goce profundo que nos produjeron y aquellas otras que quisiéramos no volver a evocar y que, aun sanadas, él tendrá guardadas en su caja de resonancia. Llevamos todo con nosotros. Si en otros tiempos había que *desentenderse* del cuerpo para orar, afortunadamente ahora constatamos la necesidad y la urgencia de contar con él. El alma ya no «lucha con el cuerpo», sino que éste se convierte en su mejor fruto, en el amigo primero y principal de nuestra alma.

«*Esto es mi cuerpo*» (Mc 14,22), dirá Jesús, «*tomadlo*». Necesitamos ahondar en esta realidad. Podía haber dicho: «Esta es mi vida, esta es mi historia, yo mismo»... Pero dice: «*Esto es mi cuerpo*»; y, contenido en él, su manera de estar en la vida y de situarse en ella, sus modos de mirar, de tocar, de estar presente... ¿Cómo vivió Jesús en su corporalidad la relación con Dios y con los demás y cómo somos invitados a vivirla nosotros?

En el actual ensalzamiento del cuerpo a todos los niveles, necesitamos encontrar la «*justa cercanía*» para relacionarnos con él. Ni por exceso (la atención desmedida al cuerpo) ni por defecto (no escuchar sus necesidades) podremos establecer un vínculo sano con el propio cuerpo. Nuestras maneras de relacionarnos están configuradas por él.

* Prepara el Doctorado en Teología. Granada. <lopezmariola@yahoo.es>.

No hay experiencia de amor, y por eso no hay experiencia de Dios y de los otros que no ocurra en nuestro cuerpo.

Mi madre dejó de asistir a la eucaristía porque los bancos de la Iglesia del pueblo se le clavaban en la espalda, y no aguantaba todo el tiempo así. Ahora que está en un momento de fragilidad física y necesita ayuda de otros, recuerdo frente a ella este texto de san Pablo: «*Aunque nuestra condición física se vaya deteriorando, nuestro ser interior se renueva de día en día*» (2 Co 4,16). Y ante ella siento que es un misterio cómo va creciendo este «ser interior», porque toda la persona es ahora su cuerpo, un cuerpo muy vulnerable, y las funciones fisiológicas más básicas se imponen y ocupan un lugar principal. Una hermana de Colombia me escribía contándome: «*Estoy un poco distante de todo lo espiritual cuando tengo algo que me duele...*».

No podemos orar al margen de nuestro cuerpo: de nuestra salud, de nuestro psiquismo, de nuestros cansancios, de nuestros afectos, de nuestra piel... En la antropología bíblica, el cuerpo y el espíritu están íntimamente asociados, son uno. Todo lo que somos está contenido en él: ofrecernos, alabar, ser perdonados, agradecer, danzar, suplicar, interceder... Toda apertura a la Trascendencia ocurre en los límites de nuestra corporalidad: ahí nos recibimos y nos entregamos.

Muchos son los registros posibles en un tema tan rico en matices; por eso intentaré transitar, al amparo del Evangelio, aquellos que me son más cercanos. Pero antes quisiera recordar algo que considero previo a cualquier reflexión que podamos hacer:

«La mayoría de los cuerpos de nuestro mundo no son cuerpos occidentales bien alimentados, con acceso a agua potable, alimentos, cuidados sanitarios y una vivienda digna, y cuyas inquietudes principales sean alcanzar el bienestar psicológico, sexual y espiritual. Son cuerpos pobres, abandonados y enfermos que gritan pidiendo justicia a un mundo ensordecido por el poder, el militarismo y la riqueza»¹.

1. Tina BEATTIE, «Reflexiones teológicas, corporalidad y misticismo»: *Concilium* 295 [«Cuerpo y religión»] (Abril 2002) pp.85-97.

1. Regresar a la propia casa

Al acercarnos a las tradiciones orientales, nos llama la atención la importancia que conceden al cuerpo. Con el cuerpo todas las cosas comienzan, y la meditación es un arte que enseña el uso de los pulmones, el abdomen, la espina dorsal, los ojos... «*El cuerpo es lo primero; Dios viene al final*» (W. Johnston).

En las grandes ciudades ha crecido la oferta de centros de salud integral relacionados con el cuidado del cuerpo que adoptan prácticas de Oriente. Se han globalizado los hábitos de comportamiento con el propio cuerpo, y las imágenes occidentales, más dualistas, se encuentran sometidas a distintas influencias: las prácticas del yoga, el Tai-Qi («energía fundamental»), el Qi-Gong («trabajo sobre la energía»), las artes marciales japonesas y las prácticas confucionistas del cultivo de sí mismo, entre otras. Es un aporte valioso, y hay que dar la bienvenida a toda apertura y enriquecimiento en este campo que tenga en cuenta al cuerpo. Necesitamos recuperarlo, no tanto en su exterioridad cuanto contemplado desde dentro. El riesgo que puede darse en nuestros contextos es privar a estas prácticas del trasfondo espiritual en el que surgen y reducirlas a simples técnicas para el tratamiento del cuerpo.

Sin estar presentes al propio cuerpo tampoco podremos estarlo al de los demás. Para acceder a esta consciencia del cuerpo que somos, necesitamos abrir la primera puerta, la principal, la que da acceso a todo el resto de la casa: el contacto con nuestra respiración.

«A través de esta conexión con lo más elemental de la existencia, accedemos al mismo tiempo a las mayores profundidades de la experiencia interior... Tenemos la sensación, cuando estamos atentos al flujo y reflujo del aire en nosotros, que experimentamos una extraña plenitud... reencontramos el contacto perdido con el cuerpo y con su ritmo sanador [...]. Es también el camino de vuelta a casa»².

Las diversas escuelas de meditación y oración conectan con este ritmo básico de la respiración, porque en él está contenido el ritmo de la vida: recibir y entregar, anhelar y abandonarse, nacer y morir. No

2. Javier MELLONI, *El deseo esencial*, Sal Terrae, Santander 2009. Recomiendo la lectura del capítulo 1: «Respiración y deseo esencial».

podemos escuchar nuestro ser esencial sin auscultar los latidos del propio cuerpo. El otro día, una amiga me decía que yo respiraba demasiado corto y que necesitaba aprender a respirar bien. Siento que es verdad; que, según sea el momento que atravesamos, así es también nuestra respiración. En la oración, comenzar por aquí es el principal medio para poder disponernos a otro Aliento. Si vamos abriendo bien esta primera puerta, ya será casi suficiente. Todo el tiempo que podamos emplear ahí hay que darlo por bueno. Aprender a respirar bien ¡tiene tanto que ver con aprender a vivir hondamente...! A través del contacto con la respiración nos hacemos presentes a nosotros mismos, a esa Vida en nosotros que nos trasciende, a las presencias que acontecen cada día. Necesitamos regresar a «*la-casa-que-no-habitamos*» para comenzar a vivir en ella anchamente, recorrer cada una de sus estancias y poder ofrecer su hospitalidad a muchos otros.

«*Cuando vayas a orar, entra en tu habitación*» (Mt 6,6), en el lugar más interior de tu cuerpo, allí donde nos recibimos de una Respiración mayor.

2. Saborear corporalmente la realidad

Recuerdo una anécdota que me ocurrió con una joven con la que salí a tomar algo a un lugar de tapas. Pedimos una tabla de quesos y, cuando fui a darme cuenta, yo ya me había comido mi parte. Ella me miró sorprendida y me dijo: «*¡Qué rápido te lo has tomado!*». «*Sí* –dije yo un poco avergonzada–, *tenía hambre*». «*¿Qué queso te ha gustado más?*» –me preguntó. «*¡Ah!, ¿es que eran diferentes?*». Me los había tomado tan deprisa que apenas había podido saborearlos. Fue una llamada de atención, y sentí que así iba también por la vida, sin darme el tiempo y el silencio necesario para gustar las relaciones y las cosas.

Padecemos un *déficit de atención*: podemos oír sin escuchar, mirar sin ver, comer sin saborear... Y eso nos hace difícil disfrutar de una vida plena, crear en nosotros un espacio de receptividad. La oración es el lugar donde nuestros sentidos se van serenando, donde se hacen capaces de acceder a la realidad, no desde la voracidad, sino desde la apertura y la donación. Necesitamos aprender a *saborear corporalmente la realidad*, a pasar por nuestro cuerpo los matices y registros de la vida en su gran diversidad, en su disonancia y en su armonía, en to-

da la gama de sus colores³. Recuperar esa sabiduría corporal a la que Jesús invitaba: «*dichosos vuestros ojos porque ven, y vuestros oídos porque oyen*» (Mt 13,16).

Una oración que pusiera el Evangelio en contacto con nuestra razón y nuestro discurso, pero que no tocara ni convirtiera nuestros sentidos, no dejaría huella en nuestros cuerpos⁴, no tejería encarnación, no se traduciría en nuestro modo de estar presentes y vincularnos y no podría operar transformaciones en la realidad.

San Ignacio de Loyola proponía en sus meditaciones la aplicación de sentidos⁵. Ejercitar en la oración la vista, el tacto, el oído, el gusto y el olfato que abren los sentidos del corazón. Acceder a Jesús y a las escenas del Evangelio «como si presentes nos hallásemos». Es el modo en que nuestra sensibilidad se va haciendo semejante a la de Jesús. «*Actuar corporalmente como Jesús para ser interiormente como él*»⁶.

Si nuestro cuerpo no recibe la buena noticia, no podremos pasarla, aunque empeñemos todos los años de nuestra vida y todos los recursos a nuestro alcance. Si los gustos de Jesús no van siendo los nuestros, nuestro código corporal no podrá incorporarse a *su modo de proceder*. En ocasiones vemos «cuerpos eclesiales» que en sí mismos ya hablan. Dejan poco lugar para la transparencia, hay demasiada gravedad, uno mismo ocupa demasiado espacio.

Poco a poco, en la medida en que nuestro cuerpo va siendo integrado al amparo del amor sanador y posibilitador de Dios, nos vamos atreviendo a expresar toda la variedad de registros y de colores que hay

-
3. Para esta transformación de los sentidos hacia una sensibilidad evangélica, ver el precioso libro de Benjamín GONZÁLEZ BUELTA, *Ver o perecer: Mística de ojos abiertos*, Sal Terrae, Santander 2006.
 4. Cf. Carlos ALEMANY, «Espiritualidad del cuerpo», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007. Cf. Emma MARTÍNEZ OCAÑA, *Cuerpo espiritual*, Narcea, Madrid 2009.
 5. En la tradición ignaciana, algunas anotaciones y adiciones van orientadas a encauzar la sabiduría del cuerpo como método oracional. Dice Ignacio: «Entrar en la contemplación cuándo de rodillas, cuándo postrado en tierra, cuándo supino rostro arriba, cuándo asentado, cuándo en pie, andando siempre a buscar lo que quiero [...] en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré...» (EE 76).
 6. José Antonio GARCÍA, «Aprender a orar con el Padre Arrupe»: *Sal Terrae* 95 (2007) 787-799.

en nosotros, sin guardar ninguno (¡y tenemos tantos por despertar...!). Desde los más oscuros hasta los más luminosos, todos nos parecerán dignos de existir y amables.

3. Llevar en nuestros cuerpos otras vidas

Llama la atención la rapidez con que se está introduciendo en occidente la práctica de lo que los ingleses llaman *mindfulness*⁷. Procedente del budismo, esta práctica meditativa de la atención consciente y la presencia plena se utiliza también en terapias para moderar la ansiedad y disminuir el estrés. Aprender a *estar presentes* es un reto en nuestro tiempo, por el ritmo de nuestras sociedades, por la cantidad de información y de reclamos que experimentamos. Pero si uno de los riesgos era desconectar la práctica corporal de su trasfondo espiritual, también puede serlo buscar una atención consciente que nos condujera únicamente al bienestar personal, a un cuidado propio aparentemente saludable, a un deleite de los sentidos, pero que no nos conectara con ese *camino compasivo* que está en el origen y al final. ¿Cómo recorrer estas prácticas sin que nos alejen de los cuerpos vulnerados, pobres y heridos? Creo que ahí está para nosotros, desde la trama del Evangelio, el punto en el que incidir. Ni una manera de vivir el propio cuerpo al margen de la atención que le es legítima, ni un ensimismamiento en nuestro bienestar corporal que nos distancie del dolor ajeno. Buscar la hondura de nuestro cuerpo y saberlo habitado y poblado por otros.

Estamos y vivimos en el mundo gracias a una red de relaciones. Cuando se va gestando nuestro cuerpo participamos del contacto directo con el seno de nuestra madre. En África este contacto continúa de un modo más evidente tras el nacimiento, mediante la lactancia y el cuidado: la madre, la hermana o el hermano llevan al bebé a la espalda. Existe intimidad, seguridad, conexión, solidaridad, contacto... Este toque íntimo es tremendamente terapéutico y, de algún modo, también lo sigue siendo después. El pueblo «yagba» de Gambia llama al cuerpo *ara*, que significa «*aquello a través de lo cual una persona atrae fa-*

7. Jon KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, Kairós, Barcelona 2007.

vor». Entre los «kpelle», una de las tribus más numerosas de Liberia y de Guinea, la palabra cuerpo es significada por *kpnoo* y tiene el matiz de «aquello a través de lo cual uno está vinculado a los demás»⁸.

El cuerpo nos vincula y nos hace capaces de establecer conexiones unos con otros. Lo que vemos, lo que oímos, lo que tocan nuestras manos (1 Jn 1) es aquello que conforma la realidad para nosotros y que nos hace existir de un modo único y concreto. Nadie tiene nuestro mismo modo de sonreír, de enfadarnos o de besar. Y es a través del cuerpo como el cauce afectivo de nuestra vida toma forma y se despliega. No tenemos otro lugar ni otro acceso a la experiencia de lo humano, a ese *lugar único de Dios* que somos cada uno de nosotros.

Necesitamos cultivar en la oración la disciplina de la calma y del silencio para escuchar esa presencia callada de los otros. Pacificar y ahondar el cuerpo para que devenga recipiente de otras presencias, transparencia para algo más. Dejar que en la oración se vayan ordenando sus pulsiones, se vaya abriendo, haciendo permeable a esa Presencia mayor. A través de nuestro cuerpo, la realidad y los rostros que amamos son atraídos al templo del Espíritu (1 Co 6,19). Estamos habitados por muchos otros que van dejando su rastro en nosotros, llevamos en nuestros cuerpos otras vidas. Cuando nos descentramos de nosotros mismos, nos volvemos ligeros y alegres y con amplios espacios de receptividad y de irradiación. Francisco de Asís es un icono preciosísimo de esta expresión, un cuerpo pobre y alegre totalmente abierto, totalmente ofrecido, que toca con amor la carne herida de un leproso. Hermano de todos y de todo. *Hermano del lobo, del agua y de la muerte...* Radiante de gratitud.

Cuando los sentidos se van unificando, la piel acoge la llamada a transfigurarse, y el modo de pasar y de estar en la vida se nos va conformando con el de Jesús. Entonces nos parecerá que podemos tocar como si fuéramos ciegos y mirar como si estuviéramos sordos.

8. «El culto en África entraña de manera significativa la participación del cuerpo. La música y la danza son parte integral de todos los rituales, desde el nacimiento hasta la muerte... Una madre africana rara vez se desatará al bebé de la espalda cuando baila al son de los tambores. El arte y las alegrías se transmiten al niño por participación»: G.T.M. BYAMUNGU, «Condición corpórea y conexión: un ámbito africano»: *Concilium* 295 (Abril 2002), 143-155.

4. Tocar como ciegos

Una mujer que incorporó la vivencia de lo corporal en su manera de vivir y de entender a Dios fue Etty Hillesum. Ella escribía: «...*tengo un fuerte temperamento erótico y una gran necesidad de caricias y de ternura*»⁹. La fuerza erótica, en sus expresiones más cotidianas y en sus relaciones, se fue transformando en un amor que iba creciendo cada vez más, hasta apoderarse de todos los aspectos de su persona: «*Me encontré arrodillada de repente junto a mi mesita, mientras que el amor, como liberado, me recorría toda entera...*»¹⁰.

Con solo 27 años, y en los tiempos trágicos que le tocó vivir, esta joven judía nos enseña a no dejar a Dios fuera de ningún espacio, a poder volvernos hacia él desde cualquier vivencia y situación. El dolor y el placer, la rabia y la mansedumbre, la injusticia y la belleza... son aspectos de la vida que reconoce nuestro cuerpo. Dejar que Dios entre ahí, no esconder nada, no guardar nada. En pura desnudez. Atrevernos a dejarnos tocar en esas dimensiones que percibimos más oscuras en la realidad, en nosotros mismos y en la memoria de nuestro cuerpo, para dejarnos llevar a amplios espacios de claridad y de aceptación.

Escribe en su diario el 12 de abril de 1942: «*me gustaría palpar con las yemas de los dedos los contornos de estos tiempos... He logrado alcanzar la vida dentro de mí... y descubrí que podía leer también en los demás*»¹¹. Palpar con las yemas de los dedos la vida y los rostros. Jesús sabía de este tocar bien concreto: a través de sus manos hizo presente el amor del Padre al tocar con ternura la piel vulnerada del leproso, en su contacto con los ojos del ciego aislado; posó sus manos en la espalda lastimada de la mujer largos años encorvada, en aquellos cuerpos impuros que no se consideraban dignos de ser tocados ni amados....

El mismo Jesús se deja tocar en un momento de gran vulnerabilidad: en una situación de angustia y de temor, recibe el contacto, la proximidad y la caricia de una mujer que lo unge con perfume (Jn 12,3). Cuentan que, poco antes del prendimiento, Juan estaba recostado sobre

9. Etty HILLESUM, *Diario de Etty Hillesum. Una vida conmocionada*. Anthropos, Barcelona 2007, p. 50.

10. Paul LEBAU, *Etty Hillesum, un itinerario espiritual. Amsterdam 1941-Auschwitz 1943*, Sal Terrae, Santander 2000, p. 70.

11. *Ibid.*, p. 175.

el pecho de Jesús (Jn 13,23): es una escena de mucha cercanía física ¿Estaría orando por él? ¿Compartiendo un momento de intimidad con el amigo en tiempos difíciles cuando ya no llegan las palabras? ¿No es ese a veces el único gesto que necesitamos hacer: dejarnos reposar y descansar y sabernos inmerecidamente acogidos en ese Espacio Mayor que nos sostiene?

Etty Hillesum lo expresa hermosamente:

«...En un momento de descuido y de abandono, me encuentro de repente en el pecho desnudo de la vida. Sus brazos me rodean muy suavemente, me protegen, y soy casi totalmente incapaz de describir los latidos de su corazón: son tan lentos y regulares y suaves..., casi apagados, pero constantes, como si no quisieran parar jamás. Son también muy buenos y piadosos»¹².

5. Abrazar el cuerpo vulnerado de Jesús

El único recurso de que Jesús dispone antes de ser arrestado es su propio cuerpo. No tiene otra riqueza ni otro poder ni otro don que ofrecer. Ese cuerpo que era su vida, lo quiso tomar voluntariamente. Lo sabía bendecido en su totalidad, sin dejar nada fuera. Lo agradeció e hizo con él un gesto definitivo: entregarlo entero, sin reservarse nada (Mc 14,22-24). Desde entonces es un cuerpo a merced de nuestras manos y de nuestro gusto, en la mayor proximidad y en el más íntimo contacto.

Como el cuerpo de la mujer, capaz de contener y alimentar con su sangre a la criatura que lleva dentro, el cuerpo de Jesús es un cuerpo abierto y vulnerado, quebrado y repartido. Constantemente donado. Al amparo de ese cuerpo podemos reconocernos y perdonarnos, crear comunidad, multiplicar el amor y recogerlo para que nada se pierda.

Tras la resurrección, Jesús seguirá ofreciendo su cuerpo de manera velada, invitándonos a tomar generosamente de él: «*Venid a comer*» (Jn 21,12).

Hay un pequeño relieve que representa la resurrección en el santuario de Yaundé, en Camerún: Jesús baila marcando el compás, lleva

12. *Ibid.*, p. 96.

al ángel de la mano y sonrío. Ambos bailando unidos, al mismo paso, acomodándose el uno al otro¹³, expresando en la ligereza, el abandono y la alegría del baile aquello que no encuentra mejor modo de ser contenido y vivido. Toda nuestra esperanza, todo lo que podemos soñar y ser, todo lo que anhela nuestro pequeño corazón, está impreso en ese baile, guardado en ese abrazo del cuerpo de Jesús.

En adelante, será en los cuerpos vulnerados, en esos cuerpos que *sufren, resisten y sanan*, donde él ha querido quedarse expresamente presente, con una inmediatez que no deja lugar a dudas: «*Lo que hagáis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hacéis*» (Mt 25,40). Nos hace bien recorrer ante ellos algunos de los nueve modos de orar¹⁴ de Domingo de Guzmán:

Inclinarnos ante el otro profundamente. Así se inclinaba Domingo ante el altar, ese altar del mundo que se despliega sorprendentemente ante nosotros en cada rostro.

Tendidos en tierra, apoyados sobre la cara. Suplicando, adorando, entregados a Aquel que todo nos lo entrega primero.

El rostro frente al crucificado, arrodillados, sin apartar los ojos de los crucificados de nuestra historia y de ese Amor que nada detiene, que abraza el mal, que está desarmadamente ofrecido.

Con las manos y los brazos abiertos y extendidos a semejanza de la cruz, disponiendo un refugio inmenso y acogedor adonde puedan venir muchos.

Es el cuidado del cuerpo del otro lo que determina nuestra relación con Dios (Mt 25,31-46). El cuerpo del herido y el cuerpo del amigo devienen *territorios sagrados* donde aprendemos y maduramos; son los *modos* en que Dios se hace «totalmente, humanamente, concreto para nosotros»¹⁵. Decía Egide Van Vroeckhoven, el jesuita obrero que tejió su espiritualidad con la vivencia de sus amigos y de los trabajadores

13. Daniel VILLANUEVA, de su blog *Siguiendo flechas*.

14. A través de los distintos gestos, toda la corporalidad de santo Domingo entra en juego, dando forma a los diversos movimientos de su corazón: la acogida, el encuentro y la donación. Cf. Catherine AUBIN, *Prier avec son corps à la manière de saint-Dominique*, Cerf, Paris 2005.

pobres de su ciudad: «La experiencia trascendente de Dios y el encuentro personal con el amigo en sus dimensiones más profundas convergen en una unidad cuya evidencia solo sospechamos, pero que nos colmará de dicha: *que todos sean uno, como Tú, Padre, en mí y yo en Tí*. Esto penetrará hasta nuestra sensibilidad y nuestro ser corporal en la evidencia de una experiencia de felicidad intensa»¹⁶.

Es nuestro *ser corporal* el que va *siendo tomado* en nuestra oración y en nuestras relaciones. *Tomado* con reverencia, con respeto, con necesidad de reconciliación, con tremenda confianza, con contento... Agradeciendo siempre, ayudándonos unos a otros a pertenecerLe cada vez más y a que vaya ocupando cada vez espacios más amplios y luminosos en nuestras vidas, también esos donde sentimos con mayor densidad nuestra fragilidad. «*Tomad, Señor y recibid* toda nuestra corporalidad, con sus pulsiones, su opacidad, sus vaivenes y su energía profunda... Que no quede nada en nosotros donde Tú no entres. Ningún cuarto oscuro ni cerrado que no sea invadido por Ti».

Necesitamos *ayudar a Dios* para que vaya haciendo lisa y suave la tierra de nuestro cuerpo y poder ofrecernos unos a otros ese *espacio tomado* donde Él permanece silenciosamente presente. Poder oler y gustar la dulzura y la suavidad de su Presencia en nuestra piel; poder decirnos unos a otros: «*Tomad, comed...*». Y recibir su cuerpo en la eucaristía y en la vida de tal manera que en el nuestro se vayan tejiendo, amorosa y pacientemente, la sabiduría, la humildad, el valor y la ternura que necesitamos para atraer hacia Él, para obrar sanación en nuestras historias; y «*llevar frutos y flores a cada trozo de tierra adonde uno va*»¹⁷.

15. «Luc es el modo como la presencia de Dios se hace totalmente, humanamente, concreta para mi»: Josep María RAMBLA, *Dios, la amistad y los pobres. La mística de Egide Van Vroeckhoven*, Sal Terrae, Santander 2007, p. 130.

16. *Ibid.*, p. 128.

17. Etty HILLESUM, *op. cit.*, p. 189.

editorial 
SALTERRAE



ENZO BIANCHI

Por qué orar, cómo orar

112 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 10,00 €

En un tiempo en que se percibe una creciente «sed» de espiritualidad, el tema de la oración asume una importancia decisiva. Pero necesita ser liberado de superestructuras inútiles y tergiversaciones, para redescubrir la frescura y la verdadera naturaleza de la oración cristiana, situándola de nuevo en el surco de la revelación bíblica. El autor analiza la evolución de la oración en las últimas décadas y esboza un cuadro en el que se reconocerán también los lectores menos practicantes. El texto (el libro religioso más vendido en Italia en los últimos meses) aborda también las dificultades más comunes en la oración y ofrece respuestas e interpretaciones profundas y ricas de sentido, capaces de satisfacer la curiosidad de las personas que buscan.

En la salud y en la enfermedad

Luis Emilio GIL DE VERGARA, SJ*

Hay rostros que quedan profundamente grabados en nosotros. Cuando yo repaso esas caras que están grabadas en mi interior, hay sobre todo dos que sobresalen de manera especial. Curiosamente, las dos son de dos mujeres aldeanas ya mayores. Una es la de una gallega clásica, de pañuelo negro y amplios refajos, a quien conocí fugazmente hará unos treinta años. Su rostro sereno y atento, terso y limpio, transmitía una paz y una serenidad asombrosas. El otro era también el de una aldeana. En este caso, de Asturias. Ya cuando yo era pequeño estaba mezclada en mis juegos y aventuras asturianas. Cuando fui mayor, compartí con ella muchos ratos en la cocina de su casa, donde estaba recluida por su dificultad para caminar. «Dichosos los que pueden hacer el bien», me dijo un día con una sencilla sabiduría que se me sumó a las ocho Bienaventuranzas que todos conocemos. Cuando uno piensa en la vejez, se vive la ilusión de una vejez así: serena y lúcida.

Sin embargo, la vejez no es siempre así de admirable. A nuestro alrededor contemplamos muchas formas de vejez y, también, de enfermedades asociadas. Uno mismo siente en su propio cuerpo las lacras de la enfermedad y el envejecimiento. Y eso perturba nuestra vida y agita nuestra psicología y nuestra fe.

Me han pedido que hable precisamente de esto desde la propia experiencia. Será una sencilla aportación a los numerosos escritos que ya circulan sobre estos temas. Últimamente estaba sorprendido por su abundancia. Mi duda es si se trata de un tema emergente o es que, por

* Colegio Nuestra Señora del Recuerdo. Madrid. <gildevergara@recuerdo.net>.

mi situación, me hago más sensible y atento a temas que me afectan. Probablemente sea una mezcla de ambas cosas.

Desde el comienzo, querría delimitar un poco mi campo.

La vejez y la enfermedad constituyen un campo amplísimo y variado. Son muchas las situaciones, y resulta casi imposible abarcar todo ese abanico de posibilidades. Mi aportación tendrá que ser muy limitada; hablaré desde mi experiencia de enfermedad y de envejecimiento y de las reflexiones que yo he hecho en torno al tema. Indudablemente, muchas de ellas pueden ser aplicables a otras situaciones personales.

En segundo lugar, tampoco pretendo afrontar el sentimiento actual ante la muerte. Es un tema que siempre me ha interesado, pero que llevaría muy lejos. Hoy es un tema muy conocido el de cómo, al lado del hecho de la cantidad de muertes que vemos en la televisión, la muerte es algo lejano y un tanto tabú. No pensamos en ella como una realidad que envuelve nuestra vida. Son también esas pequeñas muertes cotidianas –esos pequeños fracasos de los que buscamos librar por todos los medios a los hijos– las que nos ayudan a aceptar de verdad la vida y a aceptar también la muerte. Sin asumir todo eso nunca viviremos plenamente.

Mi experiencia «médica»

En primer lugar, creo que puede ser iluminador hacer una referencia a mi situación médica. Es desde ella desde donde yo he vivido mis experiencias.

Hasta bien cumplidos los sesenta, yo había sido una persona de buena salud. A veces sentía el cansancio del trabajo realizado, pero mi vida era saludable. La montaña había quedado como mi reducto deportivo, después de haber ejercitado el cuerpo con el deporte y la actividad. Fue casi sorpresivo el encontrarme con que tenía que revisar mi salud. Nada menos que se vislumbraba la posibilidad de tener un mieloma múltiple. En medio de análisis y pruebas muy variadas, la consulta al médico y por Internet no ofrecía mucho optimismo sobre las posibilidades de curación, si era eso lo que tenía. El médico empezó a prepararme para la posible e inminente quimioterapia.

Todos esos preparativos me convencieron de que el doctor ya intuía que, efectivamente, tenía la enfermedad. Yo pensaba que debía preparar interiormente mi corazón para afrontar esa prueba. Acepté y asumí la enfermedad y la muerte posiblemente inminente. Pedí fuerzas para saber llevarlo. Y tengo que reconocer que también me acerqué en Madrid a la tumba del Padre José María Rubio a pedir la curación, si Dios lo quería.

Cuando llegó el momento clave y estuvieron disponibles todos los informes, el caso no llegaba a mieloma. Había células plasmáticas (malas), pero en un porcentaje que no llegaba a mieloma. El doctor aseguró con mucho desparpajo que «¡cómo habíamos podido pensar en un mieloma...!».

No era un mieloma, pero sí había un problema de exceso de unas proteínas y la presencia de unas cadenas ligeras que parece ser que han provocado el otro problema importante: la insuficiencia renal. Desde hace ya más de tres años, estoy sometido a diálisis peritoneal diaria.

El conjunto de la insuficiencia renal y la enfermedad hematológica ha ido deteriorando mi capacidad de trabajo, de resistencia y de autonomía.

El día en que me dijeron que no tenía el mieloma, al llegar a mi casa y quedarme solo, rompí a llorar. Fue como si me vaciara por dentro y me quedara sin fuerzas. Y a continuación arrancó una temporada de una sequedad interior impresionante. Sequedad que se ha convertido en tónica general, con pequeños oasis afectivos.

He pasado momentos malos. Hace más de un año, me sentía tan mal y tan débil que yo pensaba que me moría «ya». He llorado de impotencia en Asturias al no poder acercarme a ver el mar, que estaba a menos de 400 metros; al ver cómo había cosas que se terminaban para mí. Llegó un momento en que tuve que dejar de dar clase, porque ya me fallaban las fuerzas. Se iban cerrando cosas en mi vida...

La gente dice que llevo muy bien mi situación. No lo sé. Procuré ser positivo y quejarme lo menos posible. Igualmente, intento no ocultarme ni ocultar nada (sin andar contando mis penas a troche y moche). Un par de veces he enviado una carta a mis amigos explicando mi situación y los diagnósticos, de manera que desaparecieran rumores sobre mí que corrían el peligro de ponerme ya al borde de la tumba.

Y, para rematar, en estos últimos meses he pasado dos veces por el hospital, durante cuarenta días, para luchar con neumonías y proble-

mas respiratorios. Tres días en la UVI supusieron pasar por momentos delicados en los que yo fui consciente de que quizá no me volviera a despertar.

Por aquí van mis experiencias «médicas», que han ido reduciendo progresivamente mi capacidad de «hacer» cosas y de un trabajo más o menos continuado.

Experiencias configuradoras

Una de las cosas que uno va aprendiendo en la vida es que los grandes cambios no son fruto del conocimiento, sino de la transformación de la sensibilidad. Ya San Ignacio de Loyola insistía en aquello de que «no el mucho saber harta y satisface el ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente». Y en los Ejercicios Espirituales, en la meditación del pecado, nos habla de que hay que mirar para llegar a *aborrescer* el pecado. Y esa sensibilidad la vamos adquiriendo en la vida a través de pequeñas o grandes experiencias que nos van configurando. Probablemente, la existencia o no de experiencias significativas hace que vivamos la vejez y la enfermedad con un talante u otro.

Para mí, la primera experiencia importante en el tiempo y, quizá también, espiritualmente, me la proporcionó Teilhard de Chardin. Mi primer año como profesor lo viví con un gozo enorme. Fue un año esplendoroso. Pero me cambiaron de destino y, por diversas circunstancias y personas que me rodeaban, acabé sintiendo una profunda crisis de sentido. Por pura casualidad, yo estaba en ese momento leyendo *El medio divino*. Entonces, el jesuita francés estaba en el candelero después del Concilio Vaticano II. La reprobación anterior había dado paso al reconocimiento y la admiración. En las circunstancias por las que estaba pasando, el libro se convirtió para mí en tema de oración. La importancia de las pasividades en la vida, que señala el autor, dio sentido y valor a mi existencia en aquellos días y ha seguido iluminando otras muchas circunstancias de mi vida¹. Cuando, en la actualidad, he tenido que ir dejando cosas, debido a la enfermedad, he ido sintiendo la

1. P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*, Taurus, Madrid 1965, pp. 68-92. Cito la edición que manejé en ese momento, que guardo como oro en paño.

llamada a ser cimiento dejando puestos de relieve. Y me siento realizado por las cosas que he hecho y que he vivido y por lo que ahora tengo. Cuesta a veces «aprender a no hacer nada» (decía un santo jesuita), pero esa inactividad no me ha dejado vacío por dentro; tiene un sentido.

Una segunda experiencia ha consistido en observar cómo actúan las personas al llegar a la vejez. Ha habido gente que me ha impresionado por el modo de asumir el peso de la edad y me ha servido de ejemplo. Alguno decía con gracia que había cosas que, desde muy pronto, preparaba para hacer cuando fuera viejo. Ahora, con más de ochenta años, sigue activo y muy productivo. En cambio, me impresionaba también el caso de personas que trabajaban en la enseñanza, como yo, y que llegaba un momento en que «se extinguían» en su trabajo y ya no eran capaces de hacer nada más durante los años (a veces muchos) que les quedaban de vida. Esto me hizo pedir a mi Superior Provincial que me destinara a otro trabajo cuando yo era todavía «reciclable», para hacer algo compatible con mi edad. El plan estaba a punto de cumplirse, pero se frustró al llegarme la enfermedad. Esa actitud interior me dio libertad para abandonar lugares en los que uno ha puesto su vida.

Un tercer grupo de experiencias está centrado en torno a la realidad de la muerte. Como sacerdote uno ha tenido que enfrentarse bastantes veces a situaciones terminales de otras personas. No es algo que me resulte fácil. Estás asistiendo al momento en que la persona afronta toda su vida y su sentido, y no es sencillo encontrar las palabras adecuadas que ayuden y que no oculten la realidad. Una vez que lo afrontas, es ahí donde he recibido algunas de las experiencias más vitales de mi vida. Me han iluminado y me han dado paz.

Unido a este tema de la muerte va unido el de las pequeñas muertes cotidianas. Hoy es una de las cosas que más cuesta en la sociedad en la que vivimos. Tenemos un «umbral de frustración» muy bajo. Hay poca aceptación de los pequeños o grandes fracasos que nos trae la vida, y además procuramos evitar todo trauma a los hijos. Y creo que no podemos aceptar plenamente la vida si no aceptamos nuestras pequeñas muertes cotidianas.

Para el cuarto lugar dejo una experiencia que tuve con los grupos universitarios. Al poco de llegar a Madrid, me hice cargo de uno de los cursos de la Comunidad Universitaria. Nos llevábamos muy bien y es-

tábamos a gusto. Hasta que un día caí en la cuenta de que a lo largo de casi seis años toda su experiencia cristiana estaba más o menos ligada a mi persona. Y recordé aquello que decía San Pablo: no somos ni de Pedro, ni de Pablo, ni de Apolo... Y decidí dejarlos y que tuvieran otro acompañante. Les sentó bastante mal, pero tuvieron que aceptarlo. A partir de ese momento todos los grupos que tuve los acompañé sólo hasta la mitad de su recorrido universitario. El sentido de esto creo que lo explicaré en el apartado *El amor como renuncia* de mis reflexiones.

Hay una quinta experiencia, quizá de un orden distinto. La he vivido fundamentalmente en estos dos últimos años, aunque supone un trasfondo teológico anterior. Hay cosas que *solo* las sabemos cuando las hacemos carne propia a través de una experiencia. Hasta ese momento, en realidad nos resultan «cosas bonitas». En este caso, serían esas ideas que nos transmite San Pablo acerca de completar en nosotros lo que falta a la Pasión de Cristo o la identificación con Cristo doloroso.

En mi casa tenemos un cuadro de Miguel Coxcie (1499-1592) que representa el Ecce Homo. Durante muchos años lo teníamos en la sala de estar. Me gustaba, pero no significaba nada especial. Hace dos años, tuve la iniciativa de colocarlo en la capilla de comunidad, enfrente del altar. En los peores momentos que pasé hace un año, al celebrar la Eucaristía con ese cuadro enfrente, empecé a dejarme mirar por ese Cristo sereno pero atormentado. Y esa mirada fue pacificando mi corazón y mis miedos. Me hizo sentir mi estar unido a Jesús en su dolor y también en su destino: en su Resurrección.

En la misma línea, estaba hace unos meses en mi Colegio de Areneros, celebrando el centenario de su fundación. Igual que tantas veces cuando éramos alumnos, terminamos rezando juntos el *Tomad, Señor*. Se ha pasado uno la vida ofreciendo todo su ser y su poseer, pidiendo que Dios disponga a su voluntad... y, al final, uno se va viendo cada vez más despojado de todo, desnudo ante Dios, sin adornos... Y unos días después vivía esa experiencia real en la cama de cuidados intensivos, despojado materialmente de todo, colocado, solo y sin nada, ante mí mismo y ante Dios. Y lo que me quedaba, entre lágrimas, era la última petición: dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta.

Reflexionando

Todas estas experiencias enumeradas han ido cristalizando en una serie de reflexiones acerca de cómo vivir la enfermedad y la vejez.

1. La causalidad del mal

Cuando era pequeño, me decían con frecuencia que conmigo había que tener más paciencia que el santo Job. Luego descubrí que eso de la paciencia de Job, en gran parte, era un mito. Es verdad que asume toda esa cascada de males que le caen encima con una resignación mítica (en un sentido muy estricto); pero no existe la paciencia ante las explicaciones que quieren ofrecerle sus amigos. Las personas necesitamos explicarnos las cosas y encontrar las causas, especialmente de todas esas cosas malas que nos ocurren. Con demasiada frecuencia hemos acudido a las explicaciones morales: ¿qué habré hecho para que me ocurra tal cosa? El Dios castigador o pedagogo nos aparece como explicación, tranquilizadora en el fondo. Restablece el equilibrio, dañado por el pecado, con un castigo. Job se rebela contra ello, como nos rebelamos nosotros. Al final, solo nos queda rendirnos, como Job, ante el misterio de un Dios que nos supera y al que no podemos pedir cuentas.

Expresiones como «Dios prueba a los que ama»; Dios, pedagogo, nos enseña el despojo a través de la prueba (de los «trabajos», nos dirá San Ignacio), son explicaciones que no me acaban de gustar, así como me desagrada la imagen de ese Dios. Me queda el misterio del dolor de Jesús y la identificación afectiva con él. Jesús vivió la experiencia del dolor como consecuencia de la fidelidad a su misión. A mí me queda la fidelidad a Dios y a su llamada también en el dolor y en la enfermedad.

2. Lo que me constituye como persona

No es el «hacer» lo que da sentido a mi vida y me constituye como persona. Si así fuera, cuando las circunstancias me dejen sin poder realizar el trabajo, me quedaría en el aire, me sentiría vacío. Es el caso tremendo de esas personas que viven casi únicamente para el trabajo y le dedican todo su tiempo y su persona; cuando los jubilan, no saben qué hacer, se quedan como sin sentido.

El trabajo concreto que yo hago tendría que ser el lugar determinado donde yo realizo mi vocación. Y ese lugar puede cambiar. En esta línea, me impresionó oír a la Madre Teresa decir que lo importante no es estar en una choza o en un palacio, sino saber dónde tengo que estar en cada momento. Y sentirme libre para abandonar tanto el palacio como la choza cuando sea necesario. Nos encontramos también ante el Principio y Fundamento ignaciano: lo central es amar y servir. Y eso lo tendré que expresar en la salud o en la enfermedad, en la pobreza o en la riqueza... La enfermedad se convierte así en misión. Cualquier trabajo será la forma de realizar la propia misión. Cuando termine esa etapa, tendré que seguir amando y sirviendo y continuar con la vocación fundamental en lo que me toque vivir (o sufrir).

3. Amor como renuncia

Este me parece uno de los aspectos fundamentales para una vejez sana. Hay ocasiones en que el amor deja de serlo, para convertirse en posesividad y en chantaje afectivo. Porque hay muchas ocasiones en las que dejamos el amor en la posesión y en «el gozo de estar con». Y no se entiende muy bien eso de que el amor me debe llevar en muchas ocasiones a renunciar a la presencia y la posesión del ser amado. Porque amo a alguien, deseo que esa persona se realice a sí misma, encuentre su camino y su vocación y sea feliz. Por amor se debe aceptar y desear que los hijos (naturales y espirituales) abandonen la casa porque han encontrado el amor de su vida. Y tengo que dejarles ser ellos y crear un nuevo hogar; incluso, en ocasiones, forzar la independencia. Yo tengo que aceptar mi propia soledad para que el otro «sea», sabiendo equilibrar las distancias y las ayudas.

4. Dar y recibir

«Dar» es una de las cosas fundamentales que nos constituyen como personas y como cristianos: la entrega personal; el descentrarnos para ir hacia el otro. Si con la vejez y la enfermedad dejamos de dar, nos iríamos «muriendo» poco a poco. Tenemos que descubrir lo que podemos dar en cada momento. Pensemos en el cariño, la disponibilidad, la escucha, la palabra justa.

Por otro lado, está el «recibir». Y esto es algo peliagudo. A veces, tenemos una actitud de generosidad, de entrega, de donación... pero

nos cuesta un montón recibir. Nos resulta casi humillante: es aceptar que estamos necesitados, que no lo podemos todo. Y nos molesta. Sin embargo, desde pequeños debemos aceptar la necesidad del otro y no perder nunca esa conciencia. Esa necesidad se nos hace más patente cuando van llegando la vejez y la enfermedad. «Cuando eras joven, tú mismo te ceñías e ibas adonde querías; llegará un momento en que otros te ceñirán y te llevarán a donde no quieras», nos dice Juan en el capítulo 21 de su evangelio. Hay que aprender a recibir humildemente. Tengo que hacer todo aquello que pueda por mí mismo, pero también aceptar la debilidad y la necesidad.

5. La comunicación y la palabra

La posibilidad de una comunicación profunda es una de las necesidades vitales del ser humano. Más allá de los momentos más o menos triviales de encuentro, que suelen ser la tónica general de las conversaciones, todos necesitamos la expresión de lo más hondo de nosotros mismos. Podemos hablar del tiempo, o hablar de ideas; pero debemos encontrar la ocasión de poder hablar de nuestros sentimientos y en algunas ocasiones llegar a esa comunicación profunda y total que nos hace sentir la necesidad de descalzarnos ante la verdad del otro. Esta necesidad humana también puede quedar afectada por la vejez y la enfermedad.

Hay personas que se cierran ante la propia realidad y no quieren hablar de ella. El peligro es que no haya aceptación de lo que les ocurre o la negación interior. O no se quiere admitir ante el otro la enfermedad o la limitación. En ocasiones, se entremezcla un falso cariño que no quiere preocupar a los que lo rodean. Podemos encontrar también que el mutismo sea una especie de mirar «olímpicamente» las banales preocupaciones de los demás.

También existe el peligro contrario: hablar a todas horas de lo que a uno le pasa y lo mal que se encuentra. Existe el peligro del chantaje afectivo, de hacer depender a los demás y traerlos al retortero con las propias quejas. Y también el peligro de que los demás se harten de las lamentaciones y comiencen a «pasar» de ellas.

Hay que atinar con la medida justa. Tiene que haber momentos y personas en los que se pueda y se deba expresar uno con confianza. Sobre todo, expresar los sentimientos, lo que pasa por el corazón: las

rebeldías, los miedos y también las luces y consolaciones. Otras veces, habrá que responder con generalidades a las preguntas normales de los demás.

Por último, en este punto, yo diría que hay que tener cuidado con «las batallitas del abuelo». Cuidar mucho, mientras se pueda controlar uno, el no ser repetitivo. Es verdad que no hace falta ser abuelo para repetirse; hay gente que te cuenta las mismas historias hasta la saciedad. Otra cosa distinta es saber comunicar la sabiduría acumulada desde la experiencia. Yo aconsejaría estar más atento a escuchar al otro que a adoctrinarlo.

6. La Historia

A pesar de los posmodernos, nuestra vida es historia. Somos hijos de una serie de acontecimientos, de experiencias; llevamos una carga de experiencias, de trabajos... Nuestro «hoy» está configurado por ese pasado y proyectado al futuro a nuevas experiencias y proyectos. La vejez y la enfermedad corren el riesgo de dejarte sin presente y sin futuro. Solo queda el pasado añorado. El presente está sin relieve, y no hay alicientes para el futuro. Y nos quedamos en el pasado; de ahí las «batallitas», probablemente coloreadas por el deseo de dar (de darnos) buena imagen.

En primer lugar, hay que recoger toda esa historia y saber dar gracias. Encontrar la bendición de Dios a lo largo de nuestra vida y, desde ahí, vivir nuestra «Contemplación para alcanzar amor» (Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola). Y así, ser capaces de rezar de un modo nuevo el *Tomad, Señor y recibid*.

Y hay que preguntarse continuamente *qué puedo hacer en este momento y qué puedo aportar yo a los demás*. No podemos quedar sin proyecto, sin expresar el amor (sin dar). Incluso cuando aparentemente ya no puedo hacer nada, nos dirá San Ignacio que tenemos que ser ejemplo para los demás en el modo de llevar la limitación. El mismo San Ignacio decía que la enfermedad es una misión. Y todo eso no se improvisa.

7. La oración

Cuando uno es creyente y topa con la enfermedad y la vejez, surge enseguida el tema de la oración de petición. Estamos muy acostumbra-

dos a oír peticiones por el abuelito que está enfermo, para que se cure; por los pobres; por los que... Y la experiencia nos da que ni el abuelito se cura, ni deja de haber pobres y, sobre todo, nosotros mismos seguimos esquivando al pobre que se coloca en la calle con su cartel explicativo. Casi siempre, la oración de petición es un «fracaso», a pesar de lo que dice Jesús en el Evangelio: «Pedid y se os dará». Tenemos que seguir mirando en el evangelio para encontrarnos otra frase de Jesús: no sabéis pedir lo que os conviene.

Personalmente, muy pocas veces he pedido encontrarme libre de mi situación. Tengo que reconocer que ha habido momentos en los que he acudido a la mediación de los santos para pedir quedar «limpio». Recuerdo la espera del diagnóstico acerca del mieloma, cuando acudía a la tumba del P. Rubio a buscar su intercesión. Sin embargo, básicamente lo que he pedido en mi oración es fuerza para afrontar la situación, y me he puesto en las manos de Dios procurando unirme al Cristo doliente. No es que no crea en los milagros. Lo que creo es que la economía normal pasa por asumir nuestra contingencia y nuestra limitación, desde ese no saber muy bien el porqué de tofo ello. Esto es también algo que se aprende con el tiempo y con el estudio serio de la teología. Y me gusta recordar aquello de San Pablo en ese himno a la esperanza que es el capítulo 8 de la carta a los Romanos: el mismo Espíritu gime en nuestro interior a la espera de la plena manifestación de lo que somos: hijos de Dios.

Epílogo

Voy a terminar con algunas pinceladas finales, sacadas a vuela pluma y sin un orden especial:

- Todo esto hay que prepararlo con tiempo. Hay que ir disponiendo el corazón para asumir el momento en que uno ya no está en el candelero y tiene que pasar a un segundo plano. Incluso, hay que adelantarse a los acontecimientos y tomar decisiones en ese sentido.
- Al reflexionar sobre este tema he caído en la cuenta de la gran influencia del espíritu de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola en estos planteamientos. Desde el «Principio y Fundamento» hasta la «Contemplación para alcanzar amor», pasando por

el seguimiento de Jesús, los encontramos latiendo en todas estas reflexiones.

- Como ya comenté al comienzo de este artículo, cuando estaba a vueltas con su preparación he recalado por dos veces, veinte días cada vez, en el Hospital. De ese total de días, tres estuve en la UVI. La intimidad en la Sanidad Pública es algo que prácticamente no existe. Se vive (o se sobrevive) en medio de un tráfigo enorme de personas y de acontecimientos. Y, sin embargo, he vivido esos días con mucha paz interior, con serenidad, desde una soledad gratificante. He sentido mi ser como algo integrado, en paz conmigo mismo. No he vivido especiales mociones espirituales, pero el conjunto me ha dado fuerza.
- Y termino. Aunque hasta ahora la experiencia personal ha sido buena, me preocupa siempre el futuro. ¿Cómo responderé a nuevas situaciones? Nunca podré asegurar nada de mis reacciones. Lo que me da la experiencia es que las personas con la enfermedad pasan su noche oscura y sus miedos; pero que se suele llegar a la aceptación y a la paz. Dios se hace presente de una u otra forma. Y eso consuela el corazón.

«EL SACERDOTE Y...»

Identidad sacerdotal. Relación traspasada por Dios

Antonio ESPAÑA SÁNCHEZ, SJ*

Siempre, desde mi ordenación en 1998, me ha preocupado la identidad sacerdotal. Esta identidad ha tomado matices y rasgos distintos según el tiempo que va pasando. Mi experiencia sacerdotal parte de un modo de sacerdocio que, siendo ministerial, se extiende y crece en lo «cultural», es decir, en la misión que supone trabajar en educación formal. Al ser más «cultural», la identidad sacerdotal se desarrolla igualmente, aunque con un mayor subrayado sobre otras dimensiones del sacerdocio. La dimensión litúrgico-sacramental está presente, pero no como se da en una parroquia o en otros modos de trabajo ministerial sacerdotal. De ahí que las otras dimensiones del sacerdocio se experimenten de forma más intensa: la predicación, el anuncio y el servicio a la comunidad a través de estructuras educativas que construyen la Iglesia. Al coordinar equipos de profesores o al dar clase, se puede ir creciendo en una identidad sacerdotal con menos expresión directa, pero con mucha expresión sacerdotal indirecta desde el trabajo educativo, la autoridad dentro de la escuela, la toma de decisiones y la visión sobre la misión que se pretende. Como sacerdote, se trata de vivir confiadamente dentro de la Iglesia ejerciendo el ministerio como servicio y proclamación.

* Trabaja en Educación. Oviedo. <antonioespanasj@hotmail.com>.

Buscando la identidad sacerdotal en sus relaciones

Como todos, también los sacerdotes recibimos los impactos que se producen entre la unidad y la multiplicidad. Dentro del sacerdocio ministerial, no se puede vivir fuera de esas tensiones. Como señala A. Cordovilla, aparecen diversas «escisiones» que troquelan al ser humano y al sacerdote: la escisión entre el cuerpo y el espíritu, entre el individuo y la comunidad y entre el mundo y Dios. Al vivir hacia Dios y ante Dios, el sacerdote se encuentra buscando su identidad con un dinamismo espiritual para superar esas rupturas. En sus palabras: «La escisión antropológica que el sacerdote experimenta en su vida está llamada a ser comprendida como un lugar privilegiado de la realización del hombre y de la revelación de Dios»¹.

Además de este enfoque centrado en las escisiones, la identidad sacerdotal se puede afrontar desde las relaciones que enmarcan y definen este ministerio público eclesial. La identidad trata de no vivir escindida, porque esa división supone una amenaza a su propio ser. Esta unidad relacional es la base de la identidad y la clave de su propia comprensión, aunque en medio de las escisiones ya señaladas. En el fondo, son las relaciones las que generan la identidad. Si esa identidad, además, es sacerdotal y ministerial, se necesita una forma de identidad dinámica, es decir, no estática, que supere las separaciones y divisiones interiores y exteriores que surgen en el sacerdocio.

Al tratar la identidad del sacerdote me voy a centrar en los focos de relación en los que ella se configura para vivir personalmente tanto su unión con Cristo como su unión con la Iglesia y el mundo, siempre desde una activa peculiaridad personal. Las relaciones de las que se rodea el sacerdote encuentran modos creativos de respuesta a la dispersión, la escisión y la «multifrecuencia» en la que vivimos como sacerdotes. Seguramente, una identidad sacerdotal profunda y relacional ayuda a que otros superen estos focos de desconexiones antropológicas y espirituales.

Por último, esta identidad no es una identidad por afirmación, sino por encuentro con otros, como la de Jesús. En ese encuentro, la identi-

1. Véase *Ser sacerdote en la cultura actual*, Sal Terrae 2010, 59.

dad se pregunta por sí misma en relación con el Pueblo de Dios. Aprender de ese Pueblo sostiene el ministerio y, con él, su propia identidad. Desde este enfoque, se concibe la identidad sacerdotal, no como algo acabado o cerrado, sino como una experiencia que sigue abierta, acogiendo el don de Dios y también el conflicto personal, que siempre abre nuevas transfiguraciones inesperadas de Dios. Así, la profundización vital en la dimensión teológica y dialogal del sacerdote surge junto a Jesús y fundada en Él. Como a Jesús, las relaciones que aparecen en su vida llevan al sacerdote a expresar su identidad y a situar y potenciar la llamada de Dios en su vida humana y en su servicio eclesial.

¿Qué es la identidad?

El término procede del «idem» latino: lo mismo. La identidad es «mismidad», aquello que nos dice lo que somos dentro de cada uno por medio de los innumerables enfoques por los que podemos llegar a concebirnos. Esa «mismidad» puede ser un conjunto de cualidades que nos asemejan a otros y nos llevan a la conciencia subjetiva y, al mismo tiempo, compartida de pertenencia a un grupo mayor. También la identidad se forma por una serie de rasgos propios individuales que nos diferencian de otros de forma particular, personal e indistinguible. La identidad, entre la pertenencia al grupo y lo individual consolida un hecho objetivo de ser en la que nos definimos y nos entendemos a nosotros mismos. Sin embargo, esta identidad surge en las relaciones y no viene por la afirmación solipsista. Si no hay relaciones, es difícil que la identidad aparezca, porque no hay a quién decir lo que uno es.

La identidad no puede alcanzarse de una vez. A lo largo de la vida, el ser humano encuentra posibilidades nuevas en experiencias de descubrimiento y de conflicto. Mezcladas con ello, las peculiaridades del grupo donde se encuentra le llevan a preguntas sobre quién es, qué espera de sí mismo y cómo responder a las demandas y expectativas externas. Por ello, la identidad se encuentra en cambio dinámico constante por crecimiento, por descubrimiento, por conflicto y por el contexto del mismo grupo social donde se halla. La identidad se alcanza, pero, al mismo tiempo, se va alcanzando.

Por esto mismo que señalo, la identidad del ministerio sacerdotal no puede sino ser diversa, aunque con rasgos diferenciales que la iden-

tifican y distinguen del resto. Erikson² define la identidad como «un sentirse vivo y activo, ser uno mismo»; se trata de una «tensión activa y confiada y vigorizante de sostener lo que me es propio; es una afirmación que manifiesta una unidad de identidad personal y cultural». Buscamos una identidad que fortalece a la persona en el ministerio, más que por afirmación, por la búsqueda de la unidad desde uno mismo en contacto con el mundo que le rodea. Sin embargo, la identidad sacerdotal no puede pensarse desde el propio yo de forma exclusiva. La fuente de esta identidad no está en la misma persona, sino en el que llama y convoca. Es fruto de una relación de la que mana un modo de ser sacerdotal y ministerial.

La fuente de la identidad sacerdotal (Mc 3,13)

La palabra «vocación» se encuentra desgastada culturalmente en el mundo occidental. La comprensión de la vocación, de hecho, se da de forma secular: la vocación es una profesión asentada sobre el propio ser y experimentada como realización de la vida. La secularización, en lenguaje y en ambiente, nos conduce a ver que el núcleo de la vocación donde uno es llamado por Alguien no aparece ni en el lenguaje ni en el imaginario común. Se identifica vocación con profesión. Se da en profesiones como la educación, la medicina, la investigación, el derecho, etc. Todas ellas son profesiones que se consideran «vocaciones», porque son llamadas desde el propio yo. Evidentemente, son trabajos donde uno se encuentra en «tensión activa y confiada». Sin embargo, la vocación cristiana no trata solo de un trabajo vivido con fuerza y vigor. Todos los bautizados viven una vocación personal de seguimiento de Jesús que antecede y acompaña esa profesión en la que cada uno realiza su misión, algo que supera los límites del propio desempeño profesional.

¿Qué aporta la vocación cristiana? Esta vocación llama a vivir desde unos criterios y deberes morales, pero no se queda simplemente en ellos. La dimensión trascendente impulsa esa dimensión moral sin quedarse sólo en ella. Esta vocación nos invita a vernos más allá de lo in-

2. Cf. E. ERIKSON, *Identidad, Juventud y Crisis*, Buenos Aires 1972, 16.

dividual o personal. La vocación cristiana realiza el modo de vivir auténtico y personal puesto por Dios en cada ser humano. Es un modo de vivir ante Dios, no solo ante uno mismo. La visión trascendente implica una mirada espiritual y supraindividual: uno es llamado por Dios con otros en el mundo y para el mundo. Recuperar y crecer en esa vocación es potenciar y desarrollarse en la propia identidad sacerdotal.

En la vocación del sacerdote, esta parte trascendente se da de forma intensa y central. El sacerdote se encuentra llamado a impulsar a la comunidad desde esa experiencia que le viene de fuera-por-dentro y le dinamiza hacia la acción interior-hacia-afuera. Los datos que tenemos de Jesús por los evangelios nos muestran que Jesús convocó a los Doce (Mc 3,13). Ahora bien, ni Schillebeeckx ni Greshake, dos teólogos que han tratado a fondo el tema³, conciben las llamadas a los discípulos como llamadas ministeriales, sino como llamadas a formar parte del nuevo Pueblo de Dios.

Siendo esto así, la vocación al ministerio sacerdotal surge de esa llamada, pero se extiende hacia el servicio y el cuidado directo del Pueblo de Dios. De acuerdo con la Tradición, el sacerdote hace presente a Cristo por medio de los sacramentos para servir e impulsar a la comunidad de creyentes convocados por Cristo. Todo esto implica una relación central del sacerdote con Dios y, desde esa relación, una implicación y conexión con la vida de la comunidad a la que sirve. La vocación del sacerdote surge y se concreta desde una relación personal con Cristo para el servicio a la Iglesia y al mundo. Está llamado a presidir la comunidad en los sacramentos y a animar la vida de fe de la comunidad de llamados por Jesús.

En la vocación sacerdotal, uno se siente vivo y activo desde la experiencia total con y en Cristo para la comunidad. Esa es su identidad. En el caso del sacerdocio ministerial, se reconoce especialmente por el servicio sacramental (aunque no solo, porque la dimensión sacerdotal es mucho mayor). El sacerdocio recoge una función sagrada de hacer visible la presencia de Cristo. Es una identidad que se despliega desde otro, no desde uno mismo. Es una identidad que queda traspasada por

3. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial. Responsables de la comunidad cristiana*, Madrid 1983, 16-17. O bien, véase el proceso de «sacerdotalización» en G. GRESHAKE, *Ser sacerdote*, Salamanca 1996, parte I, 1,2 y I, 2,1,d.

el Misterio mismo de Dios: viene de Cristo para servir y estar en nombre de la Iglesia. Desde Cristo hacia la Iglesia, de la unidad a la diversidad. Igualmente, su identidad relacional no es solo de lo trascendente a lo humano, sino también de lo humano a lo trascendente. Su identidad viene de la escucha del Pueblo de Dios, con sus perplejidades, conflictos y energías.

La vitalidad vocacional en la relación con Dios y con el mundo parte de un hondo discernimiento sobre esa llamada particular de Dios. En la Iglesia ha habido muchas tradiciones que nos ayudan a establecer el modo de discernirla. En la tradición ignaciana, la vitalidad de la vocación se confirma y se vive en la consolación. La consolación espiritual es la clave para esa vocación donde la fe, la esperanza y la caridad aparecen no solo como experiencia personal, sino también como modo de vida en el que la persona llamada se siente viva ante Dios y desde Dios para el mundo. Lo crucial de saberse uno llamado a la vocación sacerdotal es ver cómo se totaliza la relación con Dios concretada en el servicio. Más que emotiva, es espiritual, porque atrae todo el ser hacia Dios.

La consolación espiritual no surge de la nada. Viene de Dios, de fuera-por-dentro. En la llamada vital de Dios hay una voz interna que vuelca hacia el mundo. Ignacio de Loyola dice: «Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el qual sale de mi mera libertad y querer; y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo»⁴. La clave de una llamada surge cuando a través de mi yo, de la acción del mal espíritu y del buen espíritu, el ser humano reconoce otra cuarta voz interior que contempla el juego de fuerzas y que encuentra que sólo Dios puede querer su felicidad a través del servicio ministerial de la Iglesia, tal como se da en otras vocaciones. En esa voz que ve el conjunto de las relaciones internas se detecta hacia dónde impulsa Dios, y en ese impulso quedan «tocados» todos los tejidos del ser hacia un dinamismo fecundo donde aparecen los rasgos propios del Espíritu: «caridad, gozo, paz, tolerancia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza» (Gálatas 5,22-23).

De esa experiencia vocacional nace un sacerdote con el corazón traspasado como el corazón de Jesús. Corazón traspasado por los do-

4. *Ejercicios Espirituales*, 34.

nes del Espíritu. Corazón llamado a estar y trabajar por el mundo. Esa es su identidad, su razón de ser, su lugar en la Iglesia. K. Rahner lo formuló bellamente de esta manera: «El sacerdote del mañana encontrará su propia realidad en cuanto tal, si se fija en el corazón del Señor. Es el corazón que ha tomado sobre sí la tiniebla del mundo y sus culpas; el corazón que encomendó en las manos del Padre incluso su sentimiento de abandono por parte de Dios; el corazón que no quiso más poder que el amor indulgente; el corazón que fue traspasado y, de esta forma, se convirtió en fuente de todo espíritu»⁵.

Identidad sacerdotal en camino

La identidad del ministerio sacerdotal provoca polémica. Si atendemos a los medios de comunicación, se establecen modos de identidad sacerdotal positivos y otros negativos. Evidentemente, me refiero a esos modos de presentar las noticias en que los estereotipos hacen juzgar por encima de los datos que se aportan. Normalmente, las noticias en la prensa se detienen en aquellos sacerdotes que se aproximan a las tesis editoriales del medio en cuestión. Se polariza, por el bien de la noticia, entre buenos y malos, entre santos e inquisidores, entre sabios y necios. Por desgracia, esta escisión en la opinión pública toca la vida de cada sacerdote.

El modo de entender la identidad marca una manera global de vivir y entender el sacerdocio ministerial. Por el año 1999, cuando yo estudiaba teología en Weston (Massachusetts), surgió el tema con cierta tensión. En la misma comunidad de jesuitas en formación se planteaban de fondo dos modos de mirar y concebir el sacerdocio. Por un lado, los «conservadores», con una posición más explícita y firme sobre la profundidad del sacerdocio, las formas sacramentales, la posición dentro de la comunidad y el propio desarrollo del ministerio. Por otro, los «liberales», con una posición que reflejaba la preocupación por el servicio a la Iglesia en los problemas concretos que piden una refor-

5. K. RAHNER, *Dios, amor que desciende. Escritos espirituales*, Sal Terrae, Santander 2008, 220.

mulación sobre la profundidad del ministerio, sus formas sacramentales y su modo de evangelizar en la sociedad. En ambos, se parte de una misma realidad: la sociedad se seculariza, y la identidad ministerial se debe re-formular y re-activar. Los primeros buscan relanzar el ministerio subrayando los aspectos más de carácter, forma y ser sacerdotal. Los segundos pretenden impulsarlo incidiendo en la función al servicio de la comunidad, la respuesta actualizada y la adaptación del ministerio a las circunstancias eclesiales.

Si tomamos este doble posicionamiento, la identidad sacerdotal se coloca en medio de dos polos opuestos en los que no hay otras dimensiones. Este doble posicionamiento, además, es bastante pedagógico para luego darnos a entender ante los medios de comunicación. Fácilmente, un periodista otorgará a una corriente o a otra una calificación que ayude a afirmar su propia posición ideológica frente a otros. Los primeros criticarán que no se lleve ropa clerical, y los segundos criticarán lo opuesto, con virulencia parecida.

Evidentemente, tras las dos posiciones identitarias se encuentran diferentes trasfondos teológicos para ejercer y entender el ministerio. Ambos parten de polos aparentemente contrapuestos sobre cómo concebir el sacerdocio dando más peso a la identificación con Cristo («in persona Christi») o dando más relevancia a la vida de la Iglesia («in nomine Ecclesiae»). Si unos encarnan la particularidad sacramental a la que el ministro es llamado por Cristo en la Iglesia, los otros miran hacia el sacramento que se realiza en la Iglesia, donde Cristo, evidentemente, se hace presente a través del ministerio sacerdotal.

Para los lectores que traten de buscar hacia qué posición me voy a decantar, por favor, vayan buscando otros artículos mejores donde se profundiza en ello. ¿Se puede entender el ministerio sin la identificación con Cristo? ¿Se puede ejercer el ministerio sacerdotal con independencia de las necesidades que vive la Iglesia? Evidentemente, solo la tensión creativa entre ambos hará al sacerdocio fecundo. Por eso invito a mirar el sacerdocio ministerial desde las dimensiones en las que se encuentra en camino, sea «liberal» o «conservador». En ambos casos, se aporta al ministerio una experiencia profunda que no se puede ni condenar ni afirmar como la única indiscutiblemente verdadera.

Un camino traspasado por Dios

No podemos quedarnos únicamente en una concepción de la identidad sacerdotal sacudida entre dos polos. Sería rebajar la vida espiritual del sacerdote a ámbitos donde acaba habiendo buenos y malos, cada uno apreciado en función del polo desde el que hable. Quizá la identidad personal no sea tan simple, y menos aún la identidad sacerdotal. La identidad sacerdotal se muestra, se vive y se re-inventa en el juego de relaciones, no en los esquemas ideológicos. Crecer teologal y humanamente en la identidad sacerdotal se puede hacer desde esa vida diaria llena de conexiones que nos invitan a crear sentido de uno mismo en relación con otros, es decir, creando identidad. Tomando como referencia a R. Kegan⁶, presento puntos donde la identidad personal y sacerdotal se encuentra traspasada.

1. *Identidad traspasada por demandas externas.* El sacerdote se encuentra presionado por su contexto y las demandas externas que surgen de él. La primera demanda externa que le traspasa es la llamada a cuidar de la tradición que se le ha encomendado. Está llamado a mantener viva la Tradición eclesial, porque esa Tradición es fuente de vida y riqueza. Gracias a ese cuidado, el sacerdote crece en la creación de un lenguaje que recrea ese modo de vivir y también su propio modo de vivir. El sacerdote vive para ser referente de Cristo en la comunidad cristiana, como hacen tantos sacerdotes tan solo con su presencia o también con su servicio ministerial. La segunda demanda externa se halla junto al cuidado de la Tradición: mantener la pertenencia al grupo y su cohesión. El sacerdote no sólo se encuentra solo con su propia identidad, sino que además nutre otras identidades de la comunidad cristiana, como en el caso de San Agustín, que decía: «Amad a esta Iglesia, permaneced en esta Iglesia, sed vosotros esta Iglesia». Por eso, su presión es doble. En este contexto de demandas externas, la identidad sacerdotal crece en lealtad al grupo al que pertenece. Esa lealtad es básica para el sacerdote, porque genera el núcleo vital de su experiencia y de su ser.

6. R. KEGAN, *In Over Our Heads. Mental Demands of Modern Life*, Cambridge (Mass.), 1998; *The Evolving Self*, Cambridge (Mass.), 1996.

Pero, por el contrario, esa lealtad también le puede llevar a concebir la identidad como observancia e inmovilismo, en el que todo consiste en imitar un modelo ideal. O también, junto con esto, el sacerdote puede crecer en concebirse como un modo de autoridad que no puede tener discusión. Es como si el escalón del presbiterio necesario en la liturgia fuera también un escalón de separación y de falta de escucha.

En conclusión, tomando esta demanda externa de este modo, la identidad que se genera puede vivir centrada en el árbol eclesial que le da vida, pero puede no percibir el bosque en el que encuentra ese árbol. La identidad corre el peligro de despersonalizarse si no crece no solo hacia lo que se espera de la función del sacerdote, sino de lo que ese sacerdote también vive y necesita por dentro.

- 2. *Identidad traspasada por demandas internas.*** La demanda interna supone todo aquello que lleva al sacerdote a personalizar y asumir individualmente los valores y la misión encomendada. Esta demanda interna atraviesa la identidad sacerdotal, porque la pertenencia a la Iglesia como sacerdote sólo puede pasar por la aceptación personal, con todas las peculiaridades del yo. Se trata de un aspecto de la identidad donde el pensamiento interior busca ser leal a sí mismo, sin negar la vitalidad que le viene de la Iglesia. Se trata de ser sacerdote con propia iniciativa, personalmente responsable y buscando una forma completa de desarrollo del sacerdocio recibido. Esto sólo se puede conseguir con una vida interior intensa, que es mucho más que la observancia de los ritos exteriores obligatorios. Un compañero me decía una vez que el breviario se convertía, para algunos jesuitas, en un modo presuntamente espiritual de no entrar en uno mismo.

Esta sana demanda interna origina un movimiento de lealtad a uno mismo que puede inclinar al sacerdote hacia sus extremos. Un extremo lleva a la persona a girar en torno a la autorrealización o el individualismo, perdiendo la referencia externa de la Tradición o de la comunidad. La misión puede convertirse en una relación exclusivamente con uno mismo para observar y juzgar al resto. Otro extremo es la inclinación al aislamiento y la soledad, donde se acepta lo externo en sus apariencias, pero sin personalización ni integración interior. Esto podría mutar en formas de identidad doble

que por fuera «mantienen la copa limpia». En ambos casos, la identidad sacerdotal toma formas que no construyen ni animan al Pueblo de Dios.

Estas demandas internas de la persona invitan no solo a ver el tronco de la Tradición, sino también el bosque donde se encuentra ese árbol. Si no hay personalización sana y profunda de la identidad sacerdotal, la identidad puede no incorporar la estructura profunda de la persona que vive el sacerdocio y, con ello, llegar a destruirse como persona.

- 3. *Identidad traspasada por la multiplicidad.*** Se trata de una identidad que convive con la diversidad de puntos de referencia y con la complejidad de las relaciones que se encuentra como sacerdote. La multiplicidad de las sociedades actuales no pueden estar ajenas al corazón del sacerdote. Evidentemente, a mayor acercamiento a esta multiplicidad, más relativismo y más tendencia a una pertenencia discontinua y atomizada. Eso es lo que la postmodernidad lleva consigo y que no sería posible en la identidad sacerdotal.

Sin embargo, los sacerdotes también estamos traspasados y llamados a aceptar la diversidad. La misión sacerdotal se puede ver como la capacidad de distanciarse y ver las múltiples posibilidades que tiene, y no solo la amenaza o la inseguridad. El sacerdote se ve responsable en la misión desde la interacción con otros y consciente de las limitaciones de la propia actuación. Esta identidad sacerdotal puede llegar a reconocer críticas sobre sí mismo sin necesidad de perecer en sus valores más profundos.

La identidad sacerdotal traspasada desde lo múltiple puede comenzar a contemplar la variedad de bosques y microclimas donde aprender y reconocer aquello que en el ministerio queda por hacer. En esa contemplación se encontrará que no está solo, ya que el mismo Cristo le acompaña para descubrir nuevos modos de ser y de existir como sacerdote. Quizá Cristo aprendió mucho de esta apertura a lo múltiple conversando y sorprendiéndose de la «fe» de la siro-fenicia, una pagana (Mc 7,24-30).

La identidad traspasada del sacerdote no es sino una vida llamada y atravesada por Dios. Dios trabaja por medio de otros, desde las demandas externas, internas y todo lo múltiple. El encuentro del sacer-

dote ante todo ello le devuelve, no una serie de respuestas, sino un camino con Dios en el servicio ministerial. La identidad sacerdotal anclada en la Tradición nunca podrá estar cerrada o acabada, porque la misma relación con Dios hace que crezca y se potencie no por sus fuerzas, sino por Aquel que le llamó al ministerio. La identidad sacerdotal se muestra, se vive y se re-inventa en el juego de relaciones, no en los esquemas ideológicos. Ojalá encontremos caminos donde la identidad no desaparezca, sino que crezca en medio del mundo, allí donde vive, trabaja, habita y desciende el mismo Dios.

editorial 
SALTERRAE



GARY SMITH, SJ

**«...al volver,
vuelven cantando»**

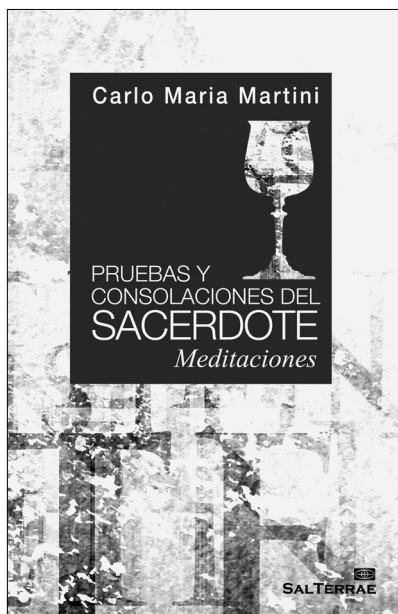
Mi vida con los refugiados

272 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 18,00 €

Durante años, Gary Smith, un sacerdote jesuita, llevó una vida sin excesivas complicaciones en los Estados Unidos. Pero un día decidió dejar atrás esa vida para pasar seis años entre los refugiados sudaneses que luchan por sobrevivir en los campos de refugiados del norte de Uganda. Su diario es un vívido e inspirador relato de las profundas relaciones que entabló durante su experiencia con los refugiados sudaneses en Uganda, una experiencia que cambió su vida, pues le permitió descubrir a unos seres que, a pesar de haber sido desplazados como consecuencia de una brutal guerra civil, encuentran la fuerza necesaria para no dejarse hundir por los profundos sufrimientos del pasado.

editorial 
SALTERRAE



CARLO MARIA MARTINI
**Pruebas y consolaciones
del sacerdote**
Meditaciones

144 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 11,50 €

Al leer las meditaciones aquí reunidas –y que el cardenal Martini dirigió en diferentes ocasiones a sus sacerdotes–, impresiona particularmente la frescura de los textos: parecen escritos hoy. El cardenal es el pastor que quiere hacer sentir su cercanía a quienes viven los momentos de la prueba y del cansancio; el maestro que, bebiendo en las Escrituras, parte el pan de la Palabra que ilumina y conforta; el guía que estudia mapas e indica itinerarios; el profeta que denuncia con libertad evangélica las deformaciones y anuncia horizontes valientes. He aquí un valioso tesoro en el que se han recogido perlas preciosas que harán bien al corazón y a la mente de muchos».

COLABORACIÓN

El magisterio moral de la Iglesia dentro de una eclesiología de comunión

Javier DE LA TORRE DÍAZ*

Algunos amigos me han escrito y me han llamado diciendo que les ha parecido muy oportuno el artículo que publiqué hace varios meses con el título «Para una lectura amable del magisterio» en la revista *Sal Terrae*¹. Muchos me han invitado a profundizar sobre ello y me han animado a aplicarlo más en concreto al tema del Magisterio Moral. Sirvan estas líneas para clarificar el trasfondo de mi postura y como criterio hermenéutico de mis escritos anteriores en lo que se refiere al Magisterio.

La exposición tiene tres partes. La primera parte (I) expondrá sucintamente el marco de la reflexión al tratar sobre el sentido y significado del Magisterio de la Iglesia. La segunda parte (II) afrontará lo que supone el ejercicio del Magisterio dentro de una eclesiología de comunión. Finalmente, en la tercera parte (III) se abordará el tema del Magisterio moral dentro de una eclesiología de comunión.

* Miembro del Consejo de Redacción de *Sal Terrae*. Profesor de Teología Moral. Universidad Pontificia Comillas. Madrid. <jtorre@teo.upcomillas.es>.

1. Véase *Sal Terrae* 97 (2009) 797-809.

I

Cristo es la fuente de todos los ministerios en la Iglesia. Por eso «a los apóstoles y sus sucesores les confirió Cristo la función de enseñar, santificar y gobernar en su propio nombre y autoridad. Pero también los laicos, partícipes de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cumplen en la Iglesia y en el mundo la parte que les corresponde en la misión de todo el Pueblo de Dios» (AA 2).

Desde esta premisa se comprende que todos los ministerios sean instituidos «para edificación» de la Iglesia (1 Co 14,25). «Cristo el Señor, para dirigir al Pueblo de Dios y hacerle progresar siempre, instituyó en su Iglesia diversos ministerios que están ordenados al bien de todo el Cuerpo» (LG 18). Todo ministerio eclesial es un servicio y, en este sentido, los ministros son verdaderamente esclavos de todos (1 Co 9,19) y «esclavos de Cristo» (Rm 1,1), a imagen de Cristo, que tomó por nosotros «la forma de esclavo» (Flp 2,7).

Dentro de los ministerios encontramos uno muy especial: el Magisterio de la Iglesia². Su palabra no es cualquier palabra. Es una palabra de autoridad para cumplir un servicio. Desde las primeras comunidades cristianas, junto con el anuncio y la enseñanza de la nueva fe, los ministros ejercían también una misión de vigilancia (*episkopé*) que tenía el doble objetivo de mantener a la comunidad en la unidad de la fe y guardarla dentro de la sana doctrina, la correcta enseñanza o la fe sana (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9). Esa vigilancia se ejercía para salvaguardar el depósito transmitido por la predicación apostólica desde el acontecimiento fundante de Jesucristo. Por eso, aunque hasta muy tarde no se habló propiamente de «Magisterio», siempre, desde el principio, se dio una doble función: el anuncio pastoral en nombre de Cristo y la regulación de ese anuncio para verificar su autenticidad respecto de la predicación original. La segunda tarea, lógicamente, no era necesaria siempre, sino sobre todo en los tiempos de crisis, confusión o dificultad³.

2. «Se llama magisterio eclesiástico a la tarea de enseñar, que pertenece en propiedad, por institución de Cristo, al colegio episcopal o a cada uno de los obispos en comunión jerárquica con el sumo Pontífice» COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Magisterio y teología* (1975), tesis I.
3. B. SESBOUÉ, SJ, *El Magisterio a examen*, Mensajero, Bilbao 2004, 21-22.

La grandeza del Magisterio, por tanto, viene de su misión de cuidar la transmisión del mensaje de Jesús para que permanezca idéntico y vivo. En ese cuidado el Magisterio tiene dos misiones: a) obedecer fielmente al mensaje que debe guardar; y b) establecer ese mensaje con autoridad. El mensaje de fe tiene necesidad de una regulación autorizada, y el Magisterio garantiza esa regulación. Lo importante no es la regulación, sino que se transparente el Evangelio, que el acontecimiento de Cristo no se distorsione ni se haga opaco. Por eso el Magisterio protege al pueblo de Dios de las desviaciones y de los fallos y le garantiza «la posibilidad objetiva de profesar sin error la fe auténtica»⁴.

En su tarea y misión, el Magisterio se basa en la autoridad de Jesucristo⁵. «El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad *se ejerce en el nombre de Jesucristo*» (DV 10)⁶. El Magisterio, «evidentemente, no está por encima de la Palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, en cuanto por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios que se ha de creer» (DV 10). El sentido del Magisterio no está en sí mismo, sino en el servicio a la fe y la verdad del evangelio. Esa es su grandeza y su límite: ser «un auténtico intérprete» del Evangelio⁷. Por eso Gaillardetz afirma que la autoridad de la Iglesia

-
4. El Magisterio vela «para que el pueblo de Dios permanezca en la verdad que libera» y siga resonando en la Iglesia, por la acción del Espíritu, «la viva voz del evangelio» (DV 8). Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 890.
 5. Por eso el Magisterio tiene un firme fundamento cristológico. Este enraizamiento en Jesucristo es lo que significa la palabra «auténtico», que no hace referencia tanto a algo genuino o verdadero cuanto a una función ejercida autoritadamente en nombre de Jesucristo. Cf. F.A. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Dublin / New York 1983, 23-26.
 6. «Este oficio pastoral de Pedro y los demás apóstoles *pertenece a los cimientos de la Iglesia* y es continuado por los obispos bajo el primado del Papa» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 881).
 7. «La Iglesia Jerárquica (que es cosa distinta de la Jerarquía en la Iglesia) no puede recibir el oficio de regir a sus miembros más que de su sumisión al Señor y al Espíritu que la guía, y no puede cumplir ese cometido de ninguna otra manera que transmitiendo a sus miembros este espíritu de servicio» (H.U. VON BALTHASAR, *Textos de ejercicios espirituales*, Mensajero / Sal Terrae, Bilbao / Santander 2009, 246).

depende de la autoridad de Dios⁸. Esa dependencia es también el fundamento de su autoridad.

Esta es la razón por la que el Magisterio fundamenta la verdad de su enseñanza en el testimonio de la Escritura y la Tradición⁹. El Magisterio es una instancia de discernimiento auténtico de la tradición de la fe y una actualización viva de esa fe en el presente. Por eso la Tradición es algo más que un conjunto de precedentes y testimonios del pasado para fundamentar la opinión del Magisterio actual. El Magisterio está al servicio y es obediente a la fe de los apóstoles, y por eso no determina desde sí mismo lo que hay que creer. «Es un intérprete autorizado del testimonio apostólico»¹⁰.

El objetivo de este servicio del Magisterio es la edificación de la comunidad cristiana¹¹ y de la salvación de la humanidad en general¹². Por eso el Magisterio no es un legislador ni un severo censor de costumbres, sino una misión realizada por un conjunto de personas preocupadas por el ser humano, por esa ley interior escrita en su corazón, inquietas por discernir desde el evangelio todo lo que es válido, justo

-
8. «Cuando la Iglesia enseña, no lo hace porque crea que ella misma es un cuerpo de sabios cuyas habilidades de razonamiento y vasto conocimiento merecen respeto. La Iglesia enseña porque cree que el mensaje que proclama no es propio: es la palabra de Dios. La autoridad de la Iglesia es dependiente de la autoridad de la palabra de Dios» (R.R. GAILLARDETZ, *Teaching with Authority. A Theology of the Magisterium in the Church*, The Liturgical Press, Collegeville 1997, 23-24).
 9. «La Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia» (*Dei Verbum* 10).
 10. S. MADRIGAL, «La realidad eclesial del magisterio: autoridad y verdad a prueba»: *Sal Terrae* 1.139 (2009) 783.
 11. «La autoridad del magisterio es ejercida dentro de la Iglesia y no sobre la Iglesia» (R.R. GAILLARDETZ, *op. cit.*, 24-26).
 12. Por eso la Instrucción *Donum vitae* afirma con claridad que «Magisterio de la Iglesia no interviene en nombre de una particular competencia en el ámbito de las ciencias experimentales [...]. La intervención de la Iglesia, en este campo como en otros, *se inspira en el amor que debe al hombre*, al que ayuda a reconocer y respetar sus derechos y sus deberes. Ese amor se alimenta del manantial de la caridad de Cristo: a través de la contemplación del misterio del Verbo Encarnado, la Iglesia conoce también el “misterio del hombre” (GS 22, RH 8); anunciando el Evangelio de salvación, revela al hombre su propia dignidad y le invita a descubrir plenamente la verdad sobre sí mismo. La Iglesia propone la ley divina para promover la verdad y la liberación» (*Donum Vitae*, Introducción, nn. 5-6).

y hermoso para el bien de los hombres y por señalar lo que contradice la verdad revelada, la libertad y el crecimiento humano.

En este sentido, el Magisterio hay que situarlo «dentro de esta visión global del dinamismo histórico y comunitario de la conciencia de la Iglesia»¹³. El Magisterio es parte integrante y expresión de la Iglesia como un todo. «Los pastores de la Iglesia, en comunión con el Sucesor de Pedro, están siempre cercanos a los fieles en este esfuerzo, los acompañan y guían con su magisterio» (VS 3). La función magisterial es importante realizarla desde la cercanía y el acompañamiento de los fieles. Esto supone una custodia que, en el dinamismo de la historia, sabe reformularse para ser fiel en cada época y en cada cultura¹⁴. De ahí que no se pueda entender el Magisterio sin tener en cuenta el *sensus fidei* o el *consensus fidei* de la Iglesia en su conjunto, pues el Magisterio está al servicio de los fieles, en cercanía a ellos, les acompaña y les orienta actualizándose permanentemente en las diversas culturas y épocas. Por ese motivo, la recepción de la doctrina supone un proceso de intercambio «cercano» entre el pueblo cristiano, que tiene un papel propio en la regulación de la fe, pues «no puede engañarse en su creencia» (LG 21), y la autoridad jerárquica, que no puede dejarse a un lado¹⁵.

13. F. SEBASTIÁN, «Reflexiones teológicas de la encíclica *Humanae vitae*»: *Iglesia Viva* 19-20 (1969) 15.

14. Por eso «las prescripciones morales, [...] deben ser custodiadas fielmente y actualizadas permanentemente en las diferentes culturas a lo largo de la historia» (VS 25).

15. Desde esta profunda vinculación del Magisterio al cuerpo eclesial, es también necesario tener en cuenta que la recepción por parte del pueblo de Dios conlleva un proceso «lento» en el que se va precisando el sentido de la definición y la adhesión progresiva del cuerpo de la Iglesia (ejemplos claros son los concilios de Nicea y Calcedonia). Al durar varias generaciones, nadie lo puede manipular. Siempre pasa por debates, y muchas veces por conflictos. Tras un tiempo, se olvidan las fricciones y se toma conciencia de lo mejor, del elemento de verdad que promueven. La recepción es siempre sorprendente e imprevisible y muestra cómo las Iglesias quedan libres para promover nuevos documentos de fe a la recepción de los fieles. La recepción, además, produce novedad y proporciona nuevos sentidos que no habían sido vistos en un comienzo. Pero, sobre todo, lo que más caracteriza la recepción es el proceso de intercambio entre el pueblo cristiano y la autoridad jerárquica. El pueblo cristiano tiene un papel propio en la regulación de la fe, pues «no puede engañarse en su creencia» (LG 21). Por eso la infalibilidad del magisterio *in docendo* está basada en la in-

Este dinamismo histórico eclesial es el que reconoce la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Mysterium Ecclesiae* (1973), primer texto oficial romano que trata explícitamente de «la condición histórica de la expresión que hay que dar a la revelación». Se reconoce que el sentido de los enunciados está condicionado por el estado de la lengua empleada en una época y en un contexto; se admite que una verdad dogmática puede ser expresada de modo incompleto en un primer momento, y luego expresarse más perfectamente en un contexto de fe más amplio; se señala que la Iglesia formula nuevos enunciados para aclarar (traducir, explicitar) verdades ya conocidas en un contexto nuevo, para resolver cuestiones nuevas y para rechazar errores; se reconoce incluso que el Magisterio puede llevar en su contenido elementos caducos ligados a concepciones cambiantes y que ciertas fórmulas pueden ir cubriéndose de una cierta opacidad en razón de la distancia temporal y cultural¹⁶. Este texto supone un gran cambio y explicita aquellas palabras de Juan XXIII al comienzo del concilio Vaticano II: «Una cosa es, en efecto, el depósito de la fe, es decir, las verdades contenidas en la doctrina sagrada, y otra cosa es la manera de expresar esas verdades conservando, en todo caso, su sentido y acepción»¹⁷.

Dentro de este dinamismo histórico se comprende que el Magisterio haya ejercido su esencial función para la fe cristiana de formas diversas a lo largo de la historia. Los concilios, los sínodos regionales y locales, la cátedra de los obispos, la colegialidad de los obispos, las relaciones de comunión entre las iglesias, las escuelas de catequesis, las universidades, los doctores y los teólogos, el *sensus fidelium*... han sido durante siglos «magisterio» y han tenido un fuerte peso en la enseñanza y la regulación de la fe¹⁸. No será hasta Inocencio

falibilidad del pueblo *in credendo*. Por eso el magisterio debe dar un tiempo al debate y a la reflexión, no pronunciarse demasiado prematuramente sobre temas nuevos, escuchar con atención y descubrir su palabra, que no siempre será dar la razón inmediatamente.

16. B. SESBOÛE, *op. cit.*, 245-250.

17. *Lumen Gentium* 25 anotará la importancia de distinguir entre el tipo de documento y la fórmula empleada.

18. Lo importante era la conservación del depósito de la fe de los apóstoles. La autoridad estaba al servicio del mantenimiento de la verdad de la fe frente al error. El papado fue durante siglos una instancia judicial suprema dentro de una Iglesia vertebrada en asambleas de obispos, un moderador y un juez soberano

III cuando se utilice *magisterium* para significar dirección, gobierno, autoridad de jefe¹⁹. Pero un cambio más profundo se produce a partir del pontificado de Gregorio XVI (el primero que utiliza, en 1835, la palabra *magisterio* tal como lo hacemos actualmente) y Pío IX (cuando el papado se convierte en un magisterio activo de formulación continua de la doctrina católica²⁰). El Magisterio se convierte en un cuerpo jerárquico que enseña con autoridad dentro de la Iglesia, que define lo que concierne a la fe y las costumbres y que interpreta las Escrituras sin error. El dogma de la infalibilidad del papa del concilio Vaticano I es su más claro símbolo. Por eso, no podemos dejar de reconocer que la historia del Magisterio se ha ido vinculando cada vez más a la historia del primado del papa.

Pero el Magisterio, como todos sabemos, es una realidad mucho más rica que un conjunto de declaraciones infalibles. Desvirtuamos la imagen y la función del Magisterio si sustituimos el concepto de «autoridad» por el de «infalibilidad». El propio Código de Derecho Canónico afirma que «ninguna doctrina se considera como infaliblemente definida si eso no está manifiestamente establecido» (can. 749, 3). Hay, por lo tanto, una presunción favorable de no infalibilidad²¹. Por

de la cristiandad en colaboración o conflicto con los príncipes sobre la referencia a la Escritura y el magisterio de la propia tradición (Y. CONGAR, *La Tradición y las tradiciones*, Dinor, San Sebastián 1964, 299-301). Son muy sugerentes los artículos de Y. CONGAR, «A Semantic History of the Term Magisterium» y «A Brief History of the Forms of the Magisterium and Its Relations with Scholars», en CH.E. CURRAN Y R. MCCORMICK (EDS.), *The Magisterium and Morality*, Paulist Press, New York 1982, 297-331.

19. La reforma gregoriana supuso la primera centralización pontifical dentro de la Iglesia. El papa convocaba, presidía y confirmaba los concilios y poseía el carisma de inerrancia, pudiendo dar conclusión sin error a los debates conciliares.
20. Es interesante observar que en el Denzinger la parte dedicada desde el siglo XIX hasta la actualidad es casi equiparable a la dedicada a los primeros dieciocho siglos. Cf. B. SESBOUÉ, *op. cit.*, 69-77.
21. Por ese motivo, el editorial de *La Civiltà Cattolica* del 2 de noviembre de 1985 pedía distinguir entre infalibilidad e infalibilismo. La infalibilidad es un carisma de la Iglesia y del sucesor de Pedro, mientras que el infalibilismo es una desvirtuación y una extensión del carisma petriño más allá de los límites de la revelación; es una «actitud psico-sociológica, no siempre exenta de servilismo, típica en cierto modo de la mentalidad cortesana [...] que ha sido efecto y causa de ese piramidismo eclesiástico en el que han proliferado exageraciones como la papolatría».

eso hay que enmarcar la infalibilidad (como imposibilidad de engañarse y engañar al formular un juicio el Magisterio en unas limitadas y definidas condiciones) dentro de la indefectibilidad de la Iglesia, por la cual ésta, en su búsqueda de la verdad a través de oscuridades y debilidades, incluso a través de desfallecimientos particulares, cuenta con la seguridad de que Dios garantiza «al pueblo de la nueva y definitiva alianza que no perderá al final la identidad de la fe»²².

En esa búsqueda de la verdad, el Magisterio no se muestra aislado del cuerpo eclesial ni de la humanidad. El concilio Vaticano II ha descrito el papado como centro del colegio y, aunque también le haya atribuido un rango supra-colegial, «es preciso evitar toda presentación del papel del Papa que aisle a éste del colegio de los obispos, cuya cabeza es. Cuando se subraya que el Papa tiene derecho a actuar y a hablar “solo”, la palabra “solo” no quiere decir nunca “de modo separado” o “de modo aislado”. Incluso cuando el Papa actúa sin la colaboración formal del cuerpo episcopal –como tiene jurídicamente derecho a hacerlo–, actúa siempre como su cabeza»²³.

Por eso, el Magisterio «no es la totalidad de la doctrina cristiana»²⁴. El canon 760 del nuevo código de Derecho Canónico señala que «el ministerio de la palabra se debe fundar en la Sagrada Escritura, en la Tradición, en la liturgia, en el magisterio y en la vida de la Iglesia». En la predicación de la Iglesia entran elementos diversos, como el instinto y la fe de los fieles, los nuevos conocimientos de los cristianos o de los teólogos, la vida de los santos, la liturgia, los signos de los tiempos..., además de la Escritura, la Tradición y el Magisterio²⁵. Como dijo el gran teólogo John Adam Möhler:

22. Y. CONGAR, «Infalibilidad e indefectibilidad», en K. RAHNER (DIR.), *La infalibilidad de la Iglesia. Respuesta a H. Küng*, Madrid 1978, 158-159.

23. CARDENAL SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, Valencia 2000, 217.

24. A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología*, Sígueme, Salamanca 2007, 171.

25. Por eso el Catecismo de la Iglesia Católica reconoce que «en la obra de enseñanza y de aplicación de la moral cristiana, la Iglesia necesita la dedicación de los pastores, la ciencia de los teólogos, la contribución de todos los cristianos y de los hombres de buena voluntad. La fe y la práctica del Evangelio procuran a cada uno una experiencia de la vida «en Cristo» que ilumina y da capacidad para estimar las realidades divinas y humanas según el Espíritu de Dios (cf. 1 Co 2,10-15). Así, el Espíritu Santo puede servirse de los más humildes para iluminar a los sabios y constituidos en más alta dignidad» (n. 2038).

«Dos extremos son posibles en la vida eclesiástica, y los dos llevan por nombre “egoísmo”: que *cada uno* quiera serlo todo (*alles*) o que quiera serlo *uno solo* [...]. Solo todos pueden serlo todo, y solo la unidad de todos puede ser un todo. Tal es la idea de la Iglesia Católica»²⁶.

II

Nuestra noción de Magisterio depende, en gran parte, de nuestra noción de Iglesia. La constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II contiene una eclesiología que ha tenido un enorme impacto en la teología moral, superando, junto con una concepción jurídica de la Iglesia, una moral predominantemente legalista. «*Lumen Gentium* afirma que los elementos primordiales de la Iglesia no son las estructuras, las leyes, las doctrinas, los sacramentos o los ministerios jerárquicos, sino la misteriosa presencia de Dios en su corazón, de un Dios que es comunión trinitaria y que llama a los hombres y mujeres a la comunión de unos con otros y con Dios»²⁷. El propio Juan Pablo II señaló que la noción de comunión está «en el corazón del autoconocimiento de la Iglesia»²⁸.

Una eclesiología de comunión²⁹ supone que todos los bautizados son depositarios de sabiduría. No se trata de afirmar un Espíritu Santo que habla directamente a todos los miembros de la Iglesia frente a un Magisterio limitado a promulgar y ratificar su consenso. No se trata de disminuir el valor del Magisterio en cuestiones morales frente al magisterio de los teólogos o la conciencia individual. Para el Concilio Vaticano II, las personas tienen un papel irremplazable no solo en la función de aprender, sino también en la función de enseñar. Ellos son re-

26. J.A. MÖHLER, *La unidad en la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 1996, 295.

27. M.G. LAWLER y TH.J. SHANAHAN, *Church: A Spirited Communion*, The Liturgical Press, Collegeville 1995, 6.

28. JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos de los Estados Unidos de América*, 16-IX-1987, n. 1. Son muy sugerentes también las palabras de Juan Pablo II en *Christifideles laici* (1988), en los números 19-21, sobre la eclesiología de comunión.

29. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, 28 de mayo de 1992.

cipientes de la verdad prometida por Cristo a su Iglesia. El carisma de enseñar no solo se identifica con la jerarquía³⁰. La función de enseñar incluye el carisma de muchas personas que están en la Iglesia (profetas, pastores, científicos, santos y sabios). Avery Dulles ha subrayado el modelo pluralista de autoridad del Concilio basándose en un análisis de las diferentes imágenes y metáforas que emplea para hablar de la Iglesia (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo...) y de los diversos ámbitos de autoridad dentro de la Iglesia. Además de la autoridad de la Biblia, la Tradición y el Magisterio, el Concilio señala la inviolable autoridad de la conciencia (GS 16; DH 3), la autoridad del pueblo de Dios como un todo (LG 12; DV 8), la autoridad y experiencia de los laicos para aplicar el evangelio a las complejas cuestiones del mundo actual (GS 43) y la autoridad de los teólogos (GS 62; AG 22)³¹. Esta pluralidad de instancias de autoridad y estas imágenes de la Iglesia manifiestan los aspectos orgánicos, dinámicos y de interacción de la nueva visión de la Iglesia aportados por el Concilio. Este modelo de autoridad ciertamente reconoce la especial autoridad del Magisterio, pero rechaza limitar la actividad del espíritu al ejercicio del Magisterio. La vida de la Iglesia estaría caracterizada por una armonía inspirada por el Espíritu entre esos diversos *loci* de autoridad³².

El doble origen de la Iglesia en la Pascua y en Pentecostés, hace que también todos los creyentes, además del círculo íntimo de los discípulos, estén desde el inicio en la Iglesia. La igualdad carismática de todos los bautizados, el sacerdocio común del pueblo de Dios (LG 10), la gracia bautismal común a todos, la responsabilidad común en la mi-

30. «Es tan importante volver a esta idea central porque así se echa por tierra cualquier atisbo de sospecha de que el sentir con la Iglesia es una consigna para uso principalmente de la Iglesia discente en su relación con la Iglesia docente. La obediencia no es un atributo del “Pueblo de Dios” solo, sino el atributo de la Iglesia como un todo, mucho antes de su diferenciación en una parte docente y otra parte discente; es el atributo de la *Iglesia-María* como la esclava del Señor, a la que todo le sucede según la palabra del Señor, la que da vueltas en su razón a todas la palabras del Señor para alimentarse de ellas, se sienta a los pies de Jesús y ha elegido la mejor parte...» (H.U. VON BALTHASAR, *Textos de Ejercicios Espirituales*, Mensajero / Sal Terrae, Bilbao / Santander 2009, 246).

31. A. DULLES, *The Resilient Church*, Doubleday, Garden City, 1977, 93-112.

32. R. GAILLARDETZ, *op. cit.*, 28.

sión evangelizadora (AA 2), la llamada a todos a la santidad... son algunos de los aspectos que el Concilio recalca de esa auténtica igualdad de todos los creyentes (LG 32), anterior a la diversidad de ministerios y funciones en la Iglesia³³.

La eclesiología de comunión, de la que nace una nueva teología moral, conlleva una nueva manera de concebir los ministerios. Así como el Señor Jesús instituyó a los Doce, así todo ministerio eclesial tiene un carácter colegial. «Por eso todo obispo ejerce su ministerio en el seno del colegio episcopal, en comunión con el obispo de Roma, sucesor de San Pedro y jefe del colegio; los presbíteros ejercen su ministerio en el seno del presbiterio de la diócesis, bajo la dirección de su obispo»³⁴. Esto supone una nueva forma de ejercer el primado en el contexto de una comunión de iglesias y de la colegialidad episcopal. La nueva eclesiología de comunión implica que el sucesor de Pedro, como visible y perpetuo principio y fundamento de la unidad de fe y de comunión (LG 18), debe integrarse con el cuerpo episcopal, «también sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia junto con su cabeza» (LG 22). A los obispos «no se les puede considerar simples vicarios del Romano Pontífice, puesto que disponen de una potestad propia [...]. Su potestad, por tanto, no queda suprimida por el poder supremo y universal, sino, al contrario, afirmada, consolidada y protegida» (LG 27). Esta integración parece haber sido asumida explícitamente por la encíclica *Ut unum sint*: «Todo esto se debe realizar siempre en la comunión. Cuando la Iglesia católica afirma que la función del obispo de Roma responde a la voluntad de Cristo, no separa esta función de la misión confiada a todos los obispos: también ellos son “vicarios y legados de Cristo”»³⁵.

33. Esto implica un cuerpo donde la unidad y la igualdad están profundamente arraigadas. Como bien destaca LG 32: «El pueblo de Dios es uno: un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo [...] misma dignidad [...] misma gracia [...] misma vocación a la perfección [...]. En la Iglesia y en Cristo no hay ninguna desigualdad [...] verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y actividad común para todos los fieles en la construcción del cuerpo de Cristo». Lo que unifica es el bautismo. Por eso hay una llamada a todos a la santidad (LG V). La invitación de Jesús a la perfección (Mt 5,48) vale para todo cristiano. Por eso hay un sacerdocio común de todos los fieles.

34. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 877.

35. JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, n. 95.

Es importante tomar conciencia de que la comunión con respecto a la autoridad eclesial debe darse a dos niveles. No solo la comunión del obispo de Roma y los otros obispos del colegio, sino también entre el colegio de los obispos y la comunión con las otras Iglesias cristianas. Juan Pablo II, por ese motivo, ha invitado a un «diálogo paciente y fraterno» sobre la cuestión de la primacía universal del Obispo de Roma (UUS 96). «El Santo Padre reclama una reflexión pública sobre nuevas formas de encarnar y realizar el ministerio de Pedro; pero solo se puede proponer la necesidad de nuevas formas si las precedentes o las presentes se consideran no del todo adecuadas»³⁶. Esta nueva forma está por hacer. El concilio Vaticano II concibió la tarea y misión del papado como signo y realidad de un servicio de la autoridad en el corazón de la Iglesia-comunión. Desde una comprensión de la Iglesia como pueblo de Dios y como sacramento, el ministerio petrino está llamado a ser ejercido como primado de la comunión, como servicio a la comunión y como servicio al carácter sacramental de la Iglesia³⁷. Esta comunión debe no solo ser proclamada, sino buscada en sus actuaciones concretas: «La Iglesia católica, tanto en su praxis como en sus documentos oficiales, sostiene que la comunión de las Iglesias particulares con la Iglesia de Roma, y de sus obispos con el obispo de Roma, es un requisito esencial –en el designio de Dios– para la comunión plena y visible» (UUS n. 97). La colegialidad no amenaza la autoridad primacial ni compite con ella. La lógica de la comunión, cuyo principio básico es la reciprocidad entre episcopado y primado, debe llevar a la cabeza del colegio a actuar en situaciones excepcionales donde esté comprometido el bien común de la Iglesia, pero sin dejar de tener en cuenta la consulta a las Iglesias locales y el pluralismo teológico³⁸.

36. S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una Ecclesiólogía*, Sal Terrae, Santander 2002, 364.

37. *Ibid.*, p. 363.

38. Por eso hay que escuchar con seriedad las cuestiones planteadas a nuestra Iglesia católica por el documento ecuménico sobre *La autoridad en la Iglesia*: «¿Ha sido suficientemente puesta en práctica la enseñanza del Concilio Vaticano II relativa a la colegialidad de los obispos? ¿Reflejan las acciones de los obispos conciencia suficiente del alcance de la autoridad que han recibido por medio de la ordenación para el gobierno de la Iglesia local? ¿Se ha previsto suficientemente asegurar la consulta entre el Obispo de Roma y las Iglesias locales antes de adoptar decisiones importantes que afecten bien a una Iglesia local

Una eclesiología de comunión requiere, por tanto, un centro de unidad. Las definiciones del Vaticano I son el resultado de la opción de la Iglesia por su unidad, que ha tenido el mérito de crear un conjunto unitario de obispos en torno al papa, ha reducido los impulsos nacionalistas, ha refrenado los impulsos teológicamente incorrectos del regalismo y ha avanzado en la tarea de una evangelización de dimensiones planetarias. Sin embargo, al centralismo le acompaña una tendencia difícilmente reprimible hacia la uniformidad, el peligro de infravalorar la pluralidad y la variedad legítimas y una cierta burocratización³⁹.

Por eso, si el obispo de Roma es «el primero entre los servidores de la unidad» (UUS 94), la forma de actuar sobre los obispos, desde una eclesiología de comunión, debería ser la forma extraordinaria de ejercicio de la autoridad pontificia. Si lo excepcional se convierte en normal, «estaríamos ante una situación de centralismo injustificado, acolegial, sin límites jurídicos; ante una forma de absolutismo»⁴⁰. Tiene que respetarse la simultaneidad de la Iglesia universal y la Iglesia local, del principio sinodal y el principio jerárquico, de la unidad y la pluralidad. Las decisiones importantes que afectan a toda la Iglesia se deben tomar con la coparticipación y el consenso de las Iglesias locales.

El Magisterio, desde una eclesiología de comunión, también debe considerar al pueblo de Dios, pues su autoridad es para el servicio. La definición de la infalibilidad del Vaticano I ha dejado en la penumbra la realidad eclesiológica de la recepción y del consenso⁴¹. No hay que olvidar que para el Vaticano II la infalibilidad *in docendo* encuentra su presupuesto en la infalibilidad *in credendo*, esto es, en la indefectibilidad de todo el pueblo de Dios⁴².

o a la Iglesia entera? ¿Cómo se tiene en cuenta la variedad de la opinión teológica cuando se toman tales decisiones?». Cf. COMISIÓN INTERNACIONAL ANGLICANO-CATÓLICO ROMANA (ARCIC 2), «El don de la autoridad»: *Diálogo Ecueménico* XXXIV, n. 108 (1999), 97-98 (n. 57).

39. S. MADRIGAL, *op. cit.*, 368. Es interesante consultar también: M.M. GARIJÓ-GUEMBE, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1991, 259-267.

40. S. MADRIGAL, *op. cit.*, 369.

41. D. MOLINA, «Lo que concierne a todos... Recepción y comunión en la Iglesia»: *Sal Terrae* 1.139 (noviembre 2009) 829-839.

42. J. SANCHO BIELSA, *Infalibilidad del pueblo de Dios*, Universidad de Navarra, Pamplona 1979; S. MADRIGAL, *op. cit.*, 371.

El Magisterio, por ello, necesita del *testimonium* o *sensus fidei*. El verdadero proceso de recepción es consustancial al reconocimiento de la autoridad testificante. Por eso no se puede dejar de considerar la necesidad de participación de los fieles en muchos temas. Esto supone, en la práctica, una sinodalidad que busca el camino común a la luz de la Palabra y como forma normal de ejercicio de la autoridad de la Iglesia⁴³. Lo cual supone, a su vez, unas instancias eclesiales (sínodos, conferencias episcopales, consejos, etc.) que funcionen como foros de encuentro y discusión, donde se puedan abordar las cuestiones esenciales de la vida eclesial.

Por eso, una eclesiología de comunión implica que existan estructuras de participación eclesial. Pero ni el pueblo de Dios es una asamblea constituyente que decida por votos la verdad evangélica, ni la invocación del principio jerárquico se puede utilizar para justificar comportamientos autoritarios, negando las palabras del Señor: «los grandes de las naciones los tiranizan; no sea así entre vosotros» (Mc 10,42-45). La Iglesia no es ni democracia ni monarquía absoluta. Es comunión jerárquica y diálogo sinodal.

Por esta razón, hay que recuperar con urgencia las nociones de colegialidad, sinodalidad y subsidiariedad del patrimonio cristiano. Hay un rico pasado sinodal de la Iglesia que supone una seria reflexión sobre la búsqueda de un camino común y un proyecto compartido de los mecanismos de la unanimidad y del consenso: los criterios de participación y representatividad. Incluso la sociedad civil se ha inspirado en muchos de estos procedimientos creados al principio en el interior de la Iglesia (principio de la mayoría, constituciones de órdenes capitulares, sistemas de elección...). Nuestra historia eclesial conserva ciertas costumbres democráticas, actividades conciliares y sinodales que no se pueden olvidar⁴⁴.

43. S. MADRIGAL, *op. cit.*, 372.

44. El Cardenal de Cusa ya describió hace siglos, en *De concordancia catholica*, una Iglesia con reuniones sinodales a diversos niveles. La estructura sinodal establece un régimen de consejo y consenso que permite conjugar el ministerio jerárquico y el principio de la comunión de los fieles. Esta perspectiva del *consilium* y del *consensus* creemos que puede aplicarse a muchas situaciones eclesiales, y quizá también en temas de doctrina moral. Cf. S. MADRIGAL, *op. cit.*, 323-330.

El concilio Vaticano II, en el decreto *Christus Dominus*, afirmó con claridad: «Este sagrado sínodo ecuménico desea que las venerables instituciones de los Sínodos y de los concilios florezcan con nuevo vigor»⁴⁵. Juan Pablo II ha dado un impulso a los sínodos generales y continentales, regionales y diocesanos, consejos presbiterales y consejos pastorales diocesanos, sínodos diocesanos..., dando más participación a los laicos. Incluso señaló en su libro *Cruzando el umbral de la esperanza* (1994) que «este método sinodal responde a las expectativas de los diversos ambientes»⁴⁶.

El objetivo de todo fue marcado claramente por el propio Juan Pablo II en *Novo millennio ineunte*: «Hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión: éste es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza» (n. 43). «Los espacios de comunión han de ser cultivados y ampliados día a día, a todos los niveles, en el entramado de la vida de cada Iglesia. [...] se deben valorar cada vez más los organismos de participación previstos por el Derecho canónico [...] no se inspiran en los criterios de la democracia parlamentaria, puesto que actúan de manera consultiva y no deliberativa; sin embargo, no pierden por ello su significado e importancia. En efecto, la teología y la espiritualidad de la comunión aconsejan una escucha recíproca y eficaz entre pastores y fieles, manteniéndolos, por un lado, unidos a priori en todo lo que es esencial, e impulsándolos, por otro, a confluír normalmente, incluso en lo opinable, hacia opciones ponderadas y compartidas» (n. 45). Se hace necesario aumentar los espacios de diálogo y debate, fomentar una espiritualidad de comunión. Ya Rosmini señaló cómo una de las llagas de la Iglesia era la distancia entre pastores y pueblo. Por eso es un deber urgente del ministerio jerárquico, por su servicio a la unidad, restablecer el diálogo.

45. CONCILIO VATICANO II, *Christus Dominus* 36.

46. Habría que tener en cuenta el principio de la canonística medieval: *quod omnes tangit debet ab omnibus approbari* (lo que afecta a todos debe ser aprobado por todos). Los comentaristas medievales reservan la decisión a los preladados, y el voto consultivo al resto de asistentes. Pensaban que el régimen de consejo y consenso no suplanta el principio jerárquico. «Hay que entender todo el proceso como responsabilidad de todos, de modo que la decisión eclesial suponga un proceso de consulta y elaboración que pueda ser aprobada por todos»: S. MADRIGAL, *op. cit.*, 334.

Rahner afirmó con claridad que «no es en absoluto verdad que la Iglesia católica se haya presentado o se presente como una institución en la que todas las cosas importantes resultan desde el principio claras y de dominio seguro, ni tampoco es cierto que todo descubrimiento de la verdad se opere única y exclusivamente a través de las declaraciones del magisterio»⁴⁷. El Magisterio «es un importante e inalienable instrumento para el descubrimiento de la verdad y el desarrollo doctrinal; pero no es en modo alguno el único impulso que promueva de por sí solo, de manera totalitaria y bajo todos los aspectos independientes de las demás realidades subsistentes en su seno, este descubrimiento de la verdad y esta evolución doctrinal. Incluso decisiones *ex cathedra* adoptadas por los Padres o promulgadas por los Concilios han sido siempre, si bien se mira, algo así como la sanción definitiva de un proceso de evolución suscitado por agentes diversos del magisterio oficial y de su autoridad formal»⁴⁸.

El respeto, como afirma Rahner, no exige en absoluto que en la Iglesia se obre «como si todas las perspectivas teológicas subsistentes en su seno se redujeran a una mera repetición de alguna declaración de origen magisterial». La Iglesia es un «sistema abierto» donde entran factores y elementos diversos: el instinto y la fe de los fieles, los nuevos conocimientos de los cristianos o de los teólogos, la vida de los santos, la liturgia, las nuevas situaciones temporales... En este «sistema abierto», «el magisterio tiene su puesto necesario y específico» que no puede ser usurpado por este mismo Magisterio⁴⁹.

Por eso, siguiendo la tríada paulina de ministerios —«apóstoles, profetas y doctores» (1 Co 12,28)—, las instancias de garantía de transmisión de la verdad revelada a la Iglesia no se pueden reducir a la sucesión apostólica, sino que también hay que tener en cuenta la sucesión profética en el testimonio de los creyentes y los santos y la sucesión en el saber especializado de los doctores o teólogos⁵⁰.

47. K. RAHNER, *Reflexiones en torno a la Humanae vitae*, Paulinas, Madrid 1971, 56; ID., «Magisterio eclesiástico», en *Sacramentum mundi* IV, Barcelona 1971, 381-398.

48. K. RAHNER, *op. cit.*, 56.

49. *Ibid.*, 57.

50. A. DULLES, «La triple sucesión: apóstoles, profetas y doctores»: *Concilium* 168 (1981) 248-257.

Este es el motivo por el que una Iglesia de comunión ha llevado a redescubrir el laicado⁵¹. El Concilio Vaticano II fue el primer concilio en consagrar un capítulo concreto a los laicos. La eclesiología de comunión nos tiene que ayudar a superar la contraposición estructural entre pastores y fieles, *ecclesia docens et discens*, infalibilidad *in docendo et in credendo*, autoridad y obediencia. Tenemos que asumir, con el cap. II de LG, la igualdad fundamental entre todos los cristianos en virtud del bautismo. El bautismo es la puerta de entrada en la Iglesia, que se consolida en la aceptación de la palabra y en los sacramentos. LG antepone el capítulo sobre el pueblo de Dios (LG II) al dedicado a la constitución jerárquica (LG III), pues se parte de todos los bautizados.

La recuperación teológica de la figura del laicado está vinculada al reconocimiento del sacerdocio común de raíz bautismal⁵². Este nuevo sacerdocio no se desenvuelve en el orden del oficio o de la casta sacerdotal, sino en el de la existencia. Esta existencia sacerdotal es para la que consagra el bautismo. Por eso, el capítulo sobre el pueblo de Dios pone las bases para una eclesiología armónica de los diversos carismas y funciones dentro de la comunidad eclesial. Este capítulo ayuda a acentuar los elementos comunes: discípulos de Cristo, hermanos en Cristo, corresponsabilidad de todos⁵³. Por eso, los laicos que son profesionales competentes son parte del proceso de aprendizaje de la Iglesia y pueden ofrecer intuiciones en aspectos adicionales de la vida actual que pueden influir en el contenido de una doctrina y en el modo como la Iglesia enseña.

Ya LG 31 señala cómo los laicos «participan, a su modo, de las funciones de Cristo: sacerdote, profeta y rey [...]. El carácter secular es lo propio y peculiar de los laicos». Por eso la eclesialidad y la secularidad son dos elementos del laico. El laico no solo pertenece a la Igle-

51. *Ibidem*.

52. El «redescubrimiento del laicado corre parejo con el redescubrimiento de la Iglesia. La pregunta por el laicado es una pregunta por la Iglesia y la identidad cristiana. Dime qué idea tienes del laicado, y te diré cual es tu imagen de Iglesia»: S. MADRIGAL, *op. cit.*, 299.

53. El Nuevo Testamento da primacía al sacerdocio de los fieles como primera y fundamental prolongación del sacerdocio de Cristo. Jesús era y fue un laico en el contexto de la religión judía. Cf. S. MADRIGAL, *op. cit.*, 302.

sia, sino que es la Iglesia. Su hacerse presente en el mundo es la forma de hacerse presente la Iglesia en el mundo. No es un puente o delegado de la Iglesia en el mundo profano. El laico realiza su misión «sacerdotal» en el ámbito de lo secular recreando el mundo y salvando la distancia entre Dios y la humanidad. Los laicos no son solo importantes para la misión *ad extra*, sino que son Iglesia y tienen una palabra en la forma de configurarse la Iglesia como comunión.

III

Durante muchos siglos hemos tendido a olvidar la eclesialidad de la moral cristiana. No hay moral cristiana sin la mediación de la comunidad eclesial⁵⁴. Esto implica que tenemos que repensar lo que supone la mediación eclesial de la moral cristiana. El camino cristiano pasa a través de la Iglesia, «fermento y alma de la sociedad humana que debe ser renovada en Cristo y transformada en familia de Dios» (GS 40).

El Catecismo señala que la exposición de la moral cristiana tenga en cuenta su carácter eclesial (n. 1.697). La descripción de lo que supone el contexto eclesial de la moral cristiana es realizada en el número 2.030 del mismo Catecismo:

«El cristiano realiza su vocación en la Iglesia en comunión con todos los bautizados. De la Iglesia recibe la Palabra de Dios, que contiene las enseñanzas de la ley de Cristo (Gal 6,2). De la Iglesia recibe la gracia de los sacramentos que le sostienen en el camino. De la Iglesia aprende el ejemplo de la santidad; reconoce en la Bienaventurada Virgen María la figura y la fuente de esa santidad; la discierne en el testimonio auténtico de los que la viven; la descubre en la tradición espiritual y en la larga historia de los santos que le han precedido y que la liturgia celebra a lo largo del santoral».

Esta moral «*in medio Ecclesiae*» implica revalorizar algunos aspectos, como la dimensión comunitaria, la dimensión narrativa (actualizar la memoria ética de Jesús y de la vida de los santos) y la dimensión de testimonio y de servicio al mundo. No hay que olvidar las pa-

54. «El don que cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios» (1 Pe 4,10).

labras del Concilio al afirmar que la Iglesia «fortalece la consistencia de la sociedad humana e impregna de un sentido y una significación más profunda la actividad cotidiana de los hombres» (GS 40). Siendo la Iglesia un icono de la Trinidad (Bruno Forte), es en la comunidad eclesial donde cobra todo su dinamismo ético el misterio de la comunión trinitaria (GS 40).

Por eso el Magisterio, en su servicio a la Palabra de Dios, en su *es-cucha* devota, en su *custodia* celosa y en su *explicación fiel* de este único depósito de la fe (DV 10) a lo largo de los siglos, ha desarrollado diversos tipos de expresiones normativas de creencias y diversos modos de articular la doctrina de la Iglesia (confesión, doxología, catequesis, dogma, etc.) que muestran que no toda enseñanza doctrinal de la Iglesia se refiere a la revelación y a la palabra del mismo modo⁵⁵.

Es una evidencia que de generación en generación se ha transmitido el «depósito» de la moral cristiana por parte de los pastores de la Iglesia en la catequesis y la predicación a través de un conjunto característico de normas, de mandamientos y de virtudes que proceden de la fe en Cristo y que han sido tomados tradicionalmente del Decálogo y que, como conjunto de principios de la vida moral, han querido ser válidos para todos los hombres⁵⁶. Por eso el Código de Derecho Canónico no duda al afirmar: «Compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas» (CIC can. 747, 2). El Concilio también señala cómo en la vida moral el Romano Pontífice y los obispos intervienen como «maestros auténticos, por estar dotados de la autoridad de Cristo [...], predicán al pueblo que tienen confiado la fe que hay que creer y que hay que llevar a la práctica» (LG 25).

Hoy ya se acepta pacíficamente la legitimidad del Magisterio para intervenir en cuestiones morales. «El Magisterio de la Iglesia interviene no solo en la esfera de la fe, sino también, y de modo inseparable,

55. Muy sugerentes son, en este sentido, las aportaciones del teólogo protestante Stanley Hauerwas en sus diferentes libros: *A Community of Character* (University of Notre Dame, Notre Dame 1981); *In Good Company, The Church as Polis* (University of Notre Dame, Notre Dame 1995); etc.

56. R. GAILLARDEZ, *op. cit.*, 86-99.

en el ámbito de la moral» (VS 110). No cabe asumir que la ortodoxia afecta solo al creer y que la conducta moral pertenece solo a la decisión de la conciencia (VS 4). Las intervenciones del Magisterio en temas morales han sido constantes a lo largo de la historia⁵⁷. La jerarquía se ha ocupado de diversos temas morales: la usura, los pecados sexuales, la virtud de la pobreza, el tiranicidio, el duelo, el homicidio de la mujer adúltera, la muerte del ladrón, la condena del aborto provocado, la esterilización, la poligamia, el divorcio, la fornicación, la contracepción y la masturbación. También hay que reconocer que desde finales del siglo XIX las intervenciones han sido más frecuentes, sobre todo en el campo de lo social, lo familiar-sexual y la bioética⁵⁸. Este incremento de las intervenciones se ha dado fundamentalmente por la multiplicidad de nuevos problemas de la cultura actual y por la pérdida de sentido moral, por parte de muchos, en temas decisivos.

Hay que tener en cuenta que la fórmula *fides et mores* comienza a usarse en el concilio Vaticano I con el significado preciso que le damos hoy. El concilio Vaticano II le da ese significado en ocho lugares (cinco veces en LG 25). En estos textos no se separan las dos realidades, pues la moral a la que nos referimos es la moral contenida en la fe cristiana⁵⁹.

Pablo VI, en la *Humanae vitae*, apoyándose en documentos de Pío IX, Pío X, Pío XI, Pío XII y Juan XXIII, afirmó la competencia del Magisterio eclesiástico en el campo de la moral, y más concretamente en el terreno de la ley moral natural. En HV 4 afirma claramente que el Magisterio es intérprete auténtico de toda ley moral, no solo de la ley evangélica, sino también de la ley natural. Somos muchos los que agradecemos a Pablo VI el servicio inigualable que realizó al publicar una encíclica tan profética y tan positiva como fue la HV⁶⁰.

57. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2.033.

58. Cf. Índice sistemático del Denzinger, apartado XII (sigue el esquema de los mandamientos).

59. *Veritatis Splendor* (n. 4) parece asumirlo cuando afirma que, «sobre todo en los últimos siglos, los Sumos Pontífices... han desarrollado y propuesto una enseñanza moral». B. Sesboué también parece coincidir con este juicio cuando afirma: «Las intervenciones propiamente magisteriales sobre la moral han sido más bien tardías» (B. SESBOUÉ [DIR.], *Historia de los dogmas*, II, Sígueme, Salamanca 1996, 440).

60. Cf. F. ARDUSSO, *El Magisterio eclesial*, San Pablo, Madrid 1998, 265-271.

Hoy hay una mayor claridad al aceptar la competencia «especial» del Magisterio en el ámbito de la ley natural⁶¹. El concilio Vaticano II, en DH 14, afirmaba con claridad que, «por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es maestra de la verdad, y su misión es anunciar y enseñar auténticamente la Verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana». Se esbozan, por tanto, dos tipos de misión: la actuación pastoral y el anuncio de los principios morales que nacen de la naturaleza humana.

Parece, pues, que no se pone en duda que el Magisterio pueda realizar intervenciones en el campo moral. Pero también parece evidente que un límite claro a las intervenciones del Magisterio en moral es que no sean contrarias a la revelación ni a la ley moral natural, y que sean para el bien del ser humano. La Constitución *Auctorem fidei* condenó una proposición del pseudo-sínodo de Pistoia, según la cual «la Iglesia, gobernada por el Espíritu Santo, podría imponer una ley disciplinar, no solo inútil y más onerosa para las almas que no toleran la libertad cristiana, sino también peligrosa y nociva». Si esto es verdad con respecto a las leyes disciplinares, con mayor razón deberá ser verdad con respecto a las leyes morales impuestas por la Iglesia a todos los fieles.

Pero, en todo caso, hay que distinguir la enseñanza moral de la dogmática. La dogmática se refiere al corazón de la fe, y algunas de sus afirmaciones pueden ser definidas. Sin embargo, el comportamiento moral concreto puede en algunos casos no ser claramente definible. Moralidad y dogma son claramente dos campos relacionados, pero diferentes. El depósito de la fe cae dentro de la competencia de la Iglesia y puede en ciertas ocasiones ser declarado infalible. La enseñanza moral, la actividad horizontal en este mundo, tiene que tener en cuenta las reglas de cada ámbito, la autonomía de las realidades temporales, la prudencia, que en muchas ocasiones permite que haya diversos caminos adecuados para preservar un bien.

61. Pablo VI, unos días después de la publicación de la *Humane vitae*, el 31 de agosto de 1968, afirmó: «Queremos que os sea conocido el contenido esencial de la encíclica, que no es solo la declaración de una ley moral negativa –es decir, la exclusión de una acción– que se propusiese hacer imposible la procreación, sino que es, ante todo, la presentación positiva de la moral conyugal en orden a su misión de amor y fecundidad, en la visión integral del hombre y su vocación, no solo natural y terrena, sino también sobrenatural y eterna».

Por eso, muchos juicios morales no son siempre irrefutables. El carácter escatológico de la Iglesia subrayado con el Vaticano II muestra que la Iglesia está *in via*. «La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios»⁶². Por lo tanto, no debe extrañarnos que algunos de los juicios morales y éticos de la Iglesia estén también *in via* y compartan el carácter perfectible y no terminado de la Iglesia en sí. El propio Juan Pablo II señalaba también cómo «la Iglesia lleva a cabo un desarrollo doctrinal análogo al que se ha dado en el ámbito de las verdades de fe»⁶³.

Tenemos que reconocer la existencia, en un mundo complejo, de unas doctrinas no infalibles en el ámbito de la moral cristiana⁶⁴. Puede haber factores en la formulación de la doctrina moral que no han podido ser evitados dentro de lo humanamente posible. La historia, la cultura y el error humano pueden ser factores que lleven a la Iglesia a proponer enseñanzas no infalibles y presumir su certidumbre. Una vez que esos factores son purificados por una más profunda investigación y desarrollo, la enseñanza puede perder su presunción de verdad por la presencia de nuevos datos. Por eso, en el proceso de formular y presentar la doctrina, la Iglesia entera debe purificar los factores históricos y culturales que podrían oscurecer la verdad. No hace falta recordar con detalle los diversos y conocidos ejemplos en que esto ha ocurrido (democracia, derechos humanos, esclavitud, libertad religiosa, préstamo con interés, guerra justa, etc.).

Además, lo que muchas veces pretende el Magisterio, mucho más humildemente, es decir que ciertas cuestiones son necesarias para la salvación y para la comunión concreta con la Iglesia. No siempre trata de señalar y «delimitar lo revelado», sino que algunas veces lo que quiere afirmar es que con tal enseñanza o actitud la Iglesia no se ha equivocado o, al revés, que tal doctrina «es extraña al sentimiento de la Iglesia», o que causa perjuicios muy graves al cuerpo de los fieles. La Iglesia piensa que actuando así no es infiel a su misión. En las en-

62. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural*, junio de 2009; BENEDICTO XVI, *Discurso a la Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida* (16-02-2010).

63. CONCILIO VATICANO II, *Constitución «Dei Verbum»*, 8.

64. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 28.

trañas de los documentos del Magisterio anida a veces esa preocupación maternal por todo el cuerpo de la Iglesia.

El Magisterio y la teología, por ello, han reconocido a lo largo de los siglos gradaciones en la doctrina, tanto en el ámbito de la fe como en el de las costumbres. Ya antes del Concilio, los manuales distinguían entre enseñanzas de *fides divina* (inmediatamente revelada por Dios), *fides divina et catolica* (inmediatamente revelada por Dios e infaliblemente propuesta como tal por el Magisterio), *sententia fidei proxima* (normalmente enseñada como perteneciente a la divina revelación pero sin haber sido definida solemnemente como tal), *sententia ad fidem pertinens vel theologice certa* (enseñada como conectada a la divina revelación) y *sententia communis* (perteneciente al campo de la libre opinión, pero generalmente aceptada por los teólogos como verdad). Diversos documentos actuales, que veremos a continuación, han ido señalando diversas categorías y gradaciones en las verdades (infalibles, definitivas, no definitivas y prudenciales).

La cuestión que queda por clarificar, una vez aceptada la competencia del Magisterio en el ámbito moral y en el ámbito de la ley natural, es el estatuto de su competencia, sus límites y su valor dentro de una eclesiología de comunión. Para afrontar esta cuestión es preciso descubrir en las últimas décadas una tendencia a una mayor valoración de la competencia del Magisterio por el propio Magisterio⁶⁵.

En el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *La vocación eclesial del teólogo* (1990), en su capítulo 3, se señala cómo el campo moral es competencia del Magisterio, porque el evangelio «inspira y dirige» todo el campo del obrar humano. El Magisterio tiene el oficio de discernir los actos que en sí mismos son conformes a las exigencias de la fe y promueven su expresión de vida, como aquellos que, por el contrario, por su malicia son incompatibles con esas exigencias⁶⁶. Esa competencia alcanza a la ley natural por el lazo existente entre el orden de la creación y el orden de la redención. Allí se re-

65. J.T. BRETZKE, *A Morality Complex World. Engaging Contemporary Moral Theology*, Liturgical Press, Collegeville 2004. Muy sugerente el primer capítulo para una correcta metodología teológico-moral.

66. A. HONTAÑÓN, *La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la declaración *Mysterium Ecclesiae* (1973)*, Tesis Doctoral, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.

conoce un Magisterio infalible en materias de fe y de costumbres (n. 15). También afirma cómo el Magisterio puede proponer «de modo definitivo» enunciados no contenidos en las verdades de fe, pero «íntimamente ligados a ellas, de tal manera que el carácter definitivo de esas afirmaciones deriva, en último análisis, de la misma Revelación» (n. 16). «Por otra parte, la revelación contiene enseñanzas morales que, de por sí, podrían ser conocidas por la razón natural, pero cuyo acceso se hace difícil por la condición del hombre pecador. Es doctrina de fe que estas normas morales pueden ser enseñadas infaliblemente por el Magisterio» (n. 16). También se reconoce un Magisterio auténtico que «conduce a una mejor comprensión de la Revelación en materia de fe y de costumbres y ofrece directivas morales derivadas de esta enseñanza. Hay que tener en cuenta, pues, el carácter propio de cada una de las intervenciones del Magisterio y la medida en que se encuentra implicada su autoridad; pero también el hecho de que todas ellas derivan de la misma fuente, es decir, de Cristo, que quiere que su pueblo camine en la verdad plena» (n. 17).

Juan Pablo II, con la encíclica *Veritatis Splendor* (1993), trató de atajar algunos de los problemas que venían de la contestación a la HV⁶⁷.

«El disenso, a base de contestaciones calculadas y de polémicas a través de los medios de comunicación social, es contrario a la comunión eclesial y a la recta comprensión de la constitución jerárquica del pueblo de Dios. En la oposición a la enseñanza de los pastores no se puede reconocer una legítima expresión de la libertad cristiana ni de las diversidades de los dones del Espíritu Santo. En este caso, los Pastores tienen el deber de actuar de conformidad con su misión apostólica, exigiendo que sea respetado siempre el derecho de los fieles a recibir la doctrina católica en su pureza e integridad. El teólogo, sin olvidar jamás que también es un miembro del Pueblo de Dios, debe respetarlo y comprometerse a darle una enseñanza que no lesione en lo más mínimo la doctrina de la fe» (n. 113).

Por eso, en el número 110, Juan Pablo II señala las funciones del Magisterio en el campo moral pues su «cometido es *discernir*, por medio de juicios normativos para la conciencia de los fieles [...]. *Predi-*

67. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Donum Veritatis*, 16.

cando los mandamientos de Dios y la caridad de Cristo, el Magisterio de la Iglesia *enseña* también a los fieles los preceptos particulares y determinados, y les pide que los consideren como moralmente obligatorios en conciencia. Además, desarrolla una importante tarea de *vigilancia*, advirtiendo a los fieles de la presencia de eventuales errores, incluso solo implícitos, cuando la conciencia de los mismos no logra reconocer la exactitud y la verdad de las reglas morales que enseña el Magisterio» (n. 110). Sistemáticamente podemos dividir sus funciones morales en:

- Discernir los actos que en sí son conformes a las exigencias de la fe.
- Enseñar preceptos particulares y determinados como moralmente obligatorios.
- Vigilar, advirtiendo errores, cuando no se logra reconocer la exactitud y la verdad⁶⁸.

La Congregación para la Doctrina de la Fe redactó el 9 de enero de 1989 una *Profesión de fe* y un *Juramento de Fidelidad* para los que asumen oficios ejercidos en nombre de la Iglesia⁶⁹. En la *Profesión de fe*, después de recitar el credo, se señala también:

«Creo también con fe firme todo aquello que se contiene en la Palabra de Dios escrita o transmitida por la Tradición y que la Iglesia propone para ser creído, como divinamente revelado, mediante un juicio solemne o mediante el Magisterio ordinario y universal.

Acepto y retengo firmemente, asimismo, todas y cada una de las cosas sobre la doctrina de la fe y las costumbres, propuestas por la Iglesia de modo definitivo.

Me adhiero, además, con religioso obsequio de voluntad y entendimiento, a las doctrinas enunciadas por el Romano Pontífice o por el

68. VS llama a los teólogos a colaborar con el magisterio para profundizar las razones de sus enseñanzas, ilustrar fundamentos de sus preceptos y su obligatoriedad y su conexión con el fin último del ser humano (en otras palabras: para clarificar los fundamentos bíblicos, el significado ético y las motivaciones antropológicas).

69. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Professio Fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*, 9 de enero de 1989, AAS 81(1989) 105.

Colegio de los obispos cuando ejercen el Magisterio auténtico, aunque no tengan la intención de proclamarlas con un acto definitivo».

La carta apostólica dada en forma de *Motu proprio* de Juan Pablo II *Ad Tuendam Fidem* (18-05-1998), refiere cómo a los apartados primero y tercero antes citados corresponden ciertos cánones del Código de Derecho Canónico y del Código de Cánones de las Iglesias Orientales⁷⁰. Pero, puesto que el segundo apartado no tiene un canon correspondiente en los códigos de la Iglesia Católica, decide con esta carta apostólica colmar esa laguna reformando estos códigos. Poco antes afirma:

«Este apartado de la *Profesión de Fe* es de suma importancia, puesto que indica las verdades necesariamente conexas con la divina revelación. En efecto, dichas verdades, que en la investigación de la doctrina católica expresan una particular inspiración del Espíritu divino en la más profunda comprensión por parte de la Iglesia de una verdad concerniente a la fe o las costumbres, están conectadas con la revelación, sea por razones históricas, sea por lógica concatenación».

En la nota doctrinal de J. Ratzinger y T. Bertone a la fórmula conclusiva de la *Professio fidei* (29 de junio de 1998), estos autores señalan que hay tres grupos de verdades en relación con lo moral: infalibles, definitivas y no infalibles.

- 1) Verdades de fe divina y católica formalmente reveladas (por ejemplo, la eliminación directa y voluntaria de un ser humano es gravemente inmoral [n. 11]).
- 2) Verdades propuestas por la Iglesia con carácter definitivo, pero no como formalmente reveladas (como son, por ejemplo, la ilicitud de la eutanasia, la fornicación y la prostitución [n. 11]). Estas verdades están «estrecha e íntimamente» unidas a la revelación, «ya sea por conexión histórica o por conexión lógica».
- 3) Verdades enseñadas por el Magisterio como verdaderas o, al menos, como seguras, aunque no sean propuestas como definitivas (n. 10)⁷¹.

70. D. SALVATORI, *L'oggetto del magisterio definitivo della Chiesa alla luce del m.p. Ad Tuendam Fidem: il can. 750 visto attraverso i Concilii Vaticani*, Università Gregoriana, Tesi Gregoriana, Roma 2001.

71. El punto más delicado de la nota doctrinal es, sin duda, el número 9, por el que

Estos documentos, por tanto, siguiendo LG 25, distinguen cuatro tipos de Magisterio:

- 1) Hay un *magisterio infalible*, extraordinario u ordinario universal, «referido a verdades contenidas en la revelación en materia de fe y costumbres».
- 2) Hay un *magisterio definitivo*, que «propone la doctrina de modo definitivo en verdades de fe que, aunque no pertenecen directamente a la revelación, están estrecha e íntimamente unidas a ella, ya sea por conexión histórica o por conexión lógica. Estas afirmaciones del Magisterio han de ser recibidas y aceptadas de forma firme».
- 3) Hay un *magisterio no infalible*, que «propone una doctrina para servir de ayuda a la inteligencia más profunda de la revelación y para explicitar su contenido, ya sea con el fin de reclamar la conformidad de una doctrina con la verdad de fe, ya sea para poner en guardia contra concepciones incompatibles con esta verdad de fe». A estas afirmaciones se pide un obsequio religioso de la voluntad y de la inteligencia, dentro de la lógica de la obediencia de la fe.
- 4) Existe una última forma de *magisterio referida a la intervención sobre cuestiones teológicamente debatidas*, «en las que están implicadas, junto a puntos firmes de la fe, elementos contingentes». Solo con el tiempo es posible distinguir entre el núcleo central y los elementos añadidos y contingentes que pueden ser reformados a partir de una comprensión más profunda de la verdad de fe y de la revelación. Para este tipo de magisterio que no es irreformable se pide un obsequio leal.

el Romano Pontífice, por medio de un *acto no definitorio*, puede confirmar o reafirmar que una doctrina del Magisterio ordinario y universal de los obispos esparcidos por el mundo en comunión con el Sucesor de Pedro, aun sin recurrir a una definición solemne, puede declarar que pertenece al conjunto de las verdades divinamente reveladas (primer apartado) o a las verdades de doctrina católica (segundo apartado). Sobre la relevancia de este punto son interesantes las reflexiones de Bernard Sesboüé (*op. cit.*, cap. 10) cuando se pregunta por la compatibilidad de esta doctrina con las enseñanzas del Vaticano I que delimita cuidadosamente las condiciones de ejercicio de la infalibilidad. Si esta tesis se acogiera, asistiríamos, a su juicio, a una novedad infinitamente más grande que la definición de la infalibilidad pontificia en el Vaticano I (pp. 359-360).

Hay, por tanto, verdades de fe católica propuestas por la Iglesia como reveladas (como la inmoralidad del aborto); verdades propuestas por la Iglesia con carácter definitivo, aunque no formalmente reveladas (como la ilicitud de la eutanasia y de la prostitución); verdades enseñadas por el Magisterio como verdaderas o, al menos, como seguras, aunque no han sido propuestas como definitivas; e intervenciones del Magisterio en asuntos de carácter prudencial y discutibles, en los que, según la Instrucción *Donum veritatis* (1990), pueden darse limitaciones y carencias: «En este ámbito de las intervenciones de orden prudencial, ha podido suceder que algunos documentos magisteriales no estuvieran exentos de carencias. Los Pastores no siempre han percibido de inmediato todos los aspectos o toda la complejidad de un problema» (n. 24). Esto no debe llegar a una generalización negativa del Magisterio eclesiástico de carácter prudencial: «sería algo contrario a la verdad si, a partir de algunos determinados casos, se concluyera que el Magisterio de la Iglesia se puede engañar habitualmente en sus juicios prudenciales o no goza de la asistencia divina en el ejercicio integral de su misión». Por eso, es fundamental ser conscientes de que «solo después de un cierto tiempo es posible hacer una distinción entre lo necesario y lo contingente», que solo el tiempo permite «hacer un discernimiento y, después de serios estudios, lograr un verdadero progreso doctrinal». Se trata de ser conscientes de la decantación que se realiza con el tiempo. Lo cual no implica relativizar las normas morales, sino saber que «algunos juicios del Magisterio podrían ser justificados en el momento en que fueron pronunciados, porque las afirmaciones hechas contenían aserciones verdaderas profundamente enlazadas con otras que no eran seguras» (n. 24).

Por ejemplo, para algunos la posición de HV 14 sobre la anticoncepción artificial corresponde al tercer o cuarto grupo. Para otros, sin embargo, su lugar corresponde al segundo grupo. Muchos pensamos, independientemente de estos debates, que tal pronunciamiento fue necesario y pertinente para muchos matrimonios cristianos. Pero la cuestión de fondo es si la enseñanza de las normas morales concretas de la ley natural puede ser objeto del magisterio definitivo. Esta respuesta depende de otra claramente (pues no es objeto primario del magisterio, debido a que no es un contenido directamente revelado y formalmente contenido en el depósito de la fe), que es la referente a si el contenido de esas normas morales pertenece al objeto secundario del magisterio

infallible de la Iglesia, que se refiere a aquellas verdades que no han sido reveladas pero están íntimamente ligadas con el mensaje revelado, de tal manera que sin ellas no sería posible conservar íntegramente, explicar adecuadamente y defender eficazmente el depósito de la fe. La cuestión debatida es si con los argumentos que se presentan se demuestra que la doctrina «actual» está «estrecha e íntimamente» unida a la revelación por «conexión histórica o lógica». Pío XII, en su encíclica *Humani generis*, declaraba no ver cómo la tesis científica del poligenismo podía «conciliarse con lo que proponen las fuentes de la verdad revelada y los actos del magisterio de la Iglesia a propósito del pecado original» (DH 3.897). El papa consideraba este punto «conexo» a la revelación y, con sus palabras, cerraba para siempre un debate coyuntural⁷². Por eso, para responder esta cuestión es importante en estos temas evitar maximalismos (concepción amplia de lo conexo) y minimalismos (solo lo revelado), armonizando la competencia del Magisterio sobre los principios generales y sobre las normas concretas. Siguiendo a Arduso, que recoge los estudios de F.A. Sullivan, podemos señalar que hoy la mayoría de los teólogos morales católicos admitirían:

- 1) Por lo menos algunos principios fundamentales de la ley moral natural también han sido revelados formalmente. En cuanto revelados, caen dentro del objeto primario del magisterio.
- 2) El Magisterio es competente, en su enseñanza ordinaria, para aplicar la ley natural a los problemas morales particulares que se van presentando. Esta competencia magisterial de índole pastoral no se identifica con la capacidad para enseñar de manera infalible.
- 3) Las determinaciones concretas de las exigencias de la ley natural en los problemas morales concretos contemporáneos no han sido reveladas, ni formalmente ni virtualmente. Tampoco pueden, en general, deducirse dichas soluciones de los principios morales revelados. El conocimiento de normas concretas tiene lugar a través de un proceso más inductivo que deductivo, a partir de la reflexión sobre la experiencia humana.
- 4) No se ha demostrado que el Magisterio no podría defender y explicar los principios y valores morales del evangelio si no fuese

72. B. SESBOÛÉ, *op. cit.*, 351.

competente para determinar infaliblemente la correcta aplicación de la ley natural a los complejos problemas morales concretos a que nos enfrentamos hoy.

- 5) Una proposición enseñada infaliblemente debe ser verdadera de manera irreversible e irreformable. Por tanto, para poder dar una respuesta de esta naturaleza deberíamos estar seguros de que ningún desarrollo futuro nos forzaría a revisar la determinación concreta de la ley natural que el Magisterio ha enseñado infaliblemente.
- 6) En resumen, habría que decir, con la mayoría de los teólogos moralistas hoy, que el evangelio ilumina sin duda los problemas morales de hoy y de siempre, pero no nos da respuestas hechas a los problemas morales concretos. Estas soluciones debe buscarlas la inteligencia humana en cada momento histórico, iluminada por la fe, pero también a partir de la reflexión sobre la experiencia. Por lo tanto, las normas morales concretas, en cuanto aplicaciones de la ley moral natural a situaciones concretas, pueden y deben ser enseñadas por el Magisterio de la Iglesia, pero no de manera infalible⁷³.

Al margen de la discusión de algunas de estas tesis (3 y 6), que nos llevarían lejos por estar enraizadas en otros temas más de fondo⁷⁴, lo que sí parece claro a algunos es que las declaraciones del Magisterio en nuestro tiempo deberían ir acompañadas por una más explícita cualificación de su autoridad que ayudara a catequistas, a teólogos y a todos los involucrados en la enseñanza de la Iglesia a comprender los diferentes niveles de autoridad de las enseñanzas del Magisterio⁷⁵. Y lo que tampoco puede nadie discutir hoy es la existencia de diferentes órdenes, gradaciones, escalones o bandejas en la autoridad doctrinal del Magisterio, así como ciertos ámbitos de holgura⁷⁶ en el fiel cristiano en su obrar moral en la escucha atenta del Magisterio.

73. F. ARDUSSO, *Magisterio eclesial*, San Pablo, Madrid 1998, 284-285.

74. Cf. F. ARDUSSO, *op. cit.*, capítulos 7-8, 10-13. Pienso que este debate está profundamente vinculado con otro más de fondo, que es el de la especificidad de la ética cristiana y el debate entre las éticas de la fe y las éticas autónomas. Cf. J. DE LA TORRE, «La especificidad de la ética cristiana. Repensar la ética autónoma», en *Llamados a la libertad. VII Congreso de Católicos y Vida Pública*, CEU Ediciones, Tomo 2, Madrid 2006, 1.067-1.092; E. LÓPEZ AZPITARTE, *Fundamentación de la ética cristiana*, Paulinas, Madrid 1991, cap. 11.

75. R.R. GAILLARDDETZ, *op. cit.*, 126.

Y, desde luego, hay que evitar esa tentación de que las enseñanzas que pertenecen al terreno de la bioética y de la moral sexual y matrimonial serían de magisterio definitivo, mientras que las enseñanzas referidas a la doctrina social de la Iglesia serían de carácter prudencial. Muchos son partidarios de que no exista tan drástica distinción entre la moral personal y la moral social, pues la realización de lo humano, objetivo general de intervenciones magisteriales, se da por igual en uno y otro campo⁷⁷.

El Magisterio es un ministerio de servicio al pueblo de Dios, y los creyentes tienen derecho a que se les garantice la veracidad de lo que creen y practican⁷⁸. El Magisterio moral es un servicio insustituible en el anuncio del evangelio a la conciencia de los creyentes que se realiza a imagen de su fundamento y raíz, Jesucristo. Esto supone para muchos autores:

- Ofrecerse como un camino de salvación al ser humano.
- Garantizar la dinámica y la alegría de la fe que anima el proceso de la conciencia.
- Dejar, en muchas ocasiones, un espacio adecuado a la aplicación práctica y prudencial de la propuesta magisterial.
- Instruir en la atención a los signos de los tiempos y en su discernimiento.
- Dialogar con especialistas y teólogos.
- Ser fieles a los límites de su propia competencia al servicio de la Palabra de Dios.
- Mostrarse intrínsecamente plausibles, sin eludir el esfuerzo de hacerse comprender.
- Atender a los presupuestos filosóficos de los documentos que condicionan los resultados de la argumentación y no perpetuar formulaciones de culturas superadas.
- Tener en cuenta la corresponsabilidad de los laicos.

76. P. RODRÍGUEZ PANIZO, «El Magisterio eclesial como ámbito de holgura»: *Sal Terrae* 1.139 (noviembre 2009) 814-818.

77. J.-Y. CALVEZ, «Morale sociale et morale sexuelle»: *Études* 378 (1993) 641-650.

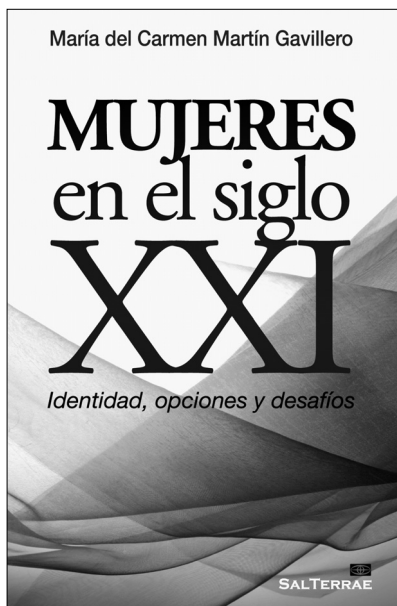
78. A. FERNÁNDEZ, «Magisterio y moral», en *Diccionario de Teología Moral*, Monte Carmelo, Burgos 2005, 836-842.

- Estar atentos a la recepción de su doctrina, en un diálogo cercano con el Pueblo de Dios.
- Custodiar fielmente el mensaje cristiano para que el depósito de la fe refleje lo más claramente la palabra de Dios, Jesucristo, el Hijo de Dios.

Ignacio de Loyola observó con lucidez y sin ingenuidad la Iglesia de su tiempo, con sus luces y sus sombras, y reconoció que, como todos los dones recibidos del Creador, la Iglesia desciende del cielo, de arriba (EE 237), y está ligada esencialmente al misterio de la Encarnación. La aventura espiritual de los Ejercicios lleva a vivir en completa libertad dentro de la Iglesia «real» y a descubrir cómo «entre Christo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de las ánimas» (EE 365). Esta libertad es la que termina en profunda alabanza, en una actitud ausente de egoísmo, en una actitud de adhesión fervorosa que, más allá de una imagen «ideal» de Iglesia perfectamente reformada, que conduce a centrarse en la crítica de los aspectos negativos, sabe mirar con confianza y esperanza los elementos positivos y concretos, los modestos comienzos, las promesas de crecimiento, los pasos adelante en la Iglesia⁷⁹. Por eso hay mucho que alabar y mucho que agradecer a Nuestro Señor por las orientaciones morales de nuestro Magisterio dentro de nuestro cuerpo eclesial, y por eso «debemos tener ánimo aparejado y prompto para obesdecer en todo a la vera sposa de Christo Nuestro Señor, que es la nuestra sancta Madre Iglesia Hierárquica» (EE 353).

79. P.-H. KOLVENBACH, *Pensar con la Iglesia después del Vaticano II*, CIS, Roma 2004.

editorial 
SALTERRAE



M^a CARMEN MARTÍN GAVILLERO

Mujeres en el siglo XXI

Identidad, opciones y desafíos

152 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 10,00 €

A lo largo de estas páginas se dibujan nuevos rostros de mujeres, llamadas con urgencia a tener una profunda vida interior. Las mujeres se están convirtiendo en agentes sociales de transformación de una realidad que es injusta. Ser mujeres creyentes y feministas empuja a la construcción de un futuro más humano, de una humanidad nueva. Si el pensamiento feminista no conduce a fortalecer la justicia social, es un falso feminismo. Si el cristianismo no lleva a luchar contra todo lo que se oponga a la justicia social, no es cristianismo. No es este un libro de mujeres para mujeres. Es un libro que quiere construir puentes donde hombres y mujeres puedan encontrarse para establecer nuevas relaciones y llegar a construir un futuro común de justicia.

