

MIRADA TEOLÓGICA SOBRE LA VIDA RELIGIOSA DESDE UNA DISTANCIA EMPÁTICA

Andrés Torres Queiruga

1. PROPÓSITO

Hablar de la vida religiosa hoy, y hacerlo delante de esta asamblea, supone para mí un desafío y una oportunidad. *Desafío* porque me sitúa ante un tema, amplio y profundo, que no puede ser abordado desde el distanciamiento puramente objetivo, sino que pide la vivencia íntima y directa o, cuando menos, la sintonía empática con la experiencia real. No podré, claro está, hacerlo desde la vivencia; con todo, abrigo la esperanza de que no me faltará la sintonía. Pero también, *oportunidad*: no ya sólo por relaciones de amistad profunda y colaboración intensa, sino por un motivo tal vez más hondo todavía: por esa secreta nostalgia que todo teólogo no religioso tiene de enfrentarse alguna vez de manera expresa y temática con la entraña íntima de este tipo de vida, que por un lado le es afín y por otro obedece a pautas muy distintas de vida, de tradición y de ubicación comunitaria.

En este sentido, he de empezar agradeciendo una invitación, que no sólo me honra, sino que me ha obligado a abrir un espacio de tiempo y estudio, de contacto íntimo con una literatura tan rica de reflexión y tan sazónada de vivencia. He aprendido mucho y he reflexionado no poco. Me gustaría devolver algo, ofreciéndoo algunos puntos de la visión que me han ido formando. Son, por pureza, apuntes modestos, sin pretensiones pioneras, pues a vosotros y vosotras es obviamente a quienes, en este momento de clara encrucijada, toca abrir los caminos del propio futuro. Pero lo que intento deciros tal vez tenga la pequeña ventaja de nacer desde una perspectiva distinta: con amor, pero desde fuera. Y ya se sabe que hay cosas que se descubren mejor así. Es lo que sucede cuando miramos otra religión: ritos, vivencias o actitudes que en la nuestra nos parecían obvios, aparecen en una inesperada extrañeza o abren de repente aspectos inéditos. O, para decirlo con una experiencia muy actual, es también lo que sucede cuando las mujeres escuchan los discursos masculinos, incluso aquellos que no se quieren machistas y se esfuerzan por un lenguaje inclusivo.

Esto explica de algún modo el proceso de la exposición. Todo él va dirigido al intento de aclarar desde esta perspectiva lo característico y específico de la vida religiosa, encuadrándolo en la fundamental e igualitaria comunidad cristiana y, dentro de ella, tratando de perfilar su especificidad peculiar. Sólo al final dedicaré un mínimo espacio a insinuar lo que me parece un frente importante de lo que esa vida podría aportar a la Iglesia y al mundo actual.

2. LA VIDA RELIGIOSA DENTRO DE LA IGLESIA

«Quien se propone escribir hoy una teología de la vida religiosa topa ya desde el principio con una difícil pregunta: ¿qué significa propiamente la vida religiosa? ¿Es esto tan claro como se suele pretender? Aquello a lo que hacen referencia las palabras «vida religiosa» ¿es sin más idéntico a sus formas concretas actuales? ¿No se han dado mutaciones muy decisivas en el transcurso de la historia? Y las diferencias existentes entre los diversos intentos de realizar hoy la vida religiosa ¿no son acaso tan acusadas que se hace difícil usar el mismo nombre para referirse a ellos? En vista de la crisis en que se encuentran las órdenes religiosas -en opinión de muchos, de vida o muerte-, ¿es siquiera posible decir con exactitud en qué consiste la esencia de la vida religiosa, es decir, lo permanente, lo inmutable, lo irrenunciable? ¿Se puede conseguir hoy todavía, incluso entre los mismos religiosos, una coincidencia sobre estos puntos? En cualquier caso, el canon 487 del Código no basta ya. El que pregunte dónde hay que buscar lo específico y esencial de la vida monástica recibirá ya muchas respuestas. Basta para confirmarlo echar una mirada a las publicaciones más recientes. Lo mismo vale para la vida religiosa en general.

La dificultad aludida no es un mero problema aparente, provocado acaso por una momentánea desorientación, sino que es muy real; hace referencia a algo esencial. Por ello hay que enfrentarse con él antes de iniciar el tema de una teología de la vida religiosa».

Estas palabras abren el conocido estudio de Friedrich Wulf en *Mysterium Salutis*. Sin duda, llevan todavía la marca de la conmoción producida por la nueva teología del Vaticano II, que, de repente, rompía evidencias arraigadas y dejaba al descubierto lo infundado de muchos presupuestos. Sería ingenuo creer que aquel diluvio de preguntas ha llegado a una escampada total. Pero, por fortuna, podemos afirmar que desde entonces algo se ha avanzado y que, gracias al esfuerzo conjunto de la vida, la praxis y la reflexión, se han ido clarificando muchas cosas. Aprovechando ese avance, no será inútil una ojeada que, desde una distancia empática, intente detectar la estructura más elemental del avance y aclarar alguno de sus vectores fundamentales.

2.1 Un modo en la vida cristiana comun: sin acaparamientos ni privilegios

Permitidme que empiece con una disculpa aclaratoria. No he sido capaz de mantener el título que se me había propuesto: «La vida religiosa, icono de la Trinidad». Y es que, espontáneamente, una cierta alerta saltó en mi interior: lo injusto y peligroso que resulta aplicar a una determinada forma de vida títulos generales, que pertenecen a todos los cristianos. Aparte de que el empleo de la palabra tal vez empiece a resultar un tanto abusivo, «icono» de la Trinidad ha de serlo la vida cristiana en cuanto tal.

Ya sé que nadie pretende apropiárselo en exclusiva y que basta leer lo que hoy se escribe sobre la vida religiosa para ver el cuidado que de ordinario se pone en evitar todo acaparamiento. Pero, como ya sabían muy bien los profetas de Israel a propósito de las afirmaciones acerca del «pueblo escogido», nuestro narcisismo está siempre al acecho: en las oscuras cavernas del inconsciente, si no se cuidan al máximo las expresiones, a pesar de las protestas expresas, puede agazaparse la oculta tentación del privilegio. La filosofía del lenguaje habla hoy de «contradicción pragmática» cuando *el hecho* mismo de afirmar algo desmiente las palabras o la intención *expresa* del hablante. Si me permitís un tono más coloquial, lo que intento decir está bien expresado por lo que podría llamarse «el dilema del franciscano», por referencia a aquel hermano que decía con sincera modestia: «nosotros los franciscanos mucha cosa no seremos, pero a humildad no hay quien nos gane».

Ya comprenderéis que no se trata de hacer un chiste ni, menos, de faltar al respeto a una orden querida y entrañable, sino de apuntar a algo muy serio: la vida religiosa, para comprenderse a sí misma, tiene, ante todo y sobre todo, que situarse paritariamente al lado de las demás formas de vida que constituyen la comunidad en su conjunto. Si ya los profetas alertaban contra el abuso de la categoría de «elección» -y, de hecho, creo que una teología no literalista debería abandonarla sin más-, Jesús de Nazaret no admite entre nosotros otra singularización que la del amor y el servicio, siempre desde abajo. Y Pablo, recogiendo por lo demás una intuición universal, lo aclaró magníficamente a través del ejemplo del cuerpo: no sólo todos los miembros son necesarios sin que ninguno deba singularizarse -«Y no puede el ojo decir a la mano: “¡No te necesito!” Ni la cabeza a los pies: “¡No os necesito!”» (I Cor 12, 21)-, sino que todo desnivel debe ser eliminado: así lo quiso Dios, «para que no hubiera división alguna en el cuerpo, sino que todos los miembros se preocuparan lo mismo los unos de los otros» (Ibid., v. 25).

La consecuencia es inmediata y de largo alcance: ninguna propuesta que busque definir la vida religiosa mediante un tipo de nota que directa o indirectamente implique superioridad o excelencia sobre los demás modos de vida cristiana, por disimuladas que éstas puedan resultar, va por buen camino. Desde luego, en este punto la respuesta al Concilio ha sido ejemplar y un viento purificador ha barrido de las publicaciones la antigua insistencia en acaparar, con detrimento de los laicos, el estado de *perfección* o la práctica de los *consejos*.

Sin embargo, ese avance no debe llevarnos a bajar la guardia. El peligro sigue acechando a través de expresiones en apariencia más neutrales, pero que vehiculan idéntica distorsión. Así sucede, por ejemplo, cuando se define la vida religiosa por la *radicalidad* en el «seguimiento» de Jesús o en su «imitación»: por una parte, la exégesis ha mostrado que ningún cristiano queda excluido del llamamiento de Jesús a la radicalidad evangélica y, por otra, la experiencia enseña que ningún estado puede garantizar su realización. Lo mismo vale para otro importante tópico: el de convertirla en *signo escatológico*, como anticipación del Reino ya en la tierra: eso tiene que serlo toda vida cristiana bien vivida; en todo caso, como con su gracia habitual y no sin cierta referencia crítica, señala muy bien Thimoty Radcliffe, cada estado puede aspirar a ser anticipación de *un* aspecto:

"La exhortación apostólica "Vita consecrata" habla de nosotros como de "símbolos escatológicos". Y esto verdaderamente es cierto. Además, esto me encanta. Qué bonito sería poner en el pasaporte, allí donde pregunta la profesión, "símbolo escatológico". Pero se podría objetar, que más aún que nosotros, el matrimonio es símbolo escatológico. La consumación del amor, ese "shabbat" espiritual del espíritu humano, de dos personas que descansan en el amor mutuo, nos da un símbolo del Reino al que aspiramos. Quizá seamos el símbolo del viaje y los casados el signo de la llegada".

La reserva sigue valiendo para expresiones todavía más neutras, al menos en apariencia, pero que tampoco son inmunes al peligro de acaparamiento inconsciente: tales como las de ser signo profético o parábola del reino. Y lo mismo ha de afirmarse respecto a conceptos acaso aun más generales como los de vocación o carisma, misión e incluso consagración: la Lumen Gentium al poner de nuevo a la Iglesia sobre su verdadera base, el pueblo de Dios, ha hecho ver de manera irreversible que todo en ella, antes de ser apropiado por cualquier grupo o persona, pertenece a todos y cada uno de los fieles.

Volvemos, pues con reforzada evidencia a la afirmación inicial: *una definición de la vida religiosa que quiera resultar evangélicamente correcta y teológicamente aceptable ha de precaverse frente a toda tendencia a la especificación mediante cualquier tipo de separación, elevación o privilegio.*

De entrada, esto coloca a la vida religiosa ante una tarea difícil pues de repente parecen borrarse todas las señas tradicionales de identidad: es preciso reorientarlo todo de nuevo, renunciando acaso a hábitos muy queridos y a evidencias muy arraigadas. La ponencia española en el Congreso de Superiores Mayores como preparación al Sínodo lo ha expresado con fuerza: "el Concilio Vaticano II nos ha obligado a reformular con otras categorías la identidad teológica de la vida consagrada, al restituir a los seculares categorías como vocación, consagración, carisma o misión".

De todos modos, bien mirado, si la renovación se afronta con generosidad, la dificultad se convierte también en *signo de una nueva esperanza*: al romper el aislamiento, la vida religiosa entra en la circulación de la vida común y en el calor de la tarea compartida. Y para nuestro propósito se consigue algo decisivo, puesto que de ese modo se abre un nuevo campo a la comprensión. Ahora ninguna forma de vida eclesial se encuentra aislada, pues siente que puede y que debe vivirse y comprenderse en correlación de apoyo e intercambio con las demás. Como dice también la ponencia citada: «La identidad particular de cada una de las formas es correlativa, porque todas ellas coinciden en una identidad fundamental: ser *christifideles*.

2.2 Una polarización fundamental: hacia «el Dios del mundo» o hacia «el mundo de Dios»

2.2.1 Una distinción básica: religión en sentido lato y religión en sentido estricto.

Ya se comprende que lo dicho no borra toda identidad específica. Lo que hace es resituar la búsqueda, agudizando la conciencia de que estamos ante identidades vivas, que no admiten compartimentos estancos; antes bien, hablan de interconexión vital, de compenetración mutua, de fronteras que se entrecruzan y se solapan. No se pierde la identidad propia, pero ahora sólo se comprende a sí misma en transparencia dinámica con las demás. Si me permitís un toque hegeliano, diría que aquí se manifiesta de manera ejemplar un rasgo fundamental que según él caracteriza a toda la realidad: aquel «delirio báquico en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple. Es lo que de manera más normal e inmediata aparece con fuerza a la hora de intentar denominaciones específicas; empezando porque ni siquiera es ya fácil optar entre «vida religiosa» o «vida consagrada». En general, no hay posibilidad de acertar con una denominación que defina de manera exclusiva a un modo de vida, pues cualquiera que escoja puede ser reivindicada por otro, y por eso ninguna resulta plenamente satisfactoria.

Conviene, pues, proceder con cautos pasos de paloma, aproximándose lentamente al tema y retirándose con rapidez en cuanto amenace la transgresión. Lo mejor será intentar reconstruir desde abajo la estructura

fundamental de la vida cristiana, para situar luego en su entramado vivo cada forma concreta. Ya se está haciendo de diversas maneras, y, en realidad, nada de lo que voy a decir resulta verdaderamente nuevo. Si acaso, intenta aportar un poco de claridad, asegurando en lo posible la coherencia. Porque es preciso reconocer que en bastantes ocasiones las nuevas propuestas aparecen contaminadas por elementos viejos, de suerte que no siempre resulta fácil evitar una cierta impresión de confusión y mezcla de paradigmas. Y no conviene olvidar que, si es cierto que, conforme a la vieja sabiduría, no conviene perderse en «cuestiones de nombres», también lo es que muchas veces nada hay más práctico que una buena teoría. Una clarificación de lo que fenomenológicamente podemos llamar la «esencia» de la vida religiosa puede ayudar mucho a la lucidez y el acierto en la búsqueda actual.

En este sentido, creo que puede ayudar una observación de Paul Tillich, que tiene además la ventaja de empezar por las raíces: todavía más abajo de nuestro problema concreto. Se refiere, en efecto, a la distinción entre religión y cultura. *Es bien sabido que para él no existe separación entre ambas: lo Absoluto, lo Santo, lo Incondicional está presente en toda la realidad, pues lo estamos encontrando siempre en lo más radical de cualquier actividad humana. Pero eso sucede en dos formas fundamentales, que él califica de «encuentro con la realidad» y «encuentro con lo Santo». En ambas se da un encuentro real. Pero en la primera es meramente implícito, puesto que se realiza en el trato mismo con las cosas y en las diversas funciones del espíritu humano (por eso habla ahí de «religión en sentido amplio»). En cambio, la segunda forma, a la que llama «religión en sentido estricto», se caracteriza por la explicitud:*

«En el encuentro con lo Santo la experiencia de lo Absoluto no está únicamente implícita, sino que es buscada conscientemente. El esfuerzo intencionado por experimentar lo Absoluto como tal es lo que constituye a la religión como religión y lo que al mismo tiempo la trasciende infinitamente».

2.2.2 Los dos polos de toda experiencia religiosa

Pues bien, situándonos ya dentro de la religión estricta y más en concreto, dentro de la cristiana, resulta fácil ver que también en ella se da a su vez una distinción ulterior. Porque el vivir *expresamente* a Dios en la realidad incluye necesariamente dos momentos o movimientos distintos:

1) vivir y trabajar la *realidad* -la propia y la mundana- en cuanto creada y salvada por Dios y 2) vivenciar a *Dios* como creador y salvador de la realidad.

Ambos momentos son necesarios e indisolubles, y ambos valen para todo cristiano, pues en su unidad constituyen la vivencia religiosa auténtica. Por eso en los comienzos, digamos en el «período constitutivo de la vida religiosa», ni siquiera había clara conciencia de la distinción. En ese sentido, me gusta decir que, cuando de verdad se vive desde la fe y se evita la trampa del dualismo religioso, «comer es tan santo como rezar».

Pero el equilibrio resulta difícil. En realidad, representa un ideal nunca alcanzable plenamente. La síntesis perfecta se realizará únicamente en la gloria, cuando «Dios sea todo en todo» (1 Cor 15, 28), es decir, cuando advenga la total transparencia de Dios en la realidad y de la realidad en Dios. Mientras tanto, en el tiempo de la historia, debemos resignarnos a vivirlo en una tensión nunca resuelta, que nos hace oscilar continuamente entre la acentuación de uno u otro polo. Además es claro que, dado su enraizamiento mundano, a nuestro ser le resulta más fácil acentuar el polo de la realidad, hasta correr siempre el peligro de «perderse en el mundo». De ese modo la conciencia expresa de Dios y la vivencia directa de la relación con Él puede quedar en penumbra o incluso eclipsarse en el transcurso normal de la vida. De ahí la necesidad de dedicar tiempos y esfuerzos especiales a su cultivo: tal es el sentido fundamental de la oración, la liturgia y, en general, de todas las actividades centradas de modo directo y expreso en la dimensión más explícitamente religiosa.

Pero si eso es necesario para el individuo, lo es también para la comunidad. Por eso en toda religión surge la necesidad de personas y grupos que se dediquen, en bien de todos, a cultivar de manera expresa esta dimensión. Son por tanto modos de vida que se configuran en torno a esa preocupación, subordinando a ella -en mayor o menor medida, con dedicación más o menos totalizadora- las demás dimensiones de la propia existencia. La percepción de esta especialización global está seguramente en la raíz de la famosa

distinción medieval, que Graciano expresa hablando de *duo genera christianorum*, de «dos géneros de cristianos»: los clérigos (junto con los *conversi*, traduzcamos los «religiosos») y los laicos. El primer género se caracteriza por estar «encargado de un oficio divino y entregado a la contemplación y a la oración».

La mentalidad medieval, con lo que para nuestra mentalidad comporta de discriminaciones y privilegios, no debe ocultar la intuición de fondo, que está definida por la dedicación central de la existencia. Al mismo tiempo muestra cómo la vida religiosa no es un «aparte» en la vida de la Iglesia, sino que está incluida en uno de los campos de la división fundamental: al lado de los clérigos. La historia hará que su especificidad se vaya marcando de manera cada vez más clara. Pero su originación interna alerta para no verla jamás como algo exclusivo y aislado: junto a ella, y a veces solapándose con ella, están el comienzo también *otros modos de vida similares*, como la del sacerdote, el profeta o el misionero. Recuérdese que en la Iglesia neotestamentaria no aparece siquiera individualizada: de algún modo, cabe intuir su presencia como un espíritu diseminado en el variado grupo de los «oficios pastorales», como los apóstoles (en sentido amplio), los profetas y los doctores de que habla San Pablo (1 Cor 12, 28); o las personas que vivían en virginidad (1 Cor 7, 1-38); o los presbíteros, los episcopos, los diáconos y diaconisas de las iglesias pospaulinas.

Son, pues, todos ellos especializaciones dentro de la experiencia religiosa integral. O, lo que es lo mismo, constituyen modos de vida parciales, en el sentido de privilegiar un polo -digamos, el «directamente religioso»-, dejando en un segundo plano el otro polo, el «secular». Este es, en cambio, el privilegiado por los otros modos de vida, que constituyen el conjunto de la vivencia religiosa seglar. Por eso ninguno puede comprenderse sino en relación con los demás.

Es importante subrayar esto de manera muy expresa, para evitar todo asomo de parcialidad o privilegio. Sólo en la unión y conjunción de los diversos modos incluidos en estas dos grandes modalidades se realiza el todo de la comunidad, de suerte que ninguna de las dos modalidades -y dentro de ella ningún modo- puede considerarse completa y acabada en sí misma, sino que cada una precisa de la otra para su complementación. La comunidad logra así un equilibrio fundamental, asegurando la presencia de ambos polos, que de ese modo están siempre ofrecidos a la vivencia de todo cristiano o cristiana.

2.2.3 Primera especificación de la vida religiosa: polarizada en el «Dios del mundo»

Dada esa íntima implicación, no es fácil encontrar un vocabulario adecuado para expresarlo. Deberá evitar el exclusivismo, al tiempo que precisa marcar de alguna manera la especificidad. Giorgio Gozzelino, por ejemplo, ha hablado de «profesionales del Absoluto» para referirse a la primera modalidad. La expresión es fuerte, sin duda alguna. Pero, si logra evitar todo posible tinte de formalismo o espíritu de cuerpo, cabe interpretarla sencillamente como refiriéndose a aquellas personas que *se dedican prioritariamente* al cultivo de los valores en los que se vivencia de manera expresa la presencia de Dios en la vida humana. Otros, en idéntica dirección, hablan de que «el religioso debería ser un especialista de Dios y de la dimensión religiosa del hombre». En correspondencia, cabría entonces hablar de las personas incluidas en la otra modalidad como de los «profesionales del mundo», pues al cultivo y humanización de algún aspecto del mundo dedican su «profesión».

De todos modos, prefiero las denominaciones enunciadas en el título de este apartado. El concepto de «polarización» ofrece la ventaja de que el hablar de un polo remite siempre al otro, de suerte que lo específico no aparece como acaparación excluyente, sino tan sólo como *acentuación* peculiar. Además la mención expresa de ambos hace de algún modo visible la necesidad de su interacción íntima, evitando el peligro de la unilateralidad abstracta: cuando se habla de polarización en «el Dios del mundo», la primera palabra -Dios- delimita bien la especificidad de aquellos y aquellas que dedican prioritariamente su vida a los valores religiosos, al tiempo que la segunda -mundo- remite a su necesaria encarnación en la realidad.

Nada, por tanto, más lejos de cualquier «espiritualismo», que esta *espiritualidad*, necesariamente encarnada, pues se centra justamente en el «Dios del mundo», es decir, en un Dios que no se quiere a sí mismo ni a sus adoradores más que en unión activa con el mundo creado y sustentado por su amor. A su

vez, la polarización en «el mundo de Dios» deja patente que la prioridad de la dedicación a los trabajos del mundo no consiste en un secularismo arreligioso, puesto que, cultivando el «mundo de Dios» lo hace en cuanto fundado por su acción creadora y animado por su presencia salvadora.

Además creo que de ese modo se aclaran bien dos aspectos importantes. El primero: la «especialización» de la vida religiosa, que en el juego lingüístico de la teología decimos con razón como suscitada por el *Espíritu* en la Iglesia, responde a una dinámica general de toda sociedad; es lo que en el juego lingüístico de la sociología se conoce como la división del trabajo social. Lo expresa muy bien el citado Gozzelino:

"Para darse cuenta del significado profundo de los consagrados es necesario prestar atención a una ley de la vida que se aplica en todos los niveles: ningún valor primario se sostiene sin la concentración de un grupo de personas que se dediquen por completo a su sostén y desarrollo. Por mucho que la salud física(...) sea un valor buscado y promovido por todos, no puede sostenerse sin un cuerpo de especialistas (médicos, higienistas, enfermeros, etc.) y de estructuras (hospitalarias, asistenciales, etc.) comprometidos completamente en ella. Lo mismo ocurre con cada uno de los otros valores. Y también con el valor religioso".

El segundo aspecto se refiere a que de ese modo se confirma lo hasta aquí recalcado con insistencia: en la división de roles no existe, en principio, separación ni privilegio de ningún tipo, pues cada función encuentra su sentido, su legitimidad y su complemento en la unión y colaboración con las demás. Por un lado, la vida religiosa tiene su sentido y su justificación en el hecho de que, junto con otros modos de vida afines, intenta asegurar para todos la vitalidad y eficacia de *una* dimensión fundamental de la vida cristiana. Posee por tanto un sentido *en sí misma*; pero para que tal sentido sea completo, en su definición y configuración no puede prescindir de la apertura y el servicio *para los demás*. Aislada y encerrada en sí misma, sería una vida desequilibrada y, en definitiva, contradictoria: baste pensar en lo inviable y aun absurdo que sería un mundo en el que todos se dedicasen a la vida contemplativa.

Por otro, tanto ella como los modos de vida que le son afines, necesitan a su vez de la aportación y el servicio de los que se configuran en torno al otro polo, el secular: primero, porque para que todos podamos comer, instruirnos o cuidar la salud son necesarios modos de vida que se dediquen prioritariamente a la agricultura, la enseñanza y la medicina; en segundo lugar, porque de otro modo la vida cristiana -que en definitiva consiste en vivir a Dios en la creación y en prolongar la creación en Dios- quedaría mutilada en su integridad.

Como tal vez se haya observado, acaso con cierta extrañeza, hasta aquí no he hecho mención especial de Jesús de Nazaret. Aunque, como es natural, su presencia ha estado en la base de todo lo dicho, el silencio ha sido intencionado. Se trata, en efecto, de resaltar el carácter general y de principio que reviste la reflexión. Y también para lastrarla de realismo. Cuando se dice, por ejemplo, que Jesús es el modelo de *todos los* modos de vida cristianos, se enuncia una profunda verdad. Pero, si no se quiere caer en idealismos que para nada aprovecharían, es preciso entender que no puede serlo en el sentido de que sea modelo concreto y directamente ejercido de todos y cada uno: eso es sencillamente imposible para la limitación de una vida humana.

Jesús es modelo para todos, pero dentro del entramado relacional de la comunidad, en cuanto que al vivir con plena autenticidad y apertura el modo concreto que a él le corresponde, se convierte en paradigma para que también los demás puedan vivir bien el suyo. Se comprende muy bien con sólo pensar que él no puede ser modelo concreto y directo para vivir cristianamente la vejez, por la simple razón de que, si murió joven, no podía al mismo tiempo ser viejo. Pero el modo de vivir *sus* etapas vitales, sí que ayuda a todos para que puedan vivir auténticamente las propias. Más claro y relevante es, si cabe, la referencia a la mujer: siendo varón, no puede ser «modelo» del vivir cristianamente la propia feminidad; pero sí lo es en cuanto que, al vivirse auténticamente como varón en relación con la mujer, se abre también para ésta su ejemplaridad paradigmática.

En este sentido, es claro que Jesús vivió la concreción de su vida como polarizada por el «Dios del mundo». Su dedicación se sitúa, por tanto, y de modo bien decidido, en un lado de la polaridad. Pero, al

vivirla en apertura y servicio a la comunidad y en correlación con ella, no puede ser acaparado por ella. Por eso es también modelo *real y verdadero* -no como mera «imitación» sino como «seguimiento» vivo y creativo- para *todo* cristiano y *toda* cristiana. Además tenemos la suerte, digámoslo así, de que el modo mismo de su vida presenta una enorme amplitud. El haber sido *laico* y llevado una vida de apostolado muy *activo y encarnado*, evita el peligro de todo acaparamiento, sobre todo de los dos a que ha estado siempre más expuesto: el de los clérigos y el de los religiosos.

2.3 El perfil específico de la vida religiosa: entre lo «contemplativo» y lo «pastoral»

Hasta ahora, pues, el discurso se ha mantenido adrede en un plano general, de suerte que la vida religiosa no queda aislada, sino situada como un miembro más en uno de los dos espacios fundamentales en que se divide la vida cristiana, a saber, entre aquellos modos de vida que se nuclean de manera primordial en torno al cultivo de los «valores directamente religiosos» (a diferencia, por tanto, de aquellos que lo hacen en torno a valores seculares).

Insisto en que, aunque la distinción resulta elemental, creo que no es poco lo que con ella se ha ganado, pues proporciona un marco decisivo de inteligibilidad, al permitir comprenderla sin peligro de caer en las dos graves trampas ya señaladas: la de aislarla como un fin en sí misma, y la de tender a verla como un estado privilegiado o superior. Lo primero ha llevado demasiadas veces a una interpretación sacralizante, abstracta e incluso victimista, que acaba haciendo de ella algo extraño, «como un mundo dentro del mundo». Lo segundo, muy apoyado en lo anterior, ha deformado la visión, rompiendo el espíritu de fraterna igualdad evangélica y amenazando la unidad radical del pueblo de Dios.

Pero ahora se impone buscar ya su *lugar* dentro de ese espacio común. Así será posible comprender más fácilmente tanto su *perfil específico* como el sentido de sus *variedades*. Recordando, eso sí, que en ningún caso cabe esperar, ni sería en el fondo deseable, una delimitación geométrica, de contornos abruptos y límites intraspasables. Se trata más bien, ahora más que nunca, de señalar acentos y marcar polaridades, sin pretensiones ni de clasificación única ni de exactitud inamovible. Hasta el punto de que conviene advertir que, en este sentido, los contactos y solapamientos que necesariamente se producen a medida que las polaridades se hacen menos acentuadas, lejos de ser señal de confusión, pueden constituirse en indicio de acierto.

Lo que ante todo importa es lograr una *lógica viva*, que permita su surgimiento a partir del dinamismo íntimo que lleva a la organización de ese espacio común en modos de vida distintos. Habrá que seguir, pues, con el «método genético» usado hasta aquí.

La vida humana es, por fortuna, rica y polifónica. Por eso, igual que el cultivo de la dimensión secular se reparte en infinidad de oficios, también el de la dimensión absoluta necesita concretarse en diversos modos de vida. Son por tanto, como siempre sucede con la vida, muchos y muy diversos. Pero la referencia a una misma dimensión hace que, a pesar de su enorme diversidad, difícilmente unificable, no constituyan un todo caótico. Observando el conjunto, es posible percibir que se organizan de nuevo en torno a una polaridad fundamental, que, tomando los conceptos con cierta amplitud, cabe denominar lo «pastoral» y lo «contemplativo».

Para aclararlo, conviene atender a dos coordenadas fundamentales. La primera radica en la *referencia a la comunidad*, pues ningún modo puede entenderse sin tener también en cuenta el servicio que presta en ella. La segunda viene definida por el tipo de *compromiso existencial* peculiar de cada uno, pues toda praxis verdaderamente religiosa exige un carácter vivencial y performativo, que no debe reducirse jamás a un «como si» o a una mera prestación burocrática.

Pues bien, la intersección de ambas coordenadas permite detectar una polarización de los modos de vida. Todos ellos, en efecto, aunque, por así decirlo, se sitúan dentro de una misma línea horizontal, no lo hacen de manera uniforme, sino que tienden a organizarse por su orientación hacia dos polos distintos. Unos se orientan más claramente hacia lo «pastoral», mientras que, por el contrario, otros se inclinan hacia lo «contemplativo». (Las comillas quieren insistir de nuevo en que no se trata de una división estanca, pues, tratándose de polaridades, ambos elementos deben estar presentes en todos y cada uno de los modos

concretos: se diferencian simplemente según tiendan o se acerquen más a uno u otro polo).

Hacia el primero, el *pastoral*, convergen aquellos modos que se definen ante todo porque se dirigen directamente a actuar sobre la comunidad, para promover en ella los valores religiosos. Por eso actúan sobre todo a través de la predicación, del culto, del gobierno o de la organización de los diversos servicios. La jerarquía y, en general, el clero secular serían de algún modo el caso típico, flanqueados acaso, en distinto grado y con diversas modalidades, por los distintos servicios pastorales (hoy tan en ebullición). En ellos debe estar presente, claro está, el compromiso existencial, mediante el cultivo de lo vivencial y contemplativo; pero su nota característica es el *servicio* directo y activo. Cuando se habla de «espiritualidad sacerdotal», por ejemplo, no cabe prescindir de este aspecto.

Hacia el segundo polo, el *contemplativo*, se orientan aquellos modos que acentúan el cultivo y saboreo de la dimensión religiosa en sí misma. En ellos es prioritario configurar la existencia de manera que asegure la posibilidad de esa vivencia de lo trascendente y facilite al máximo su cultivo. De ahí la importancia que de ordinario atribuyen a la *comunidad*, como medio y garante de esa configuración. Las actividades mundanas no se abandonan, desde luego, pero pasan a un segundo plano, y la misma función pastoral acentúa sobre todo el *testimonio*. En el sentido de que viene determinada ante todo, más que por la acción directa, por el tipo y el ejemplo mismo de la vida. Digamos que lo más típicamente suyo es «profetizar siendo»: por eso un monje es concebible sin acción pastoral directa, cosa que carecería de sentido en un sacerdote. De ahí que los dos modos de vida conocidos como contemplativos o de clausura, no digamos ya el anacoretismo, son acentuaciones extremas de esta polaridad.

(Contra esto no debiera ser una objeción la enorme variedad de formas y dedicaciones en la vida religiosa. El testimonio de lo trascendente, que es lo central, tiende por sí mismo a transformarse en servicio directo, asimilándose al «pastoral» o incluso al «laical», cuando el contacto personal o incluso la necesidad de suplir servicios -eclesiales, pero también seculares- así lo exige. El fenómeno se acentúa con los religiosos que son también sacerdotes: ciertas tensiones y aun conflictos... no siempre fáciles de resolver, tienen aquí su raíz principal).

Sintetizando lo dicho hasta ahora, aparece con suficiente claridad el lugar preciso donde, dentro de la comunidad eclesial, se sitúa la *vida religiosa* en todas sus variedades. Atendiendo a la distinción más fundamental y primaria, queda definida por su dedicación prioritaria a los valores directamente religiosos, lo que la distingue de los modos de vida seculares y la incluye en el grupo a ellos contrapuesto, como el clero o los misioneros. En una segunda distinción, se distingue también de este grupo (el más «pastoral») por la *versión hacia el polo contemplativo*, puesto que, por un lado, configura su vida de modo que posibilite y fomente dentro de ella la vivencia prioritaria de esos valores y, por otro, a través sobre todo del *testimonio* los haga visibles y disponibles en favor de la comunidad.

Pero, como queda indicado, se comprende fácilmente que, como vida realizada en el mundo y a favor de la comunidad, tenga numerosos contactos con los modos seculares de la vida cristiana y, sobre todo, con los de la apostólica. Aquí los corrimientos entre los polos resultan necesariamente muy intensos, de suerte que en las modalidades más activas de la vida religiosa se producen solapamientos muy intensos con los modos de vida directamente pastorales; hasta el punto de que, como muestra la práctica, las diferencias tienden no pocas veces a borrarse.

Incluso cabe señalar que en conjunto se ha dado un cierto corrimiento histórico en dirección hacia este polo, como lo muestra el hecho de que numerosas órdenes inicialmente con vida de clausura, movidas por las circunstancias o solicitadas por las necesidades concretas, se han abierto a una intensa vida directamente pastoral, hasta tender no pocas veces a confundirse con el clero. El influjo de la Compañía de Jesús ha sido decisivo en este punto, y resulta significativo que Ignacio de Loyola era consciente de la novedad, así como que Suárez haya tratado de justificarlo teológicamente. Este es uno de los factores que explica las numerosas modalidades presentes dentro de la vida religiosa. El otro viene del extremo secular, sobre todo por la atención al prójimo no atendido o maltratado, pues una existencia configurada desde Dios no puede quedar indiferente ante la necesidad, la miseria o la marginación del hermano (por íntima

coherencia, el *testimonio* del Dios que es amor se convierte entonces en *acción* amorosa).

3. LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA VIDA RELIGIOSA

Ya queda dicho que la exactitud rigurosa resulta aquí imposible y que, por tanto, esta «distribución» necesitaría muchas precisiones. El afinamiento último habrá de salir, sin duda, de los esfuerzos reflexivos nacidos dentro de la vida religiosa misma. Pero me gusta pensar que este intento de comprensión desde la «exterioridad empática» de teólogo no perteneciente a ella puede ayudar en la difícil tarea de ir clarificando la situación actual. En esa dirección se orientan las siguientes consideraciones.

3.1 Historicidad y relativización de las formas concretas

En todo caso, la caracterización hecha hasta aquí permite comprender íntimamente dos cosas importantes. La primera: no es casualidad que en la vida religiosa hayan ido apareciendo formas tan diversas a lo largo de la historia, y que entre ellas los solapamientos sean continuos e inevitables. Segunda: tampoco lo es el que, a pesar de tantas variedades, la tradición haya descubierto un inconfundible «aire de familia» que les confiere unidad específica.

Pero acaso más importante sea todavía el hecho de que así queda al descubierto *la intencionalidad íntima* que articula y funda internamente esa rica floración histórica de modos y de estilos. Lo cual tiene de entrada una consecuencia decisiva: la de ofrecer un criterio básico para juzgarlas en su mayor o menor oportunidad actual. En efecto, al traer a primer plano la distinción entre la intención fundamental y sus diversas concreciones, pone al descubierto *la radical historicidad* de las mismas. Estas no son nunca lo decisivo y permanente, sino simples modos de realizarlo en los distintos tiempos y lugares, conforme a la situación de la Iglesia y a las necesidades del mundo.

Es decir, que las formas diversas de la vida religiosa en general y los modos concretos de realizarse cada una no pueden ser nunca un fin en sí. Son más bien los medios por los que en cada época intentan aquella configuración que les permite realizar su esencia más íntima. Del anacoreta perdido en la soledad del desierto al monje integrado en los grandes monasterios barrocos hay un enorme trecho histórico, que no niega una continuidad fundamental; del mendicante de puerta en puerta en el mundo medieval a su contemporáneo, el docto profesor de la *universitas studiorum*, hay una distancia de estilo, que no rompe la unidad del modo de vida ni siquiera muchas veces de orden; y lo mismo sucede entre la comunidad integrada en la pastoral de la gran ciudad y el vecino convento de clausura o el pequeño grupo sembrado como trigo fecundo en una aldea perdida.

De ahí que ningún modo, configuración o estilo puede pretender la exclusiva, como tampoco puede negársele a ninguno la legitimidad de principio en su opción, pues todos brotan de la misma raíz, diversificados únicamente por la índole del terreno, la sazón de las estaciones o los avatares de la historia. Pero también y por eso mismo: todos y cada uno necesitan estar dispuestos a revisar continuamente sus modos actuales, para ver si encarnan *de verdad y para hoy* la finalidad esencial. Es lo que el Vaticano II en su Decreto sobre la vida religiosa proclamó desde el mismo título como la necesidad de una «adecuada renovación». Como criterio fundamental señala justamente la dialéctica decisiva entre, por un lado, «un retorno constante a las fuentes de toda vida cristiana y a la primigenia inspiración de los institutos» y, por otro, «una adaptación de estos a las cambiadas condiciones de los tiempos».

Basta seguir leyendo el decreto y, sobre todo, echar una mirada a los profundos cambios operados en todos los sectores de la vida religiosa, para percatarse de que no se trata de una constatación banal o de una llamada meramente protocolaria. Ahí se alude a una necesidad muy profunda y se anuncia una *auténtica revolución*, que no sólo ha removido hasta los cimientos las antiguas configuraciones, sino que constituye todavía un proceso en marcha de consecuencias imprevisibles. Desde los aspectos más externos, como el modo de vestir, y las actividades apostólicas a las concepciones más íntimas en la vivencia de los votos, todo ha experimentado una verdadera mutación. Esto puede producir angustia o exaltación, según los casos; pero, en el fondo, debiera ser siempre signo de esperanza. En definitiva, se trata de la más genuina dialéctica de la vida, que se realiza siempre en el abandono de viejas formas y la apertura de nuevas esperanzas.

Aquí vale, como en pocos casos, el sabio consejo de Spinoza: «no reír, no llorar, no detestar, sino

comprender». Comprender, para lograr la lucidez del diagnóstico y propiciar la libertad y el coraje de la decisión. Algo muy importante en bien de la vida religiosa misma, pero también de la Iglesia y de la humanidad.

3.2 El criterio decisivo: hacer posible y visible la intención fundamental

Por esta cuestión pasa, sin lugar a dudas, el gran desafío al que se enfrenta hoy la vida religiosa. De ahí que, siguiendo la llamada del Concilio, sea tan importante buscar pautas de renovación y criterios de orientación. El planteamiento mismo indica que no cabe esperar seguridades ni aciertos definitivos. Pero tampoco sería bueno dejarlo todo a la espontaneidad o a la simple necesidad del momento.

Nadie lo quiere así, desde luego. Pero la presión de la vida, reforzada tantas veces por la drástica reducción de efectivos, puede llevar más a la *acomodación* para salir al paso de los problemas inmediatos que a la *renovación* lúcida, valerosa y meditada. La misma teología precisa tomar en serio la necesidad del cambio que la nueva solución está postulando; cambio no meramente accidental, sino de estructura y aun de paradigma. La importancia de este tipo de consideraciones, que pueden parecer muy alejadas de la vida concreta, reside justamente en esta *elevación de la perspectiva*. No puede -ni lo pretende- ofrecer soluciones inmediatas, sino que intenta dibujar una especie de «tipos ideales» (Weber), que permitan no encasillar, pero sí orientar la multiplicidad de la vida y la dispersión de las iniciativas.

Así, por ejemplo y para empezar por lo más profundo y esencial, el «método genético» utilizado hasta ahora en estas reflexiones hace ver que, para afrontar la renovación, no resulta camino adecuado el hacer girar la reflexión sobre los *tres votos clásicos*, como si sólo en ellos se jugase todo el problema de la nueva identidad. Eso corre el riesgo de quedar reducido a un procedimiento formal, que va de fuera adentro o de arriba abajo, cuando el procedimiento justo debe ser más bien el contrario: no son los votos los que han constituido la vida religiosa, sino que es ésta la que históricamente, por necesidad interna, se ha proyectado en ellos para expresar su intención profunda y hacer posible su realización. Como muy bien dice J. M. R. Tillard, en definitiva, "los votos son como una glosa existencial del voto de sí mismo".

En ellos, pero no sólo en ellos, pues todos los demás elementos que entran en la conformación de la vida religiosa nacen de la misma raíz y cuentan con idéntica justificación. Lo cual no es una constatación banal, sino que apunta a lo más decisivo, pues indica dónde está la raíz última que define toda la legitimidad en este campo, sea cual sea el aspecto o elemento de que se trate. En última instancia, algo será legítimo en la justa medida en que contribuya a configurar un modo de vida que sea vivencia y manifestación del «Dios del mundo», es decir, *en cuanto ayude a lograr una vida que en sí misma se nuclea en torno al cultivo directo de lo trascendente y que en su manifestación sirva de testimonio en servicio de los otros*. Lo demás, todo lo demás, debe ser relativo a esa decisión central, para posibilitarla y potenciarla.

Esto se comprende con facilidad cuando se trata de elementos externos, como el *modo de vestir*, por ejemplo. El Concilio lo expresó de un modo tan preciso como inequívoco: «El hábito religioso, como signo que es de la consagración, sea sencillo y modesto, pobre a la par que decente, que se adapte también a las exigencias de la salud y a las circunstancias de tiempo y lugar y se acomode a las necesidades del ministerio».

Ya se advierte que no interesa demasiado la cita por sí misma, aunque no deje de tener su importancia a causa de su significatividad inmediata, según aquello de que cada señal habla en las coordenadas de su propio contexto y que, por tanto, «sólo señales seculares hablan al mundo secular». Interesa sobre todo por su valor paradigmático, pues, justo porque se trata de un caso fácil y evidente, esta afirmación puede servir en cierto modo como modelo para los casos más difíciles e intrincados. Y no menos paradigmática resulta la enérgica conclusión que, a partir de ese principio, cierra el párrafo conciliar: «El hábito, tanto de hombres como de mujeres, que no se ajuste a estas normas, debe ser modificado».

La aplicación resulta todavía relativamente fácil cuando se refiere a otras *realidades más o menos externas*, como las características de la habitación o la organización de la convivencia. Pero se va volviendo ya más difícil a medida que se acerca a los aspectos más íntimos y sustanciales, sobre todo porque el criterio fundamental, sin dejar de ser prioritario, ha de concretarse según las distintas modalidades del

servicio evangélico. Sucede así, por ejemplo, con *el trabajo o la dedicación profesional* de la comunidad o de algún miembro dentro de ella.

Y aun aquí se escalona la dificultad. No ofrecen problema aquellos tipos de trabajo que permanecen dentro del principio paulino de trabajar para el propio sustento, de manera que no se vea amenazada la gratuidad o la libertad del anuncio (cf. 1 Cor 9, 15.18; 2 Cor 11, 9-10...). Tampoco lo ofrecen aquellos otros destinados a cubrir necesidades no atendidas por la sociedad civil, sobre todo las referidas a los más pobres, sufrientes o marginados. Nacen claramente del amor y su transparencia a la intención fundamental es patente para todos. Por lo demás cuentan con el aval, claro y repetidamente expresado, del mismo Jesús de Nazaret, que llega a afirmar que el cuidado del hombre es más importante que la glorificación del sábado (Mc 2, 27); lo ha revalidado el evangelista Juan, cuando insiste en que «quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1 Jn 4, 20); y lo comprende de manera admirativa y prácticamente unánime la gente normal, siempre acogedora con las formas de vida religiosa como las dedicadas a las misiones, a los ancianos o a los enfermos más o menos abandonados. Pero cuando se pasa de ahí, todo se hace mucho más arduo y la búsqueda de nuevas soluciones pide todavía mucho discernimiento.

3.3 Una cuestión especialmente difícil: la reconfiguración de la dedicación laboral

En efecto, el problema se hace agudo, cuando los trabajos, hechos incluso con generosidad y sacrificio, no ofrecen esa misma transparencia. La ofrecieron acaso en su nacimiento, cuando, como los mencionados, surgían del amor cristiano solicitado por los excluidos y sus necesidades no atendidas. Es bien sabido, por lo demás, que tal fue el origen de gran parte de las órdenes religiosas. Pero la transparencia se ha oscurecido o incluso se ha perdido total o parcialmente, cuando -en muchos casos gracias a las mismas órdenes- esas necesidades fueron siendo cubiertas por la sociedad civil, como en gran medida ha sucedido con la medicina, la enseñanza o la promoción de la mujer. La continuación de esos trabajos puede incluso llegar a invertir el significado inicial, convirtiéndolo en su contrario, pues muchas veces la sociedad ya sólo percibe en ellos la inercia de una herencia histórica, cuando no el afán de lucro o el ansia de poder. En un tiempo de escasez de trabajo puede incluso llegar a ser visto como una concurrencia más o menos ilegítima.

Ya se comprende que está fuera de lugar y resulta sumamente injusta cualquier simplificación en este tema. Dada la amplitud del proceso secularizador, que abarca gran parte de las actividades tradicionales, el desafío es de un calado sin precedentes. No ya sólo porque en ocasiones puede afectar a la misma capacidad de supervivencia material, sino porque en el ejercicio de esos trabajos se ha puesto mucha vida y mucha ilusión, hasta el punto que en torno a ellos se ha fraguado y ha cristalizado una parte muy importante de la espiritualidad. Dejarlos sin más o someterlos a una revisión demasiado drástica puede crear una situación de desamparo y aun una sensación de infidelidad a los propios orígenes, que muchas veces tienen en ellos su motivación inicial.

Pero al mismo tiempo, no sería bueno cerrarse de antemano a todo cuestionamiento. Negarse a una revisión de los modos, cuando las circunstancias han cambiado de manera radical, puede encerrar un peligro mortal, porque bajo una fidelidad de superficie puede quedar enmascarada una infidelidad de fondo, que acabaría acarreado consecuencias fatales. Es claro que en cuestión tan delicada ha de ser la vida religiosa misma, y los diversos grupos en ella, quien, desde dentro y con radicalidad evangélica, vaya elaborando las propias soluciones. Desde fuera sólo cabe la colaboración fraternal y, como queda repetido, la aportación de una perspectiva a la vez diferente y empática.

Desde luego, parece que no cabe renunciar *al principio fundamental*: sea cual sea la solución adoptada, ella ha de estar definida por la decisión de reconfigurar la vida del grupo de manera que pueda nuclearse en torno al cultivo directo y expreso de los valores evangélicos, de suerte que *aquí y ahora*, es decir, en las nuevas condiciones socio-culturales, posibilite y promueva su vivencia en ella misma y para los demás los haga visibles como un testimonio significativo. Bien mirado, este principio constituye el *cantus firmus* del decreto conciliar, todo él traspasado por una doble llamada: al cultivo de la radicalidad evangélica a través del propio carisma, por una parte, y a la misión para los demás desde dentro de la vida de la Iglesia, por otra.

Es también lo que está resonando en la atención, hoy tan viva, a revivir el propio *carisma* dentro de

cada orden o congregación. Él representa el modo primigenio como para ellas ha brillado en el pasado la intención fundamental, y constituye, por lo tanto, una orientación básica para mantenerla en el futuro. Únicamente es preciso advertir que eso no puede hacerse hoy sin mediaciones, sobre todo sin tener en cuenta la diferencia introducida por el tiempo. No se trata, en efecto, de mera repetición, sino de *actualizar lo de entonces de modo que resulte significativo para hoy*. Es lo que la hermenéutica moderna llama la «fusión de horizontes» mediante la elaboración de la «distancia temporal». Dicho de manera más concreta e inteligible: es preciso revitalizar el carisma, transformándolo de modo que pueda significar en el horizonte del tiempo actual lo que de verdad significaba en el antiguo.

Acaso sirva de ayuda para comprenderlo el distinguir con cuidado entre la *intención de fondo y su concreción* dentro de las necesidades del propio tiempo. Tomemos, por ejemplo, el caso de los cuidados sanitarios. Es claro que si una orden se decide a atender a los enfermos o incluso se fundó con ese fin, su intención de fondo no es primariamente *sanitaria*, es decir, la de cuidar y fomentar la salud como un valor que la sociedad debe atender y fomentar por sí mismo: ese es justamente el papel de los médicos y de las instituciones sanitarias. El religioso o la religiosa que entran en ese campo no niegan ese valor, claro está; pero su intención es ante todo *evangélica*, nacida del amor al enfermo en cuanto persona necesitada. Su motor decisivo es la vivencia y el testimonio del Evangelio, que de ordinario se concentra en cuanto testimonio y promoción de los valores expresamente religiosos, pero, siendo valores que buscan la encarnación, *en este caso*, se manifiesta *también* como cuidado sanitario.

La prueba está en que, si ese cuidado estuviese debidamente cubierto, lo más probable y normal sería que el religioso o religiosa no se dedicasen a él, y en todo caso no por ello su vida perdería el eje que la vertebraba. Antes bien, podría quedar libre para vivirlo y testimoniarlo de otra manera. La actitud de Jesús de Nazaret resulta luminosa en este punto. Su distancia, y aun rechazo, de cualquier trabajo civil como misión propia suya, es evidente: no sólo se opone resueltamente a asumir un rol directamente político como el de ser «rey», sino que se niega a entrar en discusiones «especializadas» («dad al César lo que es del César») y sobre todo rehuye de manera expresa una clara petición que le acercaría a un «servicio civil»: «Uno de la gente le dijo: “Maestro, di a mi hermano que reparta la herencia conmigo”. El le respondió: “¡Hombre! ¿quién me ha constituido juez o repartidor entre vosotros?”» (Lc 12, 13-14). En cambio, jamás se niega, cuando el trabajo o servicio aparece por sí mismo como manifestación del Reino: «Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva» (Lc 7, 22).

Esta constatación, tan lógica y tan simple a primera vista, puede tener una gran fuerza clarificadora. Porque, en realidad, describe de algún modo la situación actual de muchas órdenes y congregaciones. Privadas, en todo o en parte, por el avance social, de lo que hasta ahora ha sido su trabajo principal, afrontan una crisis, a veces muy dura. Pero gozan también de una nueva oportunidad, pues quedan en franquía para retomar la intención profunda de su carisma, reconfigurándola de una manera más adecuada al contexto actual. De hecho, creo que esto es lo que en definitiva está ya sucediendo, y en mayor medida de lo que a primera vista pudiera parecer. Sucede en dos direcciones principales.

La primera, responde a un dinamismo profundo de la sociedad actual, que tiende hacia la especialización y el pluralismo. Al quedar cubiertas las diversas necesidades seculares, también la vida religiosa queda en una mayor franquía para concentrarse de manera más exclusiva en el *cultivo directo de sus valores específicos*. Cosa que se manifiesta, por ejemplo, en una reforzada *valoración de lo contemplativo*, como se ve en la mayor sensibilización de los mismos monasterios, que abren con más cuidado su espacio para ser compartido por los laicos, en el fomento de grupos de oración y estudio, y en la intensa reflexión acerca de la auténtica espiritualidad de la vida religiosa. Pero acaso sea más importante otra manifestación, que nace de la misma transformación provocada por la crisis: la reconversión de la actividad dedicada a trabajos seculares en *testimonio y apostolado directo*.

Es lo que sucede, por ejemplo, cuando muchos religiosos y religiosas que hasta hace poco se dedicaban a la enseñanza de materias seculares o al cuidado directo de los enfermos, ahora se dedican a la pastoral estudiantil o sanitaria. Bien sé que muchas veces esto resulta forzado por la escasez de personal o aun por la fuerza secularizadora del estado. Pero, con muchos que ya lo están viviendo en el gozo de un nuevo

descubrimiento, me atrevo a calificar de providencial todo el proceso. El carácter comunitario de la vida religiosa muestra también aquí su importancia, pues, mientras por necesidad en unos casos e incluso por cualidades o afinidades especiales en otros, algunos miembros pueden seguir con el trabajo anterior, posibilitando así la nueva dedicación de los demás. Al final, como sucedió con la secularización de los Estados Pontificios, lo que al principio puede parecer una privación dolorosa y aun injusta, acaba convirtiéndose en una bendición que encamina hacia la verdadera esencia.

La segunda dirección mantiene una mayor continuidad con la situación anterior. Cubiertas unas necesidades por el avance social, aparecen otras que, ubicadas en los márgenes de la sociedad, muestran los nuevos rostros de la marginación, el sufrimiento o la miseria. Estaba ya anunciado desde el comienzo: «pobres los tendréis siempre con vosotros» (Mt 26, 11); y, hoy como ayer, sigue resonando como llamada a encarnar en su servicio el testimonio evangélico. De hecho, son muchos los nuevos lugares donde la vida religiosa está volcándose de manera ejemplar: la droga, el sida, los márgenes de las ciudades, el mundo rural, la ayuda misional y asistencial al Tercer Mundo... Todos ellos representan hoy posibilidades inéditas que demuestran la vitalidad de los viejos carismas.

Y al mismo tiempo dejan al descubierto, acaso con más claridad que antes, el carácter de la dedicación desde el núcleo de la vida religiosa. Hasta el punto de que tengo la convicción de que es ahí donde aparece con toda claridad aquella nota que especifica lo más esencial -y en el fondo lo más grande- del trabajo secular en cuanto hecho desde la vida religiosa: se trata de *dedicación desde el amor misericordioso*. En el sentido de que no nace directamente de un afán, digamos secular, por construir la ciudad humana, para lo que hoy la sociedad cuenta con más medios y más dedicaciones especializadas, sino que nace justamente desde los márgenes de la construcción, es decir, de las *necesidades* no atendidas, o por no rentables o porque la sociedad todavía no ha querido, sabido o podido solucionarlas.

En ellas se eclipsa para muchos el rostro de Dios, pues interpretan ese dolor como abandono por su parte. A la vida religiosa le corresponde un rol muy importante en la tarea cristiana de mostrar que sucede exactamente lo contrario: que sigue siendo verdad la bienaventuranza de los pobres, mostrando que su situación es justo lo que Dios no quiere, y que por eso, aunque la sociedad los abandone, Dios no lo hace jamás y está siempre de su lado. Pero para probarlo no bastan las palabras. Sólo la dedicación amorosa y la presencia entregada pueden hacer brillar en la oscuridad provocada por la injusticia o el egoísmo humano esa difícil verdad, acaso la más radicalmente evangélica.

3.4 E1 caso de los institutos seculares como confirmación y contraste

Tal vez una rápida alusión a la diferencia en este punto con los institutos seculares u otras asociaciones de consagración laical pueda resultar iluminadora (aunque confieso que empiezo a sentir el vértigo de adentrarme en cuestiones que cada vez se escapan más a mi competencia).

También los miembros de estas instituciones configuran la propia vida desde la polarización en «el Dios del mundo», y por lo tanto, en última instancia, también han de decidir su entrega al trabajo secular desde el afán de hacer visible y significativa la presencia de los valores directamente evangélicos. Pero el trabajo secular no se especifica aquí por la misericordia ante necesidades no cubiertas (aunque, claro está, no la excluyan), sino por una dedicación directa a la construcción del mundo desde cualquiera de las profesiones presentes en la sociedad. Por eso, así como no es «normal» -en el sentido de típico- que un religioso o una religiosa se dediquen a la medicina o a la astronomía sin una motivación muy especial, sí lo es, en cambio, que lo haga cualquiera de estos miembros.

Lo cual, a su vez, hace surgir una cuestión muy especial. Esta motivación positiva y directa les permite distinguirse de la vida religiosa, y suelen poner en ello justo énfasis. Pero les crea a su vez dificultad muy peculiar a la hora de definir lo específico de su dedicación frente a la típica de los seculares. La verdad es que, de entrada, resulta muy difícil evitar la impresión que de ese modo se les suplanta en su vocación específica, pues también los seculares en cuanto profesionales buscan la construcción del mundo y en cuanto cristianos lo hacen desde los valores evangélicos, para que el mundo sea de verdad una prolongación de la acción creadora de Dios.

La solución no es fácil, desde luego. Es bien sabido que en este punto ha habido una discusión entre dos grandes teólogos, Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner. El primero acentuaba el carácter «seglar», mientras el segundo insistía en el «religioso». No me toca hacer de mediador en tan alta contienda. Pero creo que desde lo reflexionado hasta aquí cabe aprovechar la luz de ambas posturas. Rahner, a pesar de ciertos resabios de un vocabulario marcado por el tiempo, señala un vector indispensable en la consideración del problema. Vale la pena citarle algo por extenso.

Empieza subrayando su preocupación principal: que se reconozca en toda su extensión, sin recortes ni supleencias, el papel fundamental de los seglares cristianos, la «tarea que les corresponde» y que «no puede serles arrebatada por nadie, ni siquiera por los miembros de los Institutos seculares», a saber: «la de ofrecer, a partir de una situación en el corazón del mundo (es su “estado de vida”), el tipo ejemplar de una vida secular marcada con el sello del cristianismo, desde la profesión [como] medio de vida hasta la profesión amada y cumplida por sí misma, y hasta el campo del matrimonio y de la familia.

Para marcar la diferencia, insiste en que los miembros de los institutos seculares «han hecho de los consejos el centro de su vida» (p. 187) o aun, como dirá en otras ocasiones, su «profesión» u oficio (189). Es decir, que de los dos espacios que aquí hemos calificado como dedicación «al Dios del mundo» o «al mundo de Dios» ellos se sitúan fundamentalmente en el primero.

Sin embargo, dentro de ese ámbito Rahner tiende a borrar las diferencias, pues los define casi únicamente por su oposición al otro espacio, el del mundo seglar. Por eso puede asimilarlos, por un lado, a los «religiosos», los cuales viven su profesión secular como «un medio en el que deben penetrar partiendo de otro estado, para trabajar en pro de la salvación de las almas» (188), al revés del seglar, que la ama «por ella misma y no por un motivo puramente sobrenatural» (185). Y, por otro, al clero, llegando a afirmar que «la síntesis que realizan de los consejos evangélicos y de una profesión en el mundo (...) no es más que una especie de táctica para llevar a cabo un apostolado que se sitúa fundamentalmente al lado del apostolado jerárquico».

Obviamente el carácter polémico del trabajo, destinado a refutar la tesis balthasariana de que el miembro de estos institutos es un «seglar cristiano corriente», justifica esta cierta unilateralidad, de la que el teólogo alemán era en algún modo consciente (191-192). Pero, por eso mismo, indica también la necesidad de un análisis más diferenciado. Creo que Rahner tiene razón en lo fundamental, esto es, en la adscripción al ámbito del «Dios del mundo», a diferencia de la secularidad prioritariamente directa de los seglares. Pero, si no se da el paso ulterior de elaborar también su diferencia respecto a los religiosos, se corre el riesgo de cometer una grave injusticia. En efecto, siguiendo la exposición rahneriana, no es fácil sustraerse a la impresión de que una síntesis entre el trabajo secular y el modo de vida de los institutos seculares no sólo resulta difícil -que sí resulta-, sino que aparece como meramente extrínseca y aun artificiosa.

Los institutos tienen derecho a resistirse a tal asimilación no diferenciada, pues su trabajo quiere ser verdaderamente secular, directamente empeñado también en la construcción de la ciudad terrena. Se impone, pues, buscar con más detalle la difícil síntesis, intentando juntar los dos polos: el «secular», que garantiza la valencia civilmente directa del trabajo -como reclaman los institutos-, y el «consagrado», que remite -aquí está la razón de Rahner- a su estar inserto en una vida cuyo centro prioritario son los valores religiosos explícitos. Aunque las distinciones corren el riesgo de ser demasiado sutiles y el vocabulario tiende continuamente a la traición, me parece que justamente la comparación con los religiosos permite captar lo fundamental de su especificidad. A diferencia de éstos, el suyo no es un trabajo nacido prioritariamente del amor de «misericordia», que suple deficiencias de la sociedad civil, sino que constituye una opción directa en la construcción de la misma.

Pero a semejanza con los religiosos, esa opción está, por así decirlo, habitada por otra *más radical*: la intención directa, expresa y últimamente determinante de encarar y presenciar los valores evangélicos justamente a través de ese trabajo. Es decir, que, igualmente que el seglar y a diferencia del religioso, busca *directamente* que el trabajo realice los distintos valores seculares de la ciudad humana; pero, igual que el religioso y a diferencia del seglar, configura toda su vida para asegurar que al proceder así no se borre, oscurezca o deforme la conciencia de la presencia divina que debe estar animando esa construcción, *en cuanto* hecha como trabajo cristiano. A esa síntesis dedica lo nuclear de su vida el

miembro de estos institutos, con la preocupación irrenunciable de elaborar una espiritualidad que la explore, la alimente y la asegure. Algo que vale, claro está, ante todo para él mismo, pero que es también misión, es decir, ofrecimiento testimonial y acaso elaboración de modelos para los cristianos seculares, en un terreno difícil por flexible y siempre cambiante.

Incitada seguramente por la precaria situación de la presencia cristiana en el mundo secular, en esta búsqueda se anuncia un acento teológico muy actual: la nueva y más viva conciencia de *la fundamentalidad de la creación* y de su continuidad con la salvación, frente a un excesivo dualismo supernaturalista, que se había acentuado con la escolástica barroca. De ahí su carácter exploratorio y todavía no clarificado del todo. Algo que, en mi parecer, se refleja en las conocidas palabras de Pablo VI: «si permanecen fieles a la vocación propia, los institutos seculares serán algo así como el laboratorio experimental en el que la Iglesia verifica las modalidades concretas de sus relaciones con el mundo».

Pero volvamos al hilo principal del discurso. Dado que la radicalidad del cambio y la búsqueda de nuevas concreciones afecta a toda la Iglesia y, desde luego, con una intensidad muy especial a la vida religiosa, este carácter de «laboratorio experimental» puede aplicarse también a ella. Con matices distintos, pero con radicalidad no menor.

Abordar esta empresa requiere adentrarse en el futuro de la vida religiosa, cargado de riesgos y de promesas. Quédese para otra ocasión.