

Ignacio **O**taño SM

**L**ECTURA DEL  
«MÉTODO DE  
VIRTUDES»  
HOY

**A**lgunos  
aspectos  
de una  
ascética  
marianista

**10**



ESPIRITUALIDAD MARIANISTA

**Ignacio Otaño S.M.**

**LECTURA DEL  
"MÉTODO DE VIRTUDES"  
HOY**

**Algunos aspectos de una ascética marianista**

© Servicio de Publicaciones Marianistas (SPM). Madrid. 1995

© Ágora Marianista. 2016

---

**ÍNDICE**

**PRESENTACIÓN**

**CAPÍTULO 1**

**EL "MÉTODO DE VIRTUDES" EN LA ESPIRITUALIDAD MARIANISTA**

1. Ascética y espiritualidad
2. Elementos de la espiritualidad marianista
3. El "Método de virtudes" en la tradición marianista

**CAPÍTULO 2**

**EL CONOCIMIENTO Y DOMINIO DE SÍ MISMO**

1. Los cinco silencios. Camino de comunión
  - 1.1. Silencio de la palabra. Callar y hablar lo que conviene y cuando conviene
  - 1.2. Silencio de los signos. Sinceridad, distancia y comunión
  - 1.3. Silencio de la mente. Centrarse en lo importante
  - 1.4. Silencio de las pasiones. Aceptar las propias sombra y apasionarse de amor de Dios
  - 1.5. Silencio de la imaginación. Ver las cosas como son, sin complejos ni desfiguraciones
2. El recogimiento. Vivir en la presencia de Dios
3. La obediencia. "Realizarse" en la obediencia
4. Aceptación de las mortificaciones. Sufrimiento y sentido de la vida

**CAPÍTULO 3**

**EL COMBATE ESPIRITUAL**

0. ¿Una vida espiritual por etapas o unificada?
1. Tibieza. Superación de la mediocridad
2. Orgullo. El "yo" como ídolo
3. Debilidad en el bien. Del "justo" implacable al "niño" confiado
4. Malas inclinaciones. Vigilancia y autoestima
5. Incertidumbre en el comportamiento. La inseguridad del fanfarrón y del tímido
6. Contrariedades. La actitud ante el dolor y la cruz, clave de la existencia
7. Sugestiones del mundo. Cansancio de la vida y crisis de sentido
8. Tentaciones. Núcleos humanos de tentación

## CAPÍTULO 4

### UNA VIDA CENTRADA EN EL SEÑOR

0. Condiciones previas a la "consumación". Vocación, llamada continua, respuesta de toda la persona
1. Humildad. El amor a sí mismo
  2. Modestia. La sencillez
  3. Abnegación de sí mismo. La mortificación hoy
  4. Renuncia al mundo. Pasión por el mundo y renuncia

### EPÍLOGO

- 1º El método de oración
  - 2º La conformidad con Jesucristo
- 

## NOTA DE LA EDICIÓN DIGITAL

Los escritos de los fundadores están ya traducidos al español en dos series:

1. Para los **epistolarios**: **CARTAS** (G.José Chaminade). 6 vols. SPM. Madrid. Desde 2012  
**CARTAS** (Adela de Trenquelléon) 2 vols. SPM. Madrid. 1995 y 2002
2. Para los **demás escritos**: "**ESCRITOS Y PALABRAS (EP)**". 7 vols. SPM. Madrid. Desde 2012

**Todas** las "Cartas" y "Escritos y Palabras": edición digital en "**Ágora marianista**" ([www.marianistas.org](http://www.marianistas.org))

Cada vez que aparezcan en Notas a pie de página, citas de "**Lettres**", pueden ser encontradas en "**CARTAS**", con el nº correspondiente o fecha.

Cada vez que aparezcan en Notas a pie de página, referencias a las antologías de escritos ("**Escritos de dirección**" sobre todo), pueden encontrarse en **EP a partir del vol 5**.

Como hoy por hoy, no hay una "Concordancia" para ir de las Antologías temáticas (Escritos de Dirección, Escritos marianos, Escritos sobre la fe, etc) a los "Escritos y Palabras", se debe buscar en estos el texto atendiendo a las referencias temáticas, año si se cita, y otros detalles de contexto.

## PRESENTACIÓN

### ¿Se puede hablar de una Ascética Marianista?

No, si con eso se quiere decir que al marianista no le sirven los medios de la ascética "común". El marianista no es un ser raro que necesite *otra* ascética que la cristiana inspirada en el evangelio.

Sin embargo, la ascética cristiana tiene muchas formas de concretarse. De hecho, el P. Chaminade y los primeros marianistas quisieron ayudarse mutuamente buscando juntos un modo concreto de vivir la ascética necesaria para seguir a Jesús en sus circunstancias concretas y de acuerdo con su vocación. En ese sentido, sí se puede hablar de "Ascética Marianista". Algunos de sus elementos ellos los agruparon en lo que llamaron "*Método de Virtudes*". Después se ha generalizado la denominación de "*Sistema de Virtudes*". No es el nombre lo que más importa.

Como trataré de explicar a lo largo del presente trabajo, no se trata de un "método" intocable ni de un "sistema" cerrado. Al contrario, está permanentemente abierto a las modificaciones que la experiencia y las circunstancias aconsejen, con tal que sirva siempre al objetivo: la *conformidad con Jesucristo, hijo de María*. Esa apertura hace que la nomenclatura y el contenido de cada "virtud" no sean monolíticos ni inalterables sino que fácilmente se producen corrimientos, con distintos acentos y frecuentes repeticiones, dentro de un mismo esquema general. Probablemente no sería difícil agrupar las virtudes en centros de interés.

He querido presentar sin ambages - o con los menos posibles - el *Método* tal como se describe en los documentos marianistas que tratan del mismo. Sólo después de conocerlo en su formulación original, que no es completamente uniforme en todas las versiones pero sí tiene los elementos esenciales comunes suficientes para dar un perfil, se podrá hacer la condensación.

Reconozco que el título de este libro - "Lectura del *Método de Virtudes* hoy" - sería sumamente pretencioso en relación a lo que yo pueda ofrecer por mi cuenta. Por eso, he procurado acudir a otros autores, particularmente de teología espiritual y de psicología, que ayuden a enfocar nuestra ascética hoy.

Me propongo un doble intento: por una parte, exponer con fidelidad, a veces literal, el contenido del *Método de Virtudes*, y, por otra, integrarlo en nuestra realidad, ofreciendo algo de lo que hoy se piensa y se escribe relacionado con ese contenido. Aunque a veces las conexiones entre el ayer y el hoy puedan ser algo forzadas, porque hay mucha problemática de una época que no entra en los esquemas de la otra, pienso que así no se traiciona la herencia recibida. Al contrario, la infidelidad estaría en convertir la tradición en simple pieza de museo, sin incidencia en la vida por no encontrar sitio en nuestros esquemas. Sería como pretender usar unos zapatos de distinta talla de la nuestra simplemente porque son fuertes, bonitos y otros de la misma calidad sirvieron a nuestro hermano mayor. Por mucho calzador que usemos, no se ajustan a nuestro pie. ¿No sería mejor un calzado, a poder ser de la misma marca, pero de nuestra talla? Si no, zapatos tan hermosos se quedarán sin usar. Creo que al *Método* se puede aplicar perfectamente lo que se dice de la necesidad de integración espiritualidad - vida actual:

"Es preciso que la espiritualidad de hoy, reavivada con el contacto fontal de la revelación bíblica, se inserte plenamente en la vida actual, se arraigue en la antropología y se exprese con los esquemas representativos de nuestra época, si no se quiere su marginación y su ineficacia para responder a las interpelaciones contemporáneas"<sup>1</sup>.

No sé muy bien el uso que, en la práctica, se puede hacer de este libro. Intuyo que algunos textos, tanto del *Método* como de los otros autores, pueden servir de base para la reflexión personal y el diálogo, sea dentro de un marco docente sea en coloquios de grupo.

---

<sup>1</sup> S. De Fiore: artículo "Spiritualità contemporanea" en "Nuovo Dizionario di spiritualità", a cura di Stefano De Fiore e Tullio Goffi, Ed. Paoline (3ª ed.) Roma 1982, pág. 1520.

Traducción española: "Nuevo Diccionario de Espiritualidad", Ed. Paulinas 1983, pág. 458.

## CAPÍTULO 1

### EL "MÉTODO DE VIRTUDES" EN LA ESPIRITUALIDAD MARIANISTA

#### 1. Ascética y espiritualidad

El *Método de virtudes* no es una espiritualidad, sino una forma de ascetismo o ascética. La matización es importante para evitar el error de identificar el *Método* con la espiritualidad marianista y, por tanto, de absolutizarlo como expresión indispensable de nuestra identidad. El propio P. Chaminade lo relativizó, sin querer sobrepasar su dimensión de *medio*. En su vida esto se hace progresivamente más palpable a medida que profundiza en la necesidad de emplear todas las energías en la *conformidad con Jesucristo, Hijo de María*, que es el *objetivo*.

Para ver la relación entre el *Método* y la "espiritualidad marianista" debemos distinguir entre *espiritualidad* y *ascética*. Vamos a hacerlo brevemente de la mano de Urs von Balthasar <sup>2</sup>:

La *espiritualidad* se refiere a la actitud fundamental, práctica y existencial, de la propia existencia religiosa - o, más en general, de la existencia ética -. Es una determinación activa y habitual de la propia vida a partir de sus intuiciones objetivas y de sus decisiones últimas. En una palabra, si no interpreto mal el pensamiento de Von Balthasar, la espiritualidad es la actitud de fondo de la persona, que informa y determina toda su vida, el estilo de la misma, sus criterios, sus decisiones, sus esfuerzos y luchas, su relación con Dios y con el prójimo, etc..

La *ascética*, en cambio, se refiere a los *ejercicios* en relación con esa actitud fundamental, que preparan y "ejercitan" a la persona en una vida que permita responder efectivamente a esa orientación básica de la espiritualidad.

Eso quiere decir que la ascética - o sea, los "ejercicios", el "método" - es relativa, subordinada a la espiritualidad. Es útil sólo si sirve a ésta y en la medida que la sirva.

Por otra parte, como dice el propio Urs von Balthasar,

"Las variadas espiritualidades que aparecen en la historia eclesial no son más que aplicaciones particulares de *la* espiritualidad del evangelio. La persona o el grupo que las instauran subrayan, sin duda, un aspecto de la espiritualidad evangélica, que constituye el centro de la vida concreta, pero de hecho - si la espiritualidad es auténtica - este centro privilegiado no es más que un punto de referencia a partir del cual se vive la *totalidad* del evangelio".

Así lo entendía también el P. Chaminade cuando ponía como objetivo del camino espiritual marianista la *conformidad con Jesucristo* y subordinaba todo medio a la *práctica del evangelio*:

"Nuestro Instituto no adopta otras máximas que las del *evangelio*. Ningún artículo en nuestros reglamentos o constituciones que sea inútil, nada de minucias" <sup>3</sup>.

Naturalmente el hecho de querer poner a la ascética en su sitio no la deslegitima ni niega su necesidad. La doctrina ascética del Nuevo Testamento se resume en el "*Si alguno quiere ser discípulo mío, deberá olvidarse de sí mismo, cargar con su cruz y seguirme*", que aparece en los tres evangelios sinópticos <sup>4</sup>. Pablo habla de *despojarse del hombre viejo* o de crucificarlo <sup>5</sup>. Además el seguimiento de Jesús, que incluye la imitación y conformidad con Él, trae consigo la aceptación de los esfuerzos, privaciones, sufrimientos, persecuciones, incomprendimientos, cruz, etc. con su mismo espíritu <sup>6</sup>. El ser cristiano supone el combate espiritual mientras que "los malvados obedecen a sus propias pasiones" y, por eso, "se están

<sup>2</sup> Citado y comentado por Michel Dupuy en el artículo "Spiritualité" del "Dictionnaire de spiritualité", T. XIV, Beauchesne Paris 1990.

<sup>3</sup> Conferencia del P. Chaminade en el noviciado de San Lorenzo sobre "El silencio de las pasiones" (en fecha no lejana a 1821): Escritos de Dirección I, 1206 ("Escritos y Palabras". Vol 6, nº 4)

<sup>4</sup> Mc 8,34; Lc 9,23; Mt 16,24

<sup>5</sup> Ef 4,22-25; Col 3,5-10; Rom 6,6.

<sup>6</sup> Mc 8,35; Mt 5,3-10; Hch 5,41; 1 Cor 4,16; 1 Pe 2,21.

siempre lamentando y nunca están contentos; dicen palabras llenas de orgullo y adulan a las personas buscando solo los propios intereses" <sup>7</sup>.

La ascesis, como combate espiritual al servicio de la espiritualidad del evangelio, es comparada por Pablo al entrenamiento y esfuerzo del *atleta* para conseguir el objetivo <sup>8</sup>.

En el siglo II, en la Iglesia postapostólica, persiste el término de "atleta" para el cristiano que lucha por vivir coherentemente el seguimiento de Jesús <sup>9</sup>.

*"La necesidad de la ascesis no significa que deba convertirse en fin en sí misma. Al contrario, el cristianismo es, ante todo, el anuncio de una buena noticia, de un acontecimiento positivo, de algo sucedido, por iniciativa divina, en favor del hombre... El gozo del anuncio se prolonga con toda naturalidad en la llamada a vivir lo anunciado"* <sup>10</sup>.

Torres Queiruga llama al anuncio "*indicativo*" y a la llamada "*imperativo*". El mal está en poner el "imperativo" - la llamada entendida sólo como "exigencia" - sin el "indicativo" - el anuncio de una buena noticia para el hombre -. Esta desconexión convierte el imperativo en algo autónomo cuando en realidad "no es más que una consecuencia del indicativo, que lo posibilita y lo motiva. Se subraya el sentido de la obligación, convirtiéndose la vida en una dura conquista y la responsabilidad en un peso intolerable. Tal es el 'penchant' del catolicismo occidental, activista y 'pelagiano': tiende a remitir al hombre a sí mismo, acentuando su autonomía; pero, por eso mismo, le hace sentir su soledad, generando angustia y preocupación" <sup>11</sup>.

Así pues, la lucha que el cristiano tiene que librar cada día es algo real pero no debe ser angustioso. Por eso, la perspectiva del atleta, en la ascesis cristiana, es una mutilación del mensaje si no va unida a la de la liberación, la alegría y la felicidad. Hay que empezar por escuchar a Jesús, que nos llama a ser felices - bienaventuranzas (Mt 5,3-12) - y todo lo que nos ha dicho ha sido "para que vuestra alegría sea completa" (Jn 15,11). Asimismo, la lucha de Pablo contra el "hombre viejo" es para ser libre pues "para que seamos libres nos liberó Cristo" (Gál 5,1).

"Pablo conoce, ciertamente, la dureza de la vida, el aguijón del pecado, la contradicción del mal; sabe de exigencia e incluso de castigo; habla de trabajos, angustias, desaliento, crucifixión (léase la humanísima 2ª carta a los corintios). Pero lo hace ya con un nuevo acento, desde la otra orilla, 'rebotando alegría en medio de todas sus penalidades' (2 Cor 7,4). Conoce el esfuerzo de las obras y el trabajo de la vida, pero sabe ya que, en definitiva, 'es Cristo quien vive en él' (Gál 2,20): el Espíritu de Cristo, más allá de la angustia y del propio esfuerzo personal, es la fuente de su actividad, la raíz de una nueva espontaneidad vital..." <sup>12</sup>.

El P. Chaminade, que participó, como hombre de su época, de una visión agustiniana negativa de la naturaleza humana, acentuando la necesidad de la lucha, sin embargo no dudaba en anteponer al combate el ideal por el que se combatía. Para él, las renunciaciones no podían separarse de la *unión con Jesucristo*. Así al P. Chevaux, entonces Maestro de novicios, escribía en 1834:

"no hable usted, querido hijo, de esa muerte mística al mundo y a sí mismo sin hacer ver la preciosa *vida en Jesucristo* que debe seguirla. *Nosotros morimos para vivir*. Todo el cristianismo y su perfección está en esa muerte y en esa vida; es la doctrina de San Pablo: 'consideraos muertos al pecado, pero vivos para Dios en unión con Cristo Jesús' (Rom 6,11) <sup>13</sup>.

Cuando la ascesis se convierte en autónoma, sin referencia a la espiritualidad, como la exigencia respecto a la buena noticia, se puede caer en desviaciones. He aquí algunos *peligros* que señalan los

<sup>7</sup> Judas 16.

<sup>8</sup> 1 Cor 9,24-27; 1 Tim 4,7.10; 1 Tim 2,4-7; Ef 6,10-18.

<sup>9</sup> 1 Clem. ad Rom. 5,1; Ignat. a Pol. 1,3; 2,3; 3,1. Cfr. M. Olphe Galliard, artículo "Ascèse, ascetisme" en "Dictionnaire de spiritualité" T.I, Beauchesne Paris 1937.

<sup>10</sup> Andrés Torres Queiruga, "Recuperar la salvación", Encuentro Madrid 1979, págs. 46 a 54.

<sup>11</sup> *Ibidem*

<sup>12</sup> *Ibidem*. Véase este mismo enfoque en la 1ª carta de San Juan, en concreto: 1 Jn 2,2-2; 2,10; 2,27; 3,1; 3,2; 4,7-18; 5,4; 5,18.

<sup>13</sup> Lettres Chaminade III, 728, 11 marzo 1834, a Chevaux.

autores de vida espiritual <sup>14</sup>:

1º *Naturalismo o moralismo*: se cuenta solo con las propias fuerzas y con los propios esfuerzos, cualidades, virtudes adquiridas, etc.. Los aspectos fundamentales de la espiritualidad - el seguimiento de Jesús, Dios y su gracia, el amor, etc.- se olvidan o se infravaloran. Los fracasos personales pueden convertir esta presunción ingenua y orgullosa en desaliento.

2º *Repliegue exagerado sobre sí mismo*: se deja absorber por preocupaciones estrechas y egoístas. Se encierra en exámenes puntillosos y se afana en medir los progresos. La consecuencia es la ansiedad, la agitación, el desaliento...

3º *Amor propio*: es la autocomplacencia en lo bueno que es uno, en las "proezas ascéticas" logradas, la vanidad del "virtuoso" deseoso de "batir todos los récords". Es una "generosidad" narcisista porque se queda contemplando la propia perfección.

4º *Rigidez*, dureza, tensión exagerada, sin flexibilidad ni para sí mismo ni para los otros. A veces es el defecto de los comienzos generosos queriendo quemar etapas e imponer a todos el mismo programa de "reforma interior", sin tener en cuenta la diversidad.

5º *Desgaste de energías* en ejercicios ascéticos secundarios para la persona concreta porque no le tocan en su núcleo fundamental, como sería necesario para un cambio profundo. Así puede ser que multiplique los ejercicios y prácticas y, sin embargo, permanezca intacto el *amor propio*, raíz del hombre viejo y de sus manifestaciones en él.

Esos riesgos de toda ascética son también los riesgos del *Método de virtudes* si se afronta sin el alma de la espiritualidad. Por eso, el P. Chaminade lo relativiza resaltando la primacía de la *fe* para llegar a la conformidad con Jesucristo:

"Todas las virtudes son de gran utilidad, sobre todo para las personas religiosas, pero no hay ninguna que sea más útil que la fe: en esta virtud no hay nada de ilusiones ni de amor propio porque todo sucede entre Dios y el alma, mientras que, en las otras virtudes, a menudo se desliza desgraciadamente un fondo de amor propio que hace perder todo el mérito..."

## 2. Elementos de la espiritualidad marianista

Si lo que hace válido todo ascetismo, y por tanto el *Método de virtudes*, es el servicio que presta a la espiritualidad, será conveniente poner de relieve los elementos de dicha espiritualidad. Toda síntesis puede ser discutible pero me parece que el siguiente esquema recoge lo fundamental:

1. Punto de partida	La Misión
2. Modo de vivir y testimoniar	La Comunidad
3. Centro	María
4. Actitud fundamental	La fe
5. Objetivo	La conformidad con Jesucristo
6. Síntesis	El espíritu de María, espíritu interior
Para ello:	-Formarnos según los rasgos de Jesucristo -Formarnos en las virtudes a ejemplo de María - Formarnos con las reglas del Instituto en los consejos evangélicos

<sup>14</sup> Cf. J. de Guibert, artículo "Ascèse, ascetisme" en "Dictionnaire de spiritualité", T.I, Beauchesne Paris 1937.

## 2.1. Punto de partida: la MISIÓN.

El P. Chaminade

"se encontró ante una situación apostólica nueva: ignorancia de la fe, indiferencia religiosa, abandono de la vida cristiana y descomposición de las estructuras" <sup>15</sup>.

Funda las congregaciones de laicos y los institutos religiosos de las Hijas de María Inmaculada y Compañía de María *en su calidad de Misionero apostólico* <sup>16</sup>. Cuando pide y obtiene ese mismo título de "Misionero apostólico" para sus sucesores en el gobierno de la Compañía de María es para recordar significativamente que *nuestra obra es una misión, que todos - religiosos, religiosas y laicos marianistas - somos misioneros, siempre en comunión con la Iglesia* <sup>17</sup>.

"Todos somos misioneros, a cada uno de nosotros la Santísima Virgen ha confiado una tarea para trabajar por la salvación de nuestros hermanos en el mundo" <sup>18</sup>.

Para responder a las palabras de María "*Haced lo que Él os diga*", quiere llegar, por todos los medios posibles para preservar o curar, a todas las clases, sexos y edad, sobre todo a la juventud y a los pobres <sup>19</sup>.

Entre los medios, se da preferencia a los que "*preservan*", a los que conducen a la educación de los pobres y jóvenes, pero sin renunciar a trabajar, para "*sanar*", con los de más edad o de condición social más elevada <sup>20</sup>.

## 2.2. Modo de vivir y testimoniar: la COMUNIDAD

Los discípulos de Jesús le siguen en comunidad.

Uno de los propósitos de las fundaciones de Chaminade es, según dice él mismo,

"renovar el espectáculo [= testimonio] de la *Iglesia naciente, de la Iglesia de Jerusalén...*" <sup>21</sup>.

El Fundador quiere

<sup>15</sup> "Nuestros orígenes" (Introducción al texto de la Regla de Vida Marianista 1983, página 9).

<sup>16</sup> Carta al Papa Gregorio XVI el 16 de septiembre de 1838: Lettres Chaminade IV, 1076. El texto se encuentra también al final de la Regla de Vida, pág. 145. Asimismo en "El Espíritu que nos dio el ser", documento 5.

Otros textos en que Chaminade habla de su carácter de Fundador de los institutos de Hijas de María y Compañía de María *en calidad de Misionero Apostólico*: Lettres Chaminade III, 625, 21 mayo 1832 a Lalanne; *ibidem* 811, 24 diciembre 1835 a Lalanne; *ibidem* IV, 890, 29 octubre 1836 a Mons. Mathieu; *ibidem* V, 1193, 8 marzo 1840, a los sacerdotes de la S.M..

<sup>17</sup> Lettres Chaminade V, 1193, 8 marzo 1840, a los sacerdotes de la S.M.

<sup>18</sup> Lettres Chaminade V, 1163, 24 agosto 1839 a los predicadores de retiros. Escritos Marianos II, 82 ("El Espíritu que nos dio el ser", doc. 7).

<sup>19</sup> *Ibidem*, números 74 y 75.

<sup>20</sup> Constituciones 1839, art. 253.

<sup>21</sup> Escritos de Dirección II, 305 ("Escritos y Palabras". Vol 7, nº 18). También en "El Espíritu...", doc. 18. Se trata del "Institut de la Societé de Marie", documento autógrafo del P. Chaminade, borrador con la mitad de la página en blanco para ir añadiendo observaciones. En el plano estructural, manifestaciones de esa concepción de una vida siguiendo el modelo de la comunidad cristiana primitiva son, por ejemplo, la "composición mixta" de religiosos sacerdotes y laicos en la S.M., con igualdad de deberes y derechos; la participación responsable y paritaria, en la congregación de laicos, de personas de "toda edad, estado y condición"; la distribución de funciones en "3 Oficios" para evitar un acaparamiento de poder que olvide la participación cordial y responsable derivada de la fraternidad, etc..



"presentar al mundo el espectáculo [= testimonio] de un *pueblo de santos* y mostrar así, como en la Iglesia primitiva, que el evangelio se puede vivir hoy con toda la fuerza de la letra y del espíritu"<sup>22</sup>.

Para el P. Chaminade, la dinámica comunitaria se expresa en la imagen de San Pablo del *cuerpo de Cristo*<sup>23</sup>, formando con Cristo un solo cuerpo y una sola persona, con el mismo corazón y el mismo espíritu, y, al mismo tiempo, con diversidad de funciones de cada uno de los miembros<sup>24</sup>. Chaminade está convencido de que la vida de comunidad tiene una estrecha relación con el *papel de María* en nuestra vida:

"María conoce la debilidad humana y sabe que, sobre todo para algunos, no es bueno caminar solos por la vida. Por eso, suscita por todas partes asociaciones religiosas que protege continuamente..."<sup>25</sup>

"Todos los miembros de esta familia se aman tiernamente y están habitualmente unidos en el corazón de la divina María. Si la diferencia de caracteres, si la presencia de algún defecto personal pudiera en algún momento enfriar las relaciones mutuas, para restablecer la paz, la unión y la caridad no tienen más que pensar que todos son hermanos, todos engendrados en el seno maternal de María"<sup>26</sup>.

### 2.3. Elemento central: MARÍA

Según Chaminade, el carácter distintivo de los religiosos y religiosas marianistas es que abrazamos el estado religioso en nombre de María, convencidos del papel activo de María en la *vida cristiana* y en la *misión*.

Para el P. Chaminade,

"No hay ningún misterio en la vida del Salvador al que la Virgen sea ajena..."<sup>27</sup> María cree en los misterios que le son anunciados y estos misterios se cumplen en Ella, y se cumplen porque ha creído... *Los mismos misterios nos son anunciados a nosotros*. Se cumplirán si tenemos fe; se cumplirán, puede decirse, en la medida de nuestra fe..."<sup>28</sup>

Por el *voto de estabilidad* nos comprometemos a secundarla en su lucha contra el mal: "*somos los instrumentos y auxiliares de María*"<sup>29</sup>.

Ese carácter mariano de la espiritualidad marianista, que debe informar toda la vida, la Regla de Vida de la Compañía de María y la de las Hijas de María Inmaculada lo sintetizan fundamentalmente en tres

<sup>22</sup> Lettres Chaminade II,557, 15 febrero 1826, al abbé Noailles.

En el mismo sentido la carta al Papa Gregorio XVI el 16 septiembre 1838 (Lettres Chaminade IV,1074. También "El Espíritu...", doc.5. Asimismo al final de la Regla de Vida SM):

Quiere mostrar que "el cristianismo no es una institución envejecida y que el evangelio puede practicarse hoy todavía como hace mil ochocientos años".

<sup>23</sup> 1 Cor 10,17; 1 Cor 12,14-28.

<sup>24</sup> Escritos de Dirección II, 156; 177. "El Espíritu..." doc. 13.

<sup>25</sup> Escritos Marianos II,497 ("El Espíritu...", doc. 10). Es un texto del "Manuel du Serviteur de Marie" 1844, cap. 6.

<sup>26</sup> Escritos Marianos II, 391. Es un texto del "Manuel du Serviteur de Marie", 1801.

El *espíritu de familia* es una consecuencia inherente a una vida de comunidad vivida con esta conciencia de la maternidad de María. Por eso, no es extraño que al P. Chaminade le pareciese que el nombre de *Familia de María* expresaba mejor la naturaleza de la comunidad que el de "Compañía" (Escritos de Dirección II, 350. "El Espíritu...", doc. 20).

<sup>27</sup> Escritos Marianos I, 737.

<sup>28</sup> Escritos de Dirección II, 9.

<sup>29</sup> Chaminade a los predicadores de retiros, 24 agosto 1839 (Lettres Chaminade V, 1163. Escritos Marianos II, 73 a 80. "El Espíritu...", doc. 7).

aspectos:

- María en nuestra vida cristiana o de crecimiento en la fe.
- El voto de estabilidad, consagración o alianza con María.
- María en nuestra misión.

## 2.4. Actitud fundamental: la FE

La vida religiosa, tal como la entiende el P. Chaminade, es "una práctica continua de la fe"<sup>30</sup>.

La fe es la virtud fundamental y todo ejercicio ascético debe estar sometido a ella:

"Si un religioso tiene fe, puede desprenderse de sí mismo: supera los mayores obstáculos, no hay nada que lo detenga; un religioso no se descuida más que cuando su fe deja de ser activa..."<sup>31</sup>

"Todas las virtudes son de gran utilidad..., pero no hay ninguna que sea más útil que la fe: en esta virtud no hay nada de ilusiones ni de amor propio..."<sup>32</sup>

Para el P. Chaminade, es el espíritu de fe el que

"lleva al perfecto amor de Dios y a la renuncia total de sí mismo"<sup>33</sup>.

Precisamente con su insistencia en la oración, en particular en el método sobre el *Credo*, que recomienda a sus religiosos, se propone reforzar esa fe.

La misión apostólica consiste en hacer crecer en la fe, *formar en la fe*. El sentido del *voto de enseñanza de la fe* y de las costumbres cristianas, que hacían *todos* los religiosos marianistas, era el compromiso de trabajar en esta formación de la fe para la multiplicación de cristianos.

## 2.5. Objetivo: la CONFORMIDAD CON JESUCRISTO

"Dios, al llamarnos a ser marianistas, nos invita a seguir de una manera especial a Jesucristo, hecho Hijo de María para la salvación de los hombres. *Nuestro fin es llegar a la conformidad con Él y trabajar por la venida de su Reino*"<sup>34</sup>.

"Nos determinamos a seguir a Cristo *para llegar a la conformidad con Él*"<sup>35</sup>.

Para el P. Chaminade, es una ilusión creer que se vive una vida espiritual porque se cumple una Regla o porque se ha renunciado al mundo: lo importante es *llevar una vida como la de Jesucristo*, de modo que Jesucristo sea el centro de atención y de la alegría de la vida<sup>36</sup>.

Por eso, ante todo, se trata de vivir el evangelio. Me permito citar de nuevo sus palabras sobre este punto:

"Nuestro Instituto no adopta otras máximas que las del *evangelio*. Ningún artículo en nuestros

<sup>30</sup> Retiro de 1817. *Esprit de notre Fondation I*, 197.

<sup>31</sup> Retiro de 1824, 5ª conferencia. *Esprit de notre Fondation I*, 197.

<sup>32</sup> Retiro de 1817. *Esprit de notre Fondation I*, 198.

<sup>33</sup> *Lettres Chaminade II*, 553, el 28 octubre 1830, a Madre St.Vincent, Superiora de las FMI. *Esprit de notre Fondation I*, 199.

<sup>34</sup> Regla de Vida SM art 2 (Cfr. Constituciones 1839 art.4).

<sup>35</sup> Regla de Vida FMI art. I.2.

<sup>36</sup> Retiros de 1822, 7ª instrucción, y de 1824, 19ª instrucción. *Esprit de notre Fondation I*, 445 y 446.

reglamentos o constituciones que sea inútil, nada de minucias" <sup>37</sup>.

Chaminade piensa que

"la vida espiritual no es otra cosa que la vida de Jesucristo, la vida vivida con el espíritu de Jesucristo" <sup>38</sup>.

Por eso, le parece un excelente método, para saber cómo obrar, decirse: "Nuestro Señor no haría esto", "Nuestro Señor hacía aquello..." <sup>39</sup>

## 2.6. Síntesis: el ESPÍRITU INTERIOR - ESPÍRITU DE MARÍA

Decía el P. Chaminade:

"El espíritu de los hijos de María es un espíritu interior... El espíritu del Instituto es el espíritu de María: esto lo explica todo. Si sois hijos de María, *imitad a María*" <sup>40</sup>.

Podría uno preguntarse: ¿en qué quedamos? El espíritu del Instituto ¿es el *espíritu interior* o es el *espíritu de María*? No hay ninguna dicotomía sino que ambos convergen en el sentido de vivir el espíritu interior de María, quien precisamente "interiorizaba" la palabra del Señor y los acontecimientos de su vida "guardándolos en su corazón" (Lc 2,19; 2,57). Por tanto, el "espíritu interior" no es cerrarse sino abrirse a Dios, a su palabra, a la misión, a la vida, etc. con espíritu de fe.

El P. Chaminade señala tres medios para formar en nosotros ese espíritu interior:

- Formarnos según los rasgos de Jesucristo.
- Formarnos en las virtudes a ejemplo de María.
- Formarnos con las reglas del Instituto en los consejos evangélicos.

A la hora de sintetizar nuestra espiritualidad, en la Regla de Vida de las Hijas de María Inmaculada y en la de la Compañía de María se afirma que

"*El espíritu del Instituto (o de la Compañía) es el espíritu de María*" y "*la fuente de nuestro carisma es el espíritu de María*" <sup>41</sup>.

+++++

---

<sup>37</sup> Conferencia del P. Chaminade en el noviciado de St. Laurent sobre el "silencio de las pasiones" (fecha cercana a 1821). Escritos de Dirección I, 1206.

<sup>38</sup> Conferencia del P. Chaminade en 1822 sobre el espíritu de Jesucristo. Esprit de notre Fondation I, 445.

<sup>39</sup> Retiro de 1822, 9ª instrucción. Esprit de notre Fondation I, 442.

<sup>40</sup> Retiro de 1821, meditación 18. Escritos Marianos II, 765. "El Espíritu...", doc. 4.

Esta meditación 18ª, sobre el espíritu del Instituto, del retiro de 1821, dirigido por el propio P. Chaminade, "es uno de los documentos más primitivos que resumen nuestros rasgos característicos, insistiendo sobre el vínculo que existe entre el espíritu interior, María y el impulso apostólico de la Compañía. Bajo muchos aspectos, esta breve meditación es un preludio de la extensa carta del 24 de agosto de 1839 a los predicadores de retiros, que se considera la presentación clásica del espíritu marianista" (David Fleming S.M., introducción al documento 4 de "El Espíritu...").

<sup>41</sup> Regla de Vida FMI art. I.9; Regla de Vida SM art. 114 y 5.4.

### 3. El "Método de virtudes" en la tradición marianista

El artículo 4.17 de la Regla de Vida de la Compañía de María dice que

"Para nuestro progreso en la vida espiritual, damos gran importancia a las enseñanzas de nuestro Fundador sobre las *virtudes de preparación, de purificación y de consumación*".

Por su parte, la Regla de Vida de las Hijas de María Inmaculada afirma, en su artículo I.47, que

"la práctica del silencio y de la virtudes según el método del Padre Chaminade nos ayuda a darnos más completamente a Dios y a los demás".

Y su artículo I.62, entre los medios "para progresar sin cesar en la oración y dejar que la fe informe nuestra vida", señala

"el ascetismo y la mortificación según el *método de las virtudes* del Padre Chaminade".

Asimismo, en el II.26, "para crecer en la conformidad con Jesucristo", las hermanas dan una importancia especial, junto a otros siete puntos, a

"la práctica de las virtudes según el sistema del Padre Chaminade".

Tanto la Regla de Vida de la Compañía de María como la de las Hijas de María dedican un artículo, el 4.17 y el II.40 respectivamente, a explicar sintéticamente el contenido del *Método de virtudes*. Las religiosas lo consideran como

"un marco que puede resultar de gran ayuda para guiarnos hacia la mayor conformidad con Jesucristo"

y ambos concluyen diciendo que estas virtudes

"nos disponen a revestirnos del hombre nuevo con una vida plenamente motivada por la fe, la esperanza y la caridad".

Lógicamente, si hoy se invoca la fidelidad a la enseñanza del Fundador para propugnar la utilización del *Método de virtudes* en la vida espiritual, será conveniente tratar de ver la idea que el propio Chaminade tenía del mismo. Las fuentes de que disponemos se nos hacen accesibles en los "Escritos de Dirección", sobre todo el tomo I, que reúne todos los textos de los inicios de la Compañía de María sobre el *Método de virtudes*. Nos llegan principalmente por notas de los oyentes del P. Chaminade, en retiros, conferencias, etc. o por redacciones y exposiciones de discípulos suyos. Aun cuando se pueden ver muchos elementos comunes en las distintas versiones, es inevitable que también entre la subjetividad del que trata de transcribir o interpretar el pensamiento de otro. Por otra parte, no se puede ignorar la evolución histórica de la aplicación y de los acentos del *Método*, marcada por las circunstancias, el desarrollo de las fundaciones, las necesidades de las etapas de crecimiento, distintas de las de inmediatamente después del nacimiento, nuevas fuentes y nuevas luces en la propia espiritualidad del Fundador, las enseñanzas de la experiencia, etc..

El P. Hoffer dice, respecto al *Método*, que el P. Chaminade

"no cesó de perfeccionarlo y consultaba a menudo a los jefes de celo que lo aplicaban. Esto explica su constante evolución en la concepción y en el empleo de su *Método*. Al principio lo aplicaba a todos los religiosos; más tarde, sin renunciar completamente a esto, restringió su empleo intensivo a los novicios"<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Pablo José Hoffer s.m.: "La vida espiritual según los escritos del P. Chaminade", Ed. SM Madrid 1970, pág. 152.

**El año 1829 supone un giro importante** en el tratamiento que Chaminade hace del *Método*. Es el año en que el Fundador presenta las Constituciones a la Compañía de María. Los escritos de dirección del Fundador ya habían manifestado, según Armbruster<sup>43</sup>, un cambio de orientación notable: desde el año anterior insistían menos sobre los métodos y daban una mayor importancia a la doctrina y sus consecuencias. En la misma línea, las **Constituciones de 1829 desarrollan ya la doctrina sobre la conformidad con Jesucristo**. Es el fin principal de la Compañía. En esta segunda etapa, a partir de 1829, se destacan dos orientaciones claras en los escritos del Fundador: Por una parte, están centrados principalmente en las virtudes teologales, sobre todo la fe, pero también la esperanza y la caridad. El Manual de Dirección dice a los novicios:

"Vais a comenzar una nueva vida, *la vida de la fe*"<sup>44</sup>.

El *Método* es, a partir de esa época, más ágil: requiere el **ejercicio de la fe**, mediante un conocimiento cada vez más profundo de nuestra fe en Dios, en Jesucristo y en el Espíritu Santo.

Por otra parte, se pone de relieve la finalidad espiritual de los dos institutos, que es la *conformidad con Jesucristo*, para la que juegan un papel importante el Espíritu Santo y María. Es, por tanto, una **orientación cristológica**. Hoffer cree que este cambio de acentuación se produce coincidiendo con el **descubrimiento, en 1829, de los escritos de Olier** (1608 - 1657), que fueron muy estimados y recomendados por el P. Chaminade. Creo, **sin embargo, que la insistencia del Fundador en la centralidad de Cristo es anterior al conocimiento de la obra de Olier**. Una prueba de ello son los numerosos y contundentes párrafos de conferencias y retiros del P. Chaminade, anteriores a 1829, que encuentra el "Esprit de notre Fondation" para subrayar la importancia fundamental de la "imitación de Jesucristo", a la que debe orientarse todo ejercicio de la virtud<sup>45</sup>. En todo caso, la realidad es que

"a partir de 1829, época en que se descubrieron los escritos de Olier, no se habla ya del *Método* en la correspondencia. En las Constituciones de 1834 y sobre todo en las de 1839, suprimió varios artículos que hacían mención de él en las Constituciones anteriores... Las Constituciones de 1839 se limitan a prescribir su empleo en el Noviciado (art. 336) y para la formación de jefes (art. 99)"<sup>46</sup>.

En los inicios de los dos institutos religiosos, en el deseo de marcar fuertemente la identidad de la nueva criatura, existe la preocupación de reglamentar con detalle los medios que den el "*aire de familia*". Así en el Manual de dirección de los primeros años<sup>47</sup> se dice que:

"Lo que verdaderamente caracteriza a los miembros de cualquier Orden es el modo de practicar un *método común*. Es ese espíritu que adquieren con una enseñanza uniforme, cuyos comienzos, progresión y perfección dan a cada uno de los miembros como un aire de familia. Se ve cómo cada nación tiene ese aire característico y cómo cada provincia, cuando le han dejado desarrollar sus costumbres propias, se distingue de las otras por esos rasgos particulares..."

Parece que, a medida que los dos institutos van creciendo hacia la mayoría de edad, se va poniendo ese aire de familia más en elementos que pertenecen a la esfera de la espiritualidad. Así, veintitrés años después del nacimiento de los dos institutos religiosos, en la "carta magna" de Chaminade a los

---

<sup>43</sup> Curso sobre "La vida espiritual marianista" del P. Jean-Baptiste Armbruster a las Hijas de María Inmaculada formadoras, en noviembre 1989, en Roma.

<sup>44</sup> Escritos de Dirección I, 1250.

<sup>45</sup> Cfr. "Esprit de notre Fondation" I, 438-446.

<sup>46</sup> Hoffer: "La vida espiritual...", pág. 152, nota 20.

<sup>47</sup> "Direction sur l'Institut des Filles de Marie", empezado a redactar por David Monier, secretario del Fundador, en 1816. Sirvió también para la Compañía de María, como lo prueba el hecho de que el texto fuera copiado por bastantes hermanos (Escritos de Dirección I, Introducción histórica pág. XX).

El texto que aquí se transcribe está en Escritos de Dirección I, 397. Asimismo en "El Espíritu..." doc.15.

predicadores de retiros el 24 de agosto de 1839<sup>48</sup>, se dice que "lo que distingue a la Compañía de María y al Instituto de Hijas de María" y "lo que tienen de especial y de exclusivamente propio" en las obras son los elementos de su espiritualidad. No se habla de aquella uniformidad del "método común", perteneciente al campo de los medios, como toda ascética. ¿Significa eso, en la mente de Chaminade, el certificado de defunción del *Método de virtudes* como medio ascético para la vida espiritual marianista? Al P. Chaminade, según Hoffer,

"una larga experiencia de la dirección espiritual, lo mismo que el estudio constante de los mejores maestros, le habían puesto en guardia contra el doble exceso de un moralismo meticuloso y sin empuje interior, y el de un iluminismo peligroso que se emboaba con bellas fórmulas místicas de donde se excluye la ascesis. Por eso, en una época en que las Constituciones de la mayor parte de las órdenes se limitaban a proponer una sucesión de leyes, supo integrar en la parte jurídica consideraciones espirituales que debían proporcionarles un alma y una orientación positiva. Está, pues, tan lejos del moralismo como del falso misticismo"<sup>49</sup>.

A la hora de poner hoy en práctica un método ascético propio, no podemos ignorar esa misma evolución histórica de acentos, que va clarificando cuál es el objetivo, para no encerrarse en un camino sin horizonte o con un horizonte egocéntrico. Por otra parte, no se puede progresar tampoco espiritualmente si se vive de espaldas a las luces que, desde hace casi dos siglos en que se empezó con el *Método*, han iluminado el campo de la espiritualidad cristiana. Durante ese tiempo no han estado dormidos la teología, la psicología y antropología, los carismas, la cultura, etc.. Los métodos, en su calidad de medios, deberán servir a las personas en las coordenadas en que viven y ayudarles a vivir la espiritualidad en sus propias circunstancias. Creo que cuanto hoy se dice de los caminos nuevos de la ascética y su entronque con los tradicionales es también aplicable al *Método*:

"No necesariamente los modos nuevos de vida ascética cristiana deben ser concebidos como una contraposición a los antiguos: pueden ser entendidos como su continuación en una forma de cultura eclesial diferente. Se trata de una prolongación de la ascesis precedente dentro de un proceso histórico, en que el momento siguiente no repite materialmente el precedente sino lo renueva; y, cuando lo repite de alguna manera, cambia la perspectiva anterior; o bien, confirmándolo, lo revive en experiencias que antes eran impensables"<sup>50</sup>.

Los títulos de los siguientes capítulos creo que pueden reflejar los valores del *Método de virtudes* todavía vigentes para quien quiera tomarse en serio la existencia, la vida cristiana y, por tanto, el seguimiento de Jesús. Más que de pasos a dar sucesivamente, como quien tiene que ir aprobando los exámenes de un curso para pasar al siguiente, habría que enfocar cada grupo de "virtudes" como áreas o sectores de la dinámica personal en los que es preciso trabajarse para que la "espiritualidad", la "conformidad con Jesucristo", etc. no queden en términos puramente retóricos, sin contenido real.

En realidad, ese es también el enfoque de los autores que, como el dominico Besnard, hoy día se preocupan del "*itinerario espiritual*" del cristiano. Superando la perspectiva de las "etapas", consideran que

"la vida espiritual no puede catalogarse en un sistema ordenado y lineal porque es una historia en la que 'se interfieren continuamente las iniciativas imprevistas de Dios, la libertad del hombre y los avatares de las circunstancias'..."<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> cfr. Lettres Chaminade V, 1163. Asimismo Escritos Marianos II, números 73 a 83. También "El Espíritu..." doc.7.

<sup>49</sup> Hoffer: "La vida espiritual...", pág. 158.

<sup>50</sup> T.Goffi en el artículo "Ascesi" del "Nuovo Dizionario di spiritualità...", pág. 80. "Nuevo Diccionario de Espiritualidad...", págs. 102-103.

<sup>51</sup> A.M.Besnard: "Visage spirituel des temps nouveaux", Cerf Paris 1964, págs. 26-27. Citado por S. De Fiore en el artículo "Itinerario spirituale" del "Nuovo Dizionario di Spiritualità...", pág. 799. "Nuevo Diccionario de Espiritualidad...", pág. 742.

Es verdad que el *Método* se presenta como una estructura en etapas, en que no se debe iniciar la siguiente sin haber consolidado, en cierto modo, la anterior. Pero hay que tener en cuenta que **ese enfoque, para el P. Chaminade, es propio del noviciado**. Se comprende porque ése es un tiempo peculiar en que el novicio tiene que adquirir primero una **identidad humana y religiosa integrada**, para lo cual deberá estudiarse y ejercitarse progresivamente, adquiriendo una visión experimentada de los campos de su propia persona en los que necesita trabajar en orden a la madurez.

Puesto que el ejercicio ascético se compara al esfuerzo del atleta creo que, en nuestro caso, resiste también la comparación con el tipo de entrenamiento del deportista para estar en forma. Al iniciarse los entrenamientos de la temporada, no se abordan inmediatamente de golpe todos los ejercicios que lleven a adquirir la forma sino que se va gradualmente. Se empieza, por ejemplo, por intensificar los que optimicen la condición física, luego se irán introduciendo, también con dedicación privilegiada, prácticas que mejoren la técnica individual, después el trabajo en equipo, etc. Ese escalonamiento, organizado y con el objetivo preciso de llegar a estar en plena forma cuando llegue el campeonato, ha sido necesario, en los inicios, para conseguir fortalecer sucesivamente la condición física, técnica, asociativa, etc. Una vez cuidados especialmente cada uno de los factores que deben estar a punto, el deportista podrá presentarse en la competición con garantías de rendir al máximo de sus posibilidades armonizando los distintos sectores ejercitados. Sin embargo, en el tiempo de competición el entrenamiento será diferente, más de conjunto, aunque, en ocasiones, un factor, que esté en situación más delicada, necesite un entrenamiento más cuidado e intenso. Cuando ya se está en la competición, no se puede uno permitir, como hacía en los entrenamientos iniciales, dedicarse a sólo un aspecto, sabiendo que después podrá hacer lo mismo con cada uno de los otros. Tendrá que estar atento, eso sí, a mantener la forma y a corregir las deficiencias o descompensaciones que se presenten. Pero nunca será lo mismo que en la pretemporada... Creo que la imagen deportiva puede ayudar a entender por qué el P. Chaminade veía en el noviciado un tiempo propicio para aplicar el *Método*, incluso en su gradualidad: en los inicios de la "carrera", contando con un tiempo exclusivamente dedicado a esa iniciación, existía la oportunidad de experimentar y ejercitar por partes lo que después habría que aplicar globalmente. Eran los primeros pasos en la ascesis que había que consolidar uno a uno para poder después obrar armónicamente.

Una vez más, hay que advertir de que no se trata de convertir el medio en fin ni de caer en un voluntarismo narcisista. Por eso, habrá que huir de un enfoque cosificado y contable de la "perfección" para vivir una relación de amistad con Jesús. Pero hay que reconocer que esa relación se viene fácilmente abajo o se distorsiona si se rechaza la indispensable ascesis, como no hay verdadero amor si no se está dispuesto a renunciar a nada por el bien del otro. Por ejemplo, el amor propio herido bloquea muchas veces el seguimiento total a Jesús, los resentimientos pueden paralizarlo, etc. al situar el núcleo de la persona fuera del camino del evangelio y envenenar sus decisiones concretas.

Creo que tiene mucho sentido lo que Bonhoeffer dice, comentando el sermón del monte, sobre la necesidad de la ascesis para mantener siempre viva la disposición de seguir a Jesús. Según él, los ejercicios ascéticos

"tienen por fin único volver al discípulo más dispuesto, más alegre, para el camino y la obra que le son encomendados. La voluntad egoísta y perezosa que no está dispuesta a servir es así educada...Una vida desprovista de todo ejercicio ascético, que se concede todos los deseos de la carne, con tal de que estén 'permitidos' por la 'iustitia civilis', difícilmente estará preparada para servir a Cristo. La carne saciada no reza a gusto, no se somete a un servicio que implica numerosas renunciaciones... Cuando el cristiano reconozca que decae en su servicio, que su disponibilidad disminuye, que es culpable de la vida o de la falta de otro, que no siente alegría por Dios, que no tiene fuerzas para rezar, atacará a su carne en estos puntos, para prepararse con la práctica, el ayuno y la oración a un servicio mejor (Luc 2,37; 4,2; Mc 9,29; 1 Cor 7,5). La objeción de que el cristiano debería buscar su salvación en la fe y la palabra más que en la ascética carece por completo de sentido... ¿Cómo quiere vivir en la fe el que se muestra perezoso en la oración, el que no siente gusto en la palabra de la Escritura, aquél a quien el

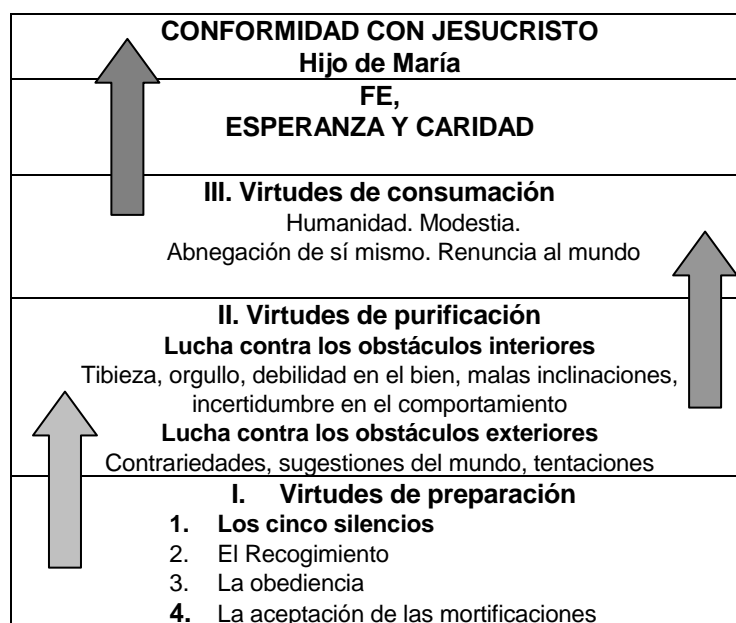
sueño, el alimento y el placer roban incesantemente la alegría de Dios?"<sup>52</sup>.

Las tres áreas o aspectos de la dinámica personal que, según el *Método de virtudes*, hay que tener en cuenta y trabajar ascéticamente son:

- El *conocimiento y dominio de sí mismo*, objeto de las *virtudes de preparación*.
- El *combate espiritual*, para el que pretenden "armar" las *virtudes de purificación*.
- Una *vida centrada en el Señor*, a la que nos disponen las *virtudes de consumación*.

Todo ello naturalmente para alcanzar el objetivo, que debe estar presente desde el principio y en todo el proceso vital, de la *conformidad con Jesucristo, hijo de María*. El punto de conexión indispensable, para que la ascética no se convierta en egocentrismo o en simple ejercicio voluntarista, es la *fe*, unida a la esperanza y caridad.

El siguiente cuadro pretende ofrecer el esquema del *Método de virtudes*, que desarrollaremos en los capítulos siguientes.



<sup>52</sup> Dietrich Bonhoeffer: "El precio de la gracia. El seguimiento", Sígueme 1986 (3ª ed), pp.109-110



## CAPÍTULO 2

### EL CONOCIMIENTO Y DOMINIO DE SÍ MISMO

Las **virtudes de preparación** del *Método de virtudes* tienen como objetivo

"llegar al *conocimiento y al dominio de nosotros mismos*, tan necesarios para nuestra santificación y para el desempeño de nuestra misión apostólica" <sup>53</sup>.

El conocimiento y dominio de sí mismos son considerados, desde los orígenes de la ascética marianista, como *condición esencial* para correr en la pista de la vida religiosa. Se apoya esta convicción en que

"antes de corregirse, hace falta conocerse, ser dueño de sí mismo..."<sup>54</sup>.

Quien se conoce y es dueño de sí mismo es *libre* para responder a Dios. A medida que adquiere una mayor conciencia de sí mismo, de lo que realmente le mueve a obrar de un modo determinado, en lo más profundo del propio ser, se encuentra en mejores condiciones para darse personalmente a Dios, desde la raíz de la propia persona <sup>55</sup>. En los Ejercicios espirituales de los inicios marianistas <sup>56</sup>, en que se explicaba el *Método*, se comparaba el trabajo de las *virtudes de preparación* con el trabajo del organista, previo al concierto. Pone el órgano a punto de modo que pueda hacer sonar las melodías que quiere y con los matices que quiere. En una palabra, que las piezas que toque respondan, con la mayor exactitud posible, a lo que quiere transmitir. En el concierto de la maduración personal, para que ésta sea armónica y fiel a lo que la persona quiere de veras, se necesita también una *preparación* para que el resultado final no traicione a lo que se pretende. Esa preparación, según el *Método*, se concreta poniendo principalmente cuatro medios:

- El *silencio* pretende detectar y cerrar todos los orificios o ranuras por donde pueda escapar el aire. Se evitan así sonidos imprevistos que rompan la armonía y conviertan el concierto en ruidos desmadrados.
- El *recogimiento* quiere poner todos los tubos de acuerdo entre sí, con una buena concentración que no permita desafinar a ninguno por haberse ido por su cuenta. Los tubos del órgano son las facultades que hay que acordar para que ninguna desafine echando por tierra todo el esfuerzo de las otras.
- La *obediencia* es asegurarse de la flexibilidad de cada tecla para responder en su momento al mando del organista. Si falla esa docilidad o conexión entre la voluntad del organista y la respuesta del teclado, la ejecución del concierto queda bloqueada porque los sonidos no obedecen al auténtico querer de la voluntad.
- Con la *aceptación de las mortificaciones* se quieren probar las partes más débiles del órgano, no vaya a ser que alguna falle o se rompa en medio del concierto, sobre todo en los momentos cumbres de más intensidad.

Sin duda, la imagen tiene mucho de artificial. Pero nos permite entrar en el estudio de las *virtudes de preparación* teniendo siempre como telón de fondo y perspectiva ese *conocimiento y dominio de sí mismo*. Serge Hospital ve en esta etapa de las *virtudes de preparación* una progresión, en la que cada virtud tiene un papel bien definido:

- " 1) conocerse, es decir, descubrir los desórdenes y encontrar las causas de los mismos; hacer callar otras voces que no sean la voz de Dios: *silencio*;  
2) armonizar y dominar nuestras facultades: *recogimiento*;

<sup>53</sup> Regla de Vida de la Compañía de María art. 4.17.

<sup>54</sup> Escritos de Dirección I, 664; 474 ("El Espíritu...", doc.15).

<sup>55</sup> Cfr. Escritos de Dirección I, 1375. Hoffer lo comenta en "La vida espiritual...", pág. 159.

<sup>56</sup> Escritos de Dirección, números 666-667.

- 3) hacerse dócil al Espíritu: *obediencia*;  
 4) guardar la paz del alma frente a lo que puede turbarla: *soportar las mortificaciones*"<sup>57</sup>.

## 1. Los cinco silencios. Camino de comunión

El objetivo del silencio es hacer callar en nosotros toda voz que nos impida ser dueños de nosotros mismos y escuchar a Dios. Las Constituciones de 1839, en el capítulo sobre "Las virtudes evangélicas", decían que el religioso

"ama el silencio porque Dios habla al corazón de los que callan para escucharlo"<sup>58</sup>.

Se trata, por tanto, de un objetivo positivo, que ha permitido llamar al silencio "*camino de comunión*" porque permite

"*encontrarse a sí mismo*: encontrar el camino de nuestra vida interior, para amarse en la verdad y llegar a controlarse para poner todo al servicio de la perfección de la caridad; *encontrar a Dios*, vivir su presencia y escucharle; *encontrar a los otros*, por la escucha atenta, la comunión con lo que constituye lo esencial de vida"<sup>59</sup>.

Al mismo tiempo, porque la auténtica comunión sólo puede realizarse en la verdad, el silencio ayuda a esa verdad o autenticidad permitiendo

"descubrir lo que está desordenado o es causa de desorden en nosotros"<sup>60</sup>.

Por eso, para el P. Chaminade, lo importante es el *silencio interior*. Según él, no sirve de gran cosa el silencio exterior si nuestro interior se ha convertido en "un pueblo en continuo tumulto, en una ciudad con puertas bien guardadas" pero dejando correr dentro toda clase de razonamientos que alimentan el afán de prestigio, las pasiones, los resentimientos, etc.<sup>61</sup>

Según un conocido hombre espiritual, René Voillaume, dirigiéndose a sus Hermanitos de Foucauld, hay un silencio que nos dispone a la acción:

"Nos dispone en lo más profundo a la comprensión y al encuentro con los otros, porque el hábito de este silencio nos lleva a escuchar con atención a los otros y a ponernos en su lugar, y no a imponernos a ellos con actividades a veces indiscretas. Este silencio nos hace huir de la charlatanería vacía permitiéndonos superar una cierta superficialidad en las relaciones humanas, en las cuales fácilmente nos refugiamos por miedo a lo que el silencio nos exige..."<sup>62</sup>.

El Cardenal Martini ha hablado del silencio interior como medio necesario para *la comunicación, la oración y la escucha*:

"En el silencio el hombre descubre o se hace más consciente de los inmensos valores y misterios que existen en lo profundo de su ser... Toda *comunicación* auténtica y profunda nace del silencio. De hecho todo hablar humano es decir algo a alguno y ese algo debe nacer dentro de uno, supone autoidentificarse, supone la conciencia de sí mismo, saber quién soy, estar

<sup>57</sup> Serge Hospital, artículo "Virtudes marianistas", en Diccionario de la Regla de Vida Marianista, Ed. SM 1990.

<sup>58</sup> Constituciones de la Compañía de María 1839, art. 249.

<sup>59</sup> Serge Hospital, artículo "Virtudes marianistas" en "Diccionario..."

<sup>60</sup> *Ibidem*

<sup>61</sup> Escritos de Dirección I, 402. "El Espíritu...", doc. 15.

<sup>62</sup> René Voillaume: "La vita religiosa. Conversazioni a Béni-Abbés", Ed. Città Nuova 1973, págs. 191-192. Citado por Massimo Baldini en "Le parole del silenzio", Ed. Paoline 1986, pág. 139.

contento de poseerme como don que Dios me ha hecho y me pertenece. Todo comunicar auténtico nace de un ser dueño de sí mismo, que no es egoísta o saqueador, sino don de Dios; sintiéndonos amados de Dios, nos estimamos y consideramos importante lo que Dios nos da para decir a los demás...La experiencia de la *oración* está ligada ante todo a la capacidad de hacer silencio dentro de nosotros, al intento de aislarnos de los ruidos y distracciones de la ciudad para reencontrar el eco de la voz de Dios... [Refiriéndose al episodio evangélico de Marta y María: Lc 10,38-42:] Marta está inquieta, preocupada, ansiosa, tensa, insegura, impaciente, ofensiva, mordiente, punzante. Y de hecho punza, muerde, está irritada contra el mismo Jesús. Al haber perdido el sentido de la *escucha*, Marta ha perdido el sentido de todo ese afanarse suyo... La buena noticia consiste en el hecho que existe para mí esa palabra, puedo escucharla aquí y ahora, y en el esfuerzo de escucharla me alimento, crezco en la fe, en la certeza, junto a tantos otros, y crecemos como cuerpo de Cristo en la historia" <sup>63</sup>.

### 1.1. Silencio de la palabra. Callar y hablar lo que conviene y cuando conviene

El contenido del silencio de la palabra se resume en

"No hablar más que cuando se quiere y no quererlo más que cuando se debe" <sup>64</sup>.

Por tanto, no se trata de no hablar, sino de algo más difícil: saber discernir cuándo se debe hablar y callar, así como lo que se debe decir y lo que no conviene decir.

Eso significa, por una parte, que no se hablará por ligereza o indiscreción, de la que después haya que arrepentirse por el mal que se ha causado. Por otra parte, la necesidad o la caridad pueden requerir el deber de hablar, incluso cuando la comodidad, el no quererse complicar la vida, el temor, etc. le inclinasen a uno a callar.

"¡Cuántas veces las ganas de hablar nos llevan a cometer indiscreciones de las que pronto nos lamentamos! ¡Cuántas veces, en el calor de la conversación, se nos escapan palabras ofensivas de las que después nos arrepentimos! Si sólo hablásemos cuando queremos, ¡cuántas razones de arrepentimiento nos ahorraríamos!" <sup>65</sup>.

El ya citado René Voillaume coincide en no considerar el silencio necesariamente como ausencia de palabra sino en tener dominio sobre ella:

"El silencio es ser dueño de la palabra, pero no digáis que el silencio es ausencia de la palabra, porque hay silencios que son malos, si no habláis por no pensar. Hay palabras que no destruyen el silencio interior y hay ríos de palabras que lo destruyen. El ser dueño de la palabra significa simplemente que no se habla por hablar, sino que se expresa lo que verdaderamente se quiere decir. Algunas personas tendrán que vencer la dificultad para hablar y otras deberán reprimir las palabras que sobrepasan su pensamiento" <sup>66</sup>.

Eso no excluye de ningún modo la necesidad de tiempos y espacios de silencio exterior, que lógicamente debe ayudar al silencio interior, como "disposición preliminar al encuentro con el Señor". Voillaume habla de la necesidad del silencio en todas sus dimensiones - "todo el ser recogido en la serenidad" - y, en concreto, del silencio exterior para la oración:

"No creo que se puedan encontrar las condiciones necesarias para la contemplación en el bullicio. Por eso el hombre debe tratar de crear en su vida zonas de silencio indispensables para el propio equilibrio y para la vida del espíritu. El silencio es un *estado de escucha total*, casi un

<sup>63</sup> Textos entresacados de varios libros de Carlo M<sup>a</sup> Martini y recogidos en un pequeño volumen de varios autores titulado "Il silenzio", Piemme 1993.

<sup>64</sup> Escritos de Dirección I, 873. *Ibidem*, 682.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 874.

<sup>66</sup> René Voillaume: "Esigenze di fraternità", Ed. Cittadella, Assisi 1975, pág. 143. Citado por Massimo Baldini o.c. pág. 70.

esfuerzo de espiritualización en el que el mismo cuerpo debe participar" <sup>67</sup>.

"*Nuestro silencio no es absoluto como el de los trapenses*", se afirma en el "Catecismo sobre los silencios" de los primeros marianistas al explicar cómo nuestro silencio consiste en el saber gobernar la lengua más que en la ausencia de palabras <sup>68</sup>.

Sin embargo, no puede negarse una influencia de la línea benedictina más rígida del momento en ciertas expresiones que endurecen el sentido del silencio, como se ve en la 10ª carta del P. Chaminade a un Maestro de novicios. Se llega a decir, comparando a los religiosos con los muertos y a las casas con las tumbas:

"¿Acaso hablan los muertos o se ve que estos salgan de sus tumbas para conversar con la gente del mundo?... Los religiosos están por su compromiso en un estado de muerte. Sus casas son sus tumbas, deben descansar en paz en el seno del Señor... Si utilizan la lengua debe ser para alabar a Dios y cantar sus alabanzas..." <sup>69</sup>.

El P. Chaminade hizo todavía pasar prácticamente esas mismas palabras a las Constituciones de 1839 en la sección dedicada a los hermanos obreros y poniendo como punto de comparación la clausura de las Hijas de María <sup>70</sup>. Este "modelo" resulta un tanto sorprendente pues el P. Chaminade había luchado, en los orígenes, por aligerar la clausura de las Hijas de María del rigor con que la entendía el obispo de Agen. La razón principal de la discrepancia era que el Fundador y la Fundadora no querían perder el carácter misionero de la nueva fundación <sup>71</sup>. ¿Cómo se explica entonces este aparente viraje tan poco aleccionador para una mentalidad postconciliar que busca con ahínco una reconciliación con el hombre, es decir, todo lo contrario de su sepultura? Situándonos incluso en la época y circunstancias chaminadianas, ¿cómo se compaginan la concepción eminentemente misionera de la vida religiosa que tiene Chaminade con este cementerio en que, a primera vista, parece querer enterrar el dinamismo de la comunidad? Estamos en un tiempo que el propio P. Chaminade llama de *reforma* o recuperación del espíritu primitivo. El Fundador está sumamente preocupado por la devaluación que la vida religiosa está sufriendo, sobre todo entre los hermanos obreros, que se habían convertido en meros instrumentos de trabajo, sin tener en cuenta sus necesidades humanas y religiosas <sup>72</sup>.

Para impulsar la "reforma" acude a las fuentes de un reformador caracterizado por su dureza y rigidez. Es el prior benedictino de Avignon Dom du Sault (1650-1724), de quien toma literalmente la citada 10ª carta, dirigida al P. Chevaux, que es Maestro de Novicios y se encuentra en St.Rémy, o sea, en el centro de la "reforma". De Dom du Sault se dice:

"Hombre de regla, apegado a las observancias, era duro consigo mismo y rígido para con los demás. Este carácter se encuentra en algunos pasajes de sus obras, que fueron corregidos en las ediciones ulteriores y en traducciones" <sup>73</sup>.

---

<sup>67</sup> René Voillaume: "La vita religiosa...", págs. 181-182. Citado por Massimo Baldini o.c. págs. 181-182.

<sup>68</sup> Escritos de Dirección I, 873.

<sup>69</sup> Escritos de Dirección II, 197.

<sup>70</sup> Es el artículo 379 que dice: "Un monasterio es una especie de tumba en la que consiente ser sepultado el que hace la profesión religiosa; esta tumba, sin duda, se encuentra en medio de los vivos, pero en realidad no encierra más que muertos... En los conventos de las Hijas de María hay una clausura que constituye una barrera que no sólo no pueden franquear las religiosas para visitar a sus antiguas amigas, sino que ni siquiera pueden hacerlo para visitar a sus más próximos parientes; es la aplicación literal de la máxima del Señor: Dejad a los muertos que entierren a los muertos".

<sup>71</sup> Cfr. las cartas de Chaminade a Adela de Trenquelléon: Lettres Chaminade I, 68 y 73, el 1 de agosto y el 6 de septiembre de 1816. Igualmente descripción de ese momento en Simler, Joseph: "Guillaume-Joseph Chaminade", Paris-Bordeaux 1901, págs 351 a 354.

<sup>72</sup> Trato de explicar esta problemática de la *reforma* en "Una única familia. Nuestra composición mixta de religiosos sacerdotes y religiosos laicos", SPM 1993, págs. 180-193.

<sup>73</sup> Escritos de Dirección II, Nota bibliográfica, págs. 247-248 de la traducción española. En la edición en francés págs. 250-251.

Así pues, la rigidez, que toma prestada el P. Chaminade en un momento determinado, está muy condicionada por la preocupación de una "reforma". Ésta deberá iniciarse en el noviciado para realizarse de modo literal en las "comunidades de hermanos obreros", constituidas en "pequeñas trapas", en reacción a la "dispersión" y abusos sucedidos anteriormente. Precisamente las Constituciones de 1839 se redactan en esa fase cuando la transformación se encuentra en su momento álgido de fervor. Pero en ningún momento es considerada como la única forma de vivir la vocación marianista en general ni la de los hermanos obreros en particular. Sí es una modalidad que, al ser subrayada por un grupo, deberá servir para poner de relieve el valor del silencio, aunque vivido con las características formales que requieren el género de vida de cada uno. Aun así, de la manera de expresarse el Fundador, aunque sea asintiendo a lo que dicen otros, hoy debemos nosotros corregir

"ciertos matices jansenistas que tan predominantes eran todavía en Francia hace doscientos años. El Fundador rechazó explícitamente el jansenismo, pero lo encontró latente con frecuencia en las fuentes en las que bebió. Un lector moderno puede quedar desconcertado ante la visión pesimista de algunos aspectos de nuestra naturaleza humana si no la sitúa debidamente en el amplio contexto de toda la enseñanza del P. Chaminade"<sup>74</sup>.

Con todo, es importante, según el P. Chaminade, que la práctica del silencio no produzca una represión generadora de tristeza o de ansia de compensación<sup>75</sup>. Cuando es un silencio impuesto, sin aceptación ni convicción sincera personal, y uno está dominado por la impaciencia de hablar, ese silencio obligado no produce ningún fruto. Al contrario, en esas condiciones, se puede reforzar la disposición a hablar y, por tanto, aumentar la dificultad para descubrir y sacar provecho de la riqueza humana y espiritual del silencio bien entendido y practicado. Un silencio forzado y no querido

"es como un dique que no seca las aguas que detiene sino que las hace más altas y les da una fuerza que nunca habrían tenido..."<sup>76</sup>.

Por tanto, será importante tomar el silencio no como una pesada obligación sino como un medio de *saborear las cosas de Dios* y de centrarse en Él.

El P. Quentin Hakenewerth resume así el sentido del silencio de la palabra:

"Nos hacemos conscientes de nuestras palabras para, deliberada y decididamente, sólo hablar para bien de nuestros oyentes. Las palabras revelan y comunican. Incluso las más corrientes tienen un gran poder. Las palabras pueden dar luz, inspirar, animar, curar y consolar. Las palabras que nacen en comunión con Cristo o María son portadoras de vida. En cambio, si provienen de nuestro egoísmo, las palabras también pueden producir los resultados contrarios. Silenciamos las palabras que provienen de nuestro interesado egoísmo y, como Jesús, sólo decimos aquellas que proceden de la escucha atenta y de la comprensión de los demás"<sup>77</sup>.

## 1.2. Silencio de los signos. Sinceridad, distancia y comunión

Consiste en poner todos los gestos y manifestaciones externas bajo el dominio de la voluntad. Pero, como se advertía en los Ejercicios espirituales sobre el *Método*,

"no es suprimir los gestos convirtiéndose en algo parecido a estatuas sino ser dueños de los propios gestos y hacer que sirvan, por nuestra voluntad, a la mayor gloria de Dios y a la edificación del prójimo"<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> David Fleming: Introducción a "El Espíritu...", pág.7.

<sup>75</sup> Escritos de Dirección I, 405, 408. "El Espíritu...", doc. 15.

<sup>76</sup> *Ibidem*, 410.

<sup>77</sup> Quentin Hakenewerth s.m.: "Manual de espiritualidad marianista", Publicaciones Marianistas, Ediciones SM Madrid 1992, pág. 75.

<sup>78</sup> Escritos de Dirección I, 693.

El por qué de la necesidad de este tipo de silencio, a la hora de expresar nuestros sentimientos, tanto positivos como negativos, lo explica el "Pequeño Catecismo sobre los silencios":

"Los signos de nuestras emociones censurables deben callarse para que el escándalo no agrave la falta; y a los signos de nuestras emociones loables se les manda callar por humildad" <sup>79</sup>.

Entre el peligro de escandalizar, por un lado, y la humildad, por el otro, parece que no se deja ningún resquicio a la expresión espontánea de los propios sentimientos y emociones. Los ejemplos que se ponen ayudan un poco a situarse en su punto de vista:

"Si siento repugnancia por una persona y esa persona se da cuenta de ello por mis manifestaciones externas, su corazón puede sufrir, resentirse... Supongamos que se siente un gran fastidio en hacer un servicio; si se exterioriza, la otra persona puede quedar sensibilizada..." <sup>80</sup>.

No puede negarse que los ejemplos citados tienen mucho que ver con el mal o la herida que se puede causar a otro cuando uno no es capaz de controlar un sentimiento negativo respecto a la otra persona. Pero el propio "Catecismo" ve también peligro en exteriorizar demasiado incluso el fervor o el elogio:

"Supongamos que experimento un momento de fervor. Si lo manifiesto por signos externos, puedo estar alimentando mi vanidad por lo que se percibe al exterior; a menudo ese fervor se evapora y no queda nada de él; es un licor muy precioso que se debe tener muy tapado si no se quiere que se pierda..."

También podemos ser, por nuestras manifestaciones externas, una ocasión de vanidad para los otros. Escucho un discurso, una pieza musical y expreso lo bien hecha o ejecutada que me parece. El autor puede encontrar en eso una secreta complacencia..." <sup>81</sup>.

Se habrá podido observar, por una parte, una intuición certera sobre el peligro y el engaño de la "*vanidad del fervoroso*", cuando se quiere hacer del fervor un pedestal, o sobre los riesgos de una *adulación* que alimente el "ego" del otro. Pero, por otra parte, hoy no se puede ignorar la importancia que tiene, para el equilibrio personal, un reconocimiento y autoestima de los propios valores así como el *sentirse aceptado* por los otros. Sin duda, la "elogiodespendencia" es como una adicción, que puede ser destructiva, pero no se puede crecer armónicamente con la indiferencia o el reproche como único estímulo. En nuestro mundo, precisamente muchos de los estragos que produce la depresión pueden provenir de esa carencia de autoestima o reconocimiento. Tendré ocasión de detenerme en este tema más adelante.

Hay todavía una observación que el "Catecismo sobre los silencios" hace a propósito del de los signos. Dice que, cuando se sufre,

"la prueba de un alma fuerte es no hacer aspavientos ni gestos que muestren los dolores que se experimentan; si es necesario decirlo para poder aliviarlos, vale más decirlo con sencillez que querer que lo adivinen por nuestro aspecto" <sup>82</sup>.

Yendo más allá de la casuística, la cuestión de fondo de la reserva a la hora de expresarse, que parece imponer el "silencio de los signos", puede también chocar a una mentalidad de hoy preocupada con el tema de la *comunicación* de sí mismo y de los propios sentimientos como algo requerido para la maduración personal. ¿Se excluyen entre sí la actitud que pide el "silencio de los signos" y la *autenticidad*, sin máscaras ni barreras, para comunicarse a sí mismo como uno es?

En la psicología contemporánea probablemente es Carl Rogers el autor que más ha tratado del tema de la "autenticidad" como parte de su concepción de la "relación de ayuda".

Para Rogers, la autenticidad sería la

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, 884.

<sup>80</sup> *Ibidem*, 885.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 885-886.

<sup>82</sup> *Ibidem*, 888.

"coherencia entre experiencia, conciencia y comunicación" <sup>83</sup>.

En la relación entre dos personas, cuanto mayor sea esa coherencia tanto más posible será comprender y responder al interlocutor, más fluida será la comunicación. La "coherencia" del que trasmite el mensaje, en ese sentido de *comunicar* lo que realmente *conoce* y *siente*, facilitará también la "coherencia" del otro en la respuesta.

Pero se rompe esa fluidez cuando uno de ellos exige al otro una "coherencia" que excede sus límites, es decir, una sinceridad en la manifestación de experiencia y conciencia por encima de lo que está preparado o dispuesto a dar. En esta situación, el interpelado más allá de sus posibilidades, empezará a defenderse y a devolver mensajes ambiguos para evitar el allanamiento de su morada íntima. Así pues, cuando se vea "amenazado", procurará salvarse de la "agresión" con evasivas, respuestas que cree contentan al otro, aunque no sean lo que siente, etc.. En una palabra, cuando a uno le obligamos a decir más de lo que quiere, le ponemos en la situación de que no sea sincero, precisamente lo contrario de lo que queríamos.

A la teoría de la autenticidad de Rogers se añade que el primer impulso no es siempre el más sincero, la "espontaneidad" sin freno alguno no significa necesariamente sinceridad <sup>84</sup>.

Por ejemplo, en el primer impulso pueden jugar demasiado las propias proyecciones, prejuicios, expectativas sociales, etc. Es necesaria una "autocrítica" para ser sincero, para reconocer la realidad también cuando no coincide con lo que "yo siento"...

Si una persona me produce disgusto por su fealdad, por un defecto físico, porque desencadena recuerdos desagradables, etc., la "autenticidad" no puede estar en rechazarla dejándome llevar por el primer impulso no racional ni objetivo... Además, si yo quiero ser *sinceramente* caritativo con una persona que tiene algo que corregir, la sinceridad consistirá en buscar el modo de decirle lo negativo sin hundirla innecesariamente más... Lo mismo cabría decir de los riesgos de dejarse llevar por el "primer impulso" en decisiones momentáneas que pueden arruinar la opción fundamental. Para ser auténtico respecto a lo que quiero que sea el eje de mi vida, tendré que someter esos "primeros impulsos" que lo deshacen. Si no, puedo convertirme en esclavo de cada instante, sin posibilidad de construir nada duradero.

Creo que es en ese sentido como hay que entender hoy el "silencio de los signos". Con palabras del sacerdote y psicoanalista Marc Oraison podríamos hablar de la *necesidad de distancia* para conseguir la madurez:

"La persona que ha conseguido una suficiente madurez afectiva es casi siempre capaz de controlar y superar una reacción emocional un poco viva, de modo que su comportamiento no sea exclusivamente e inmediatamente reaccional. Tomará distancia respecto al acontecimiento que se produce; es decir, será capaz de captar este hecho, de percibirlo con mucha profundidad, pero podrá no responder inmediatamente, de modo reflejo, o sea sin reflexión... Dejará decantarse las cosas, se tomará tiempo para apreciarlas mejor, para analizar mejor su propia reacción. Por eso, su comportamiento tendrá más posibilidades de adaptarse a lo real, de ajustarse mejor al acontecimiento que se ha producido y a la manera de afrontarlo. Esta posibilidad de 'distancia' no es sólo exterior; no afecta sólo a la palabra o a los actos, sino también al razonamiento interior, al pensamiento..." <sup>85</sup>.

Un aspecto que el *Método* considera parte integrante del silencio de los signos es la *modestia*.

Es como el reflejo exterior de la humildad y sencillez interior. No equivale a la ñoñería ni al excentricismo pseudomístico ni al amaneramiento ni a formas exteriores que provoquen rechazo.

Es verdad que, siguiendo las prácticas de su tiempo, el P. Chaminade propone los exámenes sobre la modestia de Tronson (1622-1700), discípulo de Olier, para el noviciado <sup>86</sup>. Son exámenes

---

<sup>83</sup> Carl Rogers: "El proceso de convertirse en persona", Paidós, Buenos Aires 1982, págs. 295-300.

<sup>84</sup> Cfr. Hubert Hannoun: "L'attitude non-directive de Carl Rogers", Les Éditions ESF 1972, págs. 107-108.

<sup>85</sup> Marc Oraison: "Vivre en adulte. Immaturité et maturation". Ed. du Centurion 1974, pág. 61.

<sup>86</sup> Cfr. 5ª Carta a un Maestro de novicios en Escritos de Dirección II, 138-146. En los "Ejercicios Espirituales" sobre el Método se propone también un examen minucioso: cfr. Escritos de Dirección I, 708.

extraordinariamente puntillosos que pretenden controlar, de un modo que hoy nos parece sofocante, todas las manifestaciones exteriores del modo de andar, vestir y comer, la postura, etc... Pero, más allá de los detalles propios del momento histórico en que vive, creo que vale la pena subrayar que, para el Fundador, la "modestia" supone saber conectar también con los gustos de la época, sobre todo de la juventud, sin perder la identidad propia y la sencillez. No se trata de adoptar posturas ñoñas o insociables. Dice, por ejemplo, Chaminade sobre el modo de vestir:

"nuestros religiosos tengan una forma de vestir humilde, modesta y favoreciendo la modestia, sin duda, pero *sin herir demasiado abiertamente las ideas y gustos del siglo en que Dios nos ha hecho nacer*, debemos atraer al mundo y sobre todo a la juventud, debemos atraerla de todos modos, por nuestras maneras agradables, amables, pacientes, por nuestro mismo modo de vestir" <sup>87</sup>.

Hoy día, tanto en el plano humano como religioso, se destaca con frecuencia, más que el silencio de los signos, el *silencio como signo*, como lenguaje para expresar lo "inefable", lo que las palabras no pueden expresar, por ejemplo, el *amor*.

Así Max Picard <sup>88</sup> dice:

"En el amor hay más silencio que palabra... Las palabras de los enamorados multiplican el silencio, el silencio crece con sus palabras. Las palabras de los enamorados sirven sólo para hacer perceptible el silencio... Cuando el amante habla a la amada, la amada escucha más el silencio que la palabra; 'Calla', parece susurrar, '¡calla para que pueda oírte!'".

El silencio es además condición del lenguaje *creativo* del espíritu humano:

"Sin silencio no habría lenguaje ni poético ni pictórico ni musical: cesarían el pensamiento y su palabra propia. El hombre vocearía, gritaría, etc., no hablaría" <sup>89</sup>.

Para los que han hecho la opción del *celibato*, el silencio es un lenguaje de comunión más profunda y universal que la palabra:

"Elegir voluntariamente el celibato, en una vida de relaciones mixtas, es elegir, en el plano de la sexualidad, el silencio que obliga a inventar otros lenguajes, otros gestos de amistad, afecto y comunión. Serán menos particulares y menos exclusivos, pero no necesariamente menos afectuosos ni menos generosos. Silencio no es, en este caso, sinónimo de repliegue sobre sí mismo, de aislamiento, sino de una comunión que renuncia al lenguaje inmediato para inventar otros lenguajes" <sup>90</sup>.

Para concluir este apartado del "silencio de los signos", tomo de nuevo las palabras de Quentin Hakenewerth:

"Comunicamos mucho más con los signos no verbales que con las palabras. Una mirada, la expresión del rostro, los movimientos de la cabeza, nuestra postura, nuestra forma de vestir y otros mil signos más dicen claramente a los demás lo que pensamos. Nuestra sola presencia ya dice, transmite, comunica. Por tanto, prestemos mucha atención a lo que estamos diciendo con la expresión de nuestro rostro, nuestros gestos, nuestras posturas, nuestro vestido, nuestros modales, etc. ¿Están acordes con el hombre viejo o con el nuevo, imagen de Cristo? Queremos que todas nuestras diversas formas de expresión estén orientadas hacia el Señor y la Reina a quien servimos" <sup>91</sup>.

---

<sup>87</sup> Lettres Chaminade II, 350, el 12 junio 1825, a Caillet.

<sup>88</sup> Max Picard: "Il mondo del silenzio", Edizioni di Comunità, Milano 1951, pág 113. Citado por Massimo Baldini o.c. pág. 189.

<sup>89</sup> Michele Federico Sciacca: "Come si vince a Waterloo", Marzorati, Milano 1961, pág 71. Citado por Massimo Baldini o.c. pág. 189.

<sup>90</sup> M. Rondet - I. Raguin: "El celibato en un mundo mixto", Sal Terrae 1980, pág. 24.

<sup>91</sup> Quentin Hakenewerth: "Manual ...", pág. 76.



### 1.3. Silencio de la mente. Centrarse en lo importante

El *silencio de la mente* consiste en

"alejarse de nosotros todo pensamiento inútil, para llevar la mente al objeto en el que debe ocuparse"<sup>92</sup>.

Para el P. Hoffer, el sentido del silencio de la mente se condensaría en la conocida máxima "*age quod agis*". Pon tu atención en lo que haces<sup>93</sup>.

Se trata, por tanto, del ejercicio de la atención para que no sean las *divagaciones y distracciones* incontroladas las que manden en la persona sino que, al contrario, la persona sea quien las domine.

Se recuerda en el *Método* que puede suceder que uno llegue a contener la palabra y los signos sin que la mente deje de hablar con sí misma, con la ayuda de la imaginación, inventándose otros interlocutores. Así, por ejemplo, puede uno estar continuamente "soñando" y empleando sus energías en puntos que no tienen nada que ver con la propia realidad y el propio deber, en

"una excursión continua fuera del objeto propuesto o fuera del objeto en que debe ocuparse"<sup>94</sup>.

Para conseguir el dominio sobre las distracciones, es necesario hacer el esfuerzo en momentos determinados de rechazar esos pensamientos que tienden a absorberme hasta el punto de atraparme. Se indican tres tipos de divagaciones que pueden esclavizarme no dejando que me centre en lo fundamental<sup>95</sup>:

- Los pensamientos que vienen de la *memoria o recuerdo*: noticias, sucesos, lecturas, anécdotas, conocimientos, etc.:

"Si todas las cosas que sé me asaltan continuamente y no me dejan nunca solo, me convierto en dependiente de ellas, en su esclavo. Me encuentro en una condición digna de lástima si me veo forzado a ocuparme siempre de esas cosas sin poder ocuparme de mí... Todo eso no me sirve de ninguna ayuda cuando tengo que ponerme en presencia de mí mismo y en presencia de Dios..."

- Los proyectos, planes, combinaciones, etc., sobre los que yo doy mil vueltas en mi mente, rehaciendo y recomblando continuamente:

"Programo mi conducta, la de mis compañeras y superiores. Arreglo y desarreglo la organización y gobierno del Instituto. Los reglamentos, el aspecto material de las casas, lo que concierne a las familias y los individuos, todo, en el campo civil o religioso, moral o físico, parece entrar en mis reformas y cambios sin fin. ¡Cuánta preocupación y cuánto tiempo inútil empleado en no hacer nada!"

- Los pensamientos que vienen del afán de prestigio, estima, autocomplacencia en las propias ideas, etc....

"Por el contrario, quien no está inquieto por esas quimeras de la mente ve a los otros como son, los valora, aprecia y estima en su justa medida, sin darse importancia ni considerar indispensable su juicio".

A la hora de explicar las causas de esas divagaciones que se apoderan de nuestra mente, impidiéndole concentrarse en lo que quiere, en los "Ejercicios espirituales" se señalaban<sup>96</sup>:

<sup>92</sup> Escritos de Dirección I, 713, 893.

<sup>93</sup> Hoffer: "La vida espiritual...", pág. 165.

<sup>94</sup> Escritos de Dirección I, 418-419. "El Espíritu..." doc. 15.

<sup>95</sup> *Ibidem*, 420-423.

<sup>96</sup> Escritos de Dirección I, 714.

- La "disposición natural" de personas con más inclinación a la dispersión que a la concentración, a divagar que a poner perseverantemente los cinco sentidos en lo que está haciendo...
- La "inmortificación de nuestros sentidos", que hace dejarse llevar por la curiosidad o estar a merced de las impresiones del momento.
- El "amor propio", que lleva a embelesarse y autocomplacerse en pensamientos propios que uno cree hermosos y bellos.
- El "apego particular a algo": cuando estamos fuertemente apegados a un objeto, éste se presenta inoportunamente en nuestra mente, interfiriéndose constantemente, sobre todo cuando tenemos miedo a perderlo.

Al comentar el "silencio de la mente", Hoffer centra el trabajo para conseguirlo en el "*control de la curiosidad*":

"No se puede, a la vez, apasionarse por futilidades y frivolidades y ser un hombre de oración... [Por otra parte], la precipitación y apresuramiento que resultan de la curiosidad son generalmente signos de una actividad demasiado natural... Se encuentran personas que no pueden aguantar un plazo en la ejecución de un proyecto; se lanzan sobre él con una fiebre devoradora, confundiendo la actividad con la agitación... El activismo refuerza el egoísmo en vez de desarraigarlo, porque muy a menudo va inspirado por la búsqueda de sí. Dejarse acaparar por su trabajo porque agrada o porque se acierta en él es exponerse a descuidar deberes más importantes y en particular la oración. Incluso se puede perder su libertad al dejarse poseer por su trabajo..."<sup>97</sup>.

Para conseguir centrarse en lo que debe ser realmente el centro de la vida, será importante conocer las causas que lo impiden. Pero no puede olvidarse que todo trabajo "*contra*" no tiene sentido ni posibilidad de éxito si no es *por* algo positivo. La mente no permanece en blanco y, como ya hacía ver, en la tradición monástica, el abad Casiano,

"no se podrán dominar o erradicar los deseos de las cosas temporales si, en lugar de los afectos perjudiciales, no se introducen otros buenos. La vitalidad del alma no puede de hecho librarse del efecto de un deseo o temor, de alegría o tristeza, si estos deseos no se dirigen hacia objetos buenos..."<sup>98</sup>.

Eso quiere decir que el objetivo de centrarse en Dios no se conseguirá según el modelo "perfeccionista-legalista", que el psicólogo de la vida espiritual Cencini describe como

"pobre de pasión y de entusiasmo: a veces frío e incapaz de gozar de la vida y de su opción vocacional termina siendo un triste observante... Corazón y mente no están suficientemente implicados y, aunque multiplica los actos de culto, celebrados siempre con mucho esmero, no se deja captar por el misterio que celebra, crea un contacto sólo superficial con lo divino, honra a Dios con los labios pero el corazón está, en definitiva, 'lejos' (Mt. 15,8). Y si se impone duros esfuerzos ascéticos parece que lo hace más como estoico que como enamorado... Es muy difícil que uno pueda resistir mucho tiempo en el esfuerzo espiritual exigiéndose a sí mismo hacer las cosas porque debe y quiere hacerlo. Tarde o temprano se cansa o lo deja estar (si no cae en el agotamiento nervioso)"<sup>99</sup>.

Se debe recalcar una vez más la necesidad del esfuerzo ascético. En este tema que nos ocupa, dicho esfuerzo ascético es importante para conseguir que nuestros intereses reales, los que invaden habitualmente nuestra conciencia, se ajusten a los que queremos que sean centrales en nosotros. Pero deberá ser un esfuerzo de amor, por alguien que amamos o queremos amar.

Creo que de nuevo el resumen de Quentin Hakenewerth nos da la dimensión que quiere abarcar el "silencio de la mente" en el ejercicio ascético:

<sup>97</sup> Hoffer: "La vida espiritual...", pág. 166.

<sup>98</sup> No es cita literal sino exposición de su pensamiento por parte de Giovanni Lozano en el libro "Il celibato per il regno" de Varios autores, Ancora 1977.

<sup>99</sup> A. Cencini: "Amerai il Signore Dio tuo", EDB 1988, págs. 73-74.

"Lo que tenemos en nuestra mente llega a convertirse en parte de nosotros mismos. Vivimos y actuamos de acuerdo con lo que pensamos. Si tenemos la cabeza llena de estupideces, nos volveremos unos estúpidos. Nuestro objetivo es tener la misma mente de Cristo (Ef 4,23). Por lo tanto, llenaremos nuestro espíritu de todo lo que es bueno y útil según nuestra vocación. Y eliminaremos todo lo que responde a las exigencias de nuestro egoísmo o de nuestra sensualidad"<sup>100</sup>.

#### 1.4. Silencio de las pasiones. Aceptar las propias sombras y apasionarse de amor de Dios

El *silencio de las pasiones* tiene como objetivo no dejar que las pasiones negativas que existen en nosotros - por ejemplo, el orgullo, odio, deseo de venganza - sean el motor de nuestro obrar<sup>101</sup>.

Pero el *Método* deja claro que no se trata simplemente de lo que hoy llamaríamos, en términos psicoanalíticos, "represión" de nuestros impulsos sino de "canalización" de los mismos. Por eso, el silencio de las pasiones no consiste en la

"extinción de toda pasión, sino que lo que queremos es poner un freno e imponerles una regla"<sup>102</sup> ...  
 "... No pretendemos impedirles que actúen ni apagarlas... sino llegar a ordenarlas..."<sup>103</sup>.

Se parte del hecho de que las "pasiones" no son malas en sí mismas y todo depende de la dirección que toman:

"Las pasiones, en sí mismas, no tienen nada de malo puesto que son *obra de Dios*, que no ha creado nada malo en nosotros, pero la corrupción de nuestra naturaleza por el pecado las ha pervertido en gran parte"<sup>104</sup>.

El propio P. Chaminade explicaba así a los novicios la ambivalencia de las pasiones:

"Si el objeto de la pasión es bueno, verdadero, por ejemplo Dios, la pasión es buena, útil y ordenada. Si el objeto de la pasión es vano, malo, engañoso, por ejemplo el mundo, la pasión es mala"<sup>105</sup>.

Sin reduccionismos simplistas, creo que, con una concepción del hombre totalmente distinta, ciertas afirmaciones del psicoanálisis de Freud tienen algo que ver con esta concepción ambivalente de las pasiones.

En concreto, su teoría de la "*sublimación*" se relaciona con este camino de encauzar, en vez de reprimir, las pasiones.

La sublimación del psicoanálisis sería la capacidad de dirigir los instintos sexuales y agresivos hacia actividades intelectuales, humanitarias, culturales y artísticas. Es posible, según Freud, que haya algo en la naturaleza misma del instinto sexual que se opone a la realización de una satisfacción total y que sería precisamente el factor fundamental del progreso de la civilización. Si el "instinto del placer" produjese la satisfacción total, en el hombre no podría actuar el "principio de la realidad" que le permite subordinar aquél a éste mediante el cultivo del espíritu en la dedicación intelectual, científica, artística, humanitaria, religiosa, etc..

Freud habla de la *plasticidad del impulso sexual*, que permite al impulso sexual desplazar su fin sin conocer una disminución material de intensidad. Por tanto, la clave estaría en la pasión que despierta el nuevo objeto hacia el cual se orienta el impulso. Es condición indispensable para la dignificación del

<sup>100</sup> Quentin Hakenewerth: "Manual...", pág. 76.

<sup>101</sup> Escritos de Dirección I, 898.

<sup>102</sup> *Ibidem*, 718.

<sup>103</sup> *Ibidem*, 1073.

<sup>104</sup> *Ibidem*, 904.

<sup>105</sup> *Ibidem*, 1189.

amor en sus dimensiones de ternura, sacrificio por el otro. Llega a decir Freud que

"la corriente del ascetismo del cristianismo ha conferido al amor un valor psíquico que la antigüedad pagana no ha podido darle jamás" <sup>106</sup>.

Sin embargo, la mayor crítica que la teoría de la "sublimación" de Freud recibe, por parte de la psicología humanista y espiritual e incluso de alguno de sus discípulos más "ortodoxos", como Ackerman, es que, si todo proviene del instinto, se niega la posibilidad de verdaderas motivaciones originales que no nazcan en él sino que estén inspiradas en los valores. Y en ese caso, ¿cómo puede ser el instinto el creador de una actividad superior? ¿No será más bien que hay motivaciones con suficiente fuerza para atraer los intereses y energías del ser humano hacia otros objetos distintos del puramente sexual?:

"Freud no comprendió *la fuerza creativa del amor*, o sea cómo el amor pueda tener un origen y un destino desenganchados de la libido" <sup>107</sup>.

A la base de esa incompreensión del amor y de la creatividad, que le atribuye su discípulo Ackerman, está la pretensión del "monismo impulsivo", es decir, la reducción de todo el potencial físico y espiritual de la persona humana a la energía sexual, y a lo sumo la agresiva, que sería la única que le impulsaría a la acción <sup>108</sup>.

En todo caso, con todas las matizaciones que se quieran sobre el origen, parece que hay una realidad admitida por todos: la importancia de la motivación y dirección hacia donde encaminamos nuestros impulsos.

Para el P. Chaminade,

"el amor es la madre de las demás pasiones" <sup>109</sup>.

Por eso, según el *Método*, para "ordenar" debidamente nuestras pasiones, hace falta:

1. Saber cuál es la pasión que debiera dominar en nosotros;
2. saber cuál es la pasión que domina de hecho;
3. sustituir la pasión que domina con la que debería dominar.

La pasión que domina en nosotros... es la que se expresa en la respuesta que damos cuando nos preguntamos: ¿por qué hemos emprendido esta acción, por qué la continuamos con gusto o con pena?... Si nos preguntamos sobre todas nuestras acciones, veremos que la mayor parte de ellas están determinadas por una misma pasión; esa pasión es la que llamamos propiamente nuestra *pasión dominante*..." <sup>110</sup>

El *Método* dice que, como no se puede pretender imponer silencio en todas las pasiones al mismo tiempo porque son de una variedad y sutileza infinitas, se deberá empezar el trabajo con la pasión dominante - "el orgullo es la más común" -. La primera dificultad suele estar en verla porque a menudo suele ser muy sutil, incluso enmascarada en una aparente "virtud", y se puede estar "ciego" para descubrirla <sup>111</sup>.

La dificultad para darse cuenta de cuáles son las verdaderas motivaciones profundas constituye un tema bastante frecuente en la psicología actual, con aplicaciones a la vida espiritual. Quizá sea el tema de los "*mecanismos de defensa*" uno de los más conocidos para explicar las posibles "ilusiones" o "autoengaños" que pueden darse a la hora de conocerse en profundidad. A modo de ejemplo

<sup>106</sup> Cfr. Albert Plé: "Freud et la morale", Ed. du Cerf 1969, capítulo 5.

<sup>107</sup> A.Cencini - A.Manenti: "Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi", EDB Bologna 1986, pág. 276.

<sup>108</sup> *Ibidem*, pág.277.

<sup>109</sup> Escritos de Dirección I, 1208.

<sup>110</sup> *Ibidem*, 719-720.

<sup>111</sup> Escritos de Dirección I, 425-435. "El Espíritu...", doc.15.

esquemático, recuerdo algunos de esos mecanismos de defensa, a través de los cuales tratamos de engañarnos sobre nuestra propia realidad personal:

- *Justificación*: se da cuando se intenta "justificar" la propia conducta con razones verosímiles pero que no son las verdaderas.
- *Proyección*: es atribuir a los demás aquellos rasgos indeseables que existen en nosotros y no queremos reconocer.
- *Identificación*: consiste en tomar como propias las buenas cualidades de los otros.
- *Reacción o formación reactiva*: el sujeto se oculta a sí mismo un motivo determinado acentuando el motivo opuesto. Por ejemplo, el blando e inseguro que se excede en la dureza, el cínico que esconde así su timidez.
- *Represión*: es la negación de la existencia de impulsos indeseables.
- *Evasión* de la realidad, para no afrontarla, soñar despierto...
- Etcétera, etcétera...

Cencini ha señalado la "sutil ambición narcisista" que puede esconderse en ciertos propósitos de santidad y entrega apostólica de quienes no están dispuestos a *admitir la parte negativa* que hay en ellos y se empeñan en creer y dar a entender que sólo existe lo positivo. Una lucha sin cuartel basada en las propias fuerzas conducente a negar el mal, que aparece antipático e incómodo a los propios ojos, puede terminar en una amarga desilusión porque el mal, se quiera o no se quiera ver, sigue ahí. Concluye Cencini:

"Con la desilusión llegará la depresión y la rabia contra sí mismo, la incapacidad de soportar el mal de los otros, como proyección de la impaciencia contra sí mismo, y la manía perfeccionista, como remedio extremo para hacerse la ilusión de estar en lo justo.

Pero también puede suceder que el individuo, obligado a admitir la inutilidad de sus esfuerzos, pase del compromiso audaz al desinterés total. Es decir, de la pretensión de eliminar el mal desde la raíz, a la rendición incondicional ante el mismo" <sup>112</sup>.

No pueden olvidarse las llamadas "revanchas del inconsciente". Según el propio Cencini, cuando nos hemos querido autoengañar, en la línea que sea, sobre nuestras tendencias, emociones e instintos,

"lo que hemos querido ignorar o minimizar emerge de nuevo por otro camino o se anida en el corazón, y desde ahí nos desasosiega y complica la vida" <sup>113</sup>.

Volviendo al *Método*, en el esquema para "ordenar las pasiones", la pasión que debería dominar en nosotros, en todas las acciones y en toda circunstancia, es el *amor de Dios*.

Importa, por tanto, preguntarse cuál es la pasión que nos domina. El *Método* ve tres posibles núcleos de intereses, identificados con los tres tipos de concupiscencia, cuando el central no es el amor de Dios:

Un núcleo es el que corresponde a la *concupiscencia de los ojos*, o amor a las riquezas, que el examen propuesto afina todavía preguntando si se busca el aprecio de las personas ricas. La *concupiscencia de la carne* o de los sentidos se refiere a la búsqueda de los placeres y "toda clase de sensualidad". La *concupiscencia de la vida* se caracteriza por el egocentrismo o egolatría, que se manifiesta en el afán de ser alabado, deseo de gloria, etc. <sup>114</sup>.

Los novicios oyeron de labios del P. Chaminade que había once "pasiones-madre", presentadas por parejas de contenido positivo y negativo, menos la cólera que no tiene oponente. Son: amor y odio; deseo y huida; valor y temor; esperanza y desesperación; alegría y dolor; cólera <sup>115</sup>.

Para sustituir la pasión dominante por la que debería dominar, es necesario, además de luchar contra el amor desordenado en sí mismo y en sus efectos,

"inflamar nuestras almas de puro amor de Dios" <sup>116</sup>.

<sup>112</sup> A.Cencini: "Vivere riconciliati. Aspetti psicologici", EDB Bologna 1986, pág.13.

<sup>113</sup> *Ibidem*, pág. 14.

<sup>114</sup> Escritos de Dirección I, 741 a 745.

<sup>115</sup> *Ibidem*, 1183.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 723.

Por otra parte, el sano realismo del que se ha hablado, en el sentido de saber aceptar las propias sombras, no debe hacer decaer la constancia y la perseverancia para superarlas. Nada de ansiedad ni angustia ni prisas arrasadoras. El "Pequeño Catecismo" pone el ejemplo de San Francisco de Sales que llegó a vencer la cólera, que era su pasión dominante, y se convirtió en "el más dulce de los hombres". Pero advierte que tardó más de veinte años en conseguirlo... <sup>117</sup>.

El P. Hoffer, señala el peligro de moralismo, que puede desembocar en "narcisismo", de una organización tan minuciosa de la lucha contra los defectos. Dice Hoffer:

"A veces se tiene la impresión de que los discípulos del P. Chaminade toman cierto placer en el análisis literario de las reacciones pasionales. No olvidemos que vivían en una época en que los autores espirituales más célebres se complacían en estos análisis morales".

Al mismo tiempo, incluyendo una frase del propio P. Chaminade, que yo destaco en cursiva por lo que tiene de significativo, en referencia a un hermano que "comprimía demasiado su pasión por necesidad, lo cual está bien, pero la mantenía en el corazón", dice Hoffer <sup>118</sup>:

"No es menos verdad que el antagonismo entre la carne y el espíritu se nos impone; por eso el Fundador no cesa de recordar a sus dirigidos los peligros de unas pasiones no reguladas, así como la necesidad de mortificarse. Con todo, añade, no queremos su extinción. *'La compresión [¿= represión?] no arranca las pasiones ni cambia la naturaleza: podrían incluso ponerse furiosas'...*".

Como conclusión, Quentin Hakenewerth sintetiza así el sentido del silencio de las pasiones:

"'Pasión' es cualquier deseo o sentimiento que nos arrastra hacia algo. Prácticamente, todas nuestras acciones son resultado de algún sentimiento. Si queremos entender nuestras acciones, debemos descubrir a qué o a quién están apegados nuestros sentimientos. Cuanto más apegados estén nuestros sentimientos a algo, más nos impulsarán en esa dirección. ¿Estamos apegados a nuestro ego o a nuestra vida en Cristo? El silencio de las pasiones consiste en el ejercicio de renunciar a satisfacer todos nuestros deseos y apasionarnos por todo lo que es bueno en Cristo" <sup>119</sup>.

### **1.5. Silencio de la imaginación. Ver las cosas como son, sin complejos ni desfiguraciones**

Hoy día el lenguaje psicológico da al concepto de *imaginación* una dimensión distinta a la que se le podía dar en tiempo del P. Chaminade. Por eso, conviene aclarar desde el principio que, con el "silencio de la imaginación", no se trata de cortar toda creatividad. Más bien se trata de adquirir la *objetividad* para ver las cosas como son, no desfiguradas por nuestras impresiones o emociones subjetivas del momento:

"La imaginación presta a las pasiones sus falsos colores, su justificación o sus excusas. Da al bien apariencia de mal y al mal apariencia de bien. La imaginación crea quimeras y engaña a nuestros sentidos. La razón dominada por la imaginación y los sentidos queda anulada e impotente... Sólo le gusta la novedad, le molesta lo eterno y duradero, prefiere producir ilusiones y fantasmas a permanecer inactiva" <sup>120</sup>.

Lógicamente no se le puede pedir al *Método*, a la hora de ver las causas de la "subjetividad", el conocimiento de la existencia del factor del "inconsciente", tan importante hoy para ayudarnos al conocimiento de nosotros mismos. Ya es un paso importante el reconocimiento de ese riesgo real de

<sup>117</sup> *Ibidem*, 906-907.

<sup>118</sup> Lettres Chaminade II, 701, 30 agosto 1833 a Chevaux sobre M. Bonnet. Creo que aquí el sentido de "compresión" no está muy lejos de lo que hoy llamamos, en términos psicoanalíticos, "represión". Por eso, me he permitido hacerlo notar en el mismo texto.

<sup>119</sup> Quentin Hakenewerth; "Manual...", pág. 77.

<sup>120</sup> Escritos de Dirección I, 434. "El Espíritu..." doc.15.

desfigurar y *exagerar*, tan propio del ser humano, influido a menudo de manera desproporcionada por el miedo, la amenaza, la adversidad u otras circunstancias. Se decía en los "Ejercicios espirituales" sobre el *Método*:

"Lo propio de la imaginación es ocupar la mente con imágenes, *cosas que no existen*, y, más a menudo todavía, de *exagerar las cosas que ya existen*. El juicio se equivoca en eso y, al tomar como real lo que no es más que ilusorio, determina a la voluntad a acciones inadecuadas, exageradas..." <sup>121</sup>.

En la misma explicación del *Método* se nos dan ejemplos de esas desfiguraciones y exageraciones de la realidad que condicionan nuestro pensamiento y nuestra acción:

"En situaciones de escaso peligro uno ve grandes peligros y se deja dominar por el miedo... Nos dejamos afligir demasiado por una desgracia que, a los ojos de los demás, aparece como algo accidental que se puede soportar... De la imaginación proceden los ensueños y las imágenes de cosas que halagan los sentidos y alimentan las pasiones: imágenes de objetos obscenos y situaciones voluptuosas; imágenes de desgracias para el prójimo, que refuerzan el resentimiento; imágenes de pompa y de gloria, etc... En cambio, el que tiene dominio sobre su imaginación *ve cada cosa como es* y no saca de los acontecimientos más que consecuencias justas y razonables..." <sup>122</sup>.

El psicólogo Gérard Artaud considera como *innegable signo de madurez*

"el hecho de haber dado un recorrido a lo que soy, haciendo balance de mis riquezas y conformándome con mis limitaciones".

Señala el peligro de esconderse en el "*personaje*", hasta identificarse con él, como "fachada protectora" para dar y darse una falsa idea de sí mismo:

"Me sucede también que exagero a veces para hacerme aceptar o para conquistar artificialmente la consideración de mi entorno; forzaré entonces la expresión de ciertos sentimientos positivos para hacer creer a los demás que son más importantes para mí de lo que en realidad son; llegaré incluso a expresar ideas contradictorias con lo que realmente pienso, a fin de evitar ciertos conflictos que me amenazan; fingiré la impresión de una competencia que sé supera en mucho mis capacidades. Es tanto el esfuerzo que pongo en la elaboración de este personaje que acabo engañado por este juego y convencido de que soy lo que me esfuerzo por aparecer. Mi personaje se ha educado en una máscara engañosa. Mi status social ha acabado por absorber la imagen de mí mismo. Me tomo por otro y, caso de llegar a cobrar conciencia de ello, me resulta muy difícil encontrar de nuevo mi verdadero rostro. El mismo Marsaud nos muestra una sugestiva expresión de este peligroso juego cuando evoca a un actor que trata, en un esfuerzo desesperado, de arrancarse la careta de rostro sonriente que lleva pegada a la piel: el cuerpo entero ruge de malestar mientras que el rostro, impasible, sigue sonriendo..." <sup>123</sup>.

El examen que se propone en el *Método* sobre el "silencio de la imaginación" va en la línea de esa *objetividad* respecto a nosotros mismos y, en consecuencia, respecto a los hechos en que estamos implicados o implicamos nuestro juicio. Invita a examinarse de

"si nos hemos dejado llevar por ensoñaciones en que nuestra mente se representaba imágenes e ilusiones... Si estas ensoñaciones han dejado alguna huella en nosotros. Si nos han persuadido de algún error. Si han excitado nuestra emoción... Si obramos a veces siguiendo nuestros pensamientos exagerados de manera que, cuando se ha pasado el momento de entusiasmo, tenemos que arrepentirnos de lo que habíamos dicho o hecho... Veamos cómo nuestras acciones, nuestras palabras y nuestra manera de ver eran exageradas" <sup>124</sup>.

<sup>121</sup> Escritos de Dirección I, 760.

<sup>122</sup> *Ibidem*, 761.

<sup>123</sup> Gérard Artaud: "Conocerse a sí mismo", Herder Barcelona 1981, pág. 42.

<sup>124</sup> Escritos de Dirección I, 764.

Probablemente la psicología de hoy nos dirá que nuestro autoanálisis no debe quedarse en las acciones que muestran que efectivamente distorsiono la realidad. Sobre todo debe ir a las causas profundas que se encuentran en la propia personalidad.

Marc Oraison<sup>125</sup> pone el ejemplo del hombre con complejo de inferioridad, procedente de su situación en la constelación familiar en su etapa infantil. De natural apacible, descubre, sin embargo, que cada vez que tiene que verse con una determinada persona, a la que atribuye un aire de superioridad, está nervioso durante bastante tiempo y se encoleriza de forma desproporcionada por nimiedades. La corrección a emprender no puede reducirse a "no encolerizarse en otra situación semejante", aunque no deberá despreciar esas señales significativas. El punto crucial es cómo vencer el inmotivado complejo, cómo *objetivar*, por tanto, la situación sin dejarse condicionar por dicho complejo. Es éste el que le hace correr el riesgo de deformar la realidad.

En la misma línea, Tony de Mello propone, entre los métodos con el ambicioso objetivo de "acabar para siempre con la infelicidad", el siguiente basado en la lucidez:

"Darte cuenta del dolor, de la aflicción o del desasosiego que sufres y cuál es el motivo; de dónde sale, en verdad, ese sufrimiento. Si te sientes molesto, darte cuenta enseguida de ello, y de dónde nace este malestar. (Si dices que estás molesto porque alguien se ha portado mal contigo, no se puede entender que tú te castigues porque otro se comporta mal. Tiene que haber otro motivo más personal escondido. Obsérvalo)"<sup>126</sup>.

Aun desconociendo los conceptos y nomenclatura psicológicos, una persona normal puede descubrir en sí misma un miedo inicial a los otros, un ansia de tener razón a toda costa, una obsesión por quedar bien, etc., que condicionan su apertura a la verdad de sí mismo y de los demás... La pista de las consecuencias de "falseamiento de la realidad", que observa en sí mismo, debe llevarle a las causas...

Por otra parte, creo que conviene no pasar por alto el peligro de lo que podíamos llamar "*fatalismo psicológico*". Consistiría en dar tanta importancia al pasado de uno, con sus traumas, frustraciones, etc., que se considerase inexorablemente predestinado a no cambiar nada. En ese caso, una sobrevaloración de los condicionamientos de la propia infancia puede constituir otra forma de evasión para no abordar con verdad el presente y el futuro, refugiándose en las deficiencias del pasado como coartada para vivir en una nube permanente de insatisfacción e intento de justificación.

Contra ese "fatalismo" reacciona Victor Frankl, con su logoterapia, afirmando que, sin negar la influencia que pueda tener el pasado, mucho más decisivo es el *sentido de la vida* que se tenga hoy. Y eso porque, según Frankl, la persona humana tiene una dimensión, su dimensión "*espiritual*", "que ha sido ignorada en las teorías psicológicas vigentes hasta ahora". Su discípula Elisabeth Lukas ha hecho esta constatación en su trabajo de psicóloga:

"Se equivocan quienes piensan que los que acuden a la praxis psicológica, en busca de consejo, son los que no pueden asimilar una desgracia grave procedente de la infancia o de la situación actual. De hecho, éstos son los menos. Las gentes vienen porque no aciertan a afrontar la vida, porque no saben qué hacer, porque todo les parece banal, vacío y, en una palabra, absurdo, porque están hastiados del bienestar y no tienen ganas de seguir viviendo. Porque *no existe un objetivo* por el que puedan comprometerse, porque no hay unos valores por los que puedan vivir e incluso sacrificarse, porque su existencia transcurre sin contenido y no pueden sentir sino aburrimiento"<sup>127</sup>.

Eso quiere decir que la persona humana, aun debiendo ser consciente del papel que está jugando su pasado, no se debe dejar paralizar por éste. Es mucho más importante que encuentre un sentido a su vida. Así hasta el propio sufrimiento y el pasado negativo no tienen por qué ser causa de hundimiento psíquico, sino incorporados a ese sentido. Por eso dice la misma autora en otro libro prologado por Viktor Frankl:

"La psiquiatría tradicional ha intentado durante medio siglo detectar en el pasado de los pacientes los motivos por los que dicen 'no' a su vida. En cambio, la logoterapia de orientación

<sup>125</sup> Marc Oraison: "Psychologie et sens de péché", Desclée 1968, capítulo II.

<sup>126</sup> Anthony de Mello: "La iluminación es la espiritualidad". Texto de su curso en Vida Nueva 18-25 julio 1987, nº 1590-91, pág. 36(1592).

<sup>127</sup> Elisabeth Lukas: "Tu familia necesita sentido", Ed. SM 1983, págs.26-27.



humanista, que desde hace unos años se va imponiendo cada vez más, tiene por objeto mostrar a sus pacientes caminos que les permitan decir 'sí' a la vida *a pesar de todo lo que les haya ocurrido...*"<sup>128</sup>.

Creo que no se necesitan muchas explicaciones para poder trasladar lo que se descubre en el terreno de la psiquiatría al plano del crecimiento psicológico y espiritual normal de la persona...

Santa Teresa llamaba a la imaginación "la loca de la casa". A esto alude el "Pequeño Catecismo sobre los silencios" cuando se refiere a "la loca".

En esa línea, el mismo catecismo dice que con el silencio de la imaginación

"se trata de poner freno a nuestra imaginación, de no permitirle extraviarse en objetos que puedan exaltarla o que son completamente inútiles o también peligrosos"<sup>129</sup>.

A la hora de parar a esta "loca de la casa", el *Método* propone:

"no obrar nunca siguiendo los consejos de la imaginación sin antes consultar a los guías espirituales; no obrar nunca en el momento en que vemos que nuestra imaginación está exaltada, esperar para obrar a que se haya pasado nuestra aceleración; pedir la ayuda de la gracia; no detenerse en lo que pueda reavivar nuestra imaginación"<sup>130</sup>.

Sin duda, hoy día ese freno que se pide de la imaginación requiere situarlo en sus límites. En efecto, por una parte, se comprende la necesidad de la prudencia para no dejarse llevar por una "imaginación calenturienta" a acciones irreflexivas por confundir el sueño con la realidad. Pero, por otra parte, la imaginación creativa es necesaria si se quiere que la existencia humana tenga un alma. Se necesita "imaginación", creatividad para progresar en todos los campos, para saber responder a situaciones nuevas. La solidaridad, la ciencia, el arte, la santidad, el apostolado, etc. son fruto de la imaginación que se ha puesto a funcionar para el bien. Suprimir la imaginación sería mutilar seriamente un potencial importante del espíritu humano. Según el P. Hoffer, aplicando la imaginación al apostolado,

"no se trata de aniquilar la imaginación, pues es un don inapreciable; Dios nos guarde de apóstoles que carecen de imaginación porque atascan el apostolado en la rodada de las fórmulas y se muestran incapaces de arrastrar a los demás. La ascesis consiste en someter la imaginación a la razón orientándola al servicio de Dios y al apostolado"<sup>131</sup>.

Por eso, tanto la prudencia y disciplina de la imaginación, para que el individuo asuma sus responsabilidades, como la creatividad, para que desarrolle todas sus potencialidades, tienen que ser compatibles. Eso es lo que viene a decir el ya citado psicólogo Artaud hablando de la imaginación como "loca de la casa":

"Por algo se llama a la imaginación 'la loca de la casa'. Puede desde luego, como sabemos muy bien, ser utilizada como medio de evasión: cuando la realidad en la que vivo no corresponde a mis deseos, cuando la negociación se hace demasiado gravosa, puedo experimentar la tentación de evadirme a un mundo de ensueño en el que mis necesidades se verán atendidas; incluso puedo llegar a instalarme en ese universo cortado a mi medida, sin querer dar la cara a una realidad demasiado costrictiva. Pero la imaginación puede también suscitar otros ensueños que, lejos de constituir evasión de la realidad, tengan, al contrario, el poder de trasformarla... Una cultura, que se ve privada de todas las renovaciones posibles, corre el peligro de convertirse en cultura petrificada. A menudo se han denunciado como utopías sueños que han llegado a convertirse en realidad. Se ha olvidado demasiado las grandes reformas sociales que han mejorado la condición humana y que se nos muestran hoy como fruto de un sueño imposible..."<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> Elisabeth Lukas: "Tu vida tiene sentido. Logoterapia y salud mental", Ed. SM 1983, pág.38.

<sup>129</sup> Escritos de Dirección I, 908.

<sup>130</sup> *Ibidem*, 911.

<sup>131</sup> Hoffer: "La vida espiritual...", pág. 169.

<sup>132</sup> Gérard Artaud: "Conocerse...", págs. 48-49.

Hoffer cree que los medios fundamentales para cuidar que la imaginación esté sometida a la razón son la oración, la meditación y el examen de conciencia. Describe además con claridad algunas de las manifestaciones de una imaginación no dominada, que hace sufrir por su falta de objetividad:

"La loca de la casa se conmueve, sobre todo, por la sensibilidad, la vanidad y la susceptibilidad. Estas deforman todo: una mirada, una sonrisa, una broma, un olvido, todo despierta sospechas. Si un superior dirige una crítica se dice uno que es porque tiene mala fama; si ha sufrido uno un ligero daño, se cree víctima de una injusticia..."<sup>133</sup>.

Quentin Hakenewerth nos da, como en los otros silencios, la síntesis del significado del silencio de la imaginación:

"Normalmente las imágenes nos mueven más que las ideas. Nuestra imaginación nos procura imágenes de lo que es o de lo que podría ser. El ejercicio del silencio de la imaginación cultiva y disciplina nuestra fantasía para que sirva a nuestra vocación. Así, por ejemplo, las imágenes de alguien que ha vivido las virtudes de Cristo sirviendo al prójimo pueden impulsarnos fuertemente hacia el bien. En cambio, debemos alejar las imágenes contrarias a nuestra vida en Cristo porque seguirlas sería como cometer un adulterio en nuestro corazón (Mt 5,28). La imaginación no educada nos lleva a muchos falsos caminos. La imaginación bien cultivada y muy disciplinada se convierte en una fuerza creativa en el seguimiento de Cristo"<sup>134</sup>.

## 2. El recogimiento. Vivir en la presencia de Dios

En el cuaderno del noviciado el P. Rothéa apuntó que el recogimiento consiste en

"reunir todas las fuerzas para corregir y combatir lo que nos perturba, nos distrae y nos ocupa"<sup>135</sup>.

Como sucede a menudo en el *Método*, en que se da una estrecha afinidad entre dos o más virtudes, no siempre es fácil distinguir el "recogimiento" de los "silencios", en particular del "silencio de la mente". Por eso, más que pararnos en sutilezas diferenciadoras, que justificarían la acusación de artificiosidad, vamos a detenernos en la disposición que supone el recogimiento, aunque haya elementos comunes con lo dicho en otra parte. De hecho, en los "Ejercicios espirituales" se decía que los silencios preparan al recogimiento, y éste es propiamente

"el arte de imponer silencio a las facultades que no lo observan"<sup>136</sup>.

Aun cuando nos encontramos en la etapa del "conocimiento y dominio de sí mismo", ésta no puede entenderse como un simple ejercicio de perfeccionismo estoico sin referencia a Dios. Por eso, con el dominio que se persigue con el recogimiento se quiere llegar a la *presencia de Dios*. En los mismos "Ejercicios espirituales" se señalaba que el ejercicio del recogimiento nos tiene que ayudar a

"ponernos y permanecer en la *presencia de Dios*, sea cual sea lo que estemos haciendo"<sup>137</sup>.

Un catecismo de los primeros tiempos marianistas destinado a los formandos, cuyo autor y fecha se desconocen, sobre las "Virtudes del Instituto de María", dice que hay dos tipos de recogimiento, resumiendo así los dos aspectos que quiere tener en cuenta el *Método*:

1. El recogimiento propiamente dicho que consiste en reunir todas las facultades del alma para emplearlas en *hacer bien todas las acciones*.
2. El recogimiento religioso que consiste en hacer bien todas las acciones, pero al mismo tiempo

<sup>133</sup> Hoffer: "La vida espiritual...", pág. 169.

<sup>134</sup> Quentin Hakenewerth: "Manual...", pág. 77.

<sup>135</sup> Escritos de Dirección I, 959.

<sup>136</sup> *Ibidem*, 765-767.

<sup>137</sup> *Ibidem*, 768.

conservar la *presencia de Dios*"<sup>138</sup>.

El P. Rothéa, en las notas del noviciado, hace una aplicación en que se ve la síntesis de los dos aspectos, el uno al servicio del otro, o sea, *concentrarse para tener la presencia de Dios*:

"Cuando la *mente* está demasiado agitada y no sabe recogerse, viene en ayuda el *corazón* por medio de algunos piadosos afectos: 'Te amo, Dios mío', 'qué miserable soy', etc..

Cuando el *corazón* está demasiado vivamente afectado por la pasión, la *mente* trabaja en serenarlo con algunos pensamientos de fe: '¿Acaso no está Dios aquí presente, alma mía? ¿no es él el único bien? [entonces, ¿por qué perder la paz?].

Cuando son los dos, la mente y el corazón, los que están turbados e incapaces de meditar, se recurre a los *sentidos*: se repite en voz alta, al menos de forma que uno se oiga a sí mismo: '¡Te amo, Dios mío, te amo!', '¡qué ignorante soy!', etc. Si se está solo, se puede tomar una postura de humildad, fijar la mirada o los labios en el crucifijo"<sup>139</sup>.

El P. Chaminade escribía a un hermano que el recogimiento permite que

"el espíritu esté centrado en Dios durante cualquier acción, *sobre todo en la oración. Dios es todo*"<sup>140</sup>.

Se señalan los momentos o circunstancias en que se presenta la ocasión de practicar el recogimiento. De ellos se privilegia el momento de la *oración*:

"Es sobre todo en la oración donde más importa recogerse; donde el recogimiento debe ser más completo y también más fácil. Es aquí donde hay que aplicar todas las facultades a Dios solo"<sup>141</sup>.

La concentración de las facultades en Dios, durante la oración, requiere el dominio sobre la memoria, la imaginación y el "corazón", entendido como centro de los afectos:

- A la *memoria* hay que mandarle que se olvide y que no traiga recuerdos perturbadores del diálogo que se quiere tener con Dios.

- La *imaginación* debe ayudar a la oración por medio de representaciones que unan a Dios. Los "Ejercicios espirituales" ponen como ejemplo, para representarse, la "magnificencia de la corte celestial", el espectáculo de la cruz o "cualquier otra imagen que le cautive"...

- Con el *corazón* se contribuye a centrarse en Dios, durante la oración, "elevándolo, uniéndolo a Dios por un acto de amor".

En una palabra, con el recogimiento en la oración, se trata de

"*salir de sí mismo*, abandonar su cuerpo y la tierra, para fijar su alma en Dios; y aquí, con el sentimiento que se experimenta de su presencia, de 'perdersé' en Él, mantenerse en diálogo con Él sobre el tema de la meditación... Vendrán *distracciones*, que echarán por tierra en un instante todo ese edificio de recogimiento; sin turbarse, habrá que edificarlo de nuevo y volverlo a edificar sin cansarse de la frecuencia del mismo ejercicio... Y esto se aplica a todos los tipos de oración..."<sup>142</sup>.

En las otras actividades, el *Método* pide, por una parte, la atención a lo que se está haciendo y, por otra, el ofrecimiento de la actividad a Dios al principio de la misma y la elevación frecuente del corazón y la mente a Él durante su realización, sin perder lógicamente la atención a lo que se está haciendo<sup>143</sup>.

Se atribuye además al recogimiento un carácter *pacificador* del espíritu, diciendo de él que es

"un ejercicio del alma por el cual, en momentos de turbación de alguna de las facultades, para apaciguarla reúne las demás que todavía domina"<sup>144</sup>.

<sup>138</sup> *Ibidem*, 1104.

<sup>139</sup> Esprit de notre Fondation II, 868 nota 1.

<sup>140</sup> Lettres Chaminade III, 813, el 28 diciembre 1835, a M. Prost.

<sup>141</sup> Escritos de Dirección I, 770.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> *Ibidem*, 771 a 776.

<sup>144</sup> *Ibidem*, 765.

En ese sentido, hay un principio pedagógico importante para los momentos en que una preocupación fuerte o una "pasión" "agita el corazón" obsesionándolo y ocupando todo su campo de conciencia. En esos casos no hay que empeñarse, por ejemplo, en un tipo de oración meditativo, que no haría más que polarizar el pensamiento en el objeto "perturbador", aumentando esa desazón paralizante y agotadora:

"En ese estado impetuoso no se conseguiría cautivar las facultades con un recogimiento total como el de la oración. Se conseguirá más fácilmente por intermediarios: un trabajo manual..., una oración vocal, una lectura... pueden disponer muy bien a una oración que restablezca el equilibrio pero que tendría poco efecto si se usase bruscamente"<sup>145</sup>.

Coincide en esto con Santa Teresa, que recomienda vivamente no forzar a la persona obligándola a hacer lo que no puede, sea por su estado físico sea por sus situación psicológica, puesto que

"las mudanzas de los tiempos y las vueltas de los humores muchas veces hacen que, sin culpa suya, no pueda hacer lo que quiere, sino que padezca de todas maneras; y *mientras más la quieren forzar en estos tiempos, es peor y dura más el mal...*"<sup>146</sup>

La santa aconseja *discreción*, que, en algunos casos, significará saber encontrar, en la propia experiencia, las actividades que descansan y ayudan a readquirir el tono y la paz:

"ni siempre dejar la oración cuando hay gran distraimiento y turbación en el entendimiento, ni siempre atormentar el alma a lo que no puede. Otras cosas hay exteriores de obras de caridad y de lección [= lectura], aunque a veces aun no estará para esto. *Sirva entonces al cuerpo*, por amor de Dios, porque otras veces muchas sirva él al alma; y tome algunos pasatiempos santos de conversaciones que lo sean, o irse al campo, como aconsejare el confesor. Y en todo es gran cosa la experiencia, que da a entender lo que conviene y en todo se sirve Dios. Suave es su yugo, y es gran negocio no traer el alma arrastrada - como dicen - sino llevarla con suavidad para su mayor aprovechamiento"<sup>147</sup>.

Cuatro medios señala el *Método* para llegar habitualmente al recogimiento pacificador<sup>148</sup>:

1º Ser humilde, poner la *confianza en Dios*, tomar el firme propósito de vencerse en la facultad que se resiste, con la ayuda de la gracia que se pide.

2º Examinar la emoción, el "grito del alma" que es más difícil hacer callar. También propone examinarse de esa "*dependencia afectiva*" respecto a los demás, los apegos, etc. que dificultan la serenidad interior y la paz:

"Examinar si se da excesiva importancia al afecto recibido y se espera demasiado de él; el apego y la aversión, el amor y el odio, los medios empleados para conseguir o rechazar algo; ver todo lo que hay de exagerado y desproporcionado. Hay que reconocer las cosas tal como son, desconfiar de sí mismo y acudir a la razón para verlas con objetividad..."<sup>149</sup>

En el curso de "autoliberación interior", que el jesuita indio Anthony de Mello daba habitualmente, solía poner de relieve la necesidad de desatarse de *dependencias personales*, que, en cierto modo, esclavizan:

"El tener una dependencia de otra persona para estar alegre o triste es contra corriente de la realidad, pues la felicidad y la alegría no pueden venirme de fuera, ya que están dentro de mí. Sólo yo puedo actualizar las potencias de amor y felicidad que están dentro de mí y sólo lo que yo consiga expresar, desde esa realidad mía, me puede hacer feliz, pues lo que me venga desde afuera podrá

<sup>145</sup> *Ibidem*, 776.

<sup>146</sup> Santa Teresa de Jesús: "Libro de la Vida" 11,15.

<sup>147</sup> *Ibidem* 11,16.

<sup>148</sup> Escritos de Dirección I, 440 a 457; 960. "El Espíritu..." doc. 15.

<sup>149</sup> *Ibidem*, 441.

estimularme más o menos, pero es incapaz de darme ni una pizca de felicidad" <sup>150</sup>.

3º En los grandes "tumultos de pensamientos y apegos interiores": *orar vocalmente*, procurando prestar la mayor atención posible al sentido de las palabras. Es un modo de vaciarse de los pensamientos propios - los que nos "obsesionan" o "fijan" demasiado, encerrándonos en un círculo asfixiante -, de salir de sí mismo para prestar atención a lo que nos sugiere la oración. Puede ayudar el hecho de orar en voz alta.

Aconseja, por tanto, "no descuidar las oraciones vocales":

"Pueden ser oraciones breves e intensas, elevaciones del corazón frecuentes y repetidas, aunque a veces parezca que no obtienen respuesta. Cuando el alma está aturdida y no sabe qué hacer, hay que utilizar los recursos que nos ofrece la palabra" <sup>151</sup>.

Además señala la ayuda que puede prestar la Sagrada Escritura y, en concreto, "los textos que la Iglesia ofrece en la recitación de sus oficios" <sup>152</sup>.

4º Sustituir, en cierto modo, cuando sea posible, lo que ocupa el primer plano de nuestro espíritu con *otros puntos de interés* o pensamientos que obliguen a variar de foco central.

Va en la línea ya señalada de Santa Teresa de saber buscar, en cierto modo, actividades de recambio que serenen. Según el *Método*,

"un esfuerzo intenso de la mente puede hacer olvidar un gran disgusto; un trabajo que exija esfuerzo físico puede distraer de una pasión del corazón; el entusiasmo por una idea buena puede desviar la atención de un proyecto cuya dirección o ejecución iba a comprometer seriamente la salud. Hay trabajos que calman las oleadas de la imaginación. En una palabra, el ejercicio de una facultad nos aparta del posible ejercicio abusivo y exagerado de otras" <sup>153</sup>.

Por eso, se fomenta una cierta "plurivalencia", es decir, procurar que una persona esté capacitada para realizar distintos empleos. Si se fija sólo en un tipo de actividad, corre el riesgo de la inflexibilidad ante situaciones nuevas o ante la conveniencia de no absolutizar unilateralmente lo que uno está haciendo hasta convertirse en obsesivo y sin alternativa posible. Así en el primitivo Manual de Dirección sobre el *Método* para las Hijas de María, que enseguida se copió y adaptó a la Compañía de María, se dice expresamente que

"se exige en el Instituto que todas las personas se ejerciten en distintos empleos. De esa forma, las facultades se ayudan unas a otras" <sup>154</sup>.

Esa plurivalencia en las ocupaciones afecta también a las personas que ejercen responsabilidades de dirección en la comunidad para que no absoluticen su sector. La organización en tres oficios no debía significar que la responsable de cada uno de ellos se pusiese unas orejeras que le hicieran ver sólo lo suyo. Así, a la superiora, habitualmente "absorbida por las urgencias interiores y exteriores y por los asuntos temporales", le será muy provechoso

"que en determinados momentos del día, y a veces en algún día de la semana, *olvide sus ocupaciones habituales* y, sin preocuparse de esas necesidades, se dedique al amor de Dios, a reafirmarse en la fe y a alimentar su esperanza en el cielo".

En cambio a la Madre de celo, preocupada especialmente del fervor religioso, le vendrá muy bien, en determinados momentos, pensar y razonar sobre las realidades concretas para no caer en un espiritualismo inadaptado. Asimismo las responsables de Instrucción y Trabajo deberán cuidar de compensar la necesaria dedicación a su Oficio respectivo con otras actividades para que la

<sup>150</sup> Anthony de Mello: "La iluminación...", pág. 32 (1588).

<sup>151</sup> Escritos de Dirección I, 447. "El Espíritu..." doc. 15.

<sup>152</sup> *Ibidem*, 446.

<sup>153</sup> *Ibidem*, 450.

<sup>154</sup> *Ibidem*, 452.

"especialización" no vaya en merma de un crecimiento armónico de toda la persona y de todas sus facultades. Y lo que se dice de las responsables debe servir de orientación para todos los miembros de la comunidad en su actividad respectiva <sup>155</sup>.

El principio de la "plurivalencia" tiene también su traducción en la psicología actual. El psicólogo ruso Stanislav Kratochvil, en el congreso internacional sobre salud mental celebrado en Londres en 1968, presentó una teoría sobre el problema de orientación de valor y sentido del hombre, que tiene puntos de concordancia con la propuesta del *Método* <sup>156</sup>.

Kratochvil hace la distinción entre una orientación axiológica *paralela* y una orientación axiológica *piramidal*.

La orientación "*paralela*" correspondería a la persona que tiene en su vida varios contenidos que tienen significación para ella. Por ejemplo, alguien que encuentra satisfacción simultáneamente en su vida profesional, en la vida familiar, en un hobby agradable, en una fe y confianza serena en Dios. Todo el conjunto de valores paralelos contribuye a que esa persona encuentre sentido a la existencia, aunque lógicamente habrá prioridades, por las que habrá que optar si en alguna ocasión entran en conflicto.

La orientación "*piramidal*" se daría cuando una persona es capaz de dedicarse sólo a una tarea muy específica o muestra interés por un solo sector de la existencia. Es el caso, por ejemplo, de quien vive totalmente absorbido por su profesión y pasa por alto todo lo demás, o de quien su dedicación a la familia es tan absoluta que se cierra al resto de la realidad, o, aplicándolo a la vida religiosa, del religioso que sólo se ocupa de su vida de oración descuidando su actividad profesional y viceversa.

Según Kratochvil, en los dos grupos se pueden encontrar personas sustancialmente felices por tener una vida con sentido. Pero de hecho *las personas con una orientación axiológica paralela son psíquicamente mucho más sanas y estables que las personas con un sistema axiológico piramidal*. El psicólogo ruso encuentra dos tipos de razones para que eso suceda:

1. Si en el sistema axiológico piramidal de valores se desmorona lo que era prácticamente "el único valor", se desmorona todo, se viene abajo toda la concepción de la vida que tenía esa persona. Tal puede ser el caso de una madre que ha vivido exclusivamente para sus hijos: cuando estos se hacen adultos corre el riesgo de perder su razón de vivir si no reorienta la dirección. Lo mismo puede sucederle al hombre que vive sólo para su trabajo: cuando lo pierde o se jubila puede hundirse psicológicamente. En el campo religioso, a quien, confundiendo fondo y forma, se aferra a prácticas determinadas como si fuesen absolutas, la relativización de estas pueden ocasionarle fuertes crisis: "nos han cambiado la religión", sería una de las frases del decepcionado que no se adapta al cambio.

Sin embargo, en el sistema axiológico paralelo es más fácil compensar y superar anímicamente la pérdida de un "valor" consagrándose con mayor intensidad a otros contenidos vitales capaces también de dar sentido.

2. Las personas que poseen o aceptan como "verdadero" un único valor en su vida se muestran fácilmente fanáticas e intolerantes frente a otras personas que no aprecian tanto ese valor o incluso lo ignoran.

Es más fácil la comprensión interhumana en las personas que poseen en su vida varios campos axiológicos amplios. Además las personas con un sistema axiológico paralelo son internamente más estables. Su estabilidad se basa en la multiplicidad de su plenitud de sentido, que es la base de su comprensión y tolerancia y, al mismo tiempo, le da la posibilidad de seguir manteniendo el sentido cuando, por las circunstancias que sean, han perdido o han debido renunciar a contenidos vitales importantes.

Me parece que la teoría de Kratochvil no choca con el absoluto del "amor a Dios sobre todas las cosas" como sentido de la propia vida. Es verdad que el evangelio presenta el Reino de Dios como algo único, la perla preciosa o el tesoro escondido por el que vale la pena sacrificar todo lo demás. Pero precisamente eso es posible vivirlo sólo en la multiplicidad de posibilidades. Téngase en cuenta, por ejemplo, la infinidad de modalidades que permite el amor al prójimo, que es parte integrante de ese *único* amor de Dios. Si no fuera realizable en la multiplicidad quedaría en pura abstracción. Es tal la riqueza del evangelio que no se agota en una sola forma humana de vivir. La diversidad de valores importantes se puede vivir de forma que éstos se integren en el amor a Dios solo y sean su

<sup>155</sup> *Ibidem*, 452 a 456.

<sup>156</sup> Citado y explicado por Elisabeth Lukas: "Tu vida...", págs. 25 y siguientes.

manifestación.

En todo caso, lo dicho en el *Método* sobre el cambio de actividad hace ver que el "recogimiento", aunque "estar recogido y estar distraído son dos cosas opuestas" <sup>157</sup>, en ningún caso es aislarse y encerrarse a rumiar una sola idea o una obsesión que nos haga huir de la realidad. Al contrario, se trata de afrontar ésta con mayor lucidez y dominio de sí mismo.

Quentin Hakenewerth resume así el sentido global del recogimiento como *virtud de preparación*, o sea, con el objetivo del conocimiento y dominio de sí mismo:

"El recogimiento concentra todas nuestras energías en la labor que estamos realizando. De ese modo, nos hace estar completamente presentes en el tema de cada momento: Dios, cuando rezamos; las personas que están con nosotros, cuando nos relacionamos; la verdad, en el estudio; el servicio, en el trabajo. Así como los rayos de sol aumentan su potencia al concentrarse mediante una lupa, así también nuestras facultades, aplicadas todas a la labor que nos ocupa, son más eficaces. El recogimiento permite que todas las energías de la gracia presentes en nosotros en un momento dado produzcan su máximo resultado" <sup>158</sup>.

### 3. La obediencia. "Realizarse" en la obediencia

Es la expresión de la *docilidad al Espíritu*. Así la denomina Quentin Hakenewerth y se trataría, según él, de desarrollar la actitud de "siervo", como Jesús "Siervo de Yaveh" <sup>159</sup>.

Eso se concreta, según el P. Chaminade, en la obediencia al guía en el camino del *Método de virtudes*:

"nos entregamos en manos de nuestros superiores para que nos ayuden a vencer nuestra naturaleza y nos ordenen los remedios que nosotros no tenemos el coraje de adoptar por nosotros mismos" <sup>160</sup>.

Eso de "entregarnos" puede parecer un tanto costrictivo, con poco espacio a la responsabilidad personal. Pero creo que, más allá de las formas adecuadas que en cada momento habrá que adoptar para la *dirección o acompañamiento espiritual*, lo importante es el objetivo que se pretende: la *obediencia a Dios*, cuidando de no obedecer a los propios intereses egoístas, que a veces pueden arrojarse en aparentes motivos altamente espirituales.

El primer Manual, dentro de la preocupación inicial por dar una fisonomía específica a los dos Institutos religiosos, señala "coincidir todos en el camino a seguir" como primera razón para la obediencia a un guía. Ya hemos dicho que luego el Fundador fue poniendo el "aire de familia" en elementos de la espiritualidad más que en los propiamente ascéticos.

Se mantenía, sin embargo, dentro de los objetivos del *Método*, la necesidad del guía para salvar el peligro de que

"decidamos nuestra conducta según las impresiones que nos inclinan hacia nuestro defecto dominante" <sup>161</sup>.

Ya en nuestro tiempo, el célebre psicólogo Erich Fromm, refiriéndose al acto revolucionario, resalta esa inevitabilidad de obedecer a alguien o algo también cuando desobedecemos y viceversa. Hace ver cómo quien obedeciese al que diese la orden de desencadenar una guerra nuclear, y desobedeciese por tanto a las leyes de la humanidad y de la conciencia, podría traer la destrucción de la humanidad, y añade:

"Todo acto de desobediencia es en realidad un acto de obediencia, y todo acto de obediencia un acto de desobediencia... Todo acto de desobediencia... es obediencia a otro principio... Desobedezco al ídolo siendo obediente a Dios. Desobedezco a César [se refiere al revolucionario] obedeciendo a mi conciencia... Si soy obediente siempre estaré desobedeciendo a otra cosa. No se trata en verdad de un

<sup>157</sup> *Ibidem*, 457.

<sup>158</sup> Quentin Hakenewerth: "Manual...", pág. 78.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

<sup>160</sup> Escritos de Dirección I, 1138: Conferencias de Chaminade a las Hijas de María.

<sup>161</sup> Escritos de Dirección I, 458. "El Espíritu...", doc. 15.

asunto de desobediencia u obediencia, sino a *qué o a quién se desobedece u obedece...*"<sup>162</sup>

Esa es, en realidad, aunque sea desde presupuestos ideológicos separados por el tiempo y los contenidos, la disyuntiva que plantea el *Método*: u obedeces a Dios, desobedeciendo así a tu "defecto dominante" y a cuanto te inclina a dejarte llevar por tu egoísmo, a veces con infinidad de autojustificaciones; u obedeces a lo que te inclina a buscarte sólo a ti, desobedeciendo así a Dios.

¿Choca ese planteamiento de "obediencia" con el concepto y deseo de *autorrealización*? Más bien lo contrario, si hacemos caso a Viktor Frankl, para quien la "autorrealización" es el efecto, no el fin, de una vida con *sentido*. Para él, uno se realiza en la medida que "obedece" al sentido de la vida:

"La verdadera meta de la existencia humana no puede hallarse en lo que se denomina autorrealización. Ésta no puede ser en sí misma una meta por la simple razón de que cuanto más se esfuerce el hombre por conseguirla más se le escapa, pues *sólo en la misma medida en que el hombre se compromete al cumplimiento del sentido de su vida, en esa misma medida se autorrealiza*. En otras palabras, la autorrealización no puede alcanzarse cuando se considera un fin en sí misma, sino cuando se la toma como efecto secundario de la propia trascendencia"<sup>163</sup>.

Para el P. Chaminade, una de las claves de la obediencia está en que podemos engañarnos a nosotros mismos, a veces con razones aparentemente sublimes. Se puede incluso tener la habilidad de hacer decir al superior o al guía lo que nosotros queremos que diga. Por eso hay que

"defenderse de una ilusión que desgraciadamente es muy común. En vez de sacrificar la propia voluntad a su superior o a Dios, a quien representa, se intenta atraer la voluntad del superior a la propia. Es *acomodar la voluntad divina a nuestros puntos de vista, a nuestras inclinaciones* y no someterse ni conformarse a la voluntad de Dios; eso es invertir el orden de la sabiduría, sea abiertamente u ocultamente; el que lleva a su superior a mandarle lo que es según sus inclinaciones se engaña a sí mismo; no obedece al superior sino que es el superior el que le obedece a él, ha dicho San Bernardo"<sup>164</sup>.

No se puede negar la existencia de ese peligro de engañarse a sí mismo tanto cuando no se tiene ningún guía como cuando uno se las apaña para hacerle decir lo que uno quiere, utilizando después como autojustificación el argumento de que "el director espiritual o el superior está de acuerdo". Pero, al mismo tiempo, hay que reconocer también que el concepto de dirección o acompañamiento espiritual ha tenido que correrse hacia una mayor responsabilización del propio sujeto, que es el que tiene que tomar las propias decisiones. El acompañante no debe suplantar al acompañado en sus responsabilidades y en su proceso de maduración espiritual ni dictarle lo que tiene que hacer. Así lo ve el jesuita Bernard Mendiboure:

"La función principal en este tipo de acompañamiento es permitir y favorecer el crecimiento de la persona en la vida según el Espíritu para realizar su vocación divina, que es ser hijo de Dios y hermano de los hombres. El papel, por tanto, del acompañante es suscitar y desarrollar la libertad del acompañado en su marcha hacia Dios en el corazón de su vida concreta. Su papel no es decir a aquel a quien acompaña lo que tiene que hacer, sino releer con él (proporcionándole los medios) su existencia para descubrir las invitaciones del Espíritu o los rechazos que han existido: corresponde al acompañado, iluminado por el discernimiento puesto en práctica (cfr. las reglas del discernimiento), sacar las consecuencias. Podría decirse que un acompañante ha cumplido su misión cuando se hace inútil: 'Yo he plantado, Apolo regó, pero es Dios quien ha hecho crecer' (1 Cor 3,6)"<sup>165</sup>.

Se puede concluir, con Serge Hospital, que la obediencia, como *virtud de preparación*,

"va a permitir la docilidad a lo que Dios espera de nosotros, a adquirir la flexibilidad necesaria

<sup>162</sup> Erich Fromm: "La condición humana actual", Paidós Buenos Aires 1984, págs. 73-74.

<sup>163</sup> Viktor E. Frankl: "El hombre en busca de sentido", Herder, Barcelona 1984 (5ª ed.), pág. 109.

<sup>164</sup> Escritos de Dirección I, 1129.

<sup>165</sup> Bernard Mendiboure: "El acompañamiento espiritual., discernimiento de espíritus y pedagogía del acompañamiento", folleto del Secretariado de Ejercicios, Maldonado 1 Madrid, páginas 1-2.



para ser guiados por Dios y por su Espíritu... La docilidad al Espíritu se adquiere esencialmente por el acompañamiento espiritual en el que se discierne la voluntad de Dios; al obedecer a Dios, se renuncia a sus propias miras, a sus propios juicios" <sup>166</sup>.

Lo había dicho todavía más condensadamente uno de los catecismos que copiaron los primeros marianistas. A la pregunta "¿Qué es obedecer?", respondía simplemente esto:

"Es renunciar a la voluntad propia para hacer la de Dios" <sup>167</sup>.

#### 4. Aceptación de las mortificaciones. Sufrimiento y sentido de la vida

No se refiere aquí a las mortificaciones que uno se impone voluntariamente, sino a la capacidad para soportar todo lo que de doloroso tiene la vida. Por eso, Quentin Hakenewerth la hace equivaler a la *fortaleza de carácter*, es decir,

"el valor, el ánimo necesario para seguir a Jesús a través de cualquier tipo de dificultad" <sup>168</sup>.

En los Ejercicios espirituales sobre el *Método* se concretaban las dos áreas en que cada día nos solemos encontrar con lo penoso de la vida. Son los males o disgustos que provienen de nuestra misma *naturaleza* y los que provienen de nuestro *amor propio* herido:

"La virtud que nosotros llamamos aceptación de las mortificaciones es la virtud por la que sufrimos con paciencia, por Dios, lo que nos viene de penoso a la naturaleza y de humillante al amor propio, y, de una manera más precisa, toda clase de males" <sup>169</sup>.

Lo "penoso a la naturaleza", que nos viene la mayor parte de las veces sin haberlo buscado, lo constituye el dolor físico y el dolor moral. La enfermedad, los achaques, el sufrimiento físico, etc. pertenecen al "dolor físico". El "dolor moral" puede tomar la forma de tristeza, disgusto, pesar, vivo sentimiento de la separación de personas u objetos queridos, etc..

Lo que "hiere el amor propio" suelen ser las ofensas, burlas, desprecio o no ser tenido en consideración, reproches, etc.

Uno y otro tipo de mortificaciones no buscadas, pero encontradas, nos marcan de algún modo: las primeras nos abruma, nos entristecen y afligen; las segundas nos llevan al despecho, a la cólera o al resentimiento <sup>170</sup>.

Según el *Método*, de todo eso lo que más nos mortifica suele ser el *amor propio herido*. Hace ver que se soportan más valerosamente los dolores físicos y morales que los que provienen de ese amor propio herido:

"Perdonamos más fácilmente al que nos maltrata que al que nos desprecia, y a menudo amamos más los golpes que algunos reproches" <sup>171</sup>.

Se constata con realismo que las mortificaciones a que está sometido nuestro amor propio forman parte de nuestra vida cotidiana, sea porque nos hieren de verdad sea porque nuestra susceptibilidad sospecha, hasta creérselo, que nos han querido herir:

"Hay pocos días en que no tengamos que soportar mortificaciones - sobre todo si se tiene mucho orgullo -. Si no nos injurian abiertamente, muy a menudo nos culpan y nos acusan de algunas

---

<sup>166</sup> Serge Hospital: artículo "Virtudes Marianistas" en Diccionario de la Regla de Vida Marianista, pág.745.

<sup>167</sup> Escritos de Dirección I, 1106.

<sup>168</sup> Quentin Hakenewerth: "Manual...", pág. 80.

<sup>169</sup> Escritos de Dirección I, 815.

<sup>170</sup> *Ibidem*, 818 a 820.

<sup>171</sup> *Ibidem*, 820.

faltas. Si no se nos manifiesta abiertamente desprecio, adivinamos o creemos adivinar el desdén que se nos hace y el olvido en que se nos deja, y a menudo nos consideramos humillados porque no se nos expresa suficiente estima"<sup>172</sup>.

Me parece que ese análisis que hace el *Método* sobre la existencia del sufrimiento físico y moral, y particularmente del sufrimiento proveniente de una susceptibilidad hipersensible, no está lejos de algunos planteamientos espirituales y psicológicos de hoy. Asumir la propia existencia, *aceptar la realidad*, aceptarse a sí mismo, luchar contra el dolor y asumirlo con esperanza, vencer sobre la depresión, superar las frustraciones, dominar el stress, trabajar por la justicia y por la paz asumiendo el riesgo de ser perseguido o incomprendido, vivir con espíritu de fe el dolor y la enfermedad..., todo eso forma parte de la interminable lista de rostros que hoy toma la "aceptación de las mortificaciones".

La cruz de cada día que el creyente debe tomar para seguir a Jesús (Mt 16,21-25) puede provenir fundamentalmente de tres tipos de causas: las limitaciones inherentes a la condición humana, las exigencias de la conversión que llaman a luchar contra el propio egoísmo, o la incompreensión que puede acarrear el intento de ser fiel a Jesús y a su evangelio.

El espíritu de Jesús ante el sufrimiento no es una actitud masoquista, sino ante todo un *vivir en fidelidad*, lo que lleva a la felicidad profunda.

Esa fidelidad de vida lleva, en primer lugar, a afrontar la propia existencia y las responsabilidades sin egoísmo y *en un proyecto de amor*. Para que no quede sólo en palabras, supondrá, por ejemplo, luchar contra los defectos del propio carácter; ser coherente en la realidad de cada día a la opción de vida hecha, con los sacrificios que eso implica; no dejarse bloquear en las decisiones por los resentimientos, el amor propio herido, la susceptibilidad, la amargura, etc.; abordar con fe y coraje los "imprevistos" y circunstancias desfavorables de la vida; afrontar también con valor las enfermedades, las frustraciones, las expectativas no cumplidas; saber perdonar, etc. Habitualmente es una cruz que no elegimos ni encuentra espectadores que aplaudan o admiren porque a menudo la lucha se desarrolla en el fondo de nuestra conciencia. Jesús no muere como un héroe admirado. Nuestra cruz es una cruz que se da en la prosa de cada día.

Vivido con el espíritu de Jesús, el sufrimiento no sólo no degrada, no lleva a la desesperación sino que humaniza porque permite vivir con sentido ese dolor, que no se ha buscado, pero que aparece en nuestra vida sin nuestro permiso. Desde el campo de la logoterapia dice Viktor Frankl:

"Uno de los postulados básicos de la logoterapia estriba en que el interés principal del hombre no es encontrar el placer, o evitar el dolor, sino encontrarle *un sentido a la vida*, razón por la cual el hombre está dispuesto incluso a sufrir a condición de que ese sufrimiento tenga un sentido"<sup>173</sup>.

Naturalmente, como hace notar el propio Frankl, ese sentido no se puede encontrar en una especie de fatalismo o pasividad ante el dolor que no haga nada por superarlo en la medida que se pueda:

"Ni qué decir tiene que el sufrimiento no significará nada a menos que sea necesario; por ejemplo, el paciente no tiene por qué soportar, como si llevara una cruz, el cáncer que puede combatirse con una operación; en tal caso sería masoquismo, no heroísmo"<sup>174</sup>.

Está claro que el creyente encuentra una fuente fundamental de sentido en el evangelio, concretamente en el programa de las *bienaventuranzas*. Por eso, ciertas mortificaciones en apariencia "sin sentido" encuentran la luz de pleno sentido en el espíritu de dichas bienaventuranzas. Esa perspectiva vivida llevará a asumir también las consecuencias. Karl Rahner concreta, a modo de ejemplo, algunas experiencias evangélicas que suponen de hecho una "mortificación" al mismo tiempo que una "bienaventuranza":

"¿Hemos callado en momentos en que quisiéramos habernos defendido de algún trato injusto? ¿Hemos perdonado aun sin recibir recompensa ninguna por ello, aun cuando nuestro perdón callado fue aceptado como algo perfectamente natural? ¿Hemos hecho algún sacrificio sin que nuestro gesto haya merecido ni agradecimiento ni reconocimiento, incluso sin sentir una satisfacción interior? ¿Nos hemos

<sup>172</sup> *Ibidem*, 822.

<sup>173</sup> Viktor E. Frankl: "El hombre...", pág. 111.

<sup>174</sup> *Ibidem*.

decidido en alguna ocasión a hacer algo, siguiendo exclusivamente la voz de la conciencia, sabiendo que debíamos responder solos de nuestra decisión, sin poder explicársela a nadie? ¿Hemos tratado alguna vez de actuar puramente por amor a Dios, cuando nuestra acción parecía un salto en el vacío y casi resultaba absurda? ¿Tuvimos algún gesto amable para alguien sin esperar la respuesta del agradecimiento, sin sentir siquiera la satisfacción interior de ser desinteresados?"<sup>175</sup>.

Los obispos vascos, que citan esas palabras, llegan a la conclusión de que

"si encontramos tales experiencias en nuestra vida, es que hemos tenido la gracia de encontrar, de alguna manera, al mismo Dios"<sup>176</sup>.

Por otra parte, la solidaridad y el amor pueden exigir también la aceptación del sufrimiento en uno mismo precisamente para liberar de él a los otros. El Papa Juan Pablo II, en su encíclica del 11 de febrero de 1985 sobre el *dolor salvífico*, va en esa línea. Entre sus constantes llamadas a la solidaridad, siempre están las que hace precisamente con motivo de la cuaresma, tiempo de "conversión y penitencia o mortificación". En el mensaje de Cuaresma de 1991 recordaba su encíclica "Solicitud rei socialis" para referirse a la urgencia de

"esforzarse por el bien de los demás, estar dispuestos a *sacrificar la propia vida* - en el sentido evangélico - *para servir a los otros* en vez de oprimirlos para provecho propio".

Una de las mayores dificultades que se pueden encontrar para aceptar las mortificaciones, en el sentido de asumir la propia existencia y aceptarse a sí mismo, es la de *integrar lo negativo* que descubrimos en nosotros. En el plano psicológico, hay heridas de las que no siempre somos totalmente responsables porque se gestaron o se produjeron por factores ajenos a nosotros y cuando no se nos podía pedir una madurez. Incluso, como dicen Cencini y Manenti,

"hay heridas que no se cicatrizan nunca y con las cuales es necesario aprender a convivir"<sup>177</sup>.

La solución no está en convertir la vida en un permanente lamento estéril sobre lo que fue y pudo ser el pasado sino en afrontar la realidad del presente:

"El hombre puede no ser responsable de sus debilidades, pero es responsable de la actitud que toma frente a ellas; ejerce la responsabilidad teniéndolas cuenta y procurando neutralizar su influencia.

Integrar significa concretamente: esforzarse en descubrir los propios puntos débiles, aceptarlos sin especiales angustias y fatalismos, reconocer que se es persona en continua formación y necesitada de ayuda, hacer lo posible para limitar sus efectos comportamentales y para que no pesen demasiado sobre los demás, no pretender resolver todo radicalmente y precipitadamente, sino tomar las debidas precauciones, vivir la inmadurez como parte del propio yo y como signo de un límite que el hombre no se reduce a soportar sino que tiende a superar"<sup>178</sup>.

Un límite real, no siempre fácil de admitir por lo que tiene de destructivo del propio mito, es reconocer la existencia del *pecado* en nuestra vida. Y, sin embargo, reconocer que uno obró mal es un modo positivo de reaccionar ante el mal:

"Identificar la propia culpa hace inútil las estrategias defensivas que querrían engañarnos sobre nuestra 'pureza', como la de descargar en los demás la culpa (proyección) o la pretensión de encontrarse sin mancha (narcisismo espiritual), o, al contrario, la actitud cómodamente resignada de quien concluye que 'no hay nada que hacer..., es más fuerte que yo'...

Naturalmente tal contrición no tiene nada que ver con la angustia de quien se siente aplastado por la

---

<sup>175</sup> Citado en la Carta pastoral de los obispos de Pamplona, Bilbao, San Sebastián y Vitoria: "Crear hoy en el Dios de Jesucristo", Cuaresma - Pascua de Resurrección 1986, párrafo 66.

<sup>176</sup> *Ibidem*.

<sup>177</sup> A. Cencini - A. Manenti: "Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi", EDB Bologna 1986, pág. 150.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

culpa y la ve por todas partes, penalizando sentimientos y emociones y corriendo también el riesgo de caer en formas más o menos patológicas obsesivas (por ejemplo, el escrupuloso)" <sup>179</sup>.

La experiencia negativa de la culpa, basada en la lucidez sin autoengaños, puede ser un punto de partida para renovar la propia opción y encontrar nuevos motivos y estímulos de adhesión a los valores abandonados:

"El individuo puede reemprender el camino con una imagen de sí que ha afrontado la prueba de la propia debilidad, pero no ha quedado debilitada. Incluso le ha podido servir para abandonar del todo aquellos proyectos perfeccionistas (y poco realistas) dictados por una voluntad que se creía omnipotente y, en cambio, es solo narcisista" <sup>180</sup>.

Cencini, en otro de sus libros, habla de las "*pequeñas muertes cotidianas*" que es preciso aceptar para madurar y finalmente vivir, dando "un específico sentido redentor a todo signo de muerte". Y esos signos se dan desde la paulatina pérdida de fuerzas, con el paso de los años, hasta la enfermedad y la vejez pasando por la soledad afectiva, la pérdida de personas queridas. A propósito de esta última dice:

"En ese momento es como si la eternidad entrase en nuestra existencia mortal y también nosotros empezásemos a entrar en este nuevo espacio, ilimitado y sin tumbas, desde donde las cosas se ven de modo distinto, más verdadero y esencial. Nosotros mismos nos volvemos más verdaderos y esenciales, y probablemente también nuestras relaciones - después de esa pérdida - se hacen más ricas de comprensión, ternura, misericordia y paciencia..." <sup>181</sup>.

Sobre la enfermedad física y la vejez dice que constituyen una "*purificación*" que nos permite sentir en nuestra propia piel "muchas cosas importantes que probablemente no podríamos descubrir sin esta experiencia viva". Esa experiencia

"nos enseña a depender de los demás sin avergonzarnos de tener necesidad, nos lleva a liberarnos de muchas pretensiones e ilusiones y a tocar con la mano la fragilidad y precariedad de la vida; pero nos hace también gozar del amor y amistad de tantas personas buenas, de las pequeñas cosas y de los pequeños gestos de cortesía, nos hace comprensivos con quien sufre, nos hace apreciar más el don de la vida, ayudándonos a descubrir cada vez más que cuanto tenemos y somos es algo recibido y no nos pertenece: por eso es justo que lo revivamos como don, como ofrecimiento para los otros, como gesto sacrificial. Entonces, mientras el cuerpo se consume, el espíritu nace a una vida nueva..." <sup>182</sup>.

Concluye Cencini su reflexión sobre las pequeñas muertes cotidianas diciendo:

"En la pequeña muerte cotidiana empieza a cumplirse un misterio: la integración-trasfiguración del mal llega a ser preludio de resurrección, para sí mismo y para los demás. Y la redención continúa..." <sup>183</sup>.

En el *Método* se pone de relieve el efecto que tiene en uno mismo y en los demás la actitud de soportar las mortificaciones:

"El que no se deja vencer en su corazón por los propios males, es capaz de aliviar a los demás. [En cambio] el que no sabe soportar las mortificaciones se encuentra en la misma situación que si hubiese perdido el amor de los hombres y el amor de Dios..." <sup>184</sup>.

Además, en el aspecto personal, las mortificaciones que nos impone la vida pueden servir de

<sup>179</sup> *Ibidem*, pág. 151.

<sup>180</sup> *Ibidem*, pág. 152.

<sup>181</sup> A. Cencini: "Vivere riconciliati. Aspetti psicologici", EDB Bologna 1987, págs. 156-157.

<sup>182</sup> *Ibidem*, pág. 157.

<sup>183</sup> *Ibidem*.

<sup>184</sup> Escritos de Dirección I, 469-470. "El Espíritu...", doc.15.

"espolonazo" para el indolente y de motivo de reflexión para el precipitado. También, en el aspecto comunitario, parece realista lo que el *Método* dice de las consecuencias que tiene para toda la comunidad el hecho de que un miembro de ella sepa afrontar o no las dificultades que se presentan. La persona que no está mínimamente adaptada a la existencia y que no tiene ninguna capacidad de aguante es una causa continua de tensión para el grupo porque chirría constantemente. Por eso se dice que no estar dispuesto a soportar las mortificaciones es

"no querer corregir su naturaleza y hacer que todo el cuerpo social sufra por la voluntad individual y el desequilibrio de uno porque no se encuentra en su sitio la sensibilidad de esa persona..."<sup>185</sup>

En la línea de cuanto se ha dicho, Segundo Galilea afirma que

"cualquier militancia o fidelidad exige formas de disciplina, de ascesis, de abnegación. Para un cristiano, este es el nuevo rostro de la penitencia. La penitencia es *la vida asumida sin egoísmo y en un proyecto de amor*. Tejida en ella está la cruz que debemos cargar cada día. Para Jesús esa es la prueba de un amor mayor"<sup>186</sup>.

Refiriéndose en concreto a lo que el *Método* entiende por "soportar las mortificaciones", Quentin Hakenewerth lo sintetiza así:

"Soportar las mortificaciones significa aguantar con paciencia, y en la presencia de Dios, todo lo desagradable y doloroso que nos ocurra. Este ejercicio desarrolla en nosotros una fuerza espiritual tal que ninguna dificultad puede impedir la acción de Jesús en nosotros. En cualquier problema, tristeza o dificultad volvemos los ojos a Jesús, 'iniciador y consumidor de la fe, el cual, por la dicha que le esperaba, sobrellevó la cruz sin miedo a la ignominia' (Heb 12,2). Soportamos la mortificación para adquirir esta virtud de Jesús (Lc 21,19; 22,18)<sup>187</sup>.

\* \* \* \* \*

El redactor del primer Manual de Dirección ha debido de quedar con algún tipo de preocupación sobre el uso que vaya a darse a todo lo dicho sobre las *Virtudes de preparación*. Probablemente tiene miedo de que el ejercicio ascético se convierta en fin en sí mismo y, por eso, al final de estas *virtudes de preparación* hace una aclaración, que me parece sumamente significativa también para nosotros, sobre la dirección que el *conocimiento y dominio de sí mismo* tiene que tomar. En ningún momento hay que perder de vista el objetivo, que no es una contemplación narcisista de la propia perfección sino la *conformidad con Jesucristo*:

"Si las virtudes de que acabamos de hablar no han sido consideradas aquí en su relación con la *imitación de Jesucristo*, no es porque esta imitación no sea el primer objetivo de las almas que tienden a la perfección. Pero, dando por supuesto el deber de todos los cristianos, en especial de los corazones más religiosos, de imitar la vida de obediencia y mortificación de Jesucristo, hemos buscado los medios para lograr la paz del alma y el recogimiento que nos enseña a conocernos y orientarnos hacia nuestro fin. Por eso nos ha parecido útil mostrar cómo se prepara el alma y cómo se pone en disposición de hacerse examinar o de examinarse ella misma..."<sup>188</sup>

<sup>185</sup> *Ibidem*, 472.

<sup>186</sup> Segundo Galilea: "El camino de la espiritualidad", Ed. Paulinas Bogotá 1982, pág. 115.

<sup>187</sup> Quentin Hakenewerth: "Manual...", pág. 80.

<sup>188</sup> Escritos de Dirección I, 473. "El Espíritu..." doc.15.

## CAPÍTULO 3

### EL COMBATE ESPIRITUAL

#### 0. ¿Una vida espiritual por etapas o unificada?

"El trabajo de **purificación** alcanza hasta las mismas raíces de nuestras faltas y nos prepara para una más plena cooperación con la gracia de Dios" <sup>189</sup>.

Esa síntesis que la Regla de Vida de la Compañía de María ha hecho de las **virtudes de purificación** se inspira en lo que el propio P. Chaminade decía a las religiosas marianistas, señalando la diferencia entre las *virtudes de preparación* y las de *purificación*:

"En la *preparación* no se ha hecho más que cortar las ramas, mientras que en la *purificación* se buscan las pequeñas raíces para extirparlas y destruirlas".

El Fundador acudía a la comparación con la grama o mala hierba:

"esa mala hierba se agarra tan fuerte a la tierra que, en cuanto uno se descuida en dejar la más pequeña ramilla, se reproduce enseguida y, a los ocho días, el campo en donde se le ha dejado aparece cubierto de esta hierba en mayor cantidad que antes.

De la misma manera, respecto a nuestros vicios, no conseguimos nada si no hacemos más que cortarlos o si, incluso cuando arrancamos las raíces, dejamos algunas escondidas en la tierra de nuestro corazón. Por eso, en la *purificación*, hay que examinar no sólo las faltas sino también las causas que hacen cometerlas. Se necesita un gran valor y buena voluntad, pero la perspectiva de la montaña en que encontraremos a nuestro Dios debe animarnos en este trabajo" <sup>190</sup>.

Para Hoffer, el ejercicio de las *virtudes de purificación*

"se presenta más como una *lucha* contra los obstáculos que como una adquisición de la virtud" <sup>191</sup>.

Y la razón es que, a pesar de la eficacia de las *virtudes de preparación* en el dominio de sí mismo, es necesario el trabajo de *purificación* porque

"las raíces del mal, es decir, las tendencias al pecado, subsisten siempre, en particular la debilidad de la voluntad, la incertidumbre del espíritu y las inclinaciones que arrastran el corazón" <sup>192</sup>.

Hay que reconocer que esa distinción, entre virtudes de un estadio y otro, nos resulta artificial e incluso confusa. Parece que el dinamismo de la vida psicológica y espiritual es más complejo y todos sus elementos entran en juego más simultáneamente de lo que da a entender una rigurosa división por etapas.

Es verdad que los esfuerzos puntuales contra un mal hábito o un defecto no eliminan la tendencia. Lo que sucede con el fumador, el aficionado al alcohol o el glotón puede servir para ilustrarlo: los esfuerzos esporádicos por dominarse, aunque son muy necesarios para superar la tendencia, no la suprimen automáticamente. La prueba es que muchas veces, después de un largo tiempo de autodomínio, un descuido provoca la recaída. Cabe aplicar ese principio de la experiencia a la lucha contra los propios defectos y la adquisición de las virtudes.

<sup>189</sup> Regla de Vida de la Compañía de María, art. 4.17.

<sup>190</sup> Escritos de Dirección I, 1141-1142.

<sup>191</sup> Hoffer: "La vida espiritual...", pág. 179.

<sup>192</sup> *Ibidem* pág. 177.

Pero lo que no resulta claro es que, cuando uno trabaja, por ejemplo, en las *virtudes de preparación*, por conocer y dominar su defecto dominante no luce, al mismo tiempo, por atacarlo en su raíz. Resulta significativo que haya defectos y virtudes que prácticamente se repiten en las tres "etapas" del *Método - preparación, purificación, consumación* -. Algunas distinciones que se hacen de lo que corresponde a cada etapa, en una misma virtud o defecto, parecen más bien puramente mentales, pues la realidad se percibe mucho más unitaria.

Esa percepción que hoy tenemos respecto a las "etapas" del *Método* se corresponde con la que los autores espirituales modernos tienen respecto a la tradicional división tripartita progresiva del camino de la perfección. Los tres estados o edades llamadas *purgativa, iluminativa y unitiva*, introducidas por el pseudo Dionisio en el siglo V, se traducen en Santo Tomás, que se inspira en algunos Padres de la Iglesia, en la clasificación de *principiantes, en camino de perfección y perfectos*.

Aun admitiendo la validez de la división en tres edades o vías como punto de referencia y como estructura general del camino espiritual, uno de los inconvenientes o límites que hoy se ve es que

"la división en tres edades puede hacer creer que las tres etapas son completamente distintas o separadas una de otra. Sin embargo, no existe una neta y total separación entre una etapa y la siguiente. Hay más bien una penetración recíproca puesto que algunos aspectos son comunes a todas las edades del camino espiritual, por ejemplo, el esfuerzo ascético, la huida del pecado, la oración de petición o de adoración, etc. Lo que a menudo distingue al 'principiante' del 'proficiente' o del 'perfecto' es el modo o la intensidad con que se realiza el mismo aspecto. Ahora bien, si para el estudio se siguen demasiado rígidamente las etapas con sus respectivas funciones se tiende a aislar completamente una etapa de las otras y a olvidar que las funciones dominantes de una etapa entran también con diversos matices en las otras. Si se ordena todo estrictamente según las tres vías, se corre el riesgo de quitar el espacio vital a la libertad y a las necesidades personales de cada alma. 'Dios no hace en serie ni a los hombres ni a los santos'. Cada criatura es irrepetible y cada alma sigue un camino distinto 'de modo que difícilmente se encontrará un espíritu que en su modo de proceder coincida ni tan siquiera en la mitad con el modo de proceder de otro' (S. Juan de la Cruz, *Llama B 3,59*)" <sup>193</sup>.

Por eso, la división en etapas tiene más bien un carácter pedagógico del que hoy también nos podemos servir con tal de que no caigamos en una excesiva rigidez. El mismo teólogo carmelita de la vida espiritual Philip Boyce, a quien pertenece el párrafo anterior, hace notar dos cosas complementarias:

Por una parte, "hoy se tiende a dividir el tratado de teología espiritual por temas o secciones homogéneas y a trazar una línea de evolución para cada una de esas secciones desde el principio hasta su desarrollo completo. Como primera división general se tiene: los fundamentos (orgánico sobrenatural: parte estática) y después el crecimiento (el aspecto dinámico de los elementos de la santidad".

Por otra parte, "no nos podemos alejar totalmente de la antigua división tripartita. Tenía sus ventajas y méritos nada despreciables. Existe, de hecho, una cierta uniformidad de procedimiento en la vida espiritual, un camino divisible en etapas hacia la perfección. Una regla general o esquema común es útil, con tal de evitar una rigidez excesiva. Además puede servir para recordar que 'el progresar es la ley natural de la santidad' (Thils). Normalmente la vida espiritual empieza en las purificaciones iniciales pero sigue un movimiento ascendente en el ejercicio de la virtud, en la gradual interiorización, en el desarrollo continuo de la gracia bautismal y en la unión cada vez más profunda con el Señor. Una descripción del desarrollo normal de la vida espiritual, con los aspectos importantes de cada etapa, puede proporcionar un programa de vida para todos según se encuentren en los comienzos o al final del camino de la perfección..." <sup>194</sup>.

Por otra parte, no se puede ocultar que hoy albergamos desconfianza a cuanto suponga *medición* en la vida espiritual. Por su origen, que es la acción del Espíritu y la respuesta personal al don de Dios, y por las luces que nos proporciona la antropología, se considera que el progreso espiritual es *inefable*:

"El itinerario espiritual no puede esbozarse como una subida gradual y armónica. Las ciencias

---

<sup>193</sup> Philip Boyce O.C.D.: curso sobre "Temi di Teologia spirituale" en el Teresianum, Roma 1985.

<sup>194</sup> *Ibidem*.

antropológicas muestran cómo toda existencia, también la espiritual, progresa a través de crisis, estancamientos, retrocesos, incluso en el cruce desordenado con otros componentes...

... Todo esto no niega el progreso espiritual. Sólo hace ver que es inefable, al tener en su origen principalmente la acción del Espíritu. La inefabilidad de los grados de lo espiritual confirma la oportunidad de sugerir al alma que *no se esté parado indagando qué estadio espiritual ha alcanzado*. No debe hacer cálculos sobre la propia vida virtuosa. El alma debe separarse de sí misma; confiarse al Espíritu que sabrá, del modo que crea oportuno, educarla y orientarla por el camino espiritual ulterior..."<sup>195</sup>

La imagen que emplea Federico Ruiz, para evitar una concepción artificial e inexorablemente gradual de la vida ascética, es la de la espiral y *escalera de caracol*, en la que convergen dos trayectorias:

"Hay una fuerza que impulsa hacia adelante y hacia arriba, en movimiento irreversible, aunque tiene sus altibajos. El movimiento lineal del proceso se completa con otro de tipo concéntrico. Al mismo tiempo que avanza, advierte que una vez y otra vuelve a encontrarse con las mismas experiencias de la posición anterior. Juntando las dos líneas obtendremos como resultado la espiral. Como una escalera de caracol. Da vueltas sobre sí misma y, al mismo tiempo, avanza. En cada nueva vuelta completa se vuelve a encontrar con el mismo punto de orientación per a un nivel más alto"<sup>196</sup>.

Así pues, se puede caer en el peligro de atomización de la vida espiritual cuando se consideran las etapas de la vida espiritual como simples escalones que se van superando verticalmente dejándose atrás unos a otros, más que como rampas cuyos elementos coexisten y cuyas distancias se recorren constantemente hacia adelante y hacia arriba, con sus componentes en constante interacción. Frente a ese riesgo, se aboga por una concepción de la vida espiritual que *unifique toda la vida* y no la corte en pedazos para analizar cada trozo aisladamente del resto:

"En torno a Dios el santo unifica vocación, vida, trabajo, cualidades y límites. Lo que distingue al santo es precisamente la *unidad* conseguida: vida espiritual, vida personal, vida social, tareas, sufrimientos, todo es uno, en la unidad entre la obra del Espíritu, que obra en él y por medio de él, y la experiencia y colaboración personal y de inagotable inventiva a su servicio"<sup>197</sup>.

Se podría pensar que el mismo *Método*, al abordar las *virtudes de purificación*, refleja ese carácter instrumental de las etapas y la necesidad de no caer en la "rigidez excesiva". En efecto, las notas, apuntes de conferencias, cuadernos, copias de copias, etc. de los primeros religiosos y religiosas ni tan siquiera son uniformes en las denominaciones de las virtudes que entran en esta etapa. Se advierte, además, un desarrollo en la teoría, probablemente dictado por la práctica. Así, en lo escrito en torno a los años de la fundación de los dos institutos religiosos, 1816 y 1817, o no se mencionan expresamente las *virtudes de purificación*<sup>198</sup> o son consideradas como virtudes de una "*transición*" necesaria<sup>199</sup>. En los testimonios inmediatamente posteriores, en período todavía de elaboración de la teoría, varían las listas de obstáculos y de virtudes de esta etapa, aunque haya un acuerdo básico sobre el objetivo, que es extirpar las raíces de todo lo que constituye nuestro "hombre viejo" y nos inclina a obrar por su influjo<sup>200</sup>.

Prefiero no abordar el análisis de las diferencias de unas versiones y otras porque, además de la fatiga que supone bajar al detalle, tanto para el que escribe como para el que lee, creo que es más útil

<sup>195</sup> Tullo Goffi: "La esperienza spirituale oggi", Queriniana 1984, págs. 124-125.

<sup>196</sup> Comentario de S. de Fiore: artículo "Itinerario spirituale" en "Nuovo Dizionario di spiritualità...", págs. 800-801. "Nuevo Diccionario de Espiritualidad...", pág. 743.

<sup>197</sup> Federico Ruiz Salvador: "Diventare personalmente adulti in Cristo" en "Problemi e prospettivi di Spiritualità", a cura di Tullo Goffi e Bruno Secondin, Queriniana 1983, pág. 298.

<sup>198</sup> Tal es el caso de las "Règles de la Maitresse des novices", en que se resumen las virtudes de la vida religiosa en: *virtudes de preparación* y *virtudes de consumación*, y sólo indirectamente se habla de las virtudes de purificación, sin mencionarlas, después de las virtudes de consumación (Escritos de Dirección I, 351-360).

<sup>199</sup> Cfr. "Institut des Filles de Marie" o "Grand Institut" (Escritos de Dirección I, 185-188).

<sup>200</sup> Cfr. Escritos de Dirección I, 393; 475-527 / 567-597 ("El Espíritu...", doc.15); 834-869; 925-950; 974-994; 1147-1180 ("El Espíritu...", doc.16); 1235-1236 ("El Espíritu...", doc.14).



procurar una síntesis. Con todo, me parece importante subrayar que esa diversidad nos muestra que no hay una uniformidad en el vocabulario ni una rigidez en los contenidos. A mi juicio, es un síntoma de que no se trata de un sistema demasiado fijo y definido, lo que hace que se puedan confundir aspectos de una etapa y otra, que existan repeticiones de conceptos, etc..

Pero, a pesar de las limitaciones y de una cierta aparente inseguridad o vacilación, al menos en la nomenclatura, el objetivo de esta etapa se manifiesta como el de *erradicar el mal desde su raíz misma*, mediante la práctica laboriosa de las virtudes contrarias a los obstáculos del crecimiento espiritual.

La clasificación de esos obstáculos, que presento aquí en una sola lista, reúne diversas clasificaciones.

Los *obstáculos interiores* son: la tibieza, el orgullo, la debilidad en el bien, la inclinación al mal y la incertidumbre en el comportamiento.

Los *obstáculos exteriores* son: las contrariedades, las sugerencias del mundo y las tentaciones.

## 1. Tibieza. Superación de la mediocridad

La lucha contra la tibieza se basa en un principio que se repite a menudo: en el camino de la salvación "el que no avanza retrocede".

El *Método* pone el ejemplo de un buque que se para en alta mar sin echar el ancla: dos o tres horas después ya no se encuentra en el mismo sitio cuando se navega en dirección contraria a la corriente del agua porque ésta, al no encontrar resistencia, le irá llevando indefectiblemente en su propia dirección. De la misma manera,

"las pasiones nos hacen retroceder si no nos lanzamos a dominarlas; así no avanzar no es quedarse en el mismo sitio sino retroceder" <sup>201</sup>.

Para no dormirse en los laureles, en la falsa creencia de que, en un momento determinado, ya no hay nada en que trabajarse porque ya se ha alcanzado la madurez espiritual, según el *Método*, no hay que mirar el punto desde donde se inició el camino sino el punto hacia donde se marcha. No es suficiente un conformismo que se contente con no ser lo que el *Método* llama "pecador público" y se deje llevar simplemente por la inercia sin aspirar ya a las cosas celestiales ni valorar debidamente la dignidad de hijos de Dios <sup>202</sup>. En la exposición de los "Ejercicios espirituales" se describía así esa situación de tibieza:

"el corazón ya no arde de celo por la salvación y la perfección: estado funesto en que todos los resortes del alma se relajan, en que las salidas se quedan sin defensa y abiertas al enemigo, en que no se gana nada y, por lo menos, se corre riesgo de perder mucho" <sup>203</sup>

Cuando se trata de hacer la revisión personal de la *purificación*, en el cuaderno de Luis Rothéa (1786-1844) el nombre que se da a la tibieza es el de *indolencia* <sup>204</sup>. Creo que tiene mucha afinidad con lo que hoy llamamos *mediocridad*, peligro que acecha siempre.

El P. Quentin Hakenewerth, en línea con el *Método*, afirma que

"cuando ya hemos alcanzado un cierto grado de unión con Jesús, el peligro mayor es sentirnos satisfechos e instalarnos en la mediocridad. Mucha gente 'buena' eso es lo que hace. La mediocridad significa aceptar ciertas condiciones o límites que paralizan nuestra conformidad con Jesucristo y dificultan su acción en nosotros" <sup>205</sup>.

Incluso para el P. Quentin, el trabajo de la *purificación* se resume en ir "más allá de la mediocridad" <sup>206</sup>. Precisamente "Ni santo ni mediocre" es el título de un difundido libro de Javier Garrido <sup>207</sup>. No se trata

<sup>201</sup> Escritos de Dirección I, 992.

<sup>202</sup> Escritos de Dirección I, 478-482. "El Espíritu...", doc.15.

<sup>203</sup> Escritos de Dirección I, 837.

<sup>204</sup> *Ibidem*, 574.

<sup>205</sup> Quentin Hakenewerth: "Manual...", pág. 93.

<sup>206</sup> *Ibidem*. Es el título que da al capítulo dedicado a "La purificación".

<sup>207</sup> Javier Garrido: "Ni santo ni mediocre. Ideal cristiano y condición humana", Verbo Divino, Estella

aquí de hacer un análisis de su libro, pero creo que vale la pena subrayar la distinción que hace entre "mediocre" y "mediano". Mientras el primero parece que ya se las sabe todas, que está ya instalado y se defiende en sus posiciones, sin aspirar a más, el "mediano" es esa persona que se sabe limitada e imperfecta pero "busca la verdad por encima de todo", "ama torpe pero sinceramente", "lucha y confía", "es un agradecido pero de esperanza corta", "camina en humildad", etc.

Está claro que cuando nos referimos al "tibio" no hablamos de este "mediano" de buena voluntad, que se sabe imperfecto, muy lejos del ideal de santidad, pero que no por eso se conforma ni se desespera. El propio Garrido hace ver que no hay oposición entre santidad y normalidad, sino que, al contrario, algunas actitudes consideradas "normales" pueden denotar más santidad que algunas exteriormente más heroicas y llamativas:

"La santidad no se mide primordialmente por lo considerado socialmente heroico, sino por el dinamismo transformador de las virtudes teologales. ¿Es más santa la contemplativa que se pasa media noche en oración y aterida de frío, que la madre casada, con buena calefacción, que se levanta diez veces cada noche a atender a su marido enfermo? Pertenece al amor el juicio último, no a las formas de vida. ¿Dónde está la frontera de lo normal y anormal? ¿Es más persona ese joven sin problemas, dueño de sí, pero que utiliza sus recursos psicológicos para huir sistemáticamente del sufrimiento, o ese otro, con tendencias depresivas, que tiene que luchar cada día con su miedo a la vida?"<sup>208</sup>.

Hay vidas que son tachadas de "anodinas" con excesiva precipitación pero que tienen gran densidad, riqueza interior y dinamismo teologal. Por eso, se puede equivocar estrepitosamente quien pretenda crear superficialmente parámetros del entusiasmo por Dios o de la tibieza-indolencia de las personas. Tiene razón el propio Garrido cuando dice:

"Amar el amor tal como uno se lo imagina desde el deseo ideal, o las grandes causas (la igualdad, la santidad, la promoción de los desfavorecidos, la renovación de las instituciones religiosas...), ayuda, sin duda, a despertar a la vida, al absoluto; pero aferrarse a ello año tras año condena a la esterilidad. Con los años, las grandes causas (individuales o colectivas) han de enraizarse en lo concreto: estas personas, esta tarea, estas mediaciones, estos condicionamientos..."<sup>209</sup>.

Volviendo al *Método*, en el tema de la tibieza, el "Catecismo de purificación" señala cuatro medios para preservarse del peligro de la tibieza<sup>210</sup>:

1º Pensar en las palabras de Jesús sobre el tibio: "Porque no eres ni frío ni caliente te vomitaré de mi boca" (Ap 3,16).

Me parece que la intuición de la reflexión sobre la Palabra de Dios como remedio contra la tibieza, hoy podemos entenderla de modo más amplio, no reduciéndola a la maldición del Apocalipsis. Sin duda, dejarse penetrar e inspirar por la Escritura ayuda a mantener vivo el deseo de Dios.

2º Recordar que un religioso debe trabajar en su perfección.

El seguimiento de Jesús como llamada constante de amor que pide una respuesta es también hoy una motivación que es preciso subrayar.

A pesar de esa posible orientación, el realismo sobre sí mismo permite detectar múltiples imperfecciones. He aquí los consejos que Garrido da para el "mediano", es decir, para el que sabe que no es santo pero tampoco quiere abandonarse en la mediocridad:

a) Distinguir las imperfecciones que impiden vivir en verdad y las que hieren el amor propio.

Estas últimas no merecen nuestra atención. Aquellas pueden ser decisivas. Parece una tontería dejar pasar los meses sin hablar con la persona con la que se ha tenido un conflicto, pero se está poniendo en juego la actitud del amor.

¿Importa mucho hacerse un plan para no perder un tiempo en la televisión? A primera vista, no, y, sin

embargo, para X la televisión es veneno, porque le evade de la realidad.

Hay detalles que exigen todas nuestras energías; por ejemplo, 'entrar con determinación' (santa Teresa) en la oración o escuchar al prójimo intentando ponernos en su sitio; pero que no son detalles, ya que son fruto de una larga maduración.

b) Distinguir las imperfecciones que dependen de nosotros y las que no.

No depende de mí el miedo a ser rechazado; pero sí el trabajar ese miedo en las situaciones concretas; no en todas, pero sí en algunas.

No depende de mí la tendencia a racionalizarlo todo; pero sí el ejercicio del abandono confiado en la voluntad de Dios...

... Las imperfecciones, cuya superación no depende de nosotros o las sabemos altamente condicionadas, *no deben ser maltratadas, sino aprovechadas...*

... Si se sufre una masturbación compulsiva, más vale 'darle la vuelta', ver cómo aprovecharla, en vez de obsesionarse, culpablemente, con ella. Cabe aprovecharla para humildad, para distinguir lo psicológico de lo moral, para comprender al prójimo, para conocer la misericordia de Dios, etc.

Si se sufre por verse lleno de orgullo, por necesitar ser siempre el primero, el aprendizaje estará tal vez en percibir cuáles son las raíces del mismo y qué aspectos positivos nos ha deparado: de talante empeñativo, de necesidad de Salvación, etc." <sup>211</sup>.

3º Evitar con cuidado las menores faltas porque "en la más leve ofensa el amor extremo se ve herido".

Naturalmente no se trata de caer en un escrúpulo angustioso o en un egocentrismo ansioso, pendiente de pequeñeces, que, lejos de poner la mirada en el Señor, se centra en sí mismo olvidándose de a quién sirve. Pero sí debemos reconocer que, en todo amor,

"si no se cuidan los *pequeños detalles* de la relación, ésta va aflojándose hasta hacer imposible que se produzcan de nuevo aquellos momentos significativos de idilio o de exaltación espiritual.

Sería empequeñecer y desencantar el amor reducirlo, por ejemplo, a sacrificar una diversión o un gusto personal para complacer al otro, a venir pronto a casa para hacerle compañía, a corregirse de las pequeñas manías o costumbres que molestan a la persona amada, a no ensuciar ni desordenar descuidadamente las cosas de la casa para hacerla habitable y que nadie se convierta en esclavo, a ayudar al otro en tareas concretas, a dejar por un momento mis cosas para escucharle e interesarme por las suyas, a tener pequeños detalles de delicadeza y cariño, a 'adivinar' sus gustos, a dominarme el mal genio, sobre todo si tiende a formas hirientes, etc.. El amor es mucho más grande y profundamente englobador de la persona y de la vida que todas esas cosillas aisladas. Pero cuando empiezan a faltar éstas, el amor tan hermoso va languideciendo y el paraíso se convierte en témpano o incluso en infierno. Y es que las grandes actitudes se mantienen, se activan y se reflejan en los pequeños actos de cada día" <sup>212</sup>.

4º Purificarse cada día, aprovechando con cuidado las ocasiones de realizar actos de virtud y de *excitar el fervor* porque

"a menudo la ruina de los edificios más imponentes ha empezado por goteras que no se tuvo cuidado de tapar" <sup>213</sup>.

En nuestro mundo, la persona humana, para realizarse, necesita también cultivar dentro de sí "*zonas verdes*", espacios de gratuidad y belleza. Si se reduce a lo inmediatamente utilitario y funcional, se atrofia su dimensión estética y espiritual, se mata el alma. Sin quitar nada a la necesidad de comprometerse en la construcción de un mundo más justo y fraternal, "el hombre necesita de lo 'inútil', de lo que no sirve para nada":

"Más aun, hay que dejar bien claro que lo inútil es esencial al hombre. Porque es esencial al

<sup>211</sup> Garrido: "Ni santo...", págs. 92-93.

<sup>212</sup> "Comunicaciones" de la Provincia de Zaragoza nº 198, 15 agosto 1982: "La oración, fidelidad de cada día", págs. 1-2.

<sup>213</sup> Escritos de Dirección I, 950.

hombre el amor. Pero el amor, en su ser más puro, es absolutamente inútil. Porque desde el momento en que se le utiliza, desde ese momento deja de ser amor, deja de ser pura experiencia, para convertirse en instrumento y, por eso, en ofensa y en opresión. No se ama 'para algo'; el amor tiene su razón de ser en sí mismo..."<sup>214</sup>.

La experiencia religiosa, la oración, se sitúa a ese nivel de lo "inútil necesario". Es necesario crear ese "espacio afectivo" porque, sin él, las ideas y proyectos más atractivos terminan quemando a las personas ya que no pueden satisfacer y unificar a la persona. Hay siempre una aspiración más profunda que lo meramente utilitario y funcional de la vida. Sin *la otra dimensión*, quedamos profundamente vacíos y frustrados. Por eso,

"solamente tendrá salida el cristiano que vea en Jesús de Nazaret algo más que una idea y un proyecto, algo más que un programa de acción y compromiso, es decir tendrá salida y estabilidad el cristiano que vea en Jesús a la persona viva que delimita y llena su espacio afectivo en los momentos supremos y en las situaciones cotidianas, en cada circunstancia y en cada rincón del camino. Un creyente que se relaciona así con Cristo será un militante entregado y comprometido hasta el fondo de su ser. Pero será algo más que eso: será un hombre de oración... La vida entonces adquiere su plena significación y nada en el hombre queda al descubierto, a merced de tantos desalientos y tantas traiciones como la vida nos presenta desgraciadamente cada día"<sup>215</sup>

## 2. Orgullo. El "yo" como ídolo

La lucha contra el orgullo aparece expresamente entre las *virtudes de purificación* sólo en uno de los muchos documentos, cuadernos, notas, etc. que nos han quedado de los primeros marianistas: el de los Ejercicios espirituales elaborado por Lalanne<sup>216</sup>.

Al mismo tiempo hay que hacer notar que el P. Chaminade, según Armbruster<sup>217</sup>, no incluía el orgullo específicamente en el trabajo de *purificación*. La razón puede estar en lo que la misma versión de Lalanne reconoce:

"Combatir el orgullo debe ser el ejercicio de toda la vida porque esta pasión es el principio y alma de todas las otras... Incluso se puede decir que no llegaremos nunca a arrancarlo completamente de nuestro corazón. Reprimido alguna vez, nunca se apaga por completo; es más, cuando creemos que nos hemos librado de él, a veces se desarrolla con más fuerza que nunca... Por eso, no sólo lo atacaremos en el trabajo de *purificación*, después de haberlo combatido en las *virtudes de preparación*, sino que volveremos a él todavía en las *virtudes de consumación*, por el ejercicio de la santa humildad, que es su contrario y su antídoto"<sup>218</sup>.

El orgullo es, por tanto, un obstáculo que está presente en todo el trabajo ascético porque parece que empapa toda la vida. De hecho de un modo u otro, está apareciendo y seguirá apareciendo a lo largo y ancho de esta exposición del *Método de virtudes*. Por ejemplo, ha sido directamente tratado en el silencio de las pasiones, en la obediencia, en la aceptación de las mortificaciones, con el amor propio como la mortificación que más nos hace sufrir, etc. y se puede captar su incidencia en el resto de las *virtudes de preparación*. Constantemente seguirá apareciendo, directa o indirectamente, tanto en la *purificación* como en la *consumación*.

Esa especie de omnipresencia del orgullo en todo el itinerario nos permite no dedicarle aquí demasiado espacio puesto que ya se habla de él en otros lugares. Esa parece que fue también la idea del propio P. Chaminade.

En las meditaciones sobre el orgullo, los Ejercicios espirituales desarrollan sobre todo dos razones para

<sup>214</sup> José María Castillo: "La alternativa cristiana", Sígueme Salamanca 1978, pág.220.

<sup>215</sup> *Ibidem*, pág. 221.

<sup>216</sup> Escritos de Dirección I, 845-853.

<sup>217</sup> Escritos de Dirección I: Introducción histórica de Armbruster al documento T (Conferencias del P. Chaminade a las Hijas de María).

<sup>218</sup> Escritos de Dirección I, 845.

combatirlo: 1) El orgullo pone al hombre en el lugar de Dios; 2) es pura vanidad y falsedad porque no tenemos nada en que basarnos para ello, puesto que todo lo hemos recibido de Dios <sup>219</sup>.

Para combatir el orgullo, no se trata de caer en un masoquismo, que estaría en contradicción con la conciencia agradecida de nuestra dignidad de hijos de Dios. Pero hay que reconocer que ese "ponerse en lugar de Dios" tiene mucho de *idolatría*, en cuanto uno se constituye Dios, y hace deslizarse por la peligrosa pendiente de las pequeñas o grandes opresiones o desconsideraciones a los demás para salvar, por encima de todo, la propia figura. La constatación histórica que hace el teólogo González Faus, a nivel de supuestas grandes causas sociales o políticas, sirve también proporcionalmente, en el plano individual, para las identificaciones que uno puede hacer del propio yo o de las propias posturas con el absoluto:

"Creo que todas las opresiones que han existido en la historia provienen de la misma causa: la identificación, consciente o inconsciente, de la propia postura con el *absoluto* (llámesele Dios, raza, patria, verdad, ortodoxia o proletariado). De una tal identificación se siguen, a la larga pero infaliblemente, las consecuencias siguientes:

a) El estar donde se está se transforma en un poseer a Dios. No hay lugar para el juicio de Dios sobre uno mismo y, sin querer, se endiosa uno.

b) Tampoco hay lugar para el perdón de los enemigos. El enemigo, por hipótesis, cuando uno se identifica con el absoluto, no tiene 'entidad' para ser personado: es puro pecado, pura mentira, pura herejía, puro burgués, puro no-ser.

c) Se acaba aceptando la injusticia y la opresión cuando ésta favorece a la propia causa; pues todo lo que lleva al absoluto es bueno" <sup>220</sup>.

Por lo demás, en cuanto al *Método*, es sintomático que los mismos "Ejercicios espirituales", que son los únicos que dan al *Método* un puesto específico y aparte en la *purificación*, para el examen remitan al del *silencio de las pasiones*, que gira en torno a la autocomplacencia y la tristeza que se siente cuando los otros no nos toman en consideración <sup>221</sup>. Eso confirma la idea de que, contrariamente a una noción de etapas cerradas que no requiriesen volver a las ya recorridas, también el *Método* contempla esa interacción constante de los elementos que constituyen una personalidad humana y cristiana. En el caso del *orgullo* o la humildad, que es su contrario, el hecho de que aparezca en todas las etapas nos hace ver que más que un escalón aislado es un aspecto que está presente, con distintos nombres y matices, en el todo armónico del trabajo ascético. También hoy vemos que se trata de un aspecto básico, aunque a menudo necesite denominaciones y matizaciones más de acuerdo con lo que la antropología y la psicología actuales aportan al esclarecimiento del itinerario espiritual de la persona en la cultura y las circunstancias concretas en que le toca vivir. Lo estamos viendo y lo seguiremos viendo a lo largo de todo el presente trabajo.

### 3. Debilidad en el bien. Del "justo" implacable al "niño" confiado

La idea central, respecto a este obstáculo de la virtud, es que cuando creemos demasiado en la propia fuerza, en los propios méritos y cualidades, considerándonos "virtuosos", entonces somos verdaderamente débiles y no perseveramos en el bien:

"La única virtud grande y fuerte es la que procede de Dios y se apoya siempre sólo en Dios. Las virtudes que tienen otro origen y otro fundamento pronto descubren su propia debilidad. Producen turbación e intentan actuar en medio de esa turbación" <sup>222</sup>.

<sup>219</sup> *Ibidem*, 847-853.

<sup>220</sup> José Ignacio González Faus: "La teología de cada día", Sígueme Salamanca 1976, págs. 366-367.

<sup>221</sup> Tras la exposición y las meditaciones sobre el orgullo, "Ejercices spirituels" (cfr. Escritos de Dirección I, 853) envía a los "exámenes, al final del silencio de las pasiones" (cfr. Escritos de Dirección I, 742).

<sup>222</sup> Escritos de Dirección I, 486. "El Espíritu...", doc. 15.

Vemos, por tanto, que el concepto de virtud aquí no es de carácter voluntarista sino, al contrario, es Dios el punto de origen y de referencia. Los ejemplos de *virtud débil* de la persona que paradójicamente se cree fuerte, en contraste con la virtud de quien se sabe y reconoce débil, muestran el error a que pueden llevar las apariencias:

"La virtud débil que lleva al hombre a vanagloriarse e hincharse se parece a una pompa de jabón, que dura sólo un instante y que, cuanto más hinchada está, más a punto está de deshacerse.

El mismo peligro puede correr la virtud que el mundo considera fuerte. Es como una corteza terrestre o una montaña elevada sobre un volcán. Cualquiera día se producirá una sima o se hundirá, y no quedará más que un abismo"<sup>223</sup>.

Llega a afirmarse que el pecado viene, en un principio, del *exceso de la virtud*, en el sentido de estar demasiado convencido de que se posee ya la virtud. Por ejemplo, la caridad hacia los demás nos puede hacer orgullosos y altaneros, la misma piedad nos puede llevar a esa peligrosa autosuficiencia si no estamos atentos<sup>224</sup>.

Por la distinción entre la verdadera virtud, que se apoya en Dios solo, y la falsa virtud, que hincha al hombre vanamente, se explica una experiencia, a la que el P. Chaminade se refiere en varias ocasiones:

"Están, por una parte, esos espíritus que se consideraban fuertes, o eran tenidos como almas grandes, y que, sin embargo, han sembrado su camino de faltas y acciones execrables; por otra parte están los espíritus que el mundo considera simples, pero que han llenado la tierra entera con sus ejemplos, sus buenas acciones y sus instituciones, mucho más grandes aún a los ojos de Dios que a los de los hombres, pues éstos no ven más que lo exterior palpable"<sup>225</sup>.

Por tanto, la virtud que se trata de cultivar es la *confianza en Dios*. Según el "Catecismo de purificación", hay dos criterios para conocer si se tiene confianza en Dios o si uno se apoya en las propias fuerzas: la *falta de prudencia* ante las ocasiones de infidelidad, porque uno se cree tan seguro que esas ocasiones no constituyen ningún peligro para él, y el *desaliento* o abatimiento después de las caídas<sup>226</sup>. La *turbación* que produce, durante o después de la acción, puede ser el signo de que la "virtud" se apoya en el hombre en vez de estar centrada en Dios<sup>227</sup>.

Podríamos decir que el apoyarse en Dios libera a la persona de la angustiada carga de tener que autorredimirse y, al mismo tiempo, le da la paz de encontrarse en manos de mucha mayor garantía que las propias. Por eso, para Serge Hospital, examinarse en esta materia equivale a "discernir si nos anima la *esperanza*" y el discernimiento podría abarcar cuatro puntos:

- 1) Si ante nuestras debilidades, nos turbamos, nos impacientamos, etc.;
- 2) si nos desanimamos por las caídas y si nos falta constancia en el esfuerzo;
- 3) si estamos tan seguros de nosotros mismos que nos exponemos a las ocasiones de pecar;
- 4) si nos enorgullecemos de nuestras virtudes y, por el contrario, nos desalentamos y amargamos ante nuestras limitaciones<sup>228</sup>.

Las palabras del P. Chaminade cuando habla del remedio contra la "debilidad en la virtud", en sus conferencias a las Hijas de María, tienen un tono sumamente positivo. Incluso su proverbial medida parece romperse cuando comenta la bondad de Dios. Tras recordar la debilidad del hombre, representada en la debilidad de Pedro renegando de Jesús por lo que dice una criada, ve como remedio una *gran confianza en Dios*. Según una hermana que tomó nota de las conferencias, el "Buen Padre" decía:

<sup>223</sup> *Ibidem*, 488.

<sup>224</sup> Escritos de Dirección I, 978.

<sup>225</sup> Escritos de Dirección I, 489. "El Espíritu...", doc.15.

<sup>226</sup> Escritos de Dirección I, 929.

<sup>227</sup> Escritos de Dirección I, 491. "El Espíritu...", doc.15.

<sup>228</sup> Diccionario de la Regla de Vida Marianista, "Virtudes marianistas".

"La bondad de nuestro Dios, su poder, la experiencia que tenemos de su protección, incluso cuando menos podíamos esperarla, todo nos lleva a esta *tierna confianza*. Para alentar nuestra confianza, quiere llamarse Padre y *el más tierno de los padres*. Nada le desagrade tanto como la desconfianza en su bondad... Sus misericordias y sus gracias llueven abundantes sobre el alma que abandona en Él todas sus penas; ¡qué dulce es tener como amigo y consolador a este Dios de amor! Quien pone su confianza en Dios no perecerá jamás..."<sup>229</sup>

Esa actitud de "*pobre de espíritu*", que pone toda su confianza en Dios, encuentra eco en la espiritualidad contemporánea. "*De la santidad anhelada a la pobreza ofrecida*" es el significativo título de un artículo de Rondet<sup>230</sup>, que refleja, según el autor, el paso que debemos dar en nuestro itinerario espiritual. Las figuras de las etapas del crecimiento espiritual serían: 1) el "*justo*"; 2) el "*pecador*"; 3) el "*niño*".

La experiencia de "pecador" nos hace despertar del sueño de un justo, a menudo inflexible e implacable, que pretendíamos ser:

"lo que nosotros habíamos soñado, ese rostro de bautizado con colores de leyenda dorada no es el nuestro... La ambigüedad está en nosotros y es demasiado verdad que 'hacemos el mal que no quisiéramos y no hacemos el bien que quisiéramos'... Puede suceder que el pecado nos abra los ojos: una infidelidad más notable, una crispación egoísta han roto la imagen demasiado presuntuosa que teníamos de nosotros mismos..."

Pero precisamente ese puede ser el momento de lo que Rondet, citando a Voillaume, llama *segunda llamada*:

"La misericordia de Dios nos espera ahí. Si sabemos acoger humildemente la revelación de nuestra infidelidad, la ternura de Dios nos abre otros horizontes más hermosos que nuestros sueños. No seremos nunca el santo o el justo, el buen cristiano, el buen sacerdote, el buen religioso que habíamos soñado ser, pero podemos llegar a ser este *pobre* que no tiene para ofrecer a Dios más que sus manos vacías..."

Esa es, en el fondo, la historia del proceso de Pedro que otro autor, Segundo Galilea, comenta sugerentemente<sup>231</sup>. El Pedro fogoso, siempre "más" que los otros, dispuesto a dar su vida por Jesús (Mt 16,16-17 / 26,33-35), se encuentra, en un momento crucial de su vida, con que es como todos: los mismos miedos, las mismas cobardías, el mismo pecado, con tal de salvar el pellejo (Mt 26, 69-74). Las miserias que ya habían despuntado en la vida cotidiana (Mt 20,24 / 16,22-23) no le habían dado idea de la propia fragilidad. Las lágrimas por su pecado, ante la mirada de Jesús, significan reencontrarse con la propia verdad y, en lugar de desesperarse, confiar más en el Salvador y menos en las propias fuerzas.

Es verdad que la crisis pone a Pedro en una encrucijada: o se hunde en la amargura y desesperación, como Judas, o responde positivamente a la nueva llamada a vivir el seguimiento de Jesús. En ese sentido, el diálogo de Pedro con Jesús, en Jn 21,15 -19, refleja bien ese crecimiento de Pedro en la madurez de su amistad con Jesús. Parece intencionada la pregunta de Jesús: "¿me amas más que estos?". Antes de la experiencia del pecado, la respuesta hubiera sido rotunda como lo habían sido todas: yo, el primero; aunque los demás te dejen, aquí estoy yo. Ahora la respuesta es mucho más humilde, pero, al mismo tiempo, mucho más interiorizada, más sentida, más suplicante: "Tú sabes que te amo" equivale a un "tú sabes que quiero amarte", "no me preguntes si más o menos que los otros porque soy frágil", "ayúdame a amarte".

La conclusión de Jesús es también esclarecedora: habrás alcanzado la madurez cuando puedas extender los brazos y te dejes guiar por Otro. Ahora, fíate de mí y sígueme. Creo que la madurez espiritual no está en el cálculo de la perfección conseguida sino en la disposición sincera y confiada de decir al Señor "Te amo" o, al menos, "yo quiero amarte, ayúdame a amarte". Por eso, concluye Galilea:

<sup>229</sup> Escritos de Dirección I, 1155. "El Espíritu...", doc.16.

<sup>230</sup> Michel Rondet s.j.: "De la sainteté désirée à la pauvreté offerte", Christus, enero 1988, págs. 47-54.

<sup>231</sup> Segundo Galilea: "El seguimiento de Cristo", Ed. Paulinas Bogotá 1981, págs. 9-19.

"Hay que saber evolucionar y crecer en las etapas de crisis que marcan las grandes conversiones de la vida. En el fondo se trata de redescubrir los grandes valores que nos trajeron al principio, bajo una nueva luz. Seguir orando, entregándose a los demás, trabajando y esperando, en una cierta oscuridad y aridez, inspirados en las convicciones de la fe...La conversión de la madurez no consiste tanto en 'sentir' nuestro seguimiento, o en multiplicar actos de generosidad, sino más bien en *dejarnos conducir por el Señor* en la fe, en la cruz y en la esperanza. 'Cuando eras joven, tú mismo te ponías el cinturón e ibas donde querías. Pero cuando te hagas maduro, abrirás los brazos y otro te amarrará la cintura y te llevará donde no quieras' (Jn 21,18)".

Cuando se subraya la necesidad de esa actitud de confianza en Dios, de "infancia espiritual", no se está propugnando la pasividad o la pereza. Al contrario, el saberse uno débil lleva a emplear medios también humildes, propios de personas todavía no maduras cuya psicología débil, a pesar de los altos ideales, necesita refuerzos concretos. Tenemos el caso de Matt Talbot (+ 1925), actualmente en vías de beatificación. Durante muchos años se había abandonado al alcoholismo. Un día se convierte y comienza una vida nueva: oración intensa, anhelo de unión con Dios, renuncia total al vino. Pero su psiquismo sigue siendo frágil hasta el punto de verse obligado a tomar una cautela, que evidencia a sus propios ojos la propia debilidad reconocida: sale de casa sin dinero en el bolsillo para no ceder al impulso que siente de entrar cuando pasa por un bar. Hay en él una conversión teológica sincera, suficiente rectitud moral, pero todavía una debilidad psicológica notable...Es lo que Federico Ruiz llama "divergencia de ritmos". Se debe evitar una concepción de santidad elitista, de la que serían eliminados los menos fuertes:

"Hablando del adulto cristiano, ciertos tonos y modos de hablar privilegian una mentalidad de tipo elitista y machista, en la que, más que el amor, cuentan la responsabilidad social, la fuerza física, el espíritu de iniciativa. Se hace coincidir el ideal del adulto cristiano con el del militante o líder. Con el riesgo de retroceder a niveles preevangélicos, donde no cuentan los niños, los pobres, los incultos, los enfermos, las personas de escasa influencia social"<sup>232</sup>.

Santa Teresa de Lisieux, a finales del siglo pasado, encontró en la "*infancia espiritual*" precisamente el camino de la santidad para los sencillos. El "*caminito*" hacia Dios consiste en

"una disposición del corazón que nos hace humildes y pequeños en los brazos de Dios, conscientes de nuestra debilidad, confiados hasta la audacia en su bondad de Padre"<sup>233</sup>.

Por eso, según Laurentin, el "caminito" de sencillez y confianza en Dios que recorre y propone la santa de Lisieux

"es una dinámica de la esperanza, inspirada por la fe, comprometida en el amor. Es una expresión, y sobre todo una realización, de la esencia misma del evangelio, el don de la misericordia, ofrecido a todos, pero en primer lugar a los pobres, a los pequeños, a los humildes, a los que están en la miseria, incluida la del pecado..."<sup>234</sup>.

---

<sup>232</sup> Federico Ruiz Salvador: "Diventare personalmente adulti in Cristo...", pág. 288.

<sup>233</sup> "Novissima verba", Lisieux 1926, págs. 112-113. Citado por S. De Fiore en el artículo "Itinerario espiritual" del "Nuovo Dizionario di spiritualità...", pág. 798. "Nuevo Diccionario de Espiritualidad...", pág. 742.

<sup>234</sup> R.Laurentin: "Thérèse de Lisieux. Mythes et réalité", Paris Beauchesne 1972, págs. 122-123. Citado por S. De Fiore en el artículo "Itinerario spirituale" del "Nuovo Dizionario di spiritualità...", págs. 798-799. "Nuevo Diccionario de Espiritualidad...", pág. 742.



#### 4. Malas inclinaciones. Vigilancia y autoestima

Según los "Ejercicios espirituales" de Lalanne, se trata del *amor desordenado* o esa desviación del amor que lo hace desordenado <sup>235</sup>. Para explicarlo, el "Catecismo de purificación" usa la imagen de la persona que está en una pendiente pronunciada: si no está atenta y no contiene el impulso se puede precipitar rodando cuesta abajo. Por eso, es importante:

"1. conocer nuestras inclinaciones; 2. desconfiar de ellas; 3. contrariarlas haciendo muy a menudo lo opuesto de aquello a lo que nos arrastran" <sup>236</sup>.

La reflexión sobre los propios sentimientos, motivaciones profundas, etc. ayudará, según el *Método*, al conocimiento de las propias inclinaciones, teniendo en cuenta que éstas pueden deslizarse hasta en nuestras mejores acciones <sup>237</sup>.

En cuanto a la desconfianza de sí mismo, remachando lo que ya decía en el punto anterior, al hablar de la "debilidad en el bien" y de la fragilidad de las personas que se las dan de fuertes en la virtud, el P. Chaminade se preguntaba:

"¿Por qué almas que se elevaban como águilas y emprendían grandes cosas han caído de repente y han abandonado sus buenas intenciones con desaliento?.

Él mismo respondía en el sentido de que la razón estaba en que a menudo esas personas no han sabido esperar el momento de Dios, no han tenido la paciencia de recorrer el camino sin quemar etapas. Por eso advierte:

"No os sorprendáis si, cuando sentís un santo impulso y el deseo de hacer una buena acción, no podéis ponerlo en práctica enseguida. Recordad que, además de la gracia que os inspiró aquella buena obra, necesitáis otra gracia particular de Dios para llevarla a cabo, y Dios quiere que se la pidáis. No olvidéis que muy a menudo Dios da el deseo, inspira en un momento determinado el hacer una buena obra, pero quiere que la realicemos en otro momento distinto. Por ejemplo, Dios puede inspirar a uno dejar el mundo para consagrarse a su servicio, pero no darle la gracia de la fuerza para romper los lazos que a él le atan. Es preciso que quien ha tenido esta inspiración espere con impaciencia el momento de la gracia, que la pida con docilidad y humildad, sabiendo que por sí sola no es capaz de nada.

Si, por el contrario, quiere enseguida la gracia e ir más allá de donde ésta quiere llevarla, se verá llena de *turbación* porque no podrá alcanzar el fin que se había propuesto al principio. Se atormentará y correrá el riesgo de verse privada, en el momento que Dios había dispuesto, de la gracia con la que hubiera conseguido un éxito completo y sin la cual no puede nada a pesar de todos sus esfuerzos" <sup>238</sup>.

Para recalcar la necesidad de vigilar constantemente y desconfiar de las propias inclinaciones, el P. Chaminade ha acudido a imágenes dramáticas, como la del imprudente que se asoma demasiado al remolino de un río, para contemplarlo mejor, con el peligro de ser arrastrado y tragado por él. Así, piensa que

"estamos rodeados de precipicios, caminamos por un terreno resbaladizo que sin cesar nos arrastra hacia el abismo..." <sup>239</sup>.

Hay que reconocer que la llamada constante a la desconfianza de sí mismo se siente de primeras incómoda con la necesidad que la psicología actual ve de tener una suficiente autoestima, confianza en sí mismo, etc. Por otra parte, somos conscientes de que la persona humana es capaz de lo mejor y de

<sup>235</sup> Escritos de Dirección I, 864. "Escritos y Palabras" Vol 5, nº 23

<sup>236</sup> *Ibidem*, 932.

<sup>237</sup> *Ibidem*, 933-934.

<sup>238</sup> Escritos de Dirección I, 1163-1164. "El Espíritu...", doc. 16.

<sup>239</sup> *Ibidem*, 1160.

lo peor. El bien y el mal existen. Negar unilateralmente la existencia de uno u otro constituiría una falta de objetividad evidente. Por eso, no hay contradicción en afirmar que es preciso confiar en el hombre - Dios ha apostado por él - y, al mismo tiempo, reconocer que hay que desconfiar de sus posibles perversiones. Basta mirarse a sí mismo, mirar en torno y mirar el mundo para comprobar que ambas cosas son verdad. El concilio Vaticano II dice que el hombre se encuentra dividido en su interior y metido en una dramática lucha:

"Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas"<sup>240</sup>.

Desde el campo de la psicología, Erich Fromm afirma que

"cuando uno conoce y reconoce que la realidad del hombre encierra dentro de sí tanto lo mejor como lo peor, se está volviendo hombre. En lugar de indignarse por nuestras cualidades potenciales negativas, se trata de vivenciarlas como una parte de nuestra condición de hombres"<sup>241</sup>.

Pero la desconfianza y la vigilancia que provoca el mal que surge del corazón humano no puede equivaler a la falta de *estima de sí mismo*.

Sin la estima de sí mismo no se puede vivir de un modo armónico porque la vida se convierte en una amenaza que lleva a retirarse o a defenderse irracional e insatisfactoriamente, acudiendo a los más variados mecanismos de defensa. Es más, sólo quien tiene una cierta seguridad y confianza en sí mismo es capaz de darse y amar, porque no está siempre pendiente de encontrar la propia identidad.

Siguiendo a los psicólogos de la vida espiritual Cencini y Manenti<sup>242</sup>, que se hacen eco del pensamiento común de los psicólogos, se puede decir que

"haber resuelto el problema de la autoestima significa poder dar de sí mismo *una valoración realista sustancialmente positiva y estable*".

Los componentes de la autoestima son, para los citados autores, cuatro: 1) conocimiento objetivo de sí mismo; 2) capacidad de apreciar lo que se es; 3) sana tensión hacia un bien-valor; 4) integración de lo negativo en la propia vida.

1) El *conocimiento objetivo de sí mismo* es la condición básica para una estima realista y no es necesariamente proporcional al cociente intelectual.

No puede conocerse objetivamente quien apaga la llamada de los valores (*yo ideal*) ni el que se construye ideales ignorando las propias necesidades del *yo actual*. Entre el *yo actual* y el *yo ideal*, o sea entre lo que uno cree deber ser y lo que uno piensa de sí mismo, no debe haber ni identificación ni excesiva distancia. Si se identifican, es decir, si ya no se aspira a unos valores, falta precisamente el motor del dinamismo psicológico. Pero si hay una distancia excesiva, es decir, si se ha puesto un ideal totalmente imposible e irreal el resultado es la frustración. Como veremos más adelante, se requiere una distancia "optimal", un equilibrio que permita caminar hacia un objetivo y no hacia la nada.

2) La *capacidad de apreciar lo que se es*, de estimarse a sí mismo, uno tiene que descubrirla dentro de sí mismo más que conquistarla o descubrirla fuera.

Sin duda, la mentalidad de "triunfador" de nuestra sociedad nos pone unos parámetros de armonía personal que no responden a la realidad y, por eso, defraudan. Uno de esos "triunfadores", el radiofónico Iñaki Gabilondo, denunciaba el daño que produce una divinización del éxito, como máximo objetivo:

"Me pongo de mal humor cuando veo cómo está el mundo. No me gusta la divinización del éxito que hemos construido. Ahora resulta que ser un triunfador es lo máximo que te puede ocurrir y ser

<sup>240</sup> Gaudium et Spes nº 13.

<sup>241</sup> Erich Fromm: "El amor a la vida", Paidós 1983, pág. 63.

<sup>242</sup> A. Cencini - A. Manenti: "Psicología e formazione. Strutture e dinamismi", EDB, Bologna 1986, págs. 141-152. Me baso en esta obra para todo lo que digo a continuación sobre "la estima de sí mismo", que es el título de la conclusión.

perdedor es el colmo" <sup>243</sup>.

Mucho antes, desde la logoterapia, Viktor Frankl hacía ver cómo la sociedad "castiga" doblemente al que sufre porque hace que "no sólo se sienta desdichado, sino avergonzado además por serlo", como si tuviera que responder a la demanda social de felicidad. Haciendo suyas las palabras de una psicóloga de Georgia, afirma:

"Nuestra filosofía de la higiene mental al uso insiste en la idea de que la gente tiene que ser feliz, que la infelicidad es síntoma de desajuste. Un sistema tal de valores ha de ser responsable del hecho de que el cúmulo de infelicidad inevitable se vea aumentado por la desdicha de ser desgraciado" <sup>244</sup>.

La capacidad de apreciarse a sí mismo implica saber distinguir lo que es esencial a nuestro ser y lo que no lo es o lo es relativamente. Para el creyente, su filiación divina es un aspecto esencial para apreciarse como *hijo de Dios* incondicionalmente querido por el Padre. Como hace notar Manenti:

"Poco importa el que determinado ser humano no posea grandes dotes o determinados talentos; para nada cambia las cosas el hecho de que no posea el coeficiente intelectual de un genio, o que no encandile a la gente cuando habla, o que le resulte difícil desempeñar ciertas funciones; no es ningún drama el hecho de que se equivoque o descubra que hay alguien más valioso que él.

A nivel cristiano, todos sabemos lo que es el hombre: criatura de Dios, hecha a su imagen y semejanza. Pero queda por comprobar si esta verdad de fe ocupa un puesto verdaderamente central y esencial en nuestra concepción del yo actual. Si así fuera, debería derivarse de ello, como lógica consecuencia, un sentido positivo de nosotros mismos como personas que, prescindiendo de sus cualidades individuales, reciben como don de Dios una semilla de positividad que aguarda una maduración" <sup>245</sup>.

El hecho de que la verdadera autoestima deba venir de nosotros mismos, y no de la comparación con los demás ni de los módulos de felicidad que los otros nos dicten, nos liberan del deber ser crónicamente dependientes de la consideración de los otros, con la inestabilidad que eso crea, y también del tener necesidad de ideales nada realistas, fuente de frustración e insatisfacción.

3) La *sana tensión hacia el bien*, es decir, la existencia de un ideal al que tender (el *yo ideal*), es la manifestación de que la autoestima es un concepto dinámico, que no consiste en autocontemplarse. Se distinguen dos elementos en ese dinamismo:

- La identificación del *bien real* y del *bien total* y la capacidad de llevarlo a maduración, y
- la distancia "optimal" entre el yo actual y el yo ideal.

En cuanto al primer elemento, el *bien real* es el "bien para mí", en mi condición específica, es decir el que corresponde a la situación existencial de cada persona concreta. El *bien total* sería el que satisface el principio de totalidad, es decir, no privilegia aspectos parciales del bien hasta el punto de descuidar otros también importantes. El padre de familia que se entrega de lleno a su trabajo para ganar mucho dinero y nunca encuentra tiempo para hablar con su hijo, está persiguiendo un bien parcial. Y cuando, en el tiempo libre, en vez de recuperar el diálogo con su hijo, se dedica a otras actividades, aunque sean buenas e incluso filantrópicas, está persiguiendo un bien aparente, no real. Por eso, en ciertas entregas generosas en sí mismas o en ciertas llamadas a la generosidad sería necesario discernir antes honestamente a qué precio se quieren realizar o si significan el sacrificio de otros bienes importantes.

Cuando una persona elige un ideal, por muy bueno que sea intrínsecamente, si no está en sintonía con la verdad del propio yo y con la totalidad de su ser, repercutirá negativamente en la estima de sí mismo. Ese padre comprometido en su trabajo y con los demás, pero que olvida a su hijo, podrá satisfacer algunas de sus necesidades (afirmación, amistad, logros), e incluso momentáneamente podrá satisfacer

<sup>243</sup> "Familia cristiana", febrero 1994. Citado por "Vida Nueva" nº 1932, 12 febrero 1994, pág. 17.

<sup>244</sup> Frankl: "El hombre...", págs. 111-112. Cita a Edith Weisskopf-Joelsen, catedrática de psicología de la Universidad de Georgia.

<sup>245</sup> Alessandro Manenti: "Vivir en comunidad. Aspectos psicológicos", Sal Terrae 1983, págs. 78-79.

la necesidad de estima, pero, al descuidar algo que es más esencial-total, su estima quedará vulnerable, o sea, inestable y dependiente de la aprobación de los demás.

Por otra parte, estar siempre pendiente de uno mismo no crea autoestima. Al contrario, ésta

"se realiza automáticamente y espontáneamente cuando no es demasiado buscada... Quien está demasiado preocupado de sí mismo y de la propia estima tendrá una imagen poco positiva de sí mismo"<sup>246</sup>.

Respecto a la distancia entre el "yo actual" y el "yo ideal", hay que evitar los dos extremos de una *distancia excesiva* y la *ausencia de distancia*.

Se da una distancia excesiva cuando uno se forma ideales demasiado altos, imposibles (yo ideal demasiado alto), o cuando uno cree tan poco en su yo actual que lo considera incapaz de tender afectivamente hacia un ideal (yo actual demasiado bajo).

El otro extremo de ausencia de distancia se produce en quien piensa que ya ha conseguido el yo ideal porque confunde el conocimiento y la elección de un valor con la capacidad de vivirlo conscientemente (yo actual presuntuoso) o en quien carece de un ideal de vida que motive y estimule (yo ideal inexistente). En ambos casos - distancia excesiva y ausencia de distancia - la consecuencia es el inmovilismo, que no ayuda precisamente a la autoestima. Efectivamente, cuando hay una distancia exagerada entre el yo actual y el yo ideal se produce la desconfianza y el retiro social. La ausencia de distancia, en cambio, provoca la presunción y la intromisión social, con todos los abusos propios de la "ignorancia atrevida", que anula la creatividad porque ya "lo sabe todo".

La distancia "optimal" consistirá en un equilibrio dinámico entre opuestos. Por una parte, la distancia se debe poder recorrer y, por otra, el bien-valor, el ideal, no se alcanza nunca plenamente. Por un lado, el ideal debe ser atrayente, provocar a la persona, y, por otro, va revelando progresivamente sus exigencias de modo que provoca de nuevo constantemente. En resumen, el ideal debe ser, al mismo tiempo, accesible e inalcanzable; atrayente y exigente. Así, en la medida en que progresa el yo actual, avanza también el yo ideal y se van descubriendo sus exigencias concretas en la propia vida. Para valorarse positivamente, para estimarse, la persona humana tiene que saberse no sólo pasivo portador de valores sino también realizador de esos valores: es el "homo viator", que todavía no ha llegado a la meta pero se ha puesto realmente en camino en esa dirección.

4) De la *integración de lo negativo en la propia vida* he ya dado, muy condensado, el pensamiento de Cencini y Manenti al hablar, en las *virtudes de preparación*, de la *aceptación de las mortificaciones*. Me limito aquí a recordarlo y a añadir lo que sobre este punto dice Ignacio Larrañaga refiriéndose a la actitud a tomar ante esa realidad negativa que existe en nosotros:

"Si unos males tienen solución y otros no, delante de los ojos se nos abren dos caminos de conducta: el de la locura y el de la sabiduría. Es locura resistir mentalmente o de otra manera las realidades que, por su propia naturaleza, son completamente inalterables. Mirando con la cabeza fría, el hombre descubre que gran parte de las cosas que le disgustan, le entristecen o le avergüenzan no tienen absolutamente ninguna solución o la solución no está en sus manos. ¿Para qué lamentarse? En este momento nadie puede hacer nada para que lo que ya sucedió no hubiera sucedido. La sabiduría consiste en discernir lo que puedo cambiar de lo que no puedo, y en poner los reactores al máximo rendimiento para alterar lo que todavía es posible y en abandonarse, en fe y en paz, en las manos del Señor cuando aparecen las fronteras infranqueables"<sup>247</sup>.

Volviendo al hilo de los remedios que el *Método* propone en la lucha contra las inclinaciones al mal, ya se ha dicho que el tercero, después del conocimiento y la desconfianza, es el de "*contrariarlas* haciendo muy a menudo lo opuesto de aquello a lo que nos arrastran". En ese "agere contra", el "Catecismo de purificación" pone dos ejemplos concretos<sup>248</sup>:

Un ejemplo es el de la persona que está inclinada a fingir delante de los superiores, a usar

<sup>246</sup> Cencini-Manenti: "Psicología...", pág. 146.

<sup>247</sup> Ignacio Larrañaga: "Muéstrame tu rostro. Hacia la intimidad con Dios", Ed. Paulinas 1985 (14ª ed.), pág. 124.

<sup>248</sup> Escritos de Dirección I, 936.

subterfugios. Esa inclinación probablemente viene del amor propio. El modo de combatirla será abrirse a los superiores, hacerles saber hasta las menores disposiciones, más incluso que si no tuviese esa inclinación.

Otra persona puede tener la inclinación a la vanidad, a buscarse a sí misma. Para combatirla, tratará de evitar, más que ningún otro, todo lo que alimente y adule esa vanidad y buscará las cosas que puedan humillarle.

Creo que vale la pena repetir las palabras de Bonhoeffer, que ya he transcrito al final del primer capítulo, sobre la necesidad de la ascesis. Coinciden con el *Método* en la necesidad de luchar contra aquello que, desde nuestro propio interior, obstaculiza la disposición de entrega a Dios y servicio al prójimo:

"Cuando el cristiano reconozca que decae en su servicio, que su disponibilidad disminuye, que es culpable de la vida o de la falta de otro, que no siente alegría por Dios, que no tiene fuerzas para rezar, *atacará a su carne en estos puntos*, para prepararse con la práctica, el ayuno y la oración a un servicio mejor (Luc 2,37; 4,2; Mc 9,29; 1 Cor 7,5). La objeción de que el cristiano debería buscar su salvación en la fe y la palabra más que en la ascética carece por completo de sentido... ¿Cómo quiere vivir en la fe el que se muestra perezoso en la oración, el que no siente gusto en la palabra de la Escritura, aquél a quien el sueño, el alimento y el placer roban incesantemente la alegría de Dios?"<sup>249</sup>.

Todo ello no debe contribuir a la formación de un espíritu sombrío, aguafiestas permanente, que se culpabilice o culpabilice a los demás por las manifestaciones humanas de la alegría de vivir, como si el "agere contra" consistiese en impedir toda expansión gozosa. Precisamente la lucha es contra lo que deshumaniza a la persona y, como decía Pablo VI en su exhortación a la alegría cristiana,

"la alegría cristiana supone un hombre capaz de alegrías naturales... Sería muy extraño que esta Buena Nueva, que suscita el aleluya de la Iglesia, no nos diese un aspecto de salvados..."<sup>250</sup>.

## 5. Incertidumbre en el comportamiento. La inseguridad del fanfarrón y del tímido

Se trata, según el "Catecismo de purificación", de

"esas dudas que se suscitan en nosotros sobre si tal o cual cosa es mala o está permitida; si Dios nos pide tal o cual sacrificio; si cumplimos nuestros deberes en toda su extensión; si tal inspiración viene de Dios o del padre de la mentira transformado en ángel de luz"<sup>251</sup>.

Esa incertidumbre se produce, según el *Método*, por el afán de querer caminar solos, sin la ayuda de un guía y sin querer aceptar ningún consejo de los encargados de dirigirnos. La solución estará en la apertura sincera y en la franqueza, que nos traerán la paz<sup>252</sup>.

El P. Chaminade usaba la imagen de quien quiere ir solo a una casa por un camino que no conoce: no llegará y, después de haber recorrido muchos kilómetros, podrá encontrarse con que está más lejos de cuando salió. Es indispensable informarse, consultar y aceptar las indicaciones adecuadas para llegar a la casa<sup>253</sup>.

Por tanto, el planteamiento que hace el *Método* en este punto es el de la necesidad de la *dirección espiritual*, de la que ya trató también en las *virtudes de preparación*, particularmente en la *obediencia*.

Aunque sea con otro enfoque, hoy se habla, en el campo de la psicología, y más en concreto en la psicología de la vida espiritual, del problema de la *inseguridad*, estrechamente emparentada con la falta de confianza en sí mismo, que se expresaría en frases como: "no estoy seguro de mí mismo", "tengo

<sup>249</sup> Dietrich Bonhoeffer: "El precio de la gracia...", pág. 110.

<sup>250</sup> Pablo VI: "Gaudete in Domino", 9 mayo 1975. Las dos frases aquí citadas son del capítulo I y de la Conclusión respectivamente.

<sup>251</sup> Escritos de Dirección I,937.

<sup>252</sup> *Ibidem*, 938-939.

<sup>253</sup> *Ibidem*, 1168.

siempre miedo a que no salga bien", etc. Aunque el problema se da en todos los ambientes y sea un "mal común", una investigación del jesuita Rulla revela que la inseguridad la padecen, en diverso grado, un 75% de sacerdotes y religiosos<sup>254</sup>.

Cencini se detiene en analizar dos tipos que encarnan dos falsos modos, contrapuestos pero igualmente inadecuados, de abordar el problema de la propia inseguridad: el fanfarrón y el tímido.

El *fanfarrón* niega la existencia de la inseguridad en él. Como tiene miedo de sí mismo, de su zona negativa, de sus límites, decide que no existen y toda su vida se convierte en un intento continuo de ignorar alguna parte negativa de sí mismo. Pero esa autoignorancia no resuelve el problema sino que a menudo lo agrava porque

"de hecho se teme más lo que no se conoce y, en lógica consecuencia, si hay más temor hay más inseguridad"<sup>255</sup>.

Por ese miedo que tienen, los fanfarrones aparentan lo contrario: "no se equivocan nunca" y la culpa es siempre de los otros o de las estructuras. Si se les descubre en abrenuncio, se enfadan terriblemente y al final pretenden demostrar que tenían razón. Les falta una premisa indispensable para hacer una autocrítica o examen de conciencia provechoso: el valor de admitir serenamente el propio límite.

En su relación con los otros el fanfarrón es dominante: necesita dominar, estar por encima de los otros, no contentarse con ser uno de tantos. Percibe todas las relaciones interpersonales en términos de competición o confrontación, de envidia sutil, de conflictualidad, que son expresiones de una inseguridad de fondo.

"La diferencia del otro la ve como un atentado a la propia seguridad y por eso agrede, directa o indirectamente. En la comunidad o en la familia en que vive casi siempre hay algún pobre 'patito feo' a quien echar la culpa, algún responsable que tiene una característica o una cualidad que le recuerda los propios límites y que, por eso, es atacado y rechazado. Es una especie de 'corsario' de la comunidad. O bien, una posible variante, se hace su círculo de fieles y aliados, y entonces es 'el padrino'"<sup>256</sup>.

También en el apostolado el fanfarrón obedece a las "leyes de manutención y sustento del yo". La propia vida y el propio apostolado se reducen, por un lado, a una búsqueda afanosa del aplauso y, por otro, a una huída desesperada del fracaso. Cuanto más inconscientemente inseguro se siente tanto más necesita del éxito. No puede aceptar el fracaso porque sería la confirmación inexorable de esa esfera negativa que con tanto ahínco está escondiendo. De ese modo, el mismo apostolado se vive en función del "yo", no por el Reino...

El otro extremo de inseguridad lo encarna el *tímido*. Reconoce la propia inseguridad, pero se limita demasiado a lamentarla. Solo percibe los aspectos negativos de su personalidad, dándoles una importancia desmesurada, y no sabe captar o infravalora los positivos. Da más importancia a una carencia accidental que a la posesión de una cualidad o realidad esencial. Habitualmente está callado, se lo guarda todo, como si aceptase su "inferioridad", hasta que un día estalla de manera inesperada... Se cierra y se aísla, o busca protección en algún pequeño grupo o clan, y descarga en los demás las responsabilidades, lo que le lleva a vivir de modo poco comprometido y, a veces, cultiva el complejo de "víctima".

También al apostolado lleva el tímido esas características. A veces es un apostolado "defensivo", paralizado por el miedo al fracaso.

Como dice Cencini, ninguno se encuentra en uno de esos dos tipos en estado puro. Pero es fácil tener algunos rasgos de uno y otro:

"Un poco todos en la vida nos movemos pendularmente entre estas dos actitudes: con algunas personas y en algunas situaciones y ambientes negamos nuestra inseguridad (como el "fanfarrón"), con otros la sufrimos (como el "tímido"). Y, mientras tanto, el problema básico, el de la autopercepción negativa, permanece. ¿Cómo resolverlo?"

<sup>254</sup> Citado por Cencini: "Amerai...", pág. 7.

<sup>255</sup> *Ibidem*, pág. 8.

<sup>256</sup> *Ibidem*, pág. 9.

Para no vivir con esa sensación interna de desajuste o inadaptación, si quiere resolver el problema de identidad que sufre, el inseguro, tanto si es fanfarrón como si es tímido,

"ante todo debe ser sincero consigo mismo, comprender que algunas de sus maneras de obrar son sólo una máscara que oculta una realidad distinta y más profunda; debe *intentar descubrir el verdadero impulso motivacional de su obrar*. Así, por ejemplo, el inseguro tímido que por reacción se vuelve envidioso y a veces agresivo no comete simplemente una falta de caridad, o cuando lo más a menudo es reservado y discreto, no es necesariamente porque quiere ser humilde, sino que podría ser una forma de no arriesgar la propia imagen o de evitar un peligroso fracaso. Al mismo tiempo, en la otra vertiente, el inseguro fanfarrón que siente el impulso a dominar, no resolverá el problema simplemente reconociéndose orgulloso (suponiendo que lo haga), porque además no se puede decir orgulloso quien en realidad tiene una imagen negativa de sí mismo... Por tanto, tanto el tímido como el fanfarrón asumen actitudes 'compensatorias' que aumentan su malestar y, sobre todo, corren el riesgo de desviar su atención del conflicto interno que está a la raíz de su inseguridad. Se trata en realidad de un *conflicto de identidad...*" <sup>257</sup>.

## 6. Contrariedades. La actitud ante el dolor y la cruz, clave de la existencia

La definición que el P. Chaminade da de las contrariedades, en una de sus conferencias a las Hijas de María, refuerza la idea de que hay un núcleo de disposiciones necesarias que aparecen en todas las etapas, aunque sea con nombres diferentes. En concreto, la actitud que el *Método* pide ante las *contrariedades* es muy próxima a lo que, en las *virtudes de preparación*, abarcaba "*aceptación de las mortificaciones*". Así, para el Fundador,

"se puede llamar contrariedad a todo lo que hace morir a la naturaleza... Las enfermedades, las mortificaciones, las cruces, los sufrimientos de toda clase que nos llegan sirven per desprendernos del mundo y de nosotras mismas y hacen que nos volvamos a Dios..." <sup>258</sup>.

La variedad de contrariedades que se pueden encontrar en la vida, y que por tanto resultan imprevisibles, el "Catecismo de purificación" la expresa así:

"Hay contrariedades de muchas clases en el mundo; algunas son bien largas y punzantes: cada uno tiene las suyas en la vida o las tendrá. Hay grandes contrariedades mayores sobre aspectos importantes que se dan en pocas ocasiones, y las hay diarias sobre cosas pequeñas que se manifiestan a cada instante" <sup>259</sup>.

Según el P. Chaminade, se puede conseguir un efecto beneficioso de las contrariedades porque nos pueden enseñar a conocernos de veras, pues nos sitúan ante una verdad cruda, sin paliativos ni apaños engañosos, y a relativizar. La cruz, con la reacción que suscita en nosotros, puede ser, como en Jesús, la prueba de fuego del amor:

"En la aflicción aprendemos a conocernos y abrimos los ojos a la verdad para ver que todo lo que nos rodea es nada. Por las contrariedades aprendemos a vencernos y comprobamos si nuestra virtud es sólida o ilusoria. Dios nos muestra claramente la necesidad de las contrariedades y de las pruebas poniendo ante nuestros ojos, como modelo, a su divino Hijo crucificado y diciéndonos que fue preciso que Cristo sufriese y así entrase en su gloria" <sup>260</sup>.

Creo que el término "contrariedades" sólo pálidamente expresa todo lo que con él se quiere significar. En realidad nos encontramos ante un dato clave de nuestra existencia y de nuestra fe: el *dolor* o

<sup>257</sup> *Ibidem*, págs. 11-12.

<sup>258</sup> Escritos de Dirección I, 1172. "El Espíritu...", doc. 16.

<sup>259</sup> Escritos de Dirección I, 941.

<sup>260</sup> Escritos de Dirección I, 1174. "El Espíritu...", doc. 16.

*sufrimiento y la cruz.*

Hoy somos muy sensibles a esas realidades y todo intento de dar un significado positivo al dolor nos resulta sospechoso de masoquismo. Sin embargo, el fenómeno no es nuevo puesto que ya en el evangelio vemos que Pedro llega a reprender a Jesús por hablar con claridad del sufrimiento que le espera (Mc 8,32). Pero probablemente en nuestra sociedad de los analgésicos sea todavía más difícil reconocer la existencia del dolor y afrontarlo debidamente. El teólogo González Faus lo ve así:

"Nuestro mundo no ha dado todavía con otra forma de combatir o afrontar el dolor que anestesiar los niveles de la lucidez y la profundidad humanas. Pero ¿y si fuese verdad que 'el hombre tiene lugares en su pobre corazón que no existen hasta que el dolor entra en ellos para que existan' (L.Bloy)? ¿Si fuese verdad la copla de A. Machado: 'En el corazón tenía / la espina de una pasión / logré arrancármela un día / ya no siento el corazón'!... El hombre de las sociedades desarrolladas del siglo XX quizás sufre menos; pero no sospecha que eso pueda ser porque él es menos sensible, porque está enmorfinado, narcotizado, porque 'le han arrancado el corazón'. Precisamente por eso entiende menos el dolor: le resulta tan desconocido, tan poco familiar, tan ajeno a su vida y, por eso, tan absurdo y tan intolerable como un trabajador extranjero en el que no logra adivinar un lazo común de humanidad. A ratos podrá desear que desaparezcan, por ejemplo, los dolores del tercer mundo o del mundo obrero; pero simplemente para que no le molesten y para poder seguir durmiendo tranquilo. ¿No será que nuestro nivel de humanidad es terriblemente bajo?..."<sup>261</sup>.

A lo que el citado autor decía hace casi veinte años habría que puntualizar que no parece que el hombre de hoy sufra menos, a pesar de la anestesia, sino que todos los indicios apuntan a que su imprevención para afrontar el sufrimiento lo hace todavía más vulnerable al mismo y, en consecuencia, más proclive al derrumbamiento psíquico. Se comprende ese fenómeno con lo que el psiquiatra Enrique Rojas dice en su "Teoría de la felicidad":

"El problema de la vida es el problema del sufrimiento. Cuando se ha comprendido esa clave, se ha encontrado la llave para entender cuál es el sentido y la dirección de la existencia"<sup>262</sup>.

Porque existe un nexo fundamental entre *evangelio* y *humanización* de la persona, en el campo de la teología bíblica se dice que

"las narraciones evangélicas no son más que historias de la pasión, con una introducción particularizada (M. Kähler)... No se comprenderá la vida de Jesús sin la cruz, como, por otra parte, no se comprenderá la cruz sin el camino seguido hasta llegar a ella"<sup>263</sup>.

Somos seguidores de Cristo crucificado. Para realizarnos como personas y para vivir como discípulos de Jesús tenemos que recorrer el camino de la cruz, asumiendo el sufrimiento. Pero eso no significa que el sufrimiento sea una cosa deseable ni que Dios se complazca en el sufrimiento porque no es un Dios sádico:

"Lo que el Padre quiere directamente para su Hijo no es la cruz. Lo que el Padre quiere en su Hijo es el amor fiel a los hombres hasta el final, hasta las últimas consecuencias... No es la sangre la que salva sino el amor de Dios que no se detiene ni siquiera ante ella..."<sup>264</sup>.

Jesús no quiere el sufrimiento ni para sí mismo ni para los otros. Por eso, lucha y "sufrir" por liberar a los demás de todo tipo de sufrimiento<sup>265</sup>. Paradójicamente, como dice González Faus,

<sup>261</sup> José Ignacio González Faus: "Acceso a Jesús", Sígueme Salamanca 1980 (3ª ed.), pág. 96.

<sup>262</sup> Enrique Rojas: "Una teoría de la felicidad", Ed. Dossat Madrid 1987, pág. 291. Citado por José Antonio Pagola en "Felicidad y sufrimiento. Una visión cristiana", ciclo de conferencias en Vitoria en marzo 1989, pág.3.

<sup>263</sup> Bruno Forte: "Nella memoria del Salvatore", Ed. Paoline 1992, pág. 85.

<sup>264</sup> Pagola: "Felicidad y sufrimiento...", pág. 8.

<sup>265</sup> Para ver la variedad de sufrimientos de los que Jesús quiere liberar, basta recorrer todo el evangelio. Como botones de muestra: Mc 3,5; Mt 23,4; Mc 10,14; Jn 11,33; Luc 7,13; Mc 6,34.



"hubo en nuestra historia un hombre que, incomprensiblemente, fue tenido a la vez por *varón de dolores* y por *liberador de toda lágrima*"<sup>266</sup>.

Pero el hecho de constituirse en "varón de dolores" para liberar a los demás del sufrimiento no significa que Jesús desee y busque sufrir. Ante la perspectiva de la muerte cruenta, le invade una "tristeza mortal" (Mt 26,38), pide al Padre la "liberación de esta copa de amargura" (Luc 27,42) y "lleno de angustia, oraba incesantemente" (Luc 22,44). El evangelista completa la descripción del sufrimiento indeseado en términos estremecedores, incluso en su manifestación física: "Le caía el sudor al suelo en forma de grandes gotas de sangre" (Luc 22,44).

Al mismo tiempo, ese sufrimiento, que estremece y que se desearía apartar, ha sido asumido por Jesús en una actitud de *comunión con el Padre y solidaridad con los crucificados*<sup>267</sup>.

Lógicamente el espíritu con que asume Jesús el sufrimiento es clave para que sepamos asumir nuestro propio sufrimiento. Precisamente el P. Chaminade piensa que lo que más nos puede ayudar a afrontar adecuadamente las "contrariedades" o el dolor que aparece en nuestra existencia es esa contemplación de Cristo sufriente para dejarnos penetrar de su espíritu:

"Lo que nos ayudará sobre todo a sufrir y nos moverá a ser pacientes será la contemplación de Jesús paciente y humillado"<sup>268</sup>.

Esa visión de la cruz no debe tener nada de fatalista ni dar a entender una concepción de Dios ávido del sufrimiento humano, difícilmente compatible con el Dios de amor y de "entrañas de misericordia" que Jesús viene a proclamar con la "Buena Noticia". Como dice Pagola,

"el Dios que se revela en la cruz no es un Dios que quiere de nosotros sufrimientos, sino un Dios que es capaz de aceptar su propio sufrimiento por verlo erradicado para siempre de nuestra existencia. Un Dios que no está frente al que sufre, enviándole pruebas, purificaciones o castigos, sino un Dios que está del lado del que sufre, sufriendo con él y preparando ya su resurrección y felicidad definitiva"<sup>269</sup>.

Esa visión puede suponer una transformación de nuestra actitud ante el sufrimiento:

"El día en que, ante el sufrimiento de la enfermedad o la dureza de la vida, nuestra sensibilidad espontánea no reaccione diciendo: 'Señor, ¿por qué me mandas esto?, ¿qué pecado cometí?, ¿por qué no lo remedias?...!', sino más bien: 'Señor, sé que esto te duele como a mí y más que a mí; sé que Tú me acompañas y me apoyas, aunque no te sienta...', ese día el Dios de Jesús recuperará para nosotros su verdadero rostro: el del Anti-mal que nos sostiene y acompaña con su amor..."<sup>270</sup>.

En nuestra vida pueden existir *sufrimientos evitables*, al menos parcialmente, y otros que son inevitables.

A propósito de los sufrimientos innecesarios, y por tanto evitables, Voillaume, seguidor de la espiritualidad de Charles de Foucauld, dice categóricamente que

"hay sufrimientos que no son cruces, sino pesos insoportables que aplastan al hombre; hay sufrimientos que reprimen e incitan a la rebelión. Estos sufrimientos son un mal, un escándalo, como el

<sup>266</sup> González Faus: "Acceso a Jesús...", pág. 95.

<sup>267</sup> *Comunión con el Padre*: "No se haga mi voluntad sino la tuya" (Luc 22,42); "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" (Luc 23,46). En medio de su dolor, *solidaridad con los dolientes de la tierra*: las mujeres que lloran a su paso hacia el Calvario (Luc 23,28); el buen ladrón (Luc 23,43); su madre y el discípulo amado (la Iglesia), que quedaban en soledad (Jn 19,26-27); ora incluso por los que le crucifican (Luc 23,43).

<sup>268</sup> Escritos de Dirección I, 1176. "El Espíritu..." doc. 16.

<sup>269</sup> Pagola: "Felicidad y sufrimiento...", pág. 16.

<sup>270</sup> Andrés Torres Queiruga: "Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre", Sal Terrae 1986, págs. 148-149.

pecado"<sup>271</sup>.

Hay sufrimientos que provienen de una forma inadecuada de vivir, que produce infelicidad en uno mismo y en los que viven alrededor. En ese caso, la verdadera ascesis consistirá en luchar por la supresión de lo que genera sufrimiento. **Pagola** habla de cuatro fuentes de sufrimiento innecesario que hay que eliminar<sup>272</sup>:

**1º El egocentrismo:** cuando se vive demasiado apegado al propio "yo", buscando casi exclusivamente el propio éxito, la buena imagen, la aprobación y la estima de los demás, la defensa de este "yo", que se siente constantemente "amenazado", produce angustia y sufrimiento.

Hay que empezar por aceptarse a sí mismo, con los propios límites y miserias. La liberación vendrá con la *relativización del yo*, o sea, dejando de vivir obsesivamente en torno a sí mismo.

**2º La apropiación:** es dejarse poseer por las cosas hasta el punto de estar convencido de que no se puede ser feliz sin este objeto, este éxito, esta persona, este logro, esta experiencia...

También aquí la liberación viene del *desprendimiento*. Muchos sufrimientos vienen porque algún apego se ha visto tocado, porque se siente en peligro alguna atadura, porque se ve amenazada alguna falsa ilusión. Nos resistimos a liberarnos de nuestros apegos pero, como dice Tony de Mello, es necesario "*sufrir para dejar de sufrir*", o sea, sacrificar los apegos que nos poseen.

**3º La envidia:** es la insatisfacción, tristeza o sufrimiento por el bien que sucede a otro, haciendo así infeliz a la persona que se deja corroer por ese sentimiento. Los niños la manifiestan sin tapujos pero en las personas mayores puede disfrazarse de diversas formas para evitar la vergüenza de tener que reconocerse envidioso. La hipercrítica, el desprecio, los celos, la vanidad, el resentimiento, la descalificación permanente de los demás, etc. pueden ser otras tantas máscaras de la envidia latente.

El envidioso no está contento de sí mismo y se compara constantemente con los otros, lo que refuerza su desazón interior y le impide la entrega desinteresada y la alegría.

La liberación se producirá si sabe contentarse con lo que uno es, sin mirar constantemente a los otros ni sentirse obligado a responder como ellos.

**4º Vacío interior y cansancio de la vida:** es la carencia de sentido, de algo que dé ese sentido a la vida. El vacío existencial de algunas personas se debe, según Viktor Frankl, a la falta de un "fundamento de la felicidad":

"lo que el ser humano quiere realmente no es la felicidad en sí, sino un *fundamento* para ser feliz. Una vez sentado ese fundamento, la felicidad o el placer surgen espontáneamente"<sup>273</sup>.

Muchos intentan vencer el hastío o la insustancialidad de la vida fuera de ellos mismos: moverse, hacer por hacer, etc. Pero lo importante es despertar, cuidar y enriquecer la *vida interior*.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que el *éxito* exterior no significa necesariamente plenitud de sentido ni el fracaso desesperación. Así se encuentra plenitud de sentido en personas que externamente no han tenido ningún éxito aparente en su vida o en enfermos que soportan valerosamente su sufrimiento y, a pesar de sus dolores, dicen sí a la vida. En cambio se da mucha incertidumbre y mucho vacío interior en personas que, ante los demás, parecen estar en la cumbre del éxito. Parece que se encuentran más neurosis y depresiones en una sociedad de bienestar que en una sociedad que lucha por la supervivencia...

Respecto al *sufrimiento inevitable* y al derivado de la coherencia con el seguimiento de Jesús, el creyente los acepta como una parte del gran *sí* a la vida, como una experiencia que, a pesar de ser dolorosa, se puede vivir positivamente expresando y reforzando la *comunidad con Dios y con los hermanos que sufren*. Puede convertirse en una ocasión de crecer como persona humana y como

<sup>271</sup> Citado por "Messalino quotidiano dell'assemblea" 1, EDB 1984, pág. 570.

<sup>272</sup> Pagola: "Felicidad y sufrimiento...", págs. 18-22.

<sup>273</sup> Viktor Frankl: "El hombre doliente", Herder 1986, pág.11. Citado por Pagola: "Felicidad y sufrimiento...", pág. 21.

cristiano. En su Carta apostólica "sobre el sentido cristiano del Sufrimiento humano", Juan Pablo II, tras afirmar que "el evangelio es la negación de la pasividad ante el sufrimiento", da al sufrimiento el papel de *provocar el amor*.

"En el programa mesiánico de Cristo, que es a la vez el programa del reino de Dios, el sufrimiento está en el mundo para provocar amor, para hacer nacer obras de amor al prójimo, para transformar toda la civilización humana en la 'civilización del amor'" <sup>274</sup>.

Esa afirmación no es meramente retórica sino que hay experiencias vividas que la avalan. Por ejemplo, cuando un ser querido está enfermo, el amor desearía que no estuviese enfermo, pero los gestos de amor y solidaridad generosos que surgen hacen de la enfermedad una ocasión para reforzar el amor. Se puede comprobar cómo hay padres que han encontrado en el hecho doloroso de un hijo incapacitado la luz con la que llenar de sentido su vida asociándose con otros padres, trabajando por mejorar la educación no sólo del propio hijo sino de muchos otros, etc. Se puede decir que, en muchos casos, el sufrimiento ha servido para despertar la solidaridad, la salida de la propia indiferencia, la valoración de la persona humana, etc. Es sintomático que, cuando en ciertos sectores de la sociedad se reclama el derecho al aborto en el caso de una previsible malformación o deficiencia del hijo, esas "reivindicaciones" no encuentren habitualmente apoyo en las asociaciones de quienes tienen hijos en esas condiciones. Al contrario, resulta conmovedor el amor verdaderamente privilegiado de muchos padres por un hijo que deparó al principio frustración y después cuidado continuo, sobresaltos y esfuerzos, pero que tuvo la inestimable virtualidad de valorar y potenciar el amor... Hubieran preferido un hijo sano, y se debe luchar porque los hijos nazcan sanos, pero el sufrimiento ha llevado a amar más y con mayor gratitud.

Es verdad que también un sufrimiento excesivo puede hacer sucumbir a la persona humana por lo que, en todo caso, quien no sabe reaccionar adecuadamente ante el dolor merece también respeto, comprensión y ayuda. Además nadie tiene derecho a imponer arbitrariamente sufrimientos a otro.

¿Por qué el sufrimiento ofrece la oportunidad de vivir con más profundidad nuestra comunión con Dios y con los hermanos? La respuesta de Pagola es:

"Sencillamente porque en el sufrimiento nuestro amor no está sostenido por una experiencia gozosa. Como dice S. Weil es 'amar en el vacío'. Un amor que no es respuesta, ni reacción ni agradecimiento a una dicha que experimentamos previamente. El que ama en el sufrimiento, ama más allá de toda experiencia gozosa, ama en el vacío, ama en la ausencia de felicidad..." <sup>275</sup>.

Así el sufrimiento se convierte en *sacramento*, donde el creyente puede vivir la actitud más profundamente contraria al pecado. Pecar es buscar egoístamente - y, por eso, erróneamente - la propia felicidad rompiendo con Dios y rompiendo con los hermanos. En cambio, vivir el sufrimiento en comunión con el crucificado es precisamente todo lo contrario, o sea, *vivir abiertos al Padre y a los hermanos*, en comunión con el Padre y con los hermanos, también en la ausencia de felicidad.

Finalmente es importante recordar que nosotros vivimos todo sufrimiento en el *horizonte de la resurrección*. El sufrimiento no es ausencia de Dios: Él está junto a nosotros "silenciosamente" y conduce nuestra historia dolorosa y la de los hombres hacia la vida y felicidad eternas.

El P. Chaminade, al concluir en una conferencia el tema de la "contrariedades", se sitúa también en ese horizonte de la resurrección, aunque lo exprese en otras palabras propias de su tiempo. La coincidencia fundamental está en que se ve el sufrimiento como espacio de esperanza y confianza en la promesa de la alegría definitiva:

*"si nos asusta el esfuerzo, que nos anime la recompensa"* <sup>276</sup>.

<sup>274</sup> Juan Pablo II: Carta apostólica "Salvifici doloris", 11 febrero 1984, nº 30.

<sup>275</sup> Pagola: "Felicidad y sufrimiento...", pág. 25.

<sup>276</sup> Escritos de Dirección I, 1176. "El Espíritu...", doc. 16.

## 7. Sugestiones del mundo. Cansancio de la vida y crisis de sentido

Se trata de la "tentación de abandonar"<sup>277</sup> o abandonarse a causa del cansancio del esfuerzo, unido al señuelo de una vida más fácil o placentera que puede encandilar, sobre todo a quien se encuentra en un momento crítico:

"Cuando la naturaleza se cansa de sufrir y parece querer rebelarse, surgen, de dentro de uno mismo o procedentes de fuera, sugerencias provocadas por gente inconsiderada y por falsos amigos"<sup>278</sup>.

En sus conferencias a las religiosas sobre el *Método*, el Fundador les hacía notar que, dado que entonces las exigencias canónicas habían impuesto la clausura, con las rejas que las separaban del mundo, podrían caer en la falsa creencia de que a ellas no les afectaba este peligro. En efecto,

"supongamos que nos hablasen de los placeres, adornos, satisfacciones que las personas del mundo pretenden disfrutar. La trampa sería demasiado clara, demasiado burda como para caer en ella. Enseguida nos daríamos cuenta de la ilusión de esas sugerencias y no tendríamos dificultad en rechazarlas con energía..."<sup>279</sup>.

Sin descuidar los medios para no dejarse arrastrar por esas sugerencias que se ven más a las claras, el P. Chaminade veía un mayor peligro en el seguimiento a propuestas presentadas de modo más sutil por "personas relajadas". Por ejemplo, decía el Fundador,

"me sugieren que puedo procurarme tal o cual alivio, abstenerme de este ejercicio, dispensarme una vez de esta regla; en fin, mil cosillas que parecen naderías, pero que llevan a la relajación, y que influyen y convencen a un corazón débil y poco generoso"<sup>280</sup>.

En nuestro contexto de hoy, el incisivo Arturo Paoli ha denunciado el aburguesamiento de ciertas formas de vida religiosa que en su día pretendían ser renovadoras y se convirtieron en mero esnob, ocultas a veces en un lenguaje artificialmente espiritual. Con la rotundidad que le caracteriza, dice Paoli:

"Un grupo de 'hermanos' o 'hermanas' se evade del anonimato de un colegio o de un convento y ¿qué es lo que hace? Muchas veces se refugia en un agradable reducto burgués y trata de domesticar la obediencia para que 'ya no haga daño'. ¿Se trata de personas o de dibujos animados?...

... Cuando, ahora, una elegante mujercita me invita a visitar su piso 'exquisitamente femenino' invadido por una vacua musiquilla y me asegura que allí está Cristo, porque le ha sido reservado un rinconcito con pretensiones estéticas, decorado con los objetos producto de la artesanía de los pobres, ya no lloro. Permanezco atónito, como se permanece ante los grandes desastres. Los años del convento, transcurridos en medio de una obediencia acrítica, han destruido de raíz la originalidad, la capacidad de responder de un modo personal e irrepetible a aquella Persona que nos representa la religión como un único e igualmente irrepetible acto de amor: 'Vendremos a él y haremos nuestra morada en él'<sup>281</sup>.

No sería justo marcar indiscriminadamente todos los intentos de renovación con el sello de "mundanidad", en su acepción peyorativa. Menos todavía, considerar libres de ese influjo "mundano" a las personas y grupos enemigos de toda renovación. Basta ver cómo van modelando los medios de comunicación, de un signo u otro, nuestra mente, nuestro tiempo y hasta nuestro ritmo comunitario. No se trata de rasgarse las vestiduras ni de adoptar una postura hostil ante todo lo nuevo arrancando el trigo con la cizaña. Más bien, es cuestión de ser lúcido y definir honestamente la *cultura dominante* por la que queremos optar.

<sup>277</sup> Cfr. Quentin Hakenewerth: "Manual...", pág. 98.

<sup>278</sup> Escritos de Dirección I, 511. "El Espíritu...", doc. 15.

<sup>279</sup> Escritos de Dirección I, 1177. "El Espíritu...", doc. 16.

<sup>280</sup> *Ibidem*, 1178. "El Espíritu...", doc. 16.

<sup>281</sup> Arturo Paoli: "Buscando libertad", Sal Terrae 1985 (3ª ed.), pág. 112.

El término de "cultura dominante" lo puso de relieve el P. Quentin Hakenewerth en su informe, como Asistente de Vida Religiosa, al Capítulo General de 1991 de la Compañía de María. Prestando atención a "la influencia de la cultura secular en nuestra vida espiritual y de nuestra vida espiritual en la cultura secular", afirmaba:

"Estoy convencido de que la vida espiritual marianista es capaz de dar un sentido profundo a nuestra existencia y de procurarnos una inmensa energía en nuestra misión. Pero también estoy convencido de que la mayor parte de nuestros religiosos reciben actualmente más motivaciones y más energía de la cultura dominante que de la vida espiritual marianista que vivimos... La cultura dominante influye en nosotros más que nuestra cultura religiosa dominante. Un ejemplo nos ayudará a comprender esto: el horario de nuestras comunidades. Nuestro horario, sobre todo el de los fines de semana, ¿se inspira en la cultura dominante o en la cultura religiosa dominante?..."<sup>282</sup>.

Por su parte, dicho Capítulo de 1991, dedicado a la "Misión y Cultura", hacía ver las luces y sombras de nuestra cultura y, una vez más, la necesidad de vivir en esa cultura los valores de nuestra vocación:

"En la cultura contemporánea reconocemos grandes avances técnicos, mayor preocupación por los derechos humanos, insistencia en la igualdad, sed de liberación personal y social, afán por construir la paz, anhelo de trascendencia, nueva conciencia sobre el valor de la ecología... Y en esta misma cultura constatamos mucha violencia, secularismo, opresión de los pobres y de los débiles, deshumanización tecnológica, individualismo exagerado, falta de compromiso, confusión moral... Se necesita más que nunca el testimonio y el trabajo apostólico de comunidades de religiosos auténticamente comprometidos como tales..."<sup>283</sup>.

Volviendo al aspecto del "cansancio" en el esfuerzo, que lleva a "abandonar" o abandonarse, al que me he referido al principio de este apartado citando al P. Chaminade, es un tema conocido en la historia del monaquismo. En los ambientes monásticos de los siglos IV y V, ese cansancio se acusa de modo particular hacia el mediodía de la vida y se ve en el *demonio meridiano* al instigador maléfico del *tremendo aburrimiento* que, en ese período de la vida, parecía apoderarse de los monjes, haciéndoles hastiarse de su estilo de vida, de su celda, de sus hermanos y hasta de sí mismos<sup>284</sup>.

Hoy la llamada "*crisis de la segunda edad*" se puede manifestar también en una desazón interior, que unas veces lleva a la pasividad y otras a la agresividad, buscando siempre "culpables" en los otros, con el peligro de tomar decisiones perniciosas bajo el efecto de una emotividad desorbitada.

La terapia que los antiguos maestros del espíritu aconsejaban para esa situación se traduce para el hombre moderno en:

- La aceptación de uno mismo, con las propias limitaciones y las inevitables debilidades.

Por tanto, empezar por enfrentarse con la verdad de uno mismo, sin tratar de distraerse o engañarse con un activismo alienante o con "diversiones" evasivas...

- No descargar sobre los demás la propia insatisfacción, las propias frustraciones, el propio nerviosismo. No dejar que la "injusticia" que nos hacen o decimos que nos hacen acabe con nosotros ni estarla divulgando en actitud constante de "pobre víctima".

- Aceptar la crítica y compulsarla sinceramente con nuestras propias actitudes y realidades interiores.

- Practicar la "dirección espiritual" - o su equivalente si se prefiere otra terminología - para no caer en la trampa del subjetivismo, aunque el director espiritual no debe suplantar las decisiones que cada uno ha de tomar.

- Dialogar con la comunidad, superando el peligro de encerrarse en la propia verdad, en el propio punto de vista.

---

<sup>282</sup> Quentin Hakenewerth en "Audacia y lucidez. Vida marianista y cultura moderna" de Varios autores, Publicaciones Marianistas Madrid 1992, pág. 33.

<sup>283</sup> Capítulo General de la Compañía de María 1991, nº 2.

<sup>284</sup> La revista "Vida Religiosa" dedica todo el número 1 del volumen 54, 1 enero 1983, a este tema hoy con el título general de "La segunda edad en la vida religiosa". En la pág. 25 recoge una parte de la descripción que hace el abad Casiano de la "tentación del demonio meridiano". Una síntesis condensada del contenido de los artículos de este número de dicha revista se encuentra en "Zaragoza S.M." nº 142, 30 septiembre 1984.

- Examinar el puesto real que la oración ocupa en nuestra vida, haciendo que la oración no sea un simple adorno de nuestra existencia<sup>285</sup> ...

Yendo a las causas de esa crisis de la segunda edad, por una parte está la constatación de la propia realidad "desnuda", que hace decir a Charles Péguy que los cuarenta años son una edad "terrible" e "implacable", porque "no nos engaña ya" y tampoco se deja engañar. Por otra parte, contribuyendo a ahondar esa misma constatación, están las transformaciones en el orden físico y psicológico, que ya no pueden encubrir las carencias sustanciales, como sucedía quizás en los momentos en que uno se sentía, aunque fuese con altibajos, exuberante de fuerza y vigor:

"La segunda edad es, pues, el tiempo de esa revelación, un tanto desagradable, pero realista: yo, a mi segunda edad, no soy más que esto. Es decir, y según la frase popular, no hay en mí más cera que la que arde. Es la manifestación de mis límites, de la precariedad de mis medios, de la relatividad de mis valores, de la sangre de mis heridas inconfesadas o inconfesables; es la manifestación realista de la tragicomedia de la historia. Es, en una palabra, el encuentro con una concreta vocación y misión que casi nunca se realizan existencialmente con la exactitud ideal con que en los libros vienen descritas. Una persona de cuarenta o más años 'es consciente de que sabe... y sabe que no es feliz'"<sup>286</sup>.

Por tanto, la crisis psicológica, en la que han participado el estallido, el reajuste o la maduración, según cómo se afronten, de las necesidades efusivas y afirmativas de la persona, puede llevar consigo también la crisis del "*sentido de la vida*" y el "hastío de lo religioso", pertenecientes al área de las necesidades comprensivas.

Esa *crisis de sentido*, que a veces se detiene en la distancia existente entre las ilusiones juveniles y la realidad alcanzada, se puede traducir, en la vida matrimonial, en dificultades serias de convivencia y, en el sitio de trabajo, en líos y desplantes inusuales hasta entonces. En la vida religiosa puede venir una especie de decaimiento, un "ir tirando" de quien parece estar ya "de vuelta de todo", con la tentación de tirarlo todo por la borda o de continuar herido de por vida o instalado en la comodidad.

Naturalmente hay también una solución positiva a la crisis. Hay que partir del conocimiento de la naturaleza de la crisis y de la convicción de que se puede resolver, echando mano de los medios humanos y espirituales. Refugiarse en un espiritualismo estéril, para no buscar los medios psicológicos y humanos adecuados, sólo contribuye a enmascarar las causas de la crisis y a impedir su solución.

Al mismo tiempo, sería contradictorio querer resolver una crisis religiosa de espaldas a la vida espiritual y de oración, indispensables para encontrar un sentido de la vida coherente con los valores que motivan la vida religiosa. Sin embargo, es importante no confundir un "religioso en crisis" con un "mal religioso". El sentirse juzgado e incomprendido, lejos de ayudar a resolver la crisis, puede despeñar más precipitadamente al interesado a causa del mal trato que recibe.

La situación crítica en que uno puede encontrarse no justifica necesariamente un cambio de estado de vida. A veces, la raíz del problema puede estar en una inmadurez de la personalidad más que en una elección desacertada en su momento. Así lo cree, entre otros, el jesuita especialista en Ejercicios espirituales Laplace:

"Hay muchos que dicen: yo no me encuentro a gusto en esta profesión; o bien, no estaba yo suficientemente maduro cuando tomé aquella decisión. De resultados de eso, infieren que deben cambiar de estado. Lo importante en ese caso es comenzar por cambiarme a mí mismo de lo que estoy viviendo. Si yo descubro una inmadurez en el sacerdocio, el matrimonio por sí mismo no me hará más maduro"<sup>287</sup>.

En sentido positivo, para que la persona madura pueda ejercer su importante función de *equilibrio dinámico*, portador de esa seguridad que todo ser humano necesita encontrar en sí o en otro, debe procurar estar abierta a todo valor, manteniendo la capacidad de asombro, la despolarización de sí mismo, en afán de objetividad y disposición de reconocimiento sencillo de los propios errores y límites.

<sup>285</sup> Jesús Álvarez Gómez, en el citado número de "Vida Religiosa" pág. 28.

<sup>286</sup> Macario Díez Presa en el citado número de "Vida religiosa", pág. 12. La última frase del párrafo es de Péguy.

<sup>287</sup> Jean Laplace : "Diez días en una experiencia de la vida del Espíritu dentro de la tradición de los Ejercicios espirituales", Secretariado de Ejercicios, Madrid 1979, pág.106.

Con ello, el *sentido del humor*,

"esa cualidad que enseña a no tomarse demasiado en serio a sí propio, sin por eso dejar de mirarse con simpatía, y que permite conservar aún en las más difíciles situaciones una serenidad imperturbable y casi flemática. Si la desesperación no deja de ser una sutil forma de orgullo, bien puede considerarse el humor una discreta forma de humildad" <sup>288</sup>.

Se puede concluir todo lo dicho de la llamada "crisis de la segunda edad" subrayando que puede constituir una llamada a vivir la fidelidad como una *segunda llamada*. Ésta constituirá una novedad de vida, pero no en actitud de ruptura con el pasado y el presente, sino en continuidad dinámica y asunción gozosa de la nueva realidad experimentada como respuesta al Dios eternamente fiel.

El remedio aconsejado por el *Método*, para superar el "cansancio" y librarse de las sugerencias que incitan al abandono, es que

"el alma tome el firme propósito, mil veces renovado, de perseverar en los buenos principios aprendidos. La sombra de esas sugerencias se disipa fácilmente en quien está dispuesto a encontrar sus fuerzas sólo en Dios y nunca en sí mismo o en los hombres" <sup>289</sup>.

## 8. Tentaciones. Núcleos humanos de tentación

El *Método* no dedica mucho espacio a las "tentaciones", quizá por coherencia con el principio que sostiene que el mejor remedio contra ellas es la huída, sin pararse a discutir con ellas... En todo caso, la tentación está implícita en todos los obstáculos de que estamos tratando en el capítulo de la *purificación*: desde la tibieza o indolencia hasta las sugerencias del mundo o cansancio, pasando por el orgullo, incertidumbre o duda, etc. Lo mismo cabría decir de cuanto nos aparta de las *virtudes de preparación y consumación*: el alejamiento de la virtud se produce cuando uno cede a la tentación contraria.

Por eso, el *Método* insiste en que, contra las tentaciones, además de invocar a Dios, lo mejor es huir y hacer los actos en sentido opuesto a la tentación:

"En un corazón bien dispuesto, las tentaciones se apartan invocando a Dios y ejercitándose en actos opuestos a lo que las tentaciones nos presentan.

El remedio para algunas tentaciones es huir lo antes posible. Este será el primer recurso a emplear.

Para librarnos de la tentación que está en el deseo, en el pensamiento, hay que elevar frecuentemente el corazón a Dios pidiéndole que nos libre de ella, y, después, hacer los actos en sentido opuesto a la tentación" <sup>290</sup>.

El P. Chaminade pedía expresamente seguir el ejemplo de Jesús ante la tentación e inspirarse, como Él, en la Escritura para combatirla:

"Jesucristo nos da ejemplo de oración en la tentación. Cuando se le acerca el demonio para tentarle en el desierto, ¿qué le responde? Palabras sacadas de la Sagrada Escritura. Y le hace huir con estas únicas armas. Imitemos a este divino Modelo y desaparecerán todos nuestros enemigos" <sup>291</sup>.

Siguiendo esa orientación escriturística, me voy a detener un momento en el comentario de **González Faus** sobre "Las *tentaciones de Jesús* y la tentación cristiana" <sup>292</sup>.

Tiene sentido inspirarnos en las tentaciones de Jesús (Mt 4,1-11) porque éstas son una manifestación

<sup>288</sup> Díez Presa, en el número citado de "Vida Religiosa", pág. 22.

<sup>289</sup> Escritos de Dirección I, 512. "El Espíritu...", doc. 15.

<sup>290</sup> Escritos de Dirección I, 513-515. "El Espíritu...", doc. 15.

<sup>291</sup> Escritos de Dirección I, 1180. "El Espíritu...", doc. 16.

<sup>292</sup> José I. González Faus: "La teología de cada día", Ed. Sígueme Salamanca 1976, págs. 27-61.

más de que, en Jesús, Dios corre el riesgo de los hombres hasta el fondo. Por eso, también las tentaciones de Jesús tienen mucho que ver con las nuestras. En concreto, hay como tres núcleos que nos suelen afectar profundamente y que González Faus cataloga en tentación de la "religión", tentación del prestigio y tentación del poder.

**1º La tentación de la religión** consiste en pretender que Dios convierta las piedras en panes para nuestro provecho. La propuesta tentadora sería "puesto que eres el hijo de Dios aprovecha esta circunstancia":

"La tentación está, pues, en el uso de Dios y de la relación privilegiada con él como medio para alterar la condición humana en beneficio propio, y de esta manera eludir la tarea humana en el mundo"<sup>293</sup>.

La conclusión que se saca es que Dios no debe ser el recurso fácil para ahorrarse el esfuerzo por una humanidad feliz. Dios no se manifiesta cambiando milagrosamente las piedras en pan, para que nos quedemos tranquilos, sino que precisamente nos llama a trabajar en la transformación de las piedras en pan:

"Jesús no usa a Dios, ni a su relación especial con él, como un privilegio personal para aligerar o eludir la condición humana. Sino que más bien verifica su relación con Dios en el apurar y soportar hasta el fondo esa misma condición humana"<sup>294</sup>.

**2º La tentación del prestigio** es, en el evangelio, más sutil que la primera. Parece más desinteresada porque ya no se quiere usar a Dios en provecho propio sino que se trata de un mesianismo para salvar el honor de Dios y para que, ante el prodigio, el pueblo crea. Sin embargo,

"cualquiera que sea la intimidad de Jesús con Dios y la conciencia de su unión con él, Jesús no usa su especial relación con Dios para privilegiar su misión. Su misión mesiánica la lleva a cabo con la fe y el riesgo de todas las misiones entre los hombres. De esta forma su fe enmarca y funda la nuestra"<sup>295</sup>.

**3º La tentación del poder** sería la de sustituir el amor paciente, a menudo poco espectacular pero hondo, como modo de relación, por el de la fuerza, de un eficacismo inmediato a ultranza y arrollador. Para conseguir resultados, se pacta y se acomoda a lo que sea. La respuesta de Jesús es diferente:

"Jesús no puede realizar su mesianismo y su elección divina mediante poder recibido de los poderes de este mundo. Y menos aun a costa de pactar con ellos o postrarse ante ellos"<sup>296</sup>.

Eso obliga a la no utilización indiscriminada de cualquier medio con tal de conseguir un fin, por bueno que éste sea:

"Cuando se hace obra de Dios, ¡qué fácil resulta creer que el poder empleado en esa acción es poder de Dios! ¡Quien hace de su relación con Dios una forma de sustentación de sus propios fines por el fin último, se verá tentado de canonizar todos los medios!...

... Al mal no se le puede vencer con la fuerza, sino sólo con el bien..."<sup>297</sup>.

Para el profesor de Teología espiritual bíblica John Navone,

"las tentaciones llaman al lado más oscuro del hombre: a las potencialidades, presentes en cada uno de nosotros, de egocentrismo ilimitado, de soberbia y presunción, de ambición despiadada, deshonestidad y engaño; potencialidades de odio, hostilidad y abuso de los otros, sea persuasivamente

<sup>293</sup> *Ibidem*, pág. 45.

<sup>294</sup> *Ibidem*, pág. 47.

<sup>295</sup> *Ibidem*, pág. 50.

<sup>296</sup> *Ibidem*, pág. 53.

<sup>297</sup> *Ibidem*, págs. 55 y 57.



sea brutalmente. Son capacidades latentes, escondidas en una variedad de actitudes virtuosas a simple vista, de valores aparentemente auténticos, de comportamientos pretendidamente respetables...

... La tentación se afronta con el esfuerzo de poner al desnudo la falsedad de ciertas ideas, de ciertos credos, afectos, deseos, imágenes y tareas; tratando de reconocer todas esas cosas por lo que son en realidad ante Dios..."<sup>298</sup>.

Vemos que la sutilidad de las tentaciones, en sus variadas formas de presentarse, hace necesarias la lucidez y honestidad para reconocerlas en su raíz y el coraje evangélico para superarlas. Por eso, el *Método* señala como un remedio importante ser capaz de descubrirlas con sencillez:

"Uno de los grandes remedios contra las tentaciones es descubrirlas con sencillez a las personas encargadas de guiarnos... Una tentación descubierta es casi siempre vencida, mientras que una que se mantiene escondida produce, tarde o temprano, un gran incendio"<sup>299</sup>.

\* \* \* \* \*

Al poner punto final a este capítulo sobre las *virtudes de purificación*, que hemos denominado "*El combate espiritual*", podemos concluir con la apreciación del P. Quentin Hakenewerth sobre el efecto liberador de ese trabajo de *purificación*:

"Una característica de este trabajo de *purificación* es la creciente libertad del Espíritu Santo para actuar en nuestra vida, lo cual nosotros lo experimentamos en forma de una mayor libertad interior nuestra. Poco a poco nos vamos haciendo más conscientes de la distinción existente entre las tendencias de nuestro yo egocéntrico y los impulsos de la vida del espíritu de Jesús en nosotros. Y puesto que las *virtudes de purificación* son un continuo ejercicio de fe, un más decidido seguimiento de Jesús y una confianza cada vez más profunda en la gracia de Dios, progresivamente vamos experimentando un gozo espiritual desconocido hasta entonces. Al practicar las virtudes de *preparación*, somos más conscientes de nuestros esfuerzos y más sensibles al lado humano de las cosas. Con la *purificación*, gradualmente nos volvemos más sensibles a la acción del Espíritu en nosotros y nos abandonamos a su dirección. *El Espíritu Santo es quien nos hace conformes con Jesucristo y quien nos hace vivir su propia vida* (ED II, 19)"<sup>300</sup>.

No debemos nunca perder de vista el carácter "instrumental" que el "combate espiritual" tiene en la ascética cristiana para *disponernos* a esa acción del Espíritu. En la espiritualidad clásica - San Ignacio, Santa Teresa, San Juan de la Cruz...-

"encontramos a menudo la idea de que la actividad del hombre consiste en el *disponerse* a la acción de Dios, que da el principio y el crecimiento en la vida espiritual"<sup>301</sup>.

---

<sup>298</sup> J. Navone: artículo "Tentazione" del "Nuovo Dizionario di spiritualità...", pág. 1583. "Nuevo Diccionario de Espiritualidad...", pág. 1338.

<sup>299</sup> Escritos de Dirección I, 946.

<sup>300</sup> Quentin Hakenewerth: "Manual...", págs. 99-100.

<sup>301</sup> Ch.A. Bernard: artículo "Ascesi" en "Nuovo Dizionario di spiritualità...", pág. 70. "Nuevo Diccionario de Espiritualidad...", pág. 96.

## CAPÍTULO 4

### UNA VIDA CENTRADA EN EL SEÑOR

Las **virtudes de consumación** reciben esa denominación en el *Método* recordando las palabras "*consumatum est*" - "todo está consumado" - de Jesús, al final de su vida, con que expresaba el cumplimiento de sus trabajos en la tierra y el coronamiento de todas sus virtudes:

"este Dios Salvador había llevado todas las auténticas virtudes al punto de excelencia que las hacía dignas de complacer a Dios" <sup>302</sup>.

En otras palabras, la *consumación* de la virtud consiste en *hacer la voluntad de Dios*. En esa línea, hoy día hay que rescatar el concepto de *santidad* de una idea de espiritualismo extravagante, que vería en el santo un bicho raro nada estimulante para quien tiene que vivir la realidad de cada día. El teólogo laico ortodoxo Paul Evdokimov hablaba ya hace casi treinta años de un modelo de santo que no sirve a los hombres y mujeres de nuestros días. Según él, en nuestro mundo,

"cuando se habla de *santidad* se produce una especie de bloqueo psicológico. Se piensa en los gigantes de un tiempo, eremitas o estilitas, los unos enterrados en las cavernas, los otros colocados sobre una columna, hasta el punto que estos 'iluminados', 'iguales a los ángeles', no parecían de este mundo. La santidad parece superada, perteneciente a un mundo que nos resulta extraño, no adaptada a las formas discontinuas y al ritmo sincopado de la vida moderna. El estilita hoy no provoca ni tan siquiera curiosidad y sólo provoca la pregunta: ¿para qué sirve? El santo es visto como una especie de yogui o, más brutalmente, como un enfermo, un inadaptado, en todo caso un ser inútil" <sup>303</sup>.

Enfocado el fenómeno en sentido positivo, Urs von Balthasar ve la necesidad del "santo" que, con la mirada hacia Dios y en obediencia a su palabra, viva la entrega a los hermanos en la realidad cotidiana:

"Esta exigencia [la de sentirse corresponsable de la construcción del mundo en obediencia al Creador, profundizada en la oración]... está clamando porque aparezca el *santo*, el que por sus hermanos se entrega a sí mismo, y entrega su existencia en lo cotidiano y su alma más íntima, sin dejar ver en su aspecto nada de la melancolía individualista del 'solitario', sino poniendo mano al trabajo común..."<sup>304</sup>.

Resituándonos en la perspectiva del *Método*, respecto al contenido y objetivo de las *virtudes de consumación*,

"las virtudes de consumación... nos liberan del egoísmo de modo que nuestra vida pueda centrarse en Dios" <sup>305</sup>.

Lo que en definitiva se pretende es disponernos a

"revestirnos del *hombre nuevo* con una vida plenamente motivada por la fe, la esperanza y la caridad" <sup>306</sup>.

<sup>302</sup> Escritos de Dirección I, 532. "El Espíritu...", doc. 15.

<sup>303</sup> Paul Evdokimov: "Le età della vita spirituale", Il Mulino Bologna 1968, pág. 6. Citado por S. De Fiores en el artículo "Spiritualità contemporanea" del "Nuovo Dizionario di spiritualità...", pág. 1516. "Nuevo Diccionario de Espiritualidad...", pág. 455.

<sup>304</sup> Urs von Balthasar: "El problema de Dios en el hombre actual", Ed. Guadarrama 1960 Madrid 1960, pág. 122.

<sup>305</sup> Regla de Vida de la Compañía de María, artículo 4.17. Regla de Vida de las Hijas de María Inmaculada, art. II.40.

<sup>306</sup> *Ibidem*.

Se anuncian dos grupos de *virtudes de consumación*: las que realizan en nosotros el *sacrificio del hombre viejo* y las que nos permiten presentar a Dios la *ofrenda del hombre nuevo*<sup>307</sup>.

En buena lógica, el sacrificio y la ofrenda se darán al mismo tiempo pues no hay una tierra de nadie entre el hombre viejo y el hombre nuevo. Sin embargo, la culminación en la "ofrenda", no en la autocomplacencia de la perfección adquirida, aleja la tentación egocéntrica para orientarse hacia Dios. El *Método* sólo ha explicado las del primer grupo - humildad, modestia, abnegación y renuncia del mundo - y se ha limitado a alguna mera mención aislada de las del segundo, que son las *virtudes teologales* (fe, esperanza y caridad)<sup>308</sup>.

Entre las distintas clasificaciones, que prueban una vez más su flexibilidad, nosotros seguiremos la misma que sigue la actual Regla de Vida de los religiosos y de las religiosas. El propio P. Chaminade, en sus conferencias a las religiosas, incluía la modestia en la humildad y separaba la renuncia al mundo y la pobreza, llegando a la conclusión ya apuntada sobre su sentido:

"La humildad, la casta abnegación de sí misma, la renuncia a las cosas de este mundo y la pobreza son las cuatro virtudes que nuestro Instituto llama de *consumación*. Aniquilan por completo al hombre viejo y revisten de justicia al alma que las posee, haciéndola capaz de formar en sí misma al *hombre nuevo, que es Jesucristo*. Cuando un alma llega a este punto *sólo vive de la fe, la esperanza y el amor*"<sup>309</sup>.

El Fundador marca la diferencia de las *virtudes de consumación*, respecto a las de *preparación y purificación*, con la imagen de la huida del profeta Elías. Una hermana, que tomó nota de las palabras del P. Chaminade en una conferencia, escribía:

"Nuestro Buen Padre nos recordó la huida de Elías por el desierto. Llegado a un lugar, rendido de sueño y cansancio, se durmió. Un ángel vino a despertarlo diciéndole estas palabras: 'Levántate y come porque aun te queda mucho camino por andar'. Elías se levanta, come y se vuelve a dormir. Pero el ángel lo despierta de nuevo y le dice por segunda vez: 'Levántate y come'. Cuando terminó el resto del pan, se sintió tan fortificado por el alimento celestial que caminó durante cuarenta días. Al cabo de esos cuarenta días llegó al monte Horeb, donde vio a Dios. Este solo momento *ya le compensó de todas sus fatigas y penas*. Ese monte era figura de la perfección. Nuestro Buen Padre nos dijo que las *virtudes de preparación* y el trabajo de *purificación* son la mitad del pan de Elías, que tenemos que comer pero sin detenernos ahí. Hay que terminarlo del todo, es decir, adquirir las *virtudes de consumación* para llegar a aquel monte tan deseado donde *veremos a Dios*. Este corto instante es tan *feliz* que compensa de todas las penas que uno puede haber sufrido. Nos contó que San Francisco Javier no estimaba haber hecho demasiado, en comparación del *gozo* que produce uno de esos momentos felices que quedan grabados en el alma para siempre. Es el descanso santo, el sueño o, mejor, el éxtasis cuya dulzura gustó Adán cuando Dios le quitó una de sus costillas para formar a la primera mujer. Aquel sueño prefiguraba el sueño de Jesucristo en el árbol de la cruz, cuando le abrieron el costado, de donde salió su esposa sagrada, la Iglesia"<sup>310</sup>.

Creo que no debe pasarse por alto la importancia que, en un momento determinado, a juzgar por las notas de novicios y de asistentes a ejercicios espirituales, se dio en el itinerario espiritual marianista al texto escriturístico *2 Pe 1,5-7*. Se llega a afirmar que

"todas estas *virtudes de preparación, purificación y consumación* nos son señaladas en el texto de San Pedro"<sup>311</sup>.

<sup>307</sup> Escritos de Dirección I, 600. "El Espíritu...", doc. 15.

<sup>308</sup> Escritos de Dirección I, 1051. Se trata del párrafo final del cuaderno de noviciado del P. Charles Rothéa sobre "Direction sur l'Institut de Marie", en que se explica el Método.

<sup>309</sup> Escritos de Dirección I, 1143. "El Espíritu...", doc. 16.

<sup>310</sup> *Ibidem*, 1145-1146.

<sup>311</sup> Escritos de Dirección I, 1238. "El Espíritu...", doc. 14. Escrito por el propio P. Chaminade, entre 1829 y 1839, "probablemente como un guión del 'Manual de Dirección marianista', nunca acabado, que le tuvo tan preocupado en sus últimos años" ("El Espíritu...", introducción al doc. 14).

Según el P. de Lagarde (1833-1884), que había copiado notas de los primeros seguidores del P. Chaminade,

"varias veces nuestro venerado Fundador, P. Chaminade, ha señalado el encadenamiento de las virtudes enumeradas por San Pedro como la base de la dirección que quería dar a la Compañía de María"<sup>312</sup>

Me permito poner en paralelo la traducción aproximada que usaban los marianistas y la versión actual del mismo texto según la Biblia interconfesional. Esta última puede constituir por sí misma una actualización del contenido de todo el *Método de virtudes*<sup>313</sup>:

"Esforzaos en ir por la fe a la virtud, de la virtud a la ciencia, de la ciencia a la abstinencia, de la abstinencia, a la paciencia, de la paciencia a la piedad, de la piedad al amor de la fraternidad, del amor de la fraternidad a la caridad divina".

"Esforzaos al máximo en añadir a vuestra fe la honradez; a la honradez, el recto criterio; al recto criterio, el dominio de sí mismo; al dominio de sí mismo, la constancia; a la constancia, la religiosidad sincera; a la religiosidad sincera, el afecto fraterno, y al afecto fraterno, el amor".

El texto de las Constituciones de 1839, obra del Fundador, ponían de relieve esa misma inspiración petrina del trabajo ascético marianista, a partir ya del noviciado:

---

<sup>312</sup> Escritos de Dirección III, 636.

<sup>313</sup> En la primera columna figurará el texto 2 Pedro 1,5-7 según la "Direction de la Societé de Marie" en Escritos de Dirección I, 1238. En la segunda, la versión del Nuevo Testamento de la Biblia interconfesional.

“La dirección que deben dar los maestros de novicios no es arbitraria; deben seguir fielmente la que se prescribe en el manual de dirección, la cual, a su vez, no es tampoco arbitraria, ya que es *la misma que dio Jesucristo a San Pedro*, su vicario en la tierra. Deben, pues, penetrarse bien ellos mismos de la doctrina contenida en el *encadenamiento de virtudes* que hace el santo Apóstol...”<sup>314</sup>.

El P. Charles Rothéa (1793-1868)<sup>315</sup> establecía una relación entre las *virtudes teologales* y las virtudes del *Método*, y añadía la "*virtud de religión*", según este esquema:

- A la *fe* conducen las *virtudes de preparación*;
- a la *esperanza* las de *purificación*;
- al *amor de Dios y del prójimo* la oración y la confianza en María.

Decía además Rothéa que la doctrina contenida en la "cadena de virtudes" de San Pedro es la del *Método*, cambiando sólo el orden de aquellas en la epístola. Según eso,

- la *fe*, la *virtud* y la *ciencia* corresponderían al trabajo de *preparación*;
- la *abstinencia* y la *paciencia* al de *purificación*;
- el *amor fraterno* y la *caridad divina* a la *consumación*;
- la *piedad* a la oración y devoción a María.

Se puede ver artificiosidad en ese afán de querer hacer entrar todo en un cuadro, para que nada escape de la catalogación sistemática, aunque sea agarrado por los pelos. Pero, sobre todo, creo que hay que valorar positivamente ese esfuerzo por poner de relieve qué es lo fundamental de la vida cristiana y la orientación de todo el ejercicio ascético hacia ello.

Significativo es el trabajo del P. de Lagarde de unir en un mismo esquema las virtudes de la *epístola de Pedro*, las *bienaventuranzas* y las *virtudes del método*. Sin duda, resulta también un conglomerado un tanto artificial, al menos a simple vista. Pero creo que revela precisamente la preocupación porque el trabajo ascético no esté desligado del núcleo del programa evangélico, constituido por las *bienaventuranzas*<sup>316</sup>. Nuestra ascesis tiene que estar fundamentada en el evangelio y al servicio de una vida evangélica. En caso contrario, no es ni cristiana ni marianista.

He aquí el esquema "tripartito" de **Luis de Lagarde**, utilizado probablemente en unos retiros:

<b>Epístola de Pedro</b>	<b>Bienaventuranzas</b>	<b>Virtudes del Método</b>
<b>I. VIRTUDES DE PREPARACIÓN:</b>		
Fe	Bienaventurados los pobres de espíritu.	
Virtud (o "Fortaleza")	Bienaventurados los mansos (o "humildes" o "no violentos")	1º. Silencio exterior 2º. Silencio interior 3º. Recogimiento 4º. Obediencia 5º. Aceptación de las Mortificaciones
Ciencia (o "Conocimiento")	Bienaventurados los que lloran	

<sup>314</sup> Constituciones de la Compañía de María 1839, artículo 336.

<sup>315</sup> Escritos de Dirección III, 721-722.

<sup>316</sup> *Ibidem*, 786-788.

## Epístola de Pedro

## Bienaventuranzas

## Virtudes del Método

## II. VIRTUDES DE PURIFICACIÓN

Renuncia	Bienaventurados los que Tienen hambre y sed de justicia	1º. Confianza en Dios 2º. Desconfianza de sí mismo 3º. Apertura del alma
Paciencia	Bienaventurados los Misericordiosos	4º. Gran paciencia
Piedad	Bienaventurados los limpios de corazón	5º. Valor y fortaleza del alma

## III. VIRTUDES DE CONSUMACIÓN

Amor al prójimo	Bienaventurados los pacíficos	1º. Abnegación de sí mismo 2º. Renuncia al mundo, familia
Amor a Dios	Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia	3º. Modestia interior 4º. Humildad 5º. Amor a Dios y a la Virgen

### 0. Condiciones previas a la "consumación". Vocación, llamada continua, respuesta de toda la persona

El primer Manual del *Método* establece que, antes de entrar por el camino de la *consumación*, es necesario: 1º) asegurarse de la propia vocación; 2º) comprobar si se está preparado y purificado<sup>317</sup>.

Se ve en el fondo de esa doble cautela una preocupación por evitar que un falso misticismo o un pietismo desencarnado se conviertan en evasión para no afrontar la realidad y no asumir las propias responsabilidades.

#### 1º) Asegurarse de la propia vocación

Se trata, en definitiva, de hacer un sincero discernimiento vocacional sobre la autenticidad de la llamada a través de las motivaciones auténticas, inclinaciones, aptitudes, etc. Para no caer en el autoengaño, es necesario el acompañamiento espiritual y también la actitud que San Ignacio llamaba "indiferencia", para no anteponer los propios intereses inmediatos a lo que Dios quiere, y que el *Método* define como "humilde desconfianza por parte de la persona llamada":

Es raro que se manifieste claramente la vocación a la vida perfecta si no existe la opinión favorable del director y si no hay una humilde desconfianza por parte de la persona llamada. Si faltan estos dos signos, la vocación es dudosa, a no ser que Dios lo ordene claramente por unas razones en

<sup>317</sup> Escritos de Dirección I, 534. "El Espíritu...", doc. 15.

las que se manifieste su gloria y cuya ejecución casi inmediata justifique la empresa" <sup>318</sup>.

Pone el ejemplo de María:

"Ella, considerándose esclava del Señor, dijo al ángel que se hiciese su voluntad. Esta sublime vocación se mostró de un modo divino, y fue aceptada por la criatura con el sentimiento de no poder nada por sí misma y de obediencia confiada a Aquél que todo lo puede" <sup>319</sup>.

Por tanto, el discernimiento implica un punto de partida de honestidad fundamental consigo mismo y con Dios buscando la verdad de los propios planteamientos y motivaciones respecto a lo que Dios quiere. Por eso, viendo coincidencias y especificidad de la vocación consagrada respecto a otras vocaciones, se ha dicho:

"No existe vocación que pueda vivirse con fidelidad más que si se funda en la verdad de la persona... La vocación es armonía y connaturalidad, equilibrio y reajuste de la persona que ha conseguido integrar en su vida dotes naturales, tendencias y posibilidades. Es un proyecto humano que ha de realizarse en libertad... Mientras que en la vocación humana las tendencias y aptitudes son por sí mismas suficientes para determinar la pauta a seguir, en la vocación consagrada no pasan de ser condiciones requeridas que posibilitan la propuesta divina..." <sup>320</sup>.

La exigencia de autenticidad vocacional, ¿significa que se deben dar necesariamente, desde un principio, las motivaciones "en estado puro", sin mezcla alguna, y que las condiciones requeridas no admiten ninguna evolución ni clarificación progresiva? ¿Admite la vocación un proceso?

La vocación no es algo estático sino dinámico. Gregorio Marañón, refiriéndose a toda vocación humana, y más en concreto a la matrimonial y profesional, subrayaba la capacidad prodigiosa de la persona humana para reconducir, gracias a la "buena voluntad", una vida imperfectamente iniciada desde el punto de vista vocacional:

"La vocación puede crearse de nuevo, renacer tardíamente por el influjo de la convivencia cordial de la voluntad, aplicada con consciente amor a un destino equivocado. Esto es lo que en nuestro idioma se llama exactamente la 'buena voluntad', gracias a la cual el hombre puede rehacer su vida sobre bases lógicas, cualquiera que sea el error de sus instintos o de sus determinaciones iniciales.

Profesión y matrimonio... Lo más corriente es que el instinto y el amor se susciten por detalles momentáneos y accesorios, cuya eficacia de atracción se desvanece después; como la elección profesional se suscita por esos detalles ya comentados, que tienen la apariencia circunstancial de vocación, sin serlo verdaderamente. El desengaño y la tragedia, en la vida amorosa y en la vida social, serían la consecuencia obligada, si no existiera esa capacidad prodigiosa que tiene el hombre de crear a la larga el amor o la vocación sin vocación y sin amor iniciales, tan sólo con el material de la convivencia y de la buena voluntad. Esta actitud, la más noble de nuestra especie, la que más nos acerca al Dios creador, rectifica el error del principio; y quién sabe si no es, en definitiva, la fuente más pura y elevada de la humana felicidad" <sup>321</sup>.

Aplicada a la vocación religiosa y a la tentación de "purismo" como coartada para no comprometerse, una oración de San Bernardo expresa gráficamente esa posibilidad de rehacer o perfeccionar unas motivaciones iniciales imperfectas:

"Lo que no comencé por ti, no lo dejaré por ti" <sup>322</sup>.

---

<sup>318</sup> *Ibidem*, 538.

<sup>319</sup> *Ibidem*, 540.

<sup>320</sup> Juan de Sahagún Lucas Hernández: "La vida sacerdotal y religiosa. Antropología y existencia", Sociedad de Educación Atenas Madrid 1986, págs. 22-23. Para los párrafos citados el autor se inspira en Goldstein, Marc Oraison, Chauvet...

<sup>321</sup> Gregorio Marañón: "Vocación, ética y otros ensayos", Madrid 1960, págs 40-42. Citado por Olegario González de Cardedal en "¿Crisis de seminarios o crisis de sacerdotes?", Ed. Marova Madrid 1967, págs. 358-359.

<sup>322</sup> Citado por Garrido: "Ni santo...", pág. 295.

El teólogo Olegario González de Cardedal habla de la vocación como una *tarea permanente*, y no un dato inamovible que no se pueda purificar, clarificar y perfeccionar:

"La vocación no es algo puntual, que se tiene o no se tiene de una vez para siempre. Es más bien algo *lineal* que hay que seguir teniendo de nuevo toda la vida. Es, pues, una *sucesión de puntos* y la línea se corta en el momento en que se dejan de añadir puntos. Eso ocurre con todos los valores que afectan a la persona en sus raíces mismas. El amor, la fidelidad, la esperanza, la consagración, el propio olvido son realidades personales que no existen concluidas, sino sólo en acto, que nunca son un *factum* y siempre un *faciendum*. Quien las considere últimamente poseídas está a punto de perderlas o cosificarlas. La vocación es un permanente problema, mejor, una *permanente tarea*... A diversos niveles, con diversas intensidades, la vocación es siempre una cuestión no resuelta y que va exigiendo, día a día, una respuesta. La vocación es, sobre todo, un misterio del que se vive y por el que uno se siente iluminado si se abre a él en la humildad de la oración, en la fidelidad del seguimiento. El hombre, por tanto, sólo tiene vocación para algo en la medida de una reasunción, reafirmación, entrega diaria. La vida humana no es un movimiento continuo que persiste sin motor sino un movimiento que perdura con movente siempre activo"<sup>323</sup>.

En ese mismo sentido de la vocación como tarea, Juan de Sahagún Lucas Hernández afirma que el proyecto vocacional se va descubriendo a medida que se va cumpliendo:

"Nadie puede esperar haber descubierto su vocación antes de ponerse a obrar, porque no es parto repentino ni fruto de un ejercicio gimnástico cerebral. Como la amistad, se va haciendo en un saber vivencial progresivo en contacto con realidades muy diversas.

Aparecen, sin embargo, momentos especialmente lúcidos en los que se debe apostar sin demora y atreverse a correr el riesgo de la incertidumbre, como hizo San Pablo. Es el instante dramático en que nos jugamos el porvenir a una sola carta porque todo se involucra en un solo acto: el descubrimiento, la espera y la decisión. No obstante, el proyecto vocacional humano nunca se presenta definitivamente configurado en todos sus detalles. Sólo aparece en perspectiva y como envuelto en densa niebla que se disipa a medida que se va cumpliendo... La vocación no nos sobreviene propiamente, más bien la hacemos nosotros en la medida en que vamos siendo más hombres"<sup>324</sup>.

Todo lo dicho sobre la vocación como tarea no pone en entredicho la *llamada*, que se hace presente a través de los acontecimientos y las cualidades humanas, que Lavelle, inspirándose en las vocaciones bíblicas, relaciona así:

"Los *acontecimientos* son la ocasión para descubrir la propia vocación. Se ofrecen a la libertad de la persona como aldabonazos que despiertan la conciencia porque responden a sus aspiraciones y guardan relación con la propia *capacidad e inclinaciones*...

... Los acontecimientos no marcan por sí solos el camino. Es necesario incorporarlos a la propia vida para descifrar su sentido exacto. Los hechos únicamente son reveladores del destino si, interpretados desde la propia vida, se alcanza ver su relación con el proyecto personal. Sólo la luz que brota de esta conexión necesaria disipa la oscuridad y calma la zozobra interior. Como por un instinto secreto, la persona entera vibra ante determinados acontecimientos y emprende la ruta por ellos marcada, aunque no experimente ningún atractivo sensible especial..."<sup>325</sup>.

Por no pretender hacer aquí un estudio de la vocación, me limito, para terminar este apartado, a apuntar los tres elementos que, a juicio de Juan de Sahagún Lucas Hernández<sup>326</sup>, son determinantes de la vocación sacerdotal y religiosa:

<sup>323</sup> González de Cardedal: "¿Crisis...", pág. 366.

<sup>324</sup> Juan de Sahagún Lucas Hernández: "La vida...", pág. 21.

<sup>325</sup> Comentario de Juan de Sahagún Lucas Hernández: "La vida...", págs. 22-23.

<sup>326</sup> Juan de Sahagún Lucas Hernández: "La vida...", págs. 28-44.



**a) La llamada desde la fe:** llamada a la existencia personal mediante la realización de la propia vida en Cristo y en la Iglesia (y dentro de esta última, en el caso de la vocación religiosa, en un Instituto determinado).

**b) El encuentro personal con Dios:**

"Lejos de sentirse coaccionado por la moción de Dios, teniendo que aceptar deberes ineludibles, lo que sucede es que alcanza a ver con mayor claridad otros valores que marcan desde ahora el camino a seguir..."

**c) El servicio desinteresado a los hermanos:**

"En oposición a la dialéctica de este mundo..., un programa de vida centrado en la persona humana y calcado de las bienaventuranzas"

De acuerdo con todo lo dicho anteriormente, esos elementos no tienen por qué darse de modo perfecto al principio del camino sino que se irán perfeccionando a medida que se vaya recorriendo dicho camino con esa "buena voluntad" que se deja interpelar cada día.

## **2º) Comprobar si se está preparado y purificado**

El *Método* prevé algunas pruebas escalonadas, que el superior debe poner al que está siendo formado en este camino ascético, para verificar si realmente la persona humana se conoce y se domina lo suficiente y si sabe luchar con las armas adecuadas contra los obstáculos interiores y exteriores que se le presentan<sup>327</sup>. Es la condición para que la unión con Dios, que se pretende en la *consumación*, no sea un castillo construido en el aire, o sea, mero espejismo.

No me voy a detener a concretar ese tipo de pruebas puesto que, por de pronto, éstas se presentan como "ejemplos" y pertenecen a un contexto que no es el nuestro.

Sin embargo, creo que hay que valorar hoy la motivación de fondo que lleva a esta "comprobación" y que cuadra con la insistencia contemporánea de una espiritualidad que integre a la persona entera, que no haga compartimentos estancos independientes entre vida, con la lucha por ser coherente, y la relación con Dios:

"No hay un lugar para creer, no hay un lugar para ofrecer culto a Dios: hay un hombre que, con su mismo ser, cree o no cree, ora o no ora, en todas partes o en ninguna parte"<sup>328</sup>.

El teólogo de vida espiritual dominico A. M. Besnard, comentando los capítulos 2 y 3 de la carta de San Pablo a los Colosenses, deduce tres características de la espiritualidad cristiana: se trata de una espiritualidad pascual, sacramental y que comporta un *combate espiritual*. La falsa ascesis se complace en el yo y mortifica ciertas tendencias pero alimentando a veces subterráneamente un orgullo sutil. En cambio, la auténtica ascesis cristiana está orientada hacia la apertura a los otros, hacia una *disponibilidad más grande* para el amor. Pone menos su objetivo en la autorrealización que en ser más libre para servir mejor. El reconocimiento del pecado es liberador y la ascesis está impregnada de *acción de gracias*. Al mismo tiempo,

"uno de sus principios fundamentales es el respeto de las realidades terrestres puesto que se puede ver en ellas la voluntad del Señor (3,18); es sumisión a lo real, aunque nunca descuidada resignación a la injusticia; es sentido del 'deber de estado', o, en otras palabras, de las *responsabilidades íntegras de la existencia*."

Para ese combate, el cristiano debe desarrollar y movilizar todas sus fuerzas interiores. Aquí es dueño

<sup>327</sup> Cfr. Escritos de Dirección I, 544-597. "El Espíritu...", doc. 15.

<sup>328</sup> A. Zarri: "Nostro Signore del deserto. Teologia ed antropologia della preghiera", Cittadella, Assisi 1978, pág. 27. Citado por Franco Floris: "Giovani e preghiera: obiettivo e proposta educativa" en

"La preghiera. Bibbia, Teologia, sperienze storiche" vol. I, a cura di Ermanno Ancilli, Città Nuova 1988, pág. 486.

de escoger los medios para ello. En el uso de las cosas exteriores, en el dominio del psiquismo y del cuerpo, en la aplicación de algunas ciencias del hombre, en las observancias y prácticas, 'todo es suyo' y no hay nada que, si es bueno y sano, no pueda convertirse en bien para él. Debe ser consciente de que todos esos medios son relativos y que mantiene una gran libertad respecto a ellos, aun sabiendo que, sin uno u otro, no le será posible realizar plenamente sus virtualidades de progreso evangélico.

Pero en el uso que se hace de los medios una cosa es esencial: el espíritu con que se emplean... No basta con hacer cualquier cosa indiscriminadamente y decir "Dios mío, te ofrezco esto"; es preciso que la totalidad del acto, en la significación intrínseca que reviste para la persona que lo realiza, sea apertura y sumisión a Dios, búsqueda de Dios..."<sup>329</sup>.

Javier Garrido distingue el talante espiritual "desde arriba" y el talante espiritual "desde dentro". El primero intenta encontrar justificaciones "espirituales" para todo y no valora lo que precisamente hay de auténtica espiritualidad, de "Reino", en la realidad que hay que afrontar cada día:

"Es muy diferente el talante espiritual 'desde arriba' y el talante espiritual 'desde dentro'.

El primero se refiere a la actitud de muchos creyentes que, para aceptar la realidad humana, necesitan 'espiritualizarla'. Por ejemplo, para amar al prójimo necesitan razones teológicas especiales, que es imagen de Dios o de Cristo, o para percibir el valor de una cualidad humana (supongamos, autonomía afectiva) necesitan relacionarla explícitamente con valores espirituales (supongamos, disponibilidad por el Reino). El creyente que recurre inmediatamente a motivaciones superiores parece sentir lo humano como amenaza de lo divino o, al menos, como ámbito separado.

El talante 'desde dentro' parte siempre de una valoración de lo humano en sí mismo... Lo cual no quiere decir que su espiritualidad sea naturalista. Se trata de una dinámica distinta: en vez de apelar a instancias 'fuera' de la realidad, profundiza en la realidad humana misma. Su espiritualidad consiste en descubrir la densidad escatológica, el Reino, que tiene la historia humana tal como se está desarrollando"<sup>330</sup>.

Lo que con estos testimonios quiero destacar, en relación con nuestro tema, es que entre "espiritualidad" y mi respuesta a la realidad tiene que haber una unidad. Creo que esa es la intuición contenida en la necesidad de "comprobar la *preparación y purificación*" del *Método* antes de entrar en la *consumación*. No querer afrontar la realidad propia y circundante no es signo de "persona espiritual".

Por tanto, el seguimiento de Jesús no es una idea romántica sin incidencia en la vida cotidiana sino que es una realidad que lleva consigo el don de una vida real. Con todo, para descartar la tentación del voluntarismo, que intenta la salvación por "propios méritos" y olvida que es el don gratuito de un Dios Padre misericordioso, que comprende y redime la debilidad e insuficiencias del hombre, el *Método* nos recuerda que

"hay que reconocer, y estar íntimamente persuadido de ello, que las virtudes auténticas que llevan a la *consumación* no pueden esperarse de la naturaleza ni de las propias fuerzas... [Hay que dejarse guiar] por el espíritu de Dios..."<sup>331</sup>.

Tras este prólogo, impuesto por el propio *Método*, vamos a pasar a estudiar las **virtudes de consumación**. Recuerdo que el *Método*, en sus versiones primitivas, viene a reconocer que se ha quedado a mitad de camino en cuanto a su desarrollo pues, en un primer artículo, sólo explica las virtudes que "pueden producir en nosotros el sacrificio del hombre viejo". Aunque anuncia un segundo artículo dedicado a las que "sirven para la ofrenda pura que el hombre nuevo debe presentar a los pies de su Dios", éste no llegó a aparecer<sup>332</sup>. Probablemente la insistencia constante de Chaminade en la *conformidad con Jesucristo, hijo de María*, en las *virtudes teologales*, y, con ellas, en el *espíritu de fe y de oración*, hizo innecesario ese desarrollo. La culminación estaba ya clara y debía penetrar toda la vida de los miembros de sus fundaciones.

<sup>329</sup> A.M. Besnard: "Ces chrétiens que nous devenons. Vrai et faux départ dans la vie spirituelle", Du Cerf Paris 1967, págs. 48-50.

<sup>330</sup> Javier Garrido: "Ni santo...", págs. 172-173.

<sup>331</sup> Escritos de Dirección I, 564. "El Espíritu...", doc. 15.

<sup>332</sup> *Ibidem*, 600.

## 1. Humildad. El amor a sí mismo

La humildad cristiana es, según el *Método, verse en la verdad* de criatura y, por tanto, sabedora de que no puede atribuirse nada porque todo le viene del Creador. El conocimiento de sí mismo, de los propios defectos, de las propias miserias, apoya esa humildad en la dependencia respecto a Dios.

Hay una *falsa humildad*, que consistiría en un artificio del amor propio que finge rebajarse ante los demás para, en realidad, suscitar la reacción contraria del aplauso o de la solicitud de los otros por la propia persona.

La verdadera humildad, por el contrario, sitúa en actitud de reconocimiento sentido de la propia nada ante Dios, lo que le lleva a sufrir las injurias, ultrajes, incomprensiones, persecuciones, etc. sin impaciencia y sin murmurar. El humilde tiene el dominio sobre el amor propio y trata de permanecer en la sombra, sin querer brillar ni provocar aplausos<sup>333</sup>. La única alabanza justa, y siempre demasiado corta, es la dirigida a Dios. Por eso, buscar el elogio y la adulación es una forma de *idolatría*:

"Tomad por idolatría deplorable todo elogio que no vaya dirigido a Dios y a Dios solo"<sup>334</sup>.

Lógicamente hoy esa visión de la humildad necesita completarse con la *estima de sí mismo* y la necesidad de ser mínimamente "*reconocidos*" en lo positivo que hay en nosotros. Como ya expuse al abordar los temas del amor propio y del orgullo y volveré a tratar en este mismo apartado, difícilmente crece en armonía quien sólo recibe censuras.

Pero, al mismo tiempo, no puede negarse la insatisfacción permanente en que vive quien se hace dependiente de la aprobación y del elogio de los demás. El *mendigo permanente de la alabanza* se convierte en un esclavo que siempre tiene que lamentarse de no ser suficientemente considerado. Bloquea el amor y es fuente de infelicidad permanente. Anthony de Mello lo compara a la adicción a la droga, incluido el síndrome de abstinencia:

"La aprobación, el éxito, la alabanza, son las drogas con las que nos han hecho drogadictos la sociedad, y, al no tener siempre esto, el sufrimiento es terrible. Lo importante es desengancharse, despertando, para ver que todo ha sido una ilusión. La única solución es dejar la droga, pero tendrás los síntomas de abstinencia. ¿Cómo vivir sin algo que era para ti tan especial? ¿cómo pasarte sin el aplauso y la aceptación? Es un proceso de sustracción, de desprenderte de esas mentiras. Arrancar esto es como arrancarte de las garras de la sociedad.

Habías llegado a un estado grave de incapacidad de amar, porque era imposible que vieras a las personas tal como son. Empezando por ti. Para amar a las personas has de abandonar la necesidad de ellas y de su aprobación. Te basta con tu aceptación..."<sup>335</sup>.

El P. Chaminade pone como ejemplo de humildad a María, que se turba por las palabras de alabanza de Gabriel y orienta hacia Dios los elogios de Isabel. Después,

"con las sospechas de José, ella llevaba en silencio toda la vergüenza de una sospecha tan humillante y triste; adoraba en secreto los designios del Señor sobre ella; unía esta humillación a la que el Verbo hecho carne comenzaba a experimentar en sus castas entrañas; se sometía como él a llevar durante algún tiempo la apariencia de pecado, a sacrificar su inocencia a los designios desconocidos y adorables de la Sabiduría divina; se alegraba incluso de antemano de la utilidad que Dios sacaría de su humillación y de su oprobio para el cumplimiento de sus designios"<sup>336</sup>.

Para el Fundador, la humildad está muy unida a la *fe* porque se pone la confianza en Dios, no en las propias fuerzas<sup>337</sup>.

<sup>333</sup> Escritos de Dirección I, 352-356. Esprit de notre Fondation II, 593.

<sup>334</sup> Escritos de Dirección I, 613.

<sup>335</sup> Anthony de Mello: "La iluminación...", pág. 33(1589).

<sup>336</sup> Notas de Instrucción sobre la Santísima Virgen, págs. 99-109, passim. Citado por Esprit de notre Fondation II, 596.

<sup>337</sup> Cfr. citas de Esprit de notre Fondation II, 606-609.

Por otra parte, para no ir en contra de una sana psicología y, por tanto, del carácter humanizante del evangelio, habría que distinguir entre el necesario *amor a sí mismo* y el *egocentrismo*. La humildad cristiana se opone a este último, no al primero. Me parece interesante cómo lo explica el pastor luterano Walter Trobisch<sup>338</sup>.

El evangelio no dice "amarás al prójimo *en vez de* ti mismo" sino "como a ti mismo". Por tanto, no sólo no se condena el amor a sí mismo sino que se pone como medida del amor al prójimo. Se comprende porque sólo quien se ha encontrado y aceptado a sí mismo está en disposición de darse. En caso contrario, uno está buscando obsesivamente la propia identidad y se hace egoísta, abriendo progresivamente la sima porque egoísmo llama a egoísmo en un círculo cada vez más cerrado y asfixiante.

La diferencia entre el amor a sí mismo y el egocentrismo - que nuestro autor llama "autoerotismo" - está en que el que se ama a sí mismo no tiene dificultad para dirigir la atención a otros, no teme perder nada. En cambio, el egocéntrico sólo se mira a sí mismo y todo lo refiere al propio yo. Es incapaz de valorar las cosas como son, con objetividad, porque tiene miedo de que le arrebaten algo.

El amor a sí mismo es algo que hay que adquirir<sup>339</sup>, mientras que el autoerotismo es algo innato. Todos pasamos por esa etapa egocéntrica en los primeros años de vida y al principio de la pubertad. Si se permanece clavado en esa fase no se camina hacia la adquisición del amor a sí mismo.

Una manifestación anímica de la fase de autoerotismo puede ser el enamoramiento narcisista, en que el enamorado proyecta la propia imagen en el otro para verse reflejado en él. Si no evoluciona hacia el descentramiento de sí mismo, se queda a la puerta del amor y, como consecuencia, viene el desengaño porque la realidad rompe el espejismo y el otro no es ya la "imagen ideal" de sí mismo.

Una expresión corporal de esa fase de autoerotismo es la masturbación. El que en la edad adulta tiene necesidad de masturbarse con cierta frecuencia manifiesta que se ha detenido en la fase autoerótica y no ha llegado todavía al amor a sí mismo.

Para Trobisch, es significativo el episodio evangélico del lavatorio de los pies a los discípulos por parte de Jesús, con el que quiere expresar el amor que se da sin medida (Jn 13,3-5). Va precedido de la afirmación de la propia identidad y de la aceptación total de la propia persona:

"Con plena conciencia de haber venido del Padre y de que ahora volvía a él, y perfecto conocedor de la plena autoridad que el Padre le había dado..." (Jn 13,3)

A esa premisa sigue inmediatamente la manifestación de su desprendimiento y entrega:

"Jesús se levantó de la mesa, se quitó el manto, tomó una toalla y se la ciñó a la cintura. Después echó agua en una palangana y se puso a lavar los pies de los discípulos y a secárselos con la toalla que llevaba a la cintura" (Jn 13, 4-5).

Para adquirir ese amor a sí mismo, es importante *sentirse amado*, reconocido por los otros. Dice Trobisch:

"Todos sabemos cuánto bien nos hace una palabra positiva, una pequeña alabanza, un reconocimiento, una confirmación. Ninguna persona puede seguir realizando un trabajo durante mucho tiempo sin que le sea reconocido, sin recibir una confirmación. Lo necesitamos como el pan de cada día; y los hombres quizá más que las mujeres. Pero precisamente este pan cotidiano nos lo escatimamos unos a otros. La mayoría de las veces 'practicamos' solamente la crítica, pero no el elogio; nos lavamos mutuamente la cabeza, pero no los pies. Sólo nos decimos lo que es negativo y así nos quitamos seguridad mutuamente"<sup>340</sup>.

La fe nos tiene que ayudar a esa aceptación de nosotros mismos, a ese sentirnos reconocidos porque Cristo nos acepta como somos:

"Ahora ya tenemos suelo bajo los pies. Cristo es aquél que nos acepta como somos, en bruto,

<sup>338</sup> Walter Trobisch: "Iniciación al amor", Sígueme Salamanca 1979, págs. 11-38.

<sup>339</sup> Es la línea del valioso libro de Erich Fromm "El arte de amar", Paidós Buenos Aires 1973.

<sup>340</sup> Walter Trobisch: "Iniciación al amor...", pág. 25.

con envoltura, y el que hace posible en nosotros que nos aceptemos a nosotros mismos y que nos aceptemos también unos a otros" <sup>341</sup>.

En la medida que esa sea una realidad vivida, la relación con los demás será menos posesiva y más desprendida. En cambio, el que no se ama a sí mismo, cuando decida ayudar a los demás, puede estar obsesionado con "sentirse necesario", de manera que, cuanto más intente ayudar, tanto más se enredará en su propio "yo" y le será muy difícil compenetrarse con los demás y comprenderlos. Asimismo, en el matrimonio y en la vida comunitaria, el que no se ama a sí mismo puede convertirse en un exigente constante del amor de los demás sin querer o sin poder dar nada...

Volviendo al *Método*, de la doctrina sobre la humildad Serge Hospital deduce que

"la humildad nos lleva: 1) a reconocer que todo viene de Dios: alabanza, acción de gracias; 2) a reconocer nuestra impotencia y, por tanto, a volvernos con fe y esperanza hacia Dios; 3) a mirarnos con sentido del humor" <sup>342</sup>.

No es el único que, en nuestros días, da un puesto al *sentido del humor* en la práctica de la espiritualidad cristiana. Segundo Galilea, por ejemplo, hablando de cómo vivir los conflictos, afirma, entre otras cosas que

"no hay espiritualidad cristiana sin sentido del humor... La actitud de des-dramatizar, la serenidad, la mantención del optimismo y de la alegría (la alegría profunda, no necesariamente la psicológico-externa), marca el grado de humor que acompaña normalmente al amor maduro. No hay amor cristiano sin humor... Saber reírse de uno mismo; saber tomar distancia de lo conflictivo, para verlo en su perspectiva objetiva y siempre relativa... En las tensiones y conflictos, el sano humor, la broma, la sonrisa, es una forma de comunión y de estilo fraterno... Esta madurez espiritual en el conflicto, que se llama amor cristiano, está implicando que tenemos fe en valores mayores que las situaciones, decisiones y prestigios envueltos en el conflicto..." <sup>343</sup>.

Podríamos concluir diciendo que, en la práctica, la humildad supone saber relativizar los acontecimientos y relativizarse a sí mismo - cualidades, prestigio, etc.-. Dios es el único Absoluto.

## 2. Modestia. La sencillez

Con la dificultad que a menudo encontramos en el *Método* para establecer fronteras de significado, esta modestia se distingue de la modestia exterior que se consideraba dentro del "silencio de los signos". Ahora se trata de un efecto directo de la humildad, por lo que a veces se confunde con ella. Así, se dice en el *Método*:

"La modestia nace de la verdadera humildad, es su signo y su compañera inseparable" <sup>344</sup>.

De hecho, el propio Fundador no mencionaba la modestia entre las *virtudes de consumación* porque iba ya incluida en la humildad <sup>345</sup>. Para Hoffer, sintetizando el pensamiento del *Método*,

"la modestia de que aquí tratamos es un efecto directo de la humildad, una especie de pudor ante la alabanza, un sentido de la medida que huye de toda complicación y hace indiferente a la estima de los hombres. Tomada en este sentido puede considerarse como un sinónimo de la *sencillez*, de esta rectitud de alma que prohíbe todo repliegue inútil sobre sí mismo y sobre sus acciones. La humildad ve

<sup>341</sup> *Ibidem*, pág. 27.

<sup>342</sup> Serge Hospital en el artículo "Virtudes marianistas" en el "Diccionario de la Regla de Vida Marianista..."

<sup>343</sup> Segundo Galilea: "El camino...", págs. 204 - 205.

<sup>344</sup> Escritos de Dirección I, 27.

<sup>345</sup> Escritos de Dirección I, 1143. "El Espiritu...", doc. 16.

la verdad, la sencillez se dirige a ella sin vacilar" <sup>346</sup>.

Simler cree que la modestia está entre los cuatro elementos que forman el "espíritu interior" que quería el P. Chaminade <sup>347</sup>. Éste llamaba a ser sencillos, francos, leales y prudentes:

"Hermosa y noble sencillez en todos nuestros modos de proceder, franqueza, lealtad, prudencia, ese es todo nuestro secreto en nuestras relaciones con los hombres" <sup>348</sup>.

Y afirmaba todavía que esa sencillez es un aspecto de nuestro carácter:

"La lealtad, la franqueza, el desprendimiento forman nuestro carácter" <sup>349</sup>.

Desde 1891, durante tres cuartos de siglo, los religiosos marianistas aprendían de memoria y recordaban con frecuencia el artículo de las Constituciones que ponía la sencillez entre las virtudes características de los hijos de María:

"El hijo de María no hace uso de sutileza ni disfraz; no hay en su corazón doblez ni rodeos; es sencillo en sus maneras, sencillo en sus palabras, sencillo en todas sus costumbres, persuadido de que esta franca sencillez la granjea la estimación de los hombres al par que le asegura la amistad con Dios. Según el testimonio de su conciencia, constituye su gloria y sabiduría vivir en este mundo, por la gracia de Dios, en toda sencillez y sinceridad..." <sup>350</sup>

Vemos resonancias evangélicas en ese deseo de sencillez, transparencia, lealtad, etc. En concreto nos lleva al sermón del monte en que el verdadero discípulo de Jesús aparece como esa persona que no tiene pliegues y cuando dice "sí" no está pensando que "no" y viceversa. En realidad, si por él fuera, no harían falta ni juramentos ni garantías especiales porque bastaría su palabra (Mt 5, 33-37).

La modestia, como "signo" que es de la humildad, se moverá en el mismo campo de no dar juego a la dependencia de la alabanza y de la adulación. Hoffer, aun opinando que la descripción que el *Método* hace de la modestia peca a menudo de sutileza, resume así sus manifestaciones:

"la vivacidad de nuestras reacciones ante todo movimiento de amor propio; la delicadeza con la cual se aparta la idea misma de un vano elogio, de una adulación o de que una simple alusión hecha por alguno durante una conversación puedan concernirle; en nuestra prontitud en desaprovechar las virtudes que se nos atribuyen sin motivo; finalmente en la mesura que nos permite evaluar nuestras cualidades. El amor propio multiplica hasta el infinito los repliegues sobre sí; la modestia o sencillez al contrario está caracterizada por la libertad de un alma que camina hacia Dios sin razonar sobre su marcha y sin medir en cada momento el camino recorrido ya" <sup>351</sup>.

María es el modelo de modestia y el *Magnificat* el himno que mejor la expresa. Se cita y comenta Luc 1,38: "He aquí la esclava del Señor. Que Dios haga en mí como tú has dicho", llamando a imitar la actitud de María:

"Ahí está y estará siempre la gran lección de modestia: vosotras cooperáis a las obras de Dios como su Servidora; son sus designios y no los vuestros los que tienen que cumplirse" <sup>352</sup>.

En el *Magnificat*, María ha expresado su agradecimiento a Dios por los grandes favores recibidos y, al

<sup>346</sup> Hoffer: "La vida espiritual...", págs. 186-187.

<sup>347</sup> Simler: "Guillaume-Joseph...", págs. 396-408. Los otros tres elementos son: devoción a María, fe y espíritu de familia.

<sup>348</sup> Lettres Chaminade I, 299, 16 junio 1824, a Caillet.

<sup>349</sup> Carta de Chaminade a M. Gaussens el 18 marzo 1827. Citado por Simler: "Guillaume-Joseph...", pág. 401.

<sup>350</sup> Constituciones 1891, artículo 300.

<sup>351</sup> Hoffer: "La vida espiritual...", pág 187. Es un apretado resumen de lo contenido en Escritos de Dirección I, 622-633 ("El Espíritu...", doc. 15); 1038-1046.

<sup>352</sup> Escritos de Dirección I, 632; 1046.

mismo tiempo, su pequeñez y total dependencia respecto a Dios. Por eso, la modestia interior es, según el *Método*,

"la virtud por excelencia de la Santísima Virgen"<sup>353</sup>.

Esta convergencia de los distintos aspectos de la modestia en María, y en concreto en el Magnificat, canto al Dios de los pobres, nos lleva a concluir con lo que expresan los exégetas contemporáneos:

"los pequeños, los sencillos acogen con un corazón de 'pobre' como María, la 'gracia' de penetrar en el misterio del Dios de los pobres, y exultan admirados ante su inmenso amor hacia nosotros.

San Lucas ha visto en María la personificación de todos los 'pobres de Yahvé'. El cántico de la Virgen es el canto de estos pobres que saltan alegres, porque Dios está a su lado, como salvador..."<sup>354</sup>.

### 3. Abnegación de sí mismo. La mortificación hoy

Se trata de llevar a la práctica el seguimiento de Jesús según el principio evangélico:

"Si alguno quiere ser discípulo mío, deberá negarse a sí mismo, cargar con su cruz y seguirme. Porque el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que dé su vida por mi causa, ése la encontrará" (Mt 16, 24-25).

El *Método* lo traduce en el *desprendimiento* respecto al cuerpo y a la voluntad<sup>355</sup>.

La abnegación en lo que se refiere al *cuerpo* consistirá, por una parte, en no estar apegado a las comodidades y exquisitesces que pide en el comer, beber, etc., y, por otra parte, en ofrecer a Dios las pequeñas incomodidades, sin darles importancia. Las enfermedades que exigen cuidados se reciben con resignación y no se ocultan sus síntomas: se reconocen como son y se informa con naturalidad sobre el proceso y los cuidados que se necesitan. Pero el menor sufrimiento no debe ser excusa para una vida blanda o para eludir responsabilidades:

"Pedir dispensa para no levantarse ni hacer los ejercicios de la mañana por un insomnio, no cumplir las obligaciones de su oficio por un dolor soportable, hacerse cuidar, como si se estuviese enfermo, por miedo a una enfermedad futura, y otras semejantes, eso no es llevar la cruz de Jesucristo ni estar muerta a sí misma. Al contrario, es manifestar un apego absoluto a la vida y una sensibilidad excesiva respecto a los sufrimientos, incluso los más leves, que la acompañan"<sup>356</sup>.

Respecto a la *voluntad*, la abnegación de sí mismo tiene como objetivo *querer lo que Dios quiere*, sometiéndole nuestros deseos, que pueden estar equivocados, incluso los aparentemente más generosos. Nuestros apegos pueden cegarnos sobre lo que realmente es un bien para nosotros en nuestra circunstancia concreta. Por eso, es necesario el desapego de sí mismo para abandonarse a Dios, que sabe y quiere nuestro bien porque es nuestro Padre:

"Si le pedís sufrimientos, éstos podrían perderos si no tenéis la suficiente fuerza para soportarlos. Si le pedís consuelos y gusto interior, éstos podrían ir contra vuestra salvación si lo que necesitáis son pruebas que os fortifiquen. Por debilidad de vuestra naturaleza podríais considerar bueno lo que es malo y viceversa. Pero el sacrificio de vuestra voluntad hará prevalecer sólo la voluntad de Dios, que es vuestro Padre"<sup>357</sup>.

El tema de la abnegación cristiana hay que entenderlo, dentro de la teología, como tema

<sup>353</sup> *Ibidem*, 1237.

<sup>354</sup> "Evangelio y catequesis de las bienaventuranzas", Secretariado Nacional de Catequesis Madrid 1981, pág. 57.

<sup>355</sup> Escritos de Dirección I, 639-643 ("El Espíritu...", doc. 15); 1047-1049.

<sup>356</sup> *Ibidem*, 640.

<sup>357</sup> *Ibidem*, 643.

eminentemente bautismal, ligado al seguimiento de Jesús y sus consecuencias de ruptura ascética. En la comunidad cristiana primitiva, la puerta estrecha (Luc 13,24), el amar a Jesús por encima de todo (Luc 14,26), las persecuciones del discípulo (Mt 5,11), la ley nueva del sermón del monte (Mt 5), la iniciación a la oración (Mt 6,9-13; Luc 11,1-13)...

"no eran temas puramente ascéticos sino bautismales. El clima espiritual de estas exhortaciones no eran pues el dolorismo dualista ni el masoquismo, sino el gozo del que ha comprado la perla preciosa (Mt 14,45) o del que ha sido hallado digno de padecer por el nombre de Jesús (Hch 5,41)... Para el cristiano el agua bautismal es, en expresión lapidaria de Cirilo de Jerusalén, '*sepulcro y madre*', muerte a todo cuanto es pecaminoso o dinamismo de pecado, y nacimiento a una vida nueva. La abnegación cristiana se sitúa en esta línea bautismal"<sup>358</sup>.

También para el P. Chaminade, aunque viva en un contexto teológico muy distinto, la abnegación cristiana sólo tiene sentido en referencia a Jesucristo. En un escrito autógrafa, especie de borrador, que dejaba la mitad de la hoja en blanco para ir introduciendo nuevas anotaciones, señalaba entre los "principios de dirección":

"Toda penitencia exterior que no sea del *espíritu de Jesucristo* no es una penitencia real y verdadera. Se pueden ejercer sobre sí mismo rigores incluso violentos, pero si no emanan de Jesucristo penitente no serán penitencias cristianas"<sup>359</sup>.

Por eso también las Constituciones de 1839, al mismo tiempo que relativizaban la importancia de las prácticas de penitencia rigurosas en nuestro Instituto, motivaban la "vida penitente" de la vida religiosa en el hecho de que es "*una reproducción de la vida de Jesucristo*"<sup>360</sup>.

A la hora de concretar las formas de abnegación, si quieren tener una incidencia real en la vida, tendrán que estar adaptadas a las necesidades reales del hombre en su tiempo, en su ambiente, en sus servidumbres de las que tiene que liberarse. Si en la Edad Media, por ejemplo, cierta ascesis somática era adecuada al género de vida de la población, vivir en nuestra civilización requiere unos modos distintos si no se quiere sucumbir ante la sobrecarga física o psíquica. Hay que buscar una ascesis que sea efectivamente liberadora, como trataba de serlo la de otras épocas:

"dormir lo necesario, limitar la invasión del trabajo trepidante, hacer por conseguir momentos de recogimiento, de silencio y de soledad, privarse voluntariamente y algunos días de las facilidades de la técnica (auto, moto, bus, ascensor) o de diversiones de la técnica (radio, televisión, cine. (...)) Por lo demás, la experiencia enseña que es más difícil, en nuestro mundo, acostarse pronto para asegurar la oración matinal que lo que pudiera ser darse la disciplina en el siglo XIV"<sup>361</sup>.

Nadie niega la necesidad del "ayuno" pero se ve la necesidad de que la forma se adapte a las condiciones de vida del hombre de hoy para que responda a su finalidad. Así se expresa también el ortodoxo laico Paul Evdokimov:

"En las condiciones actuales, bajo el peso del 'surmenage' y de la agitación nerviosa, la sensibilidad ha cambiado. La medicina protege y prolonga la vida, pero, al mismo tiempo, ha disminuido la resistencia al sufrimiento y a las privaciones. La ascesis cristiana, que no es más que un método al servicio de la vida, deberá acomodarse a las nuevas necesidades... El hombre de hoy no tiene necesidad de un dolorismo suplementario. Cilicios, cadenas, flagelaciones, pueden tener el riesgo de quebrarlo inútilmente. La mortificación sería la liberación de toda necesidad de 'doping': velocidad, ruido, excitantes, alcoholes de todo tipo. La ascesis consistiría más bien en el descanso impuesto, la disciplina de la calma y del silencio, de forma periódica y regular, donde el hombre encuentre la capacidad de

<sup>358</sup> Víctor Codina: "Teología y experiencia espiritual", Sal Terrae 1977, págs. 52-53.

<sup>359</sup> Escritos de Dirección II, 640.

<sup>360</sup> Constituciones 1839, artículo 57.

<sup>361</sup> Jean Laloup et Jean Nélis: "Hommes et machines", págs. 294-297. Citado por Hoffer: circular nº 38, 21 noviembre 1967, 23.



pararse para poder

ezar y contemplar, incluso en medio de los ruidos del mundo y, sobre todo, para poder escuchar la presencia del otro. El ayuno, a diferencia de las maceraciones aflitivas que uno se impone, sería la renuncia a todo lo que es superfluo y facilitaría el compartir con los pobres y reencontrar un equilibrio personal sereno" <sup>362</sup>.

Hay una dimensión de la abnegación que no puede descuidarse porque es una dimensión evangélica: es el *sacrificio por los demás*, el esfuerzo porque los demás sean más felices, las energías puestas al servicio de un mundo más fraterno. "Ayuno" y "limosna" han ido siempre unidos en la tradición cristiana:

"Afirmamos con San Juan Crisóstomo que 'ningún acto de virtud puede ser grande si no se sigue también provecho para los otros'. Y dice abiertamente que por más que pase el día en ayunas, duerma sobre el duro suelo, coma ceniza y suspire continuamente, *si no hace bien a los otros no hace nada grande...*" <sup>363</sup>.

Por eso, pedía Juan Pablo II al iniciarse un tiempo penitencial, en la Cuaresma, como práctica ascética preferencial,

"vivificar con la caridad de Dios las iniciativas que las exigencias de la justicia hacia el prójimo nos inspiran" <sup>364</sup>.

También desde una perspectiva laica, de carácter ético y humanista, ante la degradación de la naturaleza, por ejemplo, surge en la cultura de hoy una conciencia de la necesidad de la humanidad de *autolimitarse*. La ascética cristiana no puede quedar ajena a esta sana inquietud:

"La terapia de los males ecológicos de la hora histórica presente pasa de modo privilegiado por los senderos del espíritu. Es urgente instaurar una ética de los límites, de la medida, de la renuncia a perseguir todas las metas técnicamente posibles. Más que las alarmas lanzadas por los ecologistas anunciadores de catástrofes - que no son de despreciar -, contribuirá a dar forma a la nueva espiritualidad la aportación positiva de los cristianos que sepan redescubrir el valor creativo, para los individuos y para la sociedad, de la ascética voluntaria" <sup>365</sup>.

Para Segundo Galilea, la ascética y la austeridad son dimensiones del verdadero desarrollo. La actitud cristiana de "abnegación" tendrá mucho que ver con la de *moderar y controlar las expectativas y necesidades*:

"La liberación no es sólo satisfacer necesidades; es también moderar y controlar las expectativas y necesidades. No puede haber una auténtica liberación socio-económica sin una dosis de austeridad y de freno, personal y colectivo, al progreso basado en lo más cómodo y en la producción indefinida de bienes y servicios. El nivel de vida que buscamos no es el más cómodo ni el que permite darse más gustos, sino el que mejor ayuda al crecimiento y control de uno mismo, y mejor nos facilita el servicio de los demás..." <sup>366</sup>.

---

<sup>362</sup> P. Evdokimov: "Les âges de la vie spirituelle", Paris (2ª ed.) 1964, págs. 57-58. Citado por Víctor Codina: "Teología...", pág. 58.

<sup>363</sup> Luis González-Carvajal: "Esta es nuestra fe. Teología para universitarios", Narcea 1982, pág. 68.

<sup>364</sup> Juan Pablo II: mensaje para la cuaresma 1985.

<sup>365</sup> S. Spinsanti: artículo "Ecología" en "Nuovo Dizionario di Spiritualità...", pág. 456. "Nuevo Diccionario de Espiritualidad...", pág. 389.

<sup>366</sup> Segundo Galilea: "El reverso misterioso de la vida", Indo-american Press Bogotá 1984, pág. 57.

#### 4. Renuncia al mundo. Pasión por el mundo y renuncia

La "renuncia al mundo" se sitúa en la órbita de la "fuga mundi", característica de la vida religiosa desde sus orígenes. En los cuadernos personales de hermanos, que copiaron en el noviciado o durante algún retiro la enseñanza original sobre el *Método*, se describe así:

"La renuncia a las criaturas y al mundo, a sus vanidades, a las relaciones mundanas, a la familia y a todos los apegos imperfectos"<sup>367</sup>.

En 1816, en torno a la fundación de las Hijas de María, los primeros manuales de funcionamiento, que servirían de base también para los religiosos, mencionaban

"la *completa renuncia al mundo* por el desprendimiento de las cosas terrestres y por una adhesión invencible a las cosas del cielo"<sup>368</sup>.

La ambivalencia del término "*mundo*" hace obligada una clarificación del sentido de esa palabra. En San Juan tiene dos significados diferentes.

Por una parte, está el mundo al que hay que amar y servir, como Jesús le ha amado y servido:

"Tanto amó Dios al mundo que no dudó en entregarle su único Hijo...No envió Dios a su Hijo al mundo para condenar el mundo sino para que por medio de él se salve..." (Jn 3,16-17)

"Yo no he venido para condenar el mundo sino para salvarlo..." (Jn 12,47).

Por otra parte, hay un mundo con el que no se puede estar de acuerdo porque se identifica con el *pecado*:

"No pertenecéis al mundo, pues yo os elegí y saqué de él..." (Jn 15, 19)

"No os encariñéis con este mundo no con lo que hay en él, porque no son compatibles el amor al Padre y el amor al mundo. Y es que cuanto hay de malo en el mundo - pasiones carnales, turbios deseos y ostentación orgullosa -, del mundo procede y no del Padre..." (1 Jn 2,15-16)

"El mundo yace en poder del Maligno..." (1 Jn 5,19)

"En el mundo tendréis sufrimientos; pero ¡ánimo!, yo he vencido al mundo..." (Jn 16,33)

La renuncia que se pide al discípulo de Jesús es, por tanto, la renuncia al mundo en la segunda acepción, como lugar de pecado. Significará, por tanto, luchar contra todo aquello que deshumaniza. Se manifestará en unos criterios y actitudes de vida que no coinciden con los de ese mundo y que suponen el rechazo a dejarse encerrar en él. En palabras de Bonhoeffer,

"cuando el mundo desprecia a un hermano, el cristiano le amará y servirá; cuando el mundo usa la violencia contra este hermano, el cristiano le ayudará y consolará;... cuando el mundo busque su provecho, el cristiano se negará a hacerlo; cuando el mundo practique la explotación, él se desprenderá de todo... Si el mundo se cierra a la justicia, él practicará la misericordia. Si el mundo se envuelve en la mentira, él abrirá la boca para defender a los mudos y dará testimonio de la verdad..."<sup>369</sup>.

En el Evangelio hay una relación clara entre *seguir a Jesús* y *abandonarlo todo*, lo que, en términos existenciales, se traduce en que *elegir es renunciar*. Es una dinámica propia de toda persona humana a la hora de tomar decisiones responsables y conducir su vida como adulto. Jesús dice que quien se case dejará a sus padres para unirse a su cónyuge (Mt 19,5). Efectivamente, difícilmente se podrá afrontar la vida matrimonial si los esposos no han roto el cordón umbilical con sus padres y, por consiguiente, no son autónomos, libres de interferencias de otras personas, por muy queridas que sean. Si no se ha hecho una opción clara, lo que en sí es un bien - el amor de los padres - puede convertirse, si no hay

<sup>367</sup> Escritos de Dirección I, 1237. "El Espíritu...", doc. 14.

<sup>368</sup> Escritos de Dirección I, 191.

<sup>369</sup> Dietrich Bonhoeffer: "El precio de la gracia...", pág. 176.

renuncia, en obstáculo.

Igualmente, en muchos órdenes de la vida, a menudo hay que hacer una opción que supone renunciar a otra. Eso no significa necesariamente que la descartada sea negativa o que se abrigue hostilidad contra ella, sino simplemente que no se puede optar por las dos cosas a la vez, y entonces uno tiene que obrar según una jerarquía de valores en coherencia con la propia vocación, la propia conciencia, las responsabilidades individuales y sociales, etc. No sólo en las grandes ocasiones sino también en la vida real de cada día son múltiples las situaciones en que hay que hacer esa opción con la consiguiente renuncia: el padre o la madre de familia que no pueden participar en actividades culturales como ellos desearían si quieren atender debidamente a los hijos; quienes, a causa de la dedicación que le requiere una actividad de entrega al prójimo o una labor de investigación o simplemente su profesión, se ven obligados a limitar o a prescindir de otra actividad que, en la práctica, resulta incompatible; en fin, todas las veces en que nos gustaría hacer dos cosas buenas al mismo tiempo pero tenemos que decidir entre una y otra porque no se pueden hacer ambas a la vez y, si no decidimos cuál tomamos y cuál dejamos, no hacemos ninguna...

Parece que una carga pesada que llevamos los hombres y mujeres de hoy es nuestra incapacidad a decidirnos, a causa de nuestra incapacidad para renunciar. Se quieren tener siempre todas las posibilidades abiertas y se teme tomar una decisión porque optar existencialmente lleva consigo cerrar otras puertas, renunciar. Pero es la única manera de entrar de lleno en la vida, de no quedar siempre a la puerta.

Así pues, se puede también renunciar a realidades positivas, no por desprecio o porque se infravaloren o porque se consideren ajenas al Reino de Dios sino porque se quiere poner el acento en ese Dios del Reino, fuente de todo bien y fin a quien deben ir dirigidas todas las realidades terrenas. Es, al mismo tiempo, un modo de trabajar para que esas realidades no se deterioren por haber perdido su sentido profundo y último. El reconocimiento existencial de Dios, fundamento y fin, ayuda al hombre a no hundirse en la miseria adorando otros dioses que, lejos de contribuir a su humanización, le acarrearán la infelicidad y la ruina. A veces la interpretación psicológica de la realidad permite intuir el peligro. Lo hace ver Erich Fromm:

"Creemos que no tenemos ídolos y que no somos idólatras, porque siempre pensamos que entre nosotros no hay ningún Baal ni ninguna Astarté. Pero olvidamos fácilmente que nuestros ídolos tienen simplemente otros nombres. No se llaman Baal ni Astarté, sino Posesión, Poderío, Producción material, Consumo, Honor, Gloria y muchas otras cosas por el estilo, a las que el hombre adora hoy y a las que se esclaviza"<sup>370</sup>.

En realidad, la adoración a falsos dioses es una fuente de injusticias para el hombre. El modo que el ser humano tiene de "estar en el mundo" y el lugar que Dios ocupa en su vida repercuten decisivamente en que haya justicia o no:

"Hemos de tomar conciencia de que la injusticia no es sólo un rasgo de la situación social del mundo; es también un componente de su situación religiosa, pues las diferentes injusticias son consecuencia directa de la idolatría vigente y, al mismo tiempo, sustentan el culto a los diferentes ídolos. Por eso, desvelar a Dios no es sólo anunciar explícitamente su nombre, sino introducir en el mundo su Reino y su justicia"<sup>371</sup>.

Por eso, la relación del creyente con el mundo comprende dos rasgos indispensables:

"Por una parte, en una sociedad donde múltiples dioses se disputan el corazón de los hombres (poder, dinero, sexo, consumo, prestigio, bienestar), nuestra vida sencilla, solidaria y fraterna tiene que testificar que, aunque en el mundo hay muchos dioses y muchos señores, para nosotros no hay más que un Dios, el Padre de quien proceden todas las cosas, y un solo Señor Jesucristo (1 Cor 8,5-6).

Por otra parte, tendremos que mostrar con nuestro comportamiento práctico que no se puede tomar a ese *Dios en serio* sin tomar *en serio al hombre*. Que no se puede acoger el Reino de ese Padre sin

<sup>370</sup> Erich Fromm: "El amor a la vida...", pág. 217.

<sup>371</sup> "Evangelizar en tiempos de increencia", Carta pastoral de los obispos de Pamplona, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, Pascua de Resurrección 1994, nº 70.

comprometerse a construir una sociedad más fraterna y justa" <sup>372</sup>.

Esa doble característica de *presencia* en el mundo, lugar de acogida del Reino de Dios y de construcción de la justicia, y de *renuncia* al mundo de los ídolos y de la injusticia implica un modo de vivir la *consagración religiosa*:

"No cualquier manera de vivir la vida religiosa tiene el mismo valor evangelizador en la sociedad actual. Los hombres de hoy descubrirán el valor evangelizador de vuestra *virginidad*, si ven que no es aislamiento cómodo y egoísmo estéril, sino capacidad más amplia para el servicio desinteresado y el amor gratuito. Descubrirán el valor evangelizador de vuestra *pobreza*, si constatan que no es simplemente una manera diferente de organizaros la vida, sino solidaridad real y liberación para estar junto a los más pobres. Entenderán el valor evangelizador de vuestra *obediencia*, si ven que no es pérdida de personalidad, iniciativa o creatividad, sino búsqueda exigente del voluntad de Dios: el bien del hombre" <sup>373</sup>.

En la línea de no adorar a falsos dioses, que siempre esclavizan al hombre, el *Método* pone especial énfasis en la *pobreza* o desprendimiento de los bienes materiales. Por eso, Quentin Hakenewerth considera que la "renuncia al mundo" que se propone en las *virtudes de consumación* equivale al "desprendimiento total de los bienes materiales":

"Este desprendimiento total es la liberación final que nos permite experimentar a Jesús en la plenitud de su riqueza espiritual. En la *consumación* de esta virtud abandonamos cualquier bien material que nos robe el afecto o que utilizaríamos sólo para nuestro placer. Nos abandonamos por completo al cuidado de la Divina Providencia. Nos ponemos *totalmente* en manos de Cristo, y Dios es ya toda nuestra riqueza y nuestra recompensa. Ser pobres en bienes materiales nos permite ser ricos en los bienes espirituales de Cristo" <sup>374</sup>.

Para el P. Chaminade, la pobreza es condición indispensable para vivir según el espíritu de Jesús:

"Si quitáis la barrera del voto de pobreza en los claustros, veréis huir la regularidad y las demás virtudes dejando el puesto a las riquezas, al orgullo y a todas las miserias...

... El espíritu de propiedad es diametralmente opuesto al espíritu de Jesucristo, que es todo abnegación: 'quien no renuncia a todo lo que posee no puede ser mi discípulo'...

... He aquí la causa de la decadencia de tantas órdenes que eran santas en otro tiempo porque eran pobres..." <sup>375</sup>.

La renuncia al mundo, tanto en lo que éste tiene de pecado como en lo que, aun siendo positivo, hay que supeditar a otros valores, no debe hacer olvidar o dejar en la sombra la necesidad de tomar en serio nuestro *trabajo en el mundo* como respuesta a Dios. Teilhard de Chardín decía que

"en virtud de la Creación y, más todavía, en virtud de la Encarnación, nada es profano aquí abajo para quien sabe ver"

Y añadía:

"En nombre de nuestra fe tenemos el derecho y el deber de apasionarnos por las cosas de la Tierra" <sup>376</sup>.

<sup>372</sup> *Ibidem*, nº 65.

<sup>373</sup> *Ibidem*, nº 82.

<sup>374</sup> Quentin Hakenewerth: "Manual...", pág. 110.

<sup>375</sup> Esprit de notre Fondation II, 549. Es una citación de "Instruction sur le voeu de pauvreté" del P. Chaminade del 20 de marzo de 1840.

<sup>376</sup> Citado por S. Spinsanti: artículo "Modelli spirituali" en "Nuovo Dizionario di spiritualità...", pág. 1025. "Nuevo Diccionario de Espiritualidad...", págs. 964-965.

Se hace necesaria la superación de una dicotomía entre culto a Dios y compromiso en el mundo, como si éste fuese una zona neutra que no tenga nada que ver con aquél, a pesar de ocupar una gran parte del tiempo y dedicación de los cristianos. El mismo Teilhard de Chardin describía así la ambigüedad en que se ven inmersos muchos cristianos respecto a su trabajo en el mundo:

"Creo que no exagero cuando afirmo que, para las nueve décimas partes de los cristianos practicantes, el trabajo humano se presenta como un 'estorbo espiritual'. A pesar de la práctica de la intención recta y de la jornada ofrecida diariamente a Dios, la mayor parte de los fieles conserva oscuramente la idea que el tiempo transcurrido en la oficina, en el estudio, en el campo o en la fábrica, es algo que se sustrae de la adoración... En la vida, sólo algunos minutos pueden espigarse para Dios. Pero las horas mejores son absorbidas, o al menos disminuidas, por los cuidados materiales. Muchos católicos, dominados por tal sentimiento, llevan prácticamente una doble vida, o una vida interiormente dividida: necesitan despojarse de su vestido humano para considerarse cristianos, y sólo cristianos de cualidad inferior [respecto a "los que tienen la posibilidad de rezar o de predicar durante toda la jornada"]..."<sup>377</sup>.

La solución teilhardiana, para superar esa situación embarazosa de división interior entre la entrega a Dios y el trabajo en el mundo, empieza por la *intención* de realizar la acción para gloria de Dios. Esa "intención" de ofrecer a Dios todo lo que se vaya a hacer

"es la llave de oro que abre nuestro mundo interior a la Presencia de Dios".

Pero se necesita dar un paso más:

"descubrir cómo, no por hacer ninguna concesión a la 'naturaleza' sino por una sed de mayor perfección, existe la posibilidad de conciliar y luego alimentar, el uno con el otro, el amor de Dios y el sano amor al mundo, el esfuerzo del *desprendimiento* y el esfuerzo del *desarrollo*"<sup>378</sup>.

Jesús amó tan apasionadamente al mundo que entregó su vida por él. Del mismo modo el cristiano tiene que apasionarse en la propia actividad cotidiana con la convicción de que está colaborando así al cumplimiento del mundo en Cristo. No puede haber una separación entre culto y vida, sino que, como insiste Pablo, hay que hacer de toda la persona, en su integridad de ser y hacer, un culto agradable a Dios:

"Por el amor de Dios os lo pido, hermanos: presentaos a vosotros mismos como ofrenda viva, santa y agradable a Dios" (Rom 12,1).

El Concilio Vaticano II se hizo eco de esta inquietud, sobre todo en la constitución "Gaudium et Spes" sobre "la Iglesia en el mundo actual". Hace ver la estrecha relación entre Reino de Dios y actividad humana en el mundo, y, al mismo tiempo, la lucha necesaria contra la deformación del mundo por el pecado. Algunos botones de muestra nos pueden acercar al espíritu de dicha constitución conciliar:

"La Iglesia de Cristo, confiando en el designio del Creador, a la vez que reconoce que el progreso puede servir a la verdadera felicidad humana, no puede dejar de oír la voz del Apóstol cuando dice: 'No queráis vivir conforme a este mundo' (Rom 12,2); es decir, conforme a aquel espíritu de vanidad y malicia que transforma en instrumento de pecado la actividad humana, ordenada al servicio de Dios y de los hombres...La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir

---

<sup>377</sup> Teilhard de Chardin: "L'ambiente divino. Saggio di vita interiore". Citado por S. De Fiores en el artículo "Spiritualità contemporanea" del "Nuovo Dizionario de spiritualità...", pág. 1531. "Nuevo Diccionario de Espiritualidad...", págs. 466-467.

<sup>378</sup> *Ibidem*.

cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios"<sup>379</sup>

Creo que el artículo 11 de la Regla de Vida de la Compañía de María, sobre "presencia en el mundo y discernimiento", resume bien la actitud a tener ante el mundo:

"Como Cristo, Palabra Encarnada, queremos vivir con los hombres de nuestro tiempo y compartir sus alegrías y esperanzas, sus angustias y sufrimientos. Pero recordamos la advertencia del Señor de permanecer vigilantes, para que los criterios, los ejemplos y las costumbres del mundo no empañen ni debiliten la fuerza de su palabra. Esta preocupación de ser testigos fieles es muy necesaria para una comunidad que quiere transmitir al mundo la liberación de Jesucristo. Cuanto más penetrante sea nuestro discernimiento mayor será nuestra audacia apostólica".

\* \* \* \* \*

Como ya he apuntado antes, se puede decir que las *virtudes de consumación* que ha tratado el *Método* son, en realidad, las que *preparan a la consumación* por el "sacrificio del hombre viejo". La auténtica *consumación* está en el revestirse del *hombre nuevo*, que es Jesucristo. Por eso, para Chaminade la *consumación* no puede terminar en esa primera fase y hay que añadir las *virtudes teologales*, para alcanzar la *conformidad con Jesucristo*, punto de referencia y objetivo esencial. Esa *consumación* se realiza con la guía y cuidados de *María*.

Así al término de las *virtudes de consumación*, el P. Chaminade añade "algunas reflexiones sobre la vida interior que debe llevar un buen religioso de María", habla brevemente de las *virtudes teologales* y concluye:

"No dejemos de estimularnos mutuamente al amor a la santísima e inmaculada Virgen María: Debemos imitar especialmente a Nuestro Señor Jesucristo en este punto importante, que constituye el espíritu de la Compañía de María. *Por los cuidados maternos de María llegaremos a ser conformes al divino modelo*. Dejémonos dirigir por esta tierna madre, nuestra augusta patrona, y sometámonos con alegría a su dirección. Así es como le manifestaremos, principalmente, nuestro amor, nuestro agradecimiento y nuestra entrega"<sup>380</sup>.

El P. Carlos Rothéa escribía al P. Chevaux que él no estaba de acuerdo con que el distintivo de la Compañía de María sea el amor de la Santísima Virgen. Matizaba que lo característico es que

"nosotros debemos ser cada día más *semejantes a Jesucristo por los cuidados maternos de María*... ¿En qué consiste eso? El Buen Padre nos ha respondido siempre: es el *espíritu interior de María, espíritu de fe*... La fe o el espíritu de oración con la devoción a María es la virtud característica de la Compañía"<sup>381</sup>.

<sup>379</sup> Concilio Vaticano II: "Gaudium et Spes", números 37 y 39.

<sup>380</sup> Escritos de Dirección I, 1243. "El Espíritu...", doc. 14.

<sup>381</sup> Escritos de Dirección III, 714-717.

## EPÍLOGO

### 1º El método de oración

Para el P. Chaminade, *Método de virtudes* y oración se ayudan mutuamente. En la misma época en que se introduce el *Método*, ofrece dos métodos de oración resumidos en el "*Método común*", que recoge las enseñanzas del Fundador sobre la oración hasta 1821<sup>382</sup>. Sólo para dar una idea, presento aquí el esquema:

- I. Qué es la oración.
- II. Disposiciones para la oración o *preparación remota*
- III. Elección y preparación del tema o *preparación próxima*
- IV. Orden o partes de la oración misma:
  - 1º Preparación
    - Presencia de Dios
    - Petición de gracias y luces
  - 2º Cuerpo de la oración
    - Consideraciones: pueden ser sobre
      - + una palabra o frase (o texto) de la Escritura;
      - + o una verdad de la religión;
      - + o algún misterio o acción de Nuestro Señor y de sus santos
    - Afectos
    - Resoluciones
  - 3º Conclusión, que comprende 4 actos:
    - Dar gracias a Dios
    - Pedir perdón
    - Escoger un pensamiento, una palabra, etc. para recordarla durante el día.
    - Ponerse en manos de María...
- V. Examen de la oración.

+++

No es un esquema que se deba llevar a rajatabla sino sólo para ayudar a la oración. El P. Chaminade sabe bien que

"el gran beneficio que recibimos en la oración no consiste en la facilidad de pensar y de hacer consideraciones, de sentir y estar ocupados, sino en la capacidad de *estar ante Dios y con Dios*"<sup>383</sup>.

Sobre el *método de oración*, el Fundador es claro en que hay que usar aquel que más conviene a uno. Los métodos son medios. Incluso, cuando está proponiendo un método, afirma que

*"Nuestro método propio es no tener ningún método..."*

Eso no implica un desprecio de los métodos. Al contrario, dice que los métodos que nos han dejado los hombres de oración son muy útiles. Pero

"los métodos son variables por naturaleza y no sirven en todos los tiempos y lugares ni a todas las personas. Incluso no sirven a la misma persona en todos los momentos. Su finalidad y objetivo es enseñar al alma a *hablar con Dios*, darle como los rudimentos de la oración..."<sup>384</sup>.

<sup>382</sup> Escritos de Oración, 132-154.

<sup>383</sup> Escritos de Oración, 386. "El Espíritu...", doc. 24.

<sup>384</sup> Escritos de Oración, 534-535. "El Espíritu...", doc. 25.

Finalmente, sólo quiero subrayar el lugar que, para el P. Chaminade, María ocupa en la oración:

"Para mí es imposible orar sin María... ¿Quién podría iniciarnos en los misterios de la Encarnación y Redención sino quien es partícipe de ellos?... La unión con María es una disposición indispensable en la oración"<sup>385</sup>.

## 2º La conformidad con Jesucristo

Sabemos que, para el P. Chaminade, la santidad consiste en la conformidad con Jesucristo. Con el *Método de virtudes* se pretende despojarse del "hombre viejo" para revestirse de ese *hombre nuevo* que es Jesucristo<sup>386</sup>.

Por eso, el Fundador quiso dejar bien claro en las Constituciones de 1839<sup>387</sup> que

"la perfección cristiana, fin primero que la Compañía se propone, consiste esencialmente en la más exacta conformidad posible con Jesucristo, Dios hecho hombre para servir de modelo a los hombres".

El "celo por la salvación de las almas, segundo fin de la Compañía", forma parte de esa conformidad porque

"es uno de los rasgos característicos de este divino modelo, de donde se deduce que la Compañía no tiene esencialmente más que *un solo fin: la imitación de Jesucristo*".

También la consagración y devoción a María se cultiva porque es un rasgo de Jesucristo:

"Jesús quiso nacer de María; alimentado y criado por Ella, no se separó de Ella en todo el curso de su vida mortal... La devoción a María es, pues, el rasgo más destacado de la imitación de Jesucristo, y al dedicarse a la imitación de este divino modelo, al amparo del nombre muy amado de María, la Compañía entiende hacer educar por ella a cada uno de sus miembros, como lo fue Jesús por sus cuidados, después de haber sido formado en su seno virginal".

El Fundador está convencido de que ahí está el núcleo de toda la vida espiritual. Así en 1822, en una conferencia sobre el "espíritu de Jesucristo", decía:

"La vida espiritual no es otra cosa que la vida de Jesucristo, *la vida vivida según el espíritu de Jesucristo*"<sup>388</sup>.

En la práctica, la clave de una vida auténticamente espiritual está, según él, en tener como criterio, a la hora de obrar, lo que decía y hacía Jesús<sup>389</sup>. Recuerda el texto paulino Rom 8,29, en que se dice que Dios nos ha destinado a "reproducir en nosotros mismos los rasgos de su Hijo", y hace suyo el pensamiento de Olier que la conformidad consiste en **ser semejante a Jesús en sus misterios exteriores y en sus misterios interiores**:

Los misterios exteriores son como "sacramentos" de los misterios interiores y, según el P. Chaminade, nosotros tenemos que vivirlos interiormente. Por ejemplo, si Jesucristo ha sido crucificado, muerto y sepultado exteriormente, nosotros tenemos que serlo interiormente, dejando operar en nosotros la gracia del Bautismo.

Respecto a los misterios interiores se trata de identificarnos con los sentimientos y disposiciones interiores de Jesucristo<sup>390</sup>.

<sup>385</sup> Escritos Marianos II, 736-738.

<sup>386</sup> Escritos de Dirección I, 1134. "El Espíritu...", doc. 16.

<sup>387</sup> Constituciones de la Compañía de María 1839, artículos 4 y 5.

<sup>388</sup> Citado por Esprit de notre Fondation I, 445.

<sup>389</sup> Esprit de notre Fondation I, 442.

<sup>390</sup> Escritos de Dirección II, 471-474.



Los apuntes que tomó un religioso asistente al retiro de 1822, predicado por el propio Fundador, muestran cómo, en el pensamiento de Chaminade, todas las virtudes tienen sentido sólo en cuanto nos identifican con Jesucristo y, por tanto, se inspiran en Él:

"Obrar con fe en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es proponerse a Jesucristo como modelo, es preguntarse: ¿cómo hacía Jesucristo? En la práctica, por ejemplo, es preciso animarse a buscar y amar la pobreza recitando el símbolo y diciendo: Creo en Jesucristo que ha nacido pobre. O bien: Creo en Jesucristo, dulce y humilde de corazón, y así otras virtudes. Se compara la propia conducta con la de Jesucristo; se pregunta si, por el ejercicio de tal virtud, esa conducta es conforme a las lecciones y ejemplos de Jesucristo: es siempre el acto de fe en Jesucristo hecho hombre para ser Modelo de los hombres"<sup>391</sup>.

Hoy día ese puesto central indiscutible de Cristo en todo itinerario espiritual se significa sobre todo con la expresión *seguimiento de Jesús*, que supone atención al Jesús histórico y, al mismo tiempo, escucha a su Espíritu hoy, en nuestras circunstancias históricas concretas:

"Sin la referencia del Jesús histórico, el seguimiento puede degenerar en arbitrariedad, en nueva proyección de nuestros egoísmos, intereses y mediocridad. En el *Jesús histórico* podemos descubrir las actitudes fundamentales que han de configurar la persona, el actuar y el hablar del discípulo. En la *escucha al Espíritu* presente en la historia podemos buscar de manera constante el modo de reproducir y encarnar esas actitudes en cada contexto histórico y en cada situación"<sup>392</sup>.

Un Cristo que llene toda la vida supone que no es simple objeto de estudio sino Alguien con quien uno se encuentra y a quien trata de seguir cada día:

"Se trata de conocer al Señor que seguimos *contemplativamente*, con todo nuestro ser, particularmente con el corazón. Como discípulo y no como estudioso. Como un seguidor y no como un investigador. Aquí vemos otra vez lo original de la espiritualidad cristiana: no conocemos a Jesús sino en la medida que buscamos seguirlo. El rostro del Señor se nos revela en la experiencia de su seguimiento. Por eso la cristología católica es una cristología contemplativa que lleva a la praxis de la imitación de Jesús"<sup>393</sup>.

En eso insistía el Fundador constantemente. Ahí se encontraba para él la plenitud de la vida cristiana. Basta ponerse a mirar las notas de los asistentes a sus retiros para oírle repetir, de un modo u otro, la centralidad de Jesucristo en nuestro itinerario espiritual. Según Chaminade,

"cuando un alma no desea más que a Jesucristo, cuando no sabe más que buscar y amar a Jesucristo, cuando ya no quiere vivir más que de Jesucristo y para Jesucristo, y sacrificar todo a Jesucristo, Jesucristo es todo para ella, y ella es toda suya. No se alegra más que en Jesucristo: no habla, no piensa y no obra más que por Jesucristo. Hace reinar en ella a Jesucristo, y reproduce, por la práctica constante de todas las virtudes, las virtudes mismas de Jesucristo"<sup>394</sup>.

++++++

---

<sup>391</sup> Esprit de notre Fondation I, 443.

<sup>392</sup> José Antonio Pagola: "Seguir hoy a Jesucristo", ciclo de charlas organizado por la Vicaría de Pastoral de Vitoria, 1-2-3 abril 1987, pág. 9.

<sup>393</sup> Segundo Galilea: "El camino...", pág. 59.

<sup>394</sup> Retiro de 1824, instrucción 19. Citado por Esprit de notre Fondation I, 446.