An abstract painting in a style reminiscent of Amedeo Modigliani, depicting a couple in a close embrace. The figures are rendered with thick, dark outlines and soft, blended colors. The woman on the left has a face with a mix of pink, yellow, and green tones, and her hair is a vibrant purple. The man on the right is shown in profile, with a face in shades of yellow and white, and a large, flowing mane of hair in yellow and white. The background is a mix of light and dark tones, creating a sense of depth and movement.

POR AMOR
CON AMOR
EN EL AMOR

Amedeo Cencini

EDICIONES
SIGUEME

AMEDEO CENCINI

POR AMOR, CON AMOR,
EN EL AMOR

Libertad y madurez afectiva
en el celibato consagrado

QUINTA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2004

*A mis padres;
en su amor ha nacido mi celibato*

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín
sobre el cuadro *Women*

Tradujeron Afrodísio Hernández Casero y José María Hernández Blanco
sobre los originales italianos *Per amore* (1994), *Con amore* y *Nell'amore* (1995)

© Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1994-1995
© Ediciones Sígueme S.A.U., 1999
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1381-9
Depósito legal: S. 990-2004
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2004

ÍNDICE

Índice	5
Agradecimientos	17
Prefacio	21
Introducción	25
Advertencia	31

I. POR AMOR

Primera parte

EL CELIBATO HOY:

ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN (*¿Cantus firmus o infirmus?*)

CAPÍTULO I

LA POLIFONÍA DE LA VIDA	39
1. Cantus firmus	39
2. Los dos sueños	41
3. De la superioridad a la especificidad	44
3.1. Tensión inevitable	47
3.2. La perfección pertenece al amor	50
3.3. Signo inequívoco	51
4. De lo individual a la comunicación	54
4.1. Motivo originante	56
4.2. Motivo central	58
4.3. Motivo dominante	62
4.4. Motivo trascendente	65
5. Conclusión	68

CAPÍTULO 2

EL CELIBATO ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE	71
1. Misterio y paradoja	71
2. La duda	74
3. Ambivalencia de una evolución	77
3.1. Ayer	78
3.2. Hoy	83

CAPÍTULO 3

LA FORMACIÓN PARA EL CELIBATO HOY	103
1. Área desatendida	104
2. Las dimensiones de la libertad	109
3. El arte de formar al individuo	114
4. Las cualidades del formador	115
5. Un marco antropológico de referencia	121
5.1. El fundamento evangélico	122
5.2. La antropología vocacional en Rulla	123
5.3. La virtud en santo Tomás	129
6. Formación débil	133
6.1. Sobre la vertiente del formador	134
6.2. Sobre la vertiente de la formación	134

CAPÍTULO 4

LA DEFORMACIÓN DEL CELIBATO HOY	137
1. La caída del deseo y del desear	138
1.1. Banalización de la sexualidad	139
1.2. Empobrecimiento general psíquico	143
2. La crisis de la belleza y del sentido estético	152
2.1. Valor espiritual de la belleza	153
2.2. Testigos de la belleza	156
3. El desafío narcisista de base	159
3.1. La libertad de dejarse amar	160
3.2. Amar y ser amado	161
3.3. Verdadero y falso yo	161
3.4. Desconfianza y muerte	163
4. Celibato débil	165

CAPÍTULO 5

EL VERDADERO PROBLEMA	169
1. Celibato y libertad	170
2. El dato histórico	175
3. ¿Coerción externa o interna?	181
3.1. Problema personal	182
3.2. Problema intrapsíquico	184
4. De la inconsistencia psíquica al problema afectivo- sexual	188
5. Formar para la libertad de la autrascendencia del amor teocéntrico	192

Segunda parte

APROXIMACIÓN INTERDISCIPLINAR E INTRAPSÍQUICA

CAPÍTULO 1

EL MÉTODO	201
1. Vocación para el diálogo	201
2. Vocación al celibato consagrado como diálogo de amor	202
3. Aproximación interdisciplinar	204
3.1. Elementos arquitectónicos y hermenéuticos	204
3.2. Fe y razón	205
3.3. Esencia y naturaleza	207
4. Concepto de interdisciplinariedad	209
4.1. Definición	209
4.2. Formalidad del método interdisciplinar	209

CAPÍTULO 2

APROXIMACIÓN BÍBLICO-TEOLÓGICA	225
Premisa	225
1. El misterio de la sexualidad en la Biblia	227
1.1. La sexualidad como fecundidad y como relación ..	227
1.2. De la sacralización de la sexualidad a la santi- dad del cuerpo (o bien, de la purificación ritual a la libertad del amor)	234
Conclusión	239

2.	La agradable noticia de la castidad evangélica	239
2.1.	Bienaventurados los <u>l</u> impios de corazón	241
2.2.	El amor puro del corazón	245
	Conclusión	249
3.	El carisma del celibato por el Reino	249
3.1.	Modalidad interpretativa: un misterio para contem- plar y obedecer	250
3.2.	Claves de lectura: el símbolo de la transparencia más transparente	253
3.3.	La separación respecto al Antiguo Testamento	255
3.4.	Contenido: una relación total	257
	Conclusión	280
4.	Celibato y teología del cuerpo	281
4.1.	Sexualidad y revelación del amor	282
4.2.	Sexualidad y don de sí	285
4.3.	Desposorio del ser humano	289
4.4.	Del instinto sexual a la libertad del don	296
	Conclusión	298

CAPÍTULO 3

APROXIMACIÓN FILOSÓFICA	301
Premisa	301
1. Personalismo y sexualidad	304
1.1. La persona como valor	306
1.2. Relación del ser humano	309
1.3. Sexualidad y capacidad de relacionarse	317
2. La estructura del amor en san Agustín	319
2.1. La trinidad humana	321
2.2. El animal que desea	323
2.3. «Ordo amoris»	325
2.4. «Ama et quod vis fac»	337
2.5. Memoria e inquietud	339
3. Objeto y finalidad de la energía afectivo sexual	349
Conclusión y síntesis	357

CAPÍTULO 4

APROXIMACIÓN PSICOLÓGICA	361
Premisa	361

1. Significado y dinamismo de la sexualidad	363
1.1. Nivel psicofisiológico	363
1.2. Nivel psicosocial	378
1.3. Nivel racional-espiritual	387
2. Funciones de la sexualidad	403
2.1. Ambivalencia	405
2.2. Alternativa	408
2.3. Integración	423
Conclusión	429

CAPÍTULO 5

DE LA INTERACCIÓN DIALOGANTE AL MEDIADOR INTRAPSÍQUICO

435

Premisa metodológica	435
1. La interacción dialogante	436
1.1. Totalidad y libertad	436
1.2. La herida y la ambivalencia	440
1.3. Relación y transcendencia	445
2. Breve explicación de términos	453
2.1. La sexualidad	453
2.2. La genitalidad	455
2.3. La continencia	455
2.4. La castidad	456
2.5. El celibato	458
2.6. La virginidad	460
3. El mediador intrapsíquico	462
3.1. Finalidad y modalidad	463
3.2. Relaciones objetuales totales	467

II. CON AMOR

Tercera parte

RELACIONES OBJETUALES TOTALES Y CELIBATO POR EL REINO

CAPÍTULO 1

LAS UNIDADES DE BASE	527
1. Relación con la totalidad del yo: la certeza de la amabilidad subjetiva	528

1.1. Del ser amado a amar	530
1.2. De amar a ser amado	537
1.3. Celibato y la amabilidad del <i>yo</i>	560
2. Totalidad de la disposición afectiva: la libertad de elegir o de renunciar por amor	564
2.1. Libertad y libertad afectiva	565
2.2. Capacidad de opción	571
2.3. Capacidad de renuncia	589
2.4. Celibato y amabilidad del ideal	602
3. Relación con la totalidad del otro: el descubrimiento de la amabilidad objetiva	604
3.1. De la relación con la totalidad del <i>yo</i> a la relación con la totalidad del <i>tú</i>	605
3.2. De la relación con la totalidad del <i>tú</i> humano, a la relación con la totalidad del <i>Tú</i> de Dios	616

CAPÍTULO 2

AMAR A DIOS Y COMO DIOS	623
1. Psicología y autotranscendencia	625
1.1. Autotranscendencia intrapsíquica	625
1.2. Autotranscendencia interpersonal	626
1.3. Autotranscendencia existencial	628
1.4. Autotranscendencia y amor teocéntrico	629
2. Objeto del amor célibe: Dios, el hombre y él mismo ...	631
3. Modalidad del amor del célibe: la Trinidad	636
4. Sujeto del amor célibe: la persona llamada y seducida por Dios.	640
4.1. Dios «hace experiencia» del hombre	642
4.2. El hombre experimenta a Dios	646
4.3. El acto de fe como relación objetual total con Dios	648
4.4. El «hijo» del virgen	653
5. Mecanismos de defensa o de autoengaño	658
5.1. El mecanismo defensivo estructural : la relación objetual parcial	659
5.2. Mecanismos defensivos dinámico-procesuales	661
6. En la totalidad de la Trinidad amante	667

CAPÍTULO 3

A IMAGEN DEL HIJO	671
1. El Amado	672
1.1. La gratitud	673
1.2. La libertad de «entregarse» a sí mismo	674
2. La fascinación de Jesús de Nazaret	676
3. El enamoramiento	679
3.1. Aumento de la conciencia de sí	680
3.2. Crecimiento en la libertad	681
3.3. Ampliación de los propios confines	683
3.4. Maduración de la propia identidad	685
3.5. Permanecer en el amor	687
4. Pablo, prisionero voluntario de Cristo	688
4.1. Mors tua-vita mea	689
4.2. Mors tua-mors mea	690
4.3. Vita tua-vita mea	690
4.4. Vita mea-vita tua	691
5. «Don Narciso», el drama de no dejarse amar	696
5.1. Interpretación estructural	697
5.2. Algunos datos	699
5.3. Interpretación dinámica	700

CAPÍTULO 4

EN EL CORAZÓN DEL PADRE	711
1. El Amante	711
1.1. La gratuidad fontal	712
1.2. La entrega del Hijo	714
2. Generatividad	716
3. Teología y psicología de la entrega	721
3.1. La entrega de sí al Padre	722
3.2. La entrega a la muerte y a la vida	723
3.3. La entrega del propio Hijo	729
4. El célibe estéril o la soledad contradictoria	732
4.1. Algunos datos de investigación	733
4.2. Interpretación estructural y dinámica	736

CAPÍTULO 5

EN LA LIBERTAD DEL ESPÍRITU	741
1. El amor	742
1.1. Amor que crea unidad	743
1.2. Amor que crea libertad	745
1.3. Amor que crea amistad	747
2. Espíritu de belleza	750
2.1. Espíritu y totalidad objetiva	752
2.2. Espíritu y totalidad subjetiva	753
3. El Espíritu como signo	755
4. El celibato como signo	756
4.1. Simbología progresiva: el <i>cantus firmus</i>	757
4.2. Simbología regresiva: el amor <i>curvus</i>	804

III. EN EL AMOR

Cuarta parte

LAS ETAPAS DE LA VIDA CÉLIBE

CAPÍTULO 1

LEYES Y CRITERIOS DEL DESARROLLO	829
1. Parámetros de desarrollo	829
1.1. Alteridad	832
1.2. Temporalidad	836
1.3. Capacidad de evolucionar	844
2. Situaciones de desarrollo	853
2.1. Desarrollo de la alteridad	854
2.2. Desarrollo de la temporalidad	861
2.3. Desarrollo de la capacidad de evolucionar	872
3. Hipótesis de trabajo	883

CAPÍTULO 2

AMOR JOVEN: DESEO QUE NACE	887
1. Mística de la gratitud y ascética del deseo	891
2. De la ascética del deseo al acto de fe	895

2.1. Fe como adhesión a Otro	896
2.2. Fe y «cabezonada»	897
2.3. Fe y entrega de sí	900
3. Drama existencial y <i>descenso a los infiernos</i>	902
4. Amar a una persona viva	906
5. Algunos criterios de madurez afectivo-sexual	908
5.1. Conocimiento de sí mismo y de su corazón	908
5.2. Libertad afectiva y relaciones objetuales totales ...	910
5.3. Madurez afectiva y experiencia de Dios	911
5.4. Virgindad y relación con la Trinidad de amor	912
5.5. Soledad y amistad	913
5.6. Ser «joven»	914
5.7. Identidad sexual y debilidades afectivo-sexuales ..	915

CAPÍTULO 3

AMOR ADULTO: UN DESEO CON FUERTE OPOSICIÓN	935
1. Edad de la prueba y de la consolidación	935
2. La prueba es inevitable	938
3. Algunas respuestas equivocadas	941
3.1. Crisis de realismo: la racionalización	941
3.2. Crisis de voluntarismo: la regresión	944
3.3. Crisis de idealismo: el compromiso	945
3.4. Crisis de fe: la negación	948
4. Prueba afectiva y lucha psicológica	951
4.1. Algunos significados psicológicos de la tentación	953
5. Superación de la prueba	962
5.1. Formación permanente	962
5.2. De la lucha psicológica a la lucha religiosa	970
6. El fruto de la prueba.....	987

CAPÍTULO 4

AMOR MADURO: DESEO LIBERADO	991
1. Tiempo del «re-nacimiento»	991
1.1. Tiempo como límite y como pérdida	993
1.2. Los dos mundos: aspiraciones y limitaciones	999
2. El miedo a morir	1001
2.1. Absolutización del sexo	1002
2.2. Relativización del amor	1005

2.3. Adulteración de la imagen	1008
2.4. Olvido del misterio	1013
3. El reto clave: la segunda conversión	1016
3.1. Juan, el testigo	1018
3.2. Juan, el amigo del Esposo	1027
3.3. Juan, el místico	1033
3.4. Juan, el mártir	1041
4. El todo en la parte	1052

CAPÍTULO 5

AMOR «HASTA EL FIN»: DESEO REALIZADO	1055
1. Edad de síntesis	1057
1.1. Los parámetros del desarrollo	1057
1.2. Las relaciones objetuales totales	1058
1.3. La síntesis	1059
2. Historia de un amor (o sea, cuando el amor trama la historia)	1060
2.1. Espera premiada.....	1061
2.2. El amor hace la síntesis.....	1065
2.3. Edad de la transparencia	1075
3. Cantus firmus para siempre.....	1082
Conclusión	1091
Bibliografía	1101
Índice analítico	1113

AGRADECIMIENTOS

Un trabajo de investigación es siempre fruto de la concurrencia de diversos factores. Quien la realiza ha de pasar por el trabajo de la síntesis, pero sabe muy bien que en su origen se encuentran otras personas y otras síntesis, sin las cuales, su propio trabajo hubiera sido imposible. Mi agradecimiento va sobre todo al P. Franco Imoda S.J., que me ha acompañado a lo largo de estos años con sabiduría y paciencia, ofreciéndome con generosidad su tiempo y su benevolencia; al P. Luis M. Rulla S.J., que ha sido mi «maestro» de vida, haciéndome saborear el gusto del trabajo intelectual y la pasión por buscar y profundizar en lo que se siente y es necesario para la existencia; al P. Barth Kiely S.J., que me ha animado desde el comienzo de este proyecto, cuando mayores eran las dudas, haciéndolo realmente posible.

Pero cuando, como es mi caso, el trabajo de investigación no sigue los cursos universitarios, la gratitud aumenta para con un número mayor de personas. En primer lugar, por lo que a mí respecta, a los jóvenes religiosos profesos con los cuales he compartido a lo largo de estos años el camino de formación. Creo poder decir que este estudio sobre el celibato consagrado ha sido estimulado e influenciado fuertemente por la experiencia del acompañamiento personal de cada uno de ellos, como por el de otras personas, religiosos/as y sacerdotes con problemas (con frecuencia de naturaleza afectiva); experiencia con todas las luces y sombras de cansancios y tensiones, de éxitos y fracasos, de certezas y de interrogantes, de seguridades y de sorpresas, de ilusiones y desilusiones, incluida la, particularmente dolorosa, de asistir impotente a las crisis imprevistas y desconcertantes de quienes en su momento han sido guiados y

acompañados. Estoy profundamente agradecido a mis jóvenes, aquellos ya sacerdotes o profesos perpetuos, y a los que aún se encuentran en período de formación, por lo que me han aportado en este sentido, «obligándome» de alguna manera a permanecer en un estado de formación continua, pero consintiéndome reconocer y aceptar cada vez más la dimensión del misterio presente en el hombre y en la llamada, misterio de gracia y debilidad, del origen y destino altísimos, que conviven y luchan con horizontes limitados y a veces mezquinos, misterio que no cesa de suscitar sorpresas y conmociones en quien se acerca a ellos como formador.

Debo un agradecimiento sincero a mis superiores, al P. Celestino, primero, y al P. Gianluigi, después, que de forma concreta y generosa, me han permitido poder dedicarme a este trabajo, quitándome, a veces, algunos pesos de encima. Una gratitud especial, a cada uno de mis jóvenes por la ayuda material y no sólo material, en la composición del presente trabajo en sus diversas fases: desde la impresión hasta el diseño de los gráficos, del uso inteligente del ordenador, con todos sus secretos, y de la corrección del mismo texto. Es impagable la ayuda que me ha dado el P. Venancio, mi anciano hermano y... memoria histórica de la comunidad, que con paciencia y precisión ha verificado las citas, especialmente de la Escritura y de los Padres de la Iglesia. En suma, este libro se ha convertido, a medida que iba creciendo, en una obra comunitaria.

He recibido una ayuda notable de los colegas del Estudio teológico S. Zeno de Verona: doy las gracias en particular a D. Ginami por la parte bíblica, a D. Laiti por la patrística y a D. Faè por la histórica.

Estoy muy agradecido al teólogo y amigo D. Bruno Forte, principalmente por la inspiración teológica que he recibido de él y que constituye el fondo de este trabajo, y después por el *Prefacio*, tan preciso al destacar los elementos más característicos de la presente reflexión.

Estas páginas pertenecen un poco a todas estas personas.

El libro tiene una dedicatoria que considero de cualquier modo obligada: está dedicado a mis padres y no podía ser de otra forma. El celibato es un don de Dios y una elección del hombre, nace de una libertad interior; esta libertad, a su vez, tiene sus orígenes en dos certezas que el individuo debería poseer y que recibe, desde la raíz, de sus progenitores y de la relación establecida con ellos: la

certeza de haber sido amado y la certeza de poder y saber amar. Dedicando este mi esfuerzo a la memoria de mi madre y de mi padre y al amor que les ha unido en la vida, reconozco y celebro el amor de Dios, y doy gracias a Aquel que se ha manifestado misteriosamente en la historia humilde y frágil de un afecto terreno. Mi celibato es hijo de este amor; y el libro, en el fondo, quisiera contar aquella pequeña historia para desvelar al menos algún aspecto del gran misterio.

PREFACIO

La obra de Amedeo Cencini, *Por amor... Con amor... En el amor... Libertad y madurez afectiva en el celibato consagrado*, representa ante todo un interesante modelo de investigación interdisciplinar: psicología, pedagogía, espiritualidad, reflexión bíblico-teológica y filosófica convergen en una sabia articulación de aspectos, que recíprocamente se iluminan y se aclaran. La parcialidad de una única visión está integrada por una serie de aspectos, a primera vista separados y diversos, pero que terminan por mostrar a través del diálogo establecido entre ellos la complementariedad de un enriquecimiento mutuo. La razón última de esta fecundidad radica principalmente en la unidad del objeto, el hombre, al que se acerca según los diversos niveles de su realidad y de su experiencia. En mayor profundidad, el método seguido por Cencini logra dar prueba experimental de la unidad del proyecto divino sobre la criatura humana, mostrando cómo la teología aclara a la misma antropología, ya sea en sus dimensiones espirituales, ya en aquellas que son más propiamente psicológicas. Es la aplicación de la verdad teológica afirmada por el concilio Vaticano II en su constitución pastoral *Gaudium et spes*, a la metodología de la investigación sobre el misterio de la persona humana: «En realidad solamente en el misterio del Verbo encarnado encuentra su verdadera luz el misterio del hombre... Cristo, el nuevo Adán, revelando el misterio del Padre y de su amor, manifiesta también el hombre al hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (n. 22). En una época como la nuestra, profundamente caracterizada por la investigación, una lectura unitariamente interdisciplinar se ofrece como un horizonte recuperado, un camino para reencontrar «la identidad» irremediablemente perdida entre los fragmentos de análisis parciales.

Un segundo motivo del interés de este libro está en el «caso serio» del cual se ocupa: el celibato consagrado. La visión integral asegurada por la metodología interdisciplinar, viene a iluminar un auténtico punto de convergencia de las grandes cuestiones de la antropología, tanto bíblica-teológica y filosófica, como psicológica y espiritual: esta «elección exclusiva, perenne y total del único y supremo amor de Cristo» (*Sacerdotalis caelibatus* 14) demanda una madurez de la persona, que refleja el proyecto de Dios sobre la criatura y las diversas etapas de su realización histórica. En este sentido el celibato consagrado aparece como una suerte de «cantus firmus», sobre el cual se van modulando las distintas armonías de la existencia: y constituye, por estas mismas razones, un desafío inquietante para toda visión reductiva del hombre, que tiende a hacer del «cantus firmus» pura y simplemente una «infirmetas». Reproponer la elección del celibato consagrado a través de un análisis lúcido y sereno de todas las razones en contra y un examen profundo e integral de los motivos por los que se le considera una opción humana y realizadora, es un acto de libertad y de valentía, una forma de la audacia evangélica que manifiesta la fuerza liberadora y sanante de la Buena Nueva en las distintas situaciones y modos culturales. Mientras desaparecen las presunciones totalizantes de la racionalidad moderna, cuya parábola de ascenso y decadencia se identifica con la ideológica, y mientras se perfilan cada día con mayor evidencia las inquietudes del llamado «post-modernismo», llenas de «pensamiento débil» y de pobreza de deseos, la propuesta antropológica, que propone este libro a través de los análisis del «caso serio» del celibato consagrado, es como un «desafío sobre el hombre» y como una recuperación vigorosa y coherente de su altísimo destino, que no se agota en el breve espacio del penúltimo horizonte.

El fundamento teológico, en el que tiene lugar la investigación interdisciplinar, es el ofrecido por la fe cristiana en el Dios trinitario: haciendo eco de la investigación más reciente de la teología, que se ha propuesto superar el llamado «exilio de la Trinidad» de la teoría y de la práctica de los cristianos. Este libro demuestra la extraordinaria fecundidad del mensaje, que es el centro y el corazón del cristianismo. Si en la historia de la fe ya se había hecho el itinerario que va *de la psicología a la Trinidad*, en el intento de coger los vestigios del Creador que hay en la criatura y así entender algo más de El —según el modelo no superado de la teología trinitaria de Agustín—,

ahora se trata de invertir el camino y, partiendo de la reflexión histórico-salvífica sobre el Dios trinitario, buscar la imagen de Dios, a la luz de la estructura psicológica y espiritual de la persona humana, *de la Trinidad a la psicología*.

La gratuidad del eterno Amante, la gratitud acogedora del eterno Amado, y la unidad en la libertad fecunda del eterno Amor personal, son la clave para comprender los dinamismos psicológicos y espirituales de la elección, en los que se realiza plenamente la persona humana. Así se llega a la idea central del libro, que presenta el celibato consagrado como forma de *libertad y de autotrascendencia de un amor teocéntrico*: en la libertad de sí por otro, el célibe actualiza por el Reino de los Cielos el nacimiento del amor del Padre, la receptividad del amor del Hijo y la paz fecunda del Espíritu de la unidad y del don.

A estos múltiples niveles –hermeneútico-metodológico, histórico-antropológico y teológico-trinitario– el libro de Cencini se presenta como una obra valiente, actual, documentada, serena y objetiva en los juicios, comprometida y comprometedora. Y si la belleza es encuentro de objetividad y de pasión, se podría decir que es un libro bello, que merece la pena leerlo, como una propuesta y un desafío para todos, creyentes y no creyentes, directa e indirectamente interesados en esta extraordinaria opción de vida, que la fantasía y la generosidad del Espíritu no deja de suscitar en la historia de la humanidad como memoria de la misericordia eterna y profecía de las cosas nuevas y venideras.

BRUNO FORTE

INTRODUCCIÓN

El tema del celibato no es nuevo ni original en la reflexión científica, católica o no católica. Al contrario, quizás halla demasiadas publicaciones sobre el tema, destinado, por lo que parece, a suscitar intereses y a alimentar polémicas, con frecuencia destructivas. Así ha sucedido a lo largo de la historia de la Iglesia. Una bibliografía sobre el tema del 1888 recogía ya entonces cerca de 7.000 títulos¹. Guy, conocido estudioso de problemas históricos y teológicos relacionados con el celibato, mantiene que hoy nadie se arriesgaría a contar los libros y artículos que se han publicado sobre dicho tema solamente en este último espacio de tiempo².

¿Por qué tanto interés? Quizás sea lícito pensar que en torno al tema del celibato y en el celibato se ha centrado cierta crisis de identidad de la vocación sacerdotal, en particular, y como reflejo, también de identidad religiosa. Pero, más allá de una motivación histórico-contingente, hay una razón mucho más precisa, ligada a la naturaleza de la elección celibataria: la opción por el celibato —como veremos mejor en el curso de este tratado— es una elección de vida *total*, es una expresión total del hombre que ama, desea, proyecta, se deja amar, se entrega, etc., en suma de «todo» el hombre. Implica una «serie de severas renunciaciones que tocan a lo más profundo del hombre»³, afecta directamente a un componente humano como es la

1. Cf. A. de Roskovany, *Caelibatus et breviarium: duo gravissima clericorum officia... Accessit completa litteratura* II, Pest-Neutra 1861-1881; y *Supplementa ad collectiones...* III, Neutra 1888; citado por R. Gryson, *Origines du célibat ecclésiastique* VIII Gembloux 1970.

2. Cf. J. C. Guy, *Le célibat sacerdotal: Etudes* 335 (1971) 93.

3. Pablo VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 50.

afectividad-sexualidad, que por una parte todo hombre siente como expresión peculiar de su propia humanidad y de sus potencialidades, pero que con frecuencia se ve obligado a vivirlo con tensión y desgarramiento interior, como un misterio sublime y mezquino, de egoísmo y de altruismo. Después de todo, ¿no es misteriosa la elección del hombre que renuncia al amor lleno de deseo y de satisfacción de una mujer (y viceversa), para decir sí al amor de un Dios al que no ve y a veces ni siquiera siente?

El celibato, sacerdotal o religioso, conlleva estas y otras cosas, como símbolo de una realidad que atañe directa o indirectamente a todos los hombres y de la que todos están inevitablemente interesados, lo sepan o no.

Es fácil, por tanto, entender el interés tan vivo a través de la historia y ahora de una forma especial, tanto dentro como fuera de la Iglesia.

También este trabajo, en el fondo, es signo de ese interés. Quisiera considerar, más en particular, el celibato como lugar en el que se hace visible (o se esconde) el misterio del hombre, perennemente tenso entre las polaridades que parecen destinadas a contraponerse en el juego y en el drama de la vida, y que en realidad constituyen los términos de su desarrollo, los límites de su evolución, o indican sin rodeos «la anchura, la longitud, la altura y la profundidad» (Ef. 3, 18) del misterio del hombre y del misterio del creyente en particular. Aludimos a cierta polaridad clásica que en el caso del célibe adquiere relevancia específica dando lugar, a veces, a dolorosas contraposiciones: amor de sí y del otro, amor por Dios y por el prójimo, lo limitado y lo infinito, soledad e intimidad, gracia y naturaleza, trascendencia e inmanencia, consciente e inconsciente, eros y ágape, bios y logos, etc.

El misterio del celibato es tal y es respetado como tal cuando no se excluye ni deja de considerarse ninguna de estas polaridades y cuando se escoge para entenderlo y definirlo una clave interpretativa que de hecho permita captar su complejidad global.

Es lo que trataré de hacer, sin pretender desvelar el misterio, sino simplemente identificar algunos de sus aspectos más significativos.

El *objetivo general* de este trabajo es analizar y comprender el aspecto típicamente humano y psicológico de la opción celibataria en cuanto relación, por tanto de su aspecto intrapsíquico, del significado y de las consecuencias para el corazón humano de la opción

de amar a Dios sobre toda criatura y de amar con el corazón de Dios a toda criatura.

Este objetivo impone una precisa elección metodológica previa a este análisis. El mundo de la psicología, en efecto, «no es un mundo cerrado, sino que comunica con otros mundos contiguos»⁴, tanto más en un tema como éste, y hunde sus raíces en otros terrenos y en otros saberes «de los que ha nacido o de los que procura nutrirse»⁵. Adoptaré una aproximación o un *método interdisciplinar* para tratar de precisar la esencia y la naturaleza del celibato por el reino, en qué consiste doctrinalmente, según la palabra de Dios y la reflexión teológica y filosófica, y también desde el punto de vista operativo, teniendo en cuenta los mecanismos y dinamismos psíquicos.

Este método, o la consideración de las distintas aproximaciones disciplinares al problema del celibato, da una dirección específica a la investigación, dirección que constituye su *objetivo particular*. Tal objetivo es la identificación del *mediador intrapsíquico* que, por un lado, sirve de intermediario entre las mismas aproximaciones interdisciplinares, como si fuese su denominador común o punto de encuentro. Por otro lado, este mediador es lo que hace posible y cualifica la opción celibataria en cuanto operación intrapsíquica: indica, por ejemplo, las condiciones indispensables o madurez requerida para hacer este tipo de elección, los dinamismos subjetivos conscientes o inconscientes del mismo, las consecuencias a nivel de la realización humana y afectivo-sexual, los peligros que tal operación comporta cuando no va acompañada de una adecuada libertad interior, las exigencias acerca de las relaciones interpersonales del célibe, particularmente en su relación con Dios, el Trascendente a quien el virgen elige amar con su corazón de carne, con sus dudas, miedos, reticencias, contradicciones, y quizás también con sus traiciones.

Es un terreno ciertamente misterioso, en el que trato de penetrar con el respeto y la discreción que se debe tener a todo lo que trasciende la realidad visible y descifrable, y huyendo de lo que supone una comprensión estática e inmediata.

Hay una convicción profunda que sirve de motivo inspirador a este trabajo: la convicción de que no basta decir que la gracia no

4. U. Galimberti, *Dizionario di psicologia* V, Torino 1992.

5. *Ibidem*.

hace violencia a la naturaleza, ni la suple, o que la eleva y le da un vigor⁶ y una capacidad sobrenaturales, sino que es necesario articular estos principios en una serie de comportamientos pedagógicos y traducirlos lo mejor que se pueda a una mentalidad y una práctica educativa, a criterios y caminos de formación iniciales y permanentes. Más aún, tener la convicción de que para facilitar este paso de la teoría a la práctica, es útil y necesario el aporte de las ciencias humanas y de la psicología en particular, que pueden aclarar aspectos importantes de la afectividad y de la sexualidad del hombre, aspectos que la formación del que elige ser célibe debe tener muy presentes. Ya Pablo VI manifestaba en su encíclica cómo «las dificultades y problemas que, para algunos, hacen penosa o imposible la observancia del celibato, se derivan no raramente de una formación sacerdotal, que por los profundos cambios de estos últimos tiempos no es del todo adecuada para formar una personalidad digna de un *hombre de Dios* (1 Tim. 6,11)» y que «una formación adecuada debe coordinar armoniosamente el plano de la gracia y de la naturaleza»⁷.

Este estudio quisiera ofrecer modestamente una aportación a la armonía de esta coordinación para que sea un «cantus firmus» en la gran polifonía de la vida y de los amores humanos.

Una última anotación antes de pasar a la exposición de los contenidos. En el presente trabajo se habla del *celibato consagrado*, o de aquellas vocaciones de especial consagración que implican la libre elección del celibato. Por consiguiente, mientras no haya alguna indicación especial (como en el capítulo quinto de la primera parte), cuanto aquí se diga se refiere tanto al religioso/a como al sacerdote. A veces se subraya y especifica algo que caracteriza la opción por el celibato del ministro ordenado en cuanto tal, pero adquiere un aspecto secundario respecto al análisis intrapsíquico del comportamiento particular, análisis que es el objeto privilegiado de este estudio y que es sustancialmente idéntico tanto en el caso del presbítero como en el del consagrado/a.

El trabajo se divide en cuatro partes.

En la *primera parte* se trata de poner de relieve y analizar la situación actual para responder a esta pregunta: ¿cómo se vive hoy el

6. Pablo VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 51.

7. *Ibidem*, 60, 63.

celibato consagrado, y en relación con el pasado? ¿Qué tipo de formación se da hoy para el celibato? ¿Qué influencias y condicionamientos recibe del ambiente cultural que nos rodea? ¿Se puede detectar dónde está la raíz del problema en el tema del celibato? ¿cabe comprobar a qué se debe que sea tan difícil entender el nexo sacerdocio-celibato desde una perspectiva intrapsíquica, evidentemente no teológica? ¿es posible ver por qué resulta tan difícil al consagrado optar por una vida célibe?

El método en esta primera parte es sustancialmente descriptivo-analítico.

En la *segunda parte* se trata de definir la esencia y naturaleza del celibato por el reino a través del acercamiento interdisciplinar: bíblico-teológico, filosófico y psicológico, como ya se ha dicho. Para identificar después el elemento que hace de mediador y que permite comprender con mayor profundidad la naturaleza de la opción celibataria a nivel intrapsíquico, o bien su dinamismo específico, con las condiciones y requisitos que exige.

Un método interdisciplinar-inductivo que es analítico en la primera parte y sintético en la parte conclusiva.

En la *tercera parte* se trata de aplicar al mediador intrapsíquico el análisis de un aspecto particular de la vida del célibe: la relación con Dios y, para ser más precisos, la relación con el Dios-Trinidad. Es precisamente en esta parte donde está la originalidad del trabajo: un instrumento psicológico, naturalmente con los requisitos necesarios que le hacen apto para dialogar con la prospectiva teológica y filosófica, que ayudará a comprender y profundizar mejor en lo que sucede en el corazón de quien elige amar a Dios hasta el punto de renunciar al amor exclusivo y privilegiado de una criatura. Ayuda a comprender qué tipo de relación está llamado a establecer con su Yo, con su historia pasada (unida a su libertad afectiva), con su disposición emotivo-afectiva (que está ligada a la capacidad de elección y renuncia), y con el tú humano hasta alcanzar el Tú de Dios, Bien Sumo de la propia existencia y Amor en el cual el célibe se encuentra a sí mismo y a los demás. En la «tòtalidad» de la Trinidad descubre a un Padre amante, a un Hijo que se deja amar y a un Espíritu que es amor. Esta es la relación de la vida del célibe que comprende y hacia la cual se dirigen todas las relaciones interpersonales.

También en este apartado se hace referencia a una pluralidad de

aproximaciones, que encontrará después en el análisis psicológico su interpretación y aplicación.

La *cuarta parte* es más propiamente pedagógica. En ella se trata de describir aquellas fases existenciales a lo largo de las cuales se extiende y madura el proyecto de celibato por el Reino. El objetivo, en esta parte conclusiva, quisiera ser doble: en primer lugar descubrir nuevos aspectos del misterio del desarrollo y de los criterios de madurez afectiva que permiten vivir progresivamente el celibato como *cantus firmus* (y en los cuales debería inspirarse el discernimiento vocacional); y en segundo lugar, individualizar posibles itinerarios de formación permanente para el celibato consagrado. Una decisión como la celibataria no se toma, en efecto, de una vez por todas; ser virgen no significa permanecer, sino hacerse. Quisiéramos por tanto ver de cerca los períodos de la vida del célibe, convencidos de que así como existe el amor joven, después el adulto y al final el maduro, lo mismo debe suceder en la virginidad que atraviesa los diversos períodos existenciales, renovándose continuamente y alcanzando la plena madurez. Y si este desarrollo, como veremos, es lugar del misterio, solamente aceptando la ley de la progresiva maduración será como se realice el misterio y el proyecto de virginidad llegue a ser fiel a sí mismo. Uno se hace verdaderamente virgen sólo afrontando *todas* las etapas de la existencia. Así, hasta alcanzar la meta final, cuando el amor recibido se convierta en amor donado para siempre y no haya distinciones entre recibir y dar amor, en el encuentro con Aquel que el célibe ha esperado largamente durante toda la vida. Entonces el misterio será totalmente desvelado.

Por un lado, entonces, esta parte conclusiva y sintética se resiente de las varias aproximaciones interdisciplinarias; por otra, como ya se ha indicado, se distingue por la función pedagógico-metodológica que asume.

ADVERTENCIA

La obra, como se ha dicho en la introducción, se compone de cuatro partes: la primera es una estadística razonada de la situación, la segunda es de carácter genuinamente analítico, la tercera contiene la parte más práctica, mientras que la cuarta es una descripción de las fases evolutivas del proyecto de celibato consagrado. Las tres primeras partes reproducen en sustancia el texto de la disertación doctoral¹, defendida en el Instituto de Psicología de la Universidad Gregoriana, texto al que he añadido la cuarta parte para ofrecer las orientaciones pedagógico-evolutivas.

Me permito aconsejar a quien estuviera más interesado en este último aspecto y a quien estuviera más familiarizado con el tema pedagógico y en cómo vivir hoy la opción celibataria, que anteponga la lectura de la tercera y cuarta parte a la segunda.

Como puede observarse hay una unidad orgánica que gira en torno al tema del amor. La opción por el celibato está hecha por amor, vivida con amor y realizada en el amor.

EL AUTOR

1. Título original de la tesis, *La relazione nel celibato consacrato. L'apporto della psicologia.*

I
POR AMOR

Primera parte

EL CELIBATO HOY

ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN
(¿*cantus firmus* o... *infirmus*?)

Comenzaremos por un análisis de la situación, o por un intento de análisis. Un fenómeno tan complejo como el celibato por el Reino¹, con aspectos psicológicos y teológicos y con una vertiente no sólo pública, sino también privada, no se presta fácilmente a cualquier tratamiento. Pero es importante que, al comienzo de un análisis *psicológico* como el que nos disponemos a realizar, tratemos de ver —en la medida de lo posible— cual es hoy el «tono» del celibato consagrado, con qué espíritu es o no vivido y que tipo de problemática en particular pone en evidencia desde el punto de vista personal. En este enfoque hay que tener en cuenta una doble observación: una desde el interior de la realidad eclesial y sobre todo desde las casas de formación, para comprobar si existe realmente hoy una formación específica para el celibato. La observación «externa» tratará de individualizar algunos componentes del influjo socio-cultural actual en la interpretación del celibato y de forma indirecta en la formación para el mismo. Se trata, por tanto, de dos tipos de datos: unos deducidos de la investigación científica, otros, recabados de la observación empírica. Estos datos, considerados y analizados globalmente, son los que nos podrán proporcionar una información bastante fiable del grado de vitalidad y autenticidad con que se vive hoy el compromiso celibatario del presbítero y del religioso/a, y al mismo tiempo destacar algunas causas o algunos elementos que influyen negativamente en la calidad de vida y en el testimonio del célibe.

1. Mientras no haya alguna especificación posterior, cuando usamos los términos «celibato», «celibato por el Reino», «celibato consagrado», «virginidad», nos queremos referir a la elección y al estado de vida del presbítero y del religioso/a. Obviamente explicaremos más adelante las distintas modalidades de los términos.

El método que seguiremos en esta primera parte es, por consiguiente, *descriptivo-analítico*. Su objetivo es solamente la recogida de datos con el fin de que se pueda hacer una reflexión adecuada y puntual sobre el celibato y la formación para una vida célibe. La impresión es de que hoy, al hacer este tipo de reflexiones, no siempre se parte del dato concreto e histórico, objetivo y razonado. Como dice Lonergan, es el mismo funcionamiento de la inteligencia humana quien exige este tipo de operación al iniciar cualquier análisis². También se requiere para un trabajo como el nuestro en el que se destaca la observación del individuo y sus dinamismos interiores dentro del ámbito social.

El lenguaje, en esta fase introductoria y descriptiva, no será ni sólo ni necesariamente técnico.

Comenzaremos estudiando la posición que ocupa el carisma de la virginidad por el Reino dentro del panorama de las vocaciones, particularmente en relación con el carisma «complementario» del matrimonio, con el fin de dar una definición, todavía aproximativa y quizás ligada a algunos condicionamientos culturales, del mismo celibato (capítulo primero); después trataremos de recoger algunas confrontaciones entre la situación actual y la crisis celibataria del post-concilio, para situar mejor la observación en el hoy y entender el sentido de una evolución (capítulo segundo); seguidamente pasaremos a considerar el tipo de formación que se da para llevar una vida célibe, con todo lo que ella implica y debería implicar en el plano de acción sobre el individuo (capítulo tercero); a continuación los componentes sociales y culturales que a veces actúan como elementos de de-formación del celibato o producen una perturbación en una posible vocación (capítulo cuarto); finalmente dedicaremos el último capítulo (el quinto) al celibato presbiteral y al clásico problema de la conexión entre celibato y presbiterado, no para discutirlo desde el punto de vista teológico (que no es de nuestra competencia) sino para tratar de comprender el aspecto intrapsíquico de tal nexo y de tal obligatoriedad, con la esperanza de identificar la raíz del conflicto, allí donde realmente está el problema, desde el punto de vista del sujeto, en relación a tan discutido vínculo.

2. Cf. B. J. F. Lonergan, *L'intelligenza; studio sulla comprensione dell'esperienza*, Alba 1961; Id., *Método en teología*, Salamanca 1988.

CAPÍTULO 1

LA POLIFONÍA DE LA VIDA

El objetivo de este primer capítulo es el de llegar a una especie de *definición descriptiva* del celibato por el Reino, sobre todo partiendo de la confrontación con el estado de vida matrimonial. Mantenemos que los dos estados de vida son complementarios entre sí en el significado y que se pueden iluminar recíprocamente, contribuyendo el uno a la comprensión del otro.

No pretendemos, por lo tanto, alcanzar en esta fase introductoria una definición *esencial*, en el sentido filosófico del término, de lo que constituye el objeto de nuestro análisis. A esto llegaremos en la segunda parte por medio de un proceso más articulado y con un método sustancialmente interdisciplinar e inductivo. Ahora el objetivo es más modesto; nos basta un tipo de definición que nos permita enmarcar la situación, que es el objetivo de esta primera parte.

1. Cantus firmus

Dietrich Bonhoeffer, en una de sus últimas cartas desde la cárcel berlinesa de Tegel, pocos meses antes de ser condenado a muerte a causa de la firmeza en su testimonio y en su denuncia, escribió así al amigo pastor E. Bethge: «Todo fuerte amor erótico entraña el peligro de hacernos perder de vista la polifonía de la vida. Quiero decir lo siguiente: Dios y su eternidad quieren ser amados de todo corazón; pero no de modo que el amor terrenal quede mermado o debilitado; sino en cierto sentido como un cantus firmus, hacia el cual se elevan como contrapunto las demás voces de la vida. Uno de estos temas de contrapunto, que gozan de *plena independencia* pero con todo se hallan referidos al cantus firmus, es el amor terre-

nal (...) Donde el cantus firmus se muestra claro y nítido, el contrapunto puede desarrollarse con toda la energía posible»¹. Quisiera usar esta imagen musical del cantus firmus para comenzar a hablar del celibato por el Reino.

Es una imagen singular que merece una explicación. Bonhoeffer no se refería ciertamente al presbítero o al religioso célibe con aquellas palabras, tampoco nosotros pretendemos decir que el celibato represente de por sí el cantus firmus en la polifonía de la vida y del amor. *Cantus firmus es el amor de Dios*, como dice el mismo Bonhoeffer y como aclararemos a continuación. Sin embargo esta imagen me parece muy eficaz y expresiva y capaz de sugerir aspectos muy interesantes sobre la naturaleza y finalidad, figura y modalidad de la elección celibataria por el Reino, como veremos.

Desde un punto de vista jurídico-social podemos describir el celibato permanente –del sacerdote o del religioso/a– como «la situación del ser humano que no vive relaciones amorosas intencionalmente creadas y desarrolladas con una persona de otro sexo, que no está unido a ella por un compromiso jurídico que testimonie el don total y recíproco, y que se abstiene de toda manifestación genital»². Podemos ampliar esta descripción para abarcar no solamente el aspecto técnico y exterior, sino también otros elementos muy importantes y útiles para nuestros sucesivos análisis.

Este es el motivo por el que nos servimos de la imagen del cantus firmus. Esta figura nos permite captar la opción por el celibato no sólo en sí misma, sino también en relación con otras opciones y otros amores; y no sólo como imagen pública y social, sino también como símbolo de una actitud personal e intrapsíquica que frecuentemente tiene una finalidad y una función también pública y social; y no solamente como elección particular, sino como referencia constante y «firme» a un amor que ha precedido a tal elección y la seguirá. Entendemos el celibato no únicamente como abstinencia, sino más bien como una opción positiva; no sólo como postura ascética, sino también como estética, ni como una cosa que solamente se «dice», sino que también se «canta»... ¿No es el celibato por el Reino, como recientemente se ha escrito, «el canto que el sacerdote (religioso/a)

1. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca 1983, 212.

2. L. Boistvert, *El celibato religioso*, Cinisello Balsamo 1992, 23.

eleva, con toda la Iglesia, a Cristo, divino esposo, durante su peregrinación hacia la vida eterna?³. Finalmente y como consecuencia, esta imagen nos permite verificar en un segundo momento, el... estado de salud o nivel de autenticidad de esta misma opción. Quizás podríamos decir con una sola palabra que esta imagen nos ayuda a comprender y a describir rápidamente el celibato por el Reino como un fenómeno *relacional* a varios niveles.

Cantus firmus, significa de por sí en el lenguaje musical, una línea melódica (vocal o instrumental) que se destaca precisa y segura, con una fisonomía y características propias (tonalidad, orquestación, ritmo, tiempo, matices expresivos etc.). Para ser más precisos, la idea de cantus firmus remite sobre todo a la polifonía o a la sinfonía, en la cual desarrolla un papel muy relevante: *inspirar y sostener la estructura melódica y el contenido armónico*. Más en concreto, es aquella intuición original o aquel tema central dominante del cual nace y se desarrolla después el resto de la partitura musical o de la obra, con todas sus variaciones y elaboraciones; es el motivo de base o *leit motiv* en torno al cual se despliega y desarrolla el contrapunto de las otras voces, creando armonía y riqueza expresiva. La idea del cantus firmus es la idea de todo aquello que es *intrínsecamente* relacional, que inmediatamente dice *relación* con cualquier cosa que lo precede o lo sigue y que no se cierra en sí mismo.

Veamos cómo puede ser aplicada esta imagen a nuestro caso.

2. Los dos sueños

El «sueño» de Dios es el hacerse conocer, ofreciendo al hombre y a la historia, de modo progresivo y con paciente pedagogía, fragmentos de la revelación de Sí.

El sueño del hombre consiste en poner juntos estos fragmentos como voces de una sinfonía, al mismo tiempo humana y divina, reveladora de Dios y del hombre.

Su belleza y armonía, así como su capacidad de desvelar el misterio y de hablar al corazón del hombre, es el resultado de notas dis-

3. C. Sepe, *Attualità del celibato sacerdotale*, en *Solo per amore. Riflessioni sul celibato sacerdotale*, Cinisello Balsamo 1993, 69s.

tintas y originales, insustituibles y comunicantes, que giran todas en torno a un mismo tema, el *cantus firmus* del amor de Dios.

El celibato por el Reino es una de estas notas o voces. O mejor, quizás su canto se aproxima de modo especial al canto divino, o está llamado a sintonizar inmediatamente con él. Sin duda tiene un papel específico en esta sinfonía. El *cantus firmus* puede ser cantado no sólo por los bienaventurados en el cielo, sino también por el común de los mortales en la tierra, con un tono más bajo o en cualquier clave, con un coro pequeño y una armonía menos sublime, pero siempre con la misma línea o tensión «melódica».

El celibato consagrado es –en primer lugar– *relación con Dios*, es amor de Dios... en estado puro, casi podríamos decir, que es un amor que viene de Dios al corazón del hombre y vuelve a El sin la mediación normal de una criatura de carne y hueso que pertenezca a este hombre de por vida. Es una «elección exclusiva, perenne y total del único y sumo amor de Cristo»⁴, profecía transparente y rápidamente descifrable de un «mundo nuevo»⁵, del mundo «de la resurrección futura»⁶. También, y al mismo tiempo, es *relación con el prójimo*: el celibato es amor de Dios que por medio del célibe y de su capacidad afectiva llega a todos los hombres, idealmente, y no excluye a ninguno. Es memoria de la exclusividad y totalidad del amor de Cristo sobre el corazón humano, y recuerda la opción exclusiva y total por Dios que *todo* creyente debe hacer⁷.

En el mismo sentido podemos decir que *la virginidad por el Reino es de cualquier modo un cantus firmus*, o por lo menos lo manifiesta o intenta manifestarlo, a pesar de la fragilidad de la carne, revelando un fragmento original del amor divino; pero al mismo tiempo desvela también el corazón humano y lo que Dios puede hacer en este corazón. Así dice Santo Tomás: «Cuando la verdad es anunciada de diversas formas –de modo originario o derivado– el pleno concepto de lo verdadero debe ser anunciado por aquello en lo que se encuentra realizado de modo originario»⁸, y comenta Von Baltasar:

4. Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 14.

5. *Ibidem*, 34.

6. Juan Pablo II, *Redemptionis donum*, 11.

7. Cf. Boisvert, *Il celibato*, 57.

8. Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, I, 2.

«La esencia de una cosa se aferra de modo más claro allí donde esta aparece en estado más puro»⁹.

Aquello que en la vida del célibe por el Reino de los cielos aparece en estado más puro y es anunciado de forma originaria y no derivada, al menos teóricamente, es propio del amor de Dios que colma esa vida; es signo de una relación ontológica que liga inmediatamente a la criatura (a toda criatura, también a quien está «unido» a un cónyuge) con el Creador, revelando al hombre la verdad de su ser, su vocación final y su capacidad de responderle ya desde ahora.

Así entendido, el celibato por el Reino aparece como un fragmento de tierra que se proyecta sin tardanza hacia el futuro, o como un preludio que anticipa y prepara el tema sinfónico del amor eterno de Dios, pero sobre todo, ya ahora, es una realidad que reasume en sí aquellos dos sueños y que en cierta medida los hace realidad.

Sin ninguna presunción o protagonismo, ya que se trata de un don; sin ninguna prisa o impaciencia, al contrario, con «serena paciencia frente al hecho de una sinfonía inacabada» en la tierra, especialmente *esta* sinfonía¹⁰; sin sensación alguna de superioridad, porque su originalidad se pone al nivel de la *modalidad* con la que testimonia una cierta realidad de la que es signo particularmente evidente¹¹.

Precisamente por esto, tal *cantus firmus* no se basta a sí mismo, no se agota en una línea melódica monótona y repetitiva, monocorde e improductiva, que se elevaría un poco abstracta sobre las así llamadas miserias de los inciertos amores humanos, para alcanzar a Dios sin pasar por el hombre. Al contrario, la castidad perfecta libremente aceptada es sobre todo para el sacerdote o para el consagrado respuesta de amor que —como dice Pablo VI— «alarga hasta el infinito el horizonte del sacerdote, profundiza y dilata su sentido de responsabilidad, índice de personalidad madura, educa en él, como expresión de una más alta y vasta paternidad, una plenitud y delicadeza de sentimientos que lo enriquecen en abundancia»¹², o, como dice el Vaticano II, «hace libre el corazón del hombre (1 Cor 7, 32-35),

9. H. U. von Balthasar, *Chi è il cristiano?*, Brescia 1966, 55.

10. K. Rahner, *Lettera aperta sul celibato*, Brescia 1967, 14.

11. Cf. Boisvert, *Il celibato*, 49-60.

12. Pablo VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 56.

de forma que lo inflama en amor hacia Dios y hacia todos los hombres»¹³.

El amor divino, o sea, el amor que tiene a Dios por sujeto y objeto, potencia y enriquece el amor humano-terreno del mismo célibe, y su capacidad de querer bien al Creador y a las criaturas. El *cantus firmus*, en otras palabras, genera por su misma naturaleza melodía y vocalidad, y se vuelve riqueza expresiva, sobre todo en quien ha hecho este tipo de elección.

Sólo así se convierte en una realidad que manifiesta y cumple el sueño humano y divino.

Más adelante volveremos sobre este punto para ver cómo un proyecto de vida célibe lleva a plena madurez la vida afectiva del célibe. Antes nos interesa ver la relación de este proyecto con otras opciones existenciales.

3. De la superioridad a la especificidad

Se trata de una relación compleja y articulada que ha conocido en la historia fases alternas.

En el pasado, primero la tradición medieval y después el concilio de Trento, en su lucha contra el protestantismo y por la preocupación de defender la legitimidad evangélica de la virginidad, daban superioridad a la virginidad por el Reino de los cielos en relación con el matrimonio¹⁴. Una frase de Schillebeeckx, en un volumen sobre el pensamiento bíblico-teológico acerca del matrimonio, da un poco la idea del tipo de relación existente entre los dos estados de vida: «en el curso de la historia de la Iglesia el aspecto sacramental del matrimonio debía ser reconocido a la luz de la virginidad»¹⁵.

13. *Perfectae caritatis*, 12.

14. Cf. santo Tomás, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 152, a.4. Sobre el pensamiento del concilio de Trento, cf. G. Alberigo, *Decisioni dei concili ecumenici*, Torino 1978, 680 (DS 1810); cf. también E. Rufini, *Il matrimonio cristiano tra fede e legge*, en E. Cappellini, *Il matrimonio canonico in Italia*, Brescia 1984, 15; G. Moioli, *Virginidad*, en E. Ancilli, *Diccionario de Espiritualidad III*, Barcelona 1984, 591-600; J. Garrido, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Santander ³1991, 71.

15. E. Schillebeeckx, *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Roma 1968, 181.

Ha sido el Concilio Vaticano II quien ha señalado al respecto un cambio de perspectiva. Es cierto que la *Optatam totius* habla explícitamente de «superioridad» («prae cellentia») de la virginidad consagrada a Cristo en relación con el matrimonio¹⁶, y en la *Lumen gentium* de que este precioso don «sobresale» («eminet») entre los otros dones¹⁷; pero la teología del Vaticano II y, de forma particular su eclesiología, dejan entender con mucha claridad el sentido de estas expresiones y el sentido, en definitiva, de la opción virginal en relación con otras opciones.

De hecho la eclesiología conciliar no parece insistir en los grados de perfección o en la superioridad formal y absoluta de un estado de vida respecto al otro; más aún, como eclesiología de *comunión* que afirma la vocación universal a la santidad¹⁸, prefiere hablar de «carismas específicos» y de «complementariedad» en el conjunto del pueblo de Dios¹⁹.

Y así el mismo Concilio presenta el celibato sacerdotal (y sustancialmente la castidad religiosa) como «nuevo y excelso título», a través del cual los presbíteros «se consagran a Cristo..., se unen más fácilmente a Él con un corazón indiviso, se dedican más libremente a Él y por Él al servicio de Dios y de los hombres, sirven con mayor eficacia a su Reino y a su obra de regeneración divina y de este modo se disponen para recibir una paternidad más amplia en Cristo»²⁰.

En la misma línea se encuentra la *Sacerdotalis caelibatus* que, además de confirmar y recoger lo específico del celibato como adhesión total e inmediata al Señor en la tensión escatológica de la cual es signo, afirma que éste «manifiesta de la forma más clara y completa la realidad profundamente innovadora del Nuevo Testamento»²¹.

Del mismo modo el documento conclusivo del Sínodo de obispos de 1971 afirma: «el celibato es un signo que no puede permanecer desconocido por largo tiempo, sino que proclama eficazmente a Cristo entre los hombres, también a los de nuestro tiempo»²², y tam-

16. *Optatam totius*, 10.

17. *Lumen gentium*, 42.

18. *Lumen gentium*, 40.

19. Cf. J. Garrido, *Grandeza*, 71.

20. *Presbiterorum ordinis*, 16. *Lumen gentium*, 42. *Perfectae charitatis*, 12.

21. Pablo VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 20.

22. Sínodo de Obispos, *Ultimis temporibus*, 4.

bién, «el celibato, elegido por el Reino, demuestra más claramente aquella fecundidad espiritual, o sea, aquella potencia generadora de la nueva ley, por la cual el apóstol sabe cómo ser, en Cristo, el padre y la madre de su propia comunidad»²³.

Juan Pablo II ha dedicado mucha atención a este tema, haciendo de él el centro del quinto ciclo de catequesis de las audiencias generales, de marzo a mayo de 1982. En la audiencia-catequesis del 14 de abril de aquel año afirma: «Las palabras de Cristo en Mateo 19,11-12 (así como las palabras de Pablo en la primera carta a los Corintios, cap.7) no dan motivo para sostener ni la «inferioridad» del matrimonio, ni la «superioridad» de la virginidad o del celibato (...) Las palabras de Cristo sobre este punto son muy claras. El propone a sus discípulos el ideal de la continencia y la llamada a la misma, no por motivos de inferioridad o por prejuicios de la «unión» conyugal «en el cuerpo», sino sólo por el «Reino de los cielos»²⁴.

Al mismo tiempo el papa habla del celibato como de una vocación «excepcional (...), no ordinaria (...), particularmente importante y necesaria por el Reino de los cielos»²⁵, «nueva y hasta la más plena forma de comunión intersubjetiva con los otros» y, por tanto, la conciencia de poder realizarse a sí mismo «de otra forma» y en cierto sentido «más» que en el matrimonio, convirtiéndose en un «don sincero para los demás»²⁶⁻²⁷ y llega a admitir una cierta «superioridad» de la virginidad, pero «sólo» en cuanto «indicada por motivo del Reino de los cielos», especifica el pontífice²⁸.

Otro elemento subrayado por Juan Pablo II en sus catequesis es el concepto de *complementariedad* entre los dos estados de vida. Inmediatamente después de haber hablado de la relativa superioridad de la virginidad, él recalca que tal superioridad como la correspondiente inferioridad del matrimonio «están contenidas en los límites de la misma complementariedad del matrimonio y de la continencia por el Reino de Dios. El matrimonio y la continencia no se

23 *Ibidem*, 4.

24 Juan Pablo II, *Verginità o celibato «per il regno dei cieli»*, Milano 1982, 24.

25. *Ibidem*, 23.

26. *Gaudium et spes*, 24.

27. Juan Pablo II, *Verginità*, 21.

28. *Ibidem*, 23.

contraponen el uno al otro, ni dividen de por sí a la comunidad humana (y cristiana) en dos campos (de «perfectos» a causa de la continencia y de los «imperfectos» o menos perfectos a causa de la realidad de la vida conyugal). Sino que (...) estos dos «estados» en un cierto sentido se explican y completan mutuamente en cuanto a la existencia y a la vida (cristiana) de esta comunidad, la cual en su conjunto y en todos sus miembros se realiza según la dimensión del Reino de Dios, y tiene una orientación escatológica que es propia de este Reino. Ahora bien, respecto a esta dimensión y a esta orientación —en la que debe participar toda la comunidad— la continencia «por el Reino de los cielos» tienen una importancia y elocuencia particular para aquellos que viven la vida conyugal»²⁹.

En el documento del post-Sínodo 90, *Pastores dabo vobis*, Juan Pablo II, recogiendo la *proposición II* votada casi por unanimidad de los Padres sinodales, habla del celibato sacerdotal como de «un don precioso dado por Dios a su Iglesia y como un signo del Reino que no es de este mundo, signo del amor de Dios a este mundo, así como del amor indiviso del sacerdote a Dios y al Pueblo de Dios»³⁰. Vamos a tratar de recoger el sentido y algunos aspectos de esta evolución histórica conceptual.

3.1. *Tensión inevitable*

Es evidente que haya cierta articulación y una distinta forma de subrayar tal evolución.

Pero es evidente también, sobre todo en algunas formulaciones que hemos tomado en consideración, una especie de trabajo interno en el desarrollo, un procedimiento lógico que parece privilegiar la distinción sutil sobre la afirmación solemne, o que indica la exigencia de volver una y otra vez sobre el mismo concepto para explicar y aclarar su sentido. Hasta el punto de que un lector superficial podría sacar la impresión de una cierta ambivalencia conceptual o una contradicción interna (sobre todo en relación con el carisma de la vida conyugal), como si se quisiera o se debiera conciliar puntos extremos.

29. *Ibidem*, 25.

30. Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis*, 29.

En efecto, cuando se habla de celibato, aparece puntual la tensión entre la grandeza del ideal, por un lado, y la realidad del ser humano por otro. En el punto de vista psicológico es quizás donde se encuentra el verdadero problema, el nudo que hay que desatar, lo que complica inevitablemente el tema y donde está probablemente el énfasis del pasado, pero que no sería bueno limitar demasiado corriendo el peligro de empequeñecer y nivelar los carismas.

La evolución del pensamiento al respecto se ha dirigido hacia la recuperación de una percepción más realista de la humanidad del que se consagra en el celibato (se aprecia la menor insistencia en el concepto de perfección aplicado automáticamente a un estado de vida), sin que por ello se baje el nivel del ideal, que por el contrario viene reconocido con más precisión en su especificidad o en su proyección vertical, sin ninguna acomodación o proceso reductivo³¹.

La tensión ha permanecido y debía permanecer. Aquella inevitable tensión que forma parte constitutiva de un proyecto de vida y que probablemente se trasluce también en los textos magisteriales, desde los del concilio a los de Juan Pablo II, principalmente los de las catequesis y los posteriores a la octava asamblea del Sínodo. Por una parte son explícitos al delinear la excelencia intrínseca de la opción celibataria por el reino de los cielos, pero por otra parte procuran no enfatizar o aislar el mismo ideal.

Es una tensión, en realidad, que pertenece a la vida y a la vida del creyente en cuanto tal, pero que en el caso del célibe por el Reino alcanza niveles de más riesgo. El motivo es psicológicamente evidente: esta opción existencial «toca las inclinaciones más profundas de la naturaleza humana»³², «sacrifica» un instinto fundamental y que todo célibe siente «vivo» dentro de sí. Con esta opción el hombre-sacerdote o consagrado se instala en el futuro, pero con el único equipaje que tiene ahora, probablemente inadecuado; con su virginidad cuenta a los hombres que Dios realiza y llena el corazón humano, pero después se reconoce demasiado pequeño y mezquino para acoger a un Dios tan grande en el amor. Con su consagración hace una elección totalitaria, pero después está tentado a retomar pedazo a pedazo, casi inadvertidamente, de cuanto ha prometido...

31. Cf. en particular, la clara reafirmación del celibato y de su valor en el Sínodo de 1990, que tendremos en consideración más adelante.

32. *Perfectae caritatis*, 12.

Santidad y pecado, grandeza y miseria, ideal y realidad se entrelazan continuamente en este hombre en una síntesis que debe hacer y rehacer cada día.

No tendría sentido y sería injusto eliminar uno de los dos polos de la tensión, cayendo en el riesgo de idealizar o de minimizar, diseñando una figura casi etérea y sobrehumana de forma que aparezca casi irreal e inalcanzable, o convirtiéndolo en un ser insignificante y banal.

Son los acostumbrados peligros siempre al acecho cuando se habla de esta vocación y siempre más o menos presentes en la historia y en la literatura ascética, a veces preocupada por salvar la identidad de quien se consagra en el celibato, aislándola y contraponiéndola, temerosa de reconocer aquello que la especifica y la distingue entre las otras vocaciones³³; y corriendo el peligro de establecer, según los casos, un complejo de superioridad o de inferioridad.

Así es posible que se elimine la tensión, pero a un precio muy caro o con una grave consecuencia: la *crisis de identidad*, que es lo que quizás ha golpeado con mayor fuerza, en estos últimos tiempos, la figura del sacerdote³⁴.

33. Tal temor, con el peligro de un consiguiente achatamiento-nivelación, está indicado como obstáculo al actual proceso de renovación de la vida religiosa, en la entrevista de P. Cabra, bajo la dirección de L. Guzzini, *Riesgo de achatamiento*: Testimoni 13 (1993) 1-3.

34. Sobre el estado actual de la crisis cf., desde un punto de vista teológico, los óptimos estudios de B. Seveso, *El ministerio en el presente: malestares, tensiones, prospectivas*, y de G. Colombo, *Il Prete: identità del ministero e oggettività della fede*, en *Il Prete: identità del ministero e oggettività della fede*, Milano, 1990, 132-156, 13-49. Para el acercamiento sociológico puede verse el todavía actual estudio de S. Buralassi, *La crisi delle professioni-vocazioni e l'emorragia dei «consacrati» nella cristianità italiana. Un modello interpretativo psico-sociologico*: Studi di Sociologia 19 (1981) 4, 343-368; cf. también G. Ambrosio, *La figura del ministero presbiterale nell'attuale situazione storica*: La rivista del clero italiano 68 (1987) 488-501; J. Potel, *A propos de la perte d'identité du prêtre*: Le Supplément 153 (185) 20-35. Para una aproximación psicológica a la crisis de identidad, cf. T. Anatrella, *Vie relationnelle et santé des prêtres*: Le Supplément 153 (1985) 25-40; Id, *Problèmes psychologiques selon l'enquête sur la marginalité des prêtres*: Le Supplément 158 (1986) 37-53; Id, *Les dysarmonies psychologiques dans le travail pastoral et la marginalité des prêtres*, en *ibidem*, 55-72; A. Cencini, *El sacerdote: iden-*

No es fácil evitar estos riesgos y rehacer aquellas síntesis; ninguno puede delegar en otro la búsqueda de su síntesis personal, pero sin embargo hay elementos comunes, básicos en torno a los cuales después cada uno está llamado a construir la síntesis y la identidad.

3.2. *La perfección pertenece al amor*

Por encima de todo se confirma una verdad fundamental de la teología de los carismas y de la vida cristiana en general: el carisma más grande es el amor³⁵. O bien, «la perfección de la vida cristiana —como afirma también la catequesis papal— (...) se mide *con el metro de la caridad*»³⁶, no con la pertenencia formal a un «status perfectionis». Este principio es el elemento sustancial y la fuente inspiradora de cualquier identidad y de cualquier ministerio en la Iglesia.

Pero si de un lado, no es el estado jurídico sino el amor lo que perfecciona a la persona, de otro lado «el amor en sí mismo no tiene forma»³⁷, porque es, en su raíz, apertura al don de Dios, comunión de vida con él, experiencia teológica (...). Y sin embargo tiene necesidad de una forma, para no quedar como un ideal ambiguo, y de una forma que normalmente conlleva una dinámica de radicalidad, porque así es el amor. Esto, en efecto, no admite términos medios o compromisos de cualquier tipo; o es radical o no es amor.

Es en este punto donde interviene la atracción carismática del Espíritu, que lleva a una forma de vida o a otra: esa será también la identidad de la persona, tanto mejor lograda cuanto más radicalmente se realice el amor específico que está en el origen.

En tal sentido, tanto la catequesis del Concilio, como la de Juan Pablo II, no hablan de superioridad formal y absoluta del celibato respecto al matrimonio, sino de carisma *específico*, nacido de un acto

idad personal y función pastoral: Perspectiva psicológica, en *El presbítero en la Iglesia hoy*, Madrid 1994. Un análisis puntual, desde un punto de vista psicoanalítico, pero que suscita perplejidad por la metodología con el que es llevado y por la tabla de referencias a que está sometido. Desarrollado por E. Drewermann, *Clérigos. Psicograma de un ideal*, Madrid 1995; cf. también P. Eicher (ed.), *La controversia sui chierici. La sfida di Eugen Drewermann*, Brescia 1991.

35. Cf. 1 Cor 13, 13.

36. Juan Pablo II, *Verginità*, 26.

37. J. Garrido, *Grandeza*, 73.

de amor particular del Padre y como *respuesta igualmente particular a este amor*³⁸, que encuentra su peculiaridad (= su forma) en una adhesión más libre y total a Cristo, en un dedicarse a él y a su reino con un corazón indiviso y con mayor eficacia, en un manifestarse Dios de forma más clara y completa como fuente de todo amor, y al reino de los cielos como el destino de todo amor, etc.

Estos «más» no deben leerse en clave de contraposición competitiva o de comparación vencedora, sino como *forma que tal vocación debe asumir si quiere permanecer fiel a sí misma y si quiere, sobre todo, expresar el amor que la origina*. El amor, hemos dicho, busca siempre la radicalidad³⁹. Y es siempre en este sentido como los dos estados de vida son entre sí complementarios, se explican y completan mutuamente, y juntos expresan y manifiestan el amor de Dios. Si el matrimonio representa un poco la regla común, seguida por la gran mayoría, el celibato es una excepción. O si, como dice Laplace, la vía del matrimonio (para alcanzar la perfección de la caridad) es más difícil, la de la virginidad tiene más riesgos⁴⁰. Sin embargo esta «excepcionalidad arriesgada» es su fuerza y su característica, el *signo* que da al mundo.

3.3. *Signo inequívoco*

El celibato «es una excepción» no solamente a lo que hace la mayoría, sino sobre todo a lo que parece y es una lógica natural, inscrita en lo profundo de la psiquis y de los sentidos y, aparentemente invencible e ineludible. El célibe por el Reino es un hombre como todos, que advierte como los demás esa lógica con toda su presión instintiva, pero que en un cierto momento descubre el amor de Dios y comprende que dicho amor «le basta», hasta el punto de dejar en segundo plano el afecto de una mujer y el calor de una familia, para dedicarse plenamente al anuncio del Reino. Para siempre...

38. Cf. Juan Pablo II, *Verginità*, 33.

39. En tal sentido me parece que debe ser leída la interpretación de Moiola, según el cual, aquellas expresiones del concilio tienen «un valor existencial, de experiencia, descriptivo, y - en resumen - «relativo», relativo a la naturaleza específica de la experiencia misma; cf. G. Moiola, *Per una rinnovata riflessione sui rapporti tra matrimonio e verginità. I principali documenti del Magistero*: Scuola Cattolica 95 (1967) 243s.

40. J. Laplace, *Lo Spirito e la Chiesa*, Cinisello Balsamo 1989, 190; (edición española, *El Espíritu y la Iglesia*, Santander 1989).

Es un gran ideal vivido por un hombre con todo el peso de su humanidad; pero más que nada es un mensaje casi violento para aquel que habla de las pretensiones divinas sobre el corazón humano y, al mismo tiempo, fácil de descifrar por todos en aquella persona que manifiesta el amor de Dios y su capacidad humana de experimentarlo.

Nadie puede pasar junto a esta señal humano-divina sin percibir su sentido o sin sufrir de alguna forma su provocación.

En cuanto mensaje, su contenido se identifica con la modalidad de la transmisión del mismo mensaje, es decir, con el testimonio visible de la vida del célibe, en todos sus componentes. En resumen, el joven que dice no al amor de una chica para optar por consagrarse a Dios y dedicarle su tiempo y sus energías, lanza al instante, con su elección y su renuncia, un mensaje descifrado tan eficaz como pocos. Cada aspecto vivido por el célibe, como la soledad, la ausencia de vínculos y la consiguiente disponibilidad hacia todos, aun para los que no son amables, se convierte inmediatamente en anuncio del amor divino, en experiencia y manifestación de un Dios que hace al hombre amante del hombre y que ama a Dios en las criaturas y a las criaturas en Dios. Anuncio y manifestación peculiares y originales, que no pueden dejar a nadie indiferente. Precisamente porque tocan un instinto profundamente radicado en el corazón y en los sentidos.

Observa, al efecto, Cabra: «Son infinitos los modos de ir hacia Dios, innumerables los caminos que conducen a Él. Pero en uno de ellos la fuerza perturbadora y el amor absorbente de Dios brilla con una luminosidad deslumbradora. Es el camino de quien por el Reino de los Cielos va, vende todo, aun el atractivo y deseado amor de una criatura tiernamente amada, para correr detrás de aquella voz y seguir aquel implacable punto luminoso»⁴¹. O también, «el problema del amor humano, revelado en su dramatismo en la confrontación histórico-salvífica con el amor celoso de Dios, manifiesta en la virginidad, de modo 'mejor y más feliz', la cualidad dramática del amor de Dios y del hombre»⁴².

41. P. G. Cabra, *Con tutto il cuore*, Brescia 1980, 8.

42. A. Sicari, *Matrimonio e verginità nella Rivelazione. L'uomo di fronte alla «gelosia di Dio»*, Milano 1978, 240.

Todo esto es particularmente cierto hoy, en tiempos de secularizaciones, donde el signo de los trascendentes parece esfumarse o hacerse indescifrable. Como dice Kasper refiriéndose al celibato sacerdotal: «Para mí el celibato, sobre todo en la situación actual, es doblemente importante. En tiempos de secularización, en los que la dimensión de lo trascendente ha desaparecido, donde las personas no tienen antenas para lo trascendente, no es suficiente dar testimonio solamente con la palabra, sino que es necesario manifestar con la propia vida que se cree en este mensaje y que se trata de hacerlo testimonio. Esto queda patente en el caso del celibato de manera particular»⁴³.

Hemos dicho que cada aspecto de una vida célibe, aunque poco gratificante y difícil de vivir, se convierte en signo y testimonio elocuente. Así ha sucedido, de hecho, en la historia de muchos célibes por el Reino: «Su falta de plenitud, la disminución humana, que es la soledad de afectos, se ha sentido como el signo de una carencia que cada uno debía llenar: como el vacío visible en el que se insertaba la presencia divina, como si fuese su lugar natural. El celibato eclesial ha sido esto. No quiere decir que deba serlo por siempre (...) Sin embargo, si esta figura (del sacerdote célibe) desapareciese, faltaría *un signo visible de la presencia divina en la «carencia» humana*: una diferencia que pone de relieve cómo el tiempo y la sociedad no lo son todo»⁴⁴. Me parece que de todo cuanto hemos dicho, sin ninguna pretensión de resolver una cuestión teológica compleja⁴⁵, se puede sacar una conclusión: en un plano *fenomenológico* y dentro de la categoría de *signos*, ahora más que nunca, el celibato encuentra su específica y cualificada razón de ser. De modo que si el amor de Dios, como recordábamos antes, es el *cantus firmus*, *el celibato por el Reino indica y señala inmediatamente y con una claridad singular este amor en el amor y en la vida del*

43. W. Kasper, *Pochi e sotto stress i sacerdoti anni '90*, en «Jesus», septiembre 1990, suplemento, 14.

44. G. Baget Bozzo, *Il prete celibe*, en «La Repubblica», 6 octubre 1990, 8; la cursiva es nuestra.

45. Cf. G. Moiola, *Virginità*, 591. Para lo que dice relación a esta cuestión, desde un punto de vista puramente teológico, cf. la discusión entre P. Barbagli y A. Sicari en *Rivista di Vita Spirituale*, en los años 1971-1973; cf. también, más reciente, C. Caffarra, *Etica generale della sessualità*, Milano 1992, 112.

célibe: es «sólo» un signo, pero precisamente aquí está su grandeza y su particularidad, que el célibe debe reconocer lúcidamente, sin ningún temor de sentirse superior a cualquiera, por un lado, y con la conciencia de su debilidad, por otro.

El celibato, dice Bianchi, «es antes que nada un hecho *revelador*: el mundo pasa junto con su alboroto, el tiempo se hace corto y, ante la inminencia del reino de Dios que viene, se puede permanecer célibe viviendo esta locura evangélica del celibato, acercándose así al *mysterium crucis*»⁴⁶.

Esta es, pues, la vocación del célibe: manifestar el sentido del «*mysterium*» en su «locura», o señalar de modo claro y con firmeza este cantus para identificarse y aprender a «cantar» al unísono, hasta hacer de su celibato un cantus firmus que, entre las disonancias a veces estridentes de los inquietos amores humanos, se eleve al Padre en el Hijo por medio del Espíritu.

4. De lo individual a la comunicación

En la teología de los carismas, como aparece con evidencia en la lógica argumentativa de Pablo⁴⁷, el carisma se define como don dado por Dios a un creyente «para la edificación de la comunidad»⁴⁸. El destinatario último del don es la *comunidad* más que el individuo. En todo caso el creyente sabe que ha recibido ese don no para sí mismo, ni para su perfección, sino para que «no falte a la Iglesia ningún don de la gracia»⁴⁹; sabe que el don de Dios se da y se transmite a los otros para que también ellos lo vivan y lo gocen. Si no lo comparte, quiere decir que ni él lo comprende y menos aún lo aprecia y lo vive...

El celibato por el Reino es uno de estos dones, un carisma que el consagrado, sacerdote o religioso/a, está llamado a vivir no para sí o para su santidad, sino para dar testimonio del amor universal de Dios, fuente y plenitud de todo afecto terreno.

46. E. Bianchi, *Celibato y virginidad en Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid 1983, 183.

47. Cf. 1 Cor 12,7.

48. 1 Cor 12-14.

49. 1 Cor 1, 7.

El es fiel a su compromiso de castidad perfecta no simplemente en la medida en que lo observa, sino en la medida en que lo convierte en *don para los otros*, y no sólo porque está disponible a todos, sino sobre todo porque a través de él transmite los valores que *todos* pueden y deben vivir. Su fidelidad y su labor es ésta: traducir, hacer inteligible su don, de modo que transmita con su testimonio de virginidad todo lo que los otros puedan entender como importante, significativo e indispensable para su propia vida, todo lo que pueda haber de bello y agradable para ellos, para que también ellos, novios, casados, etc. sean felices con la felicidad reservada a los limpios de corazón.

Es cierto que la provocación de una vida célibe es ya en sí misma clara e inequívoca, pero se trata de dar un paso más: actuar de forma que el otro sienta la llamada a... «hacer otro tanto», obviamente según su situación específica en la vida, o que saque de ese testimonio *un valor que también él debe necesariamente vivir*.

No basta suscitar admiración o desconcierto, es necesario compartir el don recibido para que *sea de todos*. Y esto no significa superioridad, sino más bien sentido de responsabilidad respecto al don y al prójimo, con la convicción de que cada uno tiene su don particular que yo no tengo y del que tengo necesidad para crecer en la fe. Compartir, por tanto, significa hacer común lo que es mío, dándome íntegramente, con la certeza de que seré aquel que estoy llamado a ser solamente gracias al don del otro.

Esta fidelidad en el compartir no es, rigurosamente hablando, un deber moral o un acto de caridad, sino algo intrínseco al mismo carisma. Si no se da esta fidelidad desaparece el don; o el mismo «titular», si no acepta el trabajo de hacerlo accesible y apetecible a los otros según su significado radical, lo comprenderá cada vez menos y quizás también creará cada vez menos⁵⁰.

En el Sínodo de obispos sobre la formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales, los Padres sinodales han hablado con frecuencia del celibato, aunque no estuviera en el orden del día, para reafirmarlo de modo «claro y definitivo»⁵¹. No se discutió sobre su

50. Sobre esta interpretación del carisma y de su comunicación, cf. A. Cencini, *Vocaciones, de la nostalgia a la profecía*, Madrid, 1994, especialmente 169-184; cf. también O. Bataglia, *La teología del dono*, Assisi 1971.

51. Cf. H. Schotte, en «Avvenire», 28 octubre 1990, 2; cf. también G.

eventual superioridad, más bien se habló del celibato como un *don fecundo del Espíritu a su Iglesia*. También Juan Pablo II, en el discurso a la congregación general conclusiva del Sínodo lo definió como «un don (...) con vistas a la dedicación exclusiva y gozosa de la persona del sacerdote a su ministerio de servicio y a su vocación de testigo del reino de Dios»⁵².

Tratemos ahora de ver qué comporta este servicio de testimonio en función de su comunicación, desde la teología del don.

Podemos servirnos todavía de la imagen del cantus firmus. Si el amor de Dios es el cantus firmus y si el celibato por el Reino está llamado a sintonizar y a aproximarse lo más posible a este canto, entonces un testimonio de vida célibe puede y debe expresar y manifestar *el motivo original, central, dominante y trascendente de la polifonía de la vida y del amor*.

4.1. Motivo originante

Hemos dicho al principio que el cantus firmus representa el motivo originante, o sea, la inspiración inmediata o intuición de base (el golpe de genio del artista) de la que después nacerá toda la elaboración musical y que dicta las reglas (tonalidad, tiempo, orquestación, etc.) que dan unidad y fisonomía precisa al fragmento.

Del mismo modo podemos decir que una vida célibe expresa una intuición fundamental: *Dios es la fuente y la realización del amor*.

Tal intuición está en el origen, principalmente, de la misma opción celibataria y, como todas las intuiciones (del artista o del inventor), muchas veces no tiene un motivo preciso, y quizás ni una lógica o una historia que la justifique. Por otra parte, ¿quién puede decir por qué se ama o por qué a una persona determinada?. ¿O por qué el amor invisible de Dios puede llevar a un joven a sacrificar todo y renunciar al amor muy concreto de una chica que le gusta? Si el amor es siempre un vértigo de porqués sin respuesta, tanto más lo será el amor de quien elige a Dios...

Pero quizás no sea lo más importante dar respuesta a estos interrogantes, o en todo caso no es lo que ahora nos interesa. Lo que

Caprile, *Il celibato sacerdotale al Sinodo dei vescovi 1990: La civiltà Cattolica* 3419 (1992) 488-501.

52. Cf. *L'Osservatore Romano*, 28 octubre 1990, 5.

cuenta, más aún que el origen o la historia de este amor, es lo que este significa y transmite al amor humano.

En concreto, quien elige amar a Dios sobre todas las cosas, hasta el punto de poder decir no al afecto de una criatura que sería toda para él, remite de algún modo «al principio», a la condición original del ser humano, de todo ser humano, *que viene de Dios, ha sido amado primero por El y le ha hecho capaz de amar*. Quien renuncia a su familia para ser padre o hermano de muchos, remite al proyecto del origen, a aquella naturaleza humana creada a imagen y semejanza de Dios, «semejante» a él en el amor, llamada a amar sin medida, pero llamada sobre todo a amar a Dios.

Podríamos decir que el celibato antes que ser profecía del mundo futuro es *memoria de los orígenes y tal memoria recuerda a todo ser que ama*. Recuerda, de modo particular, que Dios está en el origen de todo amor y que no hay benevolencia humana en la que no esté presente. Recuerda especialmente al que está casado que también el matrimonio es memoria de los orígenes, de aquel «principio»⁵³ que es el misterio de la creación como «fuente primera y principal de su valor»⁵⁴, de su sacralidad y sacramentalidad; porque cuando dos seres se quieren bien Alguien les ha hecho capaces de dar y recibir amor, les ha hecho encontrarse y les ha precedido en el amor, les ha pensado y querido juntos, y manifiesta a cada uno su amor por medio del afecto del otro, aunque ellos no lo sepan o estén lejos de pensarlo. «Todo hombre —en efecto— no es más que un momento de Dios»⁵⁵, revelación singular de su amor y por tanto no hay amor humano que sea primero ni último. «El amar viene sólo de Dios. Los hombres no lograrían amarse si Dios no fuese la fuente de su amor. Es Dios quien hace de los dos una sola vida».⁵⁶

La virginidad elegida por amor y con todas sus renunciaciones, como memoria del misterio original de la creación, recuerda que la misma relación sexual no es un absoluto sin otra razón de ser más allá de su propio ejercicio, sin leyes ni finalidad, sino que es por su naturaleza «relativo»: «relativo al amor, del que debe ser consecuencia y manifestación; relativo a la vida, a cuya transmisión debe es-

53. Cf. Mt. 19, 4.

54. Juan Pablo II, *Verginità*, 5.

55. D.M. Turolto, *Amare*, Milano 1989, 33.

56. *Ibidem*, 62.

tar abierto; relativo, desde lo más profundo de su ser, al misterio que surge de este orden de cosas, es decir, al misterio del «Cristo total» del cual es imagen palpitante»⁵⁷, a cuya semejanza ha sido creado y hacia el cual tiende la creación entera.

La misma virginidad cristiana, auténtica y vigorosa expresión de amor, eficaz principio de expansión de la vida divina, «icono» inmediato del misterio de los orígenes y de las eternas bodas, «da a la relación hombre-mujer su justa medida; y no admite alteraciones mundanizantes, si no es al precio de desnaturalizarse y perderse»⁵⁸.

Volviendo a la imagen musical, el celibato es aquel motivo «original» que fija el momento, el tiempo y la tonalidad o «da-el-do» a voces e instrumentos en la sinfonía del amor... Para que el amor humano, olvidado de su origen, no se convierta en la babel de los sentidos y en el mercado de la ilusiones; y el sexo, una vez «liberado» de toda norma y desgajado de su origen, no se transforme en obsesión angustiada y alienante como todo lo que ha perdido su identidad o ha caído en el pantano de la insignificancia y la banalidad.

4.2. Motivo central

El cantus firmus hace resonar e indica el motivo central, el *leit motiv* o tema musical en torno al cual se articulan las demás voces, desplegándose en contrapunto. La figura del contrapunto musical nace de la búsqueda –por parte de cada una de las voces– de su particular modo de relacionarse con el tema y de dialogar entre sí, en polifonía y armonía como buscándose y persiguiéndose, pero sobre todo resaltando la importancia del motivo y la belleza del conjunto. Algo así como los colores de un cuadro.

Ahora bien, quien elige ser célibe por el Reino remite inequívocamente a las cuestiones *esenciales* que todo hombre debe resolver por sí mismo, al significado *central* del vivir y del morir, del amar y del sufrir. Y tal significado se contiene en el acto de amor con el que Dios se ha revelado al hombre en Cristo y en su cruz.

Como dice Rahner, el celibato es «parte de la realidad de mi fe»⁵⁹, y si la fe es la «acción libre con la que mi vida realiza y da testimo-

57. G. Biffi, *Il celibato. Proposta evangelica*, Casale Monferrato 1988, 13.

58. *Ibidem*, 13.

59. K. Rahner, *Lettera*, 31.

nio de que la vida, que es el mismo Dios, nos llega por medio de la muerte de Cristo y de la propia»⁶⁰, el celibato es parte de esta acción, y *el modo de testimoniar la vida que pasa a través de la muerte, dando un significado a ambas.*

El celibato es muerte, en efecto: en ello se proyecta el misterio de la cruz, de la suprema pobreza y del absurdo humano de la muerte de Cristo; más aún, es participación real de la *kenosis* del Hijo⁶¹. Es la muerte de la paternidad y de la vida conyugal con todo lo que esto significa desde el punto de vista de la renuncia a un instinto «vital» como es el de la sexualidad. Pero es por encima de todo, y precisamente por esto, *vida*: vida de Dios que pasa a través de la muerte, revitalizándola; y vida del hombre, hecho capaz por Dios de generar –con su virginidad– hijos de Dios.

Tal acción, jugada en una relación entre vida y muerte, de Cristo y propia, encuentra su origen, especifica Schillebeeckx, en «una experiencia particular de un valor religioso», que determina –a su vez– «la imposibilidad de dar otro sentido a la propia existencia»⁶². Cual es esta experiencia, lo precisa el mismo Schillebeeckx: «Dejar todo y renunciar a la vida conyugal es un hecho bíblico (...) Y se explica solamente con la lógica interna de una generosa y total dedicación al Reino de Dios, frente al cual todo lo demás palidece (...). Jesús afirma un hecho de la psicología religiosa: después de haber probado la alegría por haber encontrado la perla escondida (Mt 13,44-46), algunos no pueden vivir de otra forma más que en el celibato (...) Vuestro corazón está allí donde se encuentra vuestro tesoro (...), lógica interna de una determinada experiencia religiosa»⁶³.

En el origen de la opción por el celibato, hay una acción libre y gratuita como la hay en el acto de fe en la cruz de Cristo, o una experiencia particular a la cual va unido un significado que se impone con evidencia absoluta. Es como decir: el celibato es una forma de manifestar la propia fe⁶⁴, o el propio modo de ser creyente que es al

60. *Ibidem.*

61. Cf. Congregación para la Educación Católica, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, Roma 1974, 10.

62. E. Schillebeeckx, *El celibato eclesialístico*, Salamanca 1968.

63. *Ibidem*, 27.

64. Cf. la estrecha relación, al menos en muchos casos, entre crisis de celibato y crisis de fe, o viceversa, como pone de manifiesto, al menos como

mismo tiempo *libre y necesario* (Schillebeeckx). Es una elección libre y responsable, pero con la conciencia de no poder hacer otra cosa, como empujados por la evidencia de su significado, por la evidencia aplastante del significado de la cruz.

Del mismo modo, con la misma libertad y necesidad, el célibe por el Reino indica con su elección un significado que constituye el centro de la vida no sólo del sacerdote, sino también de *todo creyente y de todo viviente*.

El testimonio vital del célibe confirma que más allá de la *cari-tas* revelada por el Padre en la muerte del Hijo no sólo no existe amor verdadero, sino que la vida no tendría sentido; muestra la imagen de la cruz con sus dos brazos y su tensión vertical y horizontal, como icono del ágape, del amar en plenitud; recuerda también que en toda vida y en toda comunidad humana de vida, aún la marcada por el amor más intenso, hay una parte de soledad y de sufrimiento, de incompreensión y de crisis, de muerte, que no es posible evitar, pero que también es posible vivir como amor, como purificación del propio afecto y como crecimiento en él, a no ser que se quiera que la amistad o la familia se destruya a la primera dificultad. Explica, finalmente, que todo amor terreno se debe medir con el acontecimiento y el sentido de la pasión y muerte de Cristo, no porque en toda existencia haya que sufrir, sino porque la cruz es la garantía del amor y su punto culminante.

No hay afecto ni intimidad, no hay amor paterno o materno, conyugal o filial, que no nazca o no sea de algún modo atravesado o redimido por el misterio de la cruz, misterio que se refleja y de modo particular se renueva en quien elige la muerte de no ser padre, ni cónyuge, ni íntimo para alguien, para amar a todos de forma gratuita y total, sin límites y sin cálculos. Se puede afirmar con seguridad, —como también lo dice la psicología, cualquier psicólogo de cualquier corriente— que amar no es simplemente querer bien, ni una instintiva y ambigua atracción de los sentidos, y mucho menos es la pretensión de querer al otro por sí o por sus necesidades, o el hecho de hacer juntos un nido confortable, calentado y alimentado por un egoísmo a duo, sino que es la experiencia de una benevolencia radi-

causas concomitantes del abandono, la investigación de S. Buralassi, *El drama degli «ex»: una scelta illusoria?»*, en *C'è un domani per il prete?*, Verona 1969, 139-151.

cal que me hace ser (= me da la vida), y me hace capaz, a mi vez, de dar la vida (= de morir por)⁶⁵.

En el fondo está el sentido de la experiencia de la *cruz*, verdadero motivo central de la existencia humana, auténtico *cantus firmus* alrededor del cual se extienden en contrapunto otras voces muy importantes: el sentido del mismo vivir y morir, por ejemplo, la fe del creyente y del apóstol, el por qué del sufrimiento y del gozo, el significado del amor y de la virginidad, etc.

Es la experiencia de la cruz, como *cantus firmus* alrededor del cual el virgen por el Reino articula su contrapunto personal, llamando a unión y poniendo juntas las diversas «voces» que lo componen: corazón y mente, sentidos y voluntad, fantasía y memoria, pasiones y deseos, oración y acción, etc. por un acuerdo que nace y renace cada día en su vida y por un amor que solamente puede ser cantado con todo el corazón, toda el alma y toda la mente⁶⁶.

La cruz, por fin, plantada como está en el corazón de la existencia, es el *cantus firmus* en torno al que se definen o «nacen», de algún modo, las otras cualidades del amor, es como el denominador común o la fuente de identidad. Es, en efecto, en el misterio de la cruz donde el amor humano se encuentra a sí mismo y donde puede construir y reconstruir ininterrumpidamente su canto y su contrapunto, descubriendo y ensamblando las diversas «voces». He aquí por qué: «la caridad es paciente, es benigna, no tiene envidia, ni orgullo, ni jactancia, no falta al respeto, no busca su interés, no se irrita ni lleva cuentas del mal, no se alegra de la injusticia sino que encuentra su alegría en la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo aguanta»⁶⁷.

¡Es un himno cantado a muchas voces y por todas las criaturas, casado y célibe, sacerdote y consagrado, joven y viejo, hombre y mujer! No es un concierto (o una competición) de solistas...

65. Sobre esta concepción del amor, cf. L. M. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana. I. Bases interdisciplinares*, Madrid, 1990, 251-256; cf. también M. Scott Peck, *Voglia di bene*, Milano 1985, 67-70; O. Kernberg, *Teoria delle relazioni oggettuali e clinica psicoanalitica*, Torino 1980, 211-237.

66. Cf. Mt. 22, 37.

67. 1 Cor 13, 4-7.

4.3. Motivo dominante

El motivo originante y central es y se hace también motivo dominante. No sólo porque prevalece sobre las otras voces, sino porque genera otras divagaciones y fantasías, las clásicas «variaciones sobre un tema» que, mientras lo recrean, lo describen y explican con cierta libertad (la «autonomía» de la que habla Bonhoeffer) al mismo tiempo revelan su inagotable riqueza, como expresando su oculta potencialidad. No es solamente contrapunto o armonía de voces simultáneas, sino melodía que se desarrolla prolongándose en otra musicalidad, en una clase de sinfonía interminable e imprevisible que es la vida y es el amor.

Pero siempre permanece idéntico el fondo ideal, la intuición o experiencia religiosa de base, en la que todo esto ha tenido y sigue teniendo su origen: el acontecimiento, clave de la vida de Dios que nos une a través de la muerte de Cristo, y el celibato como acción libre y necesaria que da testimonio de este «paso» a lo largo del cual corre y se renueva la dinámica de la muerte, de la que nace la vida.

Más aún, podemos decir que el celibato por el Reino es una variación sobre el tema del amor divino y del misterio pascual. Variaciones que, a pesar de las tentaciones de la soledad, de los afectos humanos que nos invaden, de la búsqueda de uno mismo, etc., permanecen fieles a su «motivo dominante», de modo que *provoca e inspira posteriores expresiones originales del mismo motivo*: un amor conyugal fiel, por ejemplo, a pesar de la infidelidad y debilidad del compañero, una amistad sincera y apasionada que busca sin interés el bien y el crecimiento del otro, relaciones humanas que manifiestan la capacidad de perdonar, de responder al mal con el bien, de poner la otra mejilla; la dedicación generosa de sí a los pobres y débiles, una paternidad, maternidad o fraternidad construida no en los vínculos de la sangre o de la carne, ni sólo sobre dicho vínculo, y generalmente más amplia e intensa de lo que ese mismo vínculo permite, etc.

Precisamente por esto sostiene Raguin que «nadie podrá negar que la presencia en el cristianismo de un celibato vivido por miles y miles de personas ha permitido profundizar en el amor conyugal»⁶⁸, o como dice Biffi, «solamente en una cristiandad que custodia y

68. Y. Raguin, *Celibato per il nostro tempo*, Bologna 1973, 71.

honra la condición virginal es posible que el sexo, la vida matrimonial, la institución del matrimonio se salven de la corrosión»⁶⁹, y no sólo el sexo o el amor conyugal, sino otras muchas formas de amor. El amor humano, en efecto, corre el peligro de corromperse si no es relanzado continuamente a mayores profundidades.

Lo mismo sucede a la inversa, no se puede negar que el amor virginal de muchos célibes sea el fruto misterioso de la autenticidad y transparencia del amor de otra mucha gente y que esté continuamente alentado por el testimonio silencioso y difícil de muchos esposos y padres. El amor del célibe corre el peligro de idealizarse y esfumarse si no es llevado continuamente a la exigente y a veces áspera concreción de las relaciones humanas.

Sobre todo es importante recordar que también *el carisma del amor conyugal representa una auténtica «variación» sobre el tema del amor divino* y en particular sobre el motivo dominante del amor esponsal de Cristo y la Iglesia. Esto supone la toma de conciencia y la aceptación interior del significado esponsal del cuerpo, unido a la masculinidad y a la feminidad de la persona humana. Por lo que dicho significado esponsal no puede ser ignorado por quien ha hecho una elección de vida célibe.

Es un tema sobre el que habla frecuentemente Juan Pablo II en sus catequesis: «Al escuchar las palabras de Cristo dirigidas a los discípulos sobre la continencia «por el reino de los cielos» (cf. Mt 19,12) no podemos pensar que aquel segundo género de elección (la del celibato) pueda ser hecha de un modo consciente y libre sin una referencia a la propia masculinidad y feminidad y al *significado esponsal*, que es propio del hombre justamente en la masculinidad o feminidad de su ser como sujeto personal. Más aún, a la luz de la palabra de Cristo debemos admitir que el segundo género de elección, es decir, la continencia por el reino de Dios, se realiza en la plena conciencia del significado esponsal, que la masculinidad y feminidad contienen dentro de sí. Si tal elección se realizase por un artificial «prescindir» de esta riqueza que tiene todo ser humano, no respondería de modo adecuado al contenido de las palabras de Cristo en Mateo 19, 11-12»⁷⁰.

69. G. B. Biffi, *Il celibato*, 13.

70. Juan Pablo II, *Verginità*, 37; la cursiva es nuestra.

Volveremos más adelante sobre este aspecto tan iluminador para profundizar más en él. Por ahora digamos que, tal y como están las cosas, amor virginal y amor conyugal son dos carismas complementarios que *se indican de forma recíproca el motivo dominante que se encuentra en el origen de ambos*, y juntamente lo expresan en su significado total: «el amor virginal camina de la mano con el amor conyugal para revelar la profundidad del verdadero amor. Son los dos caminos ofrecidos, el uno a la gran mayoría de los hombres, el otro a algunos elegidos por Dios. Precisamente así, en los hombres y mujeres que buscan a Dios, bien en el matrimonio o bien en el celibato, es como se comprende lo necesarios que somos los unos para los otros para iluminar el misterio de la persona, de las relaciones humanas y de las relaciones con Dios»⁷¹. «La gracia sacramental del matrimonio –afirma Caffarra– brota de la auto-donación esponsal de Cristo a la Iglesia, al igual que el carisma y la gracia de la virginidad. Lo uno tiene necesidad de lo otro, porque sólo en el conjunto se condensa y manifiesta en la Iglesia el consentimiento que ella da a la auto-donación que su Esposo le hace (eucarísticamente). El amor conyugal sin la virginidad correría el peligro de transformarse en una clausura egoísta, y la universalidad de la donación virginal sin la conyugal podría caer en una abstracta generalidad»⁷².

Así como Dios ha tenido necesidad de dos rostros humanos, el del hombre y el de la mujer, para expresar mejor y hacer más eficaz su presencia en lo creado, de la misma forma ha tenido necesidad de dos tipos de amor humano para llevar a cumplimiento su plan de amor sobre el hombre⁷³.

O como bien dice S. Gregorio Nacianceno: «no habría virginidad si no existiese el matrimonio, pero el matrimonio no sería santo, si no fuese acompañado del fruto de la virginidad»⁷⁴.

Sin estas «variaciones» del y sobre el motivo dominante, el mismo cantus firmus del amor de Dios sería canto... en tono menor, menos bello y atrayente, menos accesible y gozoso. El rostro de Dios, por consiguiente, sería plenamente misterioso, menos real y más

71. Y. Raguin, *Celibato*, 71.

72. C. Caffarra, *Ética*, 111s.

73. Cf. G. Muraro, en «Vita pastorale» 5 (1990) 117.

74. San Gregorio Nacianceno, *Oratio* 37, 10: PG XXXVI, 293 C.

distante del hombre. Y la vida de todos, en especial la de las relaciones, resultaría empobrecida y sin un punto real de referencia. Como una música sin tema dominante.

4.4. Motivo trascendente

Finalmente, el motivo originante, central y dominante es también motivo trascendente. No porque gire en el aire sobre las contradicciones de los acontecimientos confusos de la historia, sino porque remite a un mundo de significado nuevo y definitivo, a una realidad diversa que generalmente puede iluminar esas tinieblas.

El *cantus firmus* que el célibe siente cantar en su corazón o hacia el cual tiende su oído (como uno que *ob-audit*), es una melodía que no siempre se reconoce al momento; a veces parece solamente un fondo musical sofocado por otros sonidos y clamores, o una línea melódica tenue y difícil de captar o de aprender y más aún de... seguir (tanto que –ironías del destino– no por eso es menos creída y apreciada). En resumen, es una musicalidad que no está de moda ni obedece a ciertas leyes o reglas clásicas, y sin embargo contiene una belleza singular, una belleza que no es de este mundo y hacia la que tiende todo amor humano.

El celibato por el Reino es un signo universal para todos. «testimonio de la necesaria tensión del pueblo de Dios hacia la última meta de la peregrinación terrestre e invitación a levantar la mirada a las cosas supremas»⁷⁵. Y es precisamente en este sentido trascendente donde el *cantus firmus* alcanza y estimula aquellas «variaciones sobre un tema», o sostiene y apoya los fragmentos de contrapunto del que ya hemos hablado, ya que por su originalidad y fantasía creativa, hacen inteligible el motivo dominante que los ha inspirado y al que remiten continuamente, sin correr el peligro de cautivar y atraer hacia sí, como sucede –lo recordaba Bonhoeffer– a «todo fuerte amor erótico», hasta el punto de perder de vista «la polifonía de la vida»⁷⁶, o que el amor terreno pierda el contacto con aquello que lo ha generado. El testimonio del célibe por el Reino –por el contrario– hace que el amor humano esté de acuerdo con el *cantus firmus*, o lo haga capaz de dar vida a nuevas formas, a nuevas his-

75. Pablo VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 34.

76. D. Bonhoeffer, *Resistencia*, 212.

torias, a nuevas imágenes de amor, «que tienen su propia autonomía», sigue diciendo Bonhoeffer⁷⁷, es decir, muy humanas y terrenas y concebidas y vividas por pobres corazones de carne, aunque modeladas por el paradigma del amor divino, profecía e imagen del mismo.

Más allá de considerarlo en términos de superioridad respecto a los otros, el célibe, trata de compartir su don pero sin disminuir el significado alternativo y de contracorriente, sin reducir la tensión ideal o el componente de estupidez y escándalo en relación con una cierta lógica del amor humano. Por un lado conserva intacta su *capacidad anticipativa del reino eterno de Dios y del mundo de la resurrección*, por otro, conserva viva esta tensión escatológica para que el amor humano no se repliegue sobre sí mismo y no se contente con las satisfacciones terrenas, sino que permanezca abierto y proyectado al futuro, cuando el amor será totalmente revelado y satisfecho.

El matrimonio tiene también su propio valor escatológico; si el celibato es signo de la condición futura del hombre dentro del Reino, «el matrimonio no es otra cosa que una continua profecía sobre el futuro del mundo, figura cargada de escatología, cuya última celebración tendrá lugar en las bodas de toda la humanidad con Dios»⁷⁸. Según Balducci «el matrimonio arraiga a la Iglesia en el presente e introduce la intención santificante dentro de las ramificaciones carnales del orden terreno. También esto es un don de Dios y tiene un significado eclesial tan rico que se puede considerar el símbolo más perfecto del Reino en el que la humanidad celebrará las bodas con su esposo»⁷⁹. El matrimonio, además de su propia riqueza y perfección simbólica, tiene la capacidad de manifestar la intención santificante que viene del futuro de la economía de la salvación, y de realizarla haciéndola fluir hasta las «ramificaciones carnales» de la economía terrena actual. Así, la pareja humana recuerda al célibe solitario que «la sexualidad es una gracia»⁸⁰ en cuanto manifiesta el presente y el futuro del hombre, que el encuentro hu-

77. *Ibidem*.

78. D. M. Turolde, *Amare*, 54.

79. E. Balducci, citado por M. Pellegrino, *Castità e celibato sacerdotale*, Torino 1969, 14.

80. J. Basteire, *Eros redento*, Magnano 1991, 44.

mano es para todos, aunque se viva de forma diferente; y que es profecía de un mundo venidero y del canto nupcial escatológico.

«Pero en el matrimonio –continúa y especifica Balducci– esta referencia al futuro está totalmente inmersa en el presente, no puede afirmarse con una objetividad inmediata, sino solamente a través de la mediación de la conciencia creyente. La virginidad acampa de forma inmediata en el futuro (...) La perfección de todo lo creado vendrá solamente al final; las criaturas que confían totalmente en este fin, cortan sus relaciones con el presente, no ya para condenarlo, sino para representarlo y preferirlo con un cumplimiento más glorioso»⁸¹.

Para terminar, si el celibato recuerda, por una parte, al amor conyugal que no puede considerarse el último amor, por otra, le recuerda todo su valor y su destino: el afecto que une al hombre con la mujer no acabará como una cosa efímera, sino que será asumido por un amor más perfecto que tendrá toda la belleza del amor humano y lo superará, será el amor que une por toda una eternidad a la criatura con su Creador y del que participarán todas las demás criaturas⁸².

Y lo mismo podremos decir de todo acto de amor verdadero, figura del reino venidero, llamado a trascenderse en la esperanza de la comunión sponsal con Dios, o destinado a desembocar –como pequeño riachuelo de agua– en el mar abierto del encuentro con Dios, en el que todo afecto terreno se convertirá en amor eterno, sin fin y sin límites.

El celibato es memoria y profecía de todo esto. A veces es aguijada que hiere y produce inquietud, una inquietud semejante a la del «inquietudo cordis» de la que habla Agustín⁸³, siempre es provocación que indica y pide lo máximo al corazón del hombre, o que mueve hacia adelante y hacia arriba el punto de llegada, sobre un plano que trasciende lo humano y al mismo tiempo lo realiza.

81. E. Balducci, citado por M. Pellegrino, *Castità*, 14.

82. Cf. G. Muraro, en *Vita pastorale*, 117.

83. De esto hablaremos más adelante, en la aproximación filosófica al tema del amor y de la sexualidad; cf. segunda parte, capítulo tercero, apartado 2.

5. Conclusión

Creo que hemos alcanzado el objetivo que habíamos fijado en este primer capítulo. Hemos partido de una descripción jurídico-social del celibato como situación existencial de quien renuncia a cierto tipo de relaciones amorosas creadas intencionadamente con una persona de otro sexo, que no se une jurídicamente a ella y que se abstiene de toda expresión genital. Tal descripción-definición la hemos enriquecido con la imagen del *cantus firmus*, que nos ha ofrecido la ventaja de una consideración *más global y relacional* de la opción y del acontecimiento celibatario, visto en relación con el amor de Dios y con el amor del prójimo (y con otras elecciones y carismas). Así mismo hemos llegado a una descripción del carisma del celibato todavía provisional dentro de nuestro planteamiento, que más adelante deberemos definir y delimitar más correctamente, pero que de momento es suficiente para poner en marcha un análisis que parta de unos presupuestos concretos y que sean indicativos de una realidad ideal que deseamos obtener.

Cantus firmus es el *amor de Dios* por el que el célibe se siente conquistado y con él trata de ordenar y sintonizar su capacidad de amar; *cantus firmus* es el amor divino del que el célibe trata de dar testimonio expresándolo con su amor célibe y viviendo una intensa vida de relaciones y, en particular, manifestando con su testimonio virginal el motivo originante, central, dominante y trascendente del amor y de los amores humanos; *cantus firmus*, por fin, es *el mismo celibato* plenamente vivido como acto de amor a Dios y a los hermanos y cada vez más identificado, en la forma de amar del célibe, con el mismo amor de Dios.

Siguiendo con la imagen musical podemos pensar en las diversas expresiones de amor, de Dios y del virgen, del amor conyugal y de otros amores humanos, como llamados a encontrarse en una especie de pentagrama musical en el que las diversas voces se buscan y se ponen de acuerdo en una polifonía sin fin. El celibato, en esta armonía de relaciones, sería como el *cantus firmus* terreno, imagen del celestial, que permite el contrapunto y pide a las «variaciones» del amor humano que se desplieguen en toda su fuerza y fantasía creativa, para que no desaparezca la polifonía de la vida.

Pero esto solamente es posible con una condición, que este *cantus* sea...*firmus*, limpio, fuerte.

Precisamente, como decía Bonhoeffer: «donde el cantus firmus se muestra claro y nítido, el contrapunto puede desarrollarse con toda la energía posible»⁸⁴.

¿Es esto lo que podemos decir del celibato consagrado hoy?

84. D. Bonhoeffer, *Resistencia*, 212.

CAPÍTULO 2

EL CELIBATO ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE

Ahora vamos a tratar de responder al interrogante con el que se cerraba el capítulo precedente. Para hacerlo es necesario recorrer, aunque sea brevemente y por encima, la historia reciente del celibato por el Reino y en particular el del *sacerdote*, en cuya figura se halla condensada cierta crisis del significado del mismo celibato, con inevitables repercusiones en la virginidad del religioso/a y el modo de entenderla y de vivirla.

En concreto, partiremos de una observación relativa al hoy del celibato consagrado; una observación, que al mismo tiempo que constata la difícil y paradójica situación del sacerdote y de quien ha hecho una opción de vida célibe por el Reino, hace surgir, como resultado de algunas investigaciones, ya sean informales o científicas, cierta duda sobre la calidad de las opciones y de la vida célibe. A este respecto desarrollaremos un intento de análisis, no solamente de una forma descriptiva, de la evolución de la crisis unida al celibato a partir de los años del postconcilio hasta hoy, confrontando, en cuanto sea posible, el pasado y el presente, a la luz de los datos de las defecciones, de las indicaciones magisteriales y de la psicología que subyace en los dos tipos de crisis.

1. Misterio y paradoja

Nadie duda hoy, especialmente entre los dedicados a estos trabajos, que una de las áreas más importantes en la formación sacerdotal (y religiosa) sea la *afectiva*. Quizás sea la más decisiva, ya que en ella se encuentran lo humano y lo divino con sus diversas exigencias y prospectivas, haciendo emerger a un mismo tiempo la rica

singularidad y la paradójica contradicción de la figura del sacerdote antes señalada: «hombre solo», sin términos medios, como diría Pablo VI¹, y llamado a hacer comunión y a presidir «la auténtica formación de la comunidad cristiana»²; sin una familia, amigo y familiar de todos; dotado de un corazón de carne, pero «con la prolongación del misterio»³; o bien «un hombre –como aparece, por ejemplo, en el *Diario de un cura rural* de Bernanos– que ha recibido de Dios una misión que *solamente Dios* habría podido cumplir de forma perfecta»⁴.

Canta e implora. Vive el gozo nupcial de su dedicación con el corazón indiviso al Dios de la juventud y advierte, al mismo tiempo, la pobreza de sus respuestas y de sus omisiones y debilidades. Siente la mordedura caliente de la carne rebelde y la ligereza del espíritu que se alza en contemplación.

Sabemos cómo cierta literatura o crónica periodística se siente atraída por este encuentro-combate, casi fascinada por este contraste, con sus luces y sombras, y de la manía de contarlo, con frecuencia con tonos dramáticos o melodramáticos: ya escarneciendo escépticamente el «trabajo imposible» del hombre-sacerdote y entreteniéndose en descubrir y enfatizar las infidelidades; ya sublimando de forma gratuita la realidad afectivo sexual del superhombre-sacerdote, casi imponiéndole un ideal imposible; pero sin lograr, en ningún caso, captar la realidad más íntima del misterio y de la paradoja.

Hay muchas esperanzas-pretensiones en relación con el sacerdote que revelan, junto con la ignorancia, mucho descuido hacia su humanidad, a la que se exige alegremente todo el heroísmo de la tierra. Se quiere todo de él. Que sea un hombre plenamente del cielo y que al mismo tiempo se encuentre siempre en la calle entre los pobres, con frecuencia solo y aislado, para «gritar justicia y... correr el peligro de un infarto», como se decía en una comisión regional de sacerdotes al respecto⁵.

1. Pablo VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 58.

2. *Presbyterorum ordinis*, 6.

3. F. Fuschini, *Mea culpa*, Milano 1990, 32.

4. B. Del Colle, *Prigionieri di un tremendo dualismo*, en «Avvenire», 2 octubre 1990, 1.

5. Cf. Comisión presbiteral siciliana, *Formare il prete del nuove frontiere*, en «Settimana», 16 septiembre 1990, 9.

Nos vienen a la memoria las palabras de Santucci: «Los laicos hablan del sacerdote como se habla de los animales: se hacen muchas conjeturas sobre ellos, pero ninguno se ha puesto en su lugar»⁶. No se debe generalizar (hay escritores laicos muy respetuosos con el misterio del sacerdote)⁷, pero lo cierto es que solamente lo puede comprender quien lo vive en la propia carne.

Sabemos cómo para muchos sacerdotes este contraste ha sido y es lacerante, causado por una lucha interior soportada con esfuerzo o «compensada de otras formas, visibles para él e incomprensibles para la mayoría. Por esto es frecuente que el mismo sacerdote no sepa o no comprenda la misteriosa y difícil trama que hay entre la realidad humana y la divina dentro de sí, y que a veces termine por cerrarse, o lo viva de modo unilateral y distorsionado. Como un celibato impuesto e imposible.

Es muy extraño, y hace reflexionar seriamente, cuanto afirma un sacerdote con fama de profundo conocedor y experto confesor de sacerdotes: «un tercio de los sacerdotes cae y se levanta, un tercio cae y no se levanta, y otro tercio permanece en pie, pero al precio de un daño considerable, y a pesar de sus esfuerzos de sublimación»⁸.

Probablemente hay un exageración en esta rígida y pesimista esquematización que no deja salvación; así como nos parecen tendenciosas y no suficientemente demostradas algunas afirmaciones más recientes sobre el mismo tema. Como la de Drewermann, el turbulento teólogo-psicoanalista de Paderborn, según el cual *un tercio* de los sacerdotes alemanes conviviría «*more uxorio*»⁹; o la de Sipe, ex sacerdote norteamericano, según el cual «*más de la mitad* de todos los sacerdotes de USA han resbalado en el celibato»¹⁰; o lo que se dice de una diócesis de México, en la cual las *tres cuartas partes* de los sacerdotes tendrían mujer e hijos y llevarían una convivencia regular¹¹; o lo que afirma el italiano Follesa, ex sacerdote

6. G. Santucci, citado en «*Jesus*», octubre 1989; 6.

7. Baste pensar, entre otros, en el ya citado Bernanos, o en nuestros días, en Doni, *Altare vuoto*, Firenze 1989, y *Servo inutile*, Milano 1982, o en Radi, *Un grappolo di tonache*, Milano 1981, etc.

8. Citado por G. Mauco, *I celibi*, Assisi 1975, 136s.

9. Con más exactitud, «de los cerca de 18.000 sacerdotes alemanes, unos 6.000 conviven *more uxorio*», citado en «30 Giorni» 12 (1989) 20-23.

10. Citado en «30 Giorni» 10 (1990) 13.

11. Cf. *Adista*, 13-14-15 septiembre 1990, 14.

y psicoanalista, quien sostiene que el 70% de los sacerdotes sardos tendrían una amante¹². Tales datos no son ciertamente el fruto de una estadística científica, por el contrario, surge la duda de que la aproximación al problema de la observancia del celibato sea en estos casos un tanto sensacionalista o por lo menos no del todo imparcial. Quizás la duda surgida de estos números tan llamativos sea otra.

2. La duda

La duda, que estos datos hacen surgir o alimentar, o que, al menos, no permiten ignorar ni excluir como punto de partida, es si hoy realmente podemos hablar de celibato como «cantus firmus», o si por el contrario, no habrá disminuido un poco el tono estos últimos años, debilitando la firmeza del canto.

Entendámonos, la duda no se deduce ni única ni principalmente de la investigación estadística comportamental, siempre necesariamente aproximativa y parcial sobre un tema como éste (mucho más cuando la estadística no es científica como en estos casos). Tampoco queremos caer en el condenado vicio de ciertas publicaciones de andar hurgando voluptuosamente en los entresijos de las vidas privadas de los demás, por el prurito de descubrir la transgresión del otro (o del hermano). Sería poco inteligente, además de un pésimo gusto, tomar parte en estas pobres operaciones colectivas de «subdolo vilipendio»¹³, o de *voyeurismo* sublimado o de vistazo pseudocientífico, típico de la curiosidad petulante de quien se obstina en mirar no sólo el sexo, sino la vida, a través del agujero de una cerradura. Sabemos muy bien que existen muchos célibes felices y silenciosamente fieles al propio vínculo de consagración a Dios¹⁴, aunque estos no entran jamás en las estadísticas o quedan

12. Citado en «L'Espresso», 22 marzo 1987, 78-84; cf. también A. Ravaglioli, *Vocazione al presbiterato*, en *I preti. 2000 anni di memoria di Cristo fra gli uomini*, Casale Monferrato 1991, 261-263.

13. Cf. E. Balducci, citado por M. Pellegrino, *Castità*, 8.

14. Puede verse, por ejemplo, la reciente encuesta de la Doxa para «Avvenire», según la cual los mismos sacerdotes italianos juzgan muy positivamente su fidelidad al celibato, cf. U. Folena, *Fare il prete è ancora bello*, en «Avvenire», 24 octubre 1990, 3. «También los medios prefieren

relegados a una curva de gráficos, como si fuesen los anormales¹⁵.

Nuestra observación no se limita al dato del comportamiento, nuestra duda viene de más lejos.

El tono de una vida célibe no se mide simple y exclusivamente por las caídas, sino con un análisis más global y al mismo tiempo más profundo del estilo intrapsíquico e interpersonal con que se vive la opción de virginidad, como parte de una opción más general que abarca toda la vida. Esto es lo que queremos hacer resaltar en el presente estudio. Y como podrá deducirse de algunas encuestas, esta vez científicas, sobre el grado de madurez *general* del llamado a la vida sacerdotal y religiosa.

Hacemos alusión, por ejemplo, al estudio realizado en los Estados Unidos por Kennedy y Heckler sobre un muestrario de 271 sacerdotes (179 diocesanos y 92 religiosos), en el que se ponen de relieve los siguientes resultados, desde el punto de vista del desarrollo psíquico complejo:

- sujetos «desarrollados»: 7%
- sujetos «en vía de desarrollo»: 18%
- sujetos «subdesarrollados»: 66,5%
- sujetos «mal desarrollados»: 8,5%¹⁶.

Otra investigación, aplicada a diversos grupos de sacerdotes de Norteamérica y de Europa occidental, realizada por Baars y Terruwe, ofrece estos resultados:

- sujetos «psicológicamente maduros»: 10-15%
- sujetos «emotivamente inmaduros»: 60-70%
- sujetos «con serias dificultades psiquiátricas»: 20-25%¹⁷.

dar relieve a los tristes fallos ocasionales en el celibato. No se debe olvidar que centenares de miles de sacerdotes permanecen fieles, a través de los siglos, a su promesa, poniendo su esperanza en el Señor» (D. Maruca, *History: a School of Humility and a Source of Hope: Seminarium 1* [1993] 106).

15. Como ha sucedido, en otro plano distinto, a quien no cae en la masturbación, según el famoso «informe Kinsey», cf. A.C. Kinsey, *Comportamento sessuale dell'uomo*, Milano 1967, e Id., *Comportamento sessuale della donna*, Milano 1968. Maravilla que caiga en este equívoco un psicoanalista tan competente en la materia como Eck (cf. M. Eck, *L'uomo prete, appunti di psicologia*, Torino 1974, 66).

16. Cf. E. C. Kennedy-V. J. Heckler, *The Catholic Priests in the United States: Psychological Investigations*, Washington DC 1972, 147-150.

17. Cf. C.W. Baars-A.A. Terruwe, *How to Treat and Prevent Crisis in the Priesthood*, Chicago 1972.

Un tercer sondeo, realizado por un grupo de psicólogos bajo la guía de un experto en materia de psicología religiosa, como Vergote, sobre unos 200 sacerdotes europeos, da los siguientes resultados:

– sujetos maduros desde el punto de vista de las características psicológicas y del comportamiento religioso: 20%

– sujetos con notables dificultades en el área de la autonomía afectiva y relacional y con problemas también de aceptación intrapsíquica de la propia sexualidad, condicionantes del comportamiento religioso: 80%¹⁸.

En fin, una investigación todavía más vasta y articulada que las precedentes, y de tipo longitudinal, en la que se comprenden grupos de seminaristas diocesanos, religiosos y religiosas (además de un grupo de control constituido por laicos), dirigida por Rulla, Imoda y Ridick, aporta estos resultados:

– sujetos «consistentes»: 10-20%

– sujetos «inconsistentes»: 60-80%

– sujetos «con dificultades psicopatológicas» 10-20%¹⁹.

Sorprende, de una forma especial, la sustancial convergencia de estas investigaciones, dirigidas por personas distintas, en ambientes diversos y, probablemente, partiendo de hipótesis y con métodos de investigación diferentes. Son unos resultados que hay que tener en cuenta. Son datos que manifiestan el grado de madurez *general* de la persona, y precisamente por esto resultan sumamente significativos para valorar debidamente el grado de madurez de la opción celibataria. Es de una evidencia palpable la relación entre el desarrollo global de la persona y el desarrollo de la afectividad. La psicología lo subraya con precisión: el índice del desarrollo psicosexual está directamente relacionado con el índice de madurez general de la persona, es una expresión particularmente significativa²⁰. En consecuencia, según los resultados tomados en considera-

18. Cf. R. Vancottem, *Vecteurs psychologiques et attitudes religieuses chez le prêtre*: Lumen Vitae 3 (1977) 312-342.

19. Cf. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione. Motivazioni di entrata e di abbandono*, Torino 1981; Id., *Antropología de la vocación cristiana II, Confirmaciones existenciales*, Madrid, 1994.

20. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología II*, 251-253. Volveremos sobre este tema en el último capítulo de esta primera parte. No sé si es correc-

ción, es legítima nuestra duda sobre la calidad de la vivencia celi-bataria o el interrogante con el que hemos-terminado el primer capítulo. Es a este interrogante al que trataremos de dar una respuesta.

En este intento nos puede ayudar la comparación con cierto pasado o el análisis de la evolución, durante los años del postconcilio, de la problemática sobre el celibato del sacerdote.

3. Ambivalencia de una evolución

No hay duda de que ha habido un cambio en el modo de concebir la vida célibe del sacerdote y su dinámica motivacional, como también lo ha habido en el modo de considerar y de administrar el inevitable aspecto crítico y problemático unido a una opción de virginidad por el Reino.

Veámoslo en síntesis.

to desarrollar en tal contexto la oleada de abusos sexuales de sacerdotes norteamericanos, con los menores, demasiado comentada en estos últimos tiempos. En todo caso es bastante natural la conexión entre las investigaciones de Kennedy-Heckler y Baars-Terruwe, hechas en Norteamérica, y estos desagradabilísimos episodios de pedofilia obra de eclesiásticos (cf. al respecto la relación del psiquiatra J. E. Dyrud, *Formation of Clergy With a Special Look at the Issue of Celibat*, en el Simposio Internacional sobre la *Pastores dabó vobis*, celebrado en la Universidad Gregoriana del 26 al 28 de mayo de 1993). Para completar la documentación, y no para olvidar o subvalorar el fenómeno ya grave en sí, quisiera citar el comentario que hace una fuente fuera de toda sospecha como es la revista canadiense «L'actualité»: «Hablar de abusos sexuales en los eclesiásticos lleva inevitablemente a la cuestión del celibato. Algunos hacen notar justamente que los abusos sexuales son una realidad en toda la sociedad. Que el clero no presenta más abusos que otros grupos profesionales: médicos, policías o psicólogos. Que otro tanto sucede entre los pastores protestantes casados. En USA los dos tercios de culpables en este punto entre los responsables de la Iglesia son protestantes desposados». (L. Chartrand, *Sexe et clergè. L'Eglise au banc des accusés*, en «L'actualité», 1 marzo 1990, 20-24); en la misma línea está el comentario de un diario «laico» como «La Republica»: «La pedofilia de los sacerdotes (norteamericanos), dicen los estudios, es un problema horrendo y extenso, pero no mayor que entre los laicos (...). En realidad, investigadores aun anticlericales ponen en no más del 10% la cuota de sacerdotes homosexuales, en línea con la media nacional» (cf. «La Republica», 12 agosto 1993, 10). Cf. también, sobre este tipo de consideraciones, B. Fletcher, *Clergy in the Church of England*, London 1990.

3.1. Ayer

Dos son las características que parecen distinguir, en un pasado no muy lejano, la problemática acerca del celibato: su valorización y la psicología (idealizante) del fruto prohibido.

3.1.1. Tensión valorativa

Hace 15 o 20 años la crisis del celibato eclesiástico era debida en buena parte a una *valoración o revalorización positiva de su... alternativa natural, el matrimonio*, realidad humana maravillosa y misterio de santidad, vista no como alternativa sino como añadidura funcional al sacerdocio («el matrimonio no me impediría ser sacerdote, el celibato sí», este es un testimonio de una encuesta de esa época)²¹; o *al descubrimiento de valores que la condición celibataria, se pensaba, no permitiría apreciar y vivir suficientemente*, como la integración afectiva, la potencialidad psicológicamente liberadora de la sexualidad como principio dinámico de la relación con el otro, lo positivo (y para algunos la necesidad) del ejercicio sexual; o, también, la crisis del celibato era debida al surgimiento de una *sensibilidad apostólica nueva*, como –por ejemplo– la exigencia de una encarnación más real del sacerdote en el mundo secular y la necesidad de captar más de cerca, experimentándolos en sí mismo, los problemas de la gente y de la familia²².

Muy contestado en este periodo de tiempo fue *cierto tipo de formación sacerdotal para la castidad perfecta*, muy explícita y a veces extendida (en el proceso formativo), que parecía privilegiar el aspecto *negativo* del celibato, entendido como «continencia» individual, más que como posibilidad positiva de una vida célibe por el Reino, y que como libertad del corazón y riqueza de relaciones²³.

21. Cf. «Adista», 7-8-9 febrero 1977, 5.

22. Cf. intervención de mons. P. J. Schmitt en el Sínodo de obispos de 1971, en «Il Regno-documenti» 16 (1971) 475-478.

23. «La pedagogía negativa –según el pedagogo Gianola, aplicada a la formación para el celibato– exalta la radical incompatibilidad de sacerdocio, sexo y afectividad. Presenta inmediatamente la obligación de la renuncia a la familia, a la mujer, al cuerpo, a los afectos. Presenta ese sacrificio, como holocausto por el Reino y por el sacerdocio. «Sicut angeli...» Insiste en el deber ascético de la lucha intransigente, como objetivo de un angelismo desencarnado próximo al pseudomisticismo. Desgraciadamente la

Era una crisis unida, al menos teóricamente, a una cierta tensión valorativa, o a una especie de conflicto entre los valores, algunos relativamente nuevos; que seguía a un periodo –casi como reacción– en el que la ascética presbiteral subrayaba con fuerza la sublimidad del celibato, quizás idealizándolo un poco, a pesar de esa cierta interpretación negativo-defensiva.

3.1.2. La psicología idealizadora del «fruto prohibido»

En realidad la nueva cultura escondía generalmente –bajo un plano más psicológico y a nivel probablemente inconsciente– una especie de encanto ilusorio o expresaba otra clase de idealización un poco enfática, *la idealización del fruto prohibido*, acompañada en muchos casos de acentos más o menos polémicos en confrontación con la ley eclesial considerada lesiva de la libertad²⁴, causa de todos los ¡ay!, desde la inmadurez afectiva hasta la crisis de identidad. Como dato de esta situación: «muchísimos sacerdotes se destruyen día a día en un estado de vida obligatorio como si estuviesen

condición existencial que suscita es equívoca y peligrosa, cargada de falsos problemas y tentaciones, inepta para una afectividad comunitaria interna y para el apostolado exterior, obstáculo para la comprensión de la realidad de los otros y causa de vanidad personal. El amor casto y virginal puede adquirir tonos inauténticos y equívocos. Con frecuencia la lucha que impone es ímproba, idealista, irrealizable, expuesta a fracasos tremendos, a compensaciones todavía peores (...). Una actitud formativa *menos negativa* se tiene en el mantenimiento de la dualidad de planos, sin conflictos radicales, pero también sin particular continuidad. El célibe renuncia y controla, sin condenar, pero también sin tener nada en común. Tolerancia, como si ignorase. Condena el mal, se pone de parte del bien conyugal o laico y se encamina por las propias vías sacerdotales (...). En torno a los valores del celibato sacerdotal levanta empalizadas de defensa: la renuncia, la indiferencia, el desierto, la soledad, la purificación de todo lo que es mundano, peligroso, tentador e inferior, también cuando es necesario. Quedan huellas de represión, supresión y ocultamiento...» (P. Gianola, *Pedagogia formativa del celibato sacerdotale: Seminarium* 1 [1993] 61).

24. Cf., entre otros, S. Fiori, *Il celibato dei preti come libera scelta*, Milano 1969; F. Leist, *Celibato, legge o libertà*, Assisi 1971; J.H. Fichter, *Celibacy, the necessary option*, New York 1968; P. Hermand, *Condition du prêtre: mariage ou célibat?*, Paris 1963; D. P. O'Neill, *Celibat du prêtre et maturité humaine*, Paris 1967; A. Diana, *Obiezioni al celibato da un esame delle pubblicazioni nei paesi di lingua tedesca e in Olanda: Ekklesia* III.2 (1969) 25-50.

en una prisión. Para muchos la Iglesia es una madrastra despiadada»²⁵. Algunos sondeos de opinión sobre el tema del celibato obligatorio dieron estos resultados: en Holanda el 75% de los sacerdotes entrevistados, en Bélgica el 64%, en USA el 60%, en Francia el 70%, en Italia el 63% según una encuesta, el 50% según otra; en Alemania «la mayor parte» de los sacerdotes encuestados, desearían el *celibato optativo*. En América Latina, siempre según las encuestas de los primeros años 70, «la situación es tal que se vaciarían los seminarios e induciría a la búsqueda de un sacerdocio ordenado después del matrimonio»²⁶.

Es más importante observar los motivos de esta contestación. Además de las anteriores críticas contra el celibato sacerdotal «se habló –por parte de los contestatarios de la ley celibataria– de interpretaciones distorsionadas o al menos discutibles de la Sagrada Escritura, de la influencia de una concepción no cristiana de la sexualidad combinada con la idea de pureza legal, de prejuicios en relación con la mujer (...), de prohibiciones de acceso al sacerdocio de aquellos que denotasen no poseer el carisma del celibato, de la escasez numérica del clero a causa de la vigente disciplina del celibato con grave daño de la cura pastoral y de la evangelización de los pueblos, de la posibilidad de evitar la infidelidad, los escándalos y defecciones con la introducción de un clero casado, de los inconvenientes del celibato en relación al equilibrio psicológico y a la maduración de la personalidad humana del sacerdote»²⁷.

Más allá de estos y otros aspectos críticos está la suposición o la certeza –más o menos declaradas– de que la abolición del celibato obligatorio habría resuelto todos estos problemas²⁸, o la psicología idealizadora del fruto prohibido.

Es el tiempo de una notable producción literaria sobre el tema; el problema está vivo y abundantemente debatido.

25. Cf. «Adista», 7-8-9 febrero, 5.

26. Cf. G. Bove, *Indagine sulle vocazioni sacerdotali. Analisi qualitativa e quantitativa*, Roma 1976, 76-83.

27. A. Favale, *Il celibato sacerdotale nel pensiero di Giovanni Paolo II*: Salesianum 44 (1982) 224-225.

28. Sobre las agitadas críticas al celibato, cf. G. de Rosa, *Preti per oggi*, Roma 1972, 91-112; cf. también J. Galot, *Un nuovo volto del prete*, Assisi 1972, 161-192.

3.1.3. Indicaciones del magisterio

También el magisterio, como es lógico, señala la exigencia de esclarecer y confirmar, de subrayar y definir. Estos son los documentos magisteriales más relevantes sobre el celibato.

Partamos de los textos conciliares, aunque la época sea anterior a la que estamos analizando, dada la importancia de la postura tomada por el Concilio a este respecto. El Vaticano II, ha reafirmado sin ambigüedad el ideal de la virginidad consagrada y del celibato en el marco de la vocación cristiana²⁹. Tal reafirmación está expresada en algunos textos específicos: en el decreto *Presbyterorum ordinis*, nº 16³⁰ que, votado junto con los números 15 y 17 dió 2243 sí, 27 no y 1 nulo³¹, en el decreto *Optatam totius* el n.10³², y el n. 12 del *Perfectae caritatis*³³. En síntesis el Concilio ha confirmado la legislación vigente para la Iglesia latina sobre el celibato sacerdotal reafirmando su valor como un don de la gracia; ha profundizado en las razones de la conveniencia del vínculo entre sacerdocio y celibato³⁴; ha subrayado la importancia de una adhesión libre y total a tal don, indicando también los medios de formación y perseverancia en el estado del celibato sacerdotal.

Es de 1967 (24 junio) la encíclica *Sacerdotalis caelibatus*³⁵, con la que Pablo VI confirma y profundiza posteriormente las razones de la conveniencia de los vínculos entre sacerdocio y celibato, razo-

29. Para una lectura global de la pedagogía del celibato en los textos conciliares, cf. E. Marcus, *Pédagogie du célibat dans les orientations et documents récents de l'église: Seminarium* 1 (1993) 15-31.

30. EV 1/1296-1298.

31. Comentando el n. 16 del *Presbyterorum ordinis* Wulf escribe que la aprobación casi general por parte del concilio «significa que al celibato sacerdotal en la Iglesia se le da un puesto más importante de cuanto algunas discusiones postconciliares puedan hacer suponer»; F. Wulf, *Commentary on the Decree on the Ministry and Life of Priests*, en H. Vorgrimmler (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II, IV*, New York 1969, 287.

32. EV 1/792-794.

33. EV 1/737-739.

34. Según Boisvert, «es necesario esperar al Vaticano II para que, en los documentos oficiales, se haga del celibato ministerial una referencia explícita con Mt 19,12 'a causa del reino de Dios'» (L. Boisvert, *Il celibato religioso*, Cinisello Balsamo 1992, 34).

35. Pablo VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 25.

nes que repiten los términos ya mantenidos como clásicos por el papa Montini, *crisológico, eclesiológico y escatológico*³⁶.

Conviene resaltar la relación que Pablo VI instituye y establece en esta encíclica entre gracia y naturaleza en la llamada al celibato por el Reino: «en concreto la vocación divina se manifiesta –dice él– en un hombre determinado, en posesión de una estructura personal propia, a la que la gracia no hace violencia»³⁷.

La Congregación para la educación católica, ante una expresa solicitud del Sínodo de obispos de 1967, publica una *Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, en la que se aclaran las condiciones necesarias para la libertad de elección y para la íntegra y gozosa observancia del celibato sacerdotal³⁸. El mismo Sínodo de obispos ofrece un documento sobre el sacerdocio ministerial³⁹ en el que se dedica un amplio espacio a la revisión y confirmación de los motivos por lo que es conveniente la ley del celibato⁴⁰, y en los que consecuentemente se reafirma que «la ley del celibato sacerdotal, vigente en la Iglesia latina, debe ser íntegramente conservada»⁴¹.

Al fin la Congregación para la educación católica, respondiendo a la invitación de la encíclica de Pablo VI, saca en 1974 las *Orientaciones para la formación al celibato sacerdotal*, ofreciendo quizás el documento más específico y orgánico sobre el tema⁴²: El celibato es presentado como un «don precioso» que Dios hace a sus llamados⁴³, pero que exige una formación que permita vivir dicho don como «una gracia liberadora»⁴⁴.

36. *Ibidem*, 19-25, 26, 32, 33-34.

37. *Ibidem*, 62.

38. Congregación para la Educación Católica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 6 enero 1970.

39. Sínodo de los Obispos, *Ultimis temporibus*, 30 noviembre 1971.

40. *Ibidem*.

41. El resultado de la votación de este número fué el siguiente: 168 placet; 10 non placet; 21 placet justa modum; cf. EV 471219, nota 2.

42. Congregación para la Educación Católica, *Orientamenti per la formazione al celibato sacerdotale*, 11 abril 1974.

43. *Ibidem*.

44. *Ibidem*. Cf. G. Versaldi, *Celibato sacerdotal: aspectos canónicos y psicológicos*, en E. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas 25 años después*, Salamanca 1989, 885-902.

3.1.4. Defecciones

Pero este fue el tiempo de una pesada, demasiado pesada, hemorragia de sacerdotes a causa del celibato: según los datos publicados por la Oficina central de estadística de la Iglesia⁴⁵, el motivo aducido por *el 94,44% de los 8.287 presbíteros que han abandonado el sacerdocio del 64 al 69 ha sido el celibato*⁴⁶.

Un dato poco desconcertante y que habla por sí sólo. Como una síntesis bien elocuente del significado complejo de un periodo de crisis del celibato.

Pero será necesario ir adelante para hacer una adecuada lectura.

3.2. Hoy

Hoy han cambiado notablemente las cosas, aunque no es nada fácil descifrar el sentido y la dirección del cambio.

3.2.1. Menos ilusión y más realismo

Por un lado, la visión del sacerdote de hoy es más inteligente y objetiva sobre este tema y, al mismo tiempo, al menos por lo que parece, menos problemática y polémica: queremos decir que en general parecen venir a menos aquellas actitudes idealistas típicas de la adolescente «psicología del fruto prohibido» del pasado. Por otro lado hay más realismo en el clero actual a cerca de la valoración de la problemática sexual, de sus raíces y de su complejidad, así como sobre la interpretación más amplia del camino de la maduración afectivo-sexual y de los componentes de la misma madurez.

El presbítero de hoy sabe que dentro y detrás de la crisis afectiva se pueden esconder *otras realidades personales problemáticas*, sabe o intuye que las dificultades para vivir el celibato pueden tener, normalmente la tienen, una historia y prehistoria propia, más o menos larga, y que la crisis actual en el área afectivo-sexual podría ser solamente el punto terminal, la caja de resonancia de problemas con una raíz *no sexual* (ej. crisis de fe, de identidad o de fidelidad, etc.) Cómo ha cambiado esta mentalidad entre los sacerdotes lo dice

45. Cf. Secretaría de Estado, *Tabularum Statisticum Collectio*, Ciudad del Vaticano 1972.

46. Cf. E. Colagiovanni, *Crisi vere e false nel ruolo del prete oggi*, Roma 1973.

el sondeo de 409 sacerdotes (entre ellos 226 párrocos) realizado por Doxa para el *Avvenire* ante la proximidad del octavo Sínodo de obispos (Roma, octubre 1990) dedicado al análisis de la formación de los sacerdotes: «sobre las causas de los abandonos se rechaza la opinión común de que la causa sea la dificultad en vivir el celibato. Para los sacerdotes esta es una causa real. Pero viene sólo después de la «crisis ideológica», es decir, después del desaliento en la propia misión, en definitiva, de una «crisis de identidad», que afectaría a algunos sacerdotes»⁴⁷ y que podría dar lugar a dificultades específicas en el área de la afectividad y del celibato.

El dato de que el 94,44% de sacerdotes han abandonado o dicen haber abandonado por causa del celibato, parece un tanto adulterado, y debe ser leído e interpretado teniendo presente lo que la moderna psicología ha descubierto y viene repitiendo: *cualquier problema personal tiene un matiz afectivo y se puede manifestar en el área afectivo-sexual sin ser originado en ese área, aunque el mismo sujeto no se dé cuenta y crea que el problema sea de naturaleza sexual y se resuelva en esa parcela*. El sexo, en resumen, tiene las características de la *plasticidad* y de la *omnipresencia*, por la cual «puede estar en relación e influenciado por muchos y diferentes aspectos y desórdenes de la personalidad; es decir, toda fuerza motivacional de la persona (como por ejemplo el sentido de inferioridad, la necesidad de dependencia afectiva, la agresividad, etc.) puede usar las manifestaciones y relaciones psicosexuales como medio de expresión de sus ideales, aun de los autotrascendentes»⁴⁸. En esta situación la crisis afectivo-sexual ocultaría otra crisis más radical; o la dificultad para vivir el celibato estaría determinada por una dificultad distinta y más profunda⁴⁹. En definitiva, es ingenuo y

47. Cf. U. Folena, *Fare il prete è ancora bello*, en «Avvenire», 24 octubre 1990, 3.

48. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropologia* II, 252; cf. también W. Emmerich, *Socialization and Sex-Role Development*, en P. B. Baltes-K. W. Schaie (ed.), *Life-Span Development Psychology*, New York 1973, 123-144.

49. Según Maruca en la configuración de cuatro factores, tomados conjuntamente, es donde frecuentemente se da la decisión de abandonar el ministerio sacerdotal: 1) estar cada día más absorbido por actividades esencialmente seculares; 2) una renta suficiente para tener una seguridad económica; 3) un decreciente interés por la oración y la tradicional actividad sacramental; 4) la no disponibilidad para someter a discernimiento los más secretos vínculos afectivos (cf. D. Maruca, *History*, 98).

poco científico tomar el hecho del 94,4% de los que piden la dispensa «por causa del celibato» como dato que refleja una situación y una motivación real y objetiva, o como elemento que manifiesta la verdad intrapsíquica de aquellos ex sacerdotes.

Este es el motivo por el que en muchos casos el matrimonio no ha resuelto, después de un periodo aparentemente positivo, los problemas del ex sacerdote. Según lo que aparece en una encuesta encargada por la Conferencia episcopal americana: en los matrimonios de los ex sacerdotes, después de un periodo inicial de buena adaptación y armonía, aparece durante largo tiempo *un índice de tensión conyugal doble que en los matrimonios comunes*, lo que parece demostrar que la tensión, disminuida con el abandono del sacerdocio, vuelve a presentarse en la nueva situación después de un tiempo de consuelo⁵⁰. Es evidente que aquella tensión no está unida primariamente a una problemática afectiva o sexual y que por lo tanto no pudo ser resuelta por un remedio de ese tipo. Esto es lo mismo que Buralassi ha manifestado con su muestrario de ex sacerdotes italianos (aunque sea poco representativa): «La mayor parte de los que han abandonado el sacerdocio se declara sólo parcialmente o nada satisfecho del paso que ha dado y esta insatisfacción aumenta al pasar los años de su abandono⁵¹.

En suma, gracias a una interpretación más correcta de las verdaderas causas de la crisis (debido quizás también al aporte del análisis psicológico), parece que hoy hay una *menor ilusión* sobre la capacidad «terapéutica» del matrimonio, como solución de todos los problemas del sacerdote. Además, hay un elemento nuevo respecto al pasado, parece que está en *aumento la recuperación de las razones profundas por las que conviene una unión entre sacerdocio y celibato o, al menos, hay una menor contestación de esa unión*.

No pretendemos analizar ahora el contenido de estas razones, sino simplemente constatar que «hoy el principio es menos contestado»; o como reconoce Andreatta, según el sondeo de opiniones, hay una nueva sensibilidad⁵², y las objeciones y críticas del periodo post-

50. Cf. National Opinion Research Center, *American Priests*, Chicago 1971, 298.

51. S. Buralassi, *Il drama degli «ex»: una scelta illusoria?*, en *C'è un domani per il prete?*, Verona 1969, 140.

52. Don Andreatta, sacerdote paulino y director de la revista mensual

conciliar contra el celibato están «hoy en camino atenuante» y en un plano más científico, como pone de relieve Favale en su cuidado estudio a propósito del pensamiento de Juan Pablo II⁵³. Así Mons. Defois, ex secretario de la Conferencia episcopal francesa, a la pregunta de si hay todavía discusión sobre la obligatoriedad de la ley del celibato, responde: «No está aquí el verdadero problema. La crisis del ministerio abarca también a los protestantes. El verdadero problema es la identidad del sacerdote. El celibato es aceptado en la medida en que aquella es comprendida. Es necesario que haya una reflexión más profunda»⁵⁴.

En tal sentido son interesantes los resultados aparecidos en un sondeo muy reciente sobre el celibato eclesial dirigido por SWG de Trieste sobre un muestrario de 400 sacerdotes, la mayoría párrocos: «sólo» el 20,8% desea el matrimonio para los sacerdotes⁵⁵. El dato es significativo si se compara con el del 63% o con el de 50% de sacerdotes italianos favorables a la abolición del celibato obligatorio, según las encuestas anteriormente citadas de los años 70. Pero, afirmamos, se trata solamente de una señal tomada de un sondeo de opiniones, al que hay que dar un valor relativo, o que es significativo sólo cuando se junta con otros datos.

Otra señal, todavía más indicativa de la evolución actual, es la resultante de la convención FIAS (Federación Italiana de Asistencia a los Sacerdotes) de junio de 1989 sobre la soledad del presbítero⁵⁶: de los cerca de 500 sacerdotes diocesanos que han respondido a un cuestionario propuesto para la preparación de la reunión, *sólo 3 han puesto en el celibato la causa de la soledad y en la abolición de su obligatoriedad la solución al problema*⁵⁷.

«Jesus» y de «Vita Pastorale», dispone de puntos de observación muy indicativos y cualificados. La frase citada aparece en una entrevista del mismo Don Andreatta recogida por A. Padalino, en «Panorama», 2 septiembre 1990, 59.

53. A. Favale, *Il celibato*, 239.

54. De una entrevista aparecida en «Il regno-attualità» 18 (1991) 567s.

55. Cf. «Adista», 18-19-20 octubre 1990; cf. también «Rogate ergo» 11 (1990) 60.

56. Tema de la reunión era: *El sacerdote y la soledad: ¿queremos salir de ella?*

57. Cf. G. Perningotti, *La respuesta del cuestionario*, en *El sacerdote y la soledad; ¿queremos salir de ella?*, Actas de la reunión FIAS, Rocca di Papa 20-22 junio 1989, 27.

Probablemente hace 15 ó 20 años la proporción no habría sido la misma. Citemos, entre otras muchas, siempre para comparar los dos períodos y el sentido diverso de la crisis, una encuesta entre el clero de Cagliari de 1977: «para un tercio de los sacerdotes entrevistados el matrimonio puede ser una respuesta a ciertas exigencias humanas, afectivas y sociales»⁵⁸. Todavía más significativa es una encuesta dirigida en el 73-74 a 600 estudiantes de teología (elegidos entre los que frecuentaban la Universidad Pontificia Gregoriana y Lateranense, el seminario episcopal de Brescia y el Pontificio de Molfetta, el Colegio teológico Rogacionista y otros de distintas procedencias, compuesto por estudiantes residentes en Roma, pero elegidos al caso): el 54% sostiene que el celibato es el obstáculo mayor para escuchar la llamada vocacional, mientras el 27% atribuye este papel a la soledad.

Ahora bien, mientras en la reciente encuesta de la FIAS la soledad aparece como fenómeno ligado a una compleja realidad de factores, sólo parcialmente en conexión con el celibato, aquí la tendencia parece que es exactamente la contraria⁵⁹.

Don Andreatta en la entrevista ya citada sobre la relación soledad-celibato afirma: «Muchos sacerdotes nos escriben que se sienten solos y están preocupados por la vejez. Pero su soledad no se debe tanto a la falta de una mujer, cuanto a la dificultad de comunicarse con los parroquianos. Si hay disponibilidad de los otros hacia el sacerdote, el celibato, en la gran mayoría de los casos, es aceptado y compartido como un gran valor espiritual»⁶⁰. En la misma dirección va la más reciente investigación, a cargo de Doxa, según la cual las causas de la soledad del sacerdote, según los mismos sacerdotes, «residen en el poco diálogo con los laicos y en la incompreensión, y sólo en tercer lugar se indica como causa la falta de una familia»⁶¹, mientras que por lo que respecta a las causas de la crisis vocacional la misma investigación entre el clero italiano nos ofrece el siguiente resultado: «La obligación del celibato y el temor a la soledad (contradiendo el parecer de los laicos italianos) ocupan

58. Cf. «Adista», 18-19-20 octubre 1990.

59. Cf. G. Bove, *Indagine*, 73.

60. Don Andreatta, citado en A. Padalino, «Panorama», 59.

61. Cf. U. Folena, *Fare il prete*, 3.

exactamente los dos últimos puestos de un elenco de trece causas posibles»⁶².

Se diría que es el fin no sólo del encanto del que hablábamos antes, sino también de un equívoco, del equívoco clásico según el cual es el celibato en cuanto tal el que determina la inmadurez afectiva y la incapacidad de comunión, la crisis de identidad y la imagen del sacerdote y por lo tanto, siempre según este equívoco, habría que revisar su conexión con el sacerdocio. Si no es el final del equívoco al menos está claro el cambio de tendencia y de mentalidad.

Pero hay otro dato que es ahora más importante, siempre interpretable desde la óptica de un mayor realismo: lo que puede identificarse cada vez más como el elemento decisivo del problema del celibato, *la formación para él*.

En esta línea va la profundización teórica, confirmada por la investigación en este campo, de los ya citados Rulla, Imoda y Ridick⁶³. En esta línea va el dossier del acreditado *Le Supplément*, que publica las actas de la reunión del *Entraide Sacerdotale* (organismo que interviene en ayuda de los sacerdotes que tienen dificultades «dans un sprit fraternel»), tenida en Chantilly en marzo de 1988, con el título: *Vivre le célibat sacerdotale dans le contexte du monde d'aujourd'hui*. Particular atención merecen las relaciones de Rondet y Anatrella. Este último, sacerdote de la diócesis de París y psicoanalista de gran experiencia, pone muy bien en evidencia que el problema hoy no es tanto el celibato en sí mismo y la posibilidad de vivirlo, también desde un punto de vista psicoanalítico, cuanto la formación y la calidad de esa formación para llevar una vida célibe: «El futuro célibe sabe durante el tiempo de formación que *el celibato consagrado es una de las modalidades de la existencia sacerdotal*. El no es engañado por nadie. ¿Qué sentido tiene, una vez encarnado en su ministerio y con el tardío despertar de su afectividad y sexualidad, reprochar a la Iglesia el haberle «impuesto» el celibato? La Iglesia no obliga a nadie a que se haga sacerdote. (...) Muchas situaciones ambiguas se van esclareciendo y

62. *Ibidem*.

63. Cf. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología II*, 349 ss. Cf. también F. Imoda, *Aspetti psicologici nella formazione al celibato sacerdotale*. Relación al citado Simposio Internacional sobre la *Pastores dabo vobis*, Roma 1993.

la Iglesia debe pronunciar una palabra significativa para dar a este estado de vida (el sacerdocio celibatario) todo su significado. Con la experiencia y la mirada retrospectiva a estos últimos años nosotros repetimos nuevamente que *hoy no es el celibato consagrado lo que está en cuestión*, sino el modo como las personas lo interpretan para enmascarar, negar o en el mejor de los casos integrar la pulsión sexual»⁶⁴. Rondet, citando a Lustiger⁶⁵, sostiene la necesidad de coherencia, por parte de la Iglesia, al «defender la ley del celibato». Esto significa que la Iglesia debe proponer al presbítero *modelos correspondientes de vida, construidos sobre el fundamento evangélico de la entrega total de sí a Dios*. Yo no quiero decir que todos los sacerdotes deban hacerse religiosos en el sentido canónico del término, pero queda claro que, en la tradición cristiana, la opción por el celibato no ha sido nunca una opción funcional o meramente ligada al ministerio, sino que siempre ha estado unida a un proyecto de vida evangélico como es el seguimiento de Cristo. Es un proyecto para el que hoy se debería encontrar el modo de expresarlo y mantenerlo por medio de un estilo renovado de vida del sacerdote diocesano»⁶⁶.

En definitiva, la intervención de Rondet va en la línea de la propuesta de un modelo correspondiente de vida y, por consiguiente, de formación para vivir según ese modelo, que es el proyecto evangélico del seguimiento de Cristo: es propio de este seguimiento el establecer un motivo profundo de unión entre sacerdocio y celibato.

No se ha dicho que estas opiniones sean de todos, como veremos seguidamente, ni que se deduzca una descontada coherencia de vida; tienen, sin embargo, un significado exacto en lo que dice relación al modo de sentir hoy el celibato eclesiástico por parte de los sacerdotes, especialmente en lo que atañe a la recuperación de las razones que hay entre la conexión de sacerdocio y celibato, el puesto central que tiene el problema de la formación y la propuesta de modelos coherentes y auténticos de vida sacerdotal.

64. T. Anatrella, *Facteurs psychologiques dans les relations mixtes*: Le Supplément 166 (1988) 56s; la cursiva es nuestra.

65. Cf. J. M. Lustiger, *Pour vous je susciterai des pasteurs selon mon coeur*: Communio 11-12 (1981) 43-56.

66. M. Rondet, *Questions et problèmes autour du célibat*: Le Supplément 166 (1988) 33s.

Creo, en definitiva, que al menos desde el punto de vista de la autoconciencia acerca de la raíz del problema del celibato y su posible solución, hay una cierta maduración en el clero en estos últimos años, en la línea de un mayor realismo.

Bajo el mismo perfil de un cierto realismo, aunque estimulado por razones diversas, creo que se pueden tener en cuenta también las objeciones aducidas sobre el celibato o sobre el nexa obligatorio entre celibato y presbiterado. Es un realismo que parece reducirse a cierto pragmatismo, pero que de cualquier forma presenta razones y dificultades que es necesario considerar atentamente para captar la sensibilidad actual sobre la comprensión del celibato. Se trata principalmente de tres tipos de objeciones, agrupadas por el Círculo alemán, uno de los «círculos menores» del Sínodo 90 sobre la formación de los sacerdotes:

a) toda opción definitiva de vida –matrimonio o no matrimonio– parece pretender demasiado del hombre de nuestro tiempo, muy sensible a las impresiones inmediatas y mutables, y por consiguiente, a las nuevas correcciones del recorrido del camino que él mismo ha elegido;

b) donde, por la falta de sacerdotes, no puede ser celebrada regularmente la eucaristía, el celibato sacerdotal parece un bien menor en relación con la celebración eucarística;

c) uno se pregunta por qué motivo la Iglesia se mantiene aferrada a una regla no absoluta y no necesariamente derivada de la esencia del sacerdocio»⁶⁷.

Como puede verse, se trata de un tipo de objeciones (especialmente la primera y la segunda) sustancialmente diversas respecto a las del período precedente, centradas entre la tensión valorativa y la psicología idealizadora del «fruto prohibido».

¿Cual ha sido y cual es la respuesta, no tanto a estas objeciones cuanto a la situación que se ha venido creando en estos últimos tiempos, por parte del magisterio?

67. G. Caprile, *Il celibato sacerdotale al Sinodo dei vescovi 1990: La civiltà cattolica* 3419 (1992) 500. Cf. también, sobre la libertad de opción, S. Bertocchi, *Preti giovani: Il Regno-attualità* 12 (1993) 329.

3.2.2. Indicaciones del magisterio

Ha sido el Sínodo de obispos sobre la formación de los sacerdotes, con la exhortación post-sinodal que le ha seguido, el acontecimiento más significativo y expresivo del pensamiento de la Iglesia con respecto al celibato presbiteral⁶⁸.

El celibato no constituía de forma directa el tema de discusión; con frecuencia, se hacía referencia a él, bien en las intervenciones del aula⁶⁹, bien en los círculos menores, registrando una convergencia notable, sin duda alguna mayor que la que algunos esperaban. En síntesis, limitándonos al estudio de Caprile sobre los trabajos sinodales⁷⁰, podemos subrayar dos aspectos: El Sínodo ha dado una *clara confirmación* al valor del celibato y a la conexión entre celibato y sacerdocio, pero al mismo tiempo ha hecho una fuerte llamada sobre la necesidad de la *formación para la vida célibe*, presentando siempre el celibato desde una lógica y un lenguaje *muy positivos*. Ha reafirmado la *motivación de fondo* de la opción del célibe, identificándola con este principio: la persona, la misión, el estilo de vida del sacerdote son una única participación en la persona, la misión y el estilo de vida de Cristo, Esposo de la Iglesia⁷¹; ha subrayado también la *íntima correlación* entre sacerdocio y celibato, aclarando que la Iglesia no impone el celibato, ni puede hacerlo, porque es un don de Dios⁷², pero recordando que nadie se debe comprometer con el celibato por un acto de abnegación voluntaria o porque es una condición para la ordenación: «quien se queja de la 'injusta imposición de la Iglesia' y afirma que está llamado al sacerdocio y no al celibato, olvida que mientras la inspiración al sacerdocio viene del interior, la 'llamada' de Dios viene a través de la

68. Cf. G. Caprile, *L'VIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi, II. Gli argomenti affrontati*: La civiltà cattolica 3371 (1990) 489-491; D. Tettamanzi (ed.), *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali*, Documenti ufficiali dell'ottava Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi. Sintesi originale degli interventi e delle «Proposte» dei padri sinodali, Roma 1990; P. Laghi, *Sinodo 90: figura e formazione del prete del 2000*: Rassegna di Teologia 32 (1991) 5-16.

69. 34 padres (de un total de 239) han intervenido sobre el tema.

70. Cf. G. Caprile, *Il celibato*, 488-501.

71. Tal principio será tomado después por la *Pastores dabo vobis*, en el n. 29.

72. Cf. 1 Cor 7, 7-9.

llamada del obispo, sin la cual no hay vocación (...) Quien no se siente llamado al celibato no debe ser llamado al sacerdocio»⁷³.

Pero el Sínodo ha insistido con fuerza, sobre todo, en la necesidad de una *formación específica* para el celibato: «el alto ideal del celibato requiere un sólido fundamento de equilibrio humano. Es necesario ayudar a los candidatos para que conozcan bien las propias condiciones y condicionamientos psíquicos. El no conocimiento de los motivos inconscientes, de los eventuales traumas psicológicos de la primera infancia, etc. puede influir negativamente en la observancia del celibato. Esto no se debe ver como la conquista de una voluntad impositiva, ni sólo como fruto de un dominio que a fuerza de voluntad controla los actos contrarios a la castidad, sino que supone una normal evolución de la realidad sexual afectiva, la integración de la afectividad, es decir, la capacidad de relacionarse con los otros en el plano emocional, en el plano del corazón. El intelectualismo en la educación excluye los afectos y la amistad, deshumaniza al futuro sacerdote, y le vuelve seco y duro en el trato con las personas. Por otra parte dicha formación es con frecuencia causa de descargas sucesivas de la sexualidad reprimida»⁷⁴. Hay que cuidar de forma particular «la integración humana, o sea, un equilibrado y dinámico desarrollo psicosexual; la maduración afectiva, necesaria no solamente para el celibato sino para el equilibrio de toda la vida sacerdotal; sirviéndose también de la ayuda de las ciencias psicológicas, porque del campo afectivo, más aún que del sexual,

73. De una intervención del americano Flynn: cf. Caprile, *Il celibato*, 493. Acerca de las objeciones al respecto, señaladas por el círculo alemán y antes citadas, monseñor Agustoni hacía notar al Sínodo que hay un modo de hablar del celibato que guarda una intención escondida: a primera vista parece que lo propone como opcional bajo el aspecto únicamente jurídico y disciplinar, cuando se habla de la ordenación de *virī probatī*. En realidad se pondría a la Iglesia un fundamento diverso del puesto por Cristo, desnaturalizando el sacerdocio jerárquico bajo el pretexto o de la carencia del clero o de la dificultad de observar el celibato impuesto. Se presenta una Iglesia cuyas tareas y ministerios están determinados por la necesidad de los fieles o por el parecer de la comunidad en cuanto a los servicios que debe prestar. Así se tendrían funcionarios (cf. G. Caprile, *Il Sinodo dei vescovi 1990*, Roma, 321).

74. De una intervención de brasileño Tepe: cf. G. Caprile, *Il celibato*, 492.

pueden surgir las mayores dificultades»⁷⁵. Probablemente este reclamo a la formación, en términos tan claros y concretos, y tan inusitados en este tipo de asambleas, representa un elemento nuevo, mucho más relevante desde nuestro punto de vista.

Se subraya, decíamos, el *tono positivo* con que el Sínodo ha tratado el tema. «El celibato sacerdotal no debe suscitar miedo, sino que debe ser símbolo de amor y de profundas relaciones humanas»⁷⁶, y fuente de gozo y de fecundidad apostólica. «Este compromiso es la expresión de amor del sacerdote, que le hace libre para dedicarse al servicio de los otros, para abrirles el corazón, para ofrecer a la sociedad un antídoto contra la soledad de las cosas sensibles»⁷⁷.

En conclusión, el Sínodo confirma que el celibato es «un carisma, un don inestimable de Dios a la Iglesia y representa un valor profético para el mundo actual y reafirma que el sacerdocio debe ser conferido solamente a aquellas personas que han recibido de Dios el don de la vocación a la castidad célibe»⁷⁸.

75. Tales recomendaciones vienen de seis «círculos menores»: cf. G. Caprile, *Il celibato*, 499.

76. De una intervención del canadiense Henry: cf. G. Caprile, *Il celibato*, 490.

77. De una intervención del australiano Mulkearns: cf. G. Caprile, *Il celibato*, 490s.

78. Es parte del texto de la *propositio XI*, que constituye el núcleo del n. 29 de la *Pastores dabo vobis*. Se recuerda también el realismo con el que se han puesto de relieve las dificultades, especialmente en algunas culturas, para la observancia del celibato, pero siempre con la consabida voluntad de correr «el riesgo de la gracia», como dice en su intervención el cardenal africano Zoungrana: «Africa ha preferido comprometerse con el riesgo de la gracia para tratar de vivir este celibato consagrado, aun reconociendo las grandes dificultades que existen. Al mismo tiempo, ha reaccionado ante algunas corrientes que trataban de servirse de este continente como mercado de opiniones teológicas ya rechazadas» (card. Zoungrana, en «Adista», 8-9-10 octubre 1990, 6-7); cf. también la intervención en el Sínodo, en esta misma línea, de Castrillón Hoyos, colombiano, y de Kpodzro, del Togo, en G. Caprile, *Il celibato*, 491. Cf. sobre este punto, M. Otene, *Célibat consacré pour une Afrique assoiffée de fécondité*, Kinsasa 1982; según este autor, jesuita africano, el prejuicio de que para los jóvenes africanos sería mayor que para los jóvenes occidentales es «fruto de la ignorancia y hasta de falsedad»; cf. A. Dall'Osto, *Formazione alla vita religiosa in Africa: Testimoni* 21 (1991) 10. Ya Radrizzani, en un artículo de los años 70 sobre el celibato en América Latina, censuraba a cierto

En suma, el Sínodo, ciertamente, se ha situado en una lógica de continuidad con las declaraciones del magisterio en esta materia, pero ha llamado la atención en temáticas nuevas y profundamente significativas acerca del problema del celibato sacerdotal⁷⁹.

En este espacio de tiempo tiene particular realce la insistencia y firmeza con que Juan Pablo II ha vuelto sobre el mismo tema, en línea con el magisterio precedente. Haremos referencia sólo a los puntos más sobresalientes de su enseñanza en esta materia.

«El problema en cuestión —escribe el Papa Wojtyla— es tan grave y su unión con el lenguaje del Evangelio tan estrecho, que no podemos pensar con categorías diversas de las que ha usado el Concilio, el Sínodo de los obispos y el mismo gran Papa Pablo VI»⁸⁰. Elementos característicos de la catequesis del actual pontífice son: la particular insistencia en subrayar el *valor evangélico* del celibato⁸¹, la importancia de la *amistad con Cristo* del célibe⁸², su convicción de la importancia del celibato para una fecunda e incesante acción pastoral, y que como tal, representa algo *irrenunciable*⁸³, el

«colonialismo teológico» de no vacilar en usar prejuicios y lugares comunes según las cuales algunos serían «menos capaces constitucionalmente» de guardar el celibato que otros; cf. J. F. Radrizzani, *Celibato in América Latina*: Concilium 8 (1972) 179.

79. En su ya citado estudio, monseñor Marcus hace ver la continuidad doctrinal-pedagógica entre los textos del concilio y el documento post-sinodal *Pastores dabo vobis*. En lo concerniente al aspecto pedagógico, mantiene que estos son los puntos más subrayados en estos documentos: se trata de una pedagogía en función del ministerio sacerdotal, sostenida por la convicción de que el celibato sacerdotal es don de la gracia y está justificado por muchas razones de orden antropológico, moral y teológico, razones contenidas en la expresión «celibato por el reino de los cielos», como participación misteriosa del misterio de la salvación; es una pedagogía que toca todos los aspectos de la formación del futuro sacerdote, no sólo el espiritual, es una pedagogía realista y que procede con prudencia y de la que toda la Iglesia está llamada a hacerse cargo (cf. E. Marcus, *Pédagogie*, 15-31).

80. Juan Pablo II, *Carta a todos los sacerdotes*, n. 8, 8 abril 1979, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 1979, 872.

81. *Ibidem*, 873; cf. también *Discurso a los sacerdotes y religiosos de México*, 27 enero 1979, en *Insegnamenti II*, 1979, 174s.

82. Cf. Id., «Omelia agli alunni dell'alto Collegio Capranica», n. 5, 21, enero 1980, en *Insegnamenti*, III, 1, 1980, 169.

83. Cf. Juan Pablo II., *Carta a todos los sacerdotes*, n. 8, 8 abril 1979, en *Insegnamenti*, II, 1979, 874.

enlace repetidamente establecido entre *celibato* y *matrimonio* a la luz del valor común de la esponsalidad. En definitiva, afirma el Papa, «ofrecerse para seguir a Cristo con total disponibilidad, al servicio exclusivo de su reino, consagrarle las propias energías y el propio amor en el celibato, es una gracia que no podría faltar a la Iglesia actual»⁸⁴. Todavía más recientemente Juan Pablo II, recordando que la perfecta continencia «no es exigida por la misma naturaleza del sacerdocio»⁸⁵, ha añadido que «no hay duda, sin embargo, de su *conveniencia* y de la *congruencia* con las exigencias del *Orden sacro*. Forma parte, como se ha dicho, de la *lógica* de la *consagración*»⁸⁶.

Otro elemento de consideración en el magisterio de estos últimos años es la promulgación del nuevo *Código de Derecho Canónico* (1983). Siguiendo las indicaciones del Concilio Vaticano II, sustancialmente se reafirman las legislaciones precedentes sobre el celibato eclesiástico y la plena confirmación de su valor⁸⁷, con una mayor insistencia, respecto al Código pío-benedictino, sobre el problema de la *formación para el celibato*: de los requisitos (no sólo las dotes morales y espirituales, sino también la salud física y psíquica)⁸⁸, de la necesidad de una «congrua educación» que ilumine deberes y responsabilidades, así como las dificultades de la vida sacerdotal⁸⁹, del tipo de escrutinio y de los medios que se deben usar para una auténtica investigación del *discernimiento vocacional*⁹⁰, y de los casos de enfermedad psíquica⁹¹.

84. Juan Pablo II, *Discurso a los Obispos de Alto Volta en Ouagadougou*, n. 3, 10 mayo 1980, en *Insegnamenti* III, 1, 1980, 1300; para una lectura razonada de las intervenciones de Juan Pablo II sobre este tema hasta 1982, cf. el ya citado estudio de A. Favale, *Il celibato*, 223-251.

85. *Presbyterorum ordinis*, 16.

86. Juan Pablo II, audiencia general del 17/7/1993, cf. «L'Osservatore Romano», 18 julio 1993, 4.

87. Cf. *Código de Derecho Canónico*, Roma 1983, can. 1037, 1042, 1087-1088.

88. *Ibidem*, cf. can. 241; 1029.

89. *Ibidem*, cf. can. 247, 1027.

90. *Ibidem*, cf. can. 1051-1052.

91. *Ibidem*, cf. can. 1041, n. 1; 1044. Para la lectura de textos magisteriales de estos últimos años en materia de celibato, cf. G. Versaldi, *Celibato sacerdotal: aspectos canónicos y psicológicos*, en *Vaticano II: balance y perspectivas 25 años después*, Salamanca 1989, 985-902, en especial 891ss.

Es interesante notar cómo también el Código vuelve a insistir en la necesidad de la formación, en sus varios aspectos y con las consiguientes implicaciones de tipo selectivo y preventivo⁹².

3.2.3. Defecciones

Otro elemento importante o al menos teóricamente útil para hacer una comparación con el pasado es el relativo a las defecciones.

Sabemos por los Anuarios estadísticos de la Iglesia de estos últimos 20 años cómo ha ido en disminución el fenómeno de las defecciones sacerdotales y religiosas en el mundo. El número de los sacerdotes diocesanos y religiosos que han abandonado el ministerio de los casi 4.000 del año 1974 ha descendido a 3.276 en 1980, y a 988 en 1989⁹³. Más en particular el número de las defecciones en el clero ha descendido el 55% del decenio 68-78 al decenio siguiente⁹⁴.

El dato es significativo y parece indicar también una disminución correspondiente en términos cuantitativos absolutos de salidas por causa del celibato.

Si queremos establecer con más precisión el grado de correlación interna entre el número de defecciones y la motivación adoptada, entonces la operación se hace más compleja. Al menos por dos motivos.

El primero, sustancialmente ya reflejado antes, de naturaleza *psicológica*, depende de los datos aportados. Cuando un presbítero pide la reducción al estado laical o un consagrado pide la dispensa de votos, lo que indica como causa de su crisis (o de su petición) no necesariamente (o no siempre) manifiesta la verdad intrapsíquica del mismo sujeto o revela la auténtica razón de la crisis. Y no porque el individuo quiera encubrirela, sino —simplemente— porque no la co-

92. Cf. G. Versaldi, *La formación del sacerdote en el Derecho Canónico*, comunicación al Simposio internacional sobre la *Pastores dabo vobis*, Roma 1993.

93. Cf. R. Sacco, *Datos estadísticos: Seminarium* 4 (1991) 841s.

94. Cf. S. Mazza, *Tornano a fiorire le vocazioni*, en «Avvenire» 21 octubre 1990, 2. Es necesario aún tener en cuenta que estos datos recogen solamente los abandonos jurídicamente reconocidos, no los abandonos «de hecho». Según el sociólogo Dal Piaz, basándose en las últimas estadísticas del *Osservatorio socio-religioso triveneto*, habría, a partir de los años 90, una ligera recuperación del fenómeno.

noce, aunque mantenga que no tiene ninguna duda (como el 94,4% que no tenía dudas cuando señalaba el celibato como la causa primera y única de las dificultades personales). La mejor sinceridad, en estos casos, no basta para que sea verdadero. El problema es muy delicado, también a nivel práctico de la concesión de la dispensa, ya que la auténtica razón de la crisis (que externamente puede parecer que es solamente la crisis afectivo-sexual) debería ser descifrada desde un análisis más global y profundo del individuo que la pide y de su vida. Análisis que va más allá de lo que el mismo sujeto indica como su problema, y análisis que se extiende también a sus dimensiones inconscientes. Es ciertamente un punto muy importante por las consecuencias que conlleva para el sujeto que lo pide, el cual tiene necesidad –aunque no lo sepa o lo excluya– de ser ayudado a comprender cual es la raíz de su crisis. Y este es el primer servicio, auténtico acto de verdad y de amor para estos hermanos que se hallan en una dificultad.

Nuestra impresión es que detrás de la petición de reducción al estado laical «por causa del celibato» hay, en buen número de casos, una motivación distinta y un problema diferente, desconocidos por el sujeto (y de hecho ignorados en la concesión de la dispensa). Nuestra hipótesis es que, gracias al sano realismo y al mejor conocimiento de los problemas afectivo-sexuales, además de una mayor autoconciencia, es que en estos últimos años ha disminuido el porcentaje de los que piden la reducción «por causa del celibato»⁹⁵.

95. Mantenemos esta hipótesis ya que no es posible disponer de datos precisos relativos a las *motivaciones* presentadas por los presbíteros diocesanos que hacen la petición de reducción al estado laical. Aunque en comunicaciones verbales con empleados de algunos dicasterios vaticanos, hemos sacado la sensación de que todavía es alto el porcentaje de los que piden la reducción por causa del celibato. Hemos hecho la misma consulta en la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica de los años 83 a 87. Y del análisis global de estos datos resulta evidente una fuerte disminución de la tendencia a indicar el celibato (o el voto de castidad) como causa primera de la crisis y de la petición de abandono. De hecho no se señala ni como causa primera ni (mucho menos) como causa única: cf. Congregación para los Institutos vida consagrada y la Sociedad de vida apostólica, *Datos estadísticos: 1983-1987*, Ciudad del Vaticano 1983-1987, pro-manuscrito. Volveremos sobre estos datos en el último capítulo de la tercera parte.

El segundo motivo que impide la comparación de datos de las defecciones de estos últimos años en relación a los años 60 es de naturaleza *jurídica* y hace referencia particularmente a los presbíteros. Se debe tener en cuenta la nueva praxis adoptada en esta materia por la Congregación competente a partir de 1980⁹⁶.

El documento de la Congregación que expone la nueva normativa no contiene grandes novedades teóricas respecto a cuanto ya había establecido Pablo VI, pero ha instaurado un nuevo modo de proceder, que ha contribuido a reducir el número de las defecciones, al menos las registradas oficialmente.

Volviendo al contenido de la *Carta a todos los sacerdotes* de Juan Pablo II, del 8 de abril de 1979, en la que el Papa invita explícitamente a los sacerdotes en crisis a «no recurrir ya a la dispensa, entendida como ‘intervención administrativa’, como si en realidad no se tratase de una profunda cuestión de conciencia o de una prueba de humanidad»⁹⁷. El documento empieza confirmando el valor irrenunciable del carisma del celibato sacerdotal y el derecho de los fieles a recibir de los presbíteros un ejemplo manifiesto de fidelidad a los compromisos libremente asumidos. Se aproxima después a los motivos que le han inducido a reexaminar el problema: el creciente número de las peticiones de dispensa verificadas en los años precedentes (n. 2), el peligro de que se termine por considerar la dispensa como una especie de derecho que la Iglesia debiera reconocer y que puede obtenerse con un sumario proceso administrativo (n. 3). Y precisa que las dispensas han de concederse cuando resulte evidente un vicio sustancial antes de haber hecho el compromiso del celibato, por lo que sería inválido (n. 5). Del cuestionario parece aflorar la disponibilidad para sanar situaciones de hecho, en las que el celibato o no se puede mantener (desequilibrios físicos o psíquicos) o ya está irremediablemente roto, pero recuerda que «la causa

96. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *De modo procedendi in examine et resolutione petitionum quae dispensationem a caelibatu respiciunt*: AAS 72 (1980) 1132-1137; cf. también G. Caprile, *La dispensa dal celibato sacerdotale*: La Civiltà Cattolica IV (1980) 596-599; M. Zalba, *De sacerdotalis caelibatus dispensatione normae hodiernae*: Periodica 70 (1981) 243-256; P.G. Magge, *Dispensation from the Obligations of Priestly Celibacy*, dissertatio ad lauream, Romae 1988.

97. Cf. Juan Pablo II, *Carta a todos los sacerdotes*, en *Insegnamenti* II, 1979, 875.

de la dispensa deberá ser demostrada con pruebas documentadas en número y solidez» (n. 15). El «espíritu paŕstoral» (n. 4) que anima el documento es reconocible en el prop6sito de «considerar los m6ltiples aspectos de la cuesti6n y arreglarlos entre ellos con caridad y justicia, sin descuidar y mucho menos rechazar ninguno: en primer lugar el bien del sacerdote que pide la dispensa, juzg6ndola como la 6nica soluci6n a su problema existencial, cuyo peso mantiene que no lo puede sostener m6s»; despu6s «el bien general de la Iglesia», que no puede ni debe permitir la disoluci6n de su «equipo sacerdotal»; y, por fin, «el bien particular de las Iglesias locales», que deben conservar «las fuerzas apost6licas necesarias» (n. 3)⁹⁸.

No hay duda de que este documento ha influido en la reducci6n num6rica de los casos de defecci6n (al menos en los oficiales), pero sobre todo en la consideraci6n o reconsideraci6n del valor del celibato eclesi6stico, en cuanto hecho de Iglesia y no s6lo particular.

3.2.4. Del conflicto a la apat6a

Hay otro aspecto que se debe tener presente en esta evoluci6n, un dato que –desde cierto punto de vista– representa la otra cara de la moneda respecto a cuanto hemos visto. Nos explicamos. Ante la recuperaci6n de una consideraci6n m6s realista del problema celibatario, parece surgir una extra6a actitud respecto a la misma opci6n virginal: *la falta o la ca6da de la pasi6n*. De la «tensi6n valorativa» t6pica de la segunda mitad de los a6os 60 y de los primeros a6os del 70 hemos pasado a una especie de «ausencia de tensi6n» o, al menos, a una notable disminuci6n de tensi6n del problema celibatario en su globalidad.

Sin duda es un problema que no s6lo at6e al celibato en cuanto tal, sino que tambi6n se manifiesta de modo particular en el 6rea de la afectividad, determinando una especie de celibato sin amor, que es una contradicci6n, como un matrimonio sin amor.

Quiz6s todo esto ha tenido y tiene como efecto la reducci6n de un cierto tipo de conflictos, a nivel m6s te6rico que personal. Pero precisamente este es el problema o una consecuencia posterior, quiz6s no querida: el vac6o afectivo, o la a-pat6a, como un *black out* general de las emociones que quita energ6as al amor y al conflicto,

98. Cf. A. Favale, *Il celibato*, 248s.

quizás también a la capacidad y al deseo de superarlo. Tensión inevitable que debería ir unida a la grandeza del ideal y a la limitación de la naturaleza humana. Si quizás fue excesiva en un tiempo dicha tensión (degenerando a veces en complejo de superioridad o en verdaderas manías obsesivas), hoy podría ser por el contrario, poco viva, casi ausente, para nada incisiva, en nombre de un «realismo» que inmuniza de las idealizaciones, pero que termina por nivelar todo y crear indiferencia: un «*realismo indiferente*» en un *sacerdote apático*...

Por consiguiente el peligro está en un celibato más controlado que «vivido», una especie de *celibato técnico*, resultado o síntesis de una «fusión fría», llevado por una persona sin entusiasmo y poco enamorada.

Tal presbítero (lo mismo se puede decir del religioso/a), en el mejor de los casos, será más observante que «fiel», o su celibato será más expresión de un «no» a la genitalidad y a los riesgos de las implicaciones interpersonales, que un «sí» al Señor Jesús descubierto como supremo valor de la existencia; o bien será una persona que *nota y sufre con menor ansiedad y escaso sentido de culpa las eventuales transgresiones*, «confortado» por una cierta cultura complaciente⁹⁹; o que se arriesga a *no conocer ni gustar jamás los gozos humanos y divinos del celibato por el Reino*, ya que vive en una situación de abierto (aunque desconocido) y estable compromiso, a la que se adapta de buen grado y sin aparentes crisis de identidad, confundiendo la gratificación del instinto con la realización de la identidad¹⁰⁰; o *que vive sin particular angustia la eventual cri-*

99. Es cuanto revela el sondeo, ya citado de la SWG: el 55% de los entrevistados (laicos) responde con un benévolo «le comprendo» a la pregunta: «¿qué piensa de los sacerdotes que tienen relaciones sexuales a pesar del voto de castidad?» (cf. «Adista», 29-30-31 octubre 1990, 4).

100. Es el caso del...«sacerdote-marido», que habla así de sí y de su experiencia singular: «Soy sacerdote desde hace más de 25 años y estoy contento de serlo. Desde hace 18 años amo a una mujer y soy amado por ella. Cuando comenzó esta relación mutua nos preguntamos cual sería la voluntad de Dios. Sentíamos dentro de nosotros que no había contradicción alguna entre mi situación y nuestro amor, más aún, esto era para mí una fuente de fuerza y de apoyo... Aunque la «sintonía» entre nosotros ha sido siempre plena, hemos necesitado años de búsqueda y de fatiga para llegar a vivir con equilibrio y en paz esta situación... No agradeceré nunca lo suficiente al buen Dios por el amor de aquella que es para mí «mi mujer».

sis afectiva, seguida «sin traumas, ni excesivos problemas» del abandono del sacerdocio apenas recibido. Es la preocupación o denuncia que emerge en el Sínodo del 90 sobre la formación de los sacerdotes: jóvenes sacerdotes que «lo dejan» a los pocos años o a los pocos meses de la ordenación, permanecen impassibles y aparecen tranquilos o impermeables al reclamo de los valores espirituales¹⁰¹.

Por esto hemos dicho antes que el problema no está solamente en el cálculo de las caídas o de la observancia exterior, sino del «tono general» con el que se vive el celibato. Más aún, desde el punto de vista de la observancia, según los datos de la ya citada encuesta de *Avvenire* en la preparación del Sínodo, las cosas no parecen andar mal: asignando un voto de uno a cien sobre la fidelidad al celibato, los sacerdotes italianos se ponen un 82¹⁰². La duda entonces no recae sobre el hecho «material» de la observancia, sino sobre su *cualidad*.

Tenemos una confirmación «externa» de la duda, como una consecuencia de este escaso entusiasmo clerical, en un fenómeno que no es del todo nuevo, pero que es general, *la gente no parece creer mucho hoy en el celibato del sacerdote*. Lo dice con inusitada y desconcertante claridad el mismo sondeo de octubre del 90, de *Doxa*: «la gente ve a los sacerdotes serios, cultos, preparados, dados a la oración, obedientes. Pero no cree mucho en su profesión de castidad...»¹⁰³ Hasta el punto de que en una lista de 14 rasgos que definen al sacerdote, encontramos en el último lugar el rasgo que le caracteriza como un hombre «casto y fiel al voto de castidad»¹⁰⁴.

Creo que siempre en esta misma línea es como debe ser tomado otro dato de la misma investigación, el relativo a la impresión que los sacerdotes dan de sí mismos y de si se sienten contentos y autorrealizados: la gente, incluidos los practicantes, sostiene que *los sacerdotes no están demasiado satisfechos consigo mismos*; para

Jamás en estos 18 años ha sido un obstáculo para mi ser de sacerdote, que para ella ha constituido siempre un elemento esencial de nuestra relación. Precisamente gracias a ella he superado momentos y pruebas difíciles...» (Carta firmada, *Prete e celibato: una testimonianza*: Rocca 7 [1991] 5).

101. Cf. G. Brunet, *Un balance del Sínodo*, en *Settimana* 39 (1990) 16.

102. Cf. U. Folena, *Fare il prete*, 3.

103. Cf. U. Folena, *Il prete, uno di cui si puo fidare*, en «*Avvenire*», 21 octubre 1990, 3; es evidente el contraste entre este punto de la encuesta y el título dado por el articulista en su comentario.

104. *Ibidem*.

un 35% de los entrevistados los sacerdotes están «poco o nada satisfechos de sí»¹⁰⁵.

Ciertamente, estos sondeos hay que tomarlos con cautela (entre otros estos últimos datos chocan curiosamente con lo que los sacerdotes afirman de sí mismos), pero sería poco inteligente no tenerlo en cuenta o decir que la gente no lo puede comprender, o aparentar que no se comprende lo que hay detrás de estos datos, o la parte de verdad que contienen, qué significa o qué denuncia el testimonio del célibe.

En definitiva, los resultados de la investigación citada actualizan la seriedad del interrogante puesto al final del primer capítulo (¿cantus firmus o infirmus?), pero se podría dejar entrever una posible respuesta: la duda es de sí, más allá de la observancia exterior, *se trata de un celibato de bajo perfil y casi apático*. Nada de extraño tiene el que sea menos creíble el sentido de plenitud interior, de satisfacción o de realización personal del célibe.

En otras palabras, un celibato técnico o carente de pasión jamás podrá ser un cantus firmus. Un célibe poco enamorado o poco contento de su opción difícilmente podrá entonar o invitar a cantar el canto del amor.

Pero tenemos necesidad de otros elementos para probar esta tesis, otros sondeos de opinión que confirmen la duda.

De esto trataremos próximamente.

Trataremos en los capítulos siguientes de concretar algunas de estas causas.

Indicaremos solamente dos, pero que de algún modo manifiestan una valoración de la situación desde el *interior* de la institución religiosa, y desde el *exterior*: el tipo de *formación* para el celibato y algunos componentes de la atmósfera socio-cultural actual *deformantes* del sentido del celibato.

105. *Ibidem*.

CAPÍTULO 3 .

LA FORMACIÓN PARA EL CELIBATO HOY

Si se quiere hacer una investigación a fondo sobre la calidad del testimonio y de la vivencia celibataria, es indispensable tomar en consideración el tipo de preparación para el celibato que se da en las casas de formación. Hay un nexo natural entre el tiempo formativo, o de la formación inicial, y el tiempo del ministerio, o de la formación permanente. Y si este nexo es evidente en sí, lo es mucho más cuando se trata de la educación para una vida célibe. Precisamente por este motivo los textos magisteriales, de modo particular el Sínodo del 90 sobre la formación de los sacerdotes, insisten con fuerza en la necesidad de la formación y de cierto tipo de formación en tal sentido¹.

Ciertamente no es fácil esta clase de investigación por lo complejo de la realidad. Pero nuestro objetivo es muy modesto y circunscrito a un sector particular. No pretendemos realizar una investigación *sociológica*, sino un análisis *psicológico*, que estudie el sentido de la formación para la vida célibe y sobre algunos elementos considerados indispensables para esta formación, desde un punto de vista intrapsíquico, para después poner el interrogante en la atención que la educación da a estos elementos, ya sea en lo que atañe a algunos aspectos concernientes al tema de la educación para la castidad perfecta, o al marco antropológico de referencia.

Quisiéramos hacer en este capítulo algunas preguntas: ¿se puede hablar hoy de una específica formación para celibato sacerdotal y religioso en nuestras casas de formación? ¿Qué lo impide o lo fa-

1. Cf. J. Martins Saraiva, *Formazione al celibato sacerdotale*, en *Solo per amore. Riflessioni sul celibato sacerdotale*, Cinisello Balsamo 1993, 178-200.

vorece? ¿Cual es el papel del formador en un camino de maduración afectiva que desemboque en una opción celibataria? ¿Cuales son las atenciones absolutamente irrenunciabiles para esta opción? ¿Existe un marco antropológico de referencia sobre el fondo de la actual praxis de formación al celibato? ¿Es posible definir al menos algunos elementos esenciales del modelo de hombre referencial?

Trataremos, en cuanto sea posible, de dar respuesta a estos importantes interrogantes. Es un análisis necesario para responder al otro interrogante todavía más estratégico y central: ¿el celibato hoy es *cantus firmus* o *infirmus*?

1. Area desatendida

Hay una pregunta que precede y sirve de fundamento a todas las demás: ¿se puede hablar hoy de una verdadera y propia formación para la vida célibe?

En tiempos pasados, en el programa formativo del futuro presbítero como del religioso/a, se daba una notable atención al compromiso del celibato y a cuanto estaba relacionado con él. Era una atención explícita y cuidada que, a través de diversas actuaciones, en la persona y en el grupo, y a varios niveles, desde el espiritual al escolástico, se trataba de comunicar valores concretos y prevenir eventuales dificultades. Todo dentro de un marco ideal bien definido en el que el compromiso de la castidad perfecta desarrollaba su papel específico.

Es cierto que daba la sensación de que la formación tenía un carácter defensivo e inmunizante frente a una sexualidad entendida como impulsos que había que controlar y tentaciones que había que combatir, y se corría el peligro de perder de vista o de no cuidar lo suficiente el valor humano y positivo de una vida célibe con sus exigencias². Sin duda se trataba de un programa bien estructurado y de un proyecto operativo de formación para la castidad perfecta, y en definitiva de una preocupación que a veces invadía los contenidos formativos de otras áreas, con el peligro de atraer excesivamente y un poco obsesivamente la atención sobre el problema sexual y

2. Cf., por ejemplo, G.Barra, *Il prete e il celibato*, Torino 1960, 20; H. Doms, *Il senso del celibato*, Roma 1959.

de provocar en algunos, como observa Rahner, «represiones y angustias como si se tratase de un tabú»³.

Hoy no es así. El sexo no es un tabú, ni tema que cataliza sobre sí la atención y la tensión, al menos esto se cree. Pero no se dice que este equilibrio, más o menos presunto, se refleje regularmente en un proyecto formativo explícito que reconozca a la sexualidad su importancia y su problemática, y al sujeto su derecho de ser personalmente acompañado y guiado en un camino que es por su misma naturaleza complejo y difícil. Proyecto formativo cuidado y explícito no significa cualquier educación de los afectos o control de los instintos, sino formar para poder acoger e integrar la propia sexualidad y afectividad, en los aspectos conscientes e inconscientes, poniéndola al servicio de la opción célibe y aprendiendo a renunciar a los componentes que no se pueden integrar en tal opción. Sin olvidar lo que ya hemos dicho a propósito de las características fundamentales de la sexualidad (la plasticidad y la omnipresencia), y sabiendo que la sexualidad tiene una historia en cada persona que debe ser conocida. Que tiene una evolución unida a primitivas relaciones interpersonales y condicionada por una serie de notables elementos a nivel biológico y psicológico, ambivalentes en su función, por lo que se puede convertir en energía de amor para con Dios y con sus semejantes, pero que también puede cerrar al sujeto en la cárcel de su egoísmo. Todo esto, junto con otros elementos que ya tendremos en consideración, supone y exige una atención particular al sujeto, atención hecha de conocimiento personal y de ciertas leyes evolutivas de la sexualidad, de la capacidad de analizar lo vivido, tanto lo conocido como lo no conocido por el sujeto; capacidad de ver el problema desde el punto de vista psicológico y espiritual, de delicadeza y al mismo tiempo de coraje para entrar en la vida del otro, de experiencia personal –por parte del formador– de un camino dirigido hacia la libertad afectiva... y con un tiempo anterior dedicado a la escucha; capacidad de aceptación del otro con sus problemas, de paciencia y tacto para adaptarse a sus ritmos de desarrollo, de desenvoltura y serenidad para afrontar ciertos temas, etc.

Hay quien dice o tiene la sensación de que teniendo que ser este el camino educativo, *la formación para el celibato o para la virginidad no se da*, o porque no se hace de forma cuidada y explícita

3. K. Rahner, *Lettera aperta sul celibato*, Brescia 1967, 17.

(dejando prácticamente en manos de cada uno tal formación); o porque se hace de forma incompleta y unilateral (o sólo espiritual o sólo atendiendo a los datos humanos); o porque no tiene en cuenta ciertos elementos importantes o no sabe descubrir la problemática de este área en cada uno de los candidatos; o porque prefiere «púdicamente» ignorar tal realidad o... no se considera bien preparado para afrontarla; o porque no va dirigida a todos, sino que mira solamente a algunas personas y a algunos casos (los más abiertamente problemáticos) y está confiada-delegada a presencias ocasionales (el confesor) o externas a la realidad formativa (el psicólogo); o porque se hace simple y exclusivamente en grupo y relegada al último momento (antes de la ordenación de diácono o de la profesión perpetua) etc.

Es una impresión que tienen muchos, aunque no todos tienen el valor de decirlo abiertamente. Nos ha causado mucha impresión, referente a esto, lo que hemos encontrado escrito en un documento interno de la Congregación vaticana para la educación católica en la que se contienen las *Anotaciones* analíticas sobre las causas de las defecciones de los sacerdotes. En el párrafo II («Sobre la adecuación e integridad de la formación»), se dice explícitamente: «Una particular carencia formativa resulta ser la del celibato. Es un punto doloroso en la selección definitiva de los candidatos. Todavía hoy hay que lamentar que en el período del seminario un punto tan importante no se haya tratado con la debida seriedad, no sólo respecto a sujetos portadores de patologías especiales, sino tampoco en casos normales»⁴. La afirmación es muy grave y de fuente muy autorizada y atendible, aun desde el punto de vista de la posibilidad —única en su género— de adquisición de datos. Por otra parte, si la formación para la castidad perfecta fuese un hecho que se da por descontado, no se comprendería, o se comprendería menos, la insistencia del Sínodo 90 sobre la exigencia de tal formación, o sobre la necesidad de que la educación al celibato entre a formar parte del proceso global de la formación⁵. ¿Cómo no se ha sentido nunca la necesidad de decirlo y repetirlo?

4. Congregación para la Educación Católica, *Annotazioni, rilievi, rimedi da cause per diduzione a stato laicale con dispensa da obblighi per sacerdoti e diaconi*, Città del Vaticano, 18 mayo 1991, 4.

5. Cf. las intervenciones ya citadas y en especial la de mons. Agustoni,

No sorprende que alguien diga que *hoy no se da una verdadera y propia formación para la vida célibe*. Podrá parecer exagerado y paradójico, pero de hecho se tiene la impresión de que la opción celibataria se convierte en una elección solamente implícita y —una vez verificada en el candidato la consistencia de la vocación presbiteral— totalmente subordinada a la más amplia opción sacerdotal o como parte de ella, de forma que no exija un cuidado y una atención explícita de los contenidos y motivaciones, de las exigencias y condiciones de tal opción. Lo que sería y es muy perjudicial. *El celibato, para ser vivido auténticamente, debe ser elegido explícitamente*, mientras que, dicen los obispos franceses, «de hecho, esto todavía se considera como una simple condición de acceso al sacerdocio»⁶, o —en el otro extremo— hay el peligro de estar tan unido a la función que se convierta prevalentemente en un celibato de «cuerpo social» o de «estado institucional»⁷. También sobre este punto el Sínodo del 90 ha sido preciso: «nadie debe comprometerse con el celibato sólo porque es una condición para la ordenación, por consiguiente —como ha dicho Mons. Flynn— quien no se siente interior y libremente llamado al celibato no debe ser llamado (por el obispo) al sacerdocio»⁸.

Está claro, en efecto, que desde un punto de vista teórico y motivacional el celibato sacerdotal debe ser presentado y abrazado en estrecha conexión con el ministerio sacerdotal, en cierto sentido en función del mismo, pero esto no permite dar por descontado ningún automatismo psicológico en la elección celibataria del sujeto, aunque se subraya y exige la necesidad de una especial atención a los dinamismos particulares y mecanismos intrapsíquicos típicos de la vida afectiva.

«Conveniencia teológica» (entre sacerdocio y celibato) y actitud psicológica para vivir las dos realidades no son la misma cosa, aun en el caso en que el sujeto haya madurado en el plano intelectual la convicción de esa conveniencia o la certeza subjetiva de su propia

de la curia romana, en G. Caprile, *Il celibato sacerdotale al Sinodo dei vescovi 1990*: La Civiltà cattolica 3419 (1992) 494.

6. Episcopado francés, *Dossier sobre el celibato sacerdotal*, en «L'Osservatore romano», 26 junio 1977, 6.

7. Cf. G. Baget Bozzo, en «L'Espresso», 22 marzo 1987, 82.

8. Cf. Intervención del norteamericano Flynn, en G. Caprile, *Il celibato*, 493.

actitud. En otras palabras, disposición objetiva hacia los valores y proceso subjetivo de interiorización de esos valores son dos cosas distintas en sí mismas, y quizás esta diversidad no resulta tan evidente como en el caso de la formación para el presbiterado celibatario. Una cosa es decir que el celibato es objetivamente funcional y «conveniente»⁹, o «congruente»¹⁰, o «particularmente affn»¹¹ al sacerdocio, y otro problema es verificar el *grado subjetivo* de tal «conveniencia» y actitud, ya desde el punto de vista de la convicción del individuo de poder vivir plenamente su afectividad a través y en la opción virginal, ya desde el punto de vista de su efectiva capacidad para cargar con este peso. Este es el verdadero problema, absolutamente personal y subjetivo¹². Que remite necesariamente, por su naturaleza, a la necesidad de un camino formativo, donde poder verificarlo y educarlo.

Las inclinaciones naturales, que afectan a esta opción, se encuentran entre las más profundamente enraizadas en la naturaleza humana¹³; sería ingenuo y peligroso esperar que se adapten espontáneamente a las implicaciones de la misma elección, sin una atención precisa y sin un relativo y fatigoso camino de maduración.

Sin embargo se tiene la impresión, autorizadamente confirmada, de que esta pretensión, en concreto y más allá de las afirmaciones contrarias y de la buena voluntad de los formadores, es muy rara. Con un peligro muy grande: el peligro de que el área de la afectividad –que es considerada central en la dinámica de la vida cristiana y de la vocación presbiteral y religiosa– quede de hecho desatendida, o que al menos no tenga la atención que se merece. Con las consecuencias fáciles de imaginar en cuanto concierne al celibato...

Tratemos de profundizar en este extraño fenómeno y de dar razones en términos todavía más precisos y psicológicos de esta impresión. Lo haremos observando algunas señales indicadoras de un

9. Cf. San Juan Crisóstomo, *De sacerdotio*, 1. III, 4; PG XLVIII, 642; Pablo VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 39.

10. Cf. Juan Pablo II, audiencia pública del 17 de julio 1993, en «L'Osservatore romano», 18 julio 1993, 4.

11. Cf. I. Biffi, *Dedizione totale spinta sui binari dell'amore*, en «Avvenire», 26 marzo 1993, 17.

12. Cf. K. Rahner, *Lettera*, 30s.

13. Cf. Pablo VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 50.

auténtico proceso formativo: por ejemplo, el tipo de formación o el nivel de profundidad que alcanza la formación (las dimensiones de libertad), la atención que se dedica a cada candidato (el arte de formar a cada uno), las cualidades que se piden al formador y algunos elementos indispensables como marco antropológico de referencia para una real educación para el celibato por el Reino. En definitiva nos preguntamos sobre el *objeto*, sobre la *modalidad* y sobre los *finés* de la formación para la virginidad.

2. Las dimensiones de la libertad

Rulla, al término de su complejo análisis y laboriosa investigación en el mundo de la vocación cristiana, saca una conclusión bastante singular: *existe en la formación una dimensión olvidada*¹⁴. ¿De qué dimensión se trata? Es la dimensión intermedia entre dos extremos de la conducta humana: el actuar *totalmente libre*, por un lado, capaz de ponerse consciente y responsablemente frente a los valores trascendentes, para escogerlos operativamente (= virtud) o rechazarlos (= pecado), y el actuar *sin libertad alguna*, por otro, incapaz de realizar esta opción por una limitación insoportable (una patología psíquica, por ejemplo) de la que el sujeto no se puede hacer responsable. Entre estos dos extremos hay otra posibilidad o una vía intermedia, desde un punto de vista psicológico, la de la *libertad relativa*, que atañe a todas aquellas acciones cuyas motivaciones *conscientes* coexisten con las *inconscientes*, acciones en las que la finalidad del bien *real* expresamente entendido convive con la intención sutil y escondida de perseguir un bien sólo *aparente*. Estas acciones no son una excepción, sino que representan la mayor parte de los comportamientos del hombre, revelando la naturaleza fundamentalmente *dialéctica*, del ser que es atraído por el bien y por el mal, por los «deseos de la carne» y por los «deseos del Espíritu»¹⁵, «un ser sometido a la tribulación, pero que tiene sueños y designios de Dios»¹⁶, capaz de aspiraciones y sujeto a tentaciones, concededor

14. Cf. L. M. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana, I, Bases interdisciplinares*, Madrid 1990, 318ss.

15. Cf. Gál 5, 17-25; Rom 7, 15-25; 8, 6-8.

16. A. J. Heschel, *Chi è l'uomo?*, Milano 1984, 168.

de sí pero no siempre capaz de descubrir lo que empuja realmente a actuar. En tales acciones la libertad (y la responsabilidad) no es plena, pero tampoco ausente del todo, está condicionada, pero no comprometida¹⁷, unida al grado de autoconciencia del individuo, con frecuencia sólo relativo, pero nunca del todo ausente (excepto en casos de patología). Ahora bien, tarea de la formación sería la de hacer crecer esta autoconciencia y la libertad que de ella se deriva, interviniendo adecuadamente sobre el sujeto para favorecer la parte sana, consciente y libre de su actuar¹⁸.

Para mantenerlo no se parte solamente desde la perspectiva psicológica, también lo confirman hoy los maestros de la vida espiritual, como Bernard: «Es una conquista definitiva de la psicología profunda el haber puesto de relieve cómo nuestros actos, a pesar de justificarse por motivos claros y buenos, pueden derivarse realmente de impulsos no controlados e incluso inconscientes. Estas motivaciones inconscientes deben su origen a la historia personal, o a las presiones ambientales y está claro que las decisiones que se tomen bajo la presión de unas motivaciones semejantes deben considerarse con mucha prudencia. Sabemos por la psicología profunda con qué fuerza inciden las motivaciones inconscientes en nuestro comportamiento y en nuestras opciones; y lo necesario que es tener en cuenta estos descubrimientos en el nivel afectivo»¹⁹. Es lo que escribía en este sentido el entonces cardenal Wojtyla: «... en realidad me parece que sería imposible comprender y explicar el ser humano, su dinamismo, su actuar consciente y sus acciones, si basásemos nuestras consideraciones solamente en nuestra conciencia. A este respecto, parece que la potencialidad del subconsciente esté antes; esta es (primaria) antecedente y más indispensable que la consciente para la interpretación del dinamismo humano, como también para la interpretación del actuar consciente»²⁰.

17. Cf., sobre este tema, también B. Kiely, *Psicologia e teologia morale*, Casale Monferrato 1982, 290; A. Görres, *Limiti e impedimenti della libertà dal punto di vista della psicologia e della psiquiatria*, en J. Splet (ed.), *Dove arriva la libertà dell'uomo? Il conflitto permanente tra l'idea di libertà e la realtà della la vita*, Assisi 1984, 30.

18. Cf. L. M. Rulla, *Antropología I*, 178ss.

19. C. A. Bernard, *Teología espiritual*, Madrid, 1994, 383.

20. K. Wojtyla, *The Acting Person*, Dordrech 1979, 93.

Pero de hecho, observa Rulla en su análisis, no parece que se tenga normalmente en cuenta esto en la formación; más bien parece que esta *segunda dimensión*, o dimensión intermedia en la que el consciente interactúa con el inconsciente, es *ignorada* en la práctica²¹.

Y ofrece a continuación un dato de la investigación científica en su confirmación: al ingreso en la teología o en el noviciado, había un 86% de clérigos que ignoraba el propio conflicto central (lo que en un tiempo se llamaba defecto dominante), *después de cuatro años de formación había todavía un 83% que ignoraba el lado débil de su persona* (en los religiosos al comienzo del noviciado era del 87% los que no conocían su inconsistencia central, y 82% después de cuatro años)²². ¿Aquello era formación?

El camino del acompañamiento de un joven hacia el presbiterado o la profesión religiosa, en sus varias fases, parece, según estos datos científicos, que en la práctica va dirigido exclusivamente a la dimensión *consciente* del sujeto. Con frecuencia parte de la observación del comportamiento y allí se agota, sin aventurarse a indagar más allá, o dando estímulos confusos y desarticulados para un análisis que puede ir más en profundidad; o pide cambios a nivel del hacer dando por descontado que el otro es «libre» para cambiar y que lo puede hacer sin la ayuda de otro, simplemente con un acto de decisión o con un poco de «buena voluntad» («basta que lo quiera», se suele decir); o bien afirma con fuerza los valores e insiste (justamente) en la necesidad de la ascesis en general o de una disciplina en particular en el campo afectivo-sexual, y sostiene que esto es lo que basta para que todos comprendan, se dejen interpelar y elijan libremente los valores y las renunciaciones.

Más aún: se tiene la impresión de que cierto tipo de formación, especialmente en estos tiempos, ofrece muchos contenidos intelectuales, pero no siempre ayuda a elaborarlos o a hacerlos propios, a realizar una síntesis entre mente y corazón, y a relacionar nociones y emociones; propone muchas experiencias porque, según se dice, es importante «hacer experiencias», o porque para cualquier educador la formación parece consistir sobre todo en acumular experien-

21. Cf. L. M. Rulla, *Antropología I*, 351ss.

22. Cf. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología de la vocación cristiana II. Confirmaciones existenciales*, Madrid 1994, 182ss.

cias diversas, dando por descontado que todos estarán después en disposición de aprender de las experiencias y de no repetir los mismos errores, y sin preocuparse de ayudar a reconocer las equivocaciones y a leer lo vivido o, a veces, sin preocuparse de que tales experiencias sean proporcionadas a la real situación intrapsíquica del sujeto²³. En suma, cierta formación corre el peligro de dar por supuesto precisamente lo que debería ser objeto de formación paciente y personalizada.

En la formación actual de los futuros presbíteros o religiosos/as parece ejercerse un sutil *behaviorismo*, que lleva a privilegiar, de hecho, la acción *sobre el grupo* desde formas diversas, o las directrices generales *estructurales*, dadas de una vez para siempre en un particular ambiente formativo. Es como si el educador «delegase», sin darse cuenta, la propia responsabilidad educativa a distintos factores y agentes externos: al mismo grupo, a las presiones de conformismo (muy altas entre los jóvenes de hoy), a eventuales técnicas de grupo, o las estructuras; y aún más, al ambiente con sus tradiciones y valores, con su disciplina y su horario, a lo académico y a la animación litúrgico-espiritual, a las experiencias apostólicas o a las experiencias en cuanto tales, a ciertos sistemas de «refuerzo» (más o menos patentes o taimados) de determinadas actitudes, etc. Con la típica ilusión (y absolutización) behaviorista: basta con poner en alto de modo inteligente y coordinado (o astuto y bien calculado) cierto *estímulo*, para que se consiga por fuerza un *resultado*²⁴; y el modelo mecanicista del nexo automático entre estímulo y respuesta funcionará así en la práctica: es suficiente transmitir algunos ideales sobre la madurez afectiva y sobre la intimidad de la amistad con Cristo (mediante lecciones, ejercicios, charlas, etc.) para que el joven se vuelva maduro y haga su opción por el celibato. Se maravillan o molestan cuando esto no sucede o cuando el joven sacerdote, ex seminarista o clérigo «sereno y sin problemas» en el tiempo de formación, o la joven religiosa, que en su formación inicial no había manifestado nunca el problema afectivo, entran en crisis

23. Cf. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione. Motivazioni di entrata e di abbandono*, Torino 1981, 159-171.

24. Cf. el clásico volumen de J.B. Watson, *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, Filadelfia 1924; cf. también A. Ronco, *Introduzione alla psicologia. Psicologia dinamica*, Roma 1976, 157-170.

al primer fuerte impacto sentimental. Como si no fuese cierto que «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur», como si la maduración afectiva fuese simplemente una consecuencia espontánea, un epifenómeno, algo que sucede de forma inevitable cuando se han puesto unas determinadas premisas a nivel personal o unos condicionantes a nivel de grupo por un agente externo²⁵. Gianola llama a este tipo de formación para el celibato «pedagogía ingenua», «hecha solamente de argumentos indiscutibles, de recomendaciones caudales, de reclamos históricos, espirituales, teológicos o limitada a un convencimiento intelectual, exigiendo adhesiones ciegas de fe o de confianza en el magisterio. Se limita a persuadir con afirmaciones ricas en contenidos doctrinales, ya pasados, ya presentes, del magisterio. Piensa que todo se debe reducir a la presentación clara y convencida de conceptos, leyes, razones, valores (cristológicos, eclesiológicos, escatológicos), dando por descontada la consiguiente interiorización y personalización que hará el candidato de forma fácil y pacífica, y que marchará convencido y fascinado por la vida»²⁶.

Si hay un aspecto de la personalidad, en el camino formativo de todo individuo y mucho más del aspirante al presbiterado o a la vida consagrada, que necesita de una atención y trato que solamente se puede dar en una formación *individualizada*, este precisamente es el de la afectividad y el de la sexualidad. Y esto es así porque, por su misma naturaleza, la afectividad «pesca» abundantemente en el sector de la vida intrapsíquica que corresponde a la llamada «dimensión olvidada», en la que no todos los elementos son conscientes y presentes en la atención del sujeto; zona en la que las verdaderas motivaciones se esconden a menudo detrás de las motivaciones sólo aparentes, o donde se reasume y se concentra toda la historia pasada del individuo, en particular su historia emotiva o su «memoria afectiva»²⁷, con sus traumas y sus expectativas; zona, además, ro-

25. Ya hemos tratado este tema, siempre desde esta óptica, cf. A. Cencini, *Formación para el discernimiento*, en Id., *Vida consagrada. Itinerario formativo*, Madrid ²1996, 159-172.

26. P. Gianola, *Pedagogía formativa del celibato sacerdotale: Seminario 1* (1993) 63.

27. El concepto de memoria afectiva es de Arnold, tal memoria es el residuo emotivo de las experiencias más significativas de la persona, o una especie de documentación, a veces inconsciente pero viva e influyente, de la historia de la vida emotiva de la persona, que determina una cierta pre-

deada por una cortina de pudores y vergüenzas, que con frecuencia muchos jóvenes se cuidan de no manifestar ante los otros ni ante sí mismos; un área en la que nadie es tan maduro o tan inmaduro como para sacar el problema, negarlo o permitir cualquier tipo de introspección; un área, por fin, en la que la libertad de la persona es quizás menor y tiene necesidad de crecer.

En este momento podemos comprender por qué la afectividad es un área desatendida dentro de la formación: «forma parte», de algún modo, de la segunda dimensión, la dimensión olvidada. Tiene en ella sus raíces que peligran así de permanecer ocultas. De esta forma se confirma nuestra suposición.

No se quiere negar con esto la importancia que tiene la vida y la animación del grupo a lo largo del camino formativo. Simplemente se quiere subrayar que sería ingenuo e irreal pretender y suponer que pueda bastar una intervención sobre el grupo o la normal animación comunitaria espiritual o académica para llevar a nivel de conciencia lo que pertenece al inconsciente y que tiene sus raíces en el propio pasado, o para remover la cortina protectora que impide mirar dentro de sí, o para administrar o ayudar a administrar con libertad las propias energías afectivas y apasionarse por un gran amor.

3. El arte de formar al individuo

Es necesaria e indispensable y, a su vez, un gesto de auténtica caridad, *la relación cualificada del educador con el individuo*. Es propio de un educador capacitado el acoger y comprender al individuo, su historia, sus problemas, su inmadurez afectiva, su inconsciente, etc. Solamente el contexto de libertad y gratuidad interpersonales, como se dan en la relación individual, hace posible el sondeo serio de las experiencias personales y de la vivencia profunda²⁸.

disposición actual para hacer o reaccionar, o para revivir una emoción pasada, positiva o negativa, cuando se reproduce una situación semejante, ya sea real o simbólica, a la que vivió en el pasado; cf. M. B. Arnold, *Emotion and Personality*, New York 1960, 186; EAD., *Human Emotion and Action* en T. Mischel (ed.), *Human Action, Conceptual and Empirical Issues*, New York 1969, 173; M. B. Arnold, *Memory and the Brain*, Hillsdale 1984. Volveremos más adelante sobre este concepto.

28. Cf. L. Serenthà, *Direzione spirituale e comunicazione della fede*

Por el contrario, el grupo —y esto deben saberlo todos los educadores aunque no les agrade— según unas condiciones determinadas busca los métodos más económicos e inmediatos y no tiene la garantía de dicho tipo de relación y de intercambio. La comunicación es inevitablemente parcial y a veces superficial. Para algunos puede ser causa de bloqueo, al no ofrecer las condiciones de secreto y confianza que son requisitos fundamentales para que uno pueda manifestar lo que es estrictamente personal (cómo se encuentra en el área afectivo-sexual); y aunque a veces la dinámica de grupo (formal o informal) haga que aflore el inconsciente personal, sin embargo no tiene después los instrumentos capaces para elaborar debidamente el material psíquico obtenido. Pero es ahora precisamente cuando se remite casi espontáneamente, como una necesidad ineludible, al coloquio individual como su ámbito natural, y al educador como interlocutor también natural para un análisis de cuanto ha aflorado.

La experiencia de grupo y el acompañamiento individual, para finalizar, son como dos polos en torno a los cuales se produce el proceso formativo, ambos indispensables, ninguno suficiente²⁹. Pero quizás hoy es necesario subrayar la necesidad de la intervención en el individuo.

Es lógico que el educador deba estar convenientemente preparado para llevar adelante este tipo de formación. No pretendemos afrontar aquí por extenso este complejo problema que nos llevaría muy lejos, sino solamente queremos indicar en síntesis algunos elementos de esta formación o algunas cualidades personales del formador, para verificar después si realmente se está formando hoy en esta línea para el celibato.

4. Las cualidades del formador

En primer lugar mantenemos que la relación personal resulta eficaz cuando el formador ha alcanzado un cierto nivel *personal* de

oggi, en L. Serenthà-G. Moioli-R Corti, *La direzione spirituale oggi*, Milano 1982, 40.

29. Sobre la relación entre formación de grupo e individual cf. L. M. Rulla, *Psicología profunda y vocación II: las instituciones*, Madrid 1985, 154-157. Cf. también M. Lieberman--I. D. Yalon-M. B. Miles, *Encounter Groups: First Facts*, New York 1973, 365-367.

madurez afectiva, que le facilita vivir serenamente su celibato como motivo central, dominante y trascendente de su vida afectiva, o que le permite testimoniar que el motivo por el que ha renunciado al amor profundamente atractivo de una criatura es muy satisfactorio para su corazón. Es un poco la condición básica reconocida desde siempre por el magisterio y por las ciencias de la formación. En este punto no le está permitido a nadie trampear (admito que es posible). Pero no basta para ayudar en el largo camino de la maduración afectiva. Se necesitan otras condiciones³⁰.

a. El formador debe ser capaz de *reconocer las áreas menos fuertes y menos libres de su personalidad y de su afectividad*, allí donde es más vulnerable, con el fin de evitar que se proyecten en el joven al que dirige, cosa especialmente grave (la formación sería entonces de-formación) y con el fin también de no caer en las trampas de demandas infantiles o adolescentes que el mismo joven –tal vez inconscientemente– podría tenderle.

b. Un educador debe saber *discernir también la presencia de conflictos y la inmadurez afectiva del otro, también los inconscientes*. No es suficiente que observe la conducta exterior, como no basta esperar a que sea el otro quien revele su problema (alguno no lo haría jamás), ni contentarse con lo que el otro dice de sí (la mejor sinceridad no basta para ser veraces), sobre todo cuando el joven asegura que no ve ninguna dificultad. Es indispensable que un educador sepa percibir, más allá de lo meramente observable, las motivaciones más profundas, las necesidades dominantes, las tensiones desconocidas, etc. porque con frecuencia es a este nivel (el nivel de la segunda dimensión) donde se capta el grado de libertad, de consistencia o de inconsistencia afectiva del sujeto. Sin olvidar que la energía sexual posee las dos características de la *plasticidad* y la *omnipresencia*, por lo que conflictos originalmente sexuales pueden manifestarse en comportamientos no sexuales (ej. actitudes narcisistas, de manipulaciones, de dominio, etc.), mientras que comportamientos sexuales pueden tener raíces no sexuales (ej. la mastur-

30. Para hablar de estas condiciones nos basamos en L. M. Rulla, *Antropología I*, 374-376; en L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología II*, 192-193, 352-353; cf. A. Manenti, *Vivere gli ideali. Fra paura e desiderio*, Bologna 1988, 221-232; A. Cencini, *Formazione*, 183-190.

bación va ligada con frecuencia a problemas de estima de sí, la homosexualidad a dudas de identidad, etc.) Es indispensable que el formador sepa llegar a la verdadera causa y para intervenir desde ella, para no perder tiempo y energías preciosas e impedir que el problema se convierta en crónico e insoluble³¹.

c. Pero todo esto serviría de muy poco si el educador no está en condiciones de *ayudar a la persona a que descubra su propia inmadurez afectiva*, sus raíces y consecuencias. El camino formativo debe llevar al sujeto a elegir un método que le ayude a conocerse, a comprender de dónde vienen ciertos estados de ánimo, determinados impulsos, las dificultades para vivir la soledad y el celibato, teniendo siempre bien presente las dos características de la energía sexual³².

d. Además, al formador se le pide que *ayude al joven a resolver sus dificultades de naturaleza afectiva*, a que asuma en sus relaciones un comportamiento distinto, más consciente y responsable, que sea cada vez menos dependiente y más libre para amar, amar a Dios y a los otros, como lo requiere una vida de celibato. No se trata de resolver y de superar todas las inconsistencias (hay traumas profundos de cuyas consecuencias el individuo no puede ser totalmente responsable), sino de mostrar un método mediante el cual el joven pueda asumir responsablemente una postura más libre y adulta frente a sus problemas. Y puesto que dichas dificultades son con frecuencia inconscientes, el formador deberá estar preparado para dar, además de la ayuda necesaria para la vida espiritual consciente, la que es necesaria para liberar el corazón, mente y voluntad de las influencias negativas de los condicionamientos inconscientes.

e. En fin, el formador deberá estar en condiciones no sólo de realizar la «pars destruens», eliminando las inconsistencias, sino también la «construens», ayudando al joven a que edifique su vida

31. Para mayor profundización en este tema, cf. A. Cencini-A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna 1989, 226-235 (edición castellana, *Psicología y formación. Estructuras y dinamismos*, México 1994).

32. Como reglas para aprender a hacer un saludable examen de conciencia diario que sirva para conocerse, cf. A. Cencini, *Vivere riconciliati*, Bologna 1988, en particular el capítulo V: *Esame di coscienza o d'incoscienza?*, 43-51.

afectiva sobre bases nuevas. Es el proceso de *interiorización de valores* que, en resumen, se realiza en dos momentos. El primero es la fase de la *objetivación* del valor. En esta fase el formador debe ayudar al sujeto a asumir la verdad-bondad-belleza del valor-Cristo y una vida afectiva modelada en su voluntad de amar, favoreciendo las condiciones de libertad interior que le permitan descubrir la validez intrínseca del ideal propuesto y quedar fascinado. La segunda fase consiste en la *subjetivación* del valor: la atracción debe llevar a la elección personal, a la decisión de hacer propio el ideal a todos los niveles personales, dejándole que «invada y se extienda por todos los espacios de la propia existencia»³³. El joven tiene que ser ayudado a descubrir que elegir a Cristo es vivir mejor, y que amar más intensamente es ser más uno mismo: «yo hago los valores y los valores autotranscendentes objetivos me hacen a mí... Se produce así una interiorización de Cristo y mi transformación en él (Gal 2,20), y una realización de mí mismo»³⁴. La formación se completa cuando se realiza este acuerdo, como un cambio vital, entre ideales objetivos y subjetivos³⁵. Es obvio que esta facultad de objetivar y subjetivar los valores va unida a la madurez global del formador y que constituye la primera cualidad del auténtico formador.

f. ¿Quién es este formador? ¿Es un psicólogo o un super-director del espíritu? Tratemos de aclararlo. Tal formador puede y debe ser el hermano mayor que reúne al mismo tiempo estas dos condiciones fundamentales:

– primeramente *vive junto* al sujeto para conocerlo directamente. La vida cotidiana y la convivencia son las mejores fuentes de información para conocer a un individuo;

– segunda condición: a la sabiduría del espíritu se unen las *competencias* que hemos indicado. Puede ser también el clásico padre espiritual, más aún es deseable que lo sea, pero con estas dos condiciones, precisamente para que nunca sean dimensiones «olvidadas», ni para que el área de la afectividad sea desatendida en la formación presbiteral y religiosa.

33. A. Ravaglioli, *Vocazione al presbiterato. Aspetti antropologico-psicologici*, en *I preti. Da 2000 anni memoria di Cristo tra gli uomini*, Casale Monferrato 1991, 250.

34. L. M. Rulla, *Antropología I*, 314.

35. Cf. *Ibidem*.

Cuanto hemos dicho confirma la necesidad absoluta del acompañamiento individual *cualificado* a lo largo del camino del espíritu, como instrumento formativo normal e imprescindible para la maduración afectiva. Para que realmente sea un acompañamiento es necesario que haya una *vida realmente compartida*. Es importante para un formador convivir con sus jóvenes. Hay que superar la imagen del padre espiritual que vive de forma apartada y se limita a esperar que alguien le necesite, o le dé la versión de los hechos sin que él lo compruebe directamente, especialmente en lo que toca a la maduración afectiva, con todas las verdades y subterfugios típicos del impulso sexual.

Sin embargo esta tendencia del padre espiritual «externo» parece encontrarse hoy en muchas casas de formación, favorecida por educadores que prefieren delegar —una peligrosa e inhibida delegación— la que debería ser su función peculiar, y que a veces hace el juego a individuos de gustos espirituales un poco aristocráticos, como es el caso de quien «no puede» contentarse con las mediaciones ordinarias y «locales» y hace lo que está a su alcance —aunque sea sin malicia— para evitar el trato directo con quien lo ve y lo conoce, y el encuentro puntual desde la base de su comportamiento diario.

Salvando la libertad de cada uno, el formador es guía natural en el camino de la maduración humana y espiritual y debe tener y mostrar disponibilidad en este sentido.

La ventaja que se deriva del vivir en común con los jóvenes en formación, observándoles en los diversos contextos de la vida, captando ciertos matices de su comportamiento, como reacciones, simpatías, antipatías, emociones, depresiones, costumbres, bromas, nerviosismos, extrañezas, etc. es incalculable. Es la ventaja de un conocimiento relativamente completo, —que permitirá— en el momento del coloquio, individualizar lagunas y vacíos, distorsiones en la percepción e interpretación en las versiones que la persona da de sí y de sus hechos. Queremos decir que en el diálogo formativo es importante no solamente lo que el joven cuenta de su propia persona y de sus problemas, sino aquello que *deja de contar*, bien porque no lo nota, bien porque lo da una importancia relativa, o porque distorsiona el sentido o porque lo quiere explícitamente ocultar. Estas posibilidades no son eventuales cuando se trata de hablar de sí o de la propia vida afectiva y sexual. Precisamente entonces,

el educador atento que observa con inteligencia y lo graba con diligencia, tiene una ocasión preciosa de enfrentar al joven consigo mismo y hacerle ver las omisiones, incongruencias o contradicciones de su relato y, en definitiva, de su compleja realidad afectiva³⁶.

Esta posibilidad de conocimiento, de confrontación y de ayuda no la tendrá el que no vive con el joven, aunque sea un profesional de la psique humana. El educador, lo repetimos, es la figura *natural* que se coloca junto al educando para ayudarlo en el proceso de maduración afectiva, y precisamente por esto debe adquirir necesariamente ciertas competencias específicas. Dicho de otra forma, el experto que viene de fuera, y que a veces viene llamado para casos más dudosos o... patológicos, puede comprender y orientar adecuadamente al joven en su formación mediante los test o diversos instrumentos de diagnóstico, pero es mucho mejor, más natural y eficaz, más sencillo e inmediato, que *el mismo formador sea experto en las ciencias y en el arte de la formación*, y que ofrezca esta competencia y este servicio a *todos*, como método *normal* de crecimiento.

Ahora es cuando se puede hablar de formación para el celibato, o de un proceso educativo que obedece a criterios concretos. Sería, en efecto, una formación:

– *individualizada*, no sólo de grupo, para alcanzar así los aspectos más personales del individuo y de su historia, aun los inconsistentes;

– *ofrecida a todos*, no sólo a quien se encuentra en crisis o dice tener problemas, mucho menos a quien está en el límite de una situación patológica o de perturbación grave;

– *permanente*, no aplicada en el momento inmediato a la ordenación o a la profesión, ni limitada a los años de la formación inicial, cuando puede ser que aún no hayan aflorado los problemas, sino que acompaña –aunque sea de modo diverso– las distintas estaciones de la vida;

– *cualificada* por una especial preparación y por una particular actitud y competencia del educador, no sólo por su buena voluntad, sino por un conocimiento *conjunto* de la doctrina espiritual y de la ciencia psicopedagógica;

36. Sobre estos aspectos prácticos, cf. Cencini, *Formazione*, 190-192.

– *Unida a la observación del comportamiento diario*, no a las visiones parciales e incompletas que el sujeto da de sí mismo; y capaz de alcanzar el área *inconsciente* de las motivaciones e intenciones del individuo (la segunda dimensión), sin quedarse en el aspecto meramente exterior.

Estas atenciones y estos criterios constituyen un poco las premisas para que se pueda hablar de formación específica y adecuada para una opción del celibato por el Reino. Al menos desde un punto de vista metodológico.

Pero es exactamente este nuestro interrogante: ¿se tiende hoy a dar este tipo de formación? ¿Los formadores están *formados* para dar el tipo de ayuda del que hemos hablado? ¿Y se hallan después dispuestos para darse *totalmente* a este servicio? ¿Nuestros jóvenes reciben una formación *fuerte* para el celibato?

5. Un marco antropológico de referencia

Nos preguntamos si existe un modelo de hombre, lo más concreto y orgánicamente definido posible, al que de hecho se haga referencia en la actual praxis formativa y del que se deduzcan las líneas más importantes para la educación para el celibato consagrado. En el desarrollo de este capítulo tal interrogante representa el análisis del *fin* hacia el que tiende la formación del celibato por el Reino.

La respuesta puede no parecer problemática y, sin duda alguna, positiva: el modelo de hombre al que se hace referencia es el revelado por el Evangelio y propuesto desde siempre por la ascética cristiana. Pero los problemas y las dudas nacen cuando se trata de ver en concreto cual es este modelo antropológico, de modo particular en lo que concierne a la educación para la madurez afectiva relacionada con la virginidad. Porque «no basta» la referencia teórica del Evangelio, es necesario individualizar las mediaciones ya conceptuales o ya operativas para que manifiesten las dimensiones del modelo y nos ayuden a actuar. La formación es en esencia un proceso de mediación a varios niveles: teología, filosofía, psicología, pedagogía, cada uno según su naturaleza y competencia.

En la segunda parte afrontaremos ese complejo problema desde un punto de vista analítico-sistemático. Pero ya desde ahora podemos sintetizar algunas líneas maestras de dicho modelo educativo

para la vida del célibe. Al menos vamos a tratar de definir los elementos de este marco que nos permitirán deducir si la actual práctica formativa tiene claro el punto de partida y de llegada.

5.1. *El fundamento evangélico*

En primer lugar se trata de definir qué se entiende por formación y cual es el fin al que tiende la formación celibataria. «Fin» en el sentido de aquel elemento que forma parte o debería formarla de un proceso formativo global, hacia donde se dirige en todas sus fases, el elemento siempre presente que anima las distintas estrategias y modalidades operativas.

Me parece muy iluminador cuanto dice a este respecto un documento del dicasterio vaticano sobre la vida religiosa; aunque se refiere explícitamente a religiosos y religiosas me parece que subraya el punto central en esta identificación del fin. El fin al que tiende la formación es el de hacer al discípulo de Cristo, que crece en unión y en configuración con él y con su misterio de muerte y resurrección, una configuración que conduzca al joven *a asumir cada vez con mayor profundidad los mismos sentimientos del Hijo, compartiendo su total oblación al Padre y a los hermanos*³⁷.

¿Por qué subraya el punto central? Por que indica que la formación, y de forma especial la formación para el celibato, no se reduce a una observancia de comportamiento o a una disponibilidad específica o a una ascesis que busca la perfección del individuo o que viene motivada por la pureza cultural-ritual, sino que debe alcanzar al corazón, al corazón entendido bíblicamente como expresión de todo el hombre; porque el que se consagra a Dios en el presbiterado o en la vida religiosa es una persona que ama con el mismo corazón de Dios y tiene los mismos sentimientos del Hijo³⁸; este es un dato precioso para el desarrollo de nuestra exposición porque nos indica el contexto natural y evangélico del modelo antropológico al que debe referirse la formación. Es el contexto de aquel inmenso y misterioso acto de amor del Hijo que se hace hombre y muere en la cruz

37. Cf. Congregación para los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica, *Gli elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sugli istituti dediti all'apostolato*, 45.

38. Cf. *Flp* 2, 5.

por los hombres. El celibato es el componente de un proceso formativo que trata de crear en el joven esa misma disponibilidad, este «sentimiento» de amor³⁹, esta identificación con el Hijo que lo hace libre y capaz de dar la vida por amor. El celibato solamente tiene sentido dentro de esta configuración con el misterio de muerte y resurrección del Hijo, como expresión de la máxima *libertad de amor* a la que puede tender un ser humano. No es el modelo cultural o de la perfección personal o de la mayor disponibilidad de tiempo y energías en el marco antropológico de una referencia o la razón de un proyecto célibe, sino el modelo del Hijo, modelo de una persona viviente, de sus sentimientos y deseos, de su estilo de vida y de su modo de amar, de su muerte y de su resurrección⁴⁰.

El contexto de la «kenosis» es un contexto profundamente *dialógico*: el Hijo entra en diálogo, «aun siendo Dios»⁴¹, con los hombres, hasta el punto de ser como uno de ellos, asumiendo la condición de siervo, pero sin interrumpir su eterno estar «junto» al Padre; el mismo Padre «llama» al Hijo «con un nombre nuevo», convocando al mismo tiempo a la humanidad entera para que entre en diálogo con el Hijo, para reconocer en él, muerto y resucitado, el signo más grande de amor y de libertad.

Un proceso formativo debe partir continuamente de este gran proyecto, debe tender a crear constantemente en el corazón del joven «los sentimientos del Hijo».

¿Cómo se puede explicar en términos todavía más antropológicos esta fundamental referencia evangélica?

5.2. *La antropología vocacional en Rulla*

Esto es lo que ha tratado de hacer Rulla: desarrollar una antropología vocacional a partir del fundamento evangélico. Nos referimos a su última publicación⁴². En breve síntesis podríamos describir así su marco de referencia.

39. En el texto original el sentido es mucho más fuerte. El verbo griego «froneîn», idica el modo profundo de sentir de una persona, como expresión de su identidad y consistencia interior (cf. *Biblia sacra. Novum Testamentum Graece et Latine*, Romae 1955, 611).

40. Cf. G. de Paoli, *Spiritualità del presbitero. Riflessioni sulla Pastores dabo vobis*, Verona 1993, 40-44.

41. Flp 2, 6.

42. Cf. L. M. Rulla, *Antropología I*, 214-276.

El hombre es llamado por Dios para que dialogue con Él⁴³, y le hace por tanto capaz, por puro acto de amor divino, de trascenderse. Pero esta capacidad tiene su fundamento último en la libertad que, como dice Rahner, desde un plano teológico, «es siempre una auto-realización del hombre que elige objetivamente en orden a su total realización frente a Dios. De este modo, considerada como la capacidad del «corazón», es la capacidad de amor»⁴⁴. El Dios que llama, por puro amor, respeta la libertad del hombre para responder y para trascenderse; el hombre que acoge la invitación y responde, ejercita su libertad y manifiesta su amor hacia Dios, autorrealizándose en la autotranscendencia. El punto máximo de la realización de la libertad humana es el enamoramiento de Dios, porque como dice –desde un punto de vista filosófico– Lonergan, nuestro poder ilimitado (o libertad) de preguntar constituye nuestra capacidad de autotranscendencia (recibida como don de Dios), pero esta capacidad se hace realidad cuando alguien se enamora⁴⁵, y «así como la pregunta sobre Dios está implícita en todas nuestras preguntas, de la misma forma el estar enamorados de Dios es la actuación fundamental de nuestra intencionalidad consciente»⁴⁶, es decir, de una libertad que se extiende al máximo grado de trascendencia, renunciando a todo aquello que la pone bajo dicho nivel, aunque a veces la puede atraer y distraer.

De aquí se deducen al menos tres consecuencias:

- La autotranscendencia es signo de libertad, pero la una y la otra, significativa y significado, se realizan plenamente en el amor al máximo grado, en el amor y en el amor a Dios, en un movimiento sin fin;
- La autotranscendencia y la libertad, pensándolo bien, son los dos «puntos de contacto» entre Dios y el hombre: Creador y criatura trascendiéndose en la libertad aunque sobre planos distintos y con

43. Cf. K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo 1990, 109-116, 176-178 (ed. española: *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1989); también B. Forte, *Teología de la historia*, Salamanca 1995, 175-185; pero el tema de la llamada del hombre al diálogo con Dios es también el motivo central del volumen clásico de R. Guardini, *Libertad, gracia, destino*, Madrid 1961.

44. K. Rahner, *Theological Investigations VI*, New York 1974, 187.

45. B. J. F. Lonergan, *Método en teología*, Salamanca 1988, 236.

46. *Ibidem*.

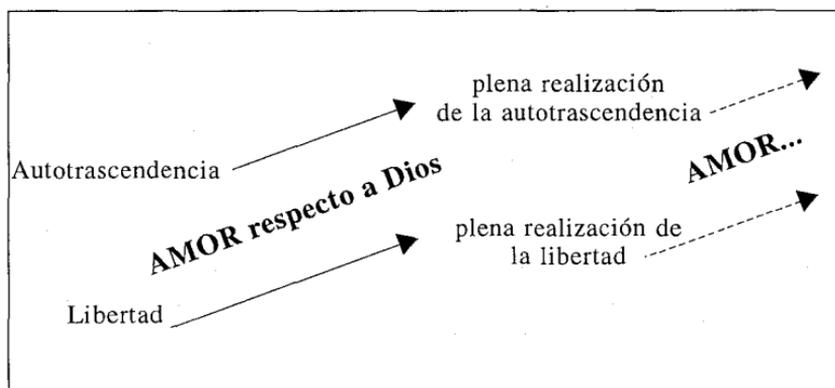
modalidades diversas⁴⁷, se encuentran y se aman. Como si dijéramos: la autotranscendencia y la libertad de Dios y del hombre nacen del amor y convergen en el amor, lo hacen nacer y lo alimentan; lo fundan y son sostenidas por él. La vida del hombre es un continuo y a veces fatigoso comprender este movimiento de libertad autotranscendente en el amor;

– «Autotranscendencia y libertad se influyen mutuamente, son interdependientes y convergentes: la autotranscendencia teocéntrica sostiene y orienta la libertad; a su vez la libertad está primaria e inevitablemente orientada a la autotranscendencia hacia Dios, de la cual es su fundamento. Es decir, cuando el hombre es más libre, más puede autotranscenderse»⁴⁸. Pero al principio o al fin de la libertad que se trasciende está el amor, condición y contenido de todo movimiento de superación del yo, así como al comienzo y al fin del amor está la libertad.

Los dos gráficos siguientes tratan de expresar esta relación entre autotranscendencia, libertad y amor.

GRÁFICO 1

Autotranscendencia, libertad y amor respecto a Dios

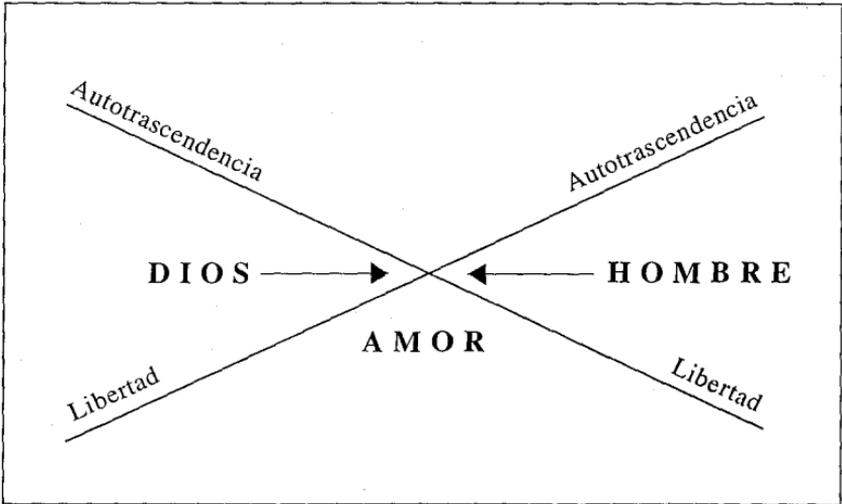


47. Es evidente que sólo por analogía se puede aplicar el concepto de autotranscendencia a Dios, el cual no puede ir más allá de sí mismo. Nos referimos al tipo de operaciones divinas por medio de las cuales Dios mismo entra por amor en relación con la criatura, como el misterio de la creación o el de la encarnación.

48. L. M. Rulla, *Antropología I*, 222.

GRÁFICO 2

El amor punto de contacto entre la autotranscendencia y la libertad de Dios y del hombre



Con una fórmula única podremos resumir todo esto diciendo: La vocación cristiana es *la llamada a la libertad de la autotranscendencia del amor teocéntrico*⁴⁹, mucho más la vocación presbiteral y de quien se consagra a Dios.

Cualquier proyecto formativo debe hacer referencia necesariamente a este marco antropológico si no quiere convertirse en un proyecto sin fuerza e insignificante en el camino que se debe recorrer, en el método a seguir y sobre el objetivo a alcanzar. Supondría quizá una sutil desconfianza respecto al plan de Dios y a la capacidad de responder de la criatura.

Me parece importante establecer un plan formativo partiendo de esta síntesis antropológica de la vocación fundamentada en el evangelio y elaborada explícitamente. No creo que deba darse por supuesto.

En todo caso, de esta definición del punto de partida y de llegada es posible deducir lo que probablemente es el elemento estratégico y fundamental, desde el punto de vista *psicológico*, del cami-

49. Cf. *ibidem*, 171-177.

no formativo del celibato por el Reino: *La formación para la libertad y para la libertad del amor trascendente respecto a Dios*. Libertad como síntesis de amor y de trascendencia, y también como elemento en torno al cual se concentra y se construye el trabajo formativo, desde el punto de vista del método y del contenido. Libertad como conciencia de los propios condicionamientos internos, incluso los inconscientes, y capacidad de ser cada vez menos dependiente (*libertad «de»*); y libertad como riqueza de vida interior y de amor por Dios, con la consiguiente calidad de deseos y fuerza para realizarlos (*libertad «para»*). Libertad como área y objeto de atención y formación por parte del educador, particularmente en aquella segunda dimensión donde el ser y el hacer humanos son sólo relativamente libres. Si el fin de la educación –desde un punto de vista teológico-bíblico– es la configuración con los sentimientos del Hijo, tal configuración-compartir significa y supone –desde un punto de vista psicológico-pedagógico– una verdadera y propia formación para la libertad. Si el fin de la formación fuese solamente la habilitación para un determinado tipo de apostolado o para un determinado estilo de vida, o si la formación afectiva del célibe debiera mirar simplemente a la posesión de algunas virtudes o a la capacidad de mantenerse castos o a un celibato principalmente en función del ministerio, entonces la metodología formativa podría seguir otro camino y otros criterios (por ejemplo, el fortalecimiento de la voluntad, la capacidad de ascesis como renuncia, etc.) pero si debe formar el «corazón», para que el joven tenga los mismos sentimientos del Hijo, entonces no puede existir otro camino más que el de la libertad. Si el modelo antropológico de referencia es la humanidad y el corazón del Hijo, como expresión en máximo grado de una libertad que se trasciende en el amor, entonces el método formativo no tiene alternativas. El corazón, en efecto, no puede ser obligado, pero puede ser educado para descubrir la grandeza de la llamada y la belleza de la propuesta y así hacerse capaz y libre para dar una respuesta como el Hijo la ha dado al Padre, dando su vida por los hombres, con los «sentimientos» de generosidad, compasión, abnegación, oblatividad, perdón, etc., que el mismo Hijo ha manifestado en su vida terrena, especialmente en la cruz. El corazón del hombre puede y debe ser educado y evangelizado, purificado y liberado, con todo el sufrimiento que esto comporta, para que sienta cada vez con mayor naturalidad aquellos sentimientos y conciba la vida célibe

como una opción natural y subjetivamente inevitable de quien quiere amar de un cierto modo, con el corazón del Hijo, en lo que respecta al Padre y a los hombres sus hermanos.

No existe un auténtico proceso educativo para el celibato por el Reino que no pase por las fases negativa y positiva, ascética y mística, de una formación para la libertad y, por consiguiente, no puede darse una maduración afectiva para el celibato que no nazca de un modelo antropológico en cuyo centro esté la llamada a la libertad del corazón y cuyo objetivo esté constituido por un aumento de libertad interior.

Sin embargo da la impresión de que no siempre es así. Si se miran los distintos programas formativos de los seminarios y casas de formación religiosa o las *Reglas de vida*, a veces ricos y bien concebidos en sabiduría espiritual, parece que la imagen de hombre que se lee entre líneas no es la de un individuo que no es libre, pero que está llamado a crecer en la libertad del Hijo, da la sensación de que no hay lugar para la formación a la libertad o que no se tiene necesidad de ella, y donde el mismo objetivo final del amor de Dios casi nunca está relacionado, de forma sistemática, con el crecimiento en y para la libertad subjetiva afectiva; más aún, hay quien cree que ambas cosas se contraponen entre sí.

De este equívoco nacen después otros que perturban y desorientan en la práctica la dinámica formativa. Véase, por ejemplo, el tipo de formación en el que todavía se da una relación conflictiva con el problema de la libertad de los candidatos, como si fuese algo antagónico o algo que deba mantenerse bajo control y que lucha entre el temor de ser impositiva o permisiva o toca, de hecho, uno u otro de estos dos extremos⁵⁰, a veces confundiendo (y dejando confundir) la libertad con la espontaneidad, la imposición con la disciplina; o véase también el tipo de formación que aún no ha encontrado el equilibrio entre objetividad y subjetividad, entre proyecto autotrascendente teocéntrico y deseo de autorrealización humana, entre deseos-libertad de Dios y deseos-libertad del hombre, o que tiene miedo de provocar o que no sabe cómo exigir al máximo, o que se contenta con formar para un amor solamente humano, porque de hecho no cree lo suficiente en el modelo de hombre que se puede trascender

50. Es exactamente cuando pone de manifiesto el documento ya citado de la Congregación para la Educación Católica, *Annotazioni*, 3.

hasta enamorarse de Dios o que no sabe cómo acompañar a lo largo de este camino.

De hecho no resulta fácil encontrar un programa de formación en el que la libertad se considere como objeto de formación. Es como si la libertad no fuera considerada una virtud, o como si, detrás de una cierta concepción y praxis formativa, hubiese un modelo de hombre que da por descontado que el individuo nace ya libre, y no que se hace, gracias a la acogida de la llamada de Dios, con todo el trabajo que esto supone. En realidad, la libertad no es una virtud, pero representa aquella actitud interior que es la condición indispensable para que una virtud sea verdaderamente tal, o significa la disposición del corazón-mente-voluntad de todo hombre que trata de amar la virtud, de ser atraído por ella y de experimentar la felicidad que va unida al hacer virtuoso.

Ahora estamos tocando otro punto interesante, también desde el punto de vista filosófico, de este modelo de hombre que estamos esbozando y de la finalidad hacia la que está llamado a dirigirse.

5.3. La «virtud» en santo Tomás

Es muy significativo que ya santo Tomás haya entendido la virtud, desde un punto de vista filosófico, en esta línea de implicación total y libre del hombre. «A la perfección del bien moral pertenece que el hombre sea movido al bien no sólo según la voluntad, sino también desde el apetito sensitivo, según dice el Salmo 83, 3: «mi corazón y mi carne exultan en el Dios vivo», tomando *corazón* como apetito intelectual y *carne* como apetito sensitivo»⁵¹. Esto puede suceder, continúa el Aquinate, por *redundancia*, cuando el apetito intelectual o voluntad tiende intensamente al bien y así arrastra detrás de sí el movimiento del apetito sensitivo; o por *elección*, cuando el sujeto está totalmente atrapado por la pasión del bien, lo ama, lo quiere y cree en él con toda su alma, disponiéndose a cumplirlo con prontitud y placer. En tales casos es desde el interior de uno mismo desde donde las facultades del apetito sensitivo son atraídas hacia el bien, al que tienden el entendimiento y la voluntad, y como consecuencia, el hombre goza haciendo el bien.

51. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I^o IIae, q. 24, III.

Solamente entonces se puede hablar propiamente de *virtud*⁵², o de acto virtuoso *formal*⁵³ o de *hombre virtuoso*; en efecto «no puede llamarse justo a quien no goza de sus acciones justas»⁵⁴, mientras «los hombres no encuentren placer en la virtud no podrán perseverar»⁵⁵. Sólo desde este punto de vista el ser humano realiza plenamente su humanidad: cuando tiende hacia el bien plenamente o cuando se trasciende libre y totalmente hacia el amor⁵⁶. Más allá de este compromiso total no hay virtud ni libertad; a lo más solamente habrá esfuerzo y renuncia, la autoimposición o la sensación de una imposición externa (quizás también por parte de Dios), la división interior o el sentido de alienación, el hacer artificial o simplemente defensivo-instrumental, etc. y a largo plazo la reducción inevitable de la llamada de Dios según la propia medida, en nuestro caso según la medida de un amor solamente humano, generalmente pobre y mediocre, lo justo para no vivir una doble vida o para no volverse loco cayendo en un rigorismo o perfeccionismo o en manías obsesivas o depresivas.

Más allá de esta concepción antropológica y de la dinámica formativa correspondiente, se da siempre el peligro de una formación superficial que no alcanza al corazón y no libera los sentimientos, o el peligro de favorecer una interpretación del compromiso celibatario meramente puntual (rígida o perfeccionista) que esconde y manifiesta, antes o después, la apatía o la desafección del espíritu, o lo que Santo Tomás llamaba la *acedia*⁵⁷: muerte del espíritu o muerte afectiva que es evidentemente la negación de toda libertad afectiva y de cualquier proyecto de formación para el celibato⁵⁸.

Así queda clarificado y confirmado cuanto venimos diciendo acerca del modelo antropológico, mostrando concretamente las implicaciones y consecuencias de un modelo de hombre que pone en

52. *Ibidem*, II^a IIae, q. 32, I, ad Ium.

53. *Ibidem*, I^a IIae, q. 66, IV ad 2um.

54. *Ibidem*, I^a IIae, q. 59, V.

55. Id., *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, X, lect. 6.

56. Cf. A. Ple, *Per dovere o per piacere? Da una morale colpevolizzante ad una morale liberatrice*, Torino 1984, 154-163; cf. también L. S. Filippi, *Maturità umana e celibato*, Brescia 1970, 98-101.

57. Tomás de Aquino, *Summa*, II^a IIae, q. 35, I, c.

58. Volveremos más adelante sobre este concepto.

el centro la imagen del Hijo y concibe la educación como un proceso libre y liberador en el que se comparten sus mismos «sentimientos»; y la virtud (también la «virtud» del celibato) como atracción del corazón por la vida y la persona del Hijo.

Por otra parte nadie nace libre, aunque el ser humano nace libre para poder serlo, gracias al Dios que le llama para que sea su interlocutor. Y este es un tema que sirve para la formación: llevar a cumplimiento el germen inicial de la libertad, y por tanto a desarrollar la tensión positiva de la libertad, no sólo a limitarla y a inhibirla. La libertad no solamente se presenta reprimida o disciplinada, sino llena de coraje y de provocación. Las dos cosas deberán caminar al unísono.

Esto quiere decir, como ya hemos indicado, que la formación deberá ayudar al joven a descubrir y dominar sus condicionamientos inconscientes, a usar de modo inteligente y coherente su energía y sus facultades; y no se contentará con un amor filantrópico y social, sino que le impulsará a amar a Dios y dejarse amar por él. Y por lo tanto, no sólo dejará que Dios, suma libertad de amor, proyecte y manifieste sus planes en el joven, sino que lo conducirá, en cuanto sea posible, a que él mismo se proyecte según este plan divino, no sólo dejando que Dios desvele sus deseos en el llamado, sino tratando de que este último tenga los mismos deseos divinos; no sólo dejando que Dios ame al que ha elegido, sino ayudándole a que ame su vocación y según su vocación, es decir, al estilo de Dios. En definitiva, no basta que el joven se disponga a cumplir lo que Dios quiere, es necesario que *él mismo quiera-ame-elija con todo su ser la voluntad de Dios*, como garantía y condición de su libertad de hombre y de hijo de Dios. O como forma posterior de tener en sí los mismos «sentimientos» del Hijo.

No es suficiente y menos aún fiel a sí misma una formación defensivo-tranquilizadora basada en niveles que de hecho permiten toda clase de compromisos y que no sabe liberar al joven de sí mismo, es necesaria una formación que tenga la valentía de abrir de par en par los horizontes de la llamada y de la propuesta que Dios le propone. Esta es una formación liberadora.

Es así como el joven puede crecer en la libertad y en la libertad afectiva: respondiendo *por amor* a una propuesta que le atrae y le fascina misteriosamente, aunque sobrepase sus fuerzas y le pida una renuncia y un camino de paciencia y sufrimiento de crecimiento, para

entrar en el mundo sin límites de *la libertad de amar a Dios*⁵⁹. «La vocación cristiana es totalmente una actividad de Dios, pero es también realmente una actividad del hombre, es el trabajo de Dios en el corazón de la libertad humana, pero también es el trabajo de esta que está llamada a amar. La Gracia actúa a través de la libertad humana y la respeta; la Gracia actúa de un modo «inconsciente», por medio de la actividad libre del yo consciente del hombre. Bajo esta perspectiva, *la vocación cristiana es el encuentro de dos libertades*: la de Dios y la del hombre. La libertad es principalmente un don de Dios, pero también una conquista del hombre»⁶⁰. Y vuelve así, al modelo antropológico de referencia, verdadero punto de partida y llegada del camino formativo.

Volveremos sobre este tema. Nos basta decir que, si este es el sentido de la vocación, también el método de formación deberá caminar en tal dirección, de forma especial en el área afectiva: el encuentro de las dos libertades y de las dos trascendencias, o la ayuda que se debe dar al joven para que su libertad sea habitada por la divina, para que esté cada vez más disponible a la intervención liberadora de la Gracia, o para que se deje alcanzar por el amor de Dios que libera su capacidad de amar como en un momento liberó la del Hijo.

Sólo así tendremos una formación fuerte; fuerte no solamente porque sea enérgica y exigente, sino porque provoca la adhesión del joven y aumenta sus espacios de libertad, haciéndole desear-amar-elegir según el corazón del Hijo⁶¹.

Fuerte porque parte de una visión antropológica que se basa en el carácter teológico y axiológico propio de la naturaleza humana y de las motivaciones del hombre, naturaleza y motivaciones fundamentalmente llamadas a autotranscenderse en sentido teocéntrico, y

59. En este sentido Rahner entiende el diálogo Dios-hombre, como llamada divina que suscita una respuesta y una colaboración progresivas en el hombre. De una evaluación emotiva y después reflexiva a una decisión y posterior integración en la propia vida, cf. K. Rahner, *L'elemento dinamico nella Chiesa. Quaestiones disputatae*, Brescia 1970 (ed. esp. *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1968); cf. también L. M. Rulla, *Antropología I*, 237-243.

60. L. M. Rulla, *Antropología I*, 237s; la cursiva es nuestra.

61. Cf. A. Manenti, *Il progetto di Dio nei progetti dell'uomo*: Rogate ergo I (1991) 5-9.

por tanto, capaces de tender a una libertad «virtuosa» (en el sentido tomista) correspondiente⁶².

¿Es esta la formación que hoy se pretende dar para lograr la madurez afectiva del celibato?

6. Formación débil

Hemos indicado, como nos habíamos propuesto, algunos componentes o condiciones psicológicas que hacen del acompañamiento individual una verdadera formación para el celibato, desde el punto de vista del tipo de formación (las dimensiones de la libertad); de la atención al joven (el arte de formar a cada uno), de los requisistos del educador (las cualidades del formador), y del modelo de hombre del que queremos partir y al cual hacer referencia en el iter formativo (el marco antropológico de referencia). Hemos puesto a cada párrafo de esta investigación clarificadora preguntas a las que se ha dado implícitamente una respuesta; y a las que seguiremos respondiendo ahora, recogiendo sintéticamente los análisis ya hechos, concluyendo este capítulo sobre la efectiva realidad y calidad de la formación para el celibato hoy.

En el capítulo precedente hemos hablado de celibato técnico, o del peligro, por parte de sacerdotes y religiosos/as de nuestros días, de vivir un celibato frío y con poca pasión. Es evidente que a este tipo de celibato corresponde una «formación» con algunas características negativas. El pedagogo Gianola, en un actual y cuidado estudio sobre la formación en general impartida en las casas de formación, llega a esta conclusión: hoy se da o se tiende a dar una *formación débil*⁶³. Quizás podemos sintetizar con este adjetivo las observaciones hechas hasta ahora, sin que ello suene ofensivo para nadie. No son eventuales trasgresiones u omisiones de algunos, sino defectos estructurales en la concepción y en la praxis de la forma-

62. Cf. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología II*, 100.

63. «Vivimos tiempos de pensamiento débil, de orden débil, de conducta débil, de educación y formación débil» (P. Gianola, *Vita e formazione consacrata: debole o forte? Linee di pedagogia: Orientamenti Pedagogici 2* (1993) 314; cf. también, del mismo autor, el ya citado estudio: *Pedagogia formativa del celibato sacerdotale. Necessità, programma e metodo: Seminario 1* (1993) 60-76).

ción para el celibato, y bastante generalizados. Que hacen tal formación débil desde diversos puntos de vista.

6.1. Sobre la vertiente del formador

La formación es débil principalmente cuando el que debe ofrecer lo que es un verdadero ministerio (hay quien mantiene que el ministerio es solamente un cierto tipo de apostolado «externo») no ha sido preparado de modo específico para ello, según las competencias que hemos indicado anteriormente. La formación del formador es una exigencia improrrogable; así piensa quien concibe la formación como colaboración, humilde pero real, con la acción insustituible del Espíritu. La conciencia subjetiva de la propia incompetencia quita la necesaria seguridad al educador, y un educador inseguro transmite inevitablemente inseguridad al educando, lo hace inseguro. Si después el educador ni siquiera es consciente de la propia incompetencia, entonces se corre el peligro de que la formación se convierta en de-formación.

La formación es débil, siempre desde la vertiente del educador, cuando en vez de ser servicio que abarca y absorbe a *toda* la persona del educador y *todo* su tiempo, verdadero «ars formandi», se convierte a veces en un hecho técnico, algo no suficientemente amado, un trabajo como cualquier otro, un encargo temido y una responsabilidad no grata, ministerio al cual se dedica solamente una parte del propio tiempo y de las propias energías... No es raro encontrar formadores obligados a dividirse en mil compromisos. Sería una peligrosa contradicción. Generalmente una formación «parcial» en el tiempo y en las energías dedicadas corre el peligro de no estar en condiciones de alcanzar a la totalidad de la persona; es como si se formase sólo una parte.

6.2. Sobre la vertiente de la formación

La formación es débil cuando tipo y objeto, modalidad y marco antropológico de referencia de la formación no están bien definidos ni articulados entre sí.

Podemos considerar el problema desde dos complementarios puntos de vista.

1. Desde el punto de vista del *tipo* y del *objeto* de la formación. Decíamos antes que no se pone en cuestión la buena voluntad de los

formadores, ni la valentía para afirmar ciertos valores o de pedir ciertas renunciaciones; el problema es otro y va unido a cuanto decíamos en el segundo y tercer párrafo («Las dimensiones de la libertad» y «El arte de formar al individuo»). Con frecuencia la formación para el celibato no es muy específica y cuidada, no mira suficientemente a cada individuo y a su compleja realidad histórica e intrapsíquica, sobre todo no se arriesga a tocar eficazmente y en profundidad los mecanismos conscientes e inconscientes de su vida afectiva, y en consecuencia no deja entrever o no ayuda a gustar la belleza de un amor libre y liberador, totalmente humano y más allá de lo humano.

A veces, o frecuentemente, se trata de una formación sólo o prevalentemente intelectual o voluntarista, o se dirige principalmente a la emotividad o se limita a la educación de comportamientos, a la propuesta de valores o a la consecución de actitudes para el ministerio. O se confía de hecho a la buena voluntad o a la subjetiva interpretación de cada uno, esperando implícitamente o delegando en el buen Dios, que la misma vida dé consistencia al sujeto.

2. Desde el punto de vista del *método* y del *marco antropológico de referencia*. No se resuelve el problema solicitando mayor empeño o imponiendo más disciplina, como algunos mantienen hoy, ni reimplantando métodos y rigores de otro tiempo, o concluyendo expeditivamente que la generación actual no tiene el coraje y el ardor de la precedente. Sería demasiado simple el que bastase un poco de disciplina y de austeridad para dar una educación adecuada a los tiempos y a las personas. El problema es más complejo y va unido a cierto cambio generacional. Probablemente se necesitará más rigor y valentía al subrayar ciertos contenidos y al exigir coherencia con la identidad del presbítero y consagrado, pero la cuestión todavía no resuelta es sobre todo de *método*, de cómo remover cierta inercia y liberar el potencial emotivo, de cómo desbloquear la zona inconsciente y «evangelizar» gustos y deseos de la persona, de cómo interiorizar una sólida exigencia personal de disciplina y robustecer la capacidad de amar como adulto.

Al mismo tiempo el problema está también en el *marco antropológico de referencia* en sus dos componentes clásicos: qué idea de hombre tiene el formador en su mente y qué ideal de célibe consagrado pretende transmitir. Por lo que respecta al marco antropológico adquiere relevancia cuanto se ha dicho acerca de la naturale-

za dialéctica del ser humano y de su libertad sólo relativa, especialmente en el área afectivo-sexual; por lo que concierne al marco antropológico ideal es necesario que el formador tenga claro no solamente el fundamento evangélico, sino también las implicaciones concretas de éste, para llegar a formar en el joven «los sentimientos del Hijo».

Cualquier equívoco, incertidumbre, incoherencia respecto al modelo antropológico, se reflejará inevitablemente en la calidad de la formación para el celibato, haciéndola débil.

Pero hay algo más que recalcar acerca del modelo antropológico y sus implicaciones en el campo pedagógico: «la pedagogía del celibato es humana y espiritual, pero ha de ir plenamente integrada»⁶⁴; cuando es sólo demasiado humana o sólo demasiado espiritual se hace inevitablemente débil, es la integración de los dos aspectos lo que la hace fuerte. En cambio —observa Gianola— «Hay *posiciones humanistas* difundidas recientemente en el campo de la formación seminarística dignas de atención y con aportes válidos. Se insiste sobre el concepto de madurez afectiva como condición de una libertad profunda, necesaria para asumir las obligaciones del celibato en la vida sacerdotal a nivel personal y relacional. Se corre el riesgo de reducir la estructura y la dinámica del estado celibatario a una conquista sublimada y sublimante de la afectividad madura, de la racionalidad, a conseguir con medios y métodos humanos y con la ayuda de los componentes de la gracia y del ministerio. Pero hay también quien hace del celibato sólo un *don nuevo y totalmente sobrenatural* hasta sostener que la naturaleza no tiene nada que hacer. El proceso formativo se centra en el don de Dios que se pide, se obtiene y se defiende dentro de la fe, usando los medios y los métodos sobrenaturales de la oración, de la virtud, de la maduración, de la obediencia y de la fidelidad a los compromisos sacerdotales...»⁶⁵

Cuando la formación para el celibato no logra alcanzar al mismo tiempo el desarrollo de una vivencia humana y divina, formando una síntesis permanente y creciente, es y se convierte en una formación meramente parcial, ingenua y débil.

Y es, por lo que hemos visto, lo que parece que sucede hoy.

64. P. Gianola, *Pedagogia*, 65.

65. *Ibidem*

CAPÍTULO 4 .

LA DEFORMACIÓN DEL CELIBATO HOY

Al final del capítulo segundo hemos dicho que queríamos describir algunos elementos que pueden influir en el modo de comprender y vivir el celibato por el Reino. Estos elementos los hemos agrupado en dos secciones de agentes causales: unos provenientes del interior de la institución religiosa, otros provenientes del exterior de la misma, de la atmósfera cultural social en la que estamos inmersos, que todos respiramos y que inevitablemente va a condicionar las opciones, las valoraciones, etc. aun las del hombre creyente. Es lo que queremos ver en este capítulo. Formulando desde ahora la hipótesis de que también el celibato por el Reino se resiente dentro de esta atmósfera en el modo de ser vivido e interpretado. Ya el mismo título indica el tipo de condicionamiento: se trata de un influjo deformante.

De hecho «en la opinión pública la realidad y el concepto de castidad, virginidad y celibato son frecuentemente incomprendidos», así lo dice el *Instrumentum laboris* del octavo Sínodo de Obispos¹; y el Concilio: «la perfecta continencia es considerada imposible por muchas personas»². Pero ya en los años 50 el P. Voillaume escribía a sus Pequeños Hermanos de Jesús: «es difícil para un religioso, hoy más que ayer, observar la castidad (...) desde el momento en que debe vivir su compromiso de castidad en un mundo donde nadie recono-

1. Sínodo de los Obispos, *La formación actual de los sacerdotes en las circunstancias actuales. Instrumentum laboris*, Ciudad del Vaticano 1990, n. 6.

2. *Presbyterorum ordinis*, 16.

ce el valor de tal realidad. Entre las personas que nos rodean muy pocas son las que creen que la castidad es posible»³.

Creo que hoy nadie tiene dificultad en admitir todo esto y en reconocer un condicionamiento negativo por parte de la cultura y de la sociedad actual frente a una opción de vida célibe. Es un influjo que podría llevar a una de-formación en el modo de concebir y después de vivir el celibato. Es como una contaminación de los agentes socio-culturales que actúa mediante una acción sutil y penetrante que nos invade, como una toxina invisible e incontrolable.

El fenómeno no es de ahora (baste pensar en los escritos de los Padres del desierto para darse cuenta o en la carta de S. Ambrosio *A una virgen caída*), pero cada tiempo tiene su modo particular de interpretar y responder al celibato consagrado. Quizás en un tiempo cierta atmósfera socio-cultural se reía abiertamente de la opción celibataria provocando, aunque no siempre, una reacción clarificadora. Hoy, por el contrario, parece que ha desaparecido una oposición clara y el tono parece menos caliente, también porque el vivir «solo» no se considera raro, ni se ve como una excepción; pero sería de ingenuos pensar que no permanece una dialéctica entre la mentalidad corriente y el «escándalo» de una vida célibe por amor a Cristo y no darse cuenta del influjo negativo y de los guiños acomodaticios de esta mentalidad.

Veamos este condicionamiento deformante-contaminante articulado en tres puntos críticos, que reflejan otros tantos nudos no resueltos y muy problemáticos del pensamiento actual, directa o indirectamente conectados con nuestro tema, como trataremos de demostrar: *la caída del deseo y del desear, la crisis de la belleza y del sentido estético, y la desconfianza narcisista de fondo.*

1. La caída del deseo y del desear

Una primera razón la podemos encontrar en un fenómeno típico de nuestros días: *la caída del deseo como cualidad y del desear como facultad.* Es una caída de carácter general del desear, pero que se expresa de modo particular en el área afectivo-sexual.

3. J. Voillaume, citado por J. M. Salaverri, *Castità gioiosa: Vita consacrata* 11 (1991) 831.

Aún más singular es la conexión entre este fenómeno y la crisis del celibato. Tratemos de aclararlo reseñando con brevedad algunos de los temas más decisivos de esta compleja y un poco imprevista situación.

1.1. *Banalización de la sexualidad*

Lo primero, o el punto de partida, es *la interpretación de la sexualidad humana en estos últimos tiempos*. Hay una cultura imperante que banaliza en gran parte la sexualidad humana, uniéndola únicamente al cuerpo y al placer egoísta, interpretándola y tratando de vivirla de un modo reductivo y pobre, como un producto más de consumo, como algo que no tiene leyes ni finalidades, ni otra razón de ser que no sea el ejercicio gratificante y lo que a éste va unido⁴.

Se da hoy un proceso de absolutización de la sexualidad que lleva inevitablemente a su banalización. Es una realidad a los ojos de todos, pero no todos saben reconocer la naturaleza y las consecuencias de esta lógica reductiva. Aunque ya Freud había intuido esta dinámica. Queremos subrayar dos aspectos particularmente relevantes para nuestra exposición.

1.1.1 Del instinto del placer («libido») al instinto de la muerte («thánatos»)

Reducir la sexualidad a un mecanismo que obedece al principio del placer equivale a alimentar un dinamismo cada vez más automático y repetitivo, el llamado *obligación de repetir*⁵, su objetivo es el de reducir la tensión: es el famoso *principio omeostático freudiano*⁶.

4. Cf. P. Vitz, *Psicologia e culto di sé. Studio critico*, Bologna 1987, en particular 31-39; cf. también Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Líneas de educación sexual*, 16.

5. Cf. S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, en *Opere XI*, Torino 1980, 524-526; ID., *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, en *Opere XI*, 398.

6. Cf. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, en *Opere VIII*, 420-435; (ed. española, *Introducción al psicoanálisis*, Madrid 1988) ID., *Precisazioni sue due principi dell'accadere psichico*, en *Opere VI*, 453-460; cf. también concretamente sobre la omeóstasis, D. Vormfelde, *Omeostasi*, en W. Arnold-H.J. Eisenck-R Meili, *Dizionario di Psicologia*, Cinisello Balsamo 1986,

El placer, pues, como reducción de tensión. Fue precisamente esta correlación la que hizo intuir a Freud la unión, aparentemente muy extraña y no comprendida por cierto psicoanálisis⁷, entre instinto del placer («libido») e instinto de muerte («thánatos»), entendido –este último– como absoluta reducción de tensión, hasta el punto de que Freud llega a decir: «parece que el principio del placer esté al servicio de los instintos de la muerte», y más aún, «el principio del placer es uno de los más fuertes motivos que inducen a creer en la existencia de las pulsiones de muerte»⁸.

El sentido de estas afirmaciones es evidente: *un estilo de vida encaminado a la búsqueda del placer (en general) conduce lentamente a la inercia de la muerte psíquica*, o a la indiferencia general. La progresiva dependencia de la necesidad crea cada vez más dependencia (y como consecuencia una pretensión en el aumento de la dosis), por la cual, por una parte, el individuo se hace progresivamente más dependiente de una gratificación que quiere obtener inmediatamente; por otra, se hace cada vez menos capaz de gozar del mismo placer gratificante (la dosis debe aumentar). La contradicción llega a la larga a la *fijación en este único placer con la exclusión de otros deseos, como a una parálisis o a una lenta eutanasia de la capacidad de desear*.

Podemos resumir la genial intuición freudiana en estos términos: cuanto uno más hace aquello que le agrada, menos le agrada aquello que hace (aunque se sienta internamente obligado a hacerlo), o –como decía aquel agudo escritor y fino intérprete de lo humano que

764; J. Laplanche-J.B. Pomtalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Milano 1983, 413s.

7. Cf., entre otros, Danesi, que en su agudo estudio sobre el tema, considera esta correlación un «contrasentido» (cf. M. Danesi, *Freud e l'enigma del piacere*, Bologna 1989, 90-96); por el contrario Morandi, director de Asper (Asociación de estudio psicoanálisis y religión), citando a Marie Bonaparte, considera «eros» y «thánatos», siempre según la lógica freudiana, «hermanos inseparables» cuya correlación es tan evidente que eros viene privado de su fuerza creativa y reducido a pura tensión en relación al placer (cf. F. Morandi, *Modelli e valori della sexualità adolescenziale*, en *Documenti*, enero 1982, 3-9; Id., *Psicologia della vita sessuale: Rivista di teologia morale* 47 (1980) 395-413).

8. S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, en *Opere* IX, 248, 241; sobre la correlación entre «libido» y «thánatos», cf. también A. Ple, *Per dovere o per piacere?*, Torino 1984, 126-129.

era Savinio— cuando el deseo (o el placer) está satisfecho , «no queda más que morir»⁹.

En efecto esta es una verdadera y propia cultura de muerte.

Muere, de tal modo, el deseo de vivir, de resistir, de exigirse más, de interpretar creativamente la vida, de gozar cuanto ésta nos da; muere aquella beneficiosa inquietud que hace desear las cosas grandes, y al mismo tiempo viene a menos el deseo de libertad y la misma libertad, porque se está cada vez más condicionado por ese mecanismo engañoso y traidor.

1.1.2. De la insignificancia a la mortificación del deseo sexual

Todo esto, llevado a un ámbito sexual da significado al fenómeno de la *caída del deseo sexual*: una caída de...inflación, con paso del sexo fácil y supergratificado al sexo inútil y roto, del empacho del sexo libre a la anorexia o somnolencia e inapetencia erótica, o —como dice Evdokimov— de la sistemática y continuada degradación del sexo a la baja de sensibilidad y excitabilidad erótica, del sexualismo obsesivo y colectivo, insulso y extenuado, a la esclerosis sexual y a la «desexualización» de la humanidad¹⁰, hasta el punto de preguntarse si la tan decantada liberalización del sexo se haya resuelto en una liquidación del sexo¹¹, con la consiguiente y sospechosa recuperación de la castidad o del «placer» de la abstinencia sexual¹². Natalia Aspesi se pregunta y escribe con agudeza: « ¿Pero entonces será un problema, una tragedia, una infamia, o simplemente una comodidad, una conquista, una liberación, esta nueva indiferencia sexual, nacida del *excesivo entusiasmo erótico de los años 70*, por una clase de *bulimia*, con frecuencia solamente cacareada y es-

9. A. Savinio, citado por B. Ravasi, *Nostalgia dell'infinito*, en «Avvenire», 25 julio 1993, 1.

10. Cf. P. Evdokimov, *Sacramento del amore*, Milano 1987, 152s.

11. Cf. H. S. Kaplan, *Trastornos del deseo sexual*, Madrid 1987; C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici*, Casale Monferrato 1983, 164s; P. A. Bertocci, *Sex, Love and the Person*, New York 1967, 96, 138.

12. Cf. G. Brown, *Elogio della castità: come mai uomini e donne stanno riscoprendo il piacere dell'astinenza sessuale*, Milano 1981; A. Cencini-A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamisme*, Bologna 1989, 227-231 (ed. española, *Psicología y formación. Estructuras y dinamismos*, México 1994).

crita, respecto a los placeres amorosos que en aquellos años golpearon sin piedad a los que querían participar de las nuevas pasiones políticas, en los nuevos estilos de vida, en las nuevas conquistas sociales¹³? De hecho esta «religión del sexo» ya desde hace tiempo ha comenzado a mostrar la exactitud del análisis freudiano. Thibon ha afirmado que el moderno erotismo tiene la misma falsedad que las flores de plástico o del vino artificial. Se asemeja también a la droga: respecto a la sexualidad normal aparece como un comprimido excitante o como un calmante que produce libertinaje o dependencia¹⁴, o que obliga a vivir y satisfacerse de un erotismo imaginado o sólo «visto» y gozado a través de intermediarios, con la consiguiente incapacidad de establecer un diálogo afectivo-sexual «normal», o que «obliga» a practicar el sexo sin límites, pero sin la capacidad de experimentar las emociones y sentimientos correspondientes¹⁵. Hasta el punto de que «el verdadero escándalo hoy no es el sexo sino el amor –afirma paradójicamente Barthes–, porque se ha convertido en algo único, extraordinario y aislado y, por tanto, como una escandalosa excepción»¹⁶; o como afirma Landini desde el punto de vista moral, «el pecado no es el sexo salvaje sin amor, sin fidelidad y sin proyectos de vida, sino el miedo de no sacar de la actividad genital la satisfacción deseada o prometida por cierta literatura»¹⁷.

¿Qué consecuencias puede tener este fenómeno para el celibato consagrado?

Aparentemente ninguna, si se pone la opción celibataria fuera de esta lógica. Hay quien cree que se puede leer esta opción como un signo de la recuperación de la castidad de la que antes hemos ha-

13. N. Aspesi, *Quando il sesso pareva chissà che. La fine del desiderio*, en *Psicanalisi duemila*, Milano 1986, 46.

14. G. Thibon, citado por A. Gelardi, *Un tocco di sesso per essere 'moderni'*: *Settimana* 44 (1991) 12.

15. Son los así dichos «forzados por el sexo y liberados del sentimiento», cf. A. Gelardi, *Un tocco di sesso*. Pero existe también lo que ponía de manifiesto en una convención sobre el tema la psicóloga y sexóloga Schelotto, según la cual vivimos aplastados por un bombardeo externo erótico, «pero dentro de nosotros las emociones guardan silencio. Calla la mente y el corazón» (cf. «La Nazione», 2 octubre 1992, 4).

16. R. Barthes, citado por S. Magnani, «Il boom dell'eros: per quale sessualità?», en *Settimana* 27(1991), 9.

17. E. Landini, *ibidem*.

blado y que hoy estaría produciéndose. Pero no me parece una interpretación convincente y suficientemente fundada. A lo más podrá ser cierta para alguno, y solamente en parte.

Hay otra consecuencia más general y casi inevitable, como un influjo deformante, que se muestra de forma indirecta y sutil: es el mecanismo perverso de la búsqueda del placer a toda costa y que encuentra en el área sexual su expresión más simbólica. Es la consecuencia de un empobrecimiento psíquico del sujeto que disminuye la capacidad tanto de desear como de renunciar. Es obvio que todo esto impida o dificulte una opción celibataria, que —por definición— comporta una notable capacidad para tender a nuevas y grandes aspiraciones y para imponerse renunciaciones aunque resulten costosas.

Lo veremos en dos momentos.

1.2. Empobrecimiento general psíquico

Esta lógica o búsqueda del placer, a varios niveles y de forma más o menos explícita, se ha convertido un poco en nuestra sociedad, en un estilo de vida, en una filosofía de cambio, en criterio interpretativo de la realidad, en expectativa acerca del futuro, en regla o moral de vida, en modalidad educativa, en principio o derecho que no se discute... Y es un mecanismo perverso no sólo por sus connotaciones morales, sino precisamente por sus efectos, el primero de todos *el empobrecimiento general psíquico* del individuo, a nivel sobre todo de sus aspiraciones, de su *calidad y variedad de vida, y de su misma capacidad de desear la cual llega a estar gravemente comprometida*. Es un mecanismo perverso por la muerte psíquica a la que inexorablemente conduce. El placer, en efecto, buscado por sí mismo para ser satisfecho, pide un estímulo cada vez más alto, el cual a su vez exige un umbral cada vez más alto de placer, dando lugar a una espiral sin fin¹⁸, o a una búsqueda que absorbe las energías del individuo haciéndole cada vez menos sensible para otras llamadas. Cada vez se buscará con más obsesión y cada vez resultará más difícil de satisfacer, aunque el sujeto no lo admita. De aquí la contradicción, determinada por un cierto clima social, que divi-

18. F. Zuanazzi, citado por Magnani, *Il boom del'eros*, 9. Del mismo autor, sobre este tema, puede verse *Temi e simboli dell'eros*, Roma 1991.

dirá interiormente al sujeto y le llevará a la frustración. «Vivimos en una sociedad que tiene casi como programa el satisfacer todos los deseos (aunque sería más exacto decir «todos los placeres», como ahora veremos), en una especie de carrera frenética hacia la saturación. Así es como se crean lentamente almas (y cuerpos) «llenos» y al mismo tiempo «muertos»¹⁹. Con otras palabras, por un lado se da la «obligación» de la satisfacción de los placeres (obligación inconsciente y con frecuencia dolorosa porque la dosis debe ir en aumento), por otro, la satisfacción, que aunque sea falsa, produce una sensación de saturación, de ausencia de tensión, de pérdida de toda inquietud²⁰, de final de otros deseos.

Para entender mejor en qué consiste este empobrecimiento psíquico nos podría ser útil, y muy correcto desde el punto de vista del análisis científico, distinguir entre «placer» y «deseo», según lo que hemos descrito hasta ahora, para ver después la relación existente entre la valentía para imponerse una renuncia y la riqueza de aspiraciones.

1.2.1. Placer y deseo

El *placer* es sustancialmente una sensación *subjetiva de bienestar*, a varios niveles (fisiológico, psicológico y moral-espiritual); lo que lo determina y produce es principalmente el sentido de satisfacción *subjetiva*, más que la calidad del objeto. De por sí es una característica típicamente humana que indica una capacidad positiva (se puede sentir placer por un buen vaso de vino, por una obra de arte o por una acción buena...); el problema nace cuando el placer se convierte en motivación radical y exclusiva, o prevalente, del actuar humano, porque entonces la atención se concentra más en el sujeto que siente el placer que en el objeto que ofrece la ocasión, o sobre la parte del yo que viene gratificada más que en el bien global de la persona; o dicho de otra forma, lo que resulta importante es la sensación más que la acción, lo que cuenta es la gratificación o la creación de ciertas condiciones ambientales o subjetivas que permitan alcanzar la satisfacción, más que el objeto en cuestión (uno

19. B. Ravasi, *Nostalgia*, 1.

20. He aquí por qué Julien Green escribe en su *Diario*: «Aunque estemos inquietos, podemos estar tranquilos» (J. Green, *Diario di un anno*, Bari 1991).

puede sentir placer también mientras reza o porque ha rezado, y es algo bueno, pero si la oración se identifica con el placer de rezar, corre el peligro de prestar más atención a ciertas condiciones-sensaciones subjetivas y al aspecto agradable de la oración, que no al valor objetivo de la misma, con toda la fatiga que comporta. Se puede rezar bien sin advertir ningún placer). El placer se siente normalmente por algo que ha sucedido o que acaba de suceder: por un lado se dirige al pasado o sigue a la acción, por otro tiene una duración normalmente muy breve. A veces, (como en el placer de la comida) sólo dura un instante, un trago, y que apenas acaba la acción o el objeto gratificante, se produce una sensación contraria negativa.²¹ Tal fugacidad muestra el aspecto ilusorio o aparente del placer, o lo que Plè llama «el carácter de trampa en la búsqueda del placer»²², siempre sutilmente traidor cuando es intencionalmente buscado en sí mismo y no hace referencia a «algo más». En todo caso, al menos en el momento en que se siente, es más pasivo que activo. Otra importante característica: de por sí, en cuanto sensación, el placer es *igual a sí mismo*, como dice Zuanazzi, no crea novedad de vida, al contrario tiende a repetirse, pero —y esta es su debilidad y ambivalencia ya revelada por Freud— el placer crea en el sujeto *hábito y dependencia* frente al objeto, una vez probado tiende a ser nuevamente experimentado, porque ha dejado una huella agradable en la «memoria afectiva» de la persona que correrá el peligro de hacerse prisionera, y que difícilmente se contentará con la dosis o prestación anterior²³. Hay un buen componente de *contradicción y frustración* en la lógica del placer cuando se convierte en lógica de vida:

21. Es la lógica del dicho, comunmente atribuido a Aristóteles y tomado en su forma actual de los antiguos romanos (más exactamente del Pseudo-Petronio): «Animal post coitum triste» (cf. R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine et greche. 10.000 citazioni dall'antichità al rinascimento nell'originale e in traduzione con commento storico-letterario e filologico*, Milano 1993, proposición 1428, 646).

22. A. Plè, *Per dovere*, 162.

23. Desde un punto de vista funcional nacen las distintas dependencias, desde la del alcohol —por decir una— a nivel fisiológico, a la dependencia afectiva, a nivel psicológico; pero hay dependencia a un nivel superior en el sujeto que confunde la oración con el placer de rezar y tiene necesidad de cierto tipo de sensaciones placenteras para tener... experiencia de Dios o para sentir que realmente ha rezado.

este –por un lado– alimenta un mecanismo que le hace prácticamente *insaciable* y, al mismo tiempo, excluye-elimina progresivamente cualquiera otra tensión o interés ~~en~~ el sujeto; por otro lado, crea una sensación de plenitud y de satisfacción, al menos de momento, que lleva lentamente a la inercia y a la pereza. Todo esto sucede cuando se presenta exasperada la vertiente subjetiva y egoísta de la búsqueda del placer, o cuando, como diremos más adelante²⁴, el placer no se entiende ni se vive teniendo presente el bien de toda la persona.

De otra naturaleza es el *deseo*. Este, como dice Agustín, indica la naturaleza del ser humano, que es «ser que desea», tensión permanente hacia cualquier cosa que es siempre «otra»²⁵. Desde un punto de vista psicológico desear significa la capacidad de *concentrar todas las propias energías en la tensión hacia un objeto descubierto en sí como verdadero-bueno-bello y considerado central para la propia vida*²⁶.

Aquí la atención va toda ella dirigida al *objeto*; el individuo sale de sí, es atraído por algo que descubre como intrínsecamente valioso y en lo que reconoce algo importante para su propia identidad, algo que el sujeto comienza a «desear», o que trata de hacer suyo porque lo ha identificado como verdad-bondad-belleza para su persona, en su *totalidad*, aunque sabe que llevará consigo un camino trabajoso y lento nada fácil. El desear es un fenómeno objetivo y subjetivo al mismo tiempo y que tiene en cuenta el bien de *toda* la persona. Significa abrir la propia vida a todo lo nuevo que todavía no se conoce del todo pero que se siente como significativo, esto quiere decir proyectarse hacia el *futuro*, hacia algo que no se posee, pero que se intuye como bueno. Precisamente por esto el deseo hace a la persona creativa, activa la voluntad, mueve las energías, da fuerza para afrontar y superar las inevitables dificultades de este recorrido, supone la valentía para mantener la esperanza en el cumplimiento del deseo y no pretender alcanzar inmediatamente lo que se desea. Como se ve el deseo sigue una andadura muy diversa a la lógica del placer: si esta última es inmediata y exigente, a veces quemándose

24. Exactamente en la segunda parte, en el capítulo 4, apartado 1.

25. Afrontaremos el análisis del pensamiento original de Agustín en la segunda parte, capítulo tercero, apartado 2.

26. Cf. A. Manenti, *Vivere gli ideali. Fra paura e desiderio*, Bologna 1988, 61.

en un instante de gozo, el verdadero deseo aumenta y se purifica con la espera²⁷; si el placer se siente satisfecho cuando alcanza la sensación gratificante, el deseo crece cuando se realiza; más aún, el placer es insaciable en la repetición, el deseo se siente satisfecho en su tensión continua o creativa o —desde otro punto de vista— el placer es insaciable cuando y porque está centrado todo él en el sujeto, el deseo es insaciable por la razón contraria, porque está totalmente centrado en el objeto. El primero conduce al cansancio mortífero, el segundo a la nostalgia inquieta por algo cada vez más grande²⁸; el placer a la larga hace esclavos, el deseo abre el camino hacia la libertad.

En fin, mientras el dinamismo de la búsqueda del placer (desgado del bien total de la persona) elimina progresivamente cualquier otro interés y deseo del sujeto, la orientación al deseo no excluye en sí la capacidad de sentir placer, pero la purifica y orienta hacia el bien global de la persona, y la salva de la insignificancia. Gracias al deseo, fuerza que empuja al hombre más allá de sí mismo, tam-

27. Es lo que dice san Gregorio Magno en el comentario al relato de la visita de la Magdalena al sepulcro: «Buscó una primera vez, pero no encontró; perseveró buscando, y se le concedió encontrar. Sucede así con los deseos que con la dilación crecen y al crecer alcanzan el objeto de la búsqueda. Los santos deseos crecen con la dilación. Si, por el contrario se debilitan en la espera, es señal de que no eran verdaderos deseos» Gregorio Magno, *Homilias sobre los evangelios*, Hom. 25, 1-2. 4-5: LXXVI, 1189-1193, en la *Liturgia de las horas III*, memoria litúrgica de santa María Magdalena, 1386). Todavía es más explícito al respecto san Agustín: «Sin duda lo que deseas no lo ves todavía, pero el deseo te hace capaz, cuando venga lo que debes ver, de quedar satisfecho. Supongamos que tu deseo colma tu bolsillo y conoces la superabundancia de lo que estás por recibir; tu agrandas el bolsillo, el saco u otro objeto semejante; tú sabes lo grande que es lo que allí debes meter, y lo fuerzas para que aumente la capacidad. Del mismo modo Dios, haciendo esperar, agranda el deseo; haciendo desear engrandece el alma; y engrandeciendo el alma la hace capaz de recibir. Deseemos pues, hermanos míos, porque debemos ser satisfechos» (San Agustín, en *Epistolam Johannis ad Parthos*: PL XXXV, IV,6). O también: «Dios te da por partes lo que no quiere darte de golpe, con el fin de que aprendas a desear grandemente las cosas grandes» (Id., *Sermo 61*: PL XXXVIII, V, 411).

28. Precisamente en este sentido se entiende la exclamación de Bataire: «el deseo es hijo de Dios» (J. Bataire, *Eros redento*, Magnano 1991, 13).

bién el placer es «ordenado»²⁹, está vinculado a una realidad que va más allá de sí mismo.

Es cierto que también el deseo se puede desviar y ser atraído hacia algo que no es digno de ser amado y esperado, como veremos más adelante³⁰; pero permanece el hecho de que el hombre posee esta capacidad de dirigirse con todas sus fuerzas hacia algo que está más allá de sí mismo y que es intrínsecamente amable.

Como puede verse, se trata de diferencias notables. Decíamos que hoy vivimos en un tipo de cultura y ambiente social que presume de dar satisfacción a los placeres y que por tanto se siente atraída en esa dirección y no en la de los deseos. La podríamos llamar cultura del placer, no del deseo.

Es inevitable para quien vive dentro de este tipo de sociedad y cultura respirar este clima y sufrir el correspondiente condicionamiento, aunque de forma imperceptible, tanto más cuanto menos cuenta se dé, corriendo el riesgo de entrar en esa espiral sin límites.

Es lo que observamos en la generación juvenil moderna o al menos en alguna parte de ella, y no porque los jóvenes de hoy sean peores que los de ayer, sino porque están más expuestos y corren el peligro de caer más fácilmente en el chantaje de la lógica del principio del placer, con el consiguiente martilleo de la exaltación de las propias necesidades y de la propia privacidad, o del gran mandamiento de amarse por encima de todo o de jugarse todo en la tómbola de la vida; o porque quizás se les haya hecho más propensos a satisfacer placeres que a ordenarlos, ya desde los años de la educación familiar, a desear sin cansancio el objeto del deseo y a sufrir por su ausencia. De la misma forma que no han sido educados para dirigirse con todas sus fuerzas a la conquista de las cosas deseadas, aun pasando por la inevitable renuncia, dispuestos a pagar un precio personal (aunque sea pequeño), a volver la mirada más allá de lo estrictamente personal para desear «ser más» y no simplemente conseguir el placer de «tener más». Para no perder la natural y saludable nostalgia del infinito que mantiene siempre viva la tensión e inquieto el corazón...

29. Para Sto Tomás el «orden» es una relación, un dinamismo estructurado, un fin, o un fin hacia el que el hombre es dirigido y que el hombre, debería desear; cf Tomás, *Summa*, I^a, q. 11, a. 3, c; q. 116, a. 2, ad 3um; IIa Iae, q. 153, a. 2, c; q. 161, a. 5, c.

30. Especialmente en la tercera parte, capítulo 1, apartado 2.

Hoy, diría el experto en psicología evolutiva Castelazzi, podemos afirmar paradójicamente que «al niño y al adolescente no se le reconoce el *derecho al sufrimiento*. Me refiero naturalmente a un sufrimiento sano, que ayuda a crecer...»³¹ El sufrimiento sano que se deriva de la capacidad progresiva de oponerse a la lógica del placer obligado. Confirmando esta hipótesis, el escritor Castellaneta, situándose en el punto de vista de los padres, explica así este equívoco educativo: «La competitividad feroz con que somete la vida actual a nuestros hijos nos lleva a protegerlos, a anticiparnos a sus deseos, a evitarles cualquier posible desilusión antes de que la edad adulta se encargue de hacérselos probar, como indefectiblemente sucede. Quisiéramos darles todas las armas posibles para la lucha que deben afrontar, sin preocuparnos demasiado por fortalecer su carácter y de que adquieran la «garra» que muchas veces les echaremos en cara que no tienen. Pero me pregunto, ¿es culpa nuestra que nuestros hijos tengan más cosas que deseos? Quizás sí, desde el momento en que, como padres, les hemos quitado su *gran experiencia de la necesidad y después de la conquista*, el placer de saborear la posesión de algo largamente suspirado. Porque es muy bonito fomentar los deseos, cortejarlos, acariciarlos por largo tiempo con la fantasía.»³²

Quien trabaja en la formación conoce muy bien las consecuencias de todo esto, el extraño fenómeno de la *mortificación de los deseos y de la libertad* de los jóvenes, que Aristóteles definía naturalmente como «inclinados a los deseos»³³. El joven de hoy desea poco, está como acomodado a la planta baja, autocondicionándose a pensar-desear-hacer en pequeño y a corta distancia. Es un joven que... «podría, pero no quiere», aburrido y un poco deprimido o enfadado³⁴, hastiado e insatisfecho, como revelan los análisis sociológicos³⁵.

31. L. Castelazzi, *La crisi adolescenziale. Problemi di diagnosi differenziale tra crisi evolutiva e psicosi*: Orientamenti Pedagogici 37 (1990) 242.

32. C. Castellaneta, *Io sognabo una banana, loro vogliono l' elicottero*, en «Oggi», 15 diciembre 1990, 60.

33. Aristóteles, *Retorica, en Opere*, IV, Bari 1973, 421.

34. Cf. A. Manenti, *Vivere*, 111-118.

35. Cf., en especial, los Censos anuales, sobre todo los de estos últimos años.

«La edad del deseo»³⁶, corre el peligro de convertirse en la edad del aburrimiento o de la pobreza de deseos.

No quisiéramos dar la impresión de reducir el problema a un discurso moralizante, pero está claro que donde no se respeta el «derecho al sufrimiento» o no se consiente «la gran experiencia de la necesidad y después de la conquista», no es posible la formación de disposiciones estructurales internas que permitan desear y desear con fuerza, y elegir un proyecto de vida célibe.

1.2.2. Renuncia y aspiraciones

Pero hay otro aspecto, de naturaleza intrapsíquica, muy importante.

La dinámica coactiva del principio del placer reduce la vida y la misma actividad psíquica del joven al esquema tensión-reducción (o placer-a-satisfacer y satisfacción-del-placer) y, clavándola en una medida repetitiva y mezquina (y al final frustrante), no la prepara para soportar la tensión, en especial la «tensión de renuncia», como se llama a la tensión específica que va ligada a una renuncia elegida en virtud de un valor, ni la permite adquirir la fuerza que procede del mismo valor, ni experimentar el gozo, el sentido de satisfacción interior que va unido al deseo y al descubrimiento del valor³⁷. En otras palabras, el trazado tensión-reducción de tensiones no conoce renuncia alguna (o pretende no conocerlas), y una vez interiorizado-memorizado como programa de acción conduce inevitablemente a la caída no sólo de la capacidad de desear, sino también de la capacidad de renunciar.

Si es verdad que la vida se hace de renunciaciones, y que una persona normal, si quiere en realidad desarrollarse, debe aprender a reprimir una parte de sí³⁸, un individuo que no sabe negarse se pone siempre fuera de la realidad y de la posibilidad de realizar algo serio y definitivo en la vida (comenzando por sí mismo). Pero todavía más interesante es para nosotros observar la *conexión entre el coraje de imponerse una renuncia y la riqueza de las aspiraciones*: lo pri-

36. Es el título que Castellaneta da a su escrito sobre la adolescencia (cf. C. Castellaneta, *L'età del desiderio*, Milano 1990).

37. Cf. Rulla, *Psicología profunda y vocación*. I. *Las personas*. Madrid 1986, 55s.

38. Cf. A. Manenti, *Vivere*, 211.

mero lleva a lo segundo, que a su vez sostiene y aumenta la capacidad de oponerse a la exigencia impulsiva del instinto.

Dicho de otra forma: la valentía de soportar y afrontar la tensión de renuncia, mientras detiene el automatismo reductivo homeostático que conduce a la muerte psíquica, permite que el sujeto entre en un nuevo mundo y descubra que la realidad ofrece otro bien, el estar hecho para un bien mayor. Le hace experimentar otro tipo de significados y captar una calidad distinta de vida y una nueva realidad de valores (urgencias sociales, proyectos ideales, exigencias espirituales, el gusto por la belleza, etc.), quizás no gratificantes de forma inmediata, pero que sin duda hacen surgir a la larga intereses y deseos nuevos y originales, más ricos y más «humanos», por ser menos instintivo-automáticos y estar menos ligados a una necesidad o a un placer repetitivo al final frustrante. Es la lógica evangélica, para entendernos, del hombre que ha encontrado un tesoro, va, vende todo lo que tiene (= la renuncia) y compra lleno de gozo el campo (= un nuevo modo de ser)³⁹. «Ciertamente –comenta Maggioni– el gozo nace del encuentro y no de la venta, pero es tal que transforma también la venta invirtiendo la forma de considerar y de vivir la separación que ello conlleva. Lo que importa no es la fatiga, el precio o la privación, sino lo que nos permite lograr que el tesoro sea nuestro»⁴⁰ Así pues, por un lado la alegría del descubrimiento da la fuerza para renunciar; pero también sucede lo contrario, la capacidad de decir no es lo que abre el camino para el descubrimiento de una nueva dimensión de la vida hacia nuevas aspiraciones.

Volveremos sobre este importante tema y sobre esta conexión entre renuncia y aspiraciones, sobre todo para determinar mejor el dinamismo intrapsíquico. Por ahora y para nosotros es suficiente comprender que la valentía de imponerse renuncias y la riqueza de aspiraciones están en una relación de reciprocidad causal e indican *al mismo tiempo* el grado de libertad de un individuo. Dice Rahner: «no se da libertad auténticamente humana sin decisiones. Pero estas suponen la renuncia a algunas posibilidades *en favor de aquello que se ha elegido*. Solamente mediante la elección la libertad se convierte en posibilidad efectiva de la vida y permite una relación positiva para con las posibilidades sacrificadas, al contrario de lo

39. Cf. Mt 13, 44.

40. B. Maggioni, *Le parabole evangeliche*, Milano 1993, 105.

que le sucede al que quiere tener *todo* y por esto no se *decide* jamás y no consigue *realmente nada*⁴¹.

Allí donde no se desarrolla la valentía de imponerse una renuncia con vistas a una elección, no se desarrollará tampoco ninguna capacidad de desear auténticamente humana, y allí –en consecuencia– tampoco habrá libertad. O todo, deseos y capacidad de desear libertad, será a lo sumo débil y deforme, cualitativamente pobre y banal.

Es el peligro, sutil y caprichoso, que corren hoy muchos jóvenes (y no sólo ellos): el peligro de perder la libertad, en particular la de gustar determinadas realidades y de abrirse a posteriores y grandes perspectivas de vida. El peligro de no ser libres de gustar, sobre todo, la pasión por un valor, de abandonarse a él y de encontrarse en él, dejándose vencer por su ideal.

En consecuencia, no pueden ser «libres» de elegir y de vivir el celibato, o si lo eligen no son lo suficientemente libres para vivirlo según su significado natural, como compromiso, sí costoso, pero que abre a una experiencia que ennoblece y exalta lo humano.

No son la fe o la vida espiritual, la sinceridad del compromiso o el deseo de ser fieles, sino los presupuestos humanos e intrapsíquicos, los que están en la base de toda opción y que no pueden dejar de condicionar la maduración afectiva y el modo de entender, desear y vivir la opción virginal.

Así, igual que existen hoy los matrimonios sin amor ni pasión, del mismo modo (y con la misma contradicción interna) se podría ser célibes por el reino de los cielos con poco amor y escasa pasión.

En conclusión: en una cultura y en una sociedad que sofoca y aplasta los deseos e inhibe la libertad de desear, que pretende de forma irreal relegar la renuncia y absolutizar el placer, aun el celibato, aunque no siempre, corre el peligro de sentirse fuera de lugar y desplazado.

2. La crisis de la belleza y del sentido estético

Otro fenómeno que tiene un peso determinante en la actual crisis del celibato. Es un acontecimiento complejo que encuentra su raíz

41. K. Rahner, *Lettera aperta sul celibato*, Brescia 1967, 18.

en un cierto clima ideológico más que en una formulación teórica propia. ¿Cual es esta raíz?

Es el fenómeno del derrumbe de las certezas o del nihilismo general, que parte del presupuesto de que provenimos de un dios-caos y a él retornamos en un progresivo desenvolvimiento de la existencia hacia el «polo nada»; y donde ninguna esperanza es legítima porque el horizonte está falto de perspectivas, ninguna salvación parece posible porque la vida y la historia son un «enigma sangriento e insensato»⁴², ninguna certeza puede confortarnos porque sobre la nada y el caos no puede nacer ninguna verdad, y aunque la hubiera sería inaccesible para un «pensamiento débil» como el nuestro⁴³.

Son evidentes los efectos graves y devastadores de tal nihilismo: el oscurecimiento de los grandes valores de la existencia y la confusión ética hablando en general, y más en particular, la negación del pensamiento creativo y la disgregación del lenguaje mítico-simbólico, la fragmentación-división del saber y la exaltación de la tecnología como saber universal, la reducción de la ciencia al provecho y al utilitarismo y a la consiguiente e inevitable *desvalorización-banalización del criterio y del «signo» estético*.

¿Que conexión hay entre todo esto y nuestro tema?

2.1. Valor espiritual de la belleza

Está claro que el celibato pertenece a la categoría de los símbolos y es expresión de una actitud libre y creativa de la mente, del corazón y de la voluntad, totalmente impensable e incomprensible en la lógica de un conocimiento tecnológico y utilitarista. Es una expresión original –y en este sentido «artística»– del yo, totalmente concebida y construida según la relación existente entre verdad, belleza y bondad, y que encuentra su razón de ser en *el valor espiritual de la belleza*. Según una prospectiva filosófica afirma Zecchi, la belleza está lejos de la cultura actual y del saber tecnológico fragmentado y fragmentante, hijo de la cultura de la nada actualmente reinante⁴⁴. Estamos –dice Ceronetti– frente «al cáncer de la extin-

42. U. Eco, *Il pendolo di Foucault*, Milano 1988, 247. (Ed. esp. *El péndulo de Foucault*, Barcelona 1989).

43. Cf. G. Vattimo-P.A. Rovatti, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milano 1989.

44. S. Zecchi, *La bellezza*, Milano 1989.

ción de la belleza»⁴⁵; el simulacro de la belleza se presenta cada día más como la forma de lo efímero y de lo decorativo, o de un esteticismo difuso que, obedeciendo a las leyes del mass-media, exhibe y banaliza todo, haciendo semejantes el gozo y el dolor, aplastando y uniformando los gustos, anulando diferencias y originalidades, convirtiendo a todos en rebaño consumidor de un producto confeccionado por otros y no en artífices y artistas de la propia vida.

Pero sobre todo *el valor espiritual* de la belleza corre el peligro de ser sistemática e imperceptiblemente destruido, ese valor que tiene su origen en su *relación con la verdad*, de una relación que no es solamente lógica y funcional, sino *estructural y permanente*. Si el pensamiento es débil no existe belleza o la señal estética será muy efímera y el criterio ambiguo. O bien la belleza nace desquiciada de sus fundamentos y privada de sus raíces y como consecuencia no puede conseguir su objetivo que no es otro que el de manifestar la fascinación de la verdad. Y es así como el valor estético permanece indefenso y se convierte en algo marginal⁴⁶.

Si en efecto, como dice Platón, «Lo bello es el resplandor de lo verdadero» y «está en contacto con lo verdadero»⁴⁷, sin un fundamento en la verdad nada puede ser bello, o lo es sólo por un instante o mientras dura una moda o un interés. Por otro lado, precisamente por esto, la belleza no conoce el paso del tiempo y la obra de arte se considera clásica, porque «el arte —como dice Saviane— grande o pequeño es siempre verdad»⁴⁸. Si todo gesto debe fundamentarse en la búsqueda de la verdad, el arte se convierte en testimonio de esta búsqueda. Es como la búsqueda de un ritmo secreto y ordenado, la búsqueda del alma intacta y escondida de la vida⁴⁹. Los artistas son los que ayudan a descubrirlo, son —podríamos decir— los maestros de lo bello, sus mediadores, que advierten y señalan tal ritmo o lo

45. G. Ceronetti, *La Stampa*, 19 julio 1990, 3. Según el bibliista Ravasi también «la teología y la espiritualidad tendrían necesidad de encontrar esta dimensión «estética», librándose de una excesiva aridez, de una ascesis demasiado rígida, de tentaciones especulativas exasperadas» (G. Ravasi, *La via della bellezza*, en «Avvenire», 20 agosto 1993, 1).

46. L. Pozzoli, *La beatitudine del naufrago*, Milano 1982.

47. Platón, *Simposio*, XXIX, 212a.

48. G. Saviane, «Il Giorno», 5 agosto 1990, 3.

49. Cf. D. Villatico, *L'arte diventa una ricerca della verità*, artículo escrito en la «Repubblica», 29 abril 1992, 16.

reproducen e interpretan en sus miles y originales facetas. No son sus autores, rigurosamente hablando, porque no son ellos los que inventan la belleza, en todo caso son quienes la expresan y la muestran. El hombre es atraído natural e invenciblemente por esa búsqueda y descubrimiento, porque, *lo que es intrínsecamente bello es al mismo tiempo bueno y verdadero en sí*, y este es el motivo por lo que «la belleza ofrece al hombre una orientación en su obrar y por lo que debe entrar en su vida como algo que le confiere sentido y valor»⁵⁰. «La belleza es el hombre íntimo, es el yo en su síntesis más amplia (la más penosa, si se quiere) pero también la más gozosa», como lo expresó un día Pablo VI⁵¹.

Dice un teólogo amante de la belleza como es Von Balthasar: «La belleza no hace otra cosa más que coronar, como aureola de resplandor inefable, el doble astro de la verdad y del bien, y de su indisoluble relación»⁵². Y más aún: «la belleza exige tanto o más coraje y fuerza de decisión que la verdad o la bondad; la belleza no se deja marginar por estas dos hermanas suyas sin arrastrarlas consigo en una misteriosa venganza. Quien, al oír su nombre, frunce la sonrisa y los labios juzgándola como fruslería de un pasado burgués, puede estar seguro de que —secreta o abiertamente— no será capaz de rezar y menos de amar»⁵³.

Es una verdadera lástima que hoy se confunda lo bello con aquello que seduce de inmediato y se consume en un momento, con frecuencia reducido a la vacía cosmética o al culto del cuerpo que termina por ocultar el núcleo de verdad que la belleza lleva en sí. Es triste y peligroso que lo «hermoso» se desconecte de lo «verdadero» y de lo

50. Cf. S. Babolin, *La bellezza nella formazione integrale della persona*, en *La via della bellezza*, congreso organizado por la *Gaudium et spes*, Praglia 23-24 junio 1990, p.m. Es significativo en este contexto el que Pablo llame «bello» al testimonio dado por Jesucristo ante Pilatos y a la profesión de fe que el discípulo debe hacer ante muchos testigos (cf. 1 Tim 6, 12-13).

51. Pablo VI, citado en F. Lanza, *L'uomo che si esprime artisticamente coglie qualcosa di Dio*, en «L'Osservatore Romano», 27 noviembre 1993, 3.

52. H.U. Von Balthasar, *Gloria I, La percezione della forma*, Milano 1985, 11 (ed. española, *La percepción de la forma*, Madrid 1985). Junto con Von Balthasar podemos indicar a Marcel, De Lubac y Maritain como algunos de los más convencidos entusiastas del valor «teológico» de la estética.

53. *Ibidem*, 10.

«bueno», y por lo mismo sea envilecido y negado, tenido como ambiguo y deforme⁵⁴.

2.2. Testigos de la belleza

Son terribles las crisis del gusto y del decaimiento del sentido estético; y es una pena que una vez más se dé principalmente entre los jóvenes⁵⁵; es inevitable que tal crisis repercuta negativamente en la vida y en las opciones de quien debería ser testigo e imagen de la belleza de Dios y de su amor. Lo bello es categoría trascendental que, por definición, roza lo divino⁵⁶, «el hombre que se expresa artísticamente se apropia de algo de Dios»⁵⁷; la *via pulchritudinis* es vía por excelencia para alcanzar a Dios, mientras el celibato por el Reino siempre ha sido considerado como el testimonio privilegiado «de la belleza y de la alegría de la relación inmediata con el Dios de la revelación»⁵⁸. El mismo Pablo ha hablado de la virginidad como de una condición «bella y noble»⁵⁹; Juan Crisóstomo, Cipriano, Ambrosio, Fulgencio son expresión de una tradición cada vez más atraída por la dramaticidad y belleza de la opción virginal⁶⁰. Conviene recordar en esta misma línea cómo el Concilio de Granges condenó a quien elige la virginidad por desprecio al matrimonio y no por causa «de su intrínseca belleza y santidad»⁶¹.

54. Sobre el sentido y la experiencia de la belleza cf. el n. 693 de *La vie spirituelle*, enero-febrero 1991, 5-42, titulado *L'expérience de la beauté*, con escritos de G. Bessière, J. Denis, P. Baudiquey, J. Rousseau-Dujardin, M. H. Deival.

55. Cf. A. Cencini, *Vocaciones: de la nostalgia a la profecía*, Madrid 1994, 77-78.

56. «La belleza –se ha dicho– es el pensamiento del Señor sobre la ola continua del tiempo».

57. Es una expresión de Pablo VI que sirve de título al artículo ya citado de G. Lanza, *L'uomo che si esprime artisticamente*.

58. Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas para la formación al celibato*, 75.

59. «Pròs tò eúschemon», 1 Cor 7, 35.

60. Cf. A. Sicari, *Matrimonio e verginità*, Milano 1978, 245.

61. Can. 9: Mansi, *Coll. Concil.* Pero se debe precisar también, como anota el patrólogo Cantalamessa, que «los tratados sobre la virginidad de los Padres, como por ejemplo el famoso de san Juan Crisóstomo, se empeñan, cerca de la mitad, en iluminar los males del matrimonio» (R. Cantalamessa, *Verginità*, Milano 1988, 48); cf., Varios, *La verginità consacrata*,

Por otra parte el sexo es una de las cosas más bellas de la vida, está en efecto en su origen; bello es el matrimonio, que está en función de la vida y del amor; bella es la virginidad, que da testimonio de modo «original» de la vitalidad fecunda del amor de Dios y de un corazón enamorado de él.

Hay un dato que nos ha subrayado con nitidez la reflexión teológica de siempre: el célibe manifiesta con su vida que es hermoso darse a Dios, hermoso el ser totalmente suyo, hermoso todo lo que nos acerca a él, la liturgia, el templo, la celebración, el canto, el hablar de Dios, el servirlo... Es hermoso de forma especial el amor de la pareja humana, pero es bello, inmensamente más bello, el amor de Dios por el hombre y el amor del hombre por su Dios, tan bello que es capaz de llenar abundantemente un corazón y una vida⁶². Dios es bello y es dulce amarlo; esto debe decirlo el célibe con los ojos, con la palabra, con la acción, con el deseo, con su amor virgen por el Reino...

Hoy se hace muy difícil «decirlo», no sólo porque faltan las palabras y los oyentes están distraídos o atraídos por otras (pseudo) bellezas, sino porque está en crisis en el mismo célibe la unión entre belleza y celibato, está en crisis la certeza profunda y la convicción experimental de que darse a Dios en la virginidad no solamente es santo o funcional para el ministerio, sino también «bello», y por lo tanto disminuye progresivamente el valor y el deseo de buscar y encontrar la plenitud y el gusto por la vida como centro de la propia experiencia celibataria. Vivir la virginidad más allá de la unión esencial con la belleza quiere decir deformarla y un poco traicionarla: quiere decir vivirla solamente como acto de la voluntad o heroico, o –por el contrario– caer lentamente tan bajo que pueda llenarse de compromisos y sucedáneos que ofenden al buen gusto todavía antes que a la moral, y a la estética antes que a la ascética.

¡Está claro que el celibato es también un peso que se debe sobrellevar y una renuncia costosa, ya lo hemos recordado antes, pero si *solamente es esto* y no se confirma y sustancia con la dimensión estética, o no se alimenta con la conciencia, grata y gozosa, del te-

nella liturgia e nei padri: Parola, spirito e vita 12 (1985) 203-288, con escritos de De Andía, G. Boccaccini, G. Sfameni Gasparro, L. Leloir, E. Prinzivalli, G.I. Gargano, M. Spinelli; cf. en particular, G.I. Gargano, *S. Giovanni Crisostomo e la verginità*, 264-275.

62. Cf. P.G. Cabra, *Vita religiosa e missione*, Brescia 1989, 179s.

soro encontrado en el campo, si es sólo ascética y no mística, entonces el peso resulta insoportable!

Decíamos que el celibato es algo bello, es una obra de arte; decir esto no es una afirmación pía, ni un modo de endulzar y dorar la píldora. El *Instrumentum laboris* del Sínodo de Obispos sobre la formación sacerdotal recomienda: «todos los candidatos deberán hacerse sensibles a los valores de lo «bello» en sus distintas manifestaciones»⁶³; mientras el documento sobre *Orientaciones educativas para la formación al celibato sacerdotal* llama a la vida casta del joven, exactamente, una obra de arte⁶⁴. Es la obra de arte de quien ha descubierto la belleza de la perla preciosa y quiere llenar con esta belleza infinita la parte limitada y a veces dolorosa de su vivir célibe. Una obra de arte comenzada un día cuando Cristo, esplendor de verdad, se hizo presente de improviso en la vida de esta persona, y desde entonces la ha trabajado cada vez con mayor cuidado y esmero, finamente cincelada, jamás terminada, y siempre retocada, como el frágil vaso de arcilla del que habla el profeta...

El arte, se ha dicho, tiene necesidad de hombres conmovidos, no de hombres reverentes; mientras el artista, según Stendhal, «es alguien que conmueve». Sacerdote y consagrado, hombres y mujeres célibes por Cristo y su reino son aprendices de artista, seducidos por el Gran Artista o, como dice S. Gregorio Nacianceno, por el «Logos artista»⁶⁵, para reflejar «estéticamente su fisonomía, para describir-difundir la belleza; o, con más sencillez, son seres humanos capaces de conmoverse y de conmover ante la belleza de lo divino.

«La belleza salvará al mundo» dijo Dostoievski⁶⁶. Pablo VI se hace eco con esta expresión: «Este mundo en el que vivimos tiene necesidad de belleza para no sumergirse en la desesperación»⁶⁷.

Jamás ha sido tan cierto como ahora.

63. Sínodo de Obispos, *La formación*, 37. Que tal educación no se reduzca a un vago sentido del arte, o no sea algo más o menos facultativo, sino que se considere propedeútica al descubrimiento de la belleza intrínseca de la misma vocación sacerdotal y parte integrante de la formación.

64. Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones* 40.

65. Gregorio Nacianceno, *Discurso* 8, 8: PG XXXV, 797.

66. F. Dostoievski, citado y comentado por P. Eudokimov, *Gogol e Dostoievski, ovvero la discesa agli inferi*, Roma 1978, 151ss.

67. Pablo VI, citado por G. Lanza, *L'uomo che si esprime artisticamente*, 3.

3. El desafío narcisista de base

En fin, otro... signo de nuestros tiempos, con especial influjo en el fenómeno del celibato sin pasión, lo constituye lo que podríamos llamar síndrome psíquico, un síndrome actualmente en un alza preocupante: el *narcisismo*.

En toda cultura existe una personalidad de referencia que expresa las características desviantes de esa cultura: a comienzos de siglo, por ejemplo, era la personalidad *histérica* (analizada por Freud), hace cincuenta años era la *autoritaria* (estudiada por Adorno y Fromm), en la postguerra, quizás a causa de ella y por un cierto tiempo, la psicología clínica se encontró con muchos casos de personalidad *deprimida*, hoy parece ser la personalidad narcisista la que sobresale y la más representativa de las tensiones y ambivalencias de la actual sociedad postindustrial. Narciso es el «héroe» de nuestro tiempo, según los psicoanalistas modernos (en particular Klein, Kohut, Winnicott, Lowen, etc.), y no sólo según ellos; el narcisismo es «la verdadera epidemia que se extiende por toda la tierra, y es la única enfermedad que el hombre debería temer realmente», según los maestros del espíritu, para los cuales todos llevamos su bacilo. «Casi ninguno se libra: cuando tenemos la intención de hacer el bien crece el peligroso tumor»⁶⁸.

Obviamente nada automático es fatal, pero es cierto que se trata de un condicionamiento bastante influyente.

¿Pero quién es Narciso? Según el mito griego, Narciso era un joven hermoso de Tespis del que se enamoró la ninfa Eco. Eco, en un principio muy locuaz, había sido privada de la palabra por Era, la mujer de Zeus, y solamente podía repetir la última sílaba de las palabras de otro (o hacer «el eco»). Incapaz de manifestar su amor, Eco es rechazada por Narciso y muere de angustia. Los dioses castigaron a Narciso por la dureza con la que había tratado a Eco, haciéndole enamorar de su propia imagen. El adivino Tiresias había predicho que Narciso moriría en el momento en que se viese. Un día inclinándose sobre las transparentes aguas de una fuente, vio su imagen reflejada en el agua. Narciso se enamoró apasionadamente de aquella imagen y no quiso abandonar jamás aquel lugar. Así murió de languidez y se transformó en un narciso, la flor que crece al bor-

68. A. Paoli, *L'io frantumato*: Rocca 11 (1991) 57.

de las fuentes, según una versión, o murió ahogado en el agua, en un intento de abrazar la propia imagen, según la otra versión del mito⁶⁹.

Detengámonos un momento a descifrar el mito y la verdad que contiene.

3.1. La libertad de dejarse amar

Es significativo que Narciso sea no tanto aquel que no ha sido amado, sino *el que no ha reconocido ni aceptado el amor de otro en su relación con él*. Es el no dejarse amar, según el mito, el origen del síndrome narcisista. El enamoramiento de sí es una consecuencia de la ausencia de libertad para dejarse querer, o la pena que va unida al rechazo del amor del otro (es muy significativo en la mitología griega que el amarse a sí mismo sea considerado una «pena»). No reconociendo el amor que le rodea o no bastándole al amor ya recibido o no dejando que otro le quiera, Narciso aparta la «libido» (energía sexual-afectiva) del mundo externo y la dirige hacia su yo. Eco, ciertamente, es una criatura limitada (como todas las criaturas) y limitado e imperfecto será su amor ya que no lo sabe «decir»: pero en todo caso ama auténticamente a Narciso. Sin embargo Narciso la rechaza por su limitación, y rechazándola y despreciándola hacer caer en el vacío el amor de esta criatura, no la tiene en cuenta, no la aprecia, no se siente agradecido y no tiene la experiencia de ser amado.

Según el mito, Narciso no es tanto el que no ha sido amado, como sostiene cierta psicología actual, sino *aquel que no reconoce el afecto recibido, no se satisface, lo desprecia sutilmente porque es limitado o porque lo recibe de personas limitadas, o lo da por descontado, como si fuese un derecho, sin manifestar gratitud alguna*. Este héroe de nuestro tiempo es una mezcla de avidez e ingratitud. Por este motivo es castigado por los dioses a una pena muy singular: el *autoenamoramiento*.

Enamorarse de la propia imagen —hacerse narcisistas— se interpreta en el mito como una forma de castigo severo y de desventura, aunque el enamorado no la sienta conscientemente como tal. Es cierto que quien no aprende a dejarse amar y a amar, sea cual sea su esta-

69. Cf. A. Lowen, *Il narcisismo. L'identità rinnegata*, Milano 1985, 33.

do de vida, se condena a enamorarse de su propio rostro; o quien no es libre de dejarse querer (de reconocer-apreciar el amor recibido) se hace un esclavo, excesivamente dependiente de la benevolencia de los otros. Como también es cierto que «el amor a sí mismo» es falso y patológico cuando se cierra a los otros y no coincide con la benevolencia para con el prójimo. El narcisista es también un poco depresivo, o un «triste» enamorado de sí.

3.2. *Amar y ser amado*

Pero el mito revela otra interesante verdad. ¿Quién es Eco?

Es nuestra misma voz que retorna a nosotros, o el propio sentimiento de amor a los otros que, una vez manifestado, vuelve al sujeto re-sonado. Es el amor dado que se transforma –por su misma naturaleza– en amor recibido. Así, si Narciso hubiese podido o sabido decir «te amo», Eco habría repetido estas palabras y se habría reafirmado en sí misma y en su amor, reafirmando al mismo tiempo también a Narciso. La incapacidad de decir estas palabras identifica al narcisista con aquel que no sabe amar primero, que no sabe tomar la iniciativa en el amor, y actuando así, no le da al otro la posibilidad de existir, de afirmarse a sí mismo y de afirmar su amor, más aún, lo *anula y lo mata, pero de tal modo anula y mata que se mata a sí mismo*.

La enseñanza que nos transmite el mito es iluminadora y profunda: *sólo el amor hace existir, y hace existir a un mismo tiempo al amante y al amado*. Es solamente el acto del amor amante (el «te amo» de Narciso) lo que da la certeza de ser amados (el «te amo» devuelto por Eco). Con otras palabras: solamente quien se desprende de sí y se abandona con amor a otro, para amarlo y reconocerlo digno de su amor, se encuentra consigo y con el otro. De otra forma se ahogará en la cárcel del egoísmo, como el narcisista que, negando su amor y su capacidad de amar, «elimina» al otro de sí mismo.

Según el mito, existe una doble y natural coincidencia entre el amar y el ser amado, entre existencia y afirmación del otro y existencia y afirmación de sí, entre gratitud y oblatividad (y viceversa).

3.3. *Verdadero y falso yo*

La psicología actual parte normalmente desde otro ángulo en la lectura del mito. Rechazando a Eco, Narciso rechaza también su

propia voz. La voz como expresión de su ser interior, del *yo real* opuesto a la apariencia superficial. «En el término persona —afirma Lowen— está implícita la idea de que es posible conocer a un individuo por el sonido de su voz. Según esta interpretación Narciso negó su ser interior a cambio de la apariencia: un acto típico de los narcisistas»⁷⁰, continuamente en crisis de identidad, atraídos por el «falso yo» e incapaces de reconocer el «verdadero yo». ¿Por qué?

Según Winnicott, porque dentro del narcisista hay un ser que no ha sido amado en sí mismo, principalmente por la figura materna, con sus expectativas y miedos, con sus sueños y sus frustraciones⁷¹. En consecuencia, el niño «instrumentalizado» así correrá el peligro de perder *su* verdadera identidad, y desarrollará un yo, un «falso yo», que la madre espera y sueña para compensarse de sus personales ambiciones frustradas. Para complacerla y no perder su afecto estará condenado a realizar sus expectativas y sus sueños. Como consecuencia experimentará, en vez de la «confianza básica»⁷², una sensación de desconfianza radical hacia sí, hacia ese yo que no ha sido reconocido ni aceptado, al que no se ha permitido vivir ni llegar a la madurez; y así buscará en vano la propia imagen en los ojos y en los juicios de los otros, condenado a la dependencia perenne y fatal de la estima de los otros, en una extraña combinación de «intensa ambición, fantasías grandiosas, sentimientos de inferioridad y excesiva dependencia de la admiración y aprobación de los otros... incertidumbre crónica e insatisfacción de sí mismo»⁷³.

El resultado será un yo sin identidad, un *yo débil*, hecho así por la falta de energía afectiva, e incapaz —a su vez— o no libre tanto de recibir como de dar amor, de existir en su «verdadero yo» y de hacer existir al otro en su identidad y autonomía. Es como un círculo vicioso que va de la anulación de sí a la anulación del otro, y de lo

70. *Ibidem*.

71. Cf. D. W. Winnicott, *Collected Papers, through Paediatrics to Psychoanalysis*, London 1958; Id., *The maturational Processes and the Facilitating Environment*, New York 1965; cf. también M. Kundera, *La vita è altrove*, Milano 1989.

72. Cf. E. H. Erikson, *Growth and Crises of the Healthy Personality: Psychological Issue 1* (1959) 119; cf. también Id., *Infanzia e società*, Roma 1967.

73. O. Kernberg, *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, New York 1975, 264.

uno a lo otro en una secuencia sin fin. Es como una lógica de muerte que se repite, como «una cadena del desprecio», en términos de Kohut, que tiene el peligro de perpetuarse y extenderse a la totalidad de las relaciones sociales, para después revolverse contra el propio sujeto⁷⁴.

3.4. Desconfianza y... muerte

De hecho, hoy muchas relaciones interpersonales o quizás la mayoría, según algunos, parecen contaminadas por una sutil tendencia narcisista, con su lógica contradictoria de autoexaltación y de dependencia, de enamoramiento de sí y del otro. Parece cada vez más rara la experiencia de amor y de amistad pura y desinteresada, unida a la intrínseca amabilidad del tú y del yo. También en el interior de la familia y quizás también, aunque en tono menor, de la vida eclesial. Vivimos cada vez más en una sociedad «anónima y sin rostro», se dice, y es cierto si por ello se entiende una comunidad de hombres y mujeres en la que el individuo no es reconocido ni promovido en su dignidad, ni siquiera él mismo sabe reconocerla: una sociedad de máscaras que en el palco de la vida viven relaciones interpersonales con la consigna de salvar la apariencia a toda costa, o una ficción puesta en juego en todos los papeles, o una desconfianza que envenena sutilmente la vida social. Hasta el punto de que uno no cree en el amor verdadero que recibe, mientras al mismo tiempo siente su necesidad.

Es realmente un círculo vicioso en el que las dos interpretaciones del narcisismo (la más estrictamente mitológica y la elaborada por la moderna psicología), aunque partiendo de puntos diversos, aparecen inteligibles, complementarias y convergentes entre sí e iluminándose la una a la otra. El narcisista aparece como hambriento y pretencioso, como un desconfiado que no se deja amar ni sabe acoger con gratitud los gestos de benevolencia. Se mantiene en su derecho porque no se fía o porque teme que todo termine demasiado pronto o porque aparezca alguien que le robe el afecto que le es debido o porque descubre las limitaciones de quien le ama, y por tanto lo rechaza. Como Narciso, que rechaza a Eco y la niega su personalidad y capacidad afectiva, y la mata, negando y matando del

74. Cf. H. Kohut, *Narcisismo e analisi di sé*, Torino 1977.

mismo modo también su propia personalidad y capacidad de recibir y de dar amor. El narcisista desemboca regularmente en una sutil violencia contra sí y contra el otro. Violencia psicológica que muchas veces no es más que la otra cara de la intimidad narcisista, o de una búsqueda exagerada de intimidad, de una necesidad extrema del otro, de su apoyo, de su consentimiento y de su afecto. Cuando necesidad y demanda no son correspondidas (y normalmente no lo son porque las demandas del narcisista son excesivas), entonces explota la violencia de diversas formas: chantaje, celos, envidia, retraimiento de los afectos, seducciones, represiones, rivalidad, etc.⁷⁵

Recuperamos aquí, por otro camino, la singular conexión entre cierto modo de vivir y la muerte. El amor narcisista es un amor sustancialmente contradictorio de quien dirige hacía sí, cuando puede y en la medida en que puede, las cosas y las personas, pero sin saber después acoger este amor; es el amor de quien, más que enamorado de sí, se encierra en sí mismo en una espiral vertiginosa en la que solamente aparecen el estrabismo de la autoreferencia y el cálculo infinitesimal de las posibilidades de los propios intereses, pero sin que ello le reconcilie consigo mismo, ni le aumente la estima de sí. La tensión narcisista es inevitablemente el intento de poseer el tú, de hacerlo propio, de usarlo, sin darse cuenta de que de este modo el sujeto se viola y se sacrifica a sí mismo y pierde cada vez más su libertad. Es también la experiencia de la «thanatocracia» del amor, entendido como la búsqueda desesperada y sin fin de uno mismo⁷⁶.

El mito de Narciso continua, con toda su carga de frustración y muerte, como un drama del cual el sujeto no siempre es responsable. Volveremos más adelante sobre este síndrome o sobre este drama.

Es evidente que sobre el *humus* de la cultura y de las personalidades narcisistas difícilmente puede radicarse y madurar una opción por el celibato rica de pasión y de vitalidad.

Esta especie de síndrome colectivo de los años 90 genera y significa un debilitamiento general del yo o una excesiva preocupación

75. Cf. H. Nouwen, *Clowning in Rome*, New York 1979, 41.

76. Cf. a tal propósito el análisis de G. Bataille, *Le lacrime di Eros*, Roma 1979, en el que se describe la parábola de la concepción moderna del eros narcisista; cf. también A. N. Terrin, *Il corpo e il sesso nella cultura contemporanea*: Credere oggi 48 (1988) 11s.

por el mismo y, por tanto, una situación intrapsíquica que no favorece las decisiones fuertes y generosas. El celibato por el Reino solamente puede ser elegido auténticamente desde un yo consistente que encuentra fuerza y estabilidad interior desde estas dos certezas: la certeza de haber sido amado y la certeza de poder amar. Y son precisamente estas dos certezas las que están ausentes del todo o en parte en la psicología narcisista. Esto no impedirá necesariamente que este pueda elegir el vivir célibe por el Reino (con qué deformaciones lo veremos más adelante), pero en todo caso será un celibato anémico, sin pasión ni entusiasmo, un celibato estéril, o bien expresión de una energía afectiva sustraída a otro, a Dios y a los hermanos, y vuelta hacia sí, como una especie de autoenamoramamiento y de abrazo mortal de la propia imagen, del yo aparente o de la propia máscara.

La anemia y la esterilidad, la afición y la apariencia, sería el mentís más solemne del celibato por el Reino.

4. Celibato débil

En este sentido se produce hoy la deformación del celibato: el fracaso del deseo y de la capacidad de desear, la caída de la belleza y del sentido estético, la desconfianza narcisista de base no son sucesos aislados, sino que tienen un denominador común en ese proceso, que no es sólo filosófico o teórico, que podríamos llamar de «extenuación general», que origina *un deseo débil, un pensamiento débil y una identidad débil*.

Desde la base de estos elementos podemos comprender mejor el porqué del fenómeno denunciado más arriba, de un celibato privado de pasión y de vitalidad. Si las cosas están así, el celibato sacerdotal y religioso no puede por menos de resentirse, y principalmente en nuestros jóvenes, ya que ellos respiran este aire contaminado y asfixiante. Con el peligro de hacer débil su celibato y... a sí mismos. Tanto más si tenemos en cuenta que en este proceso negativo no existe el contrapeso de un proceso *realmente* formativo, como ya hemos visto.

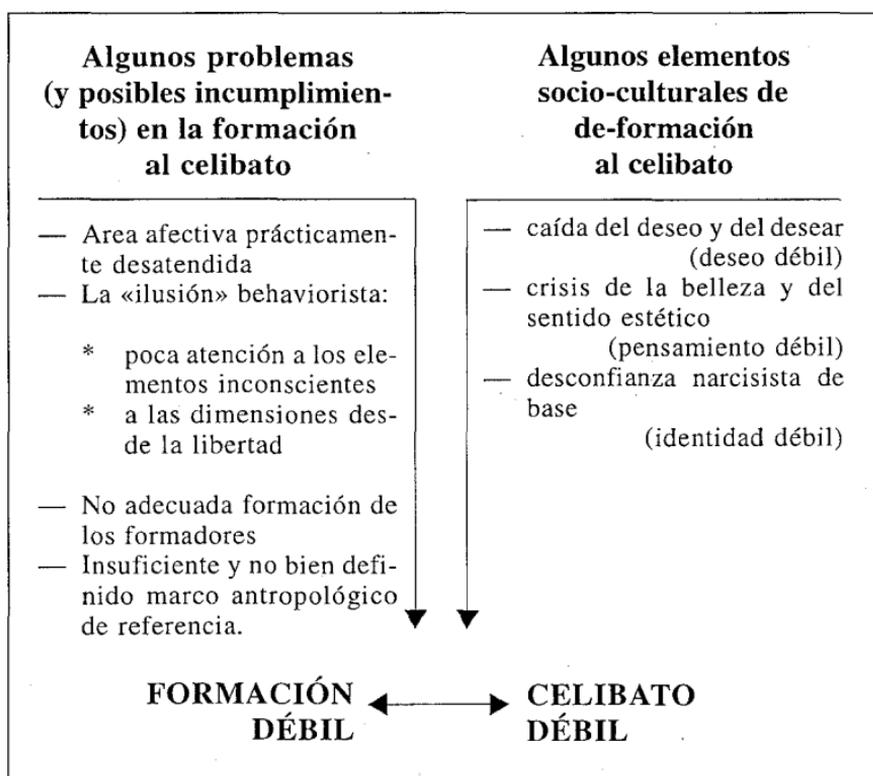
Entonces, a la pregunta formulada al comienzo de esta primera parte, debemos responder que el celibato corre el peligro de ser un *cantus infirmus*, no una línea melódica que inspira y sostiene la

polifonía de la vida, sino un canto débil y bajo de tono; si no es un celibato infiel, sí, al menos, está falto de ímpetu y de vigor, o poco convencido de sus razones, pobre de energía y de entusiasmo; más preocupado de defenderse que de testimoniar, temeroso frente a un mundo que con frecuencia se burla y hasta demasiado vulnerable frente a la perenne tentación de dejarse homologar, conformándose un tanto con el mundo.

En definitiva, de una formación débil se dessemboca en un celibato débil, como muestra el gráfico 3.

Este esquema sintetiza la que parece ser la situación actual con referencia al celibato por el Reino, su formación y algunos elementos de la presente atmósfera socio-cultural que condicionan el modo

GRÁFICO 3
Formación débil y celibato débil



de entenderlo y de vivirlo. El influjo conjunto de dos diversos órdenes de causas parece confirmar la sospecha de que hoy estamos en presencia de un *celibato débil*.

Por otra parte, no obstante la peculiaridad del actual clima socio-cultural, no se puede decir que éste sea un fenómeno absolutamente original; es quizás, por el contrario, la tentación de siempre para quien ha hecho este tipo de elección, o una de las tentaciones clásicas del célibe, independientemente del tipo de la formación recibida. Junto a la tentación de los sentidos, que proyecta sobre la mujer la imagen de la seducción (a veces generando extrañas misoginias clericales), existe la tentación de la... paz de los sentidos. Tentación extraña y disfrazada para adormecer todo, neutralizando y eliminando lo más posible seducciones y tentaciones, tensiones y aspiraciones. Como un antibiótico que hace reducir inflamaciones e infecciones, pero que quita también la energía vital.

Si la primera tentación era y es fácilmente reconocible, atribuida al espíritu del mal, la segunda no siempre es advertida en su peligrosidad o en su carácter hábilmente seductor, ni reconocida en su origen o en sus consecuencias, a veces identificada como una situación positiva o confusa con la madurez adulta de la persona (como si el ser maduros o santos consistiera en no sentir nada), y por lo tanto no combatida. Por esto quizás sea más peligrosa, especialmente cuando se manifiesta con sutileza y penetra lenta y progresivamente en la mente y en el corazón, como un somnífero o un analgésico.

Decíamos que se trata de una tentación clásica.

Ya Platón en su *Simposio* hace decir a Diotima que «el amor es un demonio grande» (...siempre a propósito del espíritu del mal), es algo que «está entre dios y los mortales»⁷⁷, es decir, energía, dinamismo, potente combustible, fuerza que arrastra hacia arriba o hacia abajo, que lo mismo puede ser ángel que demonio, pero que es una fuerza remolcadora y rompedora, como podemos constatar en los artistas, en los enamorados, en los santos o en los grandes sinvergüenzas, en los líderes carismáticos fanáticos o en los locos⁷⁸. Lo mejor es tener cuidado con el «daimon» (que está presente en todo

77. Platón, *Simposio*, XXIII, 202e.

78. Cf. L. Boff, *Francesco d'Assisi: una alternativa humana e cristiana*, Assisi 1982, 190 (ed. española, *Francisco de Asís: ternura y vigor*, Santander, 1985)

ser humano), no provocarlo demasiado, darle su ración cotidiana, lo suficiente para tenerlo contento y bajo control, buscando y encontrando un convenio entre el impulso individual y las exigencias del vivir social, entre instinto y norma, entre el yo y el super-yo (en términos freudianos), entre necesidad subjetiva y valor objetivo. Esto es posible ya que el hombre es capaz de semejantes compromisos, aunque el individuo no lo busque explícitamente ni sea consciente de ello. Entonces el eros se convierte en indiferencia, el pathos en apatía; mientras el celibato quedará privado de pasiones, pero también de pasión...

También los estoicos y los epicuros (más allá de la interpretación corriente que se da de esta secta⁷⁹), en tiempos de Pablo, por lo que parece, perseguían un ideal que llamaban de la *apatheia* o de la *atarassia*, es decir, vivir sin alteraciones emocionales y pasionales, prontos a sacrificar todo para conseguirlo, hasta las alegrías y placeres más intensos, hasta la libertad de pensar y desear cosas grandes, de apreciar la belleza, de dejarse amar y amar a su vez⁸⁰. Y no fueron los únicos en la historia. El mismo Cantalamessa reconoce que en los Padres de la Iglesia la virginidad «adquiere, poco a poco, un motivo prevalentemente negativo y ascético como es la renuncia al matrimonio y la liberación de las pasiones», hasta el punto de que en cierta época histórica «el ideal estoico de la *apatheia*, ausencia de pasiones y deseos, se convierte en lo más deseable del estado monástico y virginal»⁸¹.

No hay que maravillarse tanto si hoy también el celibato aparece débil o de bajo perfil cualitativo. Pero al mismo tiempo, el que quiere consagrar su vida a un ideal tan grande como éste, ha de tener el coraje de reconocer honestamente tal «infirmitas» y las causas de esta deformación, pero también el coraje de descubrir el sentido y las razones de este ideal, y el modo de hacer propias su fuerza y su pasión.

Es lo que nos proponemos hacer a lo largo de este trabajo.

79. Cf., acerca de la correcta interpretación del pensamiento de Epicuro, A. Plé, *Per dovere*, 25-28.

80. Cf. R. Cantalamessa, *Verginità*, 36.

81. *Ibidem*, 48.

CAPÍTULO 5

EL VERDADERO PROBLEMA

En este capítulo, con el que termina la primera parte, queremos, por un lado, ver la situación en que nos encontramos y tratar de identificar –en cuanto sea posible– el elemento problemático, lo que es más crítico o estratégico y, desde otro punto de vista, lo que es más débil y vulnerable y sobre lo que se debe intervenir positivamente en el camino formativo.

En los capítulos anteriores, especialmente en los dos últimos, hemos recogido una buena dosis de información sobre la crisis del celibato y su sentido en el momento actual. Hemos llegado a la conclusión de que hoy se vive el celibato un poco en tono bajo, hasta el punto de que se puede hablar de un celibato débil y de una formación débil para el celibato.

Pues bien, ahora quisiéramos retomar... el punto débil de este caso, el verdadero problema, no sólo desde el punto de vista de las posibles omisiones y desatenciones a lo largo del camino formativo en el pasado, sino principalmente con una perspectiva de futuro, o mejor, con una perspectiva de lo que se debe y puede hacer para que el celibato por el Reino se viva como opción y testimonio de una vida fuerte.

Para este análisis comenzamos tomando explícitamente en consideración el *celibato eclesiástico*. ¿Por qué? Porque es principalmente el celibato eclesiástico el que más discusión ha suscitado en la Iglesia y en la sociedad. Discusión que no siempre ha conducido a un análisis atento, sino con frecuencia desviado¹ respecto a la identificación del punto débil y central.

1. Lo hemos visto sobre todo en el capítulo segundo.

Por otra parte es muy sabido cómo el celibato es siempre un tema de discusión en la Iglesia de Dios y en sus contornos y en el que hay división de opiniones. En particular, lo que ha tenido viva y ha alimentado la dialéctica sobre el tema ha sido el nexo entre celibato y sacerdocio, nexo vinculante según la legislación eclesiástica, pero también muy contestado en la historia reciente desde distintos sectores de la opinión pública eclesial y extraeclesial, sectores para los que la ley canónica de la obligatoriedad del celibato es ilegítima, por ir contra la libertad del creyente.

Ahora nos preguntamos: ¿es éste precisamente «el» problema? O al menos, ¿es *solamente éste* el problema? ¿El punto débil, especialmente desde una visión intrapsíquica, no hay que buscarlo en el *interior* del individuo? ¿El problema en su raíz es *institucional o personal*? Quizás una cosa no excluye la otra...

Está claro que si el problema está también *dentro* del sujeto y no va ligado simplemente a una ley vinculante, entonces el análisis que hagamos puede resultar útil y ser aplicado a los otros tipos de celibato consagrado, no sólo al sacerdotal.

En resumen, trataremos principalmente de recoger el sentido de esta relación crítica o unión de conveniencia entre celibato y libertad, a partir del dato histórico que esbozaremos brevemente. Nuestro objetivo es responder a la pregunta de qué es «lo que constituye el problema» acerca del celibato desde el perfil psicológico. Nuestra hipótesis es que todo lo que directamente implica la libertad interior del sujeto (y esto ya constituye un problema), o la limita, especialmente desde el punto de vista afectivo-sexual, está llamado a repercutir negativamente en el modo de vivir el propio celibato y en el modo de acoger o no acoger el sentido de una disposición eclesiástica.

El «verdadero problema», pues, será el formar esta libertad interior.

1. Celibato y libertad

No es nuestra intención profundizar bajo el perfil teológico-jurídico en tan compleja cuestión, sobre todo en un trabajo como este que se basa más en el análisis psicológico. Pero no podemos ignorar la objeción clásica que más o menos se formula en estos térmi-

nos: ¿si el celibato es un carisma, cómo puede ser prácticamente «impuesto»? No podemos ignorarlo por las innegables implicaciones psicológicas; lo trataremos preferentemente desde esta dimensión.

Según dicha objeción la obligatoriedad del celibato estaría en contraposición «con un derecho humano fundamental» —como se dijo hace unos años en el «Sínodo de sacerdotes casados»—, conferido a los apóstoles y a todos los anunciadores del Evangelio por el mismo Cristo, es decir el derecho de «tener junto a sí a una hermana cristiana como esposa» (1Cor 9,5)².

A este derecho del individuo correspondería un derecho por parte de la comunidad «de tener los ministros necesarios, para lo cual puede presentar candidatos idóneos», mientras «la autoridad apostólica instituida por Cristo tiene el deber de ordenar con la imposición de las manos a los candidatos reconocidos como idóneos»; así se ha dicho siempre en la misma reunión de sacerdotes casados³.

El Cardenal Hoffner observa: «Muchas leyes del celibato parecen suponer que el candidato al sacerdocio tenga un derecho jurídico, un derecho, por así llamarlo, subjetivo de hacerse ordenar y que tal derecho subsiste aun cuando el candidato quisiera juntar sacerdocio y matrimonio. Tal derecho no existe para nada. Es más bien la aceptación del candidato por parte del obispo lo decisivo en esta materia»⁴. Por otra parte es a la Iglesia a quien le compete reconocer los carismas y el juicio sobre la legitimidad y ordenado uso de los mismos⁵. La Iglesia, pues, ejerciendo su deber, considera y examina en el sujeto el carisma del celibato y, consecuentemente al reconocimiento de su existencia, concede el acceso al sacerdocio. Por eso la autoridad eclesiástica —como ha dicho Mons. Flynn— «no impone ni puede imponer el celibato; lo que hace es buscar este don en aque-

2. Es una de las llamadas cinco «verdades católicas» aprobadas en «Sínodo de sacerdotes casados» tenido en Ariccia en agosto del 85, cf. «Avvenire», 1 septiembre 1985, 4; cf. también N. Campanozzi, *Quale identità? Una risposta alla lettera di G. Paolo II ai sacerdoti*, (jueves santo 1979): Dimensioni sacerdotali, cuatrimestral del movimiento «Vocatio», 1 (1980) 6s. El movimiento «Vocatio» es una de las organizaciones actuales de sacerdotes casados).

3. Cf. «Avvenire», *ibidem*.

4. H. Hoffner, *Per il regno dei cieli. Dieci tesi sul celibato dei preti*, en J. Coppens, (ed.), *Sacerdozio e celibato*, Milano 1975, 784.

5. Cf. 1 Tes 5, 12; 19, 21; *Lumen gentium*, 7, 12.

llos que llama al sacerdocio»⁶. Es manifiesta la coincidencia del Sínodo sobre esta cuestión⁷.

En la misma línea escribe el jurista Versaldi: «Es evidente que la legislación canónica no pone ninguna restricción de libertad a las personas que tienen un derecho en un estado jurídico, lo que hace es establecer los modos para entrar a formar parte de ese estado, en este caso del sacerdocio ministerial. Con otras palabras, la norma canónica *no impone a nadie el celibato, sino que reduce el sacerdocio a los que son llamados al celibato*. Y tal opción corresponde al deber que la Iglesia jerárquica tiene de discernir la autenticidad de la vocación sacerdotal en determinados tiempos y lugares»⁸. O también, si la Iglesia tiene el deber de cultivar la espiritualidad del celibato elegido por el reino de los cielos, también tiene el derecho de elegir los candidatos al sacerdocio entre los celibatarios, es decir, entre aquellos que como exigencia espiritual de su vida han decidido ser célibes por amor a Cristo⁹. Lo dice expresamente el documento posterior al Sínodo 71: «La Iglesia tiene el derecho y el deber de determinar la forma *concreta* del ministerio sacerdotal, y por lo mismo el de elegir los candidatos más idóneos, que estén dotados de determinadas cualidades humanas y sobrenaturales. Cuando la Iglesia latina exige el celibato como condición esencial para el sacerdocio¹⁰, no lo hace porque mantenga que tal forma de vida es la única para conseguir la santidad; sino que lo hace considerando atentamente la forma concreta del ejercicio del ministerio en la comunidad, para la edificación de la Iglesia»¹¹.

Esta forma de actuar tiene en cuenta los *modos* mediante los cuales establece en cada época cómo ha de ser ejercido el ministerio, o la precisa configuración que la Iglesia da al ministerio sacer-

6. H. J. Flynn, en «L'Osservatore Romano», 7 octubre 1990, 5.

7. Cf. G. Caprile, *Il celibato sacerdotale al Sinodo dei vescovi 1990: La civiltà cattolica* 3419 (1992) 492s, 497-499.

8. G. Versaldi, *Celibato sacerdotal: aspectos canónicos y psicológicos*, en *Vaticano II: balance y perspectivas 25 años después*, Salamanca 1989, 885-902.

9. Cf. A. Boni, *Sacralità del celibato sacerdotale*, Genova 1979, 87-119; Id., *La professione religiosa: Vita Consacrata* 4 (1991) 325.

10. Cf. *Presbyterorum ordinis*, 16.

11. Cf. Sínodo de los Obispos, *Ultimis temporibus*, 4.

dotal¹². Se podrá discutir sobre estos modos o esta configuración, pero en todo caso, dado que «la llamada al sacerdocio no es separable nunca del modo como la Iglesia llama (...), no tiene sentido hablar de llamados a la ordenación sacerdotal a quienes se les impusiera la obligación del celibato»¹³.

La Iglesia a veces establece normas para realizar concretamente cuanto ella, bajo la inspiración del Espíritu Santo, ha instituido y propone para el bien de los fieles. Pero el celibato es *un don, no una ley*¹⁴, «un don precioso dado por Dios a su Iglesia»¹⁵, «un don del espíritu al que la libertad humana está llamada a responder»¹⁶.

Hay quien dice hoy que la separación entre celibato y sacerdocio, arrojaría mayor luz sobre el carisma del celibato, ya que este último manifestaría una *opción completamente libre*. A esta objeción ha respondido Hillebrand en su relación al ya citado Simposio internacional sobre la *Pastores dabo vobis*¹⁷. Tomo algunos puntos de su argumentación.

Antes que nada, parece no tener en cuenta la interdependencia entre institución y carisma, entre ministerio espiritual y existencia espiritual. Ya en la vida común de todo hombre no es posible realizar la libertad de forma «pura» independientemente de los modelos histórico-sociales y de los presupuestos institucionales, a varios niveles. La libertad, en otros términos, no es nunca una elección aislada del individuo sino que se realiza siempre en una relación y constituye una respuesta afirmativa del individuo a las condiciones concretas ligadas a la misma relación.

También en la Iglesia la institución correctamente interpretada no está en contraposición con el carisma, ya que este último representa un don del Espíritu del que no se puede disponer a placer (pretendiendo arbitrariamente tenerlo o «imponerlo» a los otros). La reglamentación institucional trata de subrayar, en primer lugar, la importancia de un determinado carisma para toda la comunidad

12. Cf. *Sacerdotalis caelibatus*, 15.

13. G. Versaldi, *Il celibato sacerdotale*: La Rivista del Clero italiano 9 (1976) 780s.

14. Cf. *Optatam totius*, 10.

15. Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis*, 29.

16. S. Maggioli, en «*Avvenire*», 1 octubre 1990, 3.

17. Cf. K. Hillebrand, *Sacerdozio e celibato*, Roma 1993, 1-19.

eclesial y, en segundo lugar, lo quiere proteger creándole un espacio en el que sea más fácil descubrir y aceptar este don del espíritu, «espacio» el más connatural posible al mismo carisma en el que aparezcan evidentes las razones de conveniencia-congruencia con él. De otra forma, un carisma se podría convertir en «falta de colocación» o de referencia, abandonado peligrosamente no tanto a la libertad del Espíritu que lo da a quien quiere, cuanto a subjetivas presunciones de posesión o gestión¹⁸. Referido a nuestra cuestión: si el testimonio por el Reino constituye, según el NT, una de las características más importantes de la imitación de Cristo vividas en la Iglesia, resultaría ciertamente problemático –argumenta Hillebrand– el no verlo puesto en práctica precisamente por aquellos que «oficialmente» deben hacer evidente la constante referencia de la Iglesia a Jesucristo. Pero no es nuestra intención (ni entra en nuestra competencia) analizar ahora las razones del celibato como «espacio» connatural en las confrontaciones del mismo. Nos basta solamente subrayar la lógica de esta acción, que forma parte de los derechos-deberes de la Iglesia como institución y no lesiona la libertad de nadie. «El vínculo institucional entre vocación al ministerio y carisma del celibato, bajo este punto de vista –sigue diciendo Hillebrand– no representa una limitación de la libertad, sino que hunde sus raíces en la conciencia de que la misión institucional puede ser confirmada en el plano personal con la ayuda de adecuados carismas»¹⁹. El sacerdocio no representa simplemente una forma vacía «existencialmente neutra», que puede ser llenada con cualquier carisma; al respecto –afirma Mons. Sepe– «la misma *Pastores dabo vobis* precisa que la identidad del presbítero es el *locus* de su celi-

18. Esto, siempre según Hillebrand, se evidencia en la lucha de Pablo contra determinadas tendencias en el seno de la comunidad de Corinto; y continúa como fenómeno semejante en la historia de las fundaciones de las Ordenes religiosas, en cuyos orígenes ha estado siempre, o ha venido poco después, esta reglamentación institucional del carisma (cf. K. Hillebrand, *Sacerdocio*, 14). Obviamente esta acción no está privada, ni lo ha estado históricamente, de los peligros de lecturas unilaterales, como sucede siempre que se trata de discernir el influjo y la presencia del espíritu en las realidades humanas, pero de hecho es una tarea y un discernimiento al que la Iglesia no puede renunciar para que no falte al pueblo de Dios algún don de la gracia.

19. *Ibidem*, 14.

bato, cuya espiritualidad está unida a una modalidad de aspiración y a un servicio de la Iglesia insertado en el oficio sacerdotal (cf. *Pastores dabo vobis*, 29)»²⁰. Equivale a decir: el celibato encuentra su lugar en la plena expresión del sacerdocio, y viceversa.

2. El dato histórico

Si se analiza la cuestión desde el punto de vista histórico, no nos encontramos frente a una legislación impuesta por la autoridad desde los comienzos, sino con una afirmación progresiva del nexo existente entre ministerio presbiteral y opción celibataria. Ha habido, como reconocen los estudiosos del tema, una evolución en la imagen del sacerdote que la Iglesia ha ido madurando y proponiendo, evolución también dolorosa y contrastada, pero en la que se observa una tendencia progresiva, por parte de la Iglesia latina, a reconocer un vínculo significativo entre sacerdocio y celibato.

No es nuestra intención ni nuestra competencia, hemos dicho, analizar en profundidad este camino histórico ni su aspecto teológico. En breve síntesis creo que se pueden extraer estas conclusiones de los análisis de los expertos.

1. Por una parte, siempre se ha afirmado la comprensión y valorización del carisma virginal en sí mismo, como «sacrificio» y «oblación perfecta», con variedad de argumentos (no siempre fundados evangélicamente) y con matizaciones a veces impropias²¹.

20. C. Sepe, *Identità sponsale e eucaristica del presbitero, uomo di Dio che si offre alle anime*, en «L'Osservatore Romano» 30 junio 1993, 8.

21. Cf. M. Dortel-Claudot, *Il celibato nei secoli*, en G. Concetti (ed.), *Il prete per gli uomini d'oggi*, Roma 1975, 735-752; R. Cantalamessa, *Verginità*, Milano 1988, 48-52; cf. también J. C. Guy, *Le célibat sacerdotal: approches historiques: Etudes* 335 (1971) 101, y G. Laiti, *Il celibato nella storia de la Chiesa*, Verona 1993, p.m. 6. Entre las muchas reflexiones de los Padres sobre el tema, puede verse en particular Ignacio, *Ad Policarpum*: PG V, 723-724; Tertuliano, *De oratione*: PL, I, 22, 1188-1190; Novaciano, *De disciplina et bono pudicitiae*: PL, IV, 7, 825 (hay que hacer notar que para algunos estudiosos es desconocida la paternidad de dicho texto; la *Enciclopedia Cattolica* lo atribuye, sin embargo, con certeza a Novaciano; cf. *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1952, col.1979); Tertuliano, *De exhortatione castitatis*: PL II, 13, 930; Orígenes, *Commen-*

2. Por otra, es verdad que la Iglesia no ha afirmado nunca la *necesidad*, sino la *conveniencia* del vínculo entre sacerdocio y celibato²², también es verdad que dicho vínculo aparece *siempre con claridad enraizado en la historia primitiva de la Iglesia*²³, ya an-

tarium in Mattheum: PG XIII, XIV, 16, 1230; *ibidem* XVII, 35, 1595. Cf. los escritos de Ambrosio y de Gregorio de Nisa, de Gregorio Nacianceno y de Agustín.

22. Cf. *Presbyterorum ordinis*, 16; *Sacerdotalis caelibatus*, 17. Juan Pablo II ha hablado últimamente de la «maduración de una conciencia eclesial acerca de la oportunidad del celibato sacerdotal por razones no sólo históricas y prácticas, sino derivadas también de la *congruencia* cada día mejor conocida entre el celibato y las exigencias del sacerdocio», aunque no se trata solamente de razones de «conveniencia», sino también de «congruencia» entre el celibato y las exigencias del Orden sagrado (audiencia general del 17 de julio 1993; cf. «L'Osservatore Romano», 18 julio 1993, 4).

23. Acerca de los orígenes apostólicos del celibato sacerdotal Cochini, reconocido experto en esta materia, cree poder «afirmar con la máxima certeza que la tradición disciplinar del celibato-continencia es de origen apostólico» (la afirmación ha sido hecha en el reciente simposio sobre la *Pastores dabo vobis*; C. Cochini, *Il sacerdozio e il celibato nei padri e nella Tradizione della Chiesa*, en «L'Osservatore Romano», 28 junio 1993, 4); con otras palabras, también la obligación de la continencia (o del celibato) se hizo ley canónica en el s. IV; anteriormente, desde el tiempo *apostólico* se proponía a los ministros de la Iglesia el ideal de vivir en la continencia (o en el celibato). Del mismo autor véase el estudio ampliamente documentado *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris 1981, con el *Prefacio* de Stickler; en la misma línea sustancialmente está R. Cholij, *Clerical Celibacy in East and West*, Leominster 1989; Id., *Il celibato sacerdotale nei Padri e nella storia della Chiesa*, en *Solo per amore. Riflessioni sul celibato sacerdotale*, Cinisello-Balsamo 1993, 27-47; así también H. Crouzel, *Une nouvelle étude sur les origines du célibat ecclésiastique*: Bulletin de Littérature ecclésiastique 83 (1982) 293-297; cf. también J. Galot, *Lo stato di vita degli apostoli*: La civiltà cattolica 3346 (1989) 327-340, e Id., *Gli apostoli celibi*: Vita pastorale 12 (1990) 7-8; también en esta línea está I. de la Potterie, *La struttura di alleanza del sacerdozio ministeriale*: Communio 112 (1990) 102-114; del mismo autor, cf. *El fundamento bíblico del celibato sacerdotal*, en *Solo per amore*, 11-26. En sentido opuesto está la tesis de Vogels, según la cual, entre otras cosas, «la prohibición eclesiástica de contraer matrimonio no viene del Espíritu Santo, sino que es sugerido por el demonio»; cf. H. J. Vogels, *Il diritto delle comunità ad un prete in conflitto con l'obbligo del celibato*: Concilium 16 (1980) 499-511; Id., *Le mogli degli apostoli*: Vita pastorale 11 (1990) 56-58. Sobre el problema de los orígenes apostólicos del celibato eclesiástico hay posiciones más matizadas: Bernard, en el mismo simposio romano del que

tes del esquema legislativo al respecto, que tiene su comienzo —por lo que conocemos— hacia el s. IV²⁴.

Al menos en lo que respecta a la Iglesia latina. Los motivos más subrayados del origen parecen ser estos: la pureza cultual-ritual

hemos hablado, aunque comparte sustancialmente la postura de Cochini, especifica que la existencia de un sacerdocio celibatario de tradición apostólica no implica que «tal tradición fuese exclusiva» (C. Bernard, citado en «L'Osservatore Romano», 28 junio 1993, 4), ni que la disciplina celibataria haya sido impuesta rápidamente como una ley uniforme; otros mantienen que mientras que no hay duda (desde el plano del origen) de que el celibato y la continencia fueron ideales bien conocidos y propuestos desde el tiempo de los apóstoles, desde el plano del comportamiento práctico se puede deducir con una cierta claridad la separación de los mismos apóstoles de su anterior estado de vida para dedicarse totalmente al apostolado, pero que no hay «elementos suficientes para saber cómo fue arreglada la relación conyugal de los apóstoles ya casados, principalmente después del Pentecostés cristiano» (G. Davanzo, *Sessualità umana e etica dell'amore*, Milano 1986, 217; de la misma opinión es Guy, *Le célibat*, 5). Dortel-Claudot se expresa sí sobre el tema: «Tertuliano, en primer lugar, ha querido hacer a los *doce* célibes y continentes. Esta opinión, pasada más o menos a la tradición gracias a san Jerónimo, parte de una generosa intención que fácilmente se supone, pero que en definitiva no se apoya en nada» (Dortel-Claudot, *Il celibato*, 736). Sobre el mismo tema puede verse también Tomás de Aquino, *Super epistulam ad Titum S. Pauli Lectura* I, lect. 2^a, 14).

24. En efecto, si es verdad que «desde los comienzos han sido admitidos a todas las órdenes, es decir, al estado clerical, hombres casados», estos «estaban obligados a la continencia perfecta desde el momento en que recibían el orden sagrado» (A. M. Stickler, *Il celibato ecclesiastico nel Codex Iuris Canonici rinnovato*, Città del Vaticano 1984, 72) Esta obligación parece clara al menos a partir de fines del s. IV. En el intermedio de los siglos IV y V sucede un cambio decisivo desde el punto de vista legislativo: «La continencia taxativa de los clérigos casados de las tres órdenes mayores es, en la notificación de los papas, una cuestión totalmente resuelta» (K. Baus, *Storia della Chiesa* II, Milano 1972, 305). La primera ley escrita en materia de celibato ya refleja esta disciplina, como se lee en el can. 33 (Denzinger, 52c; cf. también F. A. González, *Collectio canonum Ecclesiae Hispanicae*, Madrid 1808, col. 281-294) del concilio provincial de Elvira (España) en el 306: con tal prescripción, además de la prohibición a los ministros ordenados ya casados de tener relaciones con las propias mujeres, se excluía la posibilidad de casarse después de la ordenación. Aun siendo un concilio provincial, Cochini sostiene que las decisiones de Elvira no significan en sí que la práctica anterior fuese distinta. (C. Cochini, *Il sacerdozio e il celibato*, 4). También Cholij (cf. R. Cholij, *Il celibato*, 32)

(Ambrosio, Jerónimo, papa Siricio, el Ambrosiaster), el crecimiento de la presencia eficaz del Espíritu en aquellos que renuncian a la carne (Juan Crisóstomo), una mayor disponibilidad apostólica (Eusebio de Cesarea, Epifanio de Salamina, Juan Crisóstomo), una mayor fecundidad espiritual (Orígenes, Eusebio de Cesarea, Efrén de Siria)²⁵. El oriente sigue un camino distinto: a los casados ordenados no se les hace ninguna prohibición sobre el uso del matrimonio; sólo en el s. VII se pedirá la observancia de la continencia al clérigo casado que es promovido al episcopado²⁶.

y Guy coinciden en que «la decisión tomada en Elvira es totalmente nueva: se trata de hacer universal y válida para todos una conducta que no todos habían adoptado hasta entonces» (J. C. Guy, *Le célibat*, 98). Tal prescripción e adoptada y refrendada por otros concilios y documentos papales, en los que es bastante evidente y a veces explícita la convicción de que se funda en una tradición apostólica, como dijeron –por ejemplo– los Padres del concilio de Cartago en el 390 (sobre la obligación de la perfecta continencia para obispos y sacerdotes), con esta fórmula lapidaria y expresiva: «ut quod apostoli docuerunt, et ipsa servavit antiquitas, nos quoque custodiamus» (C. Cochini, *Origines*, 9). Es desde finales del siglo IV cuando tal disposición comienza a entrar en vigor en la Iglesia de Occidente; y siendo la Iglesia de Roma el centro de difusión, Gryson puede especificar que «es en Roma, a finales del s. IV, donde se sitúan los orígenes de la ley del celibato (R. Gryson, *Sur les origines du célibat ecclésiastique: Révue Théologique de Louvain* 11 (1980) 165). Hay que recordar en particular las cartas del papa Siricio y del papa Dámaso en el s. IV y después las intervenciones, entre otras, de los concilios de Nicea, Roma, Cartago, Turín, Toledo, Orange y Tours entre los ss. IV y V, y más tarde el de Trullo en el 691, y el papa Adriano I en el 785, de los concilios de Maguncia y de Metz en el 880, de Pavía en el 1018, de Sutri en el 1046, etc. que en la práctica preparan todo lo que posteriormente será ratificado en el Concilio de Letrán (cf. además el ya citado estudio de Dortel-Claudot, *Il celibato*, también P. Pampaloni, *Continenza e celibato del clero. Leggi e motivi nelle fonti canoniche del seculo IV e V: Studia Patavina* 17 (1990) 5-59; J. F. Lynch, *Marriage and Celibacy of the Clergy. The Discipline of the Western Church: an Historico-Canonical Synopsis: The Juris* 32 (1972) 14-38).

25. Cf. M. Dortel-Claudot, *Il celibato*, 738s; cf. también R. Grison, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970, 203; e Id., *Sur les origines*, 167; H. Crouzel, *Celibato e continenza ecclesiastica nella chiesa primitiva: i motivi*, en J. Coppens, *Sacerdozio*, 451-504.

26. Establecido por el concilio en Trullo del 691. Por lo que respecta a la Iglesia oriental y a la evolución en ella de la disciplina sobre continencia y celibato del clero cf. los distintos artículos de G. Ferrari, *Matrimo-*

3. La prescripción acerca de la *continencia* del ministro ordenado en la Iglesia de occidente se convierte formalmente en un impedimento dirimente para el matrimonio en el concilio Lateranense II (año 1139). En efecto del s. VI al X asistimos a toda una serie de disposiciones canónicas para garantizar la continencia, mientras se siguen ordenando hombres casados (a los que se pide guardar la continencia). Pero es en los s. XI y XII cuando se establece la ley del celibato en la forma como ahora la conocemos, aunque no por las mismas motivaciones, que —en esta época— son prevalentemente de tipo ritual-cultural²⁷. Bajo el empuje de la reforma gregoriana (1050-1150), el concilio Lateranense I (1123) ratifica la ley del celibato propiamente dicho. El canon 7, en efecto, completado por análogas disposiciones de Alejandro III e Inocencio III, llega a esta regla práctica (aunque no lo afirma explícitamente): *no puede recibir la ordenación si no es un hombre que esté libre de todo vínculo con la mujer, es decir, un viudo o un célibe*²⁸.

4. La obligación del celibato eclesiástico será más tarde sancionada por el concilio ecuménico de Trento²⁹. Es confirmada muchas veces a lo largo de la historia de la Iglesia³⁰, con nuevas motivacio-

nio e celibato del clero nell diritto ecclesiastico orientale: Oriente cristiano 4 (1966) 42-54; 3 (1967) 67-80; 1 (1968) 12-22; 4 (1968) 18-31; importante, desde este punto de vista, porque proyecta nueva luz sobre la naturaleza de las divergencias entre disciplina y tradición oriental y occidental en materia de celibato, el ya citado volumen de R. Cholij, *Clerical Celibacy*; cf. también Id., *Il celibato*, 35-42.

27. Gryson hace en este punto una doble observación. Si, por una parte, la ley del celibato aparece como el punto culminante de una evolución que se extiende del s. V al XII, por otra, esta mira fundamentalmente a hacer guardar la ley de la continencia promulgada a fines del s. IV. Con otras palabras, la exclusión de la ordenación de sujetos casados no ha sido querida como un fin, sino como un *medio para hacer observar la ley de la continencia* (cf. R. Gryson, *Sur les origines*, 176; cf. también M. Dortel-Claudot, *Il celibato*, 750).

28. Cf. M. Dortel-Claudot, *Il celibato*, 749.

29. Precisamente en la sesión XXIV, can. 9-10. Cf. E. Ferasin, *Matrimonio e celibato al Concilio di Trento*, Roma 1970.

30. Podemos recordar —entre las intervenciones magisteriales más específicas antes del concilio Vaticano II— las encíclicas *Mirari vos* de Gregorio XVI en 1832 (cf. *Acta Gregorii Papae I*, Roma 1901, 169-174), *Qui pluribus* de Pio IX en 1832 (cf. *Acta Pii IX pontifici Maximi I*, Roma

nes³¹ y una recuperación cada vez más marcada de auténticas referencias bíblicas, del amor de Cristo y de la pasión por el reino de Dios como causas que motivan la opción celibataria³². En realidad este es el sentido más profundo de la evolución histórica que estamos considerando: de la motivación ritual-cultural, unida a la función, se pasa de forma evidente a la motivación espiritual, unida a la persona y a la *libertad de su amor por Cristo*.

5. El concilio Vaticano II especificará que el celibato «no es indispensable a la esencia del ejercicio del sacerdocio»³³. Sin embargo la Iglesia lo mantiene «particularmente conveniente para la vida sacerdotal»³⁴, a la cual está unido por muchas razones de íntima conveniencia, como dirá en particular la *Sacerdotalis Caelibatus*³⁵. La encíclica de Pablo VI subraya de modo magistral los significados cristológico, eclesiológico y escatológico del celibato³⁶, ya considerados clásicos. En la misma línea se pondrán sustancialmente más tarde el Sínodo de obispos de 1971, y —más recientemente— el Sínodo episcopal de 1990 y la *Pastores dabo vobis*, como hemos visto en el capítulo segundo, junto con otras intervenciones más actuales, todas ellas encaminadas a confirmar la cualidad y el origen y la

1854, 13); así como la discusión en la octava Congregación General del concilio Vaticano I, de enero a febrero de 1870 (cf. Mansi, 50, 517-700), y las referencias al problema en las encíclicas *Pascendi* de Pio X (cf. AAS 40 (1907) 631-632), *Menti nostrae* y, sobre todo, *Sacra virginitas* de Pio XII (cf. AAS 42 (1950) 572; 46 (1954) 161-191).

31. Sobre la evolución de la motivaciones Delhaye hace notar que las razones en favor del celibato eclesiástico sostenidas por el Vaticano II y por Pablo VI son «las antípodas» de las que pueden encontrarse en algunos textos antiguos (P. Delhaye, en R. Gryson, *Sur les origines*, 183).

32. Como ya hemos visto en el capítulo segundo será necesario «esperar al Vaticano II, en los documentos oficiales, para que se haga del celibato ministerial una referencia explícita a Mt 19, 12 por causa del reino de Dios». (L. Boisvert, *Il celibato religioso*, Cinisello Balsamo 1992, 34).

33. A. Marchetti-M. Caprioli, *El celibato* en E. Ancilli (ed.), *Diccionario de espiritualidad I*, Barcelona 1983, 373-376.

34. *Presbyterorum ordinis*, 16; *Optatam totius*, 10.

35. Cf. Pablo VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 14-17.

36. Pablo VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 19-34. Para una actualización de estos significados, cf. M. Thurian, *Fondazione teologica del celibato sacerdotale*, y C. Sepe, *Attualità del celibato sacerdotale*, en *Solo per amore*, 48-59, 60-76.

opción celibataria, como vínculo que expresa la *libertad de una elección hecha por amor*³⁷.

Como puede verse por estas sencillas notas, estamos más que ante un precepto impuesto autoritariamente y desde siempre, ante una evolución progresiva que ha evidenciado la conveniencia-congruencia de un nexo significativo entre sacerdocio y celibato, ahondando en las motivaciones y en ciertos casos desconfiando también de la mentalidad y praxis contraria.

El celibato no es constitutivo del sacerdocio, pero es la opción de una forma de amor que el sujeto siente especialmente afín a la naturaleza de su primera opción, o —por lo menos— es una opción que nace de su relación de amor con Cristo. Un amor que no puede por menos de ser libre, y que es el verdadero elemento constitutivo del sacerdocio³⁸.

La Iglesia no ha tratado ni trata de imponer, de por sí, el celibato, limitando de esta forma la libertad de la persona, sino que trata de buscar este don en aquellos que se sienten llamados y que ella misma llama al sacerdocio, o elige los candidatos al sacerdocio entre aquellos que han decidido ser célibes por Cristo, por su amor.

3. ¿Coerción externa o interna?

Por lo que hemos dicho hasta ahora puede verse cierta dirección en la respuesta al interrogante que encabeza este apartado, pero todavía no nos permite identificar dónde está y cuál es el verdadero problema. Sobre todo si tenemos en cuenta que la legislación de la Iglesia ha sido en favor de un sacerdocio celibatario, pero que también durante mucho tiempo «un complejo número de factores determinó una decadencia progresiva y continua de la disciplina y de la práctica de la continencia y del celibato»³⁹.

37. Cf. G. Versaldi, *Celibato*, 1180-1182; A. Marchetti-M. Caprioli, *Celibato*, 373-376.

38. H. U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985, 231-246; cf. también D. Barsotti, *Spiritualità del celibato sacerdotale*, en *Solo per amore*, 172-177.

39. A. M. Stickler, *Evoluzione de la disciplina del celibato nella Chiesa d'occidente dalla fine dall'età patristica al concilio di Trento*, en *Sacerdozio e celibato*, 511s.

Pero hoy, en la época moderna, se presentan las condiciones de una crisis que, aunque menos llamativa en cuanto a dimensiones cuantitativas⁴⁰, es todavía relevante, junto a los motivos de una contestación que, aunque sea menos clamorosa, sigue insistiendo en el hecho de la limitación de la libertad. El celibato sería una obligación ya en sí impuesta por la institución de forma indebida, que violenta a la naturaleza y a sus exigencias, hasta el punto de ser ampliamente desatendida, de hecho, por el comportamiento concreto de muchos⁴¹.

Se pueden hacer al menos un par de anotaciones a esta posición, ambas referentes a cómo afrontar el problema, aunque desde un ángulo prevalentemente psicológico.

3.1. Problema personal

La primera observación va unida a una norma de ... higiene psíquica, a algo fundamental para quien quiere afrontar de modo constructivo los problemas y dificultades existenciales. La norma es muy simple y elemental, aunque no siempre de fácil ejecución. Consiste en tener valentía para afrontar las situaciones difíciles de la vida como *dificultades sobre todo personales*, comenzando por interrogarse sobre *la propia lectura e interpretación*, sobre el significado

40. Recordemos que, al menos oficialmente, el número de los abandonos en el clero ha bajado el 55% del decenio 68-78 al decenio siguiente (cf. P. Laghi, *Situazione attuali delle vocazioni: Seminarium* 4 (1991) 734-736). Teniendo en cuenta lo ya dicho en la tercera parte, capítulo segundo, apartado 3, la diferencia de datos es significativa.

41. Valga como ejemplo el testimonio de un sacerdote que vive en Roma: «Me encuentro en la tercera edad; he desarrollado cargos de cierta importancia, he leído muchas noticias reservadas a la 'sagrada mesa'. Puedo asegurarlo con tranquilidad de conciencia, el así llamado celibato sacerdotal es una colosal hipocresía. La historia enseña que a las insuprimibles exigencias de la naturaleza se han rendido papas, cardenales, obispos, sacerdotes, frailes y monjas. El sacerdote no es un perverso, es una víctima del sistema eclesiástico. Al fin el sacerdote se siente un desenraizado de la vida, un 'engañado' por la institución que une al celibato su misma supervivencia como grupo de poder: el sacerdote solo, sin familia, afectivamente inmaduro, psicológicamente castrado, siempre punible por un chantaje económico y a la merced de los superiores» (De una entrevista aparecida en «Panorama», 2 septiembre 1990, 62).

que estas tienen para el *sujeto*, no sólo desde un plano objetivo e institucional.

Se trata de verificar antes que nada el propio marco perceptivo del problema y el modo personal de sentir esta realidad como problemática y de gestionarla como tal, sin perderse en análisis abstractos o teóricos, ni haciendo referencia a otros o a causas externas. Se trata de aceptar *personalmente* la provocación, los interrogantes, el desafío y la propuesta de crecimiento como distorsiones perceptivas del sujeto que ponen énfasis especial en el problema, si es que no lo crean, que lo hacen sentir fatigoso, o los puntos débiles de la personalidad que hacen a la persona vulnerable.

Es frecuente la tentación defensiva de considerar problema universal y de todos, lo que suele ser problema personal, al menos en parte; haciendo raciocinios generales y buscando soluciones que eximen del compromiso o del cambio del propio yo o de la identificación de la propia raíz conflictiva. Con la proyección un tanto racionalista —clásico mecanismo defensivo— de aligerarse de un peso, pero con el peligro de perder una oportunidad de crecimiento.

La tentación quizás es particularmente falsa e insistente cuando la dificultad toca de algún modo el problema afectivo, como en el caso de la discusión sobre el celibato.

Es lo que dice Rhaner refiriéndose a uno de sus jóvenes hermanos en el sacerdocio: «No debemos en una cuestión como ésta quedarnos en lo abstracto. Cada uno debe poner el problema en su *propio* celibato, de ese celibato que cada uno ha aceptado para sí. Es un hecho extraño: nosotros siempre hablamos del celibato en general, discutimos «in utramque partem», balbuceamos un montón de consideraciones, decimos que el sacerdocio no exige «de por sí» el celibato, que el matrimonio es una realidad humana maravillosa y además muy santa, que éste «por sí mismo» podría también servir al sacerdocio, y así otras muchas cosas. Pero, ¿de quién se trata con todo esto? Del sacerdote ya ordenado, que ya ha aceptado para sí, mediante una opción libre, el celibato. Es de éste de quien se trata, se quiera o no admitir explícitamente. *La huida al universal y al abstracto en un caso como éste es falsa, peligrosa y distorsionante de lo que precisamente se quiere decir.* Una fuga semejante esconde muchas cosas: la vocación concreta, la decisión ya manifestada, la irrepetibilidad de la vida y la fidelidad a la decisión. Tú y yo debemos preguntarnos en último término no ya cómo están

las cosas del celibato «en sí», sino como van las cosas en *mi* celibato⁴².

No se quiere decir con esto que no exista o no pueda ser discutido el problema «en sí», sino simplemente que hay una prioridad en esta discusión, o lo que es mejor, que el problema es principalmente personal, e inevitablemente personal. Cuando no se respeta esta prioridad, se corre al menos el peligro o la duda de que el análisis del problema «en sí» sea un pretexto para desviar la atención del problema «para mí», y en este caso hay que dar por descontado una interferencia entre la vivencia personal y el modo de analizar la cuestión, entre la dificultad interna —especialmente si la raíz es inconsciente— y el análisis y la solución del problema.

Nuestra mente tiende a justificar o dar razón de nuestro modo de vivir; o como dice Allport con una distinción inteligente: «el razonamiento descubre las *verdaderas* razones de nuestro comportamiento, la racionalización, por el contrario, descubre las *buenas* razones de lo que hacemos»⁴³.

Pero sigamos en el análisis y tratemos de profundizar en este mismo fenómeno para captar la verdadera raíz del conflicto. Es el segundo paso que podemos dar para afrontar el problema celibatario.

3.2. Problema intrapsíquico

Se da de hecho, el testimonio citado lo confirma, que alguno o quizás muchos sacerdotes consideran el celibato como una imposición externa, con la consiguiente frustración y rebelión. Es sobre este «sentir» subjetivo sobre lo que quisiéramos reflexionar. Y lo haremos, primero observando y después analizando, como descomponiendo las fases de ese sentir.

Esta sensación podría ir unida, para alguno, al hecho de *no poseer tal carisma* (y eventualmente a un fallo de discernimiento vocacional en la etapa formativa).

Pero podría ser también, según otros, una sensación *no verdadera y que no expresa la verdad del sujeto*, por tanto inauténtica, desviada, determinada por una situación interna del mismo sujeto.

42. K. Rahner, *Lettera aperta sul celibato*, Brescia 1967, 26-27; la cursiva es nuestra.

43. G. W. Allport, *Psicologia della personalità*, Roma 1969, 137 (ed. española, *La personalidad*, Barcelona 1985)

Con otras palabras, dicho individuo podría haber recibido realmente el don de la vocación al celibato del Espíritu, pero ahora no lo siente como tal, ya que otras fuerzas unidas a su camino evolutivo, a su maduración o no maduración interior, conscientes o inconscientes, y de las que no es necesariamente responsable, le ha empujado o le empujan a sentir este carisma como... no suyo, como no don, como impuesto indebidamente desde el exterior, como un impedimento para su realización, su felicidad, su libertad, o su necesidad de ser amado.

Está claro que entonces se crea una situación compleja y más o menos dolorosa que lleva progresivamente a percibir un sentido de alienación personal en su relación, al comienzo con *el celibato* y con *su opción celibataria*, después, aunque no siempre, con *el mismo sacerdocio o la vida religiosa*, no sentidos como su propio ideal personal. Y no es raro este sentido de alienación respecto a la *opción de fe*, no siempre reconocida como opción que da sentido a la propia vida. En fin, casi siempre, aunque con tonos diversos, se advierte la alienación frente a la *institución eclesiástica*, a veces como si no fuese la «propia casa», otras ásperamente acusada de imponer con obstinación malévola una ley imposible y poco respetuosa con lo humano, como un farisaico biombo de toda baja, según el testimonio citado.

Sabemos lo frustrante y dolorosa que resulta esta situación interna (y lo decimos con profundo respeto para tantos hermanos que se nos han acercado en momentos de crisis), pero lo que es más importante recalcar es cómo se manifiesta *del interior al exterior* la causa del problema, del sufrimiento y de la turbación personal. Al comienzo de un modo imperceptible, pero después de una forma cada vez más evidente e inequívoca. No por mala voluntad, sino por una serie de condicionamientos subjetivos intrapsíquicos, que con frecuencia se le escapan al individuo y que no sabe controlar y de hecho no controla.

Condicionamientos que *limitan su libertad efectiva* (no la libertad *esencial*, como capacidad teórica de entender y de querer «*quatalis*»), o bien la libertad concreta, *ejercida de hecho*, de sentir, percibir, gustar, apreciar, desear y querer, y, a la larga, de decidir y de hacer, etc⁴⁴. La limitan, no la anulan; la hacen relativa, para ser

44. Sobre la distinción entre libertad esencial y efectiva, cf. L. M. Rulla,

precisos, atrayendo al sujeto en una determinada dirección (la que parece eliminar inmediatamente la causa del malestar), e impidiéndole otras posibilidades existenciales (las ligadas a los valores de la propia opción de entrega a Dios y que ahora le parecen limitadoras y demasiado exigentes y de las que a veces no quiere oír hablar).

Son condicionamientos con frecuencia *inconscientes o sólo en parte conscientes*; pertenecen a la segunda dimensión de la que ya hemos hablado, muchas veces «olvidada» en la formación inicial y permanente, en el discernimiento vocacional y en el trato de las crisis sacerdotales y religiosas, en la identificación de las causas y en las indicaciones de las propuestas de solución a las dificultades afectivo-sexuales, en particular a las que conciernen al celibato.

Son condicionamientos *determinados*, tanto más influyentes cuanto más olvidados o no tomados en consideración o no reconocidos como raíz del problema; tanto más determinantes cuanto menos identificados como tales.

¿No podría ser precisamente éste el verdadero problema de muchos sacerdotes y religiosos en crisis con su celibato?

¿La contestación del vínculo entre sacerdocio y celibato, obviamente para los sacerdotes, no podría estar determinada por una menor libertad interior o por una coerción intrapsíquica desconocida por el sujeto? ¿Es la obligatoriedad de la ley la que «quita libertad» o es el mismo individuo quien de algún modo y sin quererlo se ata las manos? O por decirlo de forma positiva ¿el joven clérigo o el sacerdote maduro en edad es realmente libre, libre en el corazón, en la mente y en la voluntad para acoger el don del celibato, disponible para recibir este don del Espíritu todos los días, inclinado a entenderlo como promesa de libertad y espacio de crecimiento personal? ¿Es capaz de gustarlo y de ver su belleza a pesar del sacrificio que supone la fidelidad diaria, o sus deseos están bloqueados a un nivel inferior o su desear tiene un sentido único y repetitivo, progresivamente atraído solamente por cierta clase de gratificación inmediata e instintiva?. O con más sencillez, ¿es un deseo pobre e indiferente?

Antropología de la vocación cristiana. I: Bases interdisciplinares, Madrid 1990, 183ss; cf. también B. Kiely, *Psicología e teología morale. Linee di convergenza*, Casale Monferrato 1992, 286-290.

No podemos olvidar que «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur»⁴⁵, y que si hay una postura cerrada, el don que viene de lo alto no puede hundir sus raíces en la persona, o permanece inexpressivo, casi anulado, y no puede ser gustado ni apreciado, ni vivido con fidelidad; o pondrá unas raíces sólo superficialmente o dará escaso fruto⁴⁶, o será vivido con un cansancio cada vez más ímprobo y una fidelidad cada vez más improbable.

No tendría sentido decir entonces que la persona no ha recibido ese don particular (del celibato); el problema es si tiene o no la disponibilidad para recibirlo. Disponibilidad no como simple voluntad expresa, sino capacidad real intrapsíquica, o inclinación-atracción.

Para tratar de dar respuesta a estos interrogantes, y continuar con nuestro intento de ver la naturaleza del «problema-celibato», puede ser útil observar con atención cómo se produce, desde un punto de vista psicológico, este condicionamiento interno, cuál es su naturaleza y cómo y por qué influye de modo particular en la vida afectivo-sexual del presbítero o del consagrado.

Aprovechemos con tal fin la investigación de Rulla y colaboradores, apoyada en una base teórico-antropológica que nos permite aplicarla a este tipo de búsqueda⁴⁷.

45. Tal principio de la filosofía aristotélico-tomista se refiere a la vida cognoscitiva; nosotros le damos aquí una interpretación más amplia, como suceso no sólo intelectual, sino más globalmente existencial, de interpretación del celibato, como modo de sentirlo, apreciarlo, entender sus exigencias e intuir sus prospectivas, vivirlo como realidad liberadora o, por el contrario, como peso que inhibe y aplasta...

46. Es espontánea la referencia a la parábola evangélica del sembrador, a propósito de los diversos tipos de terrenos (cf. Mt 13, 3-9).

47. Hacemos referencia a la publicación de 1977 que toma una primera parte de la investigación y expone sus resultados: L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione. Motivazioni di entrata e di abbandono*, Torino 1977, en especial 49-129. Tales resultados están ampliamente confirmados y mejor analizados en su posterior investigación, cf. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología de la vocación cristiana. II. Confirmaciones existenciales*, Atenas, Madrid 1994, 89-277, 305-315.

4. De la inconsistencia psíquica al problema afectivo-sexual

La investigación, de naturaleza transituacional y transcultural parte de unas hipótesis después verificadas con un estudio longitudinal a 247 jóvenes (religiosos y seminaristas) y 433 religiosas de los Estados Unidos, y con un grupo de control de 107 laicos y 137 laicas.

Del abundante material recogido se sacan algunas indicaciones muy interesantes para comprender los complejos mecanismos de la crisis afectiva presbiteral. Veámoslo:

a. La *mayoría* de los sujetos (del 60 al 80%) a su entrada en la institución religiosa presentaba una fragilidad psicológica (no superior realmente a la de los laicos) determinada por *inconsistencias vocacionales centrales e inconscientes*. Estas personas, en otras palabras, estaban perturbadas y motivadas por estímulos y tendencias opuestas a los ideales vocacionales consciente y libremente aceptados sin darse cuenta de estas oposiciones internas⁴⁸. Más allá de las dimensiones conscientes, en las que el sujeto libremente acepta y proclama los valores, existe una *segunda dimensión intrapsíquica*, como sabemos, en la que esos valores son al mismo tiempo obstaculizados y contradichos por fuerzas internas con frecuencia desconocidas por el sujeto⁴⁹.

b. Las inconsistencias operantes en la segunda dimensión (y los estímulos y tendencias consecuentes) estaban y están unidas a impulsos o necesidades con frecuencia *vocacionalmente disonantes* (como la agresividad, el exhibicionismo, la baja estima de sí, la dependencia afectiva, etc.) y de algún modo gratificables a lo largo del camino vocacional⁵⁰. El candidato, dicho de otra forma, tenderá a «servirse» de su misma vocación (o de las «ocasiones» que ella le ofrece, como el apostolado, la vida comunitaria, etc.) para satisfacer sus necesidades (por ejemplo, para defenderse de una percepción negativa de sí). En el primer caso tendremos un fenómeno de *gratificación vicaria*, en el segundo de *fuga defensiva*. Muchas veces sin que el sujeto lo perciba o lo pretenda de forma explícita y deliberada.

48. Cf. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Struttura...*, 83-88.

49. Cf. Id., *Antropología II*, 76s.

50. Cf. Id., *Struttura*, 89-90 Id., *Antropología II*, 134-138.

c. Tales inconsistencias centrales e inconscientes tienden de por sí a *persistir* en el tiempo, ya sea en el tiempo de la formación inicial como en la permanente, siempre que no haya una intervención formativa adecuada, como ya hemos visto⁵¹.

d. Las mismas inconsistencias y la inmadurez de la segunda dimensión *obstaculizan en el presente la capacidad de interiorizar los valores vocacionales*, desviando las energías del sujeto hacia las necesidades a gratificar o de las que defenderse, y le impiden

– *aprender y apreciar lo que es intrínsecamente verdadero, bello y bueno*, descubrir la verdad, belleza y bondad del valor, dejándose arrastrar por él;

– *reconocerse a sí mismo y su identidad (el yo ideal) en sus mismos valores*, o sentir el valor, con sus componentes y solicitudes, como el *propio camino*, verdad y vida;

– *actuar motivado por ideales vocacionales*, haciendo opciones coherentes aunque costosas y madurando los deseos correspondientes⁵².

e. Más aún, estas inconsistencias influyen también en el modo de pensar y proyectar el futuro: crean en los sujetos *esperanzas irreales frente a su papel vocacional*, como si eso debiera satisfacer las necesidades inconsistentes. Con la consecuencia de que cuando tales expectativas, generalmente inconscientes, resultan fallidas por la realidad objetiva, el sujeto sentirá la frustración, con una serie de consecuencias relevantes: sentido de *alienación* respecto a la institución y a su misma presencia en ella, *menos compromiso y menor eficacia apostólica, debilitamiento de la capacidad de interiorización* de los valores, *disminución de la atracción y del deseo* de los mismos valores y de la *capacidad de renuncia*, etc⁵³.

f. Pero la consecuencia más relevante y, en cierto sentido singular, hace referencia *a la vida afectiva y sexual*. Basándose también en otras investigaciones convergentes⁵⁴, Rulla demuestra y constata el vínculo existente, por una parte, entre frustración y alienación en la vida sacerdotal y religiosa, y por otra, la intolerancia específica

51. Cf. Id., *Struttura*, 91-95; Id., *Antropología II*, 120-127.

52. Cf. Id., *Struttura*, 83-101; Id., *Antropología II*, 125, 146.

53. Cf. Id., *Struttura*, 159-163; Id., *Antropología II*, 146-154.

54. Ya hemos visto algunas en el capítulo segundo, apartado 3.

en relación con el celibato. Una intolerancia que lleva al sacerdote o al consagrado a sentir como algo superior a sus fuerzas e impuesto desde fuera; doctrinalmente injustificado y no observado, en la práctica, por la gran mayoría y, finalmente, un obstáculo que impide alcanzar la propia felicidad y la realización afectiva. Con abundante uso de mecanismos defensivos, en particular el de la proyección, la negación y la racionalización.

Esto sucede, principalmente, a causa de la *naturaleza de la energía sexual*, caracterizada por la plasticidad y omnipresencia, como ya hemos visto, por las que cualquier perturbación o dificultad de la personalidad puede utilizar un comportamiento sexual como desahogo o defensa, o reflejarse en el ámbito afectivo-sexual. Así, cuando «los sujetos comienzan a sentirse frustrados en la vocación (...) sus frustraciones pueden buscar fácilmente una desembocadura en la esfera sexual»⁵⁵. A modo de principio general: el grado de maduración afectivo-sexual o el «índice de desarrollo psicosexual» está unido directamente con el índice de maduración general de la persona, es como un componente o como una derivación⁵⁶. Es muy probable una relación de reciprocidad entre los dos índices.

Pero esto sucede también *por la misma naturaleza del celibato*. Tal ideal requiere *un compromiso total y una dedicación absoluta*. Vivir fielmente el celibato quiere decir, poder disponer de todas las energías propias para amar con todo el corazón, con toda la mente y con todas las fuerzas, y para saber renunciar a uno de los instintos más fuertemente enraizados en el hombre... Es evidente que cuando se produce una «pérdida» de energía en la vida psíquica del individuo por causa de alguna inconsistencia, en cualquier área de la personalidad, en ese momento queda perturbada y comprometida también la vida afectivo-sexual, y por lo tanto se empobrece y debilita la propia opción virginal.

El compromiso del celibato está siempre apoyado por un compromiso más general, y la fidelidad al mismo es fruto de una fidelidad más amplia y radical, de *todo el hombre y de todo el creyente*. Cuando se resquebraja algo en el plano general de la persona, el celibato se resiente inmediatamente. Es inevitable.

55. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Struttura*, 173.

56. Cf. Id., *Antropología II*, 247-250; cf también B. Kiely, *Candidates With Difficulties in Celibacy: Discernment, Admission, Formation: Seminarium 1* (1993) 109-112.

Si el compromiso del celibato «obliga» de algún modo a mantener en alto el tono general de vida, el que es inconsistente (= pobre de energía) considerará demasiado exigente, subjetivamente, tal ideal y soñará o pedirá con muchas razones aparentemente objetivas⁵⁷ la abolición del celibato obligatorio como solución a su malestar y a sus problemas⁵⁸.

g. En este punto las alternativas son casi obligadas: la sensación alienante con respecto a los valores conduce a un aumento de la presión instintiva, que puede determinar *o la decisión de abandonar* la institución y el camino vocacional (con la esperanza de encontrarse a sí mismo y resolver su problema), *o una permanencia puramente formal*, típica de quien «se hace el nido» en la institución y con hábiles e ingenuos compromisos, no necesariamente con malicia, trata de satisfacer sus necesidades, especialmente las afectivas.

Sin advertir, o advirtiéndolo poco, va disminuyendo la atracción por los valores vocacionales, hasta caer en la apatía y navegar en la indiferencia⁵⁹.

Que es quizás lo que ha sucedido en las crisis presbiterales desde el postconcilio hasta hoy: una oleada de abandonos en el decenio siguiente, y después un clima apático y pobre de pasión. Lo que confirma, desgraciadamente, nuestra hipótesis...

Pero, sobre todo, esto nos da el modo de identificar cuidadosamente el verdadero problema, desde el punto de vista psicológico, de la conexión sacerdocio-celibato: la *libertad del individuo*, o bien su grado de *receptividad* o, por el contrario, su *resistencia* al don. Como trata de mostrar el gráfico 4.

El gráfico 4 expresa en síntesis cuanto se ha dicho en este capítulo. El eventual don del celibato, por parte del Espíritu, puede encontrar resistencia, basada en una inconsistencia vocacional muchas veces inconsciente, que de hecho disminuye la *libertad afectiva* del sujeto para descubrir y gustar el don, y la *libertad efectiva* de querer y de actuar (o de continuar gustando y actuando) el celibato. Esto llevará, como consecuencia, a una permanencia bastante formal (que es como decir, a un celibato débil).

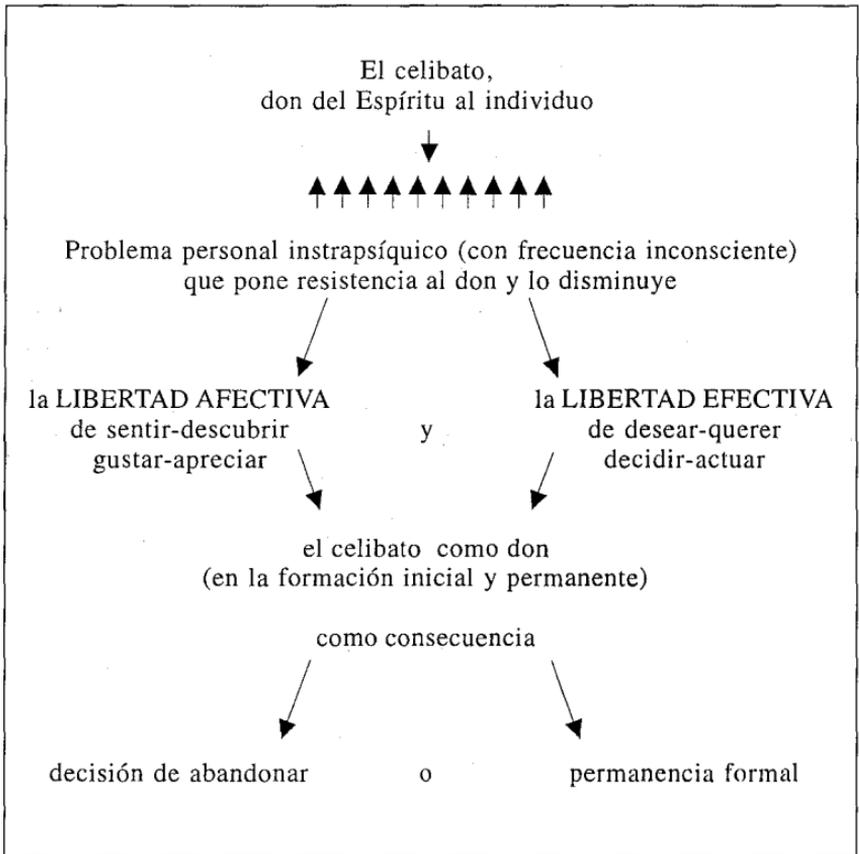
57. Cf. Podrán ser razones bien fundadas bíblica o teológicamente, pero «usadas» de modo inconscientemente instrumental.

58. Cf. Rulla-Imoda-Ridick, *Antropología II*, 305-315.

59. Cf. Id., *Struttura*, 102-129; Id., *Antropología II*, 175-186.

GRÁFICO 4

La resistencia intrapsíquica a la ley del celibato



5. Formar para la libertad de la autotranscendencia del amor teocéntrico

Parece bastante claro y demostrado, cómo una inconsistencia psíquica, determinada por una necesidad, puede crear problemas en el área sexual. De tal principio, unido a los análisis de los capítulos precedentes, podemos sacar la conclusión: «Las actuales dificultades inherentes al celibato se presentan como manifestación de una

crisis vocacional más compleja y profunda, es decir, son una consecuencia más que un factor determinante»⁶⁰.

Esto significa que no es el celibato (y la ley que lo une al sacerdocio) o el compromiso de castidad la fuente de las dificultades en la vida vocacional, sino que es la fragilidad de los sujetos, no afrontada ni resuelta de forma adecuada en la formación inicial, la que hace precaria su elección y la fidelidad. Precisamente por esto hemos hablado ya en tal sentido de formación débil y de celibato débil: una mutua relación que ahora se confirma.

Ciertamente que con esto no se quiere ni explicar toda su complejidad, ni decir que todos los que han dejado el sacerdocio o la vida religiosa hayan sido psicológicamente frágiles, sino simplemente proponer una explicación basada en el dato teórico y confirmada no sólo por la investigación científica, sino también por la observación práctica y por la experiencia en la relación de ayuda.

Explicación que podría ser importante no tanto a nivel especulativo cuanto por las sugerencias positivas que propone, ya en clave de diagnóstico, ya como solución del problema.

Dicha interpretación, en efecto, no sólo indica la fragilidad psíquica como significativamente presente en las crisis religioso-sacerdotales o en sus orígenes, sino que explica y revela que tal fragilidad limita inevitablemente la libertad efectiva del sacerdote, y *la limita desde dentro, mucho más que la podría limitar una ley que siempre es un fenómeno externo a la persona.*

Más aún, dicha fragilidad es en sí misma *no-libertad*, porque debilita y condiciona de hecho no sólo el hacer y el actuar del individuo, sino también, y sobre todo, el sentir, el reflexionar, el gustar, el desear, el decidir y el amar, etc., orientando, como un director oculto, todas estas operaciones siempre en la misma dirección, la de la necesidad instintiva que pide gratificaciones o la del impulso inaceptable que se quiere negar.

La vida en este punto se estrecha: corazón, mente y voluntad sufren un condicionamiento que ahoga las posibilidades expresivas; los gustos y deseos se empobrecen y repiten; las percepciones e interpretaciones son sutilmente guiadas, y el sujeto, en consecuencia, no es libre de discernir y escoger lo que es intrínsecamente verda-

60. L. M. Rulla, *Psicología profunda y vocación. I: Las personas*, Atenas, Madrid 1986, 227.

dero, bello y bueno. Y no porque no quiera o no sea capaz, ni porque no sepa elegir o no haya captado su atractivo interior, sino porque el condicionamiento restrictivo del inconsciente «sustrahe parte del material sobre el que debe juzgar la valoración reflexiva de la persona»⁶¹, para después, como consecuencia inevitable, reducir «el radio de su elección entre las alternativas posibles de una decisión»⁶².

Concretamente: el *material sustraído* a la valoración reflexiva, al examen crítico y al discernimiento, será toda la realidad emotiva (sensaciones, atracciones, gratificaciones, etc.) ligada a la inconsistencia; realidad que el sujeto de algún modo sufrirá sin saber ponerla en discusión, la sentirá progresivamente (el «progreso» generalmente en estos casos es imperceptible) como algo normal, lícito, pacífico, que cada vez le turba menos, hasta no molestarle lo más mínimo.

La *reducción del radio de elección* se refiere en cambio ya a la posibilidad de elección inicial de un cierto ideal, ya a la elección que debería ser cotidiana y progresiva del mismo ideal, y a la incapacidad o imposibilidad del sujeto, para entrar en el mundo y en la realidad de los valores, para gustar su belleza, para acoger las exigencias, para descubrir la propia identidad o al menos una posibilidad nueva de expresión de sí o de apertura a nuevos horizontes de vida⁶³.

Tanto la sustracción como la reducción significan no-libertad.

En el caso del sacerdote o del consagrado/a: si su vida está dirigida o está llamada a dirigirse hacia Dios y hacia su amor, y hacia las múltiples y liberadoras posibilidades de autotranscendencia, la fragilidad o inconsistencia psíquica actuará en sentido contrario, en el sentido de un repliegue sobre sí que reduce esas posibilidades y favorece la atracción repetitiva y monótona de la gratificación instintiva. En la medida en que dicha atracción crece y se impone, o es buscada y gratificada hasta el punto de no ser advertida como disonante, contraria a los valores; o al menos limita las potencialidades existenciales y vocacionales del sujeto. Ahí se da una *real limitación de la libertad*. En este caso «la libertad efectiva de la persona para la autotranscendencia teocéntrica queda disminuida y limitada aunque no desaparezca»⁶⁴.

61. L. M. Rulla, *Antropología* I, 183.

62. *Ibidem*.

63. *Ibidem*, 178-185.

64. *Ibidem*.

Este nos parece que es el verdadero problema: la libertad de quien se consagra en el celibato o en la castidad perfecta. La libertad del corazón, mente y voluntad; no la «exterior», que simplemente se recibe de los otros o es el fruto de compromisos y reivindicaciones frente al prójimo o a la institución, no sólo la libertad que termina donde comienza la de los otros, sino la libertad que el sujeto célibe (como cualquier otra persona) se construye desde dentro y en la que se ejercita día a día. Punto terminal de una historia o de una evolución normalmente no lineal y con frecuencia sufrida, y casi siempre fruto de unas relaciones con personas concretas y con su subjetivo grado de libertad interior. Una libertad que le debería hacer capaz de recibir y de acoger el don de Dios como el tesoro precioso, aunque costoso, por el que merece la pena dejar todo lo demás...

Después de todo, el celibato es un don en sí mismo, y el don es siempre un diálogo entre dos libertades, la del que da y la del que recibe. Tan libre y gratuito es el que da, como debe serlo el que recibe: la libertad de la gratuidad evoca la libertad de la gratitud.

Y si el que da es Dios, libertad absoluta, entonces se puede comprender fácilmente por qué quien recibe su don está llamado a *la libertad de la autotranscendencia del amor teocéntrico*⁶⁵.

Es en esta libertad en la que el joven debe estar formado, para que sea capaz de integrar uno de los componentes principales de la persona humana, el complejo componente psico-sexual, en la realidad antropológica de su orientación global teocéntrica⁶⁶ y de su opción virginal; es esta libertad específica, la que debe ser favorecida y desarrollada en la formación inicial y permanente, tratando de eliminar las inconsistencias centrales inconscientes que obstaculizan la capacidad receptiva y vuelven el corazón cerrado y desagradecido.

Es una formación que quizás sea signo de los tiempos, ya que representa hoy mejor que nunca una exigencia absoluta e ineludible. En el inmediato postconcilio las instituciones y las autoridades eclesiales han disminuido la presión coercitiva en diversos ámbitos de la misma vida eclesial y religioso-clerical, para dejar más espacio a la libertad de las personas; esto ha sido, sin duda alguna, un bien. No ha sido, sin embargo, un signo de perspicacia –al menos desde un punto de vista psicológico– el prejuicio optimista de que

65. Cf. *ibidem*, 232.

66. Cf. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología II*, 309.

todos estarían en situación de usar con sabiduría la libertad concedida, y no ha sido prudente el no haber dado antes una sólida formación en tal sentido, una verdadera y propia formación para la libertad afectiva con su ascesis correspondiente.

El hombre no nace libre, nace libre para serlo. Y la formación, aun la religiosa y sacerdotal, debería ayudar a esta libertad potencial o germinal para que se desarrolle plenamente. Para poder hacer después opciones auténticas, en línea con una vocación que llama a la libertad de la autotrascendencia del amor.

De esta forma volvemos a confirmar lo que ya hemos dicho al final del capítulo tercero: el problema está en la raíz, en el tipo de formación que se da, en particular en el tipo de formación para la libertad y para la libertad afectiva. Problema que, evidentemente, vale tanto para el celibato sacerdotal como para la virginidad religiosa.

Más allá y antes que la discusión sobre el celibato obligatorio o sobre el tipo de conveniencia del celibato frente al sacerdocio, creo que hay que afrontar este problema.

La Iglesia, por su parte, tiene no solamente el derecho de reconocer la presencia del carisma del celibato en quien está llamado a la vocación sacerdotal, sino, todavía antes, tiene el deber de ayudar al joven llamado, por medio de sus formadores, a que reconozca en sí mismo este don y a que responda libremente, y a crecer en la libertad, en la libertad de la autotrascendencia del amor teocéntrico.

Es una responsabilidad concreta que no puede ser desatendida si queremos que el «cantus» no pase a ser «infirmus», como lo es hoy.

Segunda parte

APROXIMACIÓN
INTERDISCIPLINAR
E INTRAPSÍQUICA

En esta segunda parte el trabajo es principalmente de naturaleza analítica.

El intento es doble:

1. Tratar de definir *la esencia y naturaleza del celibato por el Reino*, en qué consiste *doctrinalmente*, según la palabra de Dios y la reflexión interdisciplinar teológica y filosófica, y *operativamente*, desde el punto de vista de los mecanismos psíquicos, directivos y dinámicos;

2. Para identificar posteriormente el elemento que por un lado hace de *mediador* de las diversas aproximaciones disciplinares, y por otro, es la condición que *permite y cualifica* la opción celibataria en cuanto *operación intrasíquica*.

Se trata de dos objetivos unidos entre sí, y no sólo por una lógica sucesión temática, sino por un nexo de contenido y de método, que será necesario esclarecer.

Partimos, para este análisis, de los datos que hemos puesto en evidencia en la primera parte sobre la situación histórica del celibato consagrado hoy, desde el punto de vista de la formación y de algunos elementos que actúan en sentido contrario, como deformación. Tales elementos inductivo-existenciales los hemos interpretado según un modelo antropológico de referencia, llegando a una conclusión. Nuestra reflexión ha partido de la recogida de estos datos: a estos y al resultado al que hemos llegado haremos frecuente referencia en nuestro estudio.

Pero es necesario, para afrontar un tema como este y para alcanzar los objetivos que nos hemos propuesto, ampliar el análisis más allá de una perspectiva monotemática y unidisciplinar, como podría ser la psicológica, para captar con la mayor objetividad posible la naturaleza y el significado de la unión afectiva que une al hombre

con Dios, al mismo tiempo que al amor y a la sexualidad. El tema que queremos analizar requiere *por su misma naturaleza* una aproximación interdisciplinar, ya que se trata de un tema que está en relación con Dios y, a la vez, es expresión de un sentimiento tan humano como la sexualidad. Sería imposible, desde un plano teórico y práctico, individualizar esencia y naturaleza (en el sentido que a continuación daremos a estos términos) de la opción celibataria limitándose a un análisis unidisciplinar.

En concreto, después de un capítulo introductorio sobre la naturaleza del método que pretendemos seguir (capítulo primero), afrontaremos un análisis a más voces: Las «voces» de la teología (capítulo segundo), de la filosofía (capítulo tercero) y de la psicología (capítulo cuarto), para concentrarnos después, más en particular, en la reflexión psicológica que nos permita individuar el mediador intrasíquico (capítulo quinto).

CAPÍTULO 1

EL MÉTODO

El método interdisciplinar que queremos adoptar, antes de ser un instrumento táctico de investigación, obedece a una concepción concreta del tema en cuestión, sobre todo a la relación que hay entre teología (filosofía) y psicología¹.

Es necesario detenerse en esta concepción.

Haremos nuestros análisis a la luz de algunos presupuestos metodológicos que sirven de premisa a la reflexión de Rulla (una reflexión interdisciplinar) sobre la vocación cristiana², para aplicarle después a nuestro contexto.

1. Vocación para el diálogo

El «cambio antropológico» que ha caracterizado la evolución de la ciencia teológica a partir del Vaticano II, ha acentuado notablemente el aspecto humano de la historia de la salvación, subrayando

1. Sobre dicha relación, cf. L. M. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana. I. Bases interdisciplinarias*, Madrid 1990, 33-51; B. Kiely, *Psicología e teología morale. Linee di convergenza*, Torino 1982, 256 ss.; L. Serenthà, *Problemi di metodo nell'rinnovento dell'antropologia teologica*: *Teologia* 1 (1976) 150-184; I. de Sandre, *Studi psico-sociologici e studi teologici: un rapporto maturo?*: *Rassegna di Teologia* 6 (1987) 601-612; A. Manenti, *Teologia e psicologia: il metodo interdisciplinare*: *Rivista di teologia morale* 19 (1987) 71-82; 20 (1987) 87-97; G. Groppo, *Psicologia e Teologia: modelli di rapporto*: *Orientamenti Pedagogici* 5 (1980) 783-798; sobre la relación entre filosofía y psicología, cf. L. Mecacci, *Non sono affatto meno schiavi della filosofia...:* *Giornale italiano di psicologia* 1 (1988) 145-147; S. Chiari, *La psicologia tra filosofia e scienza: senso o controsenso?*: *Giornale italiano di psicologia* 14 (1987) 7-19.

2. Cf. L. M. Rulla, *Antropología I*, 33-51.

cómo *todo* el mensaje de la revelación va dirigido a la salvación del hombre y a su promoción integral. En tal sentido ya afirmaba Rahner: «La teología dogmática hoy debe ser antropología teológica»³.

Desde esta perspectiva la Revelación, más que un bloque monolítico de verdades a creer, es sobre todo *diálogo* entre un Dios que habla y un hombre que escucha, o entre un Dios que hace al hombre su amigo, capaz de acoger su Palabra y dejarse «llamar» por ella, dando sentido a la vida y a la muerte; un diálogo activo en el que el hombre es al mismo tiempo sujeto emisor y receptor.

La semejanza divina del hombre no se refiere a cualquier don de la naturaleza poseído por él, «sino a la *relación dialógica* que solamente el hombre, patrón de su existencia, puede establecer *hacia las otras personas o hacia los valores*»⁴.

En resumen, podemos decir: el hombre es llamado al diálogo, y la vocación, cualquier vocación, es ya un diálogo en acto entre un Dios que llama y un hombre que responde.

2. Vocación al celibato consagrado como diálogo de amor

En la misma línea está la *Gaudium et spes* cuando sostiene que el hombre creado a imagen de Dios es capaz de «conocer y de amar al propio Creador»⁵, siendo la única criatura, en la Escritura, a la que Dios llama de «tú», proponiéndole de forma ininterrumpida a lo largo de su vida una relación de amor. Porque es creado a imagen de Dios es un ser social, que tiende a vivir en comunidad-comunión de personas, abriéndose a los otros y de los otros recibiendo⁶. Como Dios-Trinidad.

Está clara ahora la naturaleza humano-divina de la vocación del hombre, de cualquier hombre, y de esa vocación particular como es el celibato consagrado, toda ella concebida y construida sobre la posibilidad y la realidad de un intercambio de conocimiento y de amor con Dios. Esta no puede concebirse exclusivamente de modo

3. K. Rahner, *Theological Investigations IX*, New York, 1974-75, 28.

4. Z. Alszeghy, *La dignità della persona umana. I. L'immagine di Dio nella storia della salvezza*, en *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1966, 428, con referencia a S. Otto, *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit*, 1964, 53-111.

5. *Gaudium et spes*, 12.

6. Cf. *ibidem*.

teocéntrico ni de forma antropocéntrica, sino según ambas perspectivas.

Como dice Juan Pablo II, «mientras las distintas corrientes del pensamiento humano, tanto en el presente como en el pasado, han sido propensas a decidir y hasta contraponer el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia a su vez, siguiendo a Cristo, trata de unirle a la historia del hombre de manera orgánica y profunda. Y este es uno de los principios fundamentales, quizás el más importante, del magisterio del último concilio»⁷, que ha encontrado su actualización en el ya citado «cambio antropológico» de la teología post-conciliar; cambio que ha favorecido una fecunda y dinámica relación entre las dos direcciones. En efecto, como dicen Flick y Alszeghy, «precisamente el antropocentrismo de la teología hace comprender el teocentrismo, más aún el cristocentrismo del fenómeno humano»⁸. Todo esto aparece de una forma especialmente evidente en nuestro caso: no parece posible hablar de diálogo de amor entre Dios y el hombre, diálogo que es razón totalizante de la vida, hablando sólo de Dios o haciendo un tratado sobre la sublimidad del amor divino, o bien limitándose a exponer los criterios de madurez afectiva o a escrutar los límites y posibilidades afectivo-sexuales desde un punto de vista humano.

Ambos extremos deben ser evitados. Tanto el teocentrismo como el antropocentrismo, tomados aisladamente y opuestos el uno al otro, ofenderían la dignidad del hombre e impedirían comprender e iluminar el objeto material y el modo de conseguir el objetivo prefijado. Un exagerado teocentrismo puede hacernos perder de vista al hombre. Un excesivo antropocentrismo, podría privarle de la perspectiva ideal que lo realiza en plenitud y no dejarle sentir la llamada de Dios que desde siempre le llama a ser él mismo, corriendo el peligro de conducirlo a programar su vida y su realización sobre parámetros que de hecho mortifican y reducen sus posibilidades.

En consecuencia, los elementos teológicos y antropológicos deben ser considerados conjuntamente en nuestra discusión, dicho de otra forma, la aproximación al problema debe ser necesariamente *interdisciplinar*.

7. Juan Pablo II, *Dives in misericordia*, 1.

8. M. Flick-Z. Alszeghy, *Antropologia*, en G. Barbaglio-S. Dianich, *Nuovo dizionario di teologia*, Milano 1977, 16 (ed. española, *Nuevo diccionario de teología*, Madrid, 1982).

Pero antes debemos analizar el sentido y las características de dicha aproximación.

3. Aproximación interdisciplinar

Esta reflexión a varias voces y desde distintos puntos de vista es por naturaleza teórica y conceptual, pero debe ser tal que pueda integrar las aportaciones empírico-existenciales consideradas en la primera parte. Integrar en el sentido de ofrecer un marco de referencia lo más completo y orgánico posible, que de algún modo ayude a comprender el sentido de los elementos y del influjo negativo que estos tienen sobre la opción celibataria y, sobre todo, que sepa mostrar la perspectiva que permita realizar auténticamente dicha opción.

Pero para ello hay que aclarar el significado de la relación interna entre las diversas claves de lectura (o disciplinas) de esta aproximación. O, al menos, entre aquellas que constituyen los elementos más importantes.

3.1. Elementos arquitectónicos y hermeneúticos

Según una distinción propuesta por Mondin podemos distinguir entre elementos o instrumentos *arquitectónicos* y *hermeneúticos*. Los primeros, como su nombre indica, hacen referencia a las estructuras importantes, los elementos fundamentales sobre los que se construye la realidad humana; los segundos quieren analizar y explicitar los datos teológicos ofrecidos por la fe, a la luz de la razón⁹. En la misma línea está el llamado *método trascendente* de Lonergan. Dicho filósofo-teólogo, como sabemos, propone la vía del conocimiento que, a través de unas operaciones fundamentales (del conocer al decidir), ordena y coordina entre sí los elementos antropológicos y teológicos¹⁰.

Es precisamente esta correlación la que quiere subrayar y favorecer la distinción entre elementos arquitectónicos y hermeneúticos, atribuyendo papeles específicos y complementarios a dichas disciplinas. La antropología teológica es el instrumento arquitectónico: es la palabra de Dios contenida en la Biblia y en las fórmulas de fe

9. Cf. B. Mondin, *Antropología teológica*, Alba 1977, capítulo 1.

10. Cf. B. J. F. Lonergan, *Método en teología*, Salamanca 1988, 31.

de la comunidad cristiana la que da el marco de referencia. Y este dato de fe nos dice que el hombre está hecho para la trascendencia teocéntrica, y en la medida en que se supera para amar a Dios y según el amor de Dios, así se realiza también en el aspecto humano. La antropología psicológica, o el análisis de los mecanismos humanos, es el instrumento hermenéutico que permite acoger y explicar el aspecto típicamente humano de esta apertura a lo trascendente, su sentido y modalidad y los criterios de autenticidad del amor del hombre para con Dios y para con el prójimo.

Esta disposición del tema está en conformidad con el diálogo vocacional y con el diálogo particular de amor que es el alma de la opción celibataria, diálogo en el que Dios y el hombre entran en intimidad profunda: Dios con su fiel oferta de amor y el hombre con su deseo de amor intenso, a veces polémico y contradictorio, o tentado y atraído desde otras direcciones. Y está en línea con el diálogo vocacional, porque permite afrontar el problema desde ambos puntos de vista y considerar el diálogo según la relación específica de los dos interlocutores.

La naturaleza particular del tema que estamos tratando exige que la distinción entre fe y religión —que es la base de la posterior distinción entre elementos arquitectónicos y hermenéuticos— no se radicalice, simplemente porque sería imposible y a la larga artificial y nefasta una separación de dos tipos de argumentación sobre el tema, y porque la fe, propia de los presupuestos arquitectónicos, constituye el elemento determinante respecto a la razón, propia de los presupuestos hermenéuticos, pero *como salvaguardia de la integridad de la misma razón*. De aquí el fundamento teológico de la aproximación interdisciplinar de fe y razón¹¹ que proponemos.

Todavía conviene aclarar dos puntos sobre esta relación.

3.2. *Fe y razón*

Si, por un lado, las ciencias humanas, ya sean las especulativas como la filosofía, ya sean las más positivas como la psicología, no tienen pretensión de definir el campo de la fe, por otro, pueden aportar y de hecho aportan su propia contribución. La teología no podría hacer menos.

11. L. M. Rulla, *Antropología I*, 57s.

Precisamente en este sentido la fe es fundamentalmente, «actus humanus», expresión típica de la totalidad pensante-amante-deseante del hombre; o en términos bíblicos, el hombre creyente es siempre un hombre que ama con todo el corazón, con toda la mente y con todas las fuerzas. Mientras la teología, a su vez, «es por definición una profundización en la fe obtenida mediante las *estructuras, las categorías y las operaciones de la razón*»¹².

Es interesante, como confirmación de esta perspectiva, cuanto afirma la Exhortación apostólica del Sínodo del 91: «Si la razón –por un lado– puede alcanzar, aunque sea con dificultad y dentro de unos límites concretos, la verdad objetiva y universal, comprendida la que se refiere a Dios, la fe no puede prescindir de la razón y del trabajo de “pensar” en sus contenidos, como atestigua la gran mente de Agustín: “He deseado ver con la razón lo que he creído, y he luchado y me he cansado mucho”¹³»¹⁴.

Ya Tomás asignaba un papel concreto a la filosofía en relación con la teología: «En teología –decía– se puede utilizar la filosofía de tres formas: en primer lugar para probar los preámbulos de la fe; en segundo lugar para aclarar mediante analogías los argumentos de la fe; en tercer lugar para rechazar las objeciones que se presentan contra la fe»¹⁵.

¿Pero cuál es hoy, en momentos culturales un poco contradictorios de fragmentación de las disciplinas y de «homogenización del método de las ciencias»¹⁶, o en momentos en los que las relaciones recíprocas de los diversos ámbitos del conocimiento determinan una circulación de influencias continua, cuál es el papel de una ciencia positiva como la psicología en relación con la teología?

La cuestión promovida por este interrogante, y en estos términos, es realmente notable y nos llevaría muy lejos en el intento de encontrar una adecuada respuesta. Nosotros queremos fijarnos ahora en los aspectos que consideramos centrales en sí y más significativos para nuestro desarrollo.

12. *Ibidem*.

13. Agustín, *De Trinitate*: PL XLII, XV, 28, 51.

14. Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis*, 52.

15. Tomás de Aquino, *In Boetii de Trinitate, Proemio, q. II, a. 3*.

16. W. Schultz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea, I; Scienza*, Casale Monferrato 1986, 135.

3.3. Esencia y naturaleza

En cuanto ciencia humana y experimental debe poder abastecer a la teología de instrumentos conceptuales (además de datos existenciales debidamente analizados) para formular con claridad y hacer más explícitos los aspectos particulares de la realidad-hombre, en sí misma y en cuanto acompañante en el diálogo de amor con Dios.

Volviendo a nuestro tema puede resultar útil una distinción que en el fondo especifica lo dicho por Mondin. Es la distinción entre *esencia* y *naturaleza* del hombre, entendidas en el sentido que ahora diremos.

La primera trata de la *constitución ontológica* del hombre: aquello por lo que el hombre es hombre, distinto de los otros seres y dotado de dignidad propia. Es el ámbito de la antropología teológica y filosófica que trata de dar una definición «esencial» del hombre, capaz de distinguir los elementos «esenciales» de lo humano (por ejemplo, la capacidad afectiva o la sexualidad) o de definir las propiedades de dichos elementos. Actuando así, la antropología teológica y filosófica captan el significado integral y pleno, aunque no definitivo, del hombre.

El término *natura*, a su vez, remite –según una concepción más agustiniana– a aspectos más específicos y diferenciados del hombre, como podría ser, el estudio de sus *operaciones*, que pueden ser inmediatas (ver, oír...) o mediatas (el lenguaje, la actividad simbólica, desear, pensar, amar, etc.), o el análisis de los *dinamismos* humanos, para descubrir las razones o las leyes que explican las operaciones y las hacen posibles (por ejemplo, podemos oír, desear, amar porque tenemos la facultad de conocer, querer, amar, etc.). Es un descubrimiento inductivo-fenomenológico, porque partiendo de datos experimentales trata de interpretarlos hasta captar sus raíces más profundas, es decir, los elementos *dinámicos*, las energías que hacen posibles esas operaciones (por ejemplo, las actitudes o el querer emotivo y racional), y los elementos *directivos*, las tendencias-base que canalizan las energías hacia una dirección u otra (por ejemplo, las necesidades y los valores)¹⁷.

Es el ámbito de las ciencias humanas, y de modo particular de la psicología, que tiende a dar una definición analítico-descriptiva del

17. Cf. L. M. Rulla, *Antropología* I, 13s.

hombre a través del método inductivo-fenomenológico. Evidentemente, al interrogante sobre el hombre no se puede responder sólo en términos de *esencia*, sino también de naturaleza, para comprender cómo funciona. A la pregunta de cómo el hombre pueda amar a Dios y dejarse amar por El, hasta el punto de disminuir el amor por una mujer, no se puede dar respuesta ni sólo en términos funcionales de ciencias humanas ni sólo en términos «esenciales» de antropología teológica, sino haciendo referencia a ambos.

La relación elementos arquitectónicos elementos hermenéuticos, como el de fe-razón y esencia-naturaleza, se repite y manifiesta de algún modo en la relación teología-psicología: una relación de convergencia, ya que es único y el mismo el objeto de estudio, el hombre; relación de unidad y no de contradicción, de distinción y no de separación¹⁸.

Retomando la distinción de Mondin podemos decir que mientras los elementos arquitectónicos ofrecen indicaciones sobre *quién es* el hombre y sobre su *esencia*, los elementos hermenéuticos, a su vez, dan una información sobre *el modo de funcionar* del hombre, para aclarar, especificar y explicar las operaciones y los dinamismos humanos.

Y si hay un primado teológico sobre la esencia del hombre, también hay un primado de la psicología acerca del estudio de los procesos y dinamismos¹⁹.

Así hemos comenzado a responder, de algún modo, al problema planteado al principio del párrafo sobre el sentido de la relación interna entre las diversas claves de lectura de aproximación. O mejor, hemos indicado los motivos que justifican la necesidad de este tipo de aproximación para nuestro objeto de estudio. Hemos puesto las bases teóricas de dicha aproximación que indican el sentido de la relación interna entre sus componentes.

Queda por continuar la reflexión, profundizar y especificar todavía más la articulación de la misma relación. Lo haremos analizando el concepto de interdisciplinariedad y sus implicaciones en un tema como el nuestro.

18. Cf. también, sobre este punto, J. Maritain, *The Peasant of the Garonne: An Old Layman Questions Himself about the Present Time*, Toronto 1968, 166 (ed. española, *El campesino del Garona*, Bilbao 1968).

19. Cf. A. Manenti, *Teologia*, 89.

4. Concepto de interdisciplinariedad

4.1. Definición

En sustancia la interdisciplinariedad es una clase de operación que permite recoger desde diversos puntos de vista en un marco sintético y convergente las informaciones sobre la realidad específica que se trata, en este caso sobre el hombre, y sobre su sexualidad-afectividad llamada a un diálogo especial de amor con Dios, con el fin de llegar a una visión lo más completa posible de sus elementos esenciales, visión que supera las aportaciones de cada una de las disciplinas que han contribuido a formularla y expresa las perspectivas (o categorías) comunes.

Se trata de una acción más bien compleja, pero no por eso menos necesaria e indispensable.

El método interdisciplinar no puede consistir en hacer una mezcla, más o menos completa y concorde de distintos autores de teología, filosofía y psicología, contentándose con poner en orden teorías, escuelas y disciplinas, y terminando por confundir la riqueza de informaciones con lo que es la interdisciplinariedad.

Ni tampoco es suficiente con adoptar un método ecléctico, como hace quien reúne de fuentes diversas y lejanas entre sí elementos aparentemente integrables, pero en realidad pertenecientes a esquemas de pensamiento no sólo independientes sino discordantes entre sí. El no tener esto en cuenta podría llevar a conclusiones confusas y contradictorias, y sería la negación del método interdisciplinar.

Hacer interdisciplinariedad no significa recopilar nociones y agotar todo lo que se puede decir respecto a un tema, sino adoptar un forma concreta tanto en la recogida de datos como en el desarrollo del tema. Es el objeto *formal*, y no sólo el *material*, lo que cualifica el método interdisciplinar. ¿En qué consiste esta formalidad?

4.2. Formalidad del método interdisciplinar

Fundamentalmente la formalidad interdisciplinar consiste en la búsqueda e individuación de un tema común, como punto de partida y como objetivo final, entre las distintas disciplinas en cuestión. En nuestro caso entre teología, filosofía y psicología.

Más en particular, y siguiendo las indicaciones de Rahner²⁰, es necesario:

– encontrar *categorías comunes* a las tres ciencias, o bien claves homogéneas que sirvan como pauta de lectura de lo humano. Por ejemplo, la tendencia a relacionarse podría ser una de estas categorías, o la interpretación del hombre como ser consciente de sí y llamado a crecer en esta autoconciencia. Es decir, aquello que hace posible una lectura homogénea de lo humano;

– tales categorías deben ser comunes *por su misma naturaleza*, y no hacerse comunes mediante un proceso forzado. Al mismo tiempo estas categorías deben respetar la naturaleza y los contenidos, las exigencias e interrogantes de las disciplinas que actúan y dialogan entre sí. Las dos categorías, la tendencia a relacionarse y la conciencia de sí, por ejemplo, parecen poseer estos requisitos: por una parte son claves de lectura naturales y no forzadas, comunes a las tres disciplinas, por otra, respetan el enfoque perceptivo-analítico de cada una de ellas, pudiendo ser interpretadas según su enfoque específico;

– La interacción dialogante entre las distintas ciencias podría llevar a una *profundización o a una comprensión cada vez más específica* de estas categorías, según la modalidad y la competencia de cada disciplina: la aportación complementaria y dialogante entre teología y psicología, por ejemplo, ilumina a ambas disciplinas aspectos nuevos y significativos de la categoría común de la relación humana, su naturaleza, condiciones, etc.

– dicha acción queda descubierta por *nuevos puntos de encuentro*, o conduce normalmente al descubrimiento de un *posterior y más radical punto de encuentro* que permite captar mejor la realidad en cuestión según lo específico de cada uno. Este último aspecto formal del método interdisciplinar constituye su elemento más notable. Cuando diferentes horizontes culturales o diferentes conocimientos actúan entre sí, partiendo de puntos comunes que convergen en delinear una visión común del hombre, es lógico esperar el descubrimiento de nuevos puntos de encuentro que hacen aún más fecundo el acuerdo y convergente la síntesis. Y si el tema objeto del análisis es el acto de amor con el que la criatura se entrega al Creador para

20. Cf. K. Rahner, *Theological Investigations*, 61-70, 81-93, 97-102.

amar con el mismo corazón del Creador, entonces será más importante la visión unitaria y complexiva que logra captar el elemento mediador de las varias aproximaciones y hace comprender en profundidad el mismo acto de amor.

La formalidad del método interdisciplinar es el resultado del conjunto de estos datos.

Volviendo a nuestro tema, las dos primeras condiciones o características del método interdisciplinar están en relación lógica y funcional con el primer objetivo que queremos conseguir (captar la naturaleza y la esencia del celibato por el Reino, mediante una aproximación interdisciplinar); las dos últimas están, por el contrario, en relación con el segundo de nuestros objetivos (identificar posteriormente un punto de encuentro como mediador de las aproximaciones y como elemento cualificante de la opción celibataria desde el punto de vista intrapsíquico).

Sustancialmente debemos clarificar o resolver tres cuestiones, por lo que concierne a la formalidad metodológica, tres cuestiones relacionadas con otros tantos criterios:

1. El criterio de definición o el contenido de las categorías comunes;

2. El criterio de distinción, primero, y de composición, después, de las eventuales diferencias en las concepciones antropológicas de las diversas aproximaciones en cuestión;

3. El criterio, en definitiva, de identificación del nuevo y radical punto de encuentro, o la definición-descripción del concepto de mediador y –en nuestro caso– de mediador intrapsíquico.

4.2.1. Categorías comunes

Se trata, pues, de identificar estas categorías comunes. Tal identificación es el punto de partida de toda acción.

El ámbito natural o clave de lectura e interpretación de lo humano en el que tales categorías pueden ser identificadas, es la visión del hombre o perspectiva antropológica.

Es dicha visión, en su globalidad, la que puede servir como punto de referencia e integración de las diversas disciplinas.

¿Cómo captar esta perspectiva antropológica? En otras palabras, ¿cuál es el criterio para definir estas categorías?

a. Criterio

En el párrafo anterior hemos aclarado cuales son las coordenadas de una visión integral del hombre (las coordenadas de su esencia y de su naturaleza) y los instrumentos para elaborarlas (elementos arquitectónicos y hermeneúticos), especificando el papel y la primacía respectivamente de la teología y de la psicología en esta definición antropológica.

Hemos dicho que hay una primacía de la teología, que posee los elementos arquitectónicos, acerca de la definición de la esencia del hombre, o bien en la individuación de los elementos constitutivos esenciales de lo humano.

Ahora es el momento de precisar mejor el sentido y el ámbito de dicha primacía. Es evidente que no se entiende en sentido absoluto. Ya hemos dicho que la teología se vale de la profundización realizada por las estructuras y categorías de la razón. Ahora queremos saber en qué sentido y hasta qué punto se puede hablar de primacía de la teología, especialmente en relación con la psicología, o mejor, con la antropología psicológica o de la visión del hombre que subyace en toda elaboración psicológica posterior.

Sea cual sea la teoría o corriente psicológica, todas tienen en su origen una determinada idea del hombre, más o menos confesada, quizás aún no articulada en un sistema lógico-conceptual, más intuitiva que reflexionada, pero sin duda alguna presente e influyente. Y no podría ser de otro modo, así lo confirma la historia de la psicología. Wyss, al final de su rica investigación, afirma con seguridad que una psicología sin presupuestos no existe²¹. Galimberti (lo hemos citado en la introducción), poniéndose en la zona del límite entre la filosofía y la teología, habla de «antecedentes teóricos que están en la base de los modelos conceptuales empleados por la psicología», y de raíces que la psicología mete «en el terreno de la filosofía de la que ha nacido y de la que todavía, a veces sin darse cuenta, tiende a nutrirse»²².

Toda psicología y en especial la psicología profunda, es también implícitamente una antropología. Una neutralidad filosófico-antro-

21. Cf. D. Wyss, *Storia della psicologia del profondo: sviluppi, problemi, crisi II*, Roma 1980, 160-163 (ed. española, *Las escuelas de psicología profunda*, Madrid, 1975).

22. U. Galimberti, *Dizionario di psicologia V*, Torino 1992.

pológica por parte de las ciencias humanas no sólo es un mito insostenible, sino que conduce a una inadecuada comprensión de la realidad estudiada²³. Por esto dice Allport: «Todos los libros sobre psicología de la persona son al mismo tiempo libros sobre la filosofía de la persona»²⁴. La próxima elaboración psicológica podrá conducir a sistematizar explícitamente en un marco orgánico tal visión del hombre, pero en todo caso es inevitable que quien se presete a estudiar al hombre y lo humano, tenga ya en sí, por su experiencia de vida como hombre, algunas convicciones no reflejas o convicciones razonadas y maduras, que funcionan como presupuesto natural de la siguiente teoría psicológica. Repetimos que es natural y que no puede ser de otro modo.

En el caso específico de la psicología dichos presupuestos implican normalmente dos elementos: una teoría o, más explícitamente, una concepción sobre el comienzo, el desarrollo y el fin de la vida humana, y una teoría sobre el diálogo psicoterapéutico. A nosotros, en el presente contexto, nos interesa principalmente el primero de ellos. Parece obvio que, como de lo general procede lo particular, así también de la concepción del sentido y del fin del existir humano se derive una concreta y correspondiente concepción de la afectividad y de la madurez afectiva. La afectividad es un componente del hombre, que asume un sentido y un desarrollo según la dirección general de la personalidad. Si, por ejemplo, el objetivo de la vida humana es la simple autorrealización del hombre, dentro de un horizonte totalmente subjetivo de significados, la afectividad será entendida como una necesidad instintiva de gratificar, siempre dentro de un horizonte en que será difícil que encuentre espacio el orden objetivo del amor, como lo llama Agustín. No es necesario definir ahora el sentido y la articulación de esta relación. Ahora nos basta con subrayar la evidencia y la importancia de esta conexión.

Además, otro elemento que no podemos infravalorar en nuestro análisis, este esquema de referencia teórico-existencial funciona fre-

23. Cf. A. de Waelhens, *Science humaine, horizon ontologique et ren-contre*, en *Existence et signification*, Louvain 1958, 233-261; cf. también L. Kramer-A.C. Houts, *A Study of the «Value» systems of the Behavioral Scientists: American Psychologist* 39 (1984) 840-850; J. Maritain, prefacio de De Hovre, *Essai de philosophie pédagogique*, Bruxelles 1927.

24. G. W. Allport, *Pattern and Growth in Personality* XI, New York 1961 (ed. española, *La personalidad*, Barcelona ⁸1985).

cuentemente como un a-priori, un presupuesto de partida que juzga sin ser juzgado y discute sin ser discutido. Especialmente –de forma paradójica– cuando el mismo psicólogo no es consciente de la operación y del condicionamiento. El mismo Freud, como observa Magnani, «ya antes de inventar el psicoanálisis, se había adherido a una filosofía: el positivismo científico, que sobreponía en bastantes elementos de su incipiente teorización», sin que Freud fuese plenamente consciente²⁵.

Es necesario que este horizonte de pre-comprensión de la realidad sea considerado y sometido a cierto tipo de exámenes y de análisis, con instrumentos adecuados, para evitar engaños e incontrolados condicionamientos y, sobre todo, confusiones entre las competencias de una ciencia y otra.

Precisamente aquí es donde manifiesta toda su importancia la distinción entre naturaleza y esencia del hombre, entre los elementos arquitectónicos y hermeneúticos, según los cuales hemos reconocido como propio de la antropología teológica y filosófica proponer una definición esencial del hombre. Hemos hablado de una primacía de la teología en la definición de la esencia del hombre, para indicar que es ella la que nos señala el marco de referencia antropológico y los elementos arquitectónicos que dicen quién es el hombre en sus aspectos esenciales.

Esto es evidente para nuestro tema. No podemos hablar de madurez afectiva en el celibato consagrado haciendo referencia, por ejemplo, a las psicologías que parten de un presupuesto mecanicista, más o menos implícito, según el cual la madurez humana se reduce a una cuestión entre instintos y exigencias autoritarias y reguladoras, que miran con sospecha o desconfianza, o niegan la posibilidad de la renuncia al ejercicio genito-sexual. Un ejemplo de esta concepción mecanicista del hombre y de la vida afectiva es una interpretación de la antropología freudiana, como la que da Schafer: «la mente es una máquina, un aparato mental, según las palabras de Freud. Esta máquina está caracterizada por la inercia: no se mueve si no es por el empuje de una fuerza. Funciona como un sistema cerrado, la cantidad de energía fija, con el resultado de que el empleo de una energía en una operación disminuye la energía disponible para otra operación. Sobre esta base puramente cuantitativa, el amor a los

25. G. Magnani, *La crisi della metapsicologia freudiana*, Roma 1981, 31.

otros limita la parte de amor disponible para amarse a sí mismo, y el amor por otro sexo limita la parte de amor disponible para amar el mismo sexo»²⁶, o el amor a Dios, concluimos nosotros siguiendo esta lógica, limita la energía disponible para amar a los otros, y viceversa... «La máquina tiene mecanismos –continúa Schafer– que actúan automáticamente como los mecanismos de defensa»²⁷.

Es necesario estar atentos, en la aproximación al tema del celibato por el Reino, sobre el uso de las antropologías psicológicas cuyas premisas tienen el peligro, a veces imperceptible, de excluir o limitar la posibilidad de apertura del hombre a los valores objetivos, a la verdad revelada o a la realidad trascendente, como ocurre con alguna psicología humanista o con algunas psicologías que interpretan el *self-fulfillment*, para decirlo con Vitz, como una nueva «religión del yo»²⁸, o reducen dicha apertura a una medida del todo subjetiva o relativa, o funcional al propio psiquismo. Un ejemplo en este sentido nos lo ofrece la afirmación de Fromm: «Dios soy yo, en la medida en la que yo soy humano. La verdadera persona religiosa no reza por cualquier cosa, no espera nada de Dios. Dios se hace para el hombre un símbolo sobre el que el hombre, en un particular estado de su evolución, ha puesto todas sus esperanzas y todo lo que anhela: el mundo del espíritu, del amor, de la verdad, de la justicia»²⁹. Parece improbable establecer una relación de amor intenso con un símbolo o con una simple proyección de las propias necesidades: si Dios es lo que afirma Fromm el celibato es, por lo menos, algo contra natura, y en todo caso sería difícil y contradictorio hacer un análisis de la opción celibataria a partir de esta suposición, más o menos implícita.

26. R. Schaffer, *The Analytic attitude*, London 1983, 215.

27. *Ibidem*. Se suele decir que el modelo mecanicista es solamente uno de los modelos antropológicos freudianos. Freud, como sabemos, ha tenido una evolución. Cf., por ejemplo, la interpretación más articulada de los modelos freudianos dada por P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano 1967; cf. también J. Loevinger, *Theories of Ego Development*, en L. Breger (ed.), *Clinical Cognitive Psychology*, New Jersey 1969; J. Loevinger, *Ego Development: Conceptions and Theories*, Washington-London 1958; J.E. Gedo-A. Golberg, *Modelli della mente*, Roma 1975.

28. Cf. P. C. Vitz, *Psicologia e culto di sè*, Bologna 1987.

29. E. Fromm, *The Art of Loving*, New York 1956, 70-71 (ed. española, *El arte de amar*, Madrid, 1990).

En el párrafo siguiente veremos cómo situarse frente a estas teorías y qué uso hacer de ellas.

Al menos en una fase inicial de puesta en marcha de la reflexión interdisciplinar o de elección de los instrumentos analíticos, «conviene hacer una evaluación teológica de las distintas antropologías psicológicas. La verdadera relación está entre teología y antropología psicológica valorada a la luz de la teología. La teología se pone en diálogo con las antropologías— más o menos explícitamente— que sostienen las diferentes teorías psicológicas. No entabla diálogo con cada uno de los descubrimientos de la psicología: en este campo la psicología es autónoma, con sus métodos de observación y recogida de datos y sobre todo con su formulación de leyes psíquicas»³⁰. Y veremos más adelante lo que esto implicará en una fase posterior de elaboración específicamente psicológica.

b. Contenido

Trataremos, una vez señalado el criterio, de explicitar las *categorías comunes* que hemos señalado como punto de partida del método y del diálogo interdisciplinar.

En línea con cuanto hemos dicho está la antropología teológica, con lo que supone de reflexión filosófica, para indicarnos las claves de lectura de lo humano desde el que podría comenzar un diálogo interdisciplinar.

No pretendemos presentar ahora una síntesis antropológica definitiva y completa, simplemente queremos indicar la visión esencial del hombre —propuesta por la antropología teológica— en la que podamos encontrar las categorías interpretativas fundamentales para tratar un tema como el nuestro.

Sustancialmente me parece que pueden ser estas las categorías o claves de lectura:

1. La persona humana es un ser *consciente y libre*, capaz de pensarse y poseerse en los componentes de su personalidad, un ser *llamado a crecer progresivamente* en la misma conciencia-dominio de sí, como en la libertad-responsabilidad;

2. La persona humana es una realidad *dividida en sí misma* y atraída por polos opuestos, progresivos y regresivos (trascendencia-

30. A. Manenti, *Teologia*, 92.

inmanencia, virtud-pecado, libertad-esclavitud, consciente-inconsciente, inmortalidad-muerte, capacidad de desear-límite existencial, amor-egoísmo, etc.) y se realiza en la medida en la que reconoce tal división interna y toma postura hacia la polaridad progresiva, sin pretender cancelar la regresiva;

3. La persona humana está dotada de un psiquismo (en el sentido de corazón-mente-voluntad) que la habilita para *trascenderse*, hasta el punto de *abrirse a lo divino, entender sus signos y amarlo*. Tal apertura muestra progresivamente la realización plena de su personalidad y es una exigencia y una vocación de todo hombre.

4. Esta relación esencial del hombre con Dios y posterior participación de la vida divina, a la que todo hombre está destinado, «se realiza no sólo en el individuo, sino también en la comunidad. Por este motivo, el individuo no es comprensible aislado de su inserción comunitaria, y su desarrollo exige que se ponga al servicio de los otros, o que sea ayudado por los otros»³¹.

Dichas categorías representan al mismo tiempo un punto de partida y un mínimo denominador común para la puesta en marcha del diálogo entre las diversas perspectivas.

4.2.2. Diferencias dialécticas y complementarias.

En la comparación-verificación inicial entre las distintas aproximaciones disciplinares pueden aparecer trazos particulares o diferencias. No es raro, ya que se trata de disciplinas diversas, con un objeto específico y un método propio de investigación y con horizonte interpretativo original. ¿Cómo tratar estas eventuales diferencias? ¿Se silencian o se recalcan? ¿Impiden el trabajo interdisciplinar o pueden ser asumidas e integradas en el desarrollo global?

Para responder a estos interrogantes debemos aclarar, al menos, dos aspectos del problema. Verificar a qué nivel, en qué ámbito o entre qué «sujetos» se pueden encontrar estas diferencias. Segundo aspecto a aclarar: ¿qué tipo de diferencias se pueden apreciar en esta fase de la aproximación inicial?

A la primera pregunta respondemos con una observación ya implícita en el análisis hecho hasta ahora, pero que merece la pena retomar y explicitar: la diferencia de valoración puede darse a va-

31. M. Flick-Z. Alszeghy, *Antropología*, 23.

rios niveles, pero la que es importante contrastar y que puede resultar decisiva para la continuación del diálogo, es la diferencia a nivel de *modelos antropológicos*. Diferencia que puede encontrarse entre una disciplina y otra, pero también dentro de la misma disciplina (entre las distintas corrientes de una misma ciencia, por ejemplo entre las diferentes teorías psicológicas de la personalidad). Es esta valoración la que debe ser verificada; o bien, es a nivel de la visión del hombre que subyace donde se deben constatar la mayor o menor sintonía y la consiguiente posibilidad de diálogo entre una disciplina u otra, o dentro de la misma disciplina.

Pero no todas las eventuales diferencias excluyen de partida la posibilidad de un encuentro. Y este será el segundo interrogante que debemos aclarar. Existen *diferencias dialécticas* y *diferencias complementarias*. Las eventuales diferencias dialécticas entre las visiones del hombre sometido a las distintas aproximaciones establecen posiciones inconciliables entre sí y se excluyen mutuamente. Las diferencias complementarias establecen posiciones diversas pero no necesariamente inconciliables, ya que el punto de partida se pone dentro del horizonte de una antropología común o de una visión del hombre que permanece abierta a la otra, a pesar de la diversidad del método, de los intereses y de la finalidad³².

Hay diferencias dialécticas, por ejemplo, entre cierta antropología que hace referencia al modelo cristiano y determinados modelos de hombre de tipo mecanicista que promueven una visión reductiva de lo humano y de sus posibilidades, modelos apropiados por algunas teorías psicológicas.

No por ello dichas teorías psicológicas quedan descartadas. Por un lado constituyen un desafío que pone interrogantes a cierta comprensión del hombre y llevan —aunque sea indirectamente— a una mayor profundización y credibilidad de ésta. Por otro, estas teorías se pueden usar a nivel de técnicas terapéuticas y educativas, o también como instrumentos analítico— descriptivos que pueden ofrecer elementos útiles para comprender algunos aspectos de la vida humana, de algunos sectores del comportamiento, o para conseguir determinados objetivos. En tales casos no sería mediata la visión del hombre, sino algunos componentes conceptuales y operativos que, bien entendido, son fácilmente separables del contexto antropológico.

32. Cf. A. Manenti, *Teologia*, 92.

gico en el que han nacido. Un ejemplo de instrumento analítico-descriptivo puede ser el concepto de relaciones objetuales totales, intuición que proviene de la escuela psicoanalítica, útil para delinear la madurez de la relación interpersonal. En tales casos se adopta el modelo de *utilización funcional*, sin necesidad de tener que compartir la teoría global sobre el hombre.

En los casos en los que las diferencias son solamente complementarias vale el modelo de *diálogo interdisciplinar*³³. Dentro de dicho modelo hay diversos énfasis en las distintas aproximaciones, y dentro de la misma aproximación se dan interacciones, una interacción a veces laboriosa, pero que a la larga resulta iluminadora para la comprensión del objeto que se investiga. Pensamos, por ejemplo, en estos dos modelos de hombre: el uno subraya la capacidad que el hombre tiene de pensarse y de poseerse en las dimensiones de su personalidad, y da por supuesta su conciencia y racionalidad junto con su libertad en todo lo que hace, excluida solamente en los casos de manifiesta incapacidad de entender y querer. El otro modelo antropológico pone en evidencia, en cambio, la presencia de elementos inconscientes en la psique humana y el papel influyente de la emotividad en el actuar humano, y considera la libertad más como un punto de llegada que de partida. Estas dos visiones del hombre no se contraponen necesariamente entre sí, porque las diferencias entre ambas son de naturaleza complementaria. En tal caso el modelo de diálogo interdisciplinar pondría en interacción mutua estas dos visiones antropológicas, impidiéndolas radicalizar la propia posición (un hombre siempre plenamente consciente de sí, o un hombre perennemente a merced del inconsciente) y dando cada una la posibilidad de enriquecerse del aporte de la otra, para alcanzar así una percepción más completa y equilibrada del ser humano (en el hombre existen tanto el consciente como el inconsciente, la racionalidad como la emotividad).

Nos moveremos, por tanto, según estos dos modelos, el de la utilización funcional y el del diálogo interdisciplinar, como veremos más orgánicamente en capítulos sucesivos, especialmente en el capítulo quinto.

33. Cf. G. Groppo, *Psicología*, 783-798.

4.2.3. Mediador intrapsíquico

Más allá de las diferencias, ~~que~~ hay que distinguir y ordenar con cierto criterio, el método interdisciplinar debería descollar por un nuevo y radical punto de encuentro entre las varias aproximaciones tomadas en consideración, como un elemento capaz de mediar entre ellas. Es el último problema que nos queda por aclarar para definir el método: la configuración conceptual del mediador intrapsíquico. Es un elemento que se merece ser aclarado, ya que está dotado de una originalidad en relación a esta clase de investigación. Por este motivo nos alargaremos un poco más, respecto a los otros dos puntos, en el intento de señalar su naturaleza y función³⁴.

Un correcto método interdisciplinar debería conducir a un mayor énfasis de la misma convergencia, mayor por ser más radical y profunda, y porque se ha encontrado un elemento que, más allá de las diferentes acentuaciones, pone en evidencia un denominador común, lo que permite penetrar más íntimamente en el sentido de la realidad tomada en consideración respecto a los distintos ángulos y análisis interdisciplinarios, y que probablemente permite captar aspectos nuevos, más específicos, de los que se puede valer cada ciencia para continuar su análisis de forma más fructuosa.

En este sentido hemos atribuido dos funciones a este nuevo elemento de convergencia: la de actuar como *elemento mediador* entre las diversas aproximaciones, que media a un nivel más radical que el ofrecido por las anteriores categorías comunes, y el de *poner en evidencia todo lo que hace posible y cualifica la opción como una operación intrapsíquica*. En resumen, una función mediadora y una función analítica específica.

Nos viene ahora el siguiente interrogante: ¿como definir dicho elemento con este doble papel?

A través, fundamentalmente, de un proceso articulado en dos momentos.

En el *primer momento* usamos un *método comparativo-sintético*, consistente en una normal comparación entre los resultados de cada análisis interdisciplinar. Tal comparación, que trabaja con la síntesis de las distintas aproximaciones o con sus elementos más

34. Cf. sobre el concepto de «mediador psicosocial», L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología de la vocación cristiana. II: Confirmaciones existenciales*, Madrid 1994, 108-109.

subrayados, debería hacer sobresalir nuevas conexiones. Se trata de un método que va de la comparación a la síntesis, a una nueva síntesis. En esta fase la observación es equidistante de cada aproximación, en el sentido de que no privilegia a ninguno. Pero que alcanza notables resultados: ofrece una perspectiva más amplia y profunda del tema objeto de investigación, que terminaría aquí.

En un *segundo momento* el análisis se hace más específico, según los intereses de la misma investigación. El *método* es ahora *electivo-analítico*. De la comparación precedente que ha precisado algunas convergencias fundamentales, se pasa a una nueva fase elaborativa en la que, a partir de la finalidad de la investigación, *se privilegia una de las aproximaciones disciplinares*, tratando de *expresar en los términos y en la lógica de la aproximación elegida* la convergencia surgida entre las diversas disciplinas, como traducción de los puntos centrales (o del punto central) de la misma. Esta expresión debe *permanecer abierta a las otras aproximaciones* o constituir un punto interpretativo que permita, en el plano teórico, avanzar en el análisis y captar plenamente el sentido de la realidad estudiada; al mismo tiempo debe permanecer abierta a eventuales estímulos e interrogantes que podrían venir de otras aproximaciones (esta sería su función *mediadora*).

Pero es principalmente en el ámbito de la *misma disciplina de origen* donde esta reformulación específica da una preciosa aportación, permitiendo profundizar un aspecto particular, unido a la misma disciplina y al objetivo de la investigación (esta es la función *analítica específica*).

Todo ello en beneficio del objeto de la investigación en su conjunto.

En nuestro contexto esta aproximación particular está determinada por la *psicología*.

En el segundo momento de la aplicación del método ya indicado, queremos privilegiar la perspectiva que nos viene de la psicología y de la psicología profunda en particular. Con el objetivo —ya declarado— de coger el elemento conceptual que, por un lado haga de *mediador* de las varias aproximaciones al celibato por el Reino que vamos a tomar en consideración, y de mediador *intrapsíquico* que nos permita comprender más en profundidad dicha realidad, según la característica de la aproximación psicológica: por ejemplo, qué condiciones se requieren, qué actitud interior y qué dinamismos

subjetivos pone en movimiento, qué es lo que cualifica tal opción y por qué es posible a nivel humano, respetuosa con lo que es el hombre y al mismo tiempo determinante de la plena realización humana y afectiva.

Sólo nos queda distinguir entre esencia y naturaleza. Lo que remite al estudio de las operaciones del hombre y de las leyes que explican sus dinamismos (los elementos directivos y dinámicos), y que representa el ámbito típico de la reflexión psicológica; del mismo modo es útil ver la diferencia entre elementos arquitectónicos (sobre los que ahora tiene primacía el análisis filosófico-teológico) y los elementos hermenéuticos, que tratan de profundizar y esclarecer los datos ofrecidos por ese análisis: la psicología trata de abastecer estos elementos hermenéuticos.

Dicha distinción es ya operativa en cuanto concierne al primer objetivo de esta segunda parte (la búsqueda de la esencia y la naturaleza del celibato por el Reino utilizará las aportaciones de la teología, de la filosofía y de la psicología y ocupará los tres capítulos siguientes); pero próximamente, cuando tratemos de alcanzar el segundo objetivo (la búsqueda del elemento mediador que hace posible y cualifica la opción intrapsíquica celibataria) nos moveremos también en la óptica de esta distinción.

En el fondo el concepto de mediador intrapsíquico se conecta bien con el concepto de naturaleza, como expresión de las operaciones típicas del hombre y de las leyes que regulan y explican los dinamismos psíquicos. De este modo resume en sí el sentido del presente trabajo: así como es importante para tener una idea global y correcta del hombre conocer no sólo la esencia, sino también la naturaleza humana, de la misma forma el concepto de mediador intrapsíquico recalca, a su modo, que no es suficiente definir correctamente la esencia del celibato por el Reino en sus aspectos doctrinales o en sus motivaciones teológicas para decidir mantenerlo (en conexión con el sacerdocio) o permitir observarlo, sino que es necesario comprender cómo funciona el dinamismo del amor humano, qué condiciones requiere, qué posturas interiores pone en movimiento, de qué criterios se ha valido en su trascendencia vertical hacia Dios y horizontal hacia el prójimo, en qué sentido realiza al hombre y lo vuelve efectivamente libre, etc,

Es precisamente este objetivo metodológico lo que nos proponemos en el presente trabajo: *juntar* estas parejas de elementos, con

frecuencia peligrosamente separados: esencia y naturaleza, propuesta valorativa y dinámica del deseo humano, definición conceptual y atención al hacer humano, aun el menos explícito y más inconsciente...

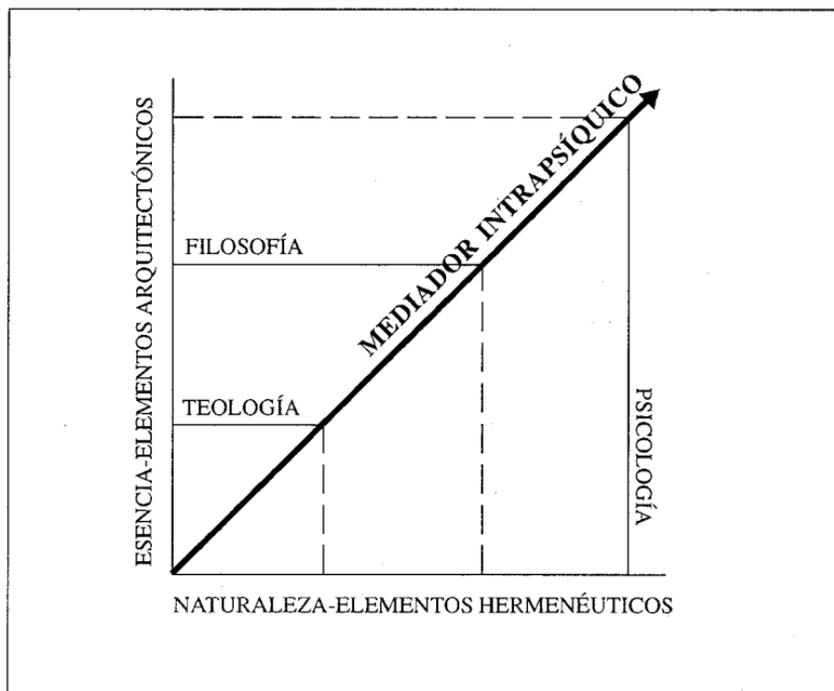
Es indispensable tratar de identificar este mediador intrapsíquico, siempre naturalmente desde una perspectiva global y unitaria que una la esencia a la naturaleza del objeto de investigación, y desde una perspectiva de interdisciplinariedad como lo hemos desarrollado en este capítulo.

El gráfico 5 trata de expresar este intento y, al mismo tiempo, el puesto justo y el papel del mediador intrapsíquico.

Por una lado el mediador intrapsíquico conecta entre sí la esencia (definida por la teología y la filosofía) y la naturaleza (definida por la psicología), como elementos arquitectónicos y hermeneúticos;

GRÁFICO 5

El mediador intrapsíquico y las coordenadas de una visión integral del hombre



por otro, pone en correlación y hace actuar en común las aportaciones de la teología, de la filosofía y de la psicología, sin radicalizar de modo exclusivo las respectivas competencias.

En conjunto, quisiéramos que resultase, sin presunción alguna, algo de la modalidad perceptivo-investigadora que, según Guardini, refleje el estilo del primitivo pensamiento cristiano: en especial «Agustín no distingue metódicamente entre filosofía y teología, metafísica y psicología y entre teología dogmática y doctrina práctica de la vida, sino que partiendo de la existencia cristiana en su conjunto, detiene su meditación sobre este conjunto y sobre la modalidad de sus contenidos. Hasta la cumbre del medioevo dicha situación permanece esencialmente igual... después comienza una escisión: la filosofía se separa de la teología, las ciencias empíricas de la filosofía, la directiva práctica del conocimiento del ser... La unidad de la conciencia y de la vida, aun en los cristianos fieles, decae ampliamente. El creyente no se hace presente con su fe en la unidad del mundo, ni encuentra la realidad del mundo en su fe... Por eso es tiempo de tomar nuevas posiciones, pensando y viviendo en la totalidad de la existencia cristiana a la que se pueden aplicar las palabras: «todo es vuestro; vosotros de Cristo» (1Cor 3,23).

Es tiempo de ver cómo toda distinción tiene un simple valor metódico, y lo que en verdad existe es el mundo y el hombre en él, llamado, juzgado y redimido por Dios. Tiempo de pensar en el todo partiendo del todo... esto significa que nuestro pensamiento debe observar los fenómenos no sólo en sus aspectos particulares, sino también cómo se realizan en toda la profundidad, longitud y altura cristianamente entendida; y cómo el pensamiento debe tratar de interpretar los fenómenos, usando al mismo tiempo la psicología, la filosofía y la teología, sin que se pueda objetar que se superan los límites y se confunden los campos»³⁵.

Esto es lo que queremos hacer en esta perspectiva de totalidad, aplicando esta metodología conjunta al tratar el tema del celibato por el Reino.

35. R. Guardini, *Libertà, grazia, destino*, Brescia 1957, 7-9 (Edic. española, *Libertad, gracia, destino*, Madrid 1961).

CAPÍTULO 2

APROXIMACIÓN BÍBLICO-TEOLÓGICA

Premisa

Hemos definido las claves interpretativas o el fondo antropológico dentro del cual se sitúa nuestra reflexión. Adoptar un método interdisciplinar significa encontrar las categorías comunes, un mínimo denominador común que sirva de motivo para una investigación *específica*, según las distintas competencias disciplinares, y *convergente*, según nuevos puntos de encuentro del tema en cuestión.

Ahora se trata de pasar a la fase propiamente elaborativa, en la que consideraremos la perspectiva *bíblico-teológica, filosófica y teológica* del celibato por el Reino. El respeto de las distintas competencias disciplinares implica, inevitablemente, un énfasis particular de un aspecto del mismo objeto material: así si la aproximación bíblico-teológica nos da los elementos interpretativos de la castidad evangélica y del celibato como opción por el Reino, la aproximación filosófica iluminará de forma especial la naturaleza y la estructura del amor, como capacidad afectivo-relacional del hombre, mientras que el análisis psicológico tratará de investigar sobre el impulso sexual, sus dinanismos y su finalidad. Pero todo ello siempre desde la perspectiva de la opción celibataria.

Objetivo intermedio de esta aproximación pluridisciplinar es el de descubrir o poner en evidencia *nuevos puntos de encuentro* entre las diversas disciplinas; objetivo final será una comprensión mejor y más profunda de la *esencia y naturaleza* del celibato por el Reino, que permita después captar el mediador intrapsíquico.

En línea con lo que hemos dicho partiremos del dato revelado y de la consiguiente reflexión teológica.

Actuando así, dentro de nuestro método interdisciplinar, adoptamos un *método genético*, que nos permite seguir un camino lógico y progresivo para captar la esencia y naturaleza del celibato por el Reino¹. Método genético por dos motivos, fundamentalmente: porque a nivel *objetivo*, el creyente está siempre llamado a partir de la Palabra de Dios para descubrir la verdad de sí y de las cosas, más aún en un tema tan complejo y de múltiples enfoques; pero también porque a un nivel más *subjetivo-existencial*, la opción celibataria está por su misma naturaleza ligada a una relación muy particular del célibe con la Palabra: la elección del celibato por el Reino «nace» siempre, directa o indirectamente, de una relación singular con la Palabra y con Cristo-Palabra, o con la Palabra que Cristo ha dicho y vivido.

Actitud indispensable, dice Bianchi, para ver el sentido y fundamento de la llamada a un estado de vida célibe, es principalmente una escucha atenta de la Escritura, escucha que cuanto más obediente sea («ob-audiens») tanto mejor permitirá comprender la Palabra de la revelación y acoger el misterio².

Trataremos de fijarnos en algunos significados constitutivos de la *sexualidad en la Palabra de Dios*, y profundizar después en el sentido de la *castidad evangélica*, como punto en el que converge una concreta interpretación de la sexualidad y del amor, y en la misma línea trataremos de definir el sentido bíblico-teológico del *celibato por el Reino*. La revelación cristiana no tiene competencia para decidir cuales son los datos biológicos y psicológicos sobre los que se construye la sexualidad, pero «tiene una competencia para revelar el fin hacia el que debe converger la sexualidad humana»³, como presupuesto indispensable para una opción de virginidad.

1. Confirmamos lo que ya hemos dicho, especialmente en el capítulo quinto de la primera parte, que no es nuestra intención afrontar —a al menos de forma directa— el problema del fundamento bíblico de la unión sacerdocio-celibato; ahora queremos tomar el sentido bíblico de la opción en general, del celibato virginidad por el Reino. También por esta razón seguiremos usando indiscriminadamente en este capítulo los términos «virginidad» y «celibato».

2. E. Bianchi, *Il fondamento evangelico della vita consacrata: Credere oggi* 66 (1992) 20.

3. E. Franchini, *Sexualità como progetto: Il Regno* *attualità* 20 (1978) 467.

Es natural que centremos nuestra atención en algunos temas, sin pretender realizar un estudio en profundidad, procurando fijarnos en algunos puntos centrales y más esenciales que nos sirvan, en esta fase introductoria, como armazón de nuestro desarrollo.

1. El misterio de la sexualidad en la Biblia

La palabra «sexualidad» no aparece en la Biblia, pero la diferencia de sexos es frecuentemente descrita para tratar de aclarar el misterio de las relaciones entre un hombre y una mujer y, en último caso, el misterio de la identidad humana pensada a imagen y semejanza de Dios.

De los muchos aspectos en los que podemos fijarnos elegimos los dos más útiles para nuestro estudio: el primero dice relación a las características originales y centrales de la sexualidad según el dato revelado; el segundo, dice relación al punto final, el objetivo al que tiende por su misma naturaleza la sexualidad.

1.1. La sexualidad como fecundidad y como relación

El biblista X. Léon-Dufour sostiene que se puede ver el sentido bíblico de la sexualidad en la tensión que hay entre dos afirmaciones de la escritura aparentemente contradictorias: «Macho y hembra los creó» (Gn 1,27), y «No hay hombre ni mujer, porque todos vosotros no sois más que uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28)⁴.

En realidad hay una relación de continuidad entre las dos expresiones que se iluminan recíprocamente.

1.1.1. «Los creó macho y hembra»⁵

En el AT sexualidad y diferencia sexual están inicialmente unidas a la convicción de que el ser humano, entendido globalmente, ha sido creado «a imagen de Dios». Juan Pablo II, en la *Mulieris dignitatem*, comentando el fragmento de la creación del hombre y de la mujer, alcanza a ver en la reciprocidad diferenciada, que se manifiesta en la diversidad de sexos y en su dinámica humana e in-

4. Cf. X. Léon-Dufour, *Sexualidad*, en *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona ¹⁵1990.

5. Gn 1, 27.

tencional (no simplemente biológica), un reflejo de Dios, su imagen y semejanza⁶. Es como si Dios hubiera tenido necesidad, por decirlo de alguna forma, de dos rostros humanos que expresasen suficientemente la riqueza de su rostro.

Pero esta diversidad sexual se interpreta de forma distinta en las dos versiones: yahvista y sacerdotal.

El contexto inmediato de este paso del *Génesis*, en la versión del redactor *sacerdotal* (P), une la diferencia sexual entre el hombre y la mujer a la *fecundidad* de Dios que transmite la vida y domina el universo⁷, dominando y transformando el caos en orden, y con su Palabra soberana hace existir, asigna un lugar y un papel y bendice⁸. El ser humano, como hombre y mujer, comparte el fecundo señorío de Dios sobre lo creado.

El punto de vista *yahvista* (J) es más completo⁹. A sus ojos lo que está en la base de la diferencia sexual es la necesidad que tiene el hombre de vivir en sociedad, su naturaleza *racional*: «No es bueno que el hombre esté solo. Necesita que le dé una ayuda semejante a él»¹⁰. A la fecundidad, no descuidada por este autor, se asocia la relación de *alteridad* y de *reciprocidad* entre los sexos.

Estas dos interpretaciones introducen al individuo profundamente en el contexto social reconocido como su hábitat natural, y ven la sexualidad en la línea de la *fecundidad* y de la *relación mutua* como aspecto constitutivo del ser humano, aquello por lo que ha sido hecho semejante a Dios.

Al mismo tiempo la sexualidad, en la narración de la creación, aparece como un hecho originario, que distingue desde los comien-

6. Cf. Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, 6, 8; cf. también C. M. Martini, *Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza, a immagine di Dio li creò, maschio e femmina li creò*, en Id., *Etica, politica e conversione*, Bologna 1989, 469-488.

7. Cf. Gén 1, 28.

8. L. A. Schökel, *La Bibbia, parola di Dio scritta per noi*, Torino 1980, 4.

9. Cf. Gén 2, 1-24.

10. Gén 2, 18. Según la *traducción ecuménica de la Biblia* la mujer, en la versión literal de Gén 2,18, estaría en relación con el hombre «como frente a él», cf. *Bibbia TOB, Antico Testamento I*, Torino-Leumann 1978, 55. Las traducciones más recientes de la Biblia tienden a traducir el sustantivo «ayuda» en términos personales (cf., por ejemplo, *The New English Bible*, Oxford 1979, 2, traduce por «partner»).

zos al ser humano en cada gesto y actitud, como un elemento *constitutivo* y *totalizante*, que penetra en *cada* fibra de su ser.

Otro elemento importante que debe hacerse notar es *la vocación del hombre al amor* que coincide con la misma vocación a la vida, y que «llama» al hombre, por un don de Dios, a amar a Dios. Como dice Von Balthasar: «Adán, desde los orígenes, desde el mismo acto de su nacimiento, ya estaba elegido, elevado y llamado, más allá de todas sus fuerzas humano-naturales, a un amor por el Dios eterno y a una perfección sobrenatural, adecuada a la medida de este amor. De esto se sigue que Dios ha concedido como donación a este «primer» hombre, el que sirva como modelo para todos los demás hombres, y le ha dado unas fuerzas que le capacitan para una existencia tan excelente en el amor. Se puede decir también que Dios, inclinado con un amor personal infinito hacia esta criatura, apenas nacida, hace lo mismo que haría una madre para infundirle este amor y despertar en él un amor que le corresponda en el orden divino sobrenatural. Como una madre que con su personal fuerza de amor despierta el amor en el niño como creándolo»¹¹. La conexión entre sexualidad y capacidad afectiva está sólo implícitamente esbozada en el pasaje de la creación; pero lo que no puede pasar desapercibido es esta vocación inicial al amor y esta especie de habilitación de la criatura para que ame al Creador. Es como si Dios transmitiese al hombre su mismo poder benevolente, y el hombre se hiciese por la gracia no solo capaz de amar al Creador sino también de amar de la misma manera y en la misma medida que el Creador.

Idealmente, en el clima paradisíaco, el encuentro de los sexos tiene lugar en armonía y en plena sintonía, en la mayor simplicidad y libertad: «aunque estaban desnudos, Adán y Eva no tenían vergüenza el uno del otro»¹². Esta especificación manifiesta cómo la sexualidad era expresión de libertad, de la libertad original del ser humano, como parte significativa de sí y como participación de la libertad divina de amar que Dios comparte con el hombre. «Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia *por amor*, lo ha llamado al mismo tiempo *al amor*. Dios es amor... Dios

11. H. U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, Milano 1990, 81s. Quizás habría que cambiar la imagen: es la madre la que asume con su niño una actitud parecida a la del Dios que ama con su creatura...

12. Gén 2, 15.

inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación, y por tanto la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, por tanto, la fundamental y primera vocación de todo ser humano»¹³, y la sexualidad es desde el comienzo signo y función de esta vocación. La relación con el cuerpo, propio y del otro, aparece ordenado a ella, equilibrado y libre de cuanto pueda determinar un ansia de posesión, miedo de pertenencia, duda sobre lo positivo propio y del otro, incapacidad de dar y recibir amor, temor de abrirse o vergüenza de aparecer como se es¹⁴. Como dice Juan Pablo II: «La desnudez recíproca y a un tiempo no empañada por la vergüenza, expresa la libertad interior original del hombre»¹⁵.

Pero el pecado, separación de Dios y ruptura de la semejanza, produce una separación dentro del mismo hombre y una distancia y un miedo en la relación interpersonal, ya sea con su semejante o con Dios.

La relación sexual en este punto se vuelve ambigua. No deja de ser buena en sí misma, pero ha caído bajo la fuerza de la división representada por el pecado, fuerza *dia-bólica*. Una fuerza que divide y lacera al hombre en su ser, poniéndolo en contradicción consigo mismo, debilitando su voluntad y deformando sus deseos. El gozo del compañero se ha sustituido por el deseo de posesión egoísta¹⁶. El impulso sexual, caracterizado por la extroversión, está perturbado por un movimiento hacia la introversión: más que volverse hacia el otro se repliega sobre sí¹⁷.

Todo esto se expresa con vivo dramatismo en el texto sagrado. La desnudez sexual produce entonces turbación¹⁸; la mujer, de ayuda se convierte en tentación¹⁹; la tensión afectiva se vuelve agresiva.

13. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, 11.

14. Es interesante el hecho de que el psicólogo evolutivo Erikson, en su escala epigenética, haya identificado precisamente con el término «ver-güenza» la situación de bloqueo o de retardo evolutivo de quien no ha madurado un cierto grado de autonomía y confianza en sí mismo; cf. H. E. Erikson, *Infanzia e società*, Roma 1976.

15. Juan Pablo II, *Uomo e donna li credò*. Catechesi sull'amore umano, Roma 1985, 76.

16. Gén 3, 16.

17. X. Léon-Dufour, *Sexualidad*, en *Vocabulario*.

18. Cf. Gén 3, 7.

19. Gén 3, 12.

vidad masculina²⁰; el gozo de la maternidad se ve ahogado por la tribulación²¹; la satisfacción por el trabajo se transforma en pesada carga y el jardín del Edén en tierra de exilio²².

El hombre, en definitiva, pierde su libertad, aun respecto a su sexualidad. Si antes la desnudez original indicaba la acogida plena y serena de la propia y ajena condición humana, ahora se convierte en símbolo problemático de un rechazo de la misma; o bien, si al principio la desnudez manifestaba la libertad interior del hombre, después del pecado será vista como privación y morbosidad, expresión de no libertad. Y la sexualidad cambiará el espacio en el que sobresale con particular evidencia la fractura causada por el pecado, en una especie de anemia del corazón del hombre.

Con el pecado el hombre y la mujer no solo se separan de Dios y entre sí, sino también su misma sexualidad se separa de alguna forma de la persona y se aparta de la totalidad del ser y de sus fines, con el peligro de convertirse en una célula loca que quiere vivir de forma autónoma comprometiendo la armonía y el equilibrio de toda la persona.

La bondad y el valor de la relación sexual en el matrimonio y de la sexualidad en general, jamás se ponen en duda en la Biblia.

El *Cantar de los cantares*, por ejemplo, se considera como un cántico de amor sexual, con alcance teológico, que dice cómo se debe «vivir plenamente el *eros* según la forma en la que Dios nos ha enseñado a amar, en una libre y recíproca relación en la que uno está frente al otro»²³. Para Ravasi el *Cantar* es antes que nada un manual de la revelación sobre el amor, sobre el afecto, la sexualidad; por esto, el corazón del *Cantar* es el amor en sí mismo, en toda su pureza y totalidad, un amor humano que se manifiesta como el símbolo más elocuente y digno para hablar de Dios²⁴. Schökel, refiriéndose al amor cantado en este libro, afirma: «Si este amor, sin perder intensidad, pudiera implicar y abrazar a todos los hombres, sería

20. Gén 3, 16.

21. Gén 3, 16.

22. Gén 3, 23. Cf. G. Davanzo, *Sessualità umana e etica dell'amore*, Milano 1986, 28.

23. D. Lys, *Le plus beau chant de la création*, Paris 1968, 53.

24. Cf. G. Ravasi, *Il cantico dei cantici*, Bologna 1992.

la más alta «encarnación» del amor de Dios, que ama a todos los hombres e invita a todos a vivir con él»²⁵.

Los *Profetas*, a su vez, insisten repetidamente en el nexo que hay entre el amor conyugal y el amor que Dios tiene por su pueblo. El primero se presenta en la literatura profética como imagen sensible de la alianza salvífica²⁶.

En los *Libros Sapienciales* se desarrolla de forma especial el aspecto moral del tema y sobresale muy marcado el contraste con el interior del hombre.

En general, más allá de estos énfasis, podemos decir que en los libros veterotestamentarios se pone el acento, como una constante de fondo, en la conexión entre sexualidad y relacionalidad, entre sexualidad y fecundidad²⁷; pero dentro del diseño antropológico global en el que el hombre aparece, por un lado, llamado a vivir su sexualidad y sus relaciones en la lógica de la relación divina, y por otro, –con mucho realismo– a la conquista, con una humanidad profundamente herida y poco libre, de seguir el proyecto divino como estaba en los comienzos²⁸.

¿Que evolución tiene este concepto en el NT?

1.1.2. «Ya no hay hombre ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús»²⁹

Esta expresión, afirma Léon Dufour, no contradice ninguno de los enunciados precedentes, sino que hace evidente lo que la venida de Jesús ha establecido según la situación del hombre y de la mujer, un cambio que confiere a la condición sexual su verdadera dimensión³⁰.

Jesús no ha elaborado ninguna teoría al respecto, pero ha hecho mucho más: ha adoptado un comportamiento propio. Él, en efecto,

25 L. A. Schökel, *La bibbia*, 424.

26. Cf., por ejemplo, Os 1-3; Is 50, 1; 54, 1ss; Ez 16 etc.

27. Cf., entre otros, Prov 5, 18; Ez 24, 15; Eclo 26, 16ss; Mal 2, 14ss, etc.

28. Cf. G. Concetti, *Sessualità, amore, procreazione*, Milano 1990.

29. Gál 3, 28. Hay que notar que los términos griegos usados por Pablo y traducido aquí como «hombre» y «mujer», se entienden en el sentido de masculinidad y feminidad.

30. Cf. X. Léon-Dufour, *Sexualidad*, en *Vocabulario...*

a diferencia de los rabinos judíos que debían –según la costumbre– estar casados, escogió ser célibe. No por un ascetismo hostil a la mujer o a la relación conyugal, sino porque su venida al mundo y su presencia en la historia han instaurado una realidad nueva y misteriosa: la realidad del Reino de Dios, en el que se entra «caminando detrás de él». El acceso a este nuevo orden de cosas puede invitar a superar el mandamiento de la creación y de la fecundidad y la antigua distinción y antinomia hombre-mujer, dando un sentido concreto a la continencia voluntaria.

Será Pablo, siguiendo las huellas de Jesús, quien presente de modo particularmente apasionado las razones de este nuevo comportamiento, no fácil de comprender y que de hecho no todos entienden: se trata de un carisma³¹, y de un carisma que está en conexión con una llamada particular dentro de una situación también particular, la de «el fin de los tiempos» inaugurada por Jesús. El hecho de encontrarse al «final de los tiempos» hace al creyente atento y propenso al después, deseoso y capaz de engendrar hijos, «no de la carne ni de la sangre», para el Reino que va a venir; mientras tanto el tiempo de la espera se manifiesta en el significado de la pareja casado-virgen y en la interacción dinámica de estos dos modelos, «el uno frente al otro», como para repetir de forma distinta y más rica la imagen y semejanza con Dios respecto a la pareja hombre-mujer. Con otras palabras: «como Dios ha tenido necesidad de dos rostros humanos para expresar mejor y hacer eficaz su presencia en todo lo creado, así también ha tenido necesidad de dos tipos de amor humano para llevar a plenitud su plan de amor sobre el hombre»³².

En la comunidad humana recapitulada en Cristo Jesús es posible vivir plenamente la propia sexualidad, fecunda y comunicativa con un *tú*, aunque sea renunciando al ejercicio carnal de la sexualidad. Permanecen las características originales de la misma sexualidad, pero vividas desde otro nivel.

Volveremos sobre este tema y, más en particular, sobre las referencias neotestamentarias del celibato por el Reino. Pero antes era necesario hacer notar cómo la concepción bíblica de la sexualidad no es estrictamente biológica, sino que la presenta como un proyecto a realizar en el interior de la persona.

31. Cf. 1 Cor, 7, 7.

32. G. Muraro, *Vita sessuale e castità*: Vita pastorale 5 (1990) 117.

1.2. De la sacralización de la sexualidad a la santidad del cuerpo (o bien, de la purificación ritual a la libertad del amor)

Otra interesante evolución del pensamiento bíblico sobre la sexualidad es la relativa a la unión entre esta y lo divino. Es un tema solo aparentemente distante de nuestra sensibilidad.

Israel ha tenido que vivir su religión en medio de pueblos que habían llevado la sexualidad hasta el mundo de los dioses (por ejemplo, las divinidades padres y madres, los dioses del amor que se desposaban entre sí, la prostitución sagrada, etc.), no siempre resultando totalmente inmune³³.

Pero aun después de haber purificado las costumbres paganas, Israel mantiene una cierta unión entre lo sexual y lo sagrado. No para poner en acto y tratar de imitar una sexualidad divinizada, sino con la conciencia de cumplir una función suscitada por la Palabra de Dios, participando de la misma potencia creativa divina³⁴. Una consecuencia de esta nueva forma de sacralización aparece en el uso del *simbolismo sexual* (parental o conyugal) para expresar la alianza con JHWH³⁵.

Otro aspecto, y este profundamente ambivalente, de la sacralización de la sexualidad está en relación con los *ritos de lo puro e impuro*, ritos unidos al parto³⁶, al flujo menstrual³⁷, a la polución nocturna³⁸, a las relaciones sexuales que no hacen idóneo para el culto³⁹, especialmente a los sacerdotes⁴⁰.

Dichas prescripciones no se derivan de un desprecio a la sexualidad, sino de su sacralización, o quizás, de la ambigüedad de lo sagrado y de la pureza cultural, o de la misma sexualidad⁴¹. En todo caso manifiestan el intento del hombre y del creyente de regular esta potencia misteriosa y que parece escapar a un control subjetivo, algo

33. Cf., por ejemplo, entre otros pasajes, 1 Re 14, 24; 15, 12; 2 Re 23, 7; Os 4, 4; Miq 1, 7, etc.

34. Cf. Gén 4, 1.

35. Cf. Gén 17, 9-14; Lv 12, 3.

36. Cf. Lv 12, 6.

37. Cf. Lv 15, 19-30.

38. Cf. Lv 15, 1-7; Dt 23, 11.

39. Cf. Lv 15, 18; Ex 19, 15; 1 Sam 21, 5ss; 2 Sam 11, 11.

40. Cf. Ex 20, 26; 28, 42; Dt 23, 2.

41. Cf. X. Léon-Dufour, *Sexualidad*, l. c.

respecto a lo cual el hombre experimenta su falta de libertad y que se presenta confusamente como ambiguo e indefinido. El proceso de sacralización, con sus ritos y sus tabús, pone en orden y distribuye papeles concretos en este campo. Pero no puede aumentar la libertad del hombre, más aún, el gesto ritual, con su garantía y pretensión de purificación automática, corre el peligro de disminuir todavía más su responsabilidad.

Todos estos ritos y tabús han desaparecido con la fe cristiana. Sobre todo con el paso de la antigua sacralización de la sexualidad a la *nueva concepción de la santidad*, como aparece particularmente en las cartas de Pablo⁴².

El estado subjetivo y objetivo de la santidad no se deriva de modo automático o semiautomático del carácter sacro de la relación sexual, ni —por el contrario— se pierde por la impureza a ella ligada y después con el rito recuperado, sino que está determinado por un hecho radicalmente nuevo: la inserción en un pueblo hecho santo por la presencia del Espíritu de Dios, gracias al cual el mismo cuerpo está santificado⁴³ en todas sus partes, sexualidad incluida.

Con este don del Espíritu y con esta convicción es necesario considerar la recomendación de Pablo a propósito de las exigencias de pureza sexual que caracterizan la vida cristiana⁴⁴. Es un don que ha sido hecho, es una realidad imborrable, pero que sin embargo requiere el compromiso vigilante, la atención constante y la ascesis convencida del cristiano.

Por esto Pablo, mientras por un lado es un convencido defensor del don del Espíritu que genera libertad, por otro se alza con fuerza contra todas las formas del mal, especialmente en este campo: «ni los lujuriosos, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los difamadores, ni los estafadores tendrán parte en el Reino de los Cielos»⁴⁵; pone continuamente en guardia contra la prostitución⁴⁶ y prohíbe las relaciones con los hermanos impúdicos de este mundo⁴⁷.

42. Cf., por ejemplo, 1 Cor 6, 15-20.

43. Cf. 1 Cor 6, 15-20.

44. Cf. 1 Tes 4, 3ss.

45. 1 Cor 6, 9.

46. Cf. 1 Cor 6, 13ss; 10, 8; 2 Cor 12, 21; Col 3, 5.

47. Cf. 1 Cor 5, 10.

Por una parte él quiere proteger enérgicamente a los cristianos, particularmente a los de origen judío, contra las desviaciones de la carne, pero por otra, no teme afirmar que «todo me está permitido»⁴⁸, porque sabe que la moral del comportamiento no depende de esta o aquella prescripción escrita, ni es garantía automática del rito de purificación, sino que *depende de modo más eficaz y profundo de la relación que se establece entre el cuerpo y el Señor*, siendo el cuerpo, a cuya totalidad pertenece también la sexualidad, templo del Espíritu Santo y miembro de Cristo⁴⁹.

Aunque todo «me está permitido», Pablo añade: «no todo es útil», e inmediatamente después: «yo no me dejaré dominar por nada»⁵⁰; es la nueva ley de la libertad, que abarca toda la vida del cristiano, aun la sexualidad, pero que no solo no dispensa al cristiano de la ascesis y de todo lo que quisiera esclavizarlo, sino que es principio de una vida nueva que da la fuerza necesaria para luchar. Este nuevo dinamismo vital ha sido introducido en él y se extiende por todas las fibras de su ser para liberarlo de las ataduras del hombre viejo y del orden antiguo.

Sabemos lo que Pablo tendrá que luchar para dejarse liberar definitivamente por el Espíritu de Jesús, o lo que deberá sufrir esa «ley de la carne», profundamente enraizada en sus miembros, que se opone a la «ley del Espíritu», dividiendo dramáticamente su voluntad y poniéndolo en contradicción consigo mismo⁵¹. Pero es la experiencia de todos: esta lucha hace brotar la realidad profunda de la vida humana y la historia de todo viviente, hostigado por una naturaleza inclinada al egoísmo y al mismo tiempo llamado a la libertad del amor pleno.

También la sexualidad está marcada por este conflicto, más aún, es quizás la zona típica en la que tiene lugar esta batalla terrena sin fin. Pero precisamente este es el precio del paso de la lógica sacral a la lógica liberadora de una santidad difícil y responsable.

La sexualidad, progresivamente alejada de la esfera de lo sagrado, que de algún modo inhibe el conflicto, resolviéndolo con estra-

48. 1 Cor 6,1 2; no todos los exegetas están de acuerdo en mantener que es de Pablo esta expresión.

49. 1 Cor 16,20; cf. también Rm 13, 14; Gal 5,16-19.

50. 1 Cor 6, 12.

51. Cf. Rom 7, 18-19; 2 Cor 12,7.

tagemas sublimatorias en el culto expiatorio, puede ahora reconocer en sí la llamada a entrar cada vez más en la dimensión libre y liberadora de la santidad. La sacralización o ritualización purificadora de la sexualidad de hecho llevaba, y lleva de forma imperceptible, a ignorar los dos polos de la tensión, ilusionando de tal modo que borraba el típico conflicto humano entre el replegamiento sobre sí y la apertura fecunda a los otros. El don de la salvación, parece afirmar Pablo, precisamente porque transforma la corporeidad del hombre, (haciéndola continuamente presente al mundo divino que la reviste por todas partes y la habita), hace al mismo hombre más atento a cuanto en él es contrario a la presencia divina, y lo hace más capaz para reconocer la debilidad y el egoísmo que lo expone a la lucha y a la tensión contra una ley enraizada en sus miembros...

La acogida consciente de la vocación de la sexualidad a la santidad despierta la otra vocación del hombre a la libertad; lo hace libre para descubrir, combatir y sufrir todo lo que se opone a esta llamada, asumiendo plenamente y hasta el fondo su humanidad, y aceptando la propia corporeidad y sexualidad como lugar de lo divino.

La esfera de lo sagrado, por el contrario, más allá de las apariencias, corre el peligro de ahogar ya la toma de conciencia ya la auténtica tensión de santidad y, exorcizando la sexualidad con el rito purificador, corre el peligro de alienar al hombre de sí mismo o de una parte de sí, reconocida como impura y necesitada de purificación.

Dicho de otra forma: en la lógica de la dimensión sacral la sexualidad termina por aparecer inmunda y el hombre incapaz de vivirla con pureza y resignado ante algo que lo supera fatalmente; es el rito que restablece la pureza, aun desde un punto de vista legal y cultural. En la lógica, en cambio, de la revelación de la santidad del cuerpo, templo del Espíritu Santo, la santidad aparece como objeto de la misma llamada a la santidad, y el hombre se hace responsable de la realización, sufrida pero liberadora, de dicha llamada.

En consecuencia, el paso de la sexualidad como dimensión de lo sagrado a la de la santidad, es el paso de la economía de la ley a la de la libertad en Cristo y en su Espíritu⁵², un paso (no sin dolor) hacia una libertad «a caro precio».

52. Cf. Gál 5, 1-3; 4, 26-31; 1 Cor 7, 22; 2 Cor 3, 17.

El mismo Jesús sintetiza en su persona el sentido fundamental de este paso, manifestándolo con su opción existencial de virginidad, pero también con su actitud general y con su palabra, que rompe en cierto sentido con la norma antigua. Él, en efecto, si por un lado no tarda en condenar la culpa cometida, por ejemplo la de la mujer sorprendida en flagrante adulterio⁵³, por otro, declara que las prostitutas, en virtud de su fe, entrarán más fácilmente que los fariseos en el Reino de los Cielos⁵⁴; y si no habla de las prescripciones rituales del AT, en realidad las radicaliza, condenando el pecado que está en su raíz, en el corazón, en el deseo, en la mirada⁵⁵.

La ley es superada por una libertad todavía más exigente que la prescripción legal; mientras que la dimensión sacral de la sexualidad no es suficiente para definir la vocación de la misma sexualidad a la santidad, o a la libertad del amor⁵⁶.

Es interesante observar cómo la evolución bíblica de la concepción sexual gira realmente en torno al concepto de *libertad*: si el pecado original había quitado al hombre su libertad, el don del Espíritu se la «restituye», o pone al hombre en condición de tender responsablemente hacia la conquista de la libertad de amar a la manera de Dios. Y si la diferencia sexual era en un principio el signo de su semejanza con Dios, ahora la sexualidad vuelve a ser parte cualificante de un todo, el cuerpo, hecho santo por la presencia liberadora del Espíritu, y llamada por tanto, en cuanto parte de un todo, a ser libre y santa para que el cuerpo sea gloria de Dios⁵⁷. Vocación o llamada nunca realizada plenamente, pero que cada día pone al ser humano frente a la libertad y responsabilidad de una elección, con frecuencia conflictiva y dramática. Si la sexualidad, por el pecado, se había separado de la persona, haciéndose como una sección loca y autónoma de la realidad humana, ahora vuelve a ser parte de una totalidad dentro de la cual ejerce una función insustituible.

Y así como, después del pecado original, la sexualidad se había convertido en ámbito en el que se hacía más evidente la ruptura interna

53. Jn 8, 1ss.

54. Mt 21, 31ss; cf. Hb 11, 31.

55. Mt 5, 28; 15, 19.

56. Cf. *Ibidem*.

57. Cf. 1 Cor 6, 20.

del hombre, de la misma forma ahora, en la nueva economía inaugurada por la cruz de Cristo y por la efusión de su Espíritu, la sexualidad se convierte en un lugar en el que el hombre es misteriosa y eficazmente llamado a vivir la aventura de su libertad en Cristo.

Conclusión

Más adelante volveremos sobre estos conceptos, ya que es necesario profundizar en el concepto de libertad con otros medios de investigación; de momento podemos concluir centrando el misterio de la sexualidad en la Palabra de Dios en torno a dos líneas o *contenidos* de interpretación:

1. La sexualidad como *fecundidad y relación*,
2. La sexualidad como *vocación a la libertad del amor*.

A estos dos contenidos corresponden dos *niveles interpretativos*:

1º) La fecundidad y la relación pueden ser vividas a nivel de relaciones humanas desde una perspectiva nueva y desde actitudes superiores, como la del *reino de los cielos y la relación con el «Tú» de Dios*;

2º) La relación de la vocación con la libertad del amor supone varios niveles: desde la pertenencia de la sexualidad a la dimensión de lo sagrado, hasta la de la santidad; desde la economía de la ley hasta la de la libertad en el Espíritu; del automatismo purificador ritual hasta el coraje de vivir la propia sexualidad como libertad de amar a la manera e imagen de Dios.

Ahora pasamos a considerar otro aspecto, unido estrechamente a este, que es como el desarrollo del concepto de sexualidad, y muy importante para nuestro análisis: la *castidad*.

2. La agradable noticia de la castidad evangélica

El tema tratado hasta aquí continúa con esta reflexión no solo porque estos conceptos (sexualidad y castidad) tienen una afinidad clara, sino porque la castidad *hace ver el verdadero significado de la sexualidad*⁵⁸, realizándola en su finalidad auténtica, o es –podríamos decir– el anuncio gozoso que desvela el misterio de la sexuali-

58. Cf. A. Pigna, *Castità e verginità cristiana*, Roma 1990, 16-20.

dad humana. Y precisamente con este significado nos la presenta el Evangelio, sobre el que centraremos ahora nuestro análisis.

Se impone una constatación al respecto. La castidad, hecho ni evidente ni convincente en la cultura actual (aunque nunca lo ha sido), y más bien al margen de la atención socio-cultural, es *gozosa noticia que está en el centro del Evangelio*. Y no porque sea una parte de este Evangelio, sino porque es una modalidad que lo manifiesta *todo*, como «una ventana que permite divisar el panorama completo»⁵⁹.

Si la castidad deja transparentar la verdad de la sexualidad, la castidad evangélica deja transparentar la verdad del amor de Dios, que es el corazón del Evangelio. Por esto es «la noticia gozosa», y no un simple mandamiento.

Al mismo tiempo la castidad se presenta en el Evangelio —desde un punto de vista antropológico— no como una virtud que se abstiene de la práctica sexual, sino como actitud virtuosa que afecta a *toda* la persona. «La castidad es una virtud que atañe a la estructura del hombre y no solamente al estado en que vive»⁶⁰, es algo que se adhiere a la persona y la acompaña en todas las situaciones en las que está llamada a vivir, asumiendo distintas modalidades según los diversos estados de vida y a lo largo de las diferentes etapas existenciales. Precisamente porque afecta a toda la persona manifiesta su visión global de la vida, y al mismo tiempo deja transparentar la verdad del amor humano⁶¹.

La castidad es ascesis, penitencia, dominio de sí, pero es también, y sobre todo, capacidad de donación, valentía de entregarse, es hacer un espacio dentro de sí para el señorío de Cristo.

Pero veamos de forma más analítica lo que dice el mensaje evangélico sobre esta verdad tan totalizante y comprensiva, desde un plano humano y cristiano.

Me remito, en esta parte del trabajo, al análisis-síntesis del biblista Maggioni, particularmente útil para la finalidad que nos proponemos y de acuerdo con nuestro método. Su estudio, mientras presenta, por un lado, una interesante síntesis de la reflexión exegé-

59. B. Maggioni, *La lieta notizia della castità evangelica*: La Rivista del clero italiano 7-8 (1991) 499.

60. *Ibidem*, 450.

61. Cf. E. Franchini, *Sessualità come progetto*, 468-470.

tica actual sobre el tema, por otro ofrece una perspectiva global, prestando atención especial al aspecto antropológico y al hombre concreto que acoge este mensaje, lo descubre y lo vive como «gozosa noticia».

2.1. *Bienaventurados los limpios de corazón*

Según Maggioni el fondo ideal para una correcta interpretación de la castidad evangélica es el de las Bienaventuranzas y, entre ellas, la de *los limpios de corazón*⁶². Teniendo bien presente tres criterios de lectura: uno espiritual, otro antropológico y un tercero espiritual-antropológico.

Criterios de lectura:

a) Criterio *espiritual*: El hombre de las bienaventuranzas no es ante todo el discípulo, sino *Jesús*. En consecuencia, las bienaventuranzas adquieren sentido, concreción, peso y atractivo solo si se las pone en la vida de Jesús, totalmente proyectada hacia la cruz. Solo desde este punto el discípulo las puede comprender y hacer suyas, poniéndose en la misma perspectiva.

b) Criterio *antropológico*: las bienaventuranzas han de ser leídas a la luz de un texto bíblico de capital importancia, *la unidad del hombre*, o la *totalidad del ser humano*. Si el hombre está compuesto de alma y cuerpo, está llamado a vivir en una sola línea, cuerpo y alma, sin dicotomías artificiales. Aceptar tal unidad equivale a comprender que las manifestaciones del cuerpo remiten a la persona y la manifiestan, lo mismo que las llamadas manifestaciones «espirituales». La castidad encuentra lugar y espacio en una concepción antropológica que revaloriza el cuerpo, no en una antropología que considera el cuerpo y sus manifestaciones como algo inferior o como una realidad externa a la del verdadero hombre.

62. Mt 5, 8. Es evidente que la limpieza de corazón de la que habla la bienaventuranza va más allá del concepto de castidad, pero tiene un fondo interpretativo. Maggioni, dentro de esta lógica, trata de interpretar la globalidad del mensaje de las bienaventuranzas uniendo esta con las demás. Cf., sobre el mismo tema, el número monográfico dedicado a dicho tema en la revista *La vie spirituelle*, con escritos de J. Prignaud, J. Ries, J. Letelier, A. Godin, R. Jacquemont (Varios, *Les coeurs purs: La vie spirituelle* 70 (1992) 429-502).

De la primera antropología se puede derivar una auténtica teología del cuerpo, como punto de referencia y de partida para una auténtica concepción del celibato; de la segunda se corre el peligro de que resulte una peligrosa... teología de la castración.

Y si el hombre se ve como unidad y totalidad radical, el «corazón» del que habla la primera bienaventuranza se entiende en sentido bíblico, es decir, pleno y total, como núcleo íntimo y unificante de la persona. Bíblicamente el corazón no solamente significa impulso y amor, sino también razón, pensamiento y voluntad. La castidad es un modo concreto de vivir todo esto: los sentimientos y los pensamientos, el amor y la inteligencia, la razón junto con la emotividad.

c) Criterio *espiritual-antropológico*: es importante recordar que el género literario de la bienaventuranza consiste en una palabra de felicitación y congratulación⁶³. El énfasis se pone en «beati», antes incluso que en el contenido de cada bienaventuranza. Con otras palabras, no es suficiente ser limpios de corazón o misericordiosos, etc. sino que es necesario descubrir estas situaciones vitales como fuente de felicidad, misteriosa si se quiere, pero siempre así desde el punto de vista «evangélico» y humano. Si la pureza de corazón se vive prevalentemente como obra de contención que entristece la vida de quien la practica, quiere decir que estamos muy lejos del espíritu de las bienaventuranzas y de la libertad interior que esto supone. Y vuelve el concepto de la castidad como «gozosa noticia».

Contenido:

La pureza de corazón expresa fundamentalmente estas actitudes en la perspectiva evangélica.

2.1.1. La totalidad de la pertenencia a Dios

Puro de corazón es quien no esconde nada a Dios, sino que le permite entrar en todos los rincones de su persona y en todos los espacios de su propia vida. Puro de corazón es el que vive una sola y fuerte pertenencia, librándose de todas las demás, para virvir un único y gran amor.

63. Cf. E. Lipinski, *Makarismes et psaumes de congratulation*: Revue Biblique 75 (1968) 321-367.

El contrario del puro de corazón es el que quiere dividir o de hecho divide su corazón y sus pertenencias con diversos dueños⁶⁴, terminando por convertirse en doble hombre, dividiendo unas cosas para Dios y otras para sí mismo o para los otros, en una confusa y contradictoria jerarquía de valores o antivalores. La división de amores o la multiplicación de pertenencias causa heridas en el yo.

El puro de corazón es una persona profundamente unificada e integrada, más allá de la fachada externa o del papel institucional⁶⁵, en torno al único amor de Dios. Único porque tiene prioridad sobre los demás afectos del corazón⁶⁶.

2.1.2. La plenitud en la búsqueda de Dios

Puro de corazón es el auténtico buscador de Dios. El que por encima de todo lo demás busca el reino de Dios y su justicia⁶⁷. Puede estar comprometido en muchos trabajos y en diversos papeles, puede estar atareado y siempre en movimiento, hasta expropiado de su tiempo, sin embargo el puro de corazón está al mismo tiempo inmóvil, parado, fijo en el centro, totalmente orientado y concentrado en una sola dirección, capaz de esperar y reconocer en cada situación y encuentro, en cada fragmento de vida, el rostro que los ojos y el corazón buscan incansablemente.

Lo contrario de puro de corazón es el hombre hecho añicos, disperso, incapaz de vivir según una única lógica y de encontrarse a sí mismo en una única y gran tensión de vida; es el hombre alienado y que se aliena cada vez en todo lo que hace, aunque en teoría lo haga correctamente y haga lo que el deber le manda hacer; alienado porque le falta un objetivo que le sirva de síntesis y le dé unidad en su hacer.

Es el hombre sin centro.

2.1.3. La eternidad del don

En la totalidad de la pertenencia y de la concentración en la búsqueda, está necesariamente incluida también otra totalidad, la rela-

64. Cf. Mt 6, 24.

65. G. Barbaglio, *Il Vangelo di Matteo*, en G. Barbaglio-R. Fabris-B. Maggioni, *I Vangeli*, Assisi 1978, 160.

66. Cf. Lc 14, 26.

67. Cf. Mt 6, 33.

tiva al tiempo, que no puede por menos de ser *total*, «para siempre». La intensidad del don tiende por su misma naturaleza a prolongarse en el tiempo. El puro de corazón se da al Señor *todo y para siempre* y entra con todo su ser en un camino que él quiere que sea definitivo. Es persona confiada, no tanto en sí misma y en sus fuerzas, cuanto en aquel que lo ha llamado y seducido: Él es su fuerza.

El impuro, por el contrario, es aquel que, sea cual sea su elección, mantiene siempre a la espalda una salida de seguridad. Hombre inseguro por desconfiado, y desconfiado por inseguro, no se fía lo suficiente ni de sí ni de Dios; en consecuencia, no puede tener la valentía de darse plenamente. A lo más se presta, o se da «ad tempus», perennemente en vilo entre el compromiso y la tentación de corregirse un poco al mismo tiempo.

2.1.4. La transparencia del don

El puro de corazón, en fin, se distingue por su transparencia. La transparencia es característica general de su ser, a diversos niveles. Se deja transparentar *a sí mismo*, sus convicciones, su amor. Es una persona profundamente coherente, y capaz de manifestar con naturalidad y espontaneidad cuanto tiene en la mente y en el corazón.

Por esto el limpio de corazón no solamente se deja transparentar a sí mismo, sino que se convierte en transparencia *del amor de Dios*. No solo busca apasionadamente a Dios, por encima de cualquier interés, sino que lo deja transparentar plenamente, en cada gesto, en cada palabra, en cada elección. «El puro de corazón es tan transparente que no fija la atención en sí, sino que lleva a Dios, como cuando el agua del arroyuelo es tan limpia que deja ver el fondo. Y es porque la verdad que él dice no es suya, sino de Dios. Y el amor que manifiesta no es suyo, sino de Dios»⁶⁸.

Impureza de corazón, por el contrario, significa opacidad, incapacidad de transparencia, hipocresía; el impuro es un hombre con máscara, o con doble vida, prisionero de sí, del miedo y de la defensa, detrás de la cual se esconde y no se comunica, se defiende y no se da.

En conclusión, el puro de corazón es feliz –dice Jesús– porque «ve» a Dios. La totalidad de la pertenencia y de la búsqueda, lo

68. B. Maggioni, *La lieta notizia*, 452.

definitivo y lo transparente del don hacen al puro de corazón capaz de contemplar el rostro de Dios, hasta reflejar su imagen en su amor casto. Dios habita en el corazón puro, y el puro de corazón es feliz porque contempla y deja transparentar la plenitud del rostro de Dios.

2.2. *El amor puro del corazón*

La bienaventuranza del puro de corazón –sostiene Maggioni– sólo se comprende uniéndola con todas las demás bienaventuranzas; así la gozosa noticia de la castidad puede ser entendida y acogida únicamente desde el mensaje global de las bienaventuranzas⁶⁹.

Las bienaventuranzas, en efecto, en su conjunto subrayan con fuerza al menos tres ideas importantes en este sentido.

2.2.1. La gratuidad

Esta idea del amor casto está sugerida por la bienaventuranza *de los pobres de espíritu*⁷⁰.

Pobre de espíritu es Jesús, a quien se refieren en primer lugar las bienaventuranzas. Pobre porque, nos dice el Evangelio, ha vivido la pobreza según esta triple actitud:

- ha puesto toda su confianza en el Padre, no en sí mismo;
- ha llevado una vida itinerante, sobria;
- sobre todo se ha comprendido a sí mismo (persona y existencia) en términos de *gratuidad*: un don que se hace don, un amor *dado* que se prolonga en amor recibido y que encuentra en la cruz el momento de su máxima expresión.

La gratuidad es la expresión más plena de la pobreza de espíritu, una pobreza que significa confianza, certeza del amor recibido que necesariamente se convierte en amor donado. La gratuidad es y manifiesta la verdad del amor de Dios, más aún que el amor humano. El amor verdadero es aquel que suscita la reciprocidad o tiende a ella, pero sin encontrar en la reciprocidad ni su raíz, ni su medida: la reciprocidad, fundada sobre la igualdad entre el dar y el tener, está sostenida, pero también rota, por la gratuidad. El amor gratuito está antes que la reciprocidad, y al mismo tiempo no se queda en ella. Si lo hiciese, la reciprocidad sería frágil y ambigua, y la relación que

69. *Ibidem*, 450, 452.

70. Mt 5, 3.

inspira no podría durar mucho. Para mantenerse, una relación debe brotar de un amor que sabe dar más de lo que recibe, o, al menos, que esté disponible en tal sentido.

El amor que ha salvado al hombre es un amor gratuito: Cristo en la cruz, verdadera imagen del pobre de espíritu, ofrece al hombre un amor que anticipa y supera su respuesta. Es un amor totalmente gratuito, que no solo redime para la vida eterna, sino que redime también cierto modo de entender el amor y la experiencia de ser auténticamente amados.

Como muy bien dice Maggioni: «si amas en la medida en la que eres correspondido, tu amor no es verdadero. Y si eres amado solo en la medida en la que das, no te sentirás verdaderamente amado»⁷¹, o con más precisión, si haces consistir la experiencia de ser amado en lo que recibes, no te sentirás jamás verdaderamente amado.

La belleza del amor consiste en la gratuidad desinteresada, propia del pobre de espíritu. En este sentido es verdad lo que dice Jesús: (el pobre de espíritu) «tiene más alegría en dar que en recibir»⁷². La castidad, una vez más, como gozosa noticia.

2.2.2. La coincidencia de amores

El amor de Dios y el amor de los hombres coinciden porque están caracterizados por la misma verdad, la que es componente fundamental de la gratuidad que acabamos de ver. Pero coinciden también porque la totalidad, la concentración, la transparencia –son rasgos del limpio de corazón– deben necesariamente tomar forma y concreción en las relaciones con los demás hombres.

Y lo que dicen con especial evidencia las bienaventuranzas de los *misericordiosos, de los constructores de paz, de los mansos y de los perseguidos*⁷³, son expresiones de un único y gran amor: el amor humano es figura o forma visible del amor divino, aun cuando el que ama no tenga conciencia inmediata⁷⁴. Es como su prolongación, hasta el punto de constituir con él un solo amor: el amor divi-

71. Ibidem, 452.

72. Hech 20,3 5. Dicha expresión, como sabemos, no se encuentra en el evangelio, pero nos ha llegado como un dicho de Jesús por la tradición lucano-paulina.

73. Mt 5, 5-7.9-10.

74. Cf. Mt 25, 31-34.

no es la raíz y la medida del amor humano, este último es la sombra; el rostro humano del primero⁷⁵.

El amor de Dios no llegaría a conmover al hombre si no fuese visible en el amor de quien ama y en la misma fatiga y alegría cotidiana de dar y recibir amor. Así el amor humano correría el riesgo de generar peligrosas ilusiones e irreales pretensiones; estaría desviado si no se viese como una sombra del amor de Dios, un signo que viene de Él y a Él vuelve.

2.2.3. La jerarquía de amores

Un tercer rasgo importante –siempre derivado de las bienaventuranzas– es la conciencia de que *el mundo no lo es todo para el hombre*. El mensaje que se deduce del fragmento de Mateo es que el hombre encuentra la felicidad y la bienaventuranza sólo en Dios y en su relación personal con Él.

El puro de corazón aparece nuevamente aquí como la figura que mejor sintetiza y representa el espíritu de las bienaventuranzas. Aquel que tiene un corazón puro *sabe* que solo Dios puede satisfacer y realizar lo humano, no se ilusiona con encontrar su plena autorrealización en las experiencias que ahora puede vivir, ni siquiera en las experiencias del mismo amor.

En este sentido la castidad del corazón es una lectura *escatológica* del amor, pero con profundas resonancias en el hoy de todo ser viviente y amante. Esto significa que la soledad que todo hombre experimenta –aun en la amistad más profunda o en la alianza más lograda– no se ve ni se vive como frustración o fracaso, como un mal fatal o condenable, sino como nostalgia de una plenitud que solo Dios puede dar. Entender de este modo lo inacabado del amor es castidad. «Casto es el que no pretende encontrar *todo* en el amor que se le ha dado. El ama profundamente, valientemente, pero no exagera su necesidad de amor, no lo transforma en pretensiones insaciables, ni se ilusiona con satisfacer su necesidad de plenitud buscando gratificaciones *en otra parte*, fuera de la alianza que ha contraído, o fuera de la vocación que ha elegido»⁷⁶.

Por este motivo es bienaventurado, es decir sereno y feliz y fundamentalmente libre. Está sereno porque, a diferencia del que lo pone

75. Cf. Mt 22, 38-40.

76. B. Maggioni, *La lieta notizia*, 455.

todo en el mundo, no es ávido de afecto o de posesión, ni de desatinadas experiencias, ni de apresurados contactos, ni de vivir al coste que sea, o de ser centro de relaciones. Es feliz, porque la renuncia a querer hacer del mundo una propiedad no empobrece el gozo del don de Dios, del don de la vida y del afecto humano, sino que lo eleva. Tener el corazón puro quiere decir, en efecto, descubrir la *jerarquía de amores*, el «ordo amoris» –en términos agustinianos⁷⁷, y respetando esta jerarquía, basada en el orden del ser y de los seres, goza plenamente de la vida y valora con reconocimiento cada don y cada amor.

Más aún. Solamente el hombre que se dirige totalmente hacia Dios encuentra la indispensable libertad para gozar del mundo. El hombre, por el contrario, que hace del mundo su ídolo y lo ama de verdad, mantiene frente a él una postura que es a un mismo tiempo servil y arrogante, nervioso por poseerlo y disfrutarlo; su mirada al mundo no es una mirada mansa, misericordiosa, constructora de paz o de justicia, mucho menos es capaz de afrontar la persecución cuando está en juego el valor del hombre y de la vida humana.

Solo un amor casto alcanza de verdad al otro en su libertad, que respeta siempre, y actuando así y amando al prójimo por su valor intrínseco y no por sutiles y subjetivos intereses, puede encauzarlo hacia la plena libertad de su ser.

Un corazón puro es un corazón libre del ansia de poseer, aun lo afectivo, y del miedo de perder y perderse. Es esta libertad la que permite «ver» a Dios y sus dones en el mundo y en las cosas, dones para sí y para todos, y compartirlos y gozarlos.

Un corazón puro es un corazón lleno de emociones y de gratitud, porque en todas las cosas y en todo amor sabe divisar con transparencia un fragmento del todo.

Por esto la castidad, según esta acepción amplia que presenta el Evangelio, no es solamente una virtud o un valor entre otros, algo útil y funcional, ni un sector circunscrito a la propia vida y al propio camino de maduración, sino una «gozosa noticia» en sí misma; es felicidad y belleza, o fragmento que permite captar el esplendor de todo. Y solo cuando se llega a entrever su belleza se comienza a comprender de verdad y a gustar el Evangelio.

77. Cf. Agustín de Hipona, *De civitate Dei*: PL XLI, XV, 22.

Conclusión

Es fácil, sintetizar el mensaje evangélico sobre la castidad: es un mensaje que gira en torno al concepto de *totalidad*.

La castidad, por encima de todo, expresa la totalidad del Evangelio, porque no afecta solo al corazón, sino a la totalidad de la *persona*, porque la abarca totalmente.

Segundo elemento: la castidad es gozosa noticia, es bienaventuranza, porque manifiesta, de nuevo, la totalidad de su *pertenencia a Dios, de la búsqueda de Dios y la transparencia de su don* (que son en el fondo otros aspectos de totalidad); más en particular, la castidad manifiesta la felicidad típica del limpio de corazón, aun siendo correlativa a las demás bienaventuranzas.

Tercer elemento: el amor del puro de corazón es un amor *gratuito*, que revela y hace coincidir a un mismo tiempo el amor de Dios y el amor del hombre y que manifiesta y respeta un *orden y una jerarquía del amor*.

Pero hay otro dato importante que recalcar: si antes hemos dicho que la castidad deja transparentar el verdadero sentido del misterio de la sexualidad, quiere decir que todo cuanto hemos subrayado se refiere *también a la sexualidad*, o representa su objetivo.

Por otra parte, si la sexualidad está orientada constitutivamente, según el análisis bíblico, hacia la libertad del amor pleno, la castidad manifiesta precisamente esta *libertad* en su expresión más plena y transparente.

A este respecto tenemos los elementos-base para tratar de comprender otro aspecto específico de la castidad, o un modo específico de vivir la sexualidad humana y la castidad evangélica, como ya lo hemos indicado: *el celibato por el reino de los cielos*.

3. El carisma del celibato por el Reino

Si la sexualidad es *misterio* y la castidad *gozosa noticia*, el celibato por el Reino es un *carisma*, un don que viene de lo alto, un don totalmente gratuito.

Puede ser significativo comparar entre sí, en una relación de continuidad lógica, los tres términos: el misterio de la sexualidad revelado en la bienaventuranza del limpio de corazón adquiere un nue-

vo sentido, y se ilumina y realiza plenamente en el celibato elegido voluntaria y libremente por el reino de los cielos. Es como una progresión de significados o de misterios que se desvelan entre sí, cuya coherencia interna nos viene garantizada por la misma Palabra a la que hacemos referencia en esta parte del trabajo, y que en este caso está formada principalmente por la Palabra del NT. Palabra que muestra la aproximación del nuevo acontecimiento del reino de los cielos, ese Reino por el que merece la pena hacerse eunuco y en el que la sexualidad adquiere un nuevo significado⁷⁸.

Queremos todavía fijarnos en algunos elementos de esta continuidad. Desde el punto de vista de la *modalidad interpretativa* y de la *clave de lectura* del celibato por el Reino, y posteriormente de su *contenido* verdadero y propio, en relación con la *concepción veterotestamentaria*.

3.1. *Modalidad interpretativa: un misterio para contemplar y obedecer*

El dato evangélico, y las palabras de Jesús en particular, sugieren una actitud que hay que adoptar para descubrir el sentido auténtico de este don.

Está descrito en Mt 19,3-12, especialmente en los versículos 11-12, única perícopa del Evangelio, según los estudiosos, que contiene una referencia *directa y explícita* al celibato⁷⁹.

Frente a la radicalidad del anuncio del matrimonio monogámico y de su fundamento en el plan divino de la creación, los apóstoles reaccionan con estupor y perplejidad, y Jesús responde: «no todos pueden entender esta palabra, sino solo aquellos a quienes se les ha concedido. Hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre; hay otros que fueron incapacitados por los hombres, y hay otros que se han hecho eunucos por el reino de los cielos. Quien pueda entenderlo, que lo entienda». Jesús anuncia aquí la posibilidad de ser eunuco por el reino de los cielos, paralelamente a la del matrimonio monogámico, pero mientras para este último les había remitido a la verdad del *inprincipio*, para el primero, sin embargo, no da ningun-

78. Cf. Mt 19, 10-12; 22, 23-33.

79. Cf. E. Bianchi, *El fundamento evangelico della vita consacrata: Credere oggi* 66 (1991) 20.

na explicación ni justificación, solamente afirma que no todos pueden entenderlo, sino solo aquellos a quienes el Padre se lo ha concedido⁸⁰.

Aquí hay algo que no se dice, un silencio muy importante. Una cierta frustración del deseo de ver lúcidamente los motivos, de entender que la cosa sea ya clara y convincente.

Es el único texto en el que los Evangelios aportan una explícita llamada de Jesús al celibato por el Reino (y con mucha probabilidad se trata de una sentencia salida de la misma boca de Jesús)⁸¹, y no se explica debidamente, ni se aclara su sentido espiritual, sino simplemente se anuncia en un contexto en el que aparece como culminación de lo paradójico, como el imposible por excelencia hecho posible por Dios, como el escándalo que contradice la economía de la creación, inoculando en ella una inquietud y una crisis, un gemitido que expresa, al mismo tiempo, el deseo de redención⁸², como un misterio que para la mayoría queda escondido y al cual aquellos a quienes se les ha confiado deberán «hacer lugar». Un misterio que hay que acoger y contemplar con espíritu de adoración y súplica⁸³; experimentar en la propia carne y obedecer con la mente y el corazón⁸⁴. Misterio que pertenece al mundo de lo sobrenatural y trascendente y, por tanto, de lo supraracional, ya que va más allá de la razón y se puede conocer solamente con una actitud mística, por parte de aquellos a quienes «les ha sido concedido». Es, en efecto, «un bien

80. Cf. *ibidem*, 21.

81. Cf. B. Proietti, *La scelta celibataria alla luce della Scrittura*, en *Il celibato per il regno*, Milano 1977, 28.

82. Cf. Rom 8, 19-23.

83. Así el Vaticano II: «Este sacrosanto Concilio ruega no sólo a los sacerdotes, y no sólo a ellos, sino también a todos los fieles, que amen de corazón este don tan precioso (...) y que todos pidan a Dios que El mismo conceda siempre copiosamente este don a su Iglesia» (*Presbyterorum ordinis*, 16). De la teología que está detrás de este misterio Rahner recuerda especialmente al presbítero: «No lo olvides, no se trata de un capítulo de teología que puede ser controlado desde lo alto de una cátedra (...). Se trata de una parte de la teología que se adquiere de rodillas en la oración. Yo espero que esta teología esté aún presente entre los sacerdotes (...) Ten el valor de pedir cada día la gracia de comprender este camino de tu vida, aunque aparentemente el corazón no quiera orar así. Trata de no pensar sólo en ti...» (K. Rahner, *Lettera aperta sul celibato*, Brescia 1967, 38s).

84. Cf. E. Bianchi, *Il fondamento*, 21-22.

de la fe», algo que antes que nada debe ser «creído». No en el sentido de que no se deba estudiar y tratar de comprenderlo, discutirlo y meditarlo (operaciones todas esas que representan un verdadero deber)⁸⁵, sino en el sentido —afirma Dagnino— de que se trata de «un bien por definición, independientemente del hecho de que se entienda o no, se admita o no»⁸⁶, y en función de un sentir todavía más pleno y fecundo, de un sentir místico, porque solamente el místico es quien puede «entender» el misterio. Misterio de pura predilección divina, como nos indica la forma verbal del llamado *pasivo divino*, que subraya con fuerza que el celibato es *un don de Dios* y que los célibes cristianos en realidad no eligen, sino que son elegidos⁸⁷; no tienen motivo para gloriarse, sino para dar gracias sorprendidos y conmovidos⁸⁸; y si por un lado ninguno puede atribuirse este mérito, ni querer a toda costa permanecer célibe si no ha recibido dicho don⁸⁹, por otro, ninguno de los llamados puede presumir de vivir tal don con sus solas fuerzas, ya que el celibato por el Reino, rigurosamente hablando, no solo es difícil sino *imposible para el hombre* y nada atrayente para la naturaleza humana⁹⁰. La virginidad elegida y amada es *de por sí* don y milagro del Espíritu, y para todos los efectos un «carisma».

85. Este sentido del deber queda expresado en Agustín cuando dice: «He deseado captar con mi inteligencia lo que he creído y he discurrido y sudado mucho» (Agustín, *De Trinitate*: PL XLII, XV, 28, 51).

86. A. Dagnino, *Il cantico della fede. I fondamenti biblici, teologici, ecclesiali della vita consacrata*, Bologna 1991, 21.

87. Cf. B. Proietti, *La scelta*, 36.

88. Dice el Vaticano II, respecto a los aspirantes al sacerdocio: «Sientan profundamente con cuánta gratitud han de abrazar dicho estado» (*Optatam totius*, 10.).

89. Cf. 1 Cor 7, 24.

90. Es también Agustín quien expresa a la perfección una actitud interior en la que todo célibe podría reconocerse: «Pensé que viviría muy infeliz en el estado virginal: y no pensaba que, con tu misericordia, habría encontrado la medicina para sanar esta enfermedad; porque, en mi inexperiencia, creía que la virginidad dependía de las propias fuerzas y yo era consciente de no tenerlas. Era muy estúpido al ignorar lo que está escrito: ninguno puede ser continente si tú no se lo concedes (cf. Sab 8, 21). Y tú me lo habrías concedido sin duda, si con mi gemido interior hubiese llamado a tus oídos y con fe firme hubiese puesto en ti mi preocupación» (Agustín, *Confesiones*: PL XXXII, VI, 11, 20).

El celibato por el reino de los cielos, en sístesis, viene anunciado y presentado por el Evangelio como una parábola, parábola viviente que proféticamente narra los misterios del reino de los cielos, y sobre todo el misterio de la locura del amor de Dios en Cristo Jesús por el hombre, el hombre que en su carne mortal deja que la locura divina se convierta en gozosa paradoja y anuncio de salvación, «cántico de la fe, de la invidencia y de la locura»⁹¹, humana y divina.

Desde un punto de vista estrictamente teológico, como afirma Pedrini, la virginidad «es un misterio», es decir un acto sobrenatural (cuyas verdaderas dimensiones solo se pueden conocer partiendo de la revelación divina) que muestra una típica relación orgánica con el misterio por excelencia (es decir, con el plan divino histórico de salvación de todos los hombres en Cristo o, lo que es lo mismo, con el reino de Dios), para manifestarlo de cualquier modo presente en sí. Revelación, por lo tanto la virginidad es fundamentalmente «mediación» del misterio, no única ya que a su modo todas las estructuras de la Iglesia lo son; dotada de especial perfección y expresividad»⁹².

Precisamente este último concepto, el concepto de la mediación del significado, nos introduce al siguiente análisis.

3.2. *Claves de lectura: el símbolo de la transparencia más transparente*

Jesús ha elegido el signo del celibato, como señal indicadora de la primacía de Dios, de la relativización del mundo y del verdadero amor al Padre y a los hermanos. Es un signo que se pone en el corazón de la vida y toca el centro de la persona, allí donde el hombre encuentra su natural vocación de amor.

Jesús ha hecho su elección no por casualidad, sino *por revelar al mundo del modo más transparente posible* el rostro del Padre y la verdad del hombre: quién es el hombre y quién es el hombre ante Dios. Tanto más cuanto que su elección de vivir célibe no fue condicionada por las costumbres de su tiempo, sino que era algo nue-

91. A. Dagnino, *Il cantico*, 39.

92. G. Moiola, *Virginidad*, en E. Ancilli (ed.), *Diccionario de espiritualidad* III, Barcelona 1984, 591-600.

vo, contra el pensar general y causa, muy probablemente, de irrisiones e incomprendiones para el mismo Jesús⁹³.

«Si Jesús ha elegido la virginidad, es porque ésta es la transparencia, si así se puede decir, más transparente, donde el «más» no indica necesariamente una perfección superior..., sino una cierta modalidad más radical: la de dejar transparentar *solamente a Dios*, del modo más directo posible, sin estorbarle»⁹⁴.

Esto me parece importante, más que por una cuestión de contenido, porque nos ofrece la clave de lectura evangélica del celibato por el Reino: es un *símbolo*, y hay que tomarlo como tal, según la acepción filosófica del término, como algo conocido, bien visible y definible, en el cual y por medio del cual una realidad, que de otra forma quedaría desconocida, puede hacerse conocida y legible⁹⁵.

La clave de lectura se convierte en valiosa indicación no solo de la naturaleza del objeto en cuestión, sino —de alguna forma— del estilo de vivirlo adecuadamente. Si el celibato es un símbolo, este nos remite a otra realidad, no es elegido por sí mismo, sino para significar esta otra realidad, o porque lo que dice es un reclamo de algo superior. En otras palabras: el verdadero valor no está en la virginidad, sino en lo que esta facilita y hace posible.

Por consiguiente se impone un *correspondiente modo de vivirla*, estrechamente ligado a su naturaleza «simbólica». De hecho, la virginidad es un modo de amar específico, «*poniéndose de una parte*». Quien elige la virginidad elige entregarse y amar plenamente —amar plenamente a Dios y a los hombres—, pero al mismo tiempo elige ponerse de una parte. Frente a quien lo ama y quisiera ponerlo en el centro, él recuerda: no soy yo tu centro, sino Dios. Y se pone de una parte, para que quien lo ama se vuelva a Dios. Y si alguno quiere meterse en el centro de su vida, como jactándose de una prioridad en su amor, él le recuerda: no eres tú el centro de mi vida, sino Dios»⁹⁶.

93. Sobre el celibato de Jesús véase el interesante estudio de D. Marzotto, *Il celibato di Gesù e la verginità de María*: Seminarium I (1993) 32-47.

94. B. Maggioni, *La lieta notizia*, 456.

95. Tomás da esta definición de símbolo: «quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur» (Tomás de Aquino, *De veritate* q.9, a. 4.ad 4um; cf. también Id. *Summa*, III, q. 60, a. 4).

96. B. Maggioni, *La lieta notizia*, 456.

El mismo célibe con su modo de ser y de querer el bien se convierte en símbolo de una presencia o de un centro invisible, mientras su celibato eleva e ilumina lo profundo del alma, lo más verdadero, de *todo* modo de amar y de *toda* existencia humana, del alma que es retrato de Dios. Comentando Ap 14,1-5, Vetralli afirma explícitamente: «la virginidad consagrada es tomada como símbolo de la vida cristiana porque es su realización plena y radical»⁹⁷.

Como Jesús, también el célibe elige la virginidad como la transparencia más clara de la primacía de Dios, de la nostalgia de Dios, del gozo de ser amados por Él y hechos capaces por Él de amar a su misma manera.

3.3. *La separación respecto al AT*⁹⁸

El celibato por el Reino es una realidad típicamente evangélica. Es extraño a la perspectiva del hebreo, que en el AT no tiene un vocablo para expresarlo⁹⁹. El ideal del israelita es el matrimonio fecundo, signo de la bendición de Dios¹⁰⁰ y camino para que se cumplan sus promesas, ligadas a la descendencia de Abraham¹⁰¹ y a la de David¹⁰². El único valor del celibato estaba en la virginidad de la mujer que accedía íntegra al matrimonio; privada de este destino la virginidad se veía como una limitación innatural o una plenitud fallida, para llorarla como una desgracia¹⁰³. La esterilidad era concebida como motivo de desprecio y signo de maldición divina¹⁰⁴, así como la esterilidad que excluía de la comunidad cultural de Israel¹⁰⁵.

97. T. Vetralli, *I vergini seguono l'Agnello* (Ap 14, 4): Parola, spirito e vita. La verginità cristiana 12 (1985) 198. (Este número monográfico será desde ahora en adelante citado con la sigla PSV)

98. Me inspiro, para este párrafo, en una parte del cuidado estudio de G. Laiti, *Il celibato nel Nuovo Testamento*, Verona 1993, p.m.

99. Sobre el celibato en el AT, cf. el número monográfico de PSV, con escritos, entre otros, de G. F. Ravasi, *Il segno profetico del celibato di Geremia*, 45-58; J. Des Rochettes, *Qumran: celibi o sposi?*, 59-74; y E. Bianchi, *Il celibato nella tradizione rabbinica*, 75-91.

100. Cf. Sal 127, 3-5; 128, 1-3.

101. Cf. Gén 12, 1-4.

102. Cf. 2 Sam 7, 11.

103. Cf. en Jue 11, 37, el llanto de la hija de Jefté.

104. Cf. Gén 16, 4; 30, 1-2; 1 Sam 1, 5-18.

105. Cf. Dt 23, 2-4.

El matrimonio en la fidelidad era imagen privilegiada de la relación constitutiva entre JHWH e Israel, especialmente en la literatura profética.

Sin embargo, dentro del AT se encuentran aquí y allí elementos significativos (ordenaciones jurídicas, circunstancias históricas, imágenes simbólicas etc.) que parecen abrir un espacio nuevo a la continencia, transitoria o permanente:

– para entrar en relación con Dios, según lo exigía la celebración cultural, era necesario un periodo de continencia¹⁰⁶, como símbolo de una atención totalmente centrada en Dios;

– en el post-exilio, junto con la recuperación del trato positivo con lo extranjero, está también la del eunuco¹⁰⁷, y las tradiciones sobre la esterilidad se ven desde una nueva perspectiva: las mujeres estériles que reciben la fecundidad de Dios se convierten en prototipo de los pobres, de aquellos que en todo dependen de Dios, «lugar» en el que se cumplen las promesas que marcan un cambio en la historia de la salvación¹⁰⁸;

– Jeremías es llamado por Dios mismo al celibato¹⁰⁹, precisamente para significar el anuncio del fin del pueblo y recordar la inminencia del día del Señor¹¹⁰; el celibato del profeta asume así un valor altamente simbólico y fundamentalmente positivo, ya que Jeremías tiene la firme conciencia de haber sido «seducido por JHWH»¹¹¹;

– La doctrina rabínica refleja bajo este aspecto el mensaje general del AT cuando afirma que «el célibe disminuye la imagen de Dios», o que «quien no tiene mujer no es verdadero hombre». Pero también aquí hay excepciones que dejan entrever nuevos significados y aperturas, como es el caso del rabí Simón Ben Azzor: «mi corazón está pendiente de la Torah, no puedo casarme», también se puede añadir: «según la Escritura quien no se preocupa de procrear disminuye la imagen de Dios»¹¹².

106. Cf. Ex 19, 15.21-25; Lv 22-24; 1 Sam 21, 5.

107. Cf. Is 56, 3-7; Sab 3, 14-15.

108. Cf. Gén 16, 1; Jue 13, 2; 1 Sam 1, 5.

109. Cf. Jer 16, 1-4.

110. Cf. Jer 20, 10.

111. Jer 20, 7.

112. Citado por G. Laiti, *Il celibato*, 2.

Es con la venida, con la palabra y sobre todo con el ejemplo de Cristo cuando el celibato por el Reino asume su configuración precisa y absolutamente nueva respecto a la concepción veterotestamentaria. Tratemos de profundizar en el sentido de esta novedad, en relación no solo con el AT.

3.4. Contenido: una relación total

Los tres puntos vistos hasta ahora de algún modo nos han introducido en el análisis del contenido evangélico del celibato por el Reino. Es el tema que ahora queremos afrontar.

Hay un hecho que aflora con absoluta claridad en los párrafos del NT en los que se habla explícita o implícitamente del celibato por el Reino: Mt 19,3-12; Mt 22, 23-33; Lc 18,29b-30; 1Cor 7¹¹³. El hecho es este: la opción virginal es sobre todo *relación*. Relación con Cristo, pero también con los demás y con las realidades futuras. Y por tanto también consigo mismo. La relación parece como un concepto clave para comprender el sentido evangélico del celibato por el Reino; una relación que abarca toda la vida y se pone en medio de sujeto. Una *relación total*.

Veamos ahora esta relación total en las tres direcciones ya dichas, que corresponden a las tres dimensiones clásicas del celibato por el Reino: cristológica, escatológica y eclesial-comunitaria.

3.4.1. Relación con Cristo: dimensión cristológica

Ante todo la relación del célibe es con Cristo, con su persona viviente.

113. Es opinión difundida entre los comentaristas que solo Mt 19,12, entre los fragmentos evangélicos, contiene una invitación explícita al celibato; en los otros fragmentos del Evangelio aquí señalados habría aproximaciones implícitas al celibato, dentro de los invitados con carácter universal a decidirse radicalmente por Jesús (cf. E. Bianchi, *Il fondamento*, 20). Sin embargo los estudiosos mantienen, según el análisis de Marzotto, que el tenor original de los dichos sobre el seguimiento, posteriormente pasados por el filtro de la tradición oral hasta alcanzar la actual redacción evangélica, debería y debe ser entendido en *un sentido mucho más literalmente favorable a una elección celibataria*; D. Marzotto, *Nota biblica sul celibato*, en *I preti. Da 2000 anni memoria di Cristo tra gli uomini*, Casale Monferrato 1991, 52.

En Mt 19,12 la elección de los eunucos está motivada por el reino de los cielos, verdadera causa de su gesto¹¹⁴, pero el reino de Dios ahora está presente en las palabras y obras de Jesús, por tanto, «el mismo Jesús es la garantía suprema, el portador del reino de Dios, la representación y la presencia del Reino en la propia persona»¹¹⁵. Por tanto, se puede decir que la esterilidad voluntaria es una elección consecuenta a la *presencia de Jesús, y una adhesión personal a Él*. Lo que es primordial, y fuente de decisiones, es la atracción ejercida por el Maestro y su llamada a seguirlo; es su propio atractivo lo que suscita la adhesión a su persona, en la que se manifiesta el amor de Dios¹¹⁶.

En 1Cor 7,32ss encontramos expresada la que von Campenhausen llama «la motivación más profunda, la motivación propiamente paulina»¹¹⁷ de la virginidad y de su excelencia: la motivación *crisológica*. Analizaremos más adelante este fragmento, aquí anotamos solamente que Pablo está desarrollando, en el contexto argumental, la lógica de los enamorados —para quienes la realidad circundante pierde valor— como imagen del amor virgen por Cristo. Cuando se ama a Cristo hasta el punto de consagrarse totalmente a su persona y a su causa, se entra en la misma lógica, y nos une de tal forma a Él que se renuncia a todo lo que podría separar o distraer de Él.

Pero veamos más analíticamente, si es posible, el sentido de esta relación de persona a persona. Y sobre todo una reflexión que nos ponga en condiciones de captar ciertos aspectos más típicamente humanos del caso.

Hemos dicho antes que se trataba de una *relación total*, que abarca la globalidad del sujeto y del objeto. Ahora trataremos de justificar y profundizar tales afirmaciones, poniéndonos primero en

114. Cf. B. Proietti, *La scelta*, 36.

115. H. Schurmann, *Parola del Signore. Messaggio di Gesù sul regno di Dio*, Torino-Leumann 1967, 50.

116. Son fundamentales para la interpretación de Mt 19, 12: J. Blinzler, *Eisin eunochoi. Zur Auslegung von Mt 19, 12*: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 48 (1957) 254-270, y T. Matura, *Le célibat dans le Nouveau Testament d'après l'exégèse récente*: Nouvelle Revue Théologique 97 (1976) 481-500, 594-604.

117. H. von Campenhausen, *Die Askese im Uhrchristentum*, Tübingen 1949, 38.

el punto de vista del *sujeto* célibe y después del *Objeto* de la relación celibataria¹¹⁸.

1. Desde el punto de vista del sujeto

En los textos neotestamentarios la relación célibe-Cristo aparece connotada por las siguientes características:

a) Relación *total-exclusiva*. El célibe se da *todo* al Señor. Pablo define sustancialmente la virginidad, en 1Cor 7,30, como una vida en la que todas las energías psicológicas de las que la persona dispone, se concentran en el Señor y en las cosas del Señor y cómo «agradarle»¹¹⁹. Pablo no hace nada por esconder el atractivo que esta vida ejerce sobre él; es su opción y quisiera que fuera de todos, porque representa «la parte mejor»¹²⁰. El motivo que impulsa a Pablo a preferir la vida virginal a la conyugal no es la ascesis, sino la adhesión total a Cristo y a su causa, la convergencia total y homogénea, sin dispersiones, de todas las energías hacia Cristo, el poder dirigir todo hacia Él... La totalidad de la dedicación implica necesariamente la *exclusividad* de la donación de sí a Cristo, como se deduce del mismo párrafo paulino: «el que no está casado se preocupa de las cosas del Señor; el casado, por el contrario, se preocupa de las cosas del mundo y de cómo puede agradar a la mujer...»¹²¹ la opción celibataria permite concentrarse en el único valor: el Señor resucitado y, más exactamente, «las cosas», los intereses, la causa del Señor. Las «preocupaciones» son abolidas en favor de la única «preocupación» necesaria. Él debe tener el primer puesto, en el co-

118. Se podría objetar fácilmente que el verdadero sujeto y protagonista de la aventura celibataria es Dios que llama y atrae a Cristo, pero nosotros ahora nos situamos en una perspectiva distinta, una perspectiva que teniendo presente y confirmando la iniciativa divina, quiere –siempre desde el punto de vista bíblico– recorrer la vivencia humana, el hacerse sujeto de la opción celibataria o de la respuesta a la invitación, considerado no sólo como agente principal, sino también y sobre todo en el presente contexto, como objeto de la misma respuesta.

119. Cf. U. Vanni, *La verginità, ideale della comunità cristiana* (2 Cor 11, 1-2): PSV, 123.

120. Varios comentaristas hacen notar la afinidad de léxico y de contenido de 1 Cor 7, 32 con el párrafo de Lc 10, 38-42 sobre la «parte mejor».

121. 1 Cor 7, 32-33.

razón y en la existencia del discípulo, es el bien supremo en la escala de valores.

El mismo concepto, sustancialmente, aparece en Lc 14,26 (otro «loguion» que parece auténtico de Jesús): quien se decide a seguir a Cristo no debe estar atado a otros o a otras cosas, sino exclusivamente a Él, nada le debe impedir que esté plenamente unido a Él, ni la mujer, ni las personas más queridas, ni los bienes, ni la propia vida. Es una exclusividad específica y radical, como nos dice un primer análisis de Lc 14,26 y Lc 18,29, exclusividad que exige a los llamados un seguimiento especial, la ruptura de todos los lazos familiares y, por tanto, el matrimonial.

Respecto a estos textos y a su contenido tan radical, el interesante estudio de Theissen sobre el «radicalismo itinerante», nos asegura que ya en el período de la tradición oral había quien, por amor a Jesús y a su reino, revivió el modo de vida del Hijo del Hombre (precisamente por esto se han conservado en la forma dura que ahora leemos)¹²²; así como también habrá siempre quienes interpreten estas palabras de Jesús como un imperativo de pertenecer sólo a Él. Pero la motivación continuará siendo siempre la misma: el amor por Él y la dedicación a su Iglesia.

b) Relación que *unifica y concentra*. Es una consecuencia o un componente de la totalidad y exclusividad de la relación con Cristo. Pero es un aspecto del significado y de las consecuencias más relevantes. Un amor intenso tiene siempre el poder de *unificar* los dinamismos de la persona. Se pone en el centro de la vida dando al individuo la sensación de la concordancia interior y de la unidad de vida. Cuando uno ama fuertemente, nada de cuanto sucede a la persona o a su alrededor se considera al margen de este amor. Mucho más sucede con el amor del célibe por Cristo.

Una vez más es Pablo quien subraya con fuerza este aspecto, siempre en 1Cor 7, donde contrapone el casado al célibe, diciendo explícitamente que el primero se expone a estar *dividido* entre las preocupaciones de las cosas del mundo, la necesidad de agradar a la mujer y el deber de atender a Dios. Dicha división, parece argumentar Pablo, está *dentro* de la persona y también de la pareja: el

122. Cf. G. Theissen, *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità primitiva*, Torino 1979.

cónyuge es causa para el otro de esta división. La condición conyugal, siempre en la óptica de Pablo, establece como un condominio, origina una «distracción» o un «impedimento» (v. 35). No porque contraponga el cónyuge al Señor —especifica De Lorenzi—, sino porque lo hace de algún modo «dueño» (v. 4) del cuerpo del otro en su corazón, al mismo tiempo que del Señor, al que todo cristiano pertenece¹²³. El célibe, por el contrario, se siente privilegiado al darse al Señor, pudiendo consagrar toda su vida y todas sus fuerzas a su servicio. El estado virginal se caracteriza «por una asiduidad con el Señor sin distracciones», que no conlleve otros cuidados ni preocupaciones. Lo que quiere decir, afirma Dagnino, comentando este texto paulino, que «en concreto, ningún recuerdo-pensamiento-afecto debe calar «en profundidad» y «largamente», en las facultades del consagrado, de modo que solo predomine lo divino sobre todo lo demás. No se dice que no se deban tener otros recuerdos-pensamientos-afectos: sino que estos deben estar «sin fuerza», para que no lleguen a «perturbar y preocupar» las facultades: se dice que «son como si no fuesen». Ver sin mirar, oír sin escuchar, gustar sin saborear, pensar sin preocuparse podría ser una fórmula precisa. El virgen, para usar una imagen que explica bien el concepto, debe ser como la planta rodeada de otras plantas: venciendo las leyes de la naturaleza, se eleva sin ramas hacia el sol, que es su vida y que ejerce sobre ella una potente fuerza de atracción»¹²⁴. Poder vivir en Cristo y para Cristo es la experiencia más atrayente y unificante que el hombre pueda jamás vivir. Y precisamente esta experiencia le permite y facilita vivir el celibato: «es por la virginidad —afirma Agustín— por lo que nos recogemos en el Uno para dispersarnos en lo múltiple»¹²⁵. Y habrá una unidad interior que construir y perfeccionar continuamente. El celibato se hace así símbolo y transparencia de la nostalgia de Dios, búsqueda apasionada de su rostro, tan apasionada que no admite distracción¹²⁶.

También en esta nostalgia y pasión el célibe experimenta unidad interior, sentido profundo del *yo*, razón de su vida.

123. Cf. L. De Lorenzi, *La verginità, statuto del cristiano secondo S. Paolo*, en *PSV*, 178.

124. A. Dagnino, *Il cantico*, 83s.

125. Agustín, *Confesiones*: PL XXXII, X, 29, 40.

126. Cf. B. Maggioni, *La lieta notizia*, 457.

c) Relación *libre y liberadora*. Cuanto se ha dicho hasta ahora se podría tomar y traducir en términos de *libertad* y de *libertad afectiva*. La relación especial que el virgen establece con Cristo libera «de» y libera «para». Por un lado es liberación de toda una serie de elementos «centrífugos» respecto al centro que es Cristo, elementos y situaciones que distraen y dividen: por otro lado, es liberación para «agradar al Señor», fórmula esta, que para Pablo equivale a vivir plenamente en Cristo, dirigidos a Él y a Él consagrados con la propia vida, ya que esta no tiene otra razón de ser, ni se realiza de otra forma. Y esto es la libertad: poder ser aquel que está llamado a ser; mientras la libertad afectiva añade un elemento importantísimo (como veremos con mayor amplitud): la capacidad de amar la propia realidad ideal-vocacional, ser atraídos por ella y sentirla como profundamente fascinante porque es verdadera-bella-buena.

En ese «agradar al Señor» Pablo parece resumir la libertad en los dos significados ahora indicados: «La vida de virginidad es una vida totalmente cristocéntrica y cristiforme»¹²⁷, realiza plenamente a la persona en su entrega al Señor sin división alguna, hasta el punto de «agradarle», es decir, de ser según sus deseos, desear sus mismos deseos, de vivir y crecer en Él, por Él y para Él, de esperar de Él la plena satisfacción afectiva, de tender con libertad hacia un algo más que supera toda realización humana y da fuerza para las renuncias libres y liberadoras, porque está motivada por un bien mayor que aquel al que se renuncia. El célibe que vive en libertad e intensidad afectiva la relación con «su» Señor, por medio de la asunción consciente de la esterilidad, de la impotencia del celibato, y de la efectiva condición de muerte en su carne, anuncia que el amor del Señor puede colmar una vida y que «vale más que la propia vida»¹²⁸.

Esto no significa evasión o falta de compromiso afectivo de lo humano, al contrario, esto comporta necesariamente el «preocuparse por las cosas del Señor», o sea, de todo aquello que tiene relación con él, de su existencia, de su sentido, lo que equivale a decir: preocuparse del mundo entero: cada hombre, cada cosa, todo puede entrar y entra en el corazón, libre de otras preocupaciones, del no casado para «preocuparlo»; ya que todo, cada criatura, gracias al

127. L. De Lorenzi, *La verginità*, 178.

128. Sal 63,4. Cf. E. Bianchi, *Il fondamento*, 24.

nuevo Adán, forma parte «de las cosas del Señor»¹²⁹, redimido por su amor¹³⁰. No hay espacio para la indiferencia o la apatía¹³¹.

El no casado a causa del Reino revela la condición y la libertad de la vida de su mismo Señor, viviéndola en su propia carne y manifestándola con su corazón.

Esto, rigurosamente hablando, es el verdadero y propio estado de «consagración».

d) Relación *santificante* y *esponsal*. Esta cualidad de la relación la expresa Pablo cuando, escribiendo a los fieles de Corinto, en 1 Cor 7,34c sustituye la frase «cómo agradar al Señor» del v. 32b (que habría debido ser repetida, por correspondencia lógica), por la expresión «para ser santa en el cuerpo y en el espíritu». «Cuerpo» y «espíritu», en sentido bíblico, indican toda la persona, por tanto una santidad que abarca todo el ser humano y que lo reviste completamente. Santo, por otra parte, se entiende no en sentido ético o voluntarista, sino como «reservado al Señor» (al Señor Jesús), y por tanto consagrado, todo suyo. Es la característica *cultural* de la virginidad: culturalidad que envuelve toda la vida del virgen y se extiende a cada momento y manifestación. Toda la vida del virgen «está destinada a manifestarse diariamente como una *liturgia*, íntimamente ligada a la celebrada por Cristo Señor glorioso en el cielo y confiada a la Iglesia, su cuerpo, esposa y virgen¹³². En la tierra, pero libre de las cosas del mundo y de la tierra, más que ningún otro, el virgen puede «ofrecer (sacrificialmente) el cuerpo» poniéndolo como «sacrificio viviente, consagrado (totalmente) y aceptado por Dios» (Rm 12,1)¹³³. O dicho de otra forma: la entrega total y exclusiva a las cosas del Señor es una ofrenda que actúa en la santificación de todo el ser del virgen.

¿Qué implica esta ofrenda? En el AT (y aquí estamos en la terminología cultural ligada al culto del AT) el holocausto no era destruido en el sacrificio, sino elevado, es decir exaltado y hecho subir a la divinidad, casi divinizado. Del mismo modo el virgen hecho «santo en el cuerpo y en el espíritu» se coloca en otra esfera respec-

129. Cf. 1 Cor 15, 32b.34b.

130. Gál 2, 20.

131. Cf. L. De Lorenzi, *La verginità*, 178s.

132. Cf. 2 Cor 11, 2.

133. L. De Lorenzi, *La verginità*, 180.

to a la del mundo, se eleva en sacrificio a Dios, es santo, esto es, consagrado en cuanto que es «transfigurado», no tanto privado de algo (energía vital reproductiva) cuanto sublimado y transformado en sus legítimas aspiraciones humanas. El amor de Dios, al que el virgen se ha consagrado, no ha suprimido estas aspiraciones, sino que las ha asumido y colocado en la misma esfera del Kyrios, es decir, en la participación ya en la tierra de la exaltación sacrificial del mismo Cristo¹³⁴.

Estamos en la terminología cultural del AT, pero fuera de la relación veterotestamentaria entre sagrado y sexualidad, ya tratado anteriormente. La virginidad así concebida realiza al máximo grado la relación entre sexualidad y santidad en el cuerpo y en el espíritu, siempre en el sentido que hemos visto antes, como acogida de un don que abarca toda la vida y evoca al mismo tiempo la libertad y responsabilidad del virgen en esta obra de ascensión y participación de su sexualidad en el gesto sacrificial del Cristo terreno y glorioso, del «Cristo total». La virginidad, y me parece una conclusión importante, no se refiere solamente a Cristo en su *kenosis*, como puede verse en la tradición evangélica, sino también al Señor en los cielos y a su perpetuo ministerio celeste. Y es vida santa como vida sacrificial en el sentido pleno y cristológico del término¹³⁵. Vida santa también en cuanto que realiza un *matrimonio espiritual con Cristo*. En 2Cor 11,2 Pablo dice: «...os habéis prometido a un único esposo, para presentaros como una virgen casta ante Cristo». No hay duda de que se alude a un matrimonio espiritual, pero es muy significativo que Pablo, refiriéndose a la comunidad como tal, recurra a la imagen de una virgen para expresar la unión con Cristo y la calidad de esta unión. La forma de vida virginal es como la encarnación visible de una realidad invisible, y esto, sin ningún tipo de intermediarios, manifiesta la relación íntima y fecunda que une recíprocamente a Cristo y a la Iglesia; Cristo que es todo y da todo por la Iglesia, y la Iglesia que no existe, no vive y no crece sino por y en Cristo.

En la interpretación bíblica de De Lorenzi los vírgenes, que formarán un cortejo con los mártires en la liturgia celeste¹³⁶, viven *desde*

134. Cf. en especial Hb 9, 7-12.

135. Cf. L. De Lorenzi, *La verginità*, 180s.

136. Cf. Ap 14, 4; 7, 9.14ss.

ahora de aquella realidad escatológica que el AT proyectaba para el fin del éxodo¹³⁷, y que también el NT confía a las bodas de la Jerusalén celeste con el Cordero¹³⁸. El amor es ya total, y ellos no constituyen más que una «sola carne»¹³⁹, una carne evidentemente espiritualizada, transfigurada, divinizada, en la que brilla el «amor» (ágape) de Dios revelado en Cristo y presente en la Iglesia.

«La virginidad es un verdadero y propio matrimonio: en la carne espiritualizada del hombre nuevo y con su Señor. Ella vive en la medida en que se alimenta de las fuentes genuinas y directas del *ágape* divino, y lo transmite como virgen-esposa Iglesia a sus hijos y al mismo tiempo hermanos en el Señor. La virginidad, viviendo su matrimonio espiritual, personifica al mismo tiempo a Cristo y a la Iglesia. Y a la vez que se realiza por el amor de Cristo, es madre en el amor. Es el Espíritu quien la hace así, el Espíritu de la nueva creación, prometido por los profetas y dado por Cristo en la cruz: es la carne espiritual del nuevo Adán resucitado que vive en cada fiel (1Cor 15,45-49)»¹⁴⁰.

2. Desde el punto de vista del Objeto de la relación

Moviéndonos ahora desde la otra vertiente, la constituida por el Objeto de la relación, en cuanto es posible distinguir los dos aspectos, podemos comprender el significado de la relación en dos rasgos característicos. Se trata de una relación con el *Cristo total*, o con la totalidad de su persona y de su misterio, totalidad que se puede expresar con un término muy familiar a la espiritualidad del seguimiento: la *radicalidad*. Vayamos por orden.

a) «Christus totus». La relación con la totalidad de Cristo indica el punto de llegada ideal de una relación virginal y aclara o trata de aclarar la naturaleza del Objeto de esa misma relación, como el tipo de «partner», podríamos decir. Por otra parte este raciocinio que estamos haciendo tiene su conexión lógica, es como una ley natural que no puede más que ser confirmada en el plano espiritual y que podemos resumir en estos términos: *a la totalidad responde la*

137. Cf. Os 2, 16.

138. Cf. Ap 19, 7ss; 21, 2.

139. Gén 2, 24, citado en Ef 5, 31.

140. L. De Lorenzi, *La verginità*, 184.

totalidad, la totalidad del sujeto reclama la del objeto, la radicalidad del compromiso subjetivo permite comprender la realidad del objeto en la totalidad de toda su identidad.

Lo mismo sucede en la relación del virgen con Cristo. Si dicha relación es total y exclusiva, Cristo es aquel por quien el célibe deja todo y renuncia a su familia para seguirlo sólo a Él; si la relación virginal es de tal forma que unifica y concentra a quien se consagra, será el Señor de la vida el que unifica y concentra; si dicha relación es libre y liberadora, es Jesús quien hace libres de mente y de corazón; si la relación es santificante y esponsal, el esposo es el señor Jesús que santifica, y quien une a sí en matrimonio espiritual. Y esta es ya una forma de establecer una relación con Cristo que es totalizante, implícita en los párrafos bíblicos que hemos comentado anteriormente.

Teológicamente el concepto de la totalidad de Cristo, o el «Christus totus», indica la globalidad del misterio de Dios-hombre, como Hijo que desde siempre está junto al Padre¹⁴¹ y como hombre que a lo largo de su vida terrena cumple la voluntad del Padre, desde Nazaret hasta el Calvario, desde su venida a la tierra hasta su retorno al Padre, para que el reino de Dios venga y se cumpla. No afrontaremos el problema teológico, que desbordaría nuestro intento, pero trataremos de fijarnos al menos en algún aspecto de la relación con este misterio, en alguno de los aspectos más en conexión con nuestro tema.

Comunicar con la totalidad de Cristo significa entrar dentro de este gran proyecto, pero todavía antes asumir los «sentimientos» del Hijo¹⁴², conformarse a sus deseos, tener sus mismos intereses, y antes que nada *su pasión por el Reino*.

El párrafo de Mateo, citado muchas veces, lo dice explícitamente: «... hay otros que se han hecho eunucos por el reino de los cielos». Ese «por» por el reino, —afirma Proietti—, tiene un claro significado causal, es decir, que no es (rigurosamente hablando) el fin, sino el *motivo* lo que induce a algunos a hacerse eunucos espirituales¹⁴³. Jesús quiere decir que el Reino, o más exactamente el señorío escatológico de Dios, actuando en este mundo, ha fascinado de

141. Cf. Job 1, 1.

142. Cf. Flp 2, 5.

143. Cf. B. Proietti, *La scelta*, 36.

tal modo a algunos que estos «no pueden vivir existencialmente de otro modo... El don del reino de Dios que se acerca, los posee hasta tal punto, los entusiasma de tal forma que los lleva a abandonar espontánea y generosamente las demás cosas»¹⁴⁴. Por otra parte, el celibato de Jesús ha sido una opción del hombre Jesús, motivada por su dedicación a la proclamación del Reino, como un signo de que en Jesús todo está en función del hombre y de su salvación: la virginidad de Jesús, en otras palabras, indica de modo inequívoco que su humanidad está toda ella en función del Reino. Y haciendo resaltar el punto final o la motivación causal (el Reino), deja aflorar el principio, ese principio que es el origen y que abarca la totalidad de los amores humanos.

Más aún. El celibato implica una relación con la totalidad de Cristo porque indica una *participación cotidiana y concreta, muy real y personal, en su vida y especialmente en sus sufrimientos*. Panimolle entiende en este sentido Lc 14,25-33, párrafo cuyo carácter unitario está insinuado por la frase «no puede ser mi discípulo», puesta al comienzo (v. 26) y al final de todo el discurso (v. 33), verdadera y propia inclusión temática. Aquí el Maestro, con sentencias paradójicas, propone las exigencias de su seguimiento¹⁴⁵: el que quiera ser su discípulo, debe «odiar» a las personas más amadas, desde el padre hasta la mujer, y hasta su propia alma (v. 26), renunciando a todo lo que tiene y ama (v. 33). Es evidente el paralelismo sinonímico entre las dos primeras frases de Jesús (vv. 26 y 27). En efecto el v. 27 («quien no toma su cruz y viene detrás de mí no puede ser mi discípulo») retoma el pasaje anterior y lo presenta a la luz de la cruz. Dicho paralelismo muestra cómo el «odio» por el padre y la madre, mujer e hijos y hasta por la propia alma constituye la cruz del discípulo: no se trata, por tanto, de una acción cualquiera y menos aún de algo agradable, sino de un comportamiento que es fuente de dolor y de sufrimiento.

Pero con tal «odio» se llega a ser verdaderos discípulos, que van «hacia y detrás» de Jesús (v. 26); el verdadero distintivo del discí-

144. E. Schillebeeckx, *El celibato ministerial*, Salamanca 1968, 24.

145. La exégesis actual interpreta este párrafo como un aviso para todos los creyentes, cada uno llamado a un seguimiento particular; a nosotros nos interesa la lectura del párrafo desde la perspectiva de la llamada a un seguimiento celibatario por el Reino, como sugiere Panimolle.

pulo consiste en la separación y el abandono real de las cosas más valiosas y de las personas más queridas y amadas, aquellas a las que el hombre está unido con todo su corazón, y hasta con las fibras más profundas de todo su ser.

Con esta renuncia total es el Señor Jesús quien ocupa el primer lugar en el corazón y en la existencia del discípulo, y es tesoro escondido y perla preciosa¹⁴⁶, que produce en quien los encuentra un gozo tan intenso que todo lo demás pierde importancia a sus ojos; es el bien supremo lo que da la fuerza para renunciar –aunque sea con sufrimiento– a todo lo que humanamente es significativo y fundamental, lo que hace que se amen menos comparativamente las otras realidades.

Pero especialmente con este odio-renuncia el discípulo se niega a sí mismo y lleva cada día su cruz, caminando detrás de Jesús, pobre y virgen, que se dirige hacia Jerusalén, donde sufrirá la pasión y la muerte¹⁴⁷. De esta forma el abandono de la casa y la renuncia a la mujer y a los hijos se convierten en un modo concreto, libre y responsable, gozoso y doloroso al mismo tiempo, de entrar en el gran proyecto de salvación y redención que el Padre ha confiado al Hijo, y que constituye la gran pasión, el deseo sumo y el fin y el «ahora» hacia el que durante toda su vida terrena se ha dirigido Jesús.

En la medida en la que el celibato es la cruz del discípulo, esta le permite conformarse al Hijo, a su pasión por el Reino como la realidad más grande que le absorbe totalmente por encima de cualquier otro valor, como algo urgente que ya está presente y como un modo de entrar en el misterio de la muerte redentora del Hijo.

Si subjetivamente, dice Bianchi, la vocación al celibato, en cuanto carisma, pertenece al espacio del misterio, objetivamente este encuentra su propia ubicación dentro de la economía salvífica de la redención¹⁴⁸.

b) Radicalismo cristiano-evangélico «Yo tengo una gran simpatía –dice Lohfink– por esta Iglesia en la que precisamente de los pregoneros del Evangelio se esperan los signos radicales del segui-

146. Cf. Mt 13, 44-46. Tanto Blinzer como Matura hacen notar esta correlación en los respectivos estudios ya citados.

147. Cf. Lc 9, 22ss. Cf. S. A. Panimolle, *Si uno no «odia» a la mujer y a los hijos, no puede ser mi discípulo*, en PSV, 143-164.

148. Cf. E. Bianchi, *Il fondamento*, 24.

miento de Jesús»¹⁴⁹. Si tomamos en consideración los «testimonios de vocación», o sea los textos evangélicos que hacen referencia al estilo de vida de los misioneros del Evangelio y de los responsables de la comunidad¹⁵⁰, aparece evidente una posterior dimensión de la relación con Cristo: *la radicalidad* y el celibato como partes de su manifestación. Quizás sea el punto que de alguna forma resume todo cuanto hasta ahora se ha dicho sobre la dimensión cristológica (o sobre la relación del célibe con Cristo).

Pero no es un hecho que aparece de forma inmediata. De estos textos se pueden extraer, a juicio de los entendidos, las siguientes conclusiones.

– Ante todo es importante hacer notar que se trata de textos de vocación *al discipulado* antes aún que al apostolado; el ser discípulos del Maestro es el fundamento del ser misioneros del Reino. Hay una exigencia de preferencia absoluta por Jesús¹⁵¹, preferencia en la que están comprometidos, y sometidos a Él, aun los lazos familiares, «casa e hijos»¹⁵²; Lucas aclara en los dos textos ya estudiados¹⁵³, que está implicada también la unión con la esposa. Las raras informaciones diseminadas en los escritos apostólicos sobre el estilo de vida de los apóstoles no parecen aludir a una explícita conexión entre celibato y ministerio¹⁵⁴.

– No es la función de anunciador o de apóstol lo que motiva, de por sí, el celibato, sino *la adhesión a la persona de Cristo* y la presión ejercida por el Reino «que se acerca». El celibato no es algo «funcional», sino «significativo». Connota una opción libre de seguimiento y de seguimiento de una persona, célibe también, más que una opción funcional de algún modo impuesta por las exigencias apostólicas.

– Sin embargo no es posible separar existencia y tarea, significado y función; los dos elementos se atraen recíprocamente y se re-

149. G. Lohfink, *Thesen zum Zölibat: Christ in der Gegenwart* 33 (1981) 77.

150. En parte ya hemos hecho referencia a estos textos. Son, entre otros: Mc 1, 16-20; 10, 28-31; Lc 14, 26; 18, 29, etc.

151. Cf. Mc 1, 16-20.

152. Mc 10, 28-31.

153. Cf. Lc 14, 26 y Lc 18, 29.

154. Ya hemos afrontado esta cuestión en el capítulo quinto de la primera parte.

fuerzan, cada uno determinando y favoreciendo al otro. La razón de fondo es esta: el Reino no es una idea o un valor teórico, sino una *persona*, alguien que fascina de por vida de una forma plena.

– El celibato evangélico no es un elemento fácilmente aislable, ni como norma ascética, ni como condición cultural-ritual, sino que forma parte de un conjunto, fuera del cual todo es insignificante: es el *todo del «radicalismo evangélico»* implícito en la decisión del seguimiento de Cristo¹⁵⁵.

– Dicho radicalismo se entiende y hace referencia en cuatro direcciones, que corresponden a otros tantos aspectos significativos:

1. Respecto al sujeto interpelado como *discípulo*: indica un individuo aferrado *a la raíz del propio ser*, del propio amar y de su natural deseo de intimidad, en ese punto neurálgico donde nace el *yo*, como unidad singular e irrepetible, o allí donde el sujeto decide sobre sí y sobre su identidad; en ese punto descubre una oferta de amor o descubre un proyecto totalizante para su vida.

2. Respecto al sujeto interpelado como *ministro*: indica el servicio incondicionado al Reino, servicio total y gratuito que se manifiesta como amor total y desinteresado a los hermanos en la Iglesia.

3. Respecto al *ambiente humano*: el radicalismo del discípulo o del ministro indica actitudes y comportamientos de ruptura con aquello que ha tenido como «normal», «obvio», y hecho por la gran mayoría, gracias a un ideal o a una pasión más fuerte que aquellas que son consideradas leyes de la naturaleza o tendencias del instinto.

4. Respecto a los *destinatarios*: indica la posibilidad y capacidad de poner de relieve la raíz de la vida cristiana, por medio de un testimonio visible y convincente por ir unida a una existencia, a una persona que ha edificado su vida sobre este fundamento, como un fruto que manifiesta constantemente su raíz¹⁵⁶.

3.4.2. Profecía de realidades futuras; dimensión escatológica

En Mt 22,23-33 Jesús es interrogado por los saduceos acerca de la resurrección de los muertos, con motivo de una mujer que había

155. Cf. B. Rigaux, *Il radicalismo del Regno*, en *La povertà evangelica*, Brescia 1973, 143-186; también T. Matura, *Il radicalismo evangelico alle origini della vita cristiana*, Roma 1981.

156. Cf. G. Laiti, *Il celibato*, 5.

tenido siete maridos. A la pregunta de cuál de los siete será su cónyuge «en la resurrección», Jesús responde: «Os engañáis, no conociendo ni las Escrituras ni el poder de Dios. En la resurrección no se toma mujer ni marido, sino que se es como los ángeles en el cielo»¹⁵⁷.

La virginidad, pues, como estado en el que «no se toma mujer ni marido», es anuncio de tiempos futuros. Un anuncio que va en tres direcciones.

a) *Superación de la dualidad y de la relacionalidad sexual.* Jesús anuncia que en el reino de los cielos habrá terminado la relación basada en el lenguaje sexual, ya que la sexualidad es un bien anterior, perteneciente a la vida sobre la tierra y no a la plenitud del Reino, donde no hay ni habrá necesidades, porque todos seremos una sola cosa en Cristo Jesús. La comunidad cristiana experimenta ya ahora esta novedad de vida, como lo atestiguan las cartas de Pablo: «Aquí no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, *hombre ni mujer*, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús»¹⁵⁸.

Dentro de esta revelación, ya significativa como superación de cierta concepción de la sexualidad, el celibato tiene su sentido y fundamento «en cuanto anticipación y profecía de la relación de comunión en Cristo que, inaugurada ya por la fuerza del Espíritu, será plena solamente en el Reino»¹⁵⁹. Si el amor conyugal cristiano, signo del amor de Dios por la humanidad y de Cristo por la Iglesia, es anuncio viviente de que el reino de Dios está ya organizado en la tierra; la plenitud escatológica de lo que el reino de Dios será, puede ser proclamada visiblemente solo por el celibato «como anuncio profético (imperfecto e inacabado) del cumplimiento que va a venir, anunciado por las Escrituras y que será realizado por el poder de Dios. Por eso, quien no conoce las Escrituras y el poder de Dios, dice Jesús, queda confuso y extraviado ante el anuncio de la resurrección, ante la palabra que anuncia la superación de la dualidad y de la relación sexual, y también ante el hecho y el anuncio evangélico del celibato cristiano»¹⁶⁰. ¿Qué implica esto en la vida del célibe?

157. Mt 22, 28-30.

158. Gál 3, 28; también Col 3, 11.

159. E. Bianchi, *Il fondamento*, 24.

160. *Ibidem*.

b) *El célibe, hombre de deseo y de vigilancia*. «El valor escatológico del celibato —dice Proietti—, está inscrito en el corazón del valor «Reino»: elegida la soledad, como prenda gozosa del Reino, el célibe lleva en sí y testimonia al exterior paciente y confiadamente el disgusto del «todavía no» del cumplimiento definitivo del valor por el que se ha hecho un inepto para el matrimonio (cf. Mt 19,12)»¹⁶¹.

El célibe es un ser que vive vigilante y a la espera del momento en el que el Señor finalmente retornará. Y entonces, y solo entonces, el *ya sí* será pleno, cuando el *todavía no* desaparezca porque se ha cumplido, y la comunidad cristiana podrá cantar: «Alegrémonos, exultemos y démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero»¹⁶².

Pero lo que cualifica y caracteriza al célibe, desde este punto de vista, es el *estado de tensión* en el que vive, estado en el que se arriesga a componer y reasumir en sí los dos extremos, o los dos elementos contradictorios de la fecundidad y de la esterilidad, de la muerte y de la vida. Y esto lo hace asumiendo e integrando plenamente el aspecto negativo ligado al celibato, la impotencia y la infecundidad, con la obstinada certeza de que el Señor puede colmar el corazón y la vida, que «el Padre, por obra del Espíritu Santo, volverá cada vez más virgen y más fecundo el no ejercicio de la propia capacidad generativa»¹⁶³, y la falta de plenitud y el gemido de la vida humana solamente podrán desaparecer cuando por el poder de Dios, por el mismo poder que hace ya ahora posible el celibato por el reino de los cielos, se cumplan las Escrituras con el retorno del esposo¹⁶⁴.

En una palabra, el célibe es fundamentalmente *hombre de deseo*, un hombre que realiza plenamente el acto y el proyecto creativo de

161. B. Proietti, *La scelta*, 49.

162. Ap 19, 7.

163. S. De Guidi, *Il fondamento pasquale della feconda verginità cristiana*: Rivista di Teologia morale 19 (1973) 418. Respecto a la fecundidad de la virginidad se expresa así Agustín: «Tantos niños y niñas, una multitud de jóvenes y gente de toda edad, vírgenes austeras y viudas ancianas, en todas había la misma virginidad, no estéril, sino madre fecunda de los hijos de la alegría, por ti esposa, oh Señor» (Agustín, *Confesiones*: PL. XXXII, VI, 11, 27).

164. Cf. E. Bianchi, *Il fondamento*, 24s.

Dios, que plasmó al hombre –como dice el exacto significado de Gen 2,7– y lo hace *ser viviente que desea*¹⁶⁵, ser proyectado perennemente hacia un «otro», hacia algo que anhela profundamente y que parece que siempre se le escapa. El célibe es hombre de deseo, como dice Bianchi con un lenguaje sugestivo, «una persona que si ha aprendido a percibir la radiante belleza, humana y espiritual, reflejo de la misma belleza de Dios, sin embargo sabe hacerse también voz potente del grito que está metido en toda criatura, y que va hacia la plenitud de la propia verdad en Dios, y que en todo advierte también la profunda limitación y precariedad. Siempre hay alguien que lo empuja a no pararse y hacia el que el Señor lo atrae, lo empuja a vivir como peregrino, pobre, solo, sin un lugar donde poder reclinar la cabeza si no es en el Señor, sin nadie en quien poder confiar si no es en el Señor, sin nadie en quien poder encontrar la paz del propio corazón, si no es en el Señor. Y aun esto nunca en medida plena»¹⁶⁶.

¿Qué relación hay, pues, con el tiempo presente?

c) «*El tiempo se ha hecho corto...*»¹⁶⁷. Pablo informa a los cristianos de Corinto que el tiempo decisivo para la salvación, momento oportuno o «kairós», se ha hecho corto¹⁶⁸. El acontecimiento de Cristo, acontecimiento mediante el cual Dios ha realizado la salvación del hombre, ha hecho de este tiempo el tiempo final y decisivo, para vivirlo intensamente, pero precisamente por esto revela su «brevedad», porque todo está dirigido al cumplimiento final. Con otras palabras, con la muerte y resurrección de Jesús el mundo nuevo presiona sobre el viejo y muestra su naturaleza caduca y falaz.

Frente a este enmascaramiento provisional del mundo y de sus estructuras y frente a la brevedad del tiempo que queda, la actitud mejor es la de *conservar en relación con el mundo y el tiempo la*

165. El término «nephesh» que encontramos en Gen 2, 7, indica ya al hombre que desea como al hombre que necesita y que aspira. Una necesidad y una aspiración que solo Dios puede colmar: cf. C. Westermann, *Nephesh, anima*, en *Dizionario morale del Nuovo Testamento. Da Gesù alla Chiesa primitiva I*, Brescia 1989, 226-228.

166. E. Bianchi, *Il fondamento*, 25.

167. 1 Cor 7, 29.

168. Cf. R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Da Gesù alla Chiesa primitiva I*, Brescia 1989, 226-228.

libertad interior. Dicho comportamiento se describe con cinco frases de estructura idéntica que tienen su centro en el nexos «como si no...»: «los que tienen mujer, *viven como si no* la tuvieran; los que lloran, *como si no* llorasen y los que gozan *como si no* gozasen; los que compran *como si no* poseyesen; los que disfrutan del mundo *como si no* disfrutaran»¹⁶⁹. En resumen, todos los valores intramundanos son declarados relativos. Lo que no significa que las situaciones existenciales carezcan de valor, sino simplemente que el hombre debe estar atento y no darles una importancia absoluta, poniendo en ellas toda su esperanza. En la fugacidad presente solamente una cosa merece todo el interés del cristiano: el Señor, su amor a Él.

Pues bien, el célibe es aquel que ha establecido este tipo de relación con la realidad presente, adhiriéndose con todo su ser a la nueva lógica de valores que el acontecimiento Cristo-reino de Dios ha determinado. Y esta adhesión total de su existencia le hace libre una vez más. Libre no con la libertad del estoico, apática y sustancialmente egoísta, sino libre con la libertad cristiana «que tiene el carácter de la escatología religiosa y lleva consigo la libertad del ágape *para* el servicio de Dios y de los hermanos»¹⁷⁰. Él vive, ama, se cansa, se relaciona, programa, etc. pero es «como si no» perteneciese a esta existencia terrena, como si viviese en «estado de vida angélica», diría Panimolle comentando Lc 20, 27-40 (especialmente los vv 34-36)¹⁷¹. En dicho pasaje el evangelista transforma de tal modo el texto del documento utilizado (Mc 12,24ss) que presenta la virginidad como un estado de vida angélica (argumentación ausente totalmente en los otros dos sinópticos), como un anticipo en la tierra de las condiciones de los resucitados y de los bienaventurados en el Cielo: «Los hijos de este mundo los hombres y las mujeres se casan; pero los que logren alcanzar la vida futura, cuando los muertos resuciten, no se casarán porque ya no pueden morir, porque son como los ángeles (Lc 20,34-36)»¹⁷².

La virginidad aparece como condición de la vida celeste.

169. 1 Cor 7, 29b-30.

170. M. Adinolfi, «Il matrimonio nella libertà dell'etica escatologica di 1Cor 7», en *Antonianum* 51(1976)168-169.

171. Cf. G. Panimolle, *Se uno*, 161s.

172. *Ibidem*, 159, 161.

3.4.3. Una nueva fraternidad eclesial-comunitaria

La relación que el célibe establece con Cristo ha de tener profundas repercusiones en sus relaciones interpersonales, así como el anuncio de las realidades futuras, propio de una vida virgen, y no significa falta de compromiso con las realidades presentes, como hemos dicho, especialmente con aquellas que suponen un encuentro con los demás.

Opción celibataria quiere decir, por el contrario, un modo concreto de vivir la relación social, estrechamente unido al significado de la misma opción y de un modo especial la relación con la persona de Cristo, de la que es el centro. Es una relación nueva, inédita; y sobre todo es una relación que brota espontánea y naturalmente de la relación exclusivo-total, que unifica y concentra las energías y los afectos del individuo, libre y liberador, esponsal y santificante. Dando lugar a una nueva *fraternidad*, primero a un nivel general de relaciones y después específico.

El que ama a Cristo como bien supremo y con un amor tan grande que lo lleva a renunciar a una familia, se hace imagen e irradiación del mismo amor que lo ha seducido y del que se ha dejado seducir¹⁷³.

a) «Mis celos por vosotros son celos a lo divino»¹⁷⁴. El célibe no es solamente el que ama a Dios con un amor exclusivo, sino precisamente porque este amor es total y exclusivo ama *como Dios, con su mismo amor*.

El amor de Dios, derramado en el corazón humano¹⁷⁵ capacita a quien lo acoge plenamente para que ame de la misma forma divina. Por tanto, podremos decir que en la medida en la que el amor del hombre se entrega a Dios con un corazón indiviso, se le concede también amar como Dios. Con otra formulación, cuanto más se hace a Dios *objeto* exclusivo del amor humano, tanto más el amor divino se hace *al estilo y a la medida* del amor humano.

Esta tesis es profundamente bíblica y, en último término, nos remite al acto de la creación, a aquella imagen y semejanza divina

173. Cf. Jer 20, 7.

174. 2 Cor 11, 2.

175. Cf. Rom 5, 5.

profundamente enraizada en el ser humano y que se hace especialmente evidente y eficaz en el puro de corazón, como lo es y está llamado a serlo el virgen.

El apóstol Pablo, tan apasionado en su amor, me parece que es la mejor prueba de cuanto estamos diciendo. Toda su vida, a partir de Damasco, es la demostración de lo que el amor divino puede realizar en el corazón humano, o de cómo el amor divino puede transformar el corazón del hombre.

Hay una expresión de Pablo que explica todo esto. Está en el capítulo 11 de la segunda carta a los corintios, una comunidad que Pablo llevaba especialmente en su corazón. Pablo ha sido atacado sobre la validez de su enseñanza y de su apostolado y siente la exigencia de defenderse, no tanto por su prestigio personal, cuanto por salvaguardar la vida cristiana de los corintios. E interviene comprometiéndose plenamente en la defensa, con una lógica implacable, manifestando todo lo que siente y como lo siente, sin temores ni frenos, presionando todo lo posible en la comunidad destinataria para que su voz sea escuchada y la fe de los corintios no sufra daño. Está en juego la integridad, la pureza, lo absoluto de la respuesta al Evangelio que Pablo llama «fe». Y cuando se trata de la fe Pablo reacciona con la misma radicalidad con la que actúa Jesús muchas veces en el Evangelio¹⁷⁶.

En esta perspectiva de una fe amenazada en su pureza Pablo pide a los corintios que «disculpen un poco su desvarío»¹⁷⁷.

¿Qué desvarío? ¿Por qué este término? vamos a seguir la interpretación que hace Vanni en el estudio ya citado. Pablo advierte la exigencia por parte de los corintios de esta «disculpa» y lo subraya con énfasis: Pablo es así y quiere ser aceptado como es: una persona que experimenta un amor intenso y apasionado por los creyentes de Corinto. Por lo tanto se comporta ante la comunidad como un enamorado: tiene sus sueños, sus ambiciones, sus proyectos por esta comunidad, como si fuese algo suyo y él perteneciese a ella.

Todo esto se sale del binario de la «lógica normal», porque forma parte de la lógica apasionada del amor. Dicha lógica puede parecer una tontería, respecto a la lógica normal, una locura. Pero Pablo no se puede contentar con una intervención cualquiera de tipo co-

176. Cf. U. Vanni, *La verginità* 119.

177. 2 Cor 11, 1.

rectivo o paternal. En su corazón hay un apego a esta comunidad; la carga afectiva que lo empuja va más allá de la conciencia de su responsabilidad.

«Pablo siente y sabe que el amor que lo empuja es fuerte, hasta el límite de los celos: pero se trata *del mismo tipo de amor de Dios*»¹⁷⁸.

La imagen de los celos —fácilmente comprensible a nivel humano—, se atribuye en el AT al amor de Dios¹⁷⁹, y sabemos bien lo que significa: el amor de Dios por su pueblo es tan fuerte, tan vivo, comprometido y personal que se convierte en un fuego que consume. Y este amor de fuego que devora manifiesta de tal modo la actitud de Dios que coincide con Él mismo, la llama que devora es *Él mismo*¹⁸⁰. Y precisamente porque Dios es este amor es un Dios celoso (según la comprensión teológica del Deuteronomio) que pide todo porque da todo. Es lo absoluto del amor de Dios. Con este Dios celoso el pueblo está llamado a establecer una alianza expresada por los profetas con los términos de *nupcialidad*: Dios es el esposo, el pueblo es la esposa. Alianza siempre en peligro de romperse a causa de las tentaciones idolátricas del pueblo.

Pablo se ha sentido implicado, desde su juventud, en este giro vertiginoso de amor por parte de Dios. «Objeto de este amor, Pablo lo siente tan suyo que lo puede compartir y transmitir. El amor que Pablo tiene a la comunidad tiene el mismo corte y el mismo estilo que el amor de Dios. No sólo esto sino que hace que la comunidad pueda interpretar en el tipo de amor que Pablo manifiesta, el mismo amor de Dios. Se trata de un amor agudo, de celos, que hace saltar los esquemas convencionales, que no conoce límites y se lanza hacia el absoluto de Dios del que se deriva.»¹⁸¹

Pablo concluye: «Os he desposado con un solo marido, presentandoos a Cristo como si fuérais una virgen casta»¹⁸², como un padre, (según la costumbre de entonces) porque no solo ha previsto el «matrimonio» de la hija, sino y sobre todo porque puede decir, aunque ahora los corintios tengan a su disposición todos los maestros

178. U. Vanni, *La verginità*, 119; la cursiva es nuestra.

179. Cf. Ex 34, 14.

180. Cf. Dt 4, 24.

181. U. Vanni, *La verginità*, 120.

182. 2 Cor 11, 2.

que quieran, que solo él, Pablo, puede calificarse como aquel que en Cristo les ha dado la vida.

Y vuelve a la idea central: la experiencia del amor de Dios multiplica hasta el infinito la capacidad de amar a su manera y medida, hasta sentir sus mismos celos.

Es la demostración, consecuente, de cuanto decíamos antes: el Padre, por obra del Espíritu Santo, hace cada vez más virgen y más fecunda la no actuación de la capacidad generativa del célibe por el Reino.

b) *La comunidad apostólica*. A un nivel más específico la nueva fraternidad instaurada por la opción de vida del célibe da lugar a la formación de la comunidad apostólica.

De hecho así se narra la experiencia de los llamados al seguimiento de Jesús: «Poniéndose al servicio de este maestro, el llamado encuentra al mismo tiempo otros discípulos con los que debe tener relaciones profundas y constantes»¹⁸³. Por otra parte, el mismo Jesús, como anota Proietti, no es un asceta a lo Juan Bautista¹⁸⁴, sino un hombre que conoce y vive profundamente las alegrías de la amistad y de las relaciones humanas sin distinción de sexos¹⁸⁵. Esta última observación adquiere toda su importancia al compararse con el comportamiento distinto de los rabinos¹⁸⁶. Pero, a pesar de esto, Jesús no ha tenido compañera alguna, como observa Barth, «es un hecho que Jesucristo, de cuya humanidad no cabe la menor duda, no ha tenido una amada, prometida, esposa, familia y hogar fuera del de su comunidad»¹⁸⁷.

Seguimiento de Cristo, opción celibataria y formación de una comunidad o inserción en una comunidad apostólica aparecen así desde el comienzo como partes estrechamente unidas, como aspectos o componentes de un mismo proyecto existencial.

Marzotto analiza con atención esta conexión que encuentra ampliamente confirmada en el hecho bíblico e histórico. El que es in-

183. D. Marzotto, *Nota*, 58.

184. Cf. Mt 11, 18-19.

185. Cf. Mc 10, 13-15.21; Lc 7, 37-50; 8, 2-3; Jn 4, 7-27; 11,3.5.35-36; 13, 23.

186. B. Proietti, *La scelta*, 24.

187. Citado por M. Adinolfi, *Il celibato di Gesù: Bibbia e Oriente* 13 (1971) 145.

terpelado por el acontecimiento de Jesús, renuncia a una familia para seguir al Señor y formar con Él una pequeña comunidad al servicio del Evangelio. En esta convivencia la relación con la persona de Jesús es y permanece como centro, pero «me parece que también las relaciones con otros «célibes por el Reino» no es un mero hecho accidental y accesorio, sino que determina dicha decisión, en cuanto es la nueva realidad de esta fraternidad que se ha decidido por la renuncia a la perspectiva conyugal. Evidentemente, se trata de la «nueva familia» de Jesús y en sus perspectivas futuras y apostólicas¹⁸⁸, será como el primer núcleo de una transformación general de la humanidad.

Así aparece en el evangelista Mateo¹⁸⁹; pero esta es también la impresión que se saca de la lectura de Pablo y de los Hechos, para los que parece dominante el tema de la *nueva fraternidad* que se había creado en Cristo y que constituía una estrecha unión entre todos los nuevos convertidos, ya en el modelo comunitario o ya en una red de relaciones fraternas¹⁹⁰, hospitalarias y amistosas¹⁹¹. Parece que la invitación de Jesús era principalmente a seguirlo, y después a tener una experiencia de fraternidad, antes de dedicarse a una misión¹⁹². En todo caso está por confirmar la conexión interna de la tríada seguimiento-fraternidad-misión, y el significado pleno del concepto de comunidad apostólica como se presenta en el Evangelio: creyentes son los que han recibido una llamada y han decidido seguir a Cristo, renunciando a una familia propia y constituyéndose como grupo para anunciar el Reino que viene. En este sentido, concluye Marzotto, el NT parece sugerir que el célibe por el reino de los cielos no se casa «porque está llamado a asociarse con otros en una misión común»¹⁹³.

Pero lo que se pretende resaltar es que el celibato aparece siempre como elemento que enlaza la tríada, su denominador común, podríamos decir:

188. D. Marzotto, *Nota*, 74.

189. Una vez más Marzotto realza una estrecha relación en el contenido entre Mt 19, 21-27 y Mt 13; cf. D. Marzotto, *Nota*, 72.

190. Cf. 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1; Rom 16; Hech 11,27; 13,1-2; 15,39; 16,1-10; 18,5; 20,2-4, etc.

191. Cf. D. Marzotto, *Nota*, 64s.

192. Cf. Lc 14, 26.

193. D. Marzotto, *Nota*, 79.

- se sigue a Cristo célibe, con amor total e indiviso.
- se establecen en su nombre, y gracias a su amor, nuevos vínculos y relaciones de fraternidad, ~~no~~ marcados por la carne ni la sangre;
- se renuncia a una familia propia para estar libres y poder asociarse a otros célibes para una misión común, que anuncia el cumplimiento de realidades futuras en la realidad presente del vivir juntos como célibes.

Esta comunidad de creyentes y discípulos es una comunidad eclesial, es la Iglesia en continuo nacimiento, que espera la llegada de Cristo y a su Reino. Iglesia que espera, pero ya depositaria de una promesa que se realiza en el tiempo. Tillard interpreta en este sentido el «céntuplo» prometido a los que han dejado todo para estar con Cristo y con «los suyos» en esta vida¹⁹⁴: en eso consiste exactamente la red de nuevas afinidades basadas en otra cosa distinta a la «carne y a la sangre»¹⁹⁵ y que une entre sí a los miembros de la familia de Dios¹⁹⁶. Dagnino es todavía más explícito: céntuplo es «un más y un mejor» respecto al hogar doméstico natural, y no «como modo de hablar» o en sentido «angélico». Se trata de un bienestar «psicofísico» que integra y completa, sublima y potencia afectivamente: se trata de una paz y de una armonía, de una serenidad y de un gozo que reinan soberanamente¹⁹⁷ y que «sobrepasan toda inteligencia»¹⁹⁸. No son «palabras» sino verdadera realidad «de fe»: las uniones según la carne y la sangre son más fáciles y más rápidas, pero no más profundas e íntimas: mientras que las del espíritu (fe-esperanza-caridad) son más difíciles y lentas, pero más profundas y maduras, más íntimas y gustosas, «cualitativamente superiores»¹⁹⁹.

Conclusión

Al término de este rápido recorrido bíblico hacemos solamente una breve anotación.

194. Cf. Mc 10, 30.

195. Cf. Jn 1, 13.

196. J. M. R. Tillard, *Davanti a Dio e per il mondo*, Brescia 1971, 22-227.

197. Cf. Col 3, 15.

198. Flp 4, 7.

199. A. Dagnino, *Il cantico*.

Me parece que de los tres párrafos que hemos intentado describir para captar el sentido bíblico de la sexualidad, de la castidad y del celibato por el Reino, brota una impresión de *continuidad* de procesos y de contenidos.

Continuidad de *procesos*: el celibato, en la Escritura, es un misterio y *al mismo tiempo* beatitud o carisma que acoge y sintetiza en sí las dos dimensiones. Más aún, el celibato realiza el fin de la sexualidad (fecundidad y relación) a un nivel particular y permite la superación de la dualidad y relacionalidad sexual, y el paso de la sacralización de la sexualidad a la santidad del cuerpo sexuado, en un movimiento de tensión hacia la libertad del amor, como cumplimiento del proyecto de la creación.

Continuidad de *contenidos*: el celibato es en sí mismo *relación*, o sea relación y construcción de relaciones, apertura al otro, dinamismo positivo, vitalidad fecunda. Es *relación total*: así como la sexualidad impregna todas las fibras de nuestro ser y la castidad implica a todo el hombre y a todo el Evangelio, el celibato es relación total y totalizante a tres niveles: *en sí misma* y *en relación con el sujeto*, porque compromete la totalidad de la persona, *en referencia al objeto*, porque implica una identificación plena con la persona y con el misterio de Cristo, y por fin *con referencia a la realidad externa*, ya sea la temporal (el tiempo presente y futuro), ya sea la social (comunitaria y eclesial).

4. Celibato y teología del cuerpo

Hemos visto la parte bíblica, nos queda ahora por ver el paso analítico, el más propiamente teológico.

Objetivo de la teología es reflexionar sobre el hecho de la fe para alcanzar el «intellectus fidei». Más en particular, según la exhortación apostólica post-sinodal sobre *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, «en su madura reflexión sobre la fe, la teología se mueve en dos direcciones. la primera es la del *estudio de la Palabra de Dios*: la Palabra escrita en el Libro sagrado, celebrada y vivida en la tradición de la Iglesia, competentemente interpretada por el magisterio de la Iglesia... La segunda dirección es la del *hombre, interlocutor de Dios*: el hombre llamado a «creer», a «vivir», a «comunicar» a los demás la *fe* y el *ethos cristianos*. De

aquí el estudio de la dogmática, de la teología moral, de la teología espiritual, del derecho canónico y de la teología pastoral»²⁰⁰.

¿Por qué «teología del cuerpo» en esta reflexión «espiritual» sobre un don del espíritu?

Queremos mostrar cómo esta opción de vida, con frecuencia narrada y devotamente descrita con términos exclusivamente espirituales, como si se tratase de un rechazo del cuerpo, radica, sin embargo, en una auténtica «teología del cuerpo», en su fecunda base evangélica, en la *misma* teología del cuerpo y antropología bíblico-teológica en la que tiene su origen la opción matrimonial. Me parece que esto puede dar mucha luz, y ahora probablemente más con el (falso) problema de la supremacía entre los dos estados de vida.

Seguiremos un camino analítico que nos permitirá analizar el significado y objetivo final del impulso afectivo-sexual desde el punto de vista teológico para después afrontar más directamente el sentido de la unión entre celibato y teología del cuerpo.

Obviamente nuestro análisis tocará solamente los puntos más esenciales y funcionales para nuestra exposición, dejando inevitablemente fuera otros aspectos relevantes de un tema más complejo.

4.1. Sexualidad y revelación del amor

El análisis bíblico realizado nos muestra un hecho de absoluta claridad: la sexualidad, aunque es algo que abarca y compromete a todo el hombre, tiene una inmediata y explícita conexión con la *capacidad afectiva*.

En el fondo la sexualidad es un modo de sentir, expresar y vivir el amor humano. Adquiere verdadera calidad humana solo si está orientada, elevada e integrada por el amor. El amor es su objetivo natural y proporcionado. Como ya hemos dicho al final del capítulo segundo («La gozosa noticia de la castidad evangélica»), la sexualidad está orientada constitutivamente, según el análisis bíblico, hacia la libertad del amor pleno.

El documento vaticano sobre las *Directrices de educación sexual* lo afirma con claridad: «La sexualidad, orientada, elevada e integrada por el amor, adquiere verdadera madurez humana. En el marco del

200. Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis*, 54.

desarrollo biológico y psíquico, crece armónicamente y se realiza en sentido pleno solo con la conquista de la madurez afectiva, que se manifiesta en el amor desinteresado y en la total entrega de uno mismo»²⁰¹.

No es poco afirmar esta conexión, en una cultura sexual como la actual, en la que se banaliza en gran medida la sexualidad, se interpreta y se empuja a vivirla de forma pobre y reductiva, uniéndola solamente a la función psicológica y al placer sexual²⁰². Ya hemos visto lo establecido por esta cultura²⁰³: en primer lugar el fenómeno de la sobredosis de sexo seguido de la caída del deseo sexual, o desde otro punto de vista, la proclama de liberación sexual que de algún modo ha «impuesto», como una nueva esclavitud, el uso del sexo, ha caído después en la apatía de la misma relación sexual.

Estamos convencidos que es precisamente esta referencia-unión con el cuerpo lo que hace o debería hacer resaltar la naturaleza profunda de la sexualidad. Es cuanto la aproximación teológica evidencia, y no solo ahora²⁰⁴.

Según la perspectiva del creyente, muchas veces afirmada con fuerza de conceptos y vivacidad de imágenes por el actual pontífice, el cuerpo desarrolla una importante función en la comprensión de la sexualidad. Este el primer mensaje de Dios al hombre, como una especie de «sacramento primordial, entendido como signo que transmite eficazmente en el mundo visible el misterio invisible escondido en Dios desde la eternidad»²⁰⁵.

¿Y cuál es el contenido de este mensaje?

En primer lugar que «el cuerpo revela al hombre»²⁰⁶, «manifiesta su persona»²⁰⁷ y siendo la corporeidad el modo específico de existir

201. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Directrices de educación sexual*, 6.
202. *Ibidem*, 16.

203. Cf. primera parte, capítulo cuarto, apartado 1.

204. Sobre la concepción del cuerpo y de la sexualidad de los primeros cristianos, cf. el interesante volumen de P. Brown, *Il corpo e la società*, Torino 1992.

205. Juan Pablo II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III-1, Ciudad del Vaticano 1980, 430, 4.

206. Id., *Insegnamenti* II-2, 1979, 1156, 4.

207. Id., *Insegnamenti*, III-1, 1980, 90, 4.

y de actuar propio del espíritu humano, el cuerpo «contribuye a revelar el sentido de la vida y de la vocación humana»²⁰⁸.

Si el cuerpo contribuye a revelar el sentido de la vida, y «precisamente la sexualidad es la que da al cuerpo su significado definitivo: como expresión-revelación de la persona –llamada a la comunión– el cuerpo es eso mismo, vocación a la comunión y auténtica «materia» de la comunión personal. *La sexualidad es la evidencia carnal, concreta, tangible que en el hombre quiere decir ser hecho para el otro, estar dirigido al otro*. Su sentido profundo se refiere al mismo sentido de la persona que es, por definición, un *esse ad*, ordenado esencialmente a la comunión. Es como la inscripción, en su carne y en su ser, de esta vocación. Yo no existo para mí mismo, sino para «ti», y el «nosotros» no suprime estas dos alteridades: las incluye, las armoniza y las realiza. Así se explica el pleno significado de la «ayuda» de la que se habla en Gen 2,18-25. La mujer «ayuda» al hombre a que sea él mismo, precisamente porque le permite entregarse»²⁰⁹, y viceversa.

Pero no solo esto: el significado antropológico queda iluminado y superado por un significado de naturaleza más explícitamente *teológico*. El cuerpo, en efecto, «contribuye a revelar a Dios y su amor creador, en la medida en que manifiesta su condición de criatura humana su dependencia de un don fundamental, que es don de amor»²¹⁰. Y la unión sexualidad-amor se reafirma nuevamente, aunque de forma indirecta, desde una perspectiva personalista: «Esto es el cuerpo, testimonio de amor como un don fundamental, por lo tanto testimonio del amor como fuente de la que ha nacido el mismo donador»²¹¹.

Es una perspectiva iluminadora que supone una concepción que parte del cuerpo como fenómeno biológico, lo describe en profundidad y al mismo tiempo lo supera, yendo más allá del hecho puramente fenomenológico; concepción, sobre todo, que toma el cuerpo (y la sexualidad) no como objeto y fuente de placer subjetivo, sino como fruto y fuente de amor y de relación con el otro.

Pero veamos otras implicaciones de esta fecunda intuición.

208. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones*, 22.

209. A. Pigna, *Castità e verginità cristiana*, 1990, 38-39. La cursiva es nuestra.

210. Sagrada Congregación para la educación católica, *Orientaciones*, 23.

211. *Ibidem*, 429, 2.

4.2. Sexualidad y don de sí

Es una consecuencia lógica e inevitable del punto anterior y en el que de algún modo va incluida.

Para facilitar la misma línea de desarrollo seguiremos la lógica de la argumentación magisterial.

«El cuerpo, como sexuado, expresa la vocación del hombre a la reciprocidad, es decir, al amor y al mutuo don de sí»²¹². Todavía es más explícita y de tipo claramente personalista una afirmación de Juan Pablo II: «Precisamente a través de la profundidad de aquella soledad original, el hombre emerge ahora en la dimensión del don recíproco, cuya expresión – que es por lo mismo expresión de su existencia como persona– es el cuerpo humano en toda la verdad original de su masculinidad y feminidad. El cuerpo que manifiesta la masculinidad «por» la feminidad y viceversa, la feminidad «por» la masculinidad, manifiesta la reciprocidad y la comunión de la persona. La manifiesta por medio del don como característica fundamental de la existencia personal»²¹³

El pontífice habla del «ethos» del don, *inscrito en lo profundo del corazón humano*, como de un eco lejano de la inocencia original²¹⁴.

Podemos decir, en suma, que el sentido profundamente cristiano de la sexualidad se encuentra en la idea clave de *autodonación*. Una autodonación que por un lado es como una ley escrita en la naturaleza, en la estructura biológica humana, y por otro es auténtica solo si libera, solo si es fruto de una opción responsable. En palabras de Lonergan, que citaremos con frecuencia en la aproximación filosófica, por una parte es finalidad *horizontal* (la sexualidad tiende «naturalmente» a moverse en el sentido de la autodonación, como un bien que le es proporcionado y que está a su mismo nivel), por la otra es también finalidad *vertical*, porque la autodonación representa un bien superior, que pide –para ser conseguido– una serie de mediaciones y un conjunto de actuaciones típicamente humanas²¹⁵.

212. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones*, 24.

213. Juan Pablo II, *Insegnamenti*, III-1, 1980, 90, 4.

214. *Ibidem*, 429, 2.

215. Cf. B. J. F. Lonergan, *Finality, Love and Marriage*: Theological Studies 4 (1943) 477-510; cf. también Id., *Collection: papers by Bernard J. F. Lonergan S.J.* (bajo la dirección de F. E. Crowe), New York 1967.

Dichas mediaciones operativas reclaman como causa directa la libertad del hombre, más aún la hacen posible, especialmente la afectiva, por la que la donación de sí, finalidad vertical de la sexualidad, se hace *por amor y solo por amor*.

Son dos mediaciones esenciales. Veámoslas en sí mismas y en su concatenación lógica.

4.2.1. La libertad de recibir

La primera es la *capacidad de acoger el don que el otro hace de sí mismo al relacionarse con los míos*²¹⁶.

La sexualidad como autodonación implica en primer lugar este movimiento. Por tanto eso forma parte del don de sí, ya porque forma parte de la apertura esencial al otro (acoger es exactamente lo opuesto a rechazar), ya porque, acogiendo el don que el otro hace de sí como don para mi vida, le hago don, a mi vez, de mi acogida, confirmándole al mismo tiempo el valor de su don y de su misma persona. La alegría de dar es así mayor que el gozo de recibir²¹⁷, y cuando es auténtica va siempre acompañada, o quizás precedida, de la capacidad de gozar lo que se recibe.

En todo caso, negarse a recibir, quizás por un malentendido ideal de madurez o por inconfesados miedos del otro, o por no querer pertenecer a nadie (volveremos más adelante sobre estos miedos y bloqueos no siempre conscientes), significa – en su raíz – no solo no querer ser amados (nadie en su sano juicio puede no querer ser amado), sino también no ser libres para dejarse amar, y, por tanto, terminar por rechazar la benevolencia del otro y cerrarse también al amor de Dios. «Aquel que se niega a recibir el don gratuito del otro, en el fondo no ha abandonado el apego a sí mismo; porque el recibir de esta forma (gratuitamente) es ya un donarse. El don de sí que sería solamente un dar sin recibir, terminaría inevitablemente por ser una imposición de sí al otro, por tanto dominio más que don»²¹⁸.

216. Cf. A. Alsteens, *Dialogo e sessualità*, Asissi 1970, 34.

217. Cf. Hech 20, 35.

218. G. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici*, Casale Monferrato 1983, 184s.

4.2.2. La libertad de dar

Es a partir de la *libertad de recibir*, y todavía más, de la *gratitud* por lo que se recibe, donde nace la *libertad de darse*, como cumplimiento y realización de la finalidad vertical de la sexualidad. Y ya estamos en la segunda mediación.

Esta es una «idea sorprendente» como dice Kiely («sorprendente» porque, además de no ser muy común, nace de un estupor agradable y produce, a su vez, una gratitud estúpida), es el verdadero fundamento del sentido del amor conyugal y de la caridad cristiana, de la procreación y de la castidad consagrada²¹⁹. Especialmente esta «idea sorprendente», con sus dos vertientes de recibir agradable y de dar gratuito, es la expresión más directa y significativa del concepto de *reciprocidad sexual*. Dicho concepto no solo es fundamento del encuentro complementario a nivel fisiológico-sexual, sino también, en primer lugar y de forma más radical, de la complementariedad del don de acoger y de dar. Precisamente por esto en la reciprocidad del don de sí, se crea la *comunidad de las personas*, y por consiguiente la superación de la soledad²²⁰.

Pero sobre todo es una «idea sorprendente» porque salva y garantiza la *fecundidad* de la relación: allí donde hay gratitud hay también generación. «Me hago persona –escribía Heschel– cuando dejo el conquistar y el poseer, comprendo el significado del recibir y del dar, y comienzo a dar y a intercambiar»²²¹: objetivo de la fecundidad es la transmisión de la vida, física o espiritual²²².

Este, por sorprendente y poco común, es el fundamento de la realidad existente, de toda realidad existente, humana y divina. «En la autodonación –sostiene lúcidamente Lewis– sea cual sea su dirección, descubrimos no solo el ritmo de toda la creación, sino de cada

219. Cf. B. Kiely, *Psicologia e morale sessuale*, Roma 1991-1992, p.m., 109.

220. Cf. F. M. Rousseau, *The Roots of Liberations: Communio* 8 (1981) 255s.

221. Heschel, citado en «Avvenire», 20 marzo 1992.

222. Según Valsecchi, sustancialmente en esta línea, son tres las características cristianas de la sexualidad: 1. valor procreativo; 2. virginidad (o no dependencia de impulsos genitales); 3. nupcialidad no exclusivamente genital. Cf. G. Valsecchi, *Nuevos caminos de la ética sexual*, Salamanca ²1976.

ser. Ya que también el Verbo Eterno se entrega a sí mismo en sacrificio; y no solo en el Calvario. desde antes de la fundación del mundo Él confía por la obediencia su Ser Divino engendrado al Ser Divino engendrante...»²²³

Von Balthasar en el modo de ser de la Trinidad amante ve un paralelo entre la máxima expresión histórica y visible de esta autodonación, es decir, la *kenosis* de Cristo, y las relaciones intratrinitarias. La *kenosis* primaria está en la generación del Hijo, en la que el Padre le da todo su ser. Esta generación establece una absoluta e infinita distancia (*Abstand*). La respuesta del Hijo al don de la posesión consustancial de la divinidad puede ser solo un eterno agradecimiento (*eucaristía*) al Padre, fuente y origen del don, agradecimiento tan libre de egoísmo y de cálculo (*Selbstlos und Berechnungslos*) como la primera autodonación del Padre. En las dos sopla el mismo Espíritu, que mantiene la infinita diferencia (como esencia del amor) y la confirma, y al mismo tiempo, las une (*sie, die Differenz, überbrückt*). Esta *kenosis* eterna es el fundamento ontológico de la *kenosis* histórica de Cristo como dice Fil 2,5-11²²⁴.

Es el fundamento de toda aventura de amor en la que la experiencia de recibir o de ser colmados se salda inmediatamente con la decisión de darse en un continuo flujo dialógico de reciprocidad y de complementariedad, de gratitud y de gratuidad. Es la plena realización de la sexualidad humana.

Con fina intuición y profundidad de análisis Forte se fija en los iconos del misterio trinitario en María Virgen, Madre y Esposa. María es la criatura en la que se cumple plenamente y toma carne y visibilidad el intercambio de amor trinitario. Ella es la *Virgen* que manifiesta la *acogida* fecunda y total del amor, imagen del Hijo e icono de la Iglesia virgen; es la *Madre* que *engendra* gratuitamente el amor y la vida, imagen del Padre e icono de la Iglesia madre; es la *Esposa* que entabla *diálogo* y suscita reciprocidad y alianza, imagen del Espíritu e icono de la Iglesia Esposa²²⁵.

223. C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, cap. X, citado por B. Kiely, *Psicología*, 109.

224. Cf. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1983, en especial 475-482; cf. también B. Forte, *Sull'amore*, Napoli, 1988, especialmente 15-24.

225. Cf. B. Forte, *María, mujer icono del misterio*, Salamanca 1994, 169-275.

María es la confirmación de la autodonación como fin vertical de la sexualidad, es norma divina y humana, hace referencia a todo ser y se vive en cualquier opción de vida²²⁶.

Lewis comenta: « Del más grande al más pequeño de los seres, el yo existe para ser dado (*abdicated*) y, a través de esta donación (*abdication*), se hace un yo más verdadero, para ser nuevamente dado como don, y así hasta el fin. Esta no es una ley celestial que nosotros podemos evitar siendo terrenos, ni es una ley terrena que se pueda evitar con una salvación celestial. Lo que se encuentra fuera de la lógica de la autodonación no es tierra, ni naturaleza, ni «vida ordinaria», sino simple y llanamente infierno. Pero también el infierno recibe su realidad de esta ley. Aquella lóbrega encarcelación del yo dentro de sí mismo es exactamente todo lo contrario de la autodonación que es y representa la realidad absoluta; es la forma negativa que asume la oscuridad externa rodeando y limitando la figura de lo real, o que lo real impone a la zona oscura con su propia forma y su naturaleza positiva»²²⁷.

Si el sentido cristiano de la sexualidad humana es la autodonación recíproca en la complementariedad de los sexos, y su modelo ideal es la Trinidad amante, modelo de todo amor, veamos ahora la forma particular de autodonación y expresión singular de la sexualidad que se realiza en una vida célibe por el Reino, donde el hombre se autotrasciende en el amor del *tú* humano y del *Tú* divino.

4.3. *Desposorio del ser humano*

Juan Pablo II vuelve frecuentemente sobre este tema. Le ha dedicado una especial atención en su V ciclo de catequesis en las audiencias generales, a lo largo del año 1982²²⁸.

Seguimos con su pensamiento al respecto.

226. Acerca del significado bíblico-teológico de la virginidad de María, cf. el citado estudio de D. Marzotto, *Il celibato di Gesù e la verginità de Maria*.

227. C. S. Lewis, *The Problem*, citado por B. Kiely, *Psicologia*, 109.

228. Juan Pablo II, *Virginidad o celibato «por el reino de los cielos»*, V ciclo de catequesis de Juan Pablo II en la audiencia general, Roma 1982.

4.3.1. En un principio, la virginidad matrimonial

Cuando Jesús debe tomar postura sobre la llamada carta de repudio, consentida por Moisés en algunos casos, hace referencia al «principio»²²⁹, es decir, al misterio de la creación, fuente primera y fundamental en el diseño de Dios de la identidad del hombre y del valor de la unión matrimonial del hombre con la mujer²³⁰.

La imagen de Dios, afirma el Papa en la *Mulieris dignitatem*, se manifiesta en la diferencia de los sexos y en su integración dinámica intencional (no simplemente biológica)²³¹. En el mismo contexto del «principio», cuando dialoga con los fariseos, habla de «aquellos que se han hecho eunucos por el reino de los cielos»²³². Está claro que esta segunda alternativa, como fruto de una opción carismática, es una excepción respecto al otro estado, pero de todos modos tiene *sus mismos «orígenes»*, y se hace posible *por la disposición estructural del ser humano*.

En definitiva, que «desde el principio» el significado esponsal del cuerpo «está inscrito en la estructura personal del hombre y de la mujer»²³³, y que el cuerpo manifiesta en sí mismo que procede del don de otro y su vocación a ser también don, su capacidad de recibir y de dar amor, de realizarse ayudando al otro a que crezca, y que por consiguiente manifiesta reciprocidad, relación, y comunicación... En consecuencia dicho significado es evidente, sean las que sean después las opciones de vida de cada individuo: tanto el amor conyugal como el amor virginal deben expresar este significado esponsal del cuerpo, ya que su misma *naturaleza es «esponsal»*, dice explícitamente el Papa²³⁴.

Ahora, mientras es evidente que la opción matrimonial supone la toma de conciencia y la aceptación del significado esponsal del cuerpo, no se puede decir lo mismo de la opción de la continencia perfecta, que parece ser hecha, en la práctica o en teoría, como alternativa a la esponsalidad.

229. Cf. Mt. 19, 8-9.

230. Juan Pablo II, *Verginità*, 5.

231. Cf. Id., *Mulieris dignitatem*, 6-7.

232. Mt 19, 12.

233. Juan Pablo II, *Verginità*, 27.

234. *Ibidem*, 26.

Juan Pablo II señala que «al escuchar las palabras de Cristo sobre la continencia «por el reino de los cielos», dirigidas a los discípulos²³⁵, no podemos pensar que el segundo género de opción (el celibato por el Reino) se haga de modo consciente y libre, sin hacer referencia a la propia masculinidad o feminidad y al significado esponsal, que es propio del hombre en su masculinidad o feminidad como sujeto personal. A la luz de las palabras de Cristo debemos admitir que el *segundo género de opción*, es decir, *la continencia por el reino de Dios*, se hace en relación a la masculinidad o feminidad de la persona que hace tal opción; se realiza *de acuerdo con la plena conciencia del significado esponsal* que la masculinidad y la feminidad contienen dentro de sí. Si dicha opción se hiciese por medio de un artificial «prescindir» de esta riqueza que tiene todo ser humano, no respondería de modo propio y adecuado al contenido de las palabras de Cristo en Mt 19,11-12. Cristo pide aquí explícitamente una plena comprensión, cuando dice: «El que lo pueda entender que lo entienda» (Mt 19,12)»²³⁶.

En efecto, se trata de «entender», y de entender esta perspectiva tan claramente indicada en el texto papal. Es una perspectiva que me parece que arroja nueva luz sobre la concepción del celibato haciendo de él un gesto positivo y propositivo, que es una excepción respecto a la praxis común, pero que está sólidamente inscrito en la estructura personal biológica del hombre, profundamente radicado en el fundamento evangélico de la teología del cuerpo. Algo que se define esencialmente más que por una lógica de continencia o de autodefensa, por una lógica de apertura y de comunión. Algo que pertenece no solamente a lo celestial y futuro, sino a la realidad terrena presente, en la que se inserta con derecho propio y con pleno significado. Dinamismo no solo espiritual y místico, sino profundamente unido al misterio de la sexualidad humana²³⁷, de la que expresa un aspecto central e ineludible como es el de la *esponsalidad*. Por tanto, podemos decir, sin pretender afirmar nada de forma absoluta, que la esponsalidad, así entendida, es como la traducción teológica del concepto filosófico (y psicológico) de la capacidad de

235. Cf. Mt 19, 11-12.

236. Juan Pablo II, *Verginità*, 37.

237. Cf. M. Oraison, *Il celibato: aspetti negativi e realtà positive*, Torino 1967, 37.

relacionarse, que es lo que representa la dimensión constitutiva de la sexualidad.

Se trata de comprender cómo, tanto el matrimonio como la virginidad, tienen lugar y han encontrado su origen en el misterio de la creación, de la identidad germinal del ser humano, llamado a vivir en comunión con otras personas y a vivir la propia sponsalidad.

La referencia al principio recuerda que la virginidad, mientras expresa el carácter virginal del ser humano, es en su esencia sponsal: es *virginidad sponsal*. El mismo matrimonio recuerda esto a quien elige la virginidad por el Reino.

Dicha sponsalidad se manifiesta principalmente en la relación con Dios, y no solo en el reino de los cielos, sino ya desde ahora en la historia de la salvación; y no solo con el Trascendente, sino también en las relaciones interpersonales, con aquellos que son compañeros de viaje en el camino de la salvación. La virginidad, afirma con original intuición Grygiel, «es una cosa «del tiempo que se ha hecho corto», pero siempre del tiempo en el que el hombre, preocupándose sólo de «cómo pueda agradar al Señor», no puede prescindir del cuidado de «cómo pueda agradar» a los otros (cf. 1Cor 7,32-34). La virginidad, olvidándolo, se condena a una existencia en el vacío»²³⁸.

Obviamente el «agradar a los otros» no se entiende de forma banal y mucho menos reductiva de la propia dignidad y de la de los demás, sino como atención al ser humano y a su crecimiento, como capacidad de relación y de reciprocidad, de compañía, de comunión y de fecundidad. En realidad esto significa realizar en sí y en los demás (esto es el amor) la imagen de Dios²³⁹.

Pero para comprender plenamente el sentido de esta naturaleza sponsal de la virginidad, es necesario seguir con el mismo tipo de reflexión, llevando el análisis al misterio del fin de los tiempos, horizonte terminal, pero ya presente desde ahora.

238. S. Crygiel, *Verginità e matrimonio. Due espressioni della sovranità sponsale dell'uomo*: Il Nuovo Areopago 17 (1986) 133.

239. Cf. C. M. Martini, *Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina lo creò*, en *Etica, politica, conversione*, Bologna 1989, 469-488.

4.3.2. Al fin, la esponsalidad virginal

El mismo concepto de esponsalidad, pero con algunos énfasis originales, se subraya en otro pasaje evangélico en el que Jesús se refiere no al misterio del comienzo, sino del fin («Cuando resuciten los muertos...»), describiéndolo como un tiempo en el que «no se tomará mujer ni marido»²⁴⁰. Quien en esta situación terrena, donde lo normal es que «tomen mujer o tomen marido»²⁴¹, elige con libertad y como don del Espíritu la «continencia por el reino de los cielos», indica que en ese Reino no se casarán porque Dios lo será «todo en todos»²⁴². «El ser hombre, macho y hembra, indica la «virginidad» escatológica del hombre resucitado, *el absoluto y eterno significado esponsal* del cuerpo glorificado en unión con el mismo Dios, mediante su visión «cara a cara»; y glorificado mediante la unión de una perfecta intersubjetividad que unirá a todos los «partícipes del otro mundo», hombres y mujeres, en el misterio de la comunión de los santos. La continencia terrena «por el reino de los cielos» es indudablemente un signo que *indica* esta verdad y esta realidad. Es signo de que el cuerpo, cuyo fin no es la muerte, tiende a la glorificación y ya por esto mismo manifestaría entre los hombres un testimonio que anticipa la futura resurrección»²⁴³.

Con otras palabras, la virginidad por el Reino indica que el Reino se cumplirá, indica el punto final que es el horizonte trascendente de la vida humana y que es el mismo Dios y, de modo más concreto, la *unión esponsal con Él* y con los «partícipes del otro mundo.

Todo el ser del hombre, de cada hombre, está orientado hacia este horizonte. Así –subraya Grygiel–, la persona humana es «una *realidad escatológicamente esponsal*. Existe de modo esponsal. Todo su ser es esponsal, ahora lo es también en su cuerpo..., momento esencial de la existencia del hombre hacia la Trascendencia»²⁴⁴.

Pero este vínculo con la Trascendencia, indica una característica concreta de dicha esponsalidad unida a la naturaleza humana, nos dice que es virginal y que el ser humano, cada ser humano, está lla-

240. Cf. Mt 22, 30.

241. Lc 20, 34.

242. 1 Cor 15, 28.

243. Juan Pablo II, *Verginità*, 12.

244. S. Grygiel, *Verginità*, 127s.

mado a una *esponsalidad virginal*. ¿Simple paradoja, frase contradictoria? ¿Qué quiere decir en concreto?

Grygiel recurre a una imagen particularmente expresiva: «la floresta virgen es la que no está tocada por ninguna mano posesiva, que no ha sido pisada por el pie de ninguna dominación y cuyo verde (del latín *viror* procede *virginal*) no ha sido manchado por nadie. La única limitación de la floresta virgen es el horizonte. Lo mismo ocurre con la sponsalidad virginal del ser de la persona humana, sponsalidad que, en el sentido más profundo del término, se identifica con el «ser sujeto», es decir con algo no poseído ni pisado. Cada poseer y cada pisar retiene al hombre en su existir respecto al horizonte. Ser sujeto significa ser prometido esposo de la Trascendencia. Esta sponsalidad virginal encuentra su oposición en el hombre reducido a objeto. Desaparece en la persona humana en la medida en que las cosas y los hombres, irrumpen en el hombre, lo manchan y le desgarran el *hymen* que lo une a la Trascendencia. Solamente la Trascendencia no irrumpe de forma posesiva en la persona humana, porque está ya en lo íntimo del hombre. El hombre subiendo a ella, desciende dentro de sí mismo»²⁴⁵.

Es posible reconocer en este análisis que contrapone el hombre-sujeto al hombre-objeto, una concepción antropológica que deja entrever otra contraposición: la que hay entre la sexualidad entendida como pulsión instintiva que solamente pide gratificación, y la sexualidad entendida como energía positiva y potencialidad activa, como libertad de recibir y de dar. Es evidente que solo una sexualidad entendida en este segundo, sentido o como capacidad relacional abierta al Trascendente permite entrar en la lógica de la sponsalidad virginal y gustar la libertad de ser sujeto, «prometido esposo de la Trascendencia» y ya unido por el correspondiente vínculo de amor con Dios, «sujeto»... no poseído y no pisado» por nadie y que no tiene posesión ni pisada alguna, sino que por el contrario está dirigido junto con otros «sujetos» hacia el horizonte.

Esta sponsalidad virginal de la persona humana se realiza en todos los estados: en la virginidad y en el matrimonio. Y como el matrimonio recuerda de algún modo a la virginidad el carácter sponsal de la vida humana, así también la *virginidad recuerda al matrimonio el carácter virginal del ser humano*, o sea, su destino

245. *Ibidem*, 128.

y esponsalidad escatológica, fundamental para la libre soberanía del sujeto. O como dice Grygiel, «es necesario que alguien viva el matrimonio, unido también «a la escena de este mundo», y con todo su ser, «carnalmente», indique la Trascendencia de modo que el tiempo se haga «breve»²⁴⁶.

Cuanto más grande es el olvido de la esponsalidad virginal del ser humano, tanto más necesario es que haya un signo fuerte y claro, que pueda despertar en los hombres la conciencia de la dignidad de su ser en su totalidad, y en particular la de su corporeidad.

Y aquí brota un nuevo y doble significado de esta esponsalidad, una especificación confirmada con claridad en las catequesis papales: *La semejanza con Cristo conduce a la redención del cuerpo*. «Este signo carismático del «otro mundo» *manifiesta la fuerza y la dinámica más auténtica* del misterio de la «redención del cuerpo»: un misterio que desde Cristo ha estado inscrito en la historia terrena del hombre y profundamente enraizado en ella por él. Así la continencia «por el reino de los cielos» lleva *sobre todo la impronta de la semejanza con Cristo*, que, en la obra de la redención, ha hecho esta opción «por el reino de los cielos»²⁴⁷.

Si la opción virginal unida «al principio» subraya la esponsalidad como capacidad de relación y de reciprocidad ya aquí, en la presente economía de la salvación, la misma opción unida al «esjaton» subraya la esponsalidad como tensión virginal del ser hacia el Trascendente, a semejanza de Cristo, que compromete la redención y glorificación de todo el ser psicósomático en unión perenne con Dios y en la comunión de los santos²⁴⁸.

En efecto, «la continencia «por el reino de los cielos» –como signo indudable de «otro mundo»– lleva en sí el dinamismo interior del misterio de la redención del cuerpo (cf. Lc 20,35), y en este significado alcanza también la característica de una particular semejanza con Cristo. El que elige conscientemente, elige, en cierto sentido, una particular *participación en el misterio de la redención (del cuerpo)* y quiere completarla en la propia carne (cf. Col 1,24); encontrando en ello la impronta de una semejanza con Cristo»²⁴⁹.

246. *Ibidem*, 131.

247. Juan Pablo II, *Verginità*, 12.

248. Cf. *Ibidem*, 3.

249. *Ibidem*, 17.

Por otra parte, y esto viene a subrayar la dimensión esponsal del celibato y a especificar su objetivo, el amor está orientado por su misma naturaleza hacia la persona: en efecto, la elección del celibato «llega a ser en la experiencia de los discípulos y seguidores de Cristo un acto de *respuesta especial al amor* del Esposo divino y *por lo mismo adquiere el significado de un acto de amor esponsal*, de una donación esponsal de sí, con el fin de corresponder al amor esponsal del Redentor; una donación de sí, entendida como *renuncia*, pero hecha sobre todo *por amor*»²⁵⁰.

Sin duda es original y cargada de sentido y de misterio esta cercanía entre virginidad y esponsalidad, entre el principio y el fin, que de algún modo exige un cambio de perspectiva: de una concepción celibataria de rechazo del cuerpo, generalmente negativa y defensiva, a un celibato que descubre en el cuerpo el valor de vivir la *esponsalidad*, y que se pone como anuncio del destino futuro de *glorificación* de este cuerpo.

4.4. *Del instinto sexual a la libertad del don*

Aparece claro por el análisis hecho que, desde el punto de vista teológico, la sexualidad no puede ser interpretada con la sola o prevalente categoría de la pulsión biológica, ni puede ser reducida únicamente a un instinto, porque no se puede transferir sobre el terreno de la realidad humana lo que es propio del mundo de los seres vivientes y de los «animales».

La aplicación del concepto de «instinto sexual» al hombre limita, sin embargo, y en cierto sentido «disminuye» lo que es la misma maculinidad-feminidad en la dimensión personal de la subjetividad humana. Limita y «disminuye» aun aquello por lo que ambos se unen, hombre y mujer, para formar una sola carne (cf. Gen 2,24)²⁵¹.

Según la argumentación teológico-escriturística, «en la base de la llamada de Cristo a la continencia se encuentra no solo el «instinto sexual», como categoría de una necesidad natural, sino también *la conciencia de la libertad del don, que está orgánicamente unido a la profunda y madura conciencia del significado esponsal del cuerpo*. Solo en relación con el significado de la masculini-

250. *Ibidem*, 33.

251. *Ibidem*, 35.

dad y de la feminidad de la persona humana, *la llamada a la continencia voluntaria* «por el reino de los cielos» *encuentra plena garantía y motivación*. Solo y exclusivamente desde dicha perspectiva dice Cristo: «El que pueda entender, que entienda» (Mt 19,12); con lo cual indica que esta continencia puede ser también «entendida» y deducida del concepto que el hombre tiene de su propio *yo* psicósomático, y en particular de la masculinidad y de la feminidad de este *yo* en su relación recíproca, que está como «por naturaleza» inscrito en cada subjetividad humana»²⁵².

Cada uno puede ver lo lejos que estamos de una concepción reduccionista de la sexualidad humana como instinto, y cómo estamos dentro de una concepción personalista amplia y totalizante, que abarca al hombre en su «totalidad» y por tanto en su dignidad, haciendo surgir la opción del celibato de este tipo de concepción del hombre, *esencial y libremente abierto a la relación que lo trasciende y al don de sí que lo realiza*.

El Papa, refiriéndose al principio de esponsalidad, como base y objetivo común del que parten y al que tienden los dos amores (conyugal y virginal), establece un paralelo, como una especie de equivalencia, en ciertos aspectos, en la relación hombre-mujer y en la relación célibe-Cristo (o reino de los cielos). O de otra forma: como el hombre es «para» la mujer (y viceversa), así el célibe lo es «para» Cristo y «para» el reino de los cielos. «La palabra de Cristo en Mateo (19,11-12) muestra que el «para», presente «desde el principio» en la base del matrimonio, *puede también estar en la base de la continencia «por» el reino de los cielos*. Apoyándose en la misma disposición del sujeto personal, gracias al cual el hombre se encuentra plenamente consigo mismo²⁵³, el hombre (macho y hembra) es capaz de elegir la donación personal de sí mismo, hecha a otra persona mediante el pacto conyugal, en el que se hacen «una sola carne», y es también capaz de *renunciar libremente* a la donación de sí a otra persona, a fin de que eligiendo la continencia «por el reino de los cielos» se pueda ofrecer totalmente a Cristo. Por la *misma disposición* del sujeto personal y por *el mismo significado esponsal del ser* en cuanto cuerpo, macho y hembra, puede plasmar el amor que compromete al hombre en el matrimonio durante toda la vida (cf.

252. *Ibidem*, 36.

253. Cf. *Gaudium et spes*, 24.

Mt 19,3-10), pero lo puede plasmar también en la continencia «por el reino de los cielos». (cf. Mt 19,11-12)²⁵⁴.

Esta teología del cuerpo abre perspectivas insospechadas y quizás inexploradas de una espiritualidad demasiado... «espiritual»: perspectivas de intimidad mística para un corazón humano llamado a vivir hasta el límite de sus posibilidades. Perspectivas ciertamente ideales, pero al mismo tiempo muy reales, porque se fundan en la verdad del ser psicosomático, masculino y femenino, con sus propias características. No puede darse entrega a Dios que no tenga en cuenta estos hechos y no los realice.

El significado esponsal del cuerpo no solo impide la interpretación reduccionista del instinto de la sexualidad humana, sino que abre a las dos vocaciones fundamentales: el amor conyugal y el amor virginal. Vocaciones que, así entendidas, están llamadas a vivir plenamente tanto la sexualidad como la relación con los demás.

El hombre es libre no solo *porque puede elegir* entre dos estados de vida, sino *que es libre en la medida en que realiza la llamada a la esponsalidad en uno de ellos, mediante la donación de sí hecha con amor*.

Precisamente esto es el celibato por el Reino: cumplimiento de la vocación humana a la *libertad autotrascesdente del amor teocéntrico*.

Sobre la formación a esta libertad y a este amor será necesario reflexionar.

Conclusión

La perspectiva teológica, como antes la bíblica, nos ha ofrecido sobre la sexualidad y sobre el celibato una exacta comprensión del ser humano, confirmando cuanto decíamos anteriormente: la revelación cristiana y la reflexión sobre ella, nos desvela el fin hacia el que debe converger dicha sexualidad, como punto de referencia para una comprensión adecuada del celibato por el Reino.

Resumamos los puntos centrales de este análisis.

1. El hombre, en la concepción antropológica bíblica, no se puede reducir a mero instinto, ni a simple sexualidad, o a sola pulsión que busca automáticamente la gratificación; por el contrario, el cuerpo

254. Juan Pablo II, *Verginità*, 36.

humano contiene en sí y manifiesta el sentido de la vida, mientras la sexualidad da al cuerpo su pleno sentido. Manifiesta su origen y su destino, como *vocación a la relación y a la comunión*. Al mismo tiempo el cuerpo, revelando la condición de criatura del hombre, contribuye a revelar también al Creador.

2. Más en particular el cuerpo revela que el hombre *nace de un don* y está hecho *para el don de sí* y que la sexualidad es el *lugar y el instrumento* de la autodonación. El don de sí se expresa en la disponibilidad a recibir y en la capacidad de entregarse, en la perspectiva ideal de la Trinidad amante, cuyo icono es María Virgen, Madre y Esposa.

3. En este proceso de revelación, que tiene el cuerpo como punto de partida, la categoría más representativa es la de *esponsalidad*: esta manifiesta no solo la dimensión relacional de la sexualidad, sino el significado del celibato como llamada a la libertad autotranscendente del amor por Dios²⁵⁵. Una sponsalidad profundamente inscrita, «desde el principio» en la estructura personal de la subjetividad del hombre y que imprime a todo el ser psicosomático de la criatura una dirección precisa en el sentido del don recíproco y de la tensión de amor hacia el Trascendente. Una sponsalidad que se revelará plenamente «al fin de los tiempos», en la unión con el mismo Dios del cuerpo humano glorificado, a semejanza de Cristo, pero que ya hoy expresa la naturaleza de la vocación cristiana como llamada, a la libertad de la autotranscendencia del amor teocéntrico.

4. Volviendo a los párrafos precedentes podemos concluir que este concepto de sponsalidad parece una categoría interpretativa que resume cuanto se ha dicho de la sexualidad, la castidad y el celibato. La sponsalidad así entendida es la expresión más plena del misterio de la sexualidad, como símbolo de la semejanza divina, en las dos dimensiones constitutivas de la fecundidad y de la relación; es de algún modo la «buena noticia» del Evangelio, que llama «bienaventurados y puros de corazón», porque la sponsabilidad indica la totalidad de la pertenencia a Dios y de la búsqueda de su volun-

255. Esta conclusión está en línea con el análisis ya hecho (capítulo quinto de la primera parte), de De la Pottérie, según el cual la estructura del sacerdocio celibatario ministerial es una estructura de *alianza sponsal*; cf. J. de la Potterie, *La struttura di alleanza del sacerdozio ministeriale*: *Communio* 112 (1990) 102-114.

tad, la eternidad y la transparencia del amor, gratuito y «ordenado»; es, finalmente, el símbolo más expresivo y elocuente de todo amor humano y, en particular, del celibato por el Reino, que lleva a ese amor humano a su vértice más alto: la alianza esponsal con Dios, para hacer al corazón humano capaz de amar de la misma manera que Dios.

Juan Pablo II llega a decir: «*el descubrimiento... del significado esponsal del cuerpo... parece ser en este ámbito un concepto clave, y al mismo tiempo el único apropiado y adecuado*»²⁵⁶.

Usando una imagen que nos es familiar podemos hablar de la esponsalidad como *cantus firmus* de la sexualidad, de la castidad, del amor virgen, etc.

256. Juan Pablo II, *Verginità*, 35.

CAPÍTULO 3.

APROXIMACIÓN FILOSÓFICA

Premisa

Iniciamos con dos premisas que nos pueden ayudar a entender correctamente el sentido de esta aproximación, y a tener la actitud adecuada para hacer el análisis; después plantearemos la cuestión a la que queremos dar respuesta con la reflexión filosófica. Seguiremos en esta introducción un procedimiento que va de lo general (sentido de la aproximación filosófica *qua talis*) a lo particular (los interrogantes que la filosofía puede ayudar a clarificar).

La filosofía, en general, nos lleva a una comprensión e interpretación más profunda de la persona, de sus características y posibilidades, de su libertad, de su afectividad y de sus relaciones con el mundo que la rodea y con el Ser supremo. Pero parte de un presupuesto fundamental: la razón humana, que aun con sus limitaciones, puede alcanzar la verdad objetiva y universal, incluso la que dice referencia a Dios y al sentido radical de la existencia¹.

Es un presupuesto que conviene tener presente en nuestro desarrollo: cualquier proyecto de vida, por noble y generoso que sea, debe apoyarse necesariamente en una verdad y, todavía más, en la certeza de poder alcanzarla: «Si no se está cierto de la verdad, ¿cómo es posible poner en juego la propia vida y tener la fuerza necesaria para interpelar en serio la vida de los demás?»²

La otra premisa se refiere al estilo o a la modalidad subjetiva con el que debe afrontarse el análisis, que no puede ser un estudio informativo cualquiera.

1. Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis*, 52.

2. *Ibidem*.

Filo-sofía quiere decir amor al saber, no simplemente conocimiento, raciocinio, uso exclusivo de la facultad intelectual o frío cálculo mental; no lo es, ya que el hombre no puede ser reducido a mera racionalidad. Y si hoy estamos asistiendo, especialmente en las modernas culturas occidentales, a la pérdida del deseo, de la libertad y de la dimensión amorosa y contemplativa del saber³, entonces es todavía más importante confirmar el significado original de la filosofía y del hacer filosofía.

Desde un punto de vista específico, como es el de la formación sacerdotal, lo ha subrayado la exhortación apostólica del Sínodo 91: «la filosofía ayuda al candidato a enriquecer su formación intelectual de «culto a la verdad», es decir, de una especie de *veneración amorosa de la verdad*⁴.

Si esto es cierto para el estudio de la filosofía en general, más aun lo es para nuestra aproximación al tema de la afectividad-sexualidad en perspectiva celibataria, y para las implicaciones de cierta visión filosófica del tema. Según la inteligente, y un poco agustiniana, distinción del filósofo Bodei, se trata de pasar del amor (o deseo) del conocimiento (según el significado etimológico de filosofía) a un *conocimiento de amor*⁵.

Está claro que este conocimiento de amor no será fruto de una única aproximación, en este caso de la filosófica, sino de la globalidad de la proximación interdisciplinar⁶. Solamente esta aproximación es la que permite, por un lado, percibir la *totalidad del sujeto*, del ser humano, no solo como ser pensante, sino también como ser desiderante, no cerrado en su individualidad, sino abierto a la relación, capaz de apasionarse por la búsqueda de la verdad y en tensión hacia un ideal o hacia un amor; por otro lado, se trata solamente de una aproximación interdisciplinar que desvela la *totalidad*

3. Es una de las tesis del interesante libro de M. Germinario, *L'uomo senza vocazione*, Roma 1985.

4. *Ibidem*.

5. Cf. R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti e felicità celeste*, Bologna 1991, 91.

6. Sobre el nuevo significado de la relación, siempre en la misma dirección, entre verdad revelada y reflexión filosófica, cf. S. Muratore (ed.), *Teologia e filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto*, Roma 1990; cf. también M. Simone, *Teologia e filosofia: un rapporto da approfondire*. La civiltà catolica 3409 (1992) 61-65.

del objeto, como valor que brilla en su verdad de ser, y que, precisamente por esto, está en condiciones de suscitar atracción, deseo de conocimiento y conocimiento del deseo, o conocimiento del amor.

Con estas premisas vayamos más en particular a los contenidos específicos que queremos analizar desde el punto de vista filosófico.

Ordenaremos dichas reflexiones en tres puntos, que son en la práctica tres intentos de respuesta a otros tantos interrogantes o exigencias.

El primero se refiere a la elección de una *teoría filosófica*, como punto de referencia y ámbito interpretativo general de la persona humana y del «fenómeno humano» del amor y de la sexualidad. Dicha teoría debe ofrecernos un modelo antropológico o una visión del hombre que no solo esté en línea con las categorías comunes anteriormente indicadas⁷, sino que nos permita entender el significado y la raíz de la sexualidad y afectividad humanas.

Es obvia la importancia de esta elección para nuestro trabajo; no toda teoría filosófica está en condiciones de darnos un modelo de hombre dentro del cual la afectividad y la sexualidad tengan un papel y un significado visibles en una perspectiva célibe de vida o que permita la posibilidad de elección.

El segundo punto corresponde al intento de ver si existe, desde un punto de vista filosófico, una *estructura del amor*, un orden objetivo en el que la capacidad subjetiva de querer bien deba adecuarse. Si existe este «orden», se derivarán implicaciones notables para cualquier tipo de amor en cualquier estado de vida, incluso en la del celibato y la virginidad.

El tercer interrogante al que queremos dar respuesta se refiere al análisis del *objeto y de la finalidad* de la energía afectivo-sexual. ¿Dónde tiende, cuál es el objetivo final de esta peculiar energía humana? ¿Cómo este objetivo natural se pone en un contexto de elección celibataria? Es decir: ¿Se puede justificar desde un punto de vista filosófico la opción del celibato por el Reino?.

Son interrogantes a los que es necesario dar una respuesta para conseguir el objetivo que nos hemos fijado. Con la convicción de que, en todo caso, el intento de reflexión filosófica nos ayudará a comprender con más profundidad el objeto de nuestro análisis.

7. Cf. Segunda parte, capítulo primero, apartado 4.

1. Personalismo y sexualidad

Es importante hacer una elección concreta del tipo de concepción filosófica adecuada a nuestro objetivo.

Es la teoría filosófica del *personalismo*.

El personalismo no es solo una teoría filosófica, sino que es más bien un modelo antropológico, frente a otras dos concepciones opuestas del hombre y de lo humano: el totalitarismo y el individualismo⁸. En sí es un «fenómeno inevitablemente mixto»⁹.

Precisamente por ser así se nos impone una posterior elección entre las distintas direcciones filosóficas que se orientan de algún modo a una matriz personalista. Nuestra opción preferencial se orienta hacia el tipo de personalismo que encuentra sus orígenes en la concepción que Tomás tiene del ser humano como «persona»¹⁰; concepción clásica según la cual la persona es una sustancia individual, es decir un *subsistens* de naturaleza racional, intencionalmente abierta hacia lo trascendente y, por tanto, libre. Tal concepción, anota Berti, está en contraste con la corriente más genuinamente moderna de la filosofía contemporánea, netamente antipersonalista, corriente que niega el valor, la cognoscibilidad o la existencia misma de la persona¹¹; pero al mismo tiempo se une idealmente, como un substrato ideológico, a las abigarradas formas de reconocimiento del valor de la persona o a las teorías personalistas, siempre del nove-

8. Sobre el personalismo como corriente filosófica en diálogo, en particular con la teología cf. Varios, *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*, Padova 1992.

9. J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Brescia 1968, 8.

10. Cf. Tomás de Aquino, *Summa*, I, 29, a. q.

11. Cf. F. Berti, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, en *Persona e personalismo*, 61ss. Cf. en esta corriente antipersonalista, el empirismo fenomenista o el idealismo alemán que niega la persona, haciendo del yo un momento y una forma del Absoluto. Pero también es antipersonalista la corriente que parte de Nietzsche y alcanza al último Heidegger; es antipersonalista el estructuralismo que se inspira en el positivismo de Foucault, de Deleuze, de Guattari; es antipersonalista gran parte de la filosofía analítica que se inspira en Hume al interpretar la vida del hombre como una serie de impresiones y de experiencias sucesivas sin sujeto; en definitiva, es antipersonalista la visión materialista del hombre, que ve en el cuerpo humano no un individuo, sino sólo un agregado de células (cf. *Difendere e promuovere la dignità della persona umana*: La Civiltà cattolica 3417 (1992) 225, editorial).

cientos, que llevan a reconocer en la persona «el portador de valores» (*Wert-träger*) (Scheler), «una actividad vivida de auto-creación, de comunicación y de adhesión, que se conoce en su acto» (Mounier), «el ente que se manifiesta a sí mismo en el acto por el que entiende, quiere y ama» (Stefanini); o a las teorizaciones de filósofos como Ricoeur y Lévinas, por una parte., y H. Arendt, Apel y Habermans, por otra, todos pensadores que se inspiran en una visión personalista¹².

En especial hay un cierto *personalismo cristiano* que analiza los problemas y la concepción del amor y de la sexualidad, y del que podemos encontrar huellas muy significativas en la obra *Amore e responsabilità* de K. Wojtyla¹³. Una obra rigurosamente filosófica, en la que –afirma Lévinas– «el análisis permanece fiel al lenguaje que se mantiene con rigor dentro de la luz natural y que, me atrevería a decir, desconfía de la iluminación teológica»¹⁴. La concepción personalista expresada y desarrollada en ese trabajo es particularmente coherente con las categorías que hemos puesto en la base de nuestro diálogo interdisciplinar, y puede ser un punto de referencia para nuestro estudio. Esta, como justamente hace notar Kiely, recalca de forma explícita la importancia de la *relación interpersonal*, en la que el *yo* se pone ante un *tú*, humano pero también divino, descubriéndose a sí mismo como sujeto activo y responsable de la misma relación, y el *otro* como sujeto rico en dignidad y portador de un valor que hay que descubrir y respetar; a diferencia de los otros personalismos, que aunque se llaman cristianos, enfatizan el papel y la importancia del *yo*, de su libertad y de sus necesidades, de su derecho a supeditar todo a la realización de las propias capacidades, hasta el punto de reducir la relación y la sexualidad a un instrumento que ayuda a superar la soledad y a realizar el *yo* y sus exigencias, dentro de un marco de normas determinadas por él mismo¹⁵.

12. Cf. *Difendere*, 224-226. Este escrito evidencia la unión entre algunas ideas de Tomás y la teoría del personalismo.

13. K. Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, Madrid 1978.

14. El Levinas, *La filosofía di K. Wojtyla*: Vita e pensiero 63 (1980) 30.

15. Cf. B. Kiely, *Psicologia e teologia morale. Linee di convergenza*, Casale Monferrato 1985, 26s. «Ejemplo» típico de teoría personalista que pone el énfasis peligrosamente en el papel del *yo* es la teoría de Kosnik, contenida en el libro hecho en colaboración, A. Kosnik-W. Carroll-A.

Bresciani, en un interesante estudio que ya hemos citado, recuerda la concepción personalista de Wojtyła y la aplica a la problemática de la moral sexual¹⁶.

Nos remitimos de forma especial a este estudio, para el marco conceptual al que hace referencia y para el tema que trata, por la semejanza con el nuestro y también por ser un trabajo interdisciplinar y que parte de una interpretación semejante a la nuestra.

Con esta elección nos ponemos ideológicamente dentro de una corriente de pensamiento concreta, el personalismo, con las anotaciones que ya hemos hecho. No pretendemos hacer una exposición detallada de dicho modelo ni de sus contenidos, cosa que desbordaría nuestra intención¹⁷. Nos interesa ver la relación entre este modo de considerar al hombre y a la sexualidad humana o, con más exactitud, nos interesa recordar algunas verdades que el personalismo, y en particular cierto personalismo cristiano, subraya con fuerza y que ilumina aspectos significativos del ser humano, especialmente de la sexualidad y de la afectividad.

Centramos nuestras reflexiones en torno a la articulación de algunos conceptos más esenciales y significativos.

1.1. *La persona como valor*

Es el punto de partida y al mismo tiempo el punto de llegada de la teoría personalista: la persona humana como valor. En torno a esta verdad, y a partir de ella, tiene origen y se despliega un modo de entender todo lo que se refiere al hombre. «El bien o el valor moral es

Cunningham-R. Modras-J. Schulte, *Human sexuality. New Directions In American Catholic Thought*, New York 1977.

16. Cf. G. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici*, Casale Monferrato 1983, 57-69. En dicha obra Bresciani hace también una exposición detallada y una crítica puntual del pensamiento de A. Kosnik, cf. *ibidem*, 41-57.

17. Por lo que se refiere a los fundamentos generales del personalismo como corriente filosófica de orientación cristiana cf. E. Mounier, *Il Personalismo*, Roma 1966; L. Stefanini, *Persona*, en *Enciclopedia filosofica*, Firenze 1967, IV, 1507; A. Rigobello, *Personalismo*, en *Diccionario teológico interdisciplinar III*, Salamanca 1982, 793-798; B. Haering, *La morale è per la persona. L'etica del personalismo cristiano*, Roma 1973. Cf. E. Mounier, *Obras completas*, 4 vols, Salamanca 1988-1984.

lo mismo que el valor de la persona humana como tal... El bien o valor moral no mira a la persona desde un solo punto de vista sino desde su totalidad... Esa cualidad o perfección es inherente al actuar humano cuando está conforme con la dignidad de la persona»¹⁸.

Desde un punto de vista netamente filosófico este valor del ser humano va unido al concepto de *persona*, como *ser subsistente*¹⁹, «que existe no en otro, sino en sí misma»²⁰. El ser humano no es una parte, un fragmento, o un «accidente» de la naturaleza, no es un elemento del mundo o un simple ejemplar intercambiable de la especie humana, sino que es un inicio, una novedad absoluta, un ser único e irrepetible, que existe «por sí», «en sí» y «para sí». Esto significa que la persona es un ser autónomo y libre para decidir; la aseidad o el ser «en sí», significa que la persona es un ser inteligente y consciente, capaz de reflexionar sobre sus propios actos; el ser «por sí», significa que la persona es un fin en sí misma y que nunca puede ser usada como medio. Es natural que solamente Dios tiene de forma absoluta esta cualidad, el hombre sólo la posee de forma relativa, como criatura. Pero, en todo caso, dicho modo de existir, como lo afirma también Tomás, es el más alto que pueda alcanzar²¹ una criatura. La persona tiene una dignidad propia muy alta, que le viene del hecho de existir «por sí misma»²².

De aquí se derivan algunas consecuencias: en primer lugar, esta dignidad se extiende a *toda* la persona y a cada una de sus partes: tanto a su inteligencia como a su afectividad, a su corporeidad y a su sexualidad; es una dignidad personal, de la totalidad del individuo. De este valor intrínseco se deriva un principio de comportamiento que ya Kant expresaba en estos términos: «Trata a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de otro, siempre y al mismo tiempo como un fin y jamás como un medio»²³. O en otros términos: «El actuar rectamente consiste precisamente en quererse

18. C. Caffarra, *Viventi in Cristo*, Milano 1981, 50s (ed. española, *Vida en Cristo*, Pamplona 1989)

19. Cf. Tomás de Aquino, *Summa*, I, q. 29, a. 3.

20. *Ibidem*, a. 2.

21. Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 9, a.4.

22. Cf. *Difendere*, 226.

23. E. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig 1897, 53s (ed. española, *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, Madrid 1968).

a sí mismo y a la otra persona por sí misma y no en razón de otro. Ni la propia persona ni la del otro se pueden degradar al rango de medio»²⁴.

Hay que hacer notar cómo se ponen en el mismo plano el respeto y la no instrumentalización, tanto de *la propia dignidad, como de la del otro*. Quizás se ha subrayado en algún tipo de ascética el peligro de instrumentalizar a los otros y no se pone suficientemente de manifiesto el peligro, mucho más sutil, de instrumentalizarse a sí mismo: el propio cuerpo, la propia sexualidad, las propias cualidades, etc. En realidad cada instrumentalización del otro tiene su origen en la instrumentalización de uno mismo, y esta es la que determina a la otra.

¿Qué es una instrumentalización? Instrumento, de por sí, es todo aquello que no tiene un fin propio que le pertenezca intrínsecamente, por su misma naturaleza, y que por tanto puede ser «usado» según los objetivos del agente. O aquello que, aun teniendo un fin intrínseco propio, se usa según los objetivos utilitaristas del agente, de forma «instrumental». Es un objeto o algo que se trata como un objeto. En este sentido también el ser humano tiene el peligro de ser instrumentalizado. El no reconocer o el no saber ver la dignidad y el valor del propio *yo* y de todos sus componentes, es ya una instrumentalización de sí y expone inevitablemente a la instrumentalización del *otro* y por parte del *otro*. Lewis diría que es como una anulación del *yo* y del *otro*, o de algún aspecto de la dignidad humana²⁵.

Es evidente la importancia de este principio por lo que concierne a la vida afectivo-sexual, que quizás más que cualquier otra parte de la personalidad se presta a juegos escondidos de instrumentalización y uso indebido, especialmente cuando no se reconoce su intrínseca dignidad y su verdadera función.

Aquí se intercala otro hecho importante de la antropología personalista, hecho en el que la sexualidad encuentra su razón de ser y su objetivo: el hombre como ser racional.

24. C. Caffarra, *Viventi*, 54s.

25. Cf. C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, Glasgow 1978, 34-48 (trad. española, *La abolición del hombre*, Madrid 1990)

1.2. Relación del ser humano

Para la filosofía personalista es un hecho que *la persona humana es un ser constitutivamente relacional*.

«La apertura de la persona a la relación (*ad alium*) va intrínsecamente unida a su esencial finitud... Por lo cual, para ser totalmente ella misma, la persona debe relacionarse necesariamente con los otros»²⁶. Pero no solo debe relacionarse por el hecho de su finitud.

En efecto, como sustancia espiritual y libre, la persona no está encerrada en sí misma, sino que está abierta y se autotranscende. Así, al mismo tiempo que la subsistencia, tiene el carácter de la autotranscendencia, y no como momentos que se alternan y menos aún que se oponen entre sí, sino como realidades simultáneas e interrrelacionadas: al mismo tiempo el hombre es un ser que es «en sí» y que se proyecta «fuera de sí»²⁷, es un ser libre y autónomo para decidir (es «por sí») y, al mismo tiempo, es una creatura que «no se basta a sí misma, no se puede construir plenamente a sí misma, es decir, el propio perfeccionamiento, físico o moral»²⁸. Así que por un lado es *capaz* de salir de sí y proyectarse al exterior, y por otro *tiene necesidad* de relacionarse con el otro.

Pero hay una conexión entre ser en relación y autotranscendencia, que permite profundizar en el sentido pleno de la realización humana. Para comprender bien la naturaleza de la relación del hombre es útil y necesario reflexionar sobre la naturaleza de la inteligencia y de la voluntad humanas. La inteligencia no solo es capaz de abarcar todo lo inteligible, sino que trata de ir más allá de lo que ha conocido y no descansa sino cuando ha alcanzado la verdad absoluta y total. A su vez, la voluntad humana tiende al bien universal, total y absoluto: esta no se satisface jamás por los bienes particulares, por la belleza parcial y finita, sino que busca siempre el ir más allá, hacia el bien total, estable e infinito o hacia la Verdad-Belleza-Bondad. Existe en el hombre una tensión hacia la verdad total o hacia el bien infinito que forma parte de su naturaleza espiritual: él es «potencia de infinito». Dentro de esta tensión nace la relación. Si

26. G. Bresciani, *Personalismo*, 144.

27. Cf. *Difendere*, 227.

28. J. Endres, *Personalismo, esistenzialismo, dialogismo*, Roma 1972,

26. Es un estudio muy profundo sobre el tema.

la persona está abierta hacia el infinito, está también abierta hacia el *otro*, a los demás hombres del mundo. Mientras todos los demás seres de la creación están cerrados en sí mismos, en la búsqueda egoísta de lo que les conviene, o en función de la vida y conservación de la especie, solo el hombre es capaz de «amar», es decir, de salir de sí, del propio ser egoísta, para entrar en una relación con el *otro* –con Dios y con los demás hombres– que sea de entrega, de benevolencia y de comunión. En esta apertura el hombre se realiza y se perfecciona. El no puede permanecer solo, cerrado en sí mismo, sin perderse²⁹.

Creo que hay dos puntos que merece la pena destacar en este análisis: una concepción progresiva de la capacidad de relacionarse, y la misma relación entendida en sí misma, no como función, sino como contenido, no solo como una forma genérica de abrirse al *otro*, sino como un salir de sí que obedece a un criterio concreto o modalidad operativa.

Respecto al primer punto me parece muy interesante ver la unión que hay entre autotranscendencia y capacidad de relacionarse, hasta el punto de poder situar el nacimiento y el desarrollo de esta capacidad de relación dentro del impulso de autotranscendencia. Gracias a ella el ser humano se orienta hacia el infinito, como punto de máxima realización y satisfacción, pero también hacia sus semejantes, vivida como apertura y salida de sí. Esto significa que hay una progresión en esta capacidad de relacionarse: El hombre es un ser «en relación» («essere ad»), pero la relación la puede vivir con *otro*, con la realidad exterior y con Dios, según una continuidad que señala la calidad y el grado de realización de la misma capacidad de relacionarse³⁰.

Al mismo tiempo esta relación se vive como una verdadera dinámica interpersonal; el *yo* está llamado a entrar en relación con un *Tú*, tiene la capacidad de «ser-para-el otro», de «querer bien» a su semejante o de querer su bien, y siempre porque, gracias a su capacidad de autotranscendencia, es atraído por el bien y es capaz de que-

29. Cf. M. Buber, *La vie en dialogue*, Paris 1959; E. Mounier, *Trattato sul carattere*, Alba 1959, especialmente 421-468 («L'io e gli altri»); cf. también, *Difendere*, 227s.

30. Cf. J. De Finance, *L'affrontement de l'autre. Essai sur l'alterité*, Roma 1973; en dicho libro el autor habla de una alteridad social (186-253), de una alteridad de valores (259-282) y de una alteridad fundamental (283-330).

erlo y amarlo.. Será auténtica esta capacidad de relacionarse cuando exprese auténticamente una relación de amor con el bien del otro.

Son dos valiosas indicaciones para nuestro desarrollo: en síntesis estas nos dicen que el hombre no solo es un ser constitutivamente en relación, sino que existe cierto criterio o un orden en la relación, y que este orden debe seguirse al dirigirse fuera de sí.

Pero continuamos con nuestro análisis, tratando de responder a estos interrogantes: ¿de dónde viene el valor del hombre, dónde nace su capacidad de relación y cuál es el objetivo de ambas? ¿Y qué relación hay entre todo esto y la afectividad-sexualidad?

1.2.1. El hombre, imagen de Dios

El valor incondicionado e irrenunciable de cada persona como tal se explica y encuentra su origen en el hecho de que todo hombre está directa e inmediatamente ordenado a Dios. Dicha ordenación a Dios está inscrita en la misma persona, en cuanto que es hecha «a su imagen y semejanza»³¹, y es fuente de toda dignidad³², de una dignidad que es dada y que hay que secundar y construir, realidad dinámica y estática al mismo tiempo.

En este empalme ontológico de la criatura con el Creador, el hombre aparece como imagen de Dios y Dios como horizonte del hombre.

«La categoría de la «imagen» expresa la relación esencial del hombre con Dios, en un mundo singularmente completo y profundo. Diciendo que el hombre es «imagen de Dios, se evita el malentendido por el que se reduce la relación del hombre con Dios a una dependencia solamente de origen, como la de la obra con su artífice: la imagen, en efecto, depende de aquel de quien es imagen, y su dependencia no va unida a su ser, sino que tiene su realidad, su sentido, su propia perfección.»³³

«Si es así –dice Guardini desde un punto de vista filosófico– esto

31. Gén 1, 27.

32. Cf. *Gaudium et spes*, 12: todo este documento se inspira en una perspectiva psicoanalista, cf. S. O’Riordan, *The Second Vatican Council’s Psychology of Personal and Social Life. Reflections on Part of the Pastoral Constitution on the Church in the Contemporary World: Studia Moralia* 4(1966) 167-191.

33. Z. Alszeghy, *La dignità della persona umana. I. L’immagine di Dios nella storia della salvezza*, en *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1966, 427.

significa... que este ser imagen de Dios invade todo el ser del hombre. Que esto es tan concreto como misterioso: es la forma fundamental de existir; y el concepto base, solamente a partir del cual esto puede ser comprendido. Dios ha puesto al hombre en una relación consigo mismo, sin la que esto último no puede existir ni puede ser comprendido... No se puede comprender al hombre como figura cerrada que vive en sí mismo, *existe en la forma de relación: a partir de Dios, mirando hacia Dios*. Esta relación no es algo que se alcance al margen de su esencia, como si se pudiera prescindir de ella, sino que la esencia tiene en dicha relación su fundamento»³⁴. Guardini llega a decir que «el hombre es solamente hombre en su relación con Dios. Su ser «de Dios» y «por Dios» es la base de su esencia»³⁵.

En todo caso, el hecho de que el hombre sea imagen de Dios no es solamente fundamento de su dignidad, sino que además revela su esencia y confirma su ser constitutivamente relacional: existe bajo forma de relación, a partir de Dios y según Dios.

De aquí se deducen una serie de consecuencias.

a) En primer lugar esto implica que el hombre *viva su misma relación como imagen de Dios*. El es imagen no de un «Dios cualquiera», que en la soledad de su divinidad impone al hombre una perfección imposible, sino la imagen concreta de un Dios que tiene un rostro concreto, como se deduce de la reflexión teológica: el rostro del Padre, del Hijo y del Espíritu, porque no habita los espacios de una soledad inaccesible, sino el misterio de una comunión real y profunda, la trinitaria, comunión de rostros que se reconocen y se reflejan mutuamente, comunión de relaciones y de amor a la que el hombre ha sido admitido. Hombre que, en síntesis, es imagen de un Dios-relación.

b) Decir esto, o decir que la creatura está hecha a imagen del Creador, siempre desde el punto de vista de la filosofía que reflexiona sobre el dato revelado, es decir que este mismo misterio divino *habla y revela la identidad actual de la criatura*, no solo lo que la creatura será, sino lo que es; y no solo porque el hombre está llamado a formar parte de la familia trinitaria, sino porque ya desde ahora viven dentro de la dinámica de relaciones, y puede y debe recrear en sí y en torno a sí el mismo misterio de amor que se da y se reci-

34. R. Guardini, *Accettare se stessi*, Brescia 1992, 44 (trad. española, *La aceptación de sí mismo*, Dinor 1961).

35. *Ibidem*, 45.

be, que se conoce y se reconoce se abre y se recoge. Consciente de que todo esto no es un mandamiento, sino un don. Don ya vivo y operante en el hombre.

c) Esto quiere decir que el hombre, (y esta es también la perspectiva personalista que hemos escogido para subrayarlo) es *capaz de relaciones porque es criatura a la cual Dios dirige su Palabra*, y criatura capaz de escuchar lo que Dios le dice³⁶ y de dar su respuesta, de «ser teológico», o «responsorial», como dice Brunner, precisamente porque ha sido «habilitado» para dialogar con Dios³⁷. «Dios, al crear al hombre se ha comportado como un *tú* y ha llamado a la existencia a esta criatura suya mediante la palabra; Yo soy y tú eres por mí. Dios, que ha creado hablando, y hablando ha creado, ha querido que el hombre fuera un ser que habla»³⁸.

d) *De esta relación con Dios nace y se deriva también la capacidad de relaciones con los otros*. Guardini recoge este nexo: «Dios ha hecho del hombre su *tú* y le ha dado a su vez la posibilidad de tener en Dios su *tú*, la verdad. En esta relación entre un *yo* y un *tú* consiste su esencia. Y solo por esta razón, la de estar fundamentado por Dios en la relación *yo-tú* con Él, es por lo que el hombre puede entrar en relación personal también con los otros hombres»³⁹.

e) La capacidad de relacionarse no es simplemente una necesidad de la creatura, como un hábil truco del Creador para atraerla hacia sí, sino *expresión de la dignidad y fundamento de la libertad de la criatura*. En efecto, «por más íntima que sea la relación, la persona no se identifica nunca con el que tiene la relación, aunque fuese la relación constitutiva de su ser: la relación con Dios»⁴⁰, «la persona no sale nunca de la relación consigo misma»⁴¹, no se dispersa en la relación, ni es absorbida por ella.

36. Cf. K. Rahner, *Uditori della parola*, Roma 1977; Id., *Corso fondamentale sulla fede*, Cinisello Balsamo 1990, 45-69 (trad. española, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1978).

37. E. Brunner, *Der Mensch in Widerspruch*, Zurigo 1941, 36, 53-54, 61-62, 505, citado por J. Endres, *Personalismo*, 103-104; se trata de un estudio sobre el tema, muy interesante, siempre desde el punto de vista personalista.

38. F. Ebner, *Das Wort und die Geistigen Realitäten*, Wien 1952, 31, citado por J. Endres, *Personalismo*, 103.

39. R. Guardini, *Accettare se stessi*, 45.

40. G. Bresciani, *Personalismo*, 144s.

41. L. Stefanini, *Persona*, en *Enciclopedia filosofica* II, Firenze 1967, 1507.

Pero, sobre todo, la relación no es un hecho automático e instintivo que la ponga en situación de dejarse llevar por cualquier impulso, no es solo «actus hominis», sino «actus humanus», típico de la naturaleza humana y al mismo tiempo querido y realizado por la inteligencia, por el corazón y por la voluntad de un hombre concreto, de carne y hueso, que de hecho decide entrar en relación uniéndose al *otro*. Precisamente aquí encontramos la semejanza del hombre con Dios, en la clase de relación con la que el hombre ha sido dotado: así como Dios es amor⁴² y vive la relación de amor, de la misma forma la capacidad de amar, especialmente cuando está actualizada, es lo que hace del hombre un ser esencialmente a imagen de Dios. «Él es imagen de Dios en la medida en la que puede amar, se hace semejante a Dios en la medida en la que se hace alguien que ama»⁴³, o como especifica Bresciani, «la imagen está en la capacidad de amar, la semejanza en el amor de hecho»⁴⁴. Realizar esta imagen en el amor, es para el hombre la *condición de autenticidad y fidelidad tanto a sí mismo como a Dios*: «El hombre solamente es imagen de Dios cuando ama, en caso contrario no es ni siquiera hombre. Sin amor sería un ser caído de su trono; uno que vuelve hacia atrás, a la jungla»⁴⁵.

Como consecuencia, se comprende que la capacidad de relacionarse penetre en lo más profundo de la antropología filosófica. Pero una relación específica y funcional, que deja marcada en sí una huella que debe seguir y una vocación que debe cumplir, está «llamada a realizarse en una relación de amor a imagen y semejanza de una comunión personal de amor intratrinitario y extratrinitario»⁴⁶. Tal realización hace que sea «ordenada» la relación humana.

En conclusión: Si Dios es imagen del hombre, el hombre está llamado a la relación, y a un modo y a un estilo concreto de vivir la relación.

1.2.2. Dios horizonte del hombre

Todo esto lo podemos decir usando otro símbolo, el del *horizonte*, denso de contenido y de significado, para hablar de la identidad de la persona humana en sí misma y en su relación con Dios.

42. 1 Jn 4, 16.

43. J. Ratzinger, *Matrimonio e famiglia nel piano di Dio*, en «L'Osservatore romano», 9 enero 1983, 1; cf. también J. Endres, *Personalismo*, 20.

44. G. Bresciani, *Personalismo*, 146.

45. D. M. Turolto, *Amare*, Milano 1989, 58.

46. G. Bresciani, *Personalismo*, 146.

Es la imagen de la que parte el filósofo Grygiel y en torno a la que construye el análisis de la relación entre virginidad y matrimonio, que me parece muy simbólica y expresiva para nuestro estudio.

El mundo real se manifiesta al hombre, en la tierra, como un espacio marcado por un horizonte. El horizonte define la tierra y todo lo que hay en ella. En la lógica de esta definición, todo hace referencia al punto y al lugar en el que se encuentra el cielo con la tierra; incluso los seres se encuentran a sí mismos y se hacen comprensibles en esta referencia.

El hombre, argumenta Grygiel, está definido por este horizonte que es Dios. O bien, adquiere su identidad *en la relación que establece con este punto, o en la revelación de sí mismo contenida en ese espacio que, por un lado, lo separa del horizonte-Dios y, por otro, lo une a él.*

Dios es el horizonte que trasciende y define lo humano, que es más grande que el hombre y le indica el fin al que debe y puede llegar si quiere ser él mismo, y le señala el nivel de su capacidad y dignidad. *Reducido a algo que está antes del horizonte, el hombre deja de ser él mismo, o disminuye su valor, o construye su infelicidad.* Tendiendo hacia el horizonte o relacionándose con él y permaneciendo en él, se siente libre y puro. Libre para ser aquel que está llamado a ser, limpio de cuanto podría disminuir y manchar su dignidad.

Dicho de otra forma: esta relación con Dios, horizonte del hombre, lo pone frente a un *compromiso que ha de realizar*, o en la necesidad de responder a una pregunta-llamada en la que reconoce *su verdad*, la verdad que lo trasciende, pero que no por eso es menos suya y que constituye su dignidad peculiar.

«El hombre, en efecto, es él mismo en cuanto es lo que es más grande que él, o con otras palabras, en cuanto se identifica con la Trascendencia que desciende hacia él. El horizonte se manifiesta dentro del hombre: *intimior intimo eius*. El hombre, existiendo en la Trascendencia, no se apega a ninguna otra cosa. Nada de lo que encuentra antes del horizonte puede parar al hombre en su dignidad»⁴⁷.

El análisis de Grygiel es teórico cuando habla sobre el hombre; describe lo que él quisiera ser, no lo que de hecho es el individuo.

47. S. Grygiel, *Virginità e matrimonio. Due espressioni della sovranità sponsale dell'uomo*: Il Nuovo Arcopago 17 (1986) 127.

El hombre «se detiene» con cosas que hay «antes del horizonte», pero permanece orientado hacia él, dice Grygiel, aun cuando no se dé cuenta de ello, porque está grabada en él esta orientación.

La misma perspectiva sobre la centralidad de la relación hombre-Dios, mantiene Guardini cuando afirma: «el hombre puede ponerse en relación con su semejante: conocimiento, amistad, ayuda, daño, etc. En dichas relaciones se desarrolla su esencia, pero esta no consiste en eso. Él permanecería hombre aunque no conociese o ayudase a esta o a aquella persona. Sin embargo la relación de la que estamos hablando (la relación con Dios) es de otra naturaleza. Un puente es el arco que hace el constructor para unir una orilla con la otra. No puedo decir: el puente se puede apoyar sobre una sola orilla, o no hacerlo y querer que sea puente. Esto sería absurdo, porque solamente puede ser puente si se alza sobre una orilla y se apoya en la opuesta. Así podemos, de alguna forma, comprender de qué se trata aquí. El hombre solamente es hombre en su relación con Dios»⁴⁸. Puede parecer que Guardini infravalora la importancia de la relación del hombre con sus semejantes, en su preocupación de subrayar la centralidad esencial de la relación con Dios, en la que «consiste» la esencia del hombre (que se desarrolla después en la relación interpersonal con sus semejantes). En realidad, es la relación «esencial» con Dios la que hace posible y exige la relación del hombre con sus semejantes, haciéndola también, de algún modo, «esencial». No hay contraposición entre las dos relaciones, al contrario, una influye naturalmente en la otra, valorizándola plenamente.

En todo caso ahora nos toca poner de manifiesto cómo el análisis filosófico personalista, ya sea partiendo de la vertiente del hombre, imagen de Dios, ya sea desde la vertiente de Dios, horizonte del hombre, llega a la misma conclusión: el hombre es esencial y constitutivamente un ser en relación. Dicha capacidad de relación, que indica su valor y su dignidad, lanza al hombre fuera de sí, llevándolo a una relación que del *tú* humano puede alcanzar el *Tú* divino y que desde el *Tú* divino se extiende al *tú* humano.

El hombre, imagen de Dios, y Dios, horizonte del hombre: o bien, la cualidad y la modalidad, el contenido y el destino final de la relación humana.

48. R. Guardini, *Accettare se stessi*, 44s.

¿Qué reflejo puede tener esta interpretación filosófica de la naturaleza relacional del hombre con la interpretación de la sexualidad?

1.3. *Sexualidad y capacidad de relacionarse*

Si la capacidad de relacionarse, entendida en sentido pleno es característica esencial de la persona humana, la sexualidad es el ámbito en el que dicha relación se manifiesta de forma inmediata y profunda. Esta compromete implícita o explícitamente a toda la persona desde el punto de vista experimental-emotivo, ya que toca la parte biológica, psicológica y espiritual del hombre y de la mujer. La sexualidad está en el cuerpo humano no como algo que hay en algún lugar y a él queda circunscrita, con la posibilidad de prescindir de ella en cualquier momento, sino como algo que llena totalmente al hombre, horizontal y verticalmente.

El hombre, por su naturaleza, es un ser sexuado, y esta es una dimensión que va más allá de la esfera física, hasta influir en el modo de ponerse frente al mundo y de reaccionar ante él⁴⁹.

Ciertamente, la sexualidad no agota todas las posibilidades de relación que hay en el hombre, pero no por eso deja de ser un modo de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, de expresarse y de vivir el amor humano. O como dice Janssens, « el significado más profundo de la sexualidad humana es que se trata de una realidad en relación, que influye de modo especial en todas las relaciones de la persona »⁵⁰.

Y más aún: es en la persona y por medio de la sexualidad donde el hombre experimenta de modo sensible el no bastarse a sí mismo, el estar orientado al *otro*, la necesidad que tiene de la ayuda del *otro*, en definitiva no solo que es un ser «ad alium», sino que su ser es «ab alio», ya desde el momento de su nacimiento y no solamente en el sentido fisiológico. «En el hombre — dice Jeannière— el sexo es una historia»⁵¹.

49. Cf. A. van Kaam, *Sex and Existence*, en H. M. Ruitenbeek (ed.) *Sexuality and Identity*, New York 1971, 123-145.

50. L. Janssens, *Considerations on Humanae vitae*: Louvain Studies 2 (1969) 249.

51. A. Jeannière, *Antropologia sessuale*, Torino 1969, 67.

Es un mérito indudable de las ciencias humanas, y en particular de la psicología, que se mueve a partir de una concreta visión del hombre, el haber confirmado o revalorizado, juntamente con la dimensión histórica del hombre, el aspecto de relación que hay en la sexualidad, que de hecho amplía su significado. El descubrimiento, para ser más precisos, de la existencia y de la «sexualidad en general», es decir, de las manifestaciones de la sexualidad que no comprometen directamente la actividad a nivel genital (y por tanto son sexuadas y no sexuales, como diría Oraison)⁵², ha hecho surgir la importancia de la capacidad de relacionarse de la sexualidad en el trato interpersonal, ya sea dentro o fuera del matrimonio, y su importancia en el desarrollo de la personalidad.

Tal énfasis –reconoce Marzotto– radica en la visión antropológica renovada de las ciencias psicológicas y de la reflexión fenomenológica, que ha conducido a la filosofía personalista, y que ha permitido recuperar algunos elementos existenciales del vivir humano, que una visión antropológica tendencialmente esencialista había dejado en la sombra⁵³.

Otro elemento importante que conviene resaltar: si la capacidad de relacionarse del hombre está abierta al Trascendente y si la sexualidad es el ámbito en el que esta capacidad se manifiesta inmediatamente y casi se impone, entonces quiere decir que la sexualidad asume un significado concreto en su relación con el Trascendente, que es un elemento que no puede quedar desatendido e ignorado, sea cual sea la elección de vida que hace la persona, y que va estrechamente unida con ella, ya que es por medio de la sexualidad como el hombre vive hasta el fondo su capacidad de relación abierta a la Trascendencia.

En consecuencia, la sexualidad tiene y conserva su específico valor desde el momento en que el hombre decide vivir su relación especial con Dios, eligiendo ser célibe por el Reino. Su elección le exige que comprenda perfectamente su valor.

La teoría personalista ilumina muchos aspectos acerca del valor del ser humano y responde a muchos interrogantes sobre su naturaleza y posibilidades, especialmente respecto a la capacidad de rela-

52. Cf. M. Oraison, *Le mystère humain de la sexualité*, Paris 1966, 122..

53. Cf. D. Marzotto, *Celibato sacerdotale e celibato di Gesù*, Casale Monferrato 1987, 51.

cionarse, de la que la sexualidad es a un mismo tiempo realización y signo.

Precisamente la respuesta del personalismo hace que surjan nuevos interrogantes referentes a la capacidad propia de relacionarse del hombre, es decir, del *amor*.

Quisiéramos saber cómo vivir de forma auténtica esta apertura al *otro* para tener un verdadero crecimiento en la propia madurez y especialmente en la afectiva. Quizás no le corresponde a la filosofía, o no solo a ella, responder a esta búsqueda. Estamos convencidos de que, además de la filosofía, las ciencias humanas y en particular la psicología contribuirán a dar una respuesta a esta exigencia, pero quisiéramos saber si se puede hablar, siempre desde un punto de vista filosófico, de una «estructura del amor», de un orden *objetivo y por tanto vinculante* para esta capacidad humana de relacionarse.

Objetivo de nuestro trabajo es alcanzar y definir no solo la esencia del celibato por el Reino en sus aspectos doctrinales o en sus motivaciones teológicas (aproximación bíblico-teológica), sino también comprender cómo funciona el dinamismo del amor humano, qué condiciones requiere para ser auténtico y qué actitudes interiores pone en movimiento (aproximación psicológica). Entre estas dos aproximaciones se pone la filosófica, como para unir las dos perspectivas. El análisis filosófico podría revelar la naturaleza del amor e, indirectamente, el acto amoroso; podría hacernos comprender si es algo espontáneo e imprevisible, unido a fuerzas oscuras e inconscientes, y si obedece o debe obedecer a un criterio concreto; podría arrojar luz sobre la relación y el significado de la relación entre el acto de amor hacia el prójimo y hacia Dios, y mostrarnos, al menos desde un plano teórico, la posibilidad de una opción de vida que favorece de forma radical el amor a Dios y vive plenamente, al mismo tiempo, la benevolencia humana.

He aquí el porqué de los dos párrafos siguientes, sobre la *estructura* del amor y sobre la *finalidad* de la energía afectivo-sexual.

2. La estructura del amor en san Agustín

Trataremos de responder a estos interrogantes reconstruyendo algunos aspectos de la antropología filosófica de Agustín de Hipona.

¿Por qué? Por una cuestión de método y de contenido, pero también porque el análisis doctrinal va muy unido a la experiencia vital del pensador africano.

En primer lugar por el *método*. Agustín —como ya nos ha recordado Guardini⁵⁴— razona con una seriedad interdisciplinar, aunque da preferencia a la aproximación filosófica. Volviendo a la interpretación de Guardini, parece no distinguir «metódicamente entre filosofía y teología, entre metafísica y psicología y entre teología dogmática y doctrina práctica de la vida»⁵⁵, parte al mismo tiempo de la psicología, de la filosofía y de la teología y, de esta forma, interpreta globalmente la existencia cristiana.

Una segunda razón de esta elección se debe al *contenido* de su argumentación. Algunas de sus intuiciones están en sintonía con la perspectiva personalista y con la dignidad y capacidad de relacionarse del hombre, inclinado al encuentro con el Ser Supremo. Además, el contenido de las reflexiones de Agustín está unido con el tema del amor e indirectamente con la problemática sexual, por lo que es especialmente iluminador en nuestro estudio. Sobre todo porque responde a la (segunda) pregunta hecha al comienzo de este capítulo y cuya solución es fundamental para el desarrollo de nuestro trabajo. ¿Existe una estructura del amor? ¿El amor es un fenómeno absolutamente espontáneo o debe obedecer a un criterio, a un orden?

El análisis doctrinal revela una *experiencia de vida* de la que parece recibir su inspiración y a la que, al mismo tiempo, retorna. Es una experiencia afectiva, dolorosa y a veces dramática, que Agustín ha vivido con particular intensidad y que expresa con nitidez, con una introspección del corazón humano que en algunos casos da la sensación de anticiparse a las modernas adquisiciones de la psicología profunda. No es sólo una teoría abstracta, sino testimonio personal de las vicisitudes del amor humano que se abre al amor divino. Como una historia que recorre, o «confiesa», el camino del corazón del hombre tentado y vencido por el amor terreno, y después seducido y fascinado por el corazón de Dios. Es nuestro tema.

De la rica producción del pensamiento agustiniano entresacaremos solamente algunos aspectos, relativos a la concepción antropo-

54. Cf. R. Guardini, *Libertà*, 7-9.

55. *Ibidem*, 7.

lógica y al papel de la emoción y del deseo, para después afrontar de forma explícita lo relativo a la estructura del amor, de sus características e implicaciones.

2.1. *La trinidad humana*

En primer lugar Agustín esclarece la existencia de una «trinidad humana», compuesta por *inteligencia, voluntad y memoria (amor)*⁵⁶. Agustín sostiene que las facultades espirituales del hombre, por ser creado a imagen y semejanza con Dios, pertenecen al mismo género que las de su Creador uno y trino⁵⁷.

El hombre es todo esto al mismo tiempo, constituido por una *íntima estructura relacional dentro de sí*. Cada facultad no es más que el lado visible de las otras dos. La *voluntad*, es voluntad de un orden que para desarrollarse, tiene necesidad de la inteligencia y del amor; la *inteligencia* es comprensión de un orden que puede afirmarse gracias a la voluntad y al amor; la *memoria*, es amor de inteligencia y fuerza de la voluntad que se dirigen hacia un objetivo concreto⁵⁸. En definitiva, que hay una especie de diálogo o de intercambio continuo entre las tres facultades.

Dicha intuición es muy significativa y adquiere un valor importante en nuestro análisis. Confirma, por un lado, la naturaleza relacional del ser humano, y basa y descubre, por otro, esta relacionalidad en un nivel intrapsíquico. El hombre, en suma, es *relación y principalmente a nivel de su estructura intrapsíquica*. Esto no hace sino justificar y reforzar lo que hasta ahora hemos dicho: el hombre es un ser ontológica y constitutivamente con capacidad de relacionarse.

Visto desde otro ángulo, la trinidad humana de inteligencia-voluntad-memoria se manifiesta bajo otra segunda trinidad, compuesta por *mens-notitia-amor*⁵⁹. Esta distinta configuración destaca de

56. Veremos más adelante el significado de la singular cercanía entre memoria y amor.

57. Agustín, *De Trinitate*: PL XLII, XII, 7,12; también R. Tremblay, *La théorie psychologique de la Trinité chez saint Augustine*: Etudes et Recherches VIII(1952) 83-109.

58. Cf. R. Bodei, *Ordo*, 105.

59. Cf. Agustín, *De Trinitate*, PL XLII, IX, 4,4.

forma especial el papel y la importancia del conocimiento de sí, del yo que se hace «conocido»: esta conciencia va unida, según la concepción agustiniana, a un conocimiento reflexivo (una «noticia» de sí) que se tiene cuando «mens» y «amor» están coordinados entre sí, y es saludable y auténtica cuando conocimiento y amor logran romper el cerco estéril de la autorreferencia⁶⁰. Es como decir: no hay conocimiento de sí, o auténtico sentido del yo, donde la «notitia» no va unida al «amor», porque el yo se hace «notum» a sí mismo sólo cuando se abre al «amor».

En todo caso, nos interesa hacer notar cómo el amor está presente en ambas concepciones de la trinidad humana.

Si, como dice la Escritura, las perfecciones invisibles del Creador se pueden contemplar en sus obras⁶¹, especialmente en la grandeza y belleza de las creaturas⁶², el espíritu humano, que se recuerda, se comprende y se ama⁶³, proclama de forma evidente la realidad de la Trinidad divina, la Trinidad del Amante, del Amado, y del Amor. «Estas tres realidades forman una sola cosa y una sola sustancia»⁶⁴, así el amor aparece como el elemento central en esta concepción del hombre hecho a imagen de Dios-Trinidad: el amor es el medio alrededor del cual se realiza la semejanza del hombre con Dios y lo que constituye al hombre como ser (el hombre es amor), haciéndole capaz de dar y recibir amor. Y es el amor el punto central sobre el que se estructura lo específicamente humano, en su totalidad de ser pensante-volente-amante.

Por un lado, no solo es relación y está llamado a vivir la relación interpersonal, sino que está construido sobre una estructura intrapsíquica de relación, o sobre un sistema abierto de intercambio de fuerzas internas que buscan una orientación común (y que funcionan al máximo grado cuando de hecho existe esa orientación). Y dicha estructura unitaria y de relación hace inseparables el conocer del amar y del decidir; guía la voluntad consciente y emotivamente hacia su objeto y transforma el amor en capacidad de comprensión intelectual y en dinamismo operativo.

60. Cf. R. Bodei, *Ordo*, 167s.

61. Cf. Rom 1, 20.

62. Cf. Sab 13, 5.

63. Agustín, *De Trinitate*, PL XLII, XIV, 8,11.

64. *Ibidem*, IX, 12,18.

Por otro lado, sin el «amor», ni la inteligencia ni la voluntad podrían unirse entre sí; ni ningún acto podría en rigor considerarse plenamente humano.

2.2. *El animal que desea*

Esto le permite a Agustín aclarar que el hombre no es un animal exclusiva o peculiarmente *racional*, sino también *animal que desea*, como dice la Escritura en Gen 2,7: el hombre es un ser viviente que desea, que está en tensión permanente hacia algo que siempre está «más allá», deseo intenso que se hace pasión y que solamente Dios puede calmar⁶⁵.

Agustín combate todo lo que pueda disminuir la intensidad del deseo humano o, dicho de otro modo, combate, más aún que las pasiones, cierto modo de combatir las pasiones y los deseos que quisiera petrificar todo, que invoca y busca los gélidos antídotos de la apatía, de la constante tranquilidad de ánimo, de la impassibilidad amanerada, o del rígido control sobre los deseos y pasiones por parte de la razón o del querer como facultad aislada, enroscadas sobre sí mismas en la espiral de tensiones insolubles o de improbables sueños de perfección. Tan extraña técnica de autocontracción lleva a la muerte virtual del deseo por temor a las desilusiones, o a su debilitamiento por carencia de metas o de amores adecuados. Lleva a desear demasiado poco o a tener deseos repetitivos o cualitativamente pobres, terminando por contentarse con lo menos y lo peor y renunciando a la plenitud de vivir y de amar⁶⁶.

Agustín, por el contrario, lejos de suspender, anular o reprimir los deseos (y lo que a ellos va unido: temores y esperanzas, afectos y aspiraciones, etc.) o pretender ingenuamente transformarlos en transparentes cristales de racionalidad y voluntarismo, quiere encenderlos, polarizándolos hacia objetivos adecuados, a la medida del hombre, si fuera necesario cambiando la dirección, con todo el sufrimiento que tal «conversión» supone (y que el mismo Agustín ha experimentado plenamente).

65. Cf. C. Westermann, *Nephesh, anima* en *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Casale Monferrato 1982, 66-89.

66. Cf. R. Bodei, *Ordo*, 15s.

Él no aspira, por tanto, a la «tranquilidad de ánimo», sino a la dulce y tormentosa inquietud que conduce a la satisfacción real, y no solo aparente, del desear humano⁶⁷. Por eso es tan fuerte en Agustín la acepción del término «deseo», que, a veces, parece que pone sobre el mismo plano el deseo de una cosa y su realización. Véase, por ejemplo, lo que dice de la oración: «Tu deseo es tu oración; si constante es tu deseo constante será tu oración... El deseo es la oración interior que no conoce interrupción»⁶⁸.

Reducir el hombre a mero «animal racional», podría ser una operación mutiladora y desviada, podría (más allá de las apariencias) no dejar comprender lo que es prerrogativa del hombre y que le diferencia de las otras especies, el ser «viviente que desea», que inseparablemente sabe-ama-decide y expresa esta triple actitud con un comportamiento concreto que es como una categoría o clave de lectura del ser humano: *el deseo y la capacidad de desear*, verdadera y propia síntesis o expresión unitaria de la trinidad humana.

Es evidente, al mismo tiempo, que el tema no puede terminar aquí. No basta decir que el hombre tiene, o que está cualificado por, una capacidad de desear, de querer intensamente, de enamorarse, de comprometer todas sus energías en la conquista de un objetivo considerado central (así describe-define la psicología el deseo)⁶⁹. Es necesario decir, o al menos tratar de decir, cuál es el punto de referencia del deseo, qué es lo *objetivamente* justo y sano que el hombre debe amar y desear, o aquello para lo que el ser humano está hecho; es necesario ser conscientes de que el ser «animal que desea» es al mismo tiempo la fuerza y la debilidad del hombre, simultáneamente atraído en direcciones opuestas, que exaltan o mortifican su misma capacidad de amar y de desear, permeables a pasiones buenas y malas, según la orientación de su libre elección.

Es en este punto donde el pensamiento de Agustín, en perfecta coherencia con las premisas anteriores y sobre todo con las experiencias existenciales y las vicisitudes de sus atormentados deseos, ofrece una sabia indicación, o un elemento arquitectónico muy útil para nuestra «construcción» del significado del amor y del celibato por el Reino.

67. Cf. *Ibidem*, 17.

68. Agustín, *Enarrationes in Psalmos*: PL XXXVI, Ps. 37,14; cf. también Id., *Sermones*: PL XXXVIII, LXXX, 7.

69. Cf. A. Manenti, *Vivere*, 61.

2.3. «Ordo amoris»

Probablemente parecerá paradójico a más de uno. Habitados como estamos a contraponer «esprit de géometrie» a «esprit de finesse», en términos bien conocidos de Pascal, o a identificar el amor con una improgramable espontaneidad, o con un apasionado desorden, como si fuese el único oasis de vegetación espontánea al que la voluntad ha renunciado a cultivar, nos resistimos a aceptar la idea agustiniana del amor como «orden», como algo *objetivamente regulado y regulador*⁷⁰. ¿No es acaso, el amor, la forma más elevada de inventiva y de espontaneidad, la pasión «transgresiva» por excelencia, que no se repliega ni a lo previsible del orden como *routine*, ni a la imposición *autoritaria*? ¿No debe acaso, este sentimiento típicamente humano, hacer todo lo posible para salvaguardar su naturaleza improgramable y de libre don?⁷¹

¿En qué sentido, pues, habla Agustín de «ordo amoris», de un orden *en el amor y del amor*, por parte del *objeto* y del *sujeto*, en el *amado* y en el *amante*?

El razonamiento del teólogo-filósofo de Hipona parte de la constatación fundamental de la existencia de *una jerarquía objetiva del ser*, que desciende desde el ángel hasta el último ser» y que, elevándose, conduce a Dios, como Creador del universo⁷² y plenitud del ser. Esta es una relación *natural*, afirma Agustín, entre el ser y el amor, ya que el ser es la condición primera para que una realidad sea amable. En consecuencia, cuanto más «es» una realidad, tanto más amable (y amante) es. O bien, la objetividad y la eminencia del «bonum» del ser establecen también la jerarquía y el orden del amor. Hay una relación *intrínseca* entre «ordo entis» y «ordo amoris», entre jerarquía objetiva del ser y orden objetivo del amor, por lo que un objeto inanimado es menos amable que un sujeto viviente, precisamente porque tiene, respecto a él un nivel cualitativamente inferior de ser. Es la consistencia ontológica lo que define el «ordo amoris»; a tal consistencia corresponde una gradación que determina también la cualidad y la intensidad del sentimiento benevolente.

70. Cf. R. Bodei, *Ordo*, 97.

71. *Ibidem*, 9.

72. Agustín, *Confesiones*: PL XXXII, VIII, 3,8; cf. también Id., *De civitate Dei*: PL XLI, V, 11.

¿Qué otra cosa es el amor sino la atracción, más o menos consciente, pero irresistible en sí misma, hacia lo que es, y precisamente porque «es» se cualifica también como verdadero-bello-bueno? ¿Y qué otra cosa es la fe sino *simultáneamente*, como en Agustín, amor, razón y estética?

Desde semejante óptica solo las decisiones humanas que respetan generalmente este orden o esta progresión pueden ser definidas «virtuosas», capaces de realizar y satisfacer lo humano. El «ordo amoris» designa en sentido estricto la *adhesión consciente de la voluntad, potenciada en el amor, a la estructura rigurosamente ascendente del bien que termina en la fruición de Dios*⁷³. Es la estructura del ser, en otras palabras, la que indica o sirve de base a la correspondiente estructura u orden del amor. Orden que es principalmente de naturaleza *ontológica*.

El amor, por consiguiente, es «bueno cuando respeta el orden», malo» cuando el orden es perturbado»⁷⁴, es bueno cuando Dios es amado como bien supremo, y malo cuando esto no ocurre. Y así: tenemos la *cupiditas*, cuando el amor tiende hacia lo bajo, hacia lo que no es suficientemente verdadero-bello-bueno, tenemos la *cari-dad* cuando se convierte en amor de la Verdad-Belleza-Bondad; será *ordinata dilectio* si se deja atraer por lo que es objetivamente amable en el ser, *disordinata dilectio* si no busca en el objeto amado lo que es intrínsecamente amable.

El orden, por su parte, es tanto más apetecible y satisfactorio cuanto más manifiesta o solicita la identificación amante con lo que es digno de ser amado por sí mismo⁷⁵: con lo que es el Sumo Bien.

Parece hacer eco del razonamiento de Agustín la intuición de Von Balthasar: «La gloria del amor puede florecer únicamente en el ámbito de la gloria del ser»⁷⁶.

Es un argumento muy importante para nuestra reflexión, que ya de cierta forma responde a alguno de los interrogantes del comienzo del párrafo. Pero tratemos de profundizar en esta estructura ordenada del amor, considerando sus dos vertientes, la objetiva y la subjetiva.

73. Agustín, *De civitate Dei*, PL XLI, XV, 22.

74. *Ibidem*

75. Agustín, *De diversis quaestionibus*: PL XL, XXXV, 1-2.

76. H. U. von Balthasar, *Gloria* V, Milano 1971, 577. (Ed. esp. *Gloria* Madrid 1985-89, 7 vols.

2.3.1. El «ordo amoris» por parte del objeto

Hay por tanto un orden *en el* amor, y es natural que así sea, un orden radical en el ser que remite a la posibilidad de progresar según unos grados armoniosamente intercalados hacia el Sumo Bien, hacia Aquél que es sumamente amable y que marca el camino del desear humano.

a) En este sentido podemos decir que el amor «recibe» orden de la lógica y de la estructura ascendente del ser y del bien, convirtiéndose en *ordinata dilectio, caritas* respecto a Dios, a las criaturas y a sí mismo. «Ordo» que el amor y el que ama no pueden cambiar a su gusto, sino que, gracias a él, tiene sentido y, conservando todo su vigor y su fuerza, permite al sujeto amante apasionarse-enamorarse de lo que es intrínsecamente amable, verdadero-bello-bueno, o lo es más que otras cosas.

El amor recibe también *belleza*, o participa de la belleza que va unida al florecimiento del ser, a su progresivo manifestarse en su propia totalidad, según la medida, forma y proporción («modus, species, ordo») de la «trinidad», que deja trasparentar la belleza de aquél que es digno de ser conocido y amado más allá de toda cosa y criatura⁷⁷. El amor no puede por menos que sentirse atraído por dicha belleza. Amar de hecho al que es la «Belleza tan antigua como nueva»⁷⁸, significa participar de esta belleza sobrehumana. «¿De qué modo seremos bellos?», se pregunta Agustín. «Amando al que es siempre bello. Cuanto más crece en ti el amor, tanto más crecerá tu belleza»⁷⁹.

b) Por tanto el «ordo amoris» pone en relación con la *totalidad del ser en general*, ya que todo (aunque en grados diversos) es amable; todo ser por el hecho de «ser» es digno de ser amado en sí. Y es una relación «ordenada» en la medida en que hace referencia a esta diferente gradualidad ontológica o diversa plenitud del ser.

Esto viene a confirmar la naturaleza relacional del hombre como se manifiesta principalmente en el acto del amor: si, en efecto, el

77. Cf. R. Bodei, *Ordo*, 101.

78. Agustín, *Confessiones*: PL XXXII, X, 27, 38; cf. también *ibidem*, III, 6,11; VII, 10,16; X, 20,29; y Id., *Enarrationes in Psalmos*, XXXVI, Ps 29, 10.

79. Agustín, *In epistolam Joannis ad Parthos tractatus 10*: PL XXXV, IX, 9.

hombre existe bajo forma de relación, como nos ha recordado Guardini, el acto de amor es lo que da forma y lógica a dicha tendencia relacional. Pero la teoría del «ordo amoris» refuerza y especifica esta tendencia a la relación interpersonal, que sabemos que es constitutiva, porque la hace o la estimula a ser de alguna forma *universal*; algo que se extiende a todo ser humano, sin excluir a ninguno, porque *cada persona «es»* y por tanto es amable, es sujeto y compañero en esta relación.

El «ordo amoris» señala y extiende la exigencia de *la relación con el objeto* y manifiesta también su relación profunda y universal.

c) Por el mismo motivo podemos decir que tal «ordo», que estructura el acto del amor, permite captar la *totalidad de cada ser*, y ponerse en relación con su ser particular, *único-singular-irrepetible*, con su específica trinidad de medida-forma-proporción, absolutamente original, con su *verdad* de estar aquí y siempre (según el lenguaje agustiniano) unida a una *bondad* radical y a su correspondiente *belleza*, como parte o fragmento de la Verdad-Belleza-Bondad. Se trata de bienes que no son Dios pero que participan de modo multiforme en el bien del ser. El «ordo amoris» agustiniano abarca estas realidades en una mirada omnicomprendiva y amante, que mientras acoge y contempla la belleza siempre original de cada realidad creada, respeta y promueve el orden interno, la naturaleza íntima, el modo de ser, para que sea aquello que es y que está llamado a ser. Más adelante veremos las implicaciones concretas de esta mirada ordenada, que ama y que promueve al objeto.

Por ahora nos basta hacer notar la extraordinaria capacidad de Agustín de acoger, en el aparente caos del mundo, este orden y de ponerse en relación con la totalidad y amabilidad del ser y de cada ser. Hasta el murmullo nocturno del agua de un canal, unas veces más claro y otras más apagado, se hace significativo y parte de un significado que lo supera y lo contiene al mismo tiempo. Tiene, en efecto, su explicación en otoño cuando se llena de hojas la orilla, que impide su curso, hasta que la masa de agua aumenta y las arrastra fuera, desatascando la obstrucción de la corriente⁸⁰. Todo forma

80. Cf. Agustín, *De ordine libri duo*: PL XXXII, I, 3, 6-7, Y situándose a un paso inferior de perfección y conciencia, hasta el odio y la rivalidad forman parte del horizonte omnicomprendivo del «odio divino» (cf. R. Bodei, *Ordo*, 98).

parte de un «ordo amoris». Y nadie ha sido capaz como Agustín de celebrar la trama entre belleza, verdad y bien.

2.3.2. El «ordo amoris» por parte del sujeto

Nos preguntamos ahora qué significado tiene el «ordo amoris», además de lo que hemos visto, para el *sujeto amante*. Más en particular: ¿el «ordo» objetivo puede considerarse extrínseco a la persona, como una norma que hay que conseguir, o está basado en ella? En definitiva, ¿Está únicamente en el objeto o también está en el sujeto? ¿Viene del ser (y de la jerarquía objetiva del ser) o viene también de mismo amor?

a) Según Agustín no solo hay un orden *en el* amor, sino que también lo hay *del* amor, orden que está establecido e impreso por el amor en la realidad, en la realidad de relaciones interpersonales a cualquier nivel, como un mandamiento de amor al que se debe obediencia. Dice Nostro: «Me parece que la virtud no es más que el amor ordenado: *ordo amoris*»⁸¹. El amor, por su misma naturaleza, engendra un orden, es sujeto de un orden nuevo: inventivo y disciplinado, abierto y jerárquico. Orden que vence en la difícil empresa de «unir lo que normalmente anda desunido: amor y libertad»⁸². Crea tanto orden ese amor que es la virtud por excelencia y conduce «a la vida beata... el sumo amor de Dios»⁸³. Por tanto, el «ordo amoris» agustiniano es sobre todo este segundo aspecto: es el resultado de la libertad humana y de la obediencia al mandamiento del amor hacia Dios, de amar con todo el corazón, con la mente y la voluntad y amar al prójimo a uno mismo⁸⁴.

b) Como *mandamiento* el «ordo amoris» es el orden grabado en la realidad del amor humano por el mandamiento divino en relación a Dios y al prójimo. Dicho «ordo», dice Agustín—, no está grabado desde el exterior en la realidad objetiva del amor humano, ni representa algo ideal y abstracto, un punto de llegada o un obligación ético-moral, sino que es una capacidad dada al hombre. Así comenta e interpreta Frassen el célebre dicho de Agustín: «Porque tú me

81. Agustín, *De civitate Dei*: PL XLI, XV, 22.

82. A. Todisco, *Rimedi per il mal d'amore*, Milano 1991, 192.

83. Agustín, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum libri duo*: PL XXXII, I, 15.25.

84. Cf. R. Bodei, *Ordo*, 8.

has amado primero, oh Señor, me has hecho amable»: amable en el doble sentido de «digno de amor», pero también como «capaz de amor»⁸⁵. Es don, dádiva divina que inserta al hombre no solo en un orden humano, orden y medida que manifiesta la excedencia desbordante o la «divina desproporción» del proyecto humano en la mente de Dios; es un acto creativo por medio del cual Dios hace a la criatura a su imagen, y por tanto «capaz de Dios y.... partícipe de Él»⁸⁶, capaz de amar, por puro don, a la manera del Creador. Por esto, dicho mandamiento es un acto de amor, porque Dios da primero lo que después pide a la criatura, como «pre-ordenándola» en cierta dirección. Es un acto de amor el mandamiento por el que Dios hace entrar al hombre en un nuevo orden, y le pide que ame con su misma totalidad e intensidad de amor, trastornando, si fuera necesario, la lógica y el orden mundano, sustituyendo los vínculos naturales por los elegidos, haciéndose o tratando de hacerse cada vez más hijo de la gracia que de los padres carnales, cada vez más padre en el espíritu que en la carne y en la sangre, más ciudadano de la ciudad de Dios, peregrina y extranjera en este mundo, que de la del estado de pertenencia civil. En tal sentido, el orden establecido por el amor va «más allá» del orden puramente humano. Pero precisamente este es el orden objetivo-subjetivo del individuo amante, orden creado por el amor y que crea libertad.

c) Como *libertad*, el «ordo amoris» significa exactamente la posibilidad de abrirse a un espacio nuevo, imprevisto, no calculado por la lógica de la conciencia solo terrena; es el espacio de la obediencia que genera libertad, la libertad de amar más allá de la ley de la simetría y de la reciprocidad que reduce la vida a un contrato, como la libertad de amar lo divino, y de amarlo sin medida, porque «la medida para amar a Dios es amarlo sin medida»⁸⁷. Con una de sus magistrales expresiones Agustín sintetiza así estos dos aspectos: «Tú eres... libre porque eres amado por Dios, tu Creador, más aún, libre porque te ha concedido amar a tu Creador»⁸⁸. Pero no solo esto, el

85. Cf. P. Fransen, *Pour une psychologie de la grâce divine*: Lumen Vitae 12 (1957) 209-240.

86. Agustín, *De Trinitate*: PL XV, XIV, 8.11; cf. también S. Agustino d'Ippona, *Il maestro interiore. Pagine spirituali* (bajo la dirección de A. Trapé), Cinisello Balsamo 1987, 77-80.

87. Agustín, *Sermones*: PL XXXIX, 4,7.

88. Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, PL XXXVII, Ps 99,7.

amor como libertad hace apetecible el mandamiento, hace captar su verdad y belleza intrínseca y permite reconocer la propia realización o su personal verdad y belleza. El amor es, por una parte, energía o «la voluntad con toda su fuerza»⁸⁹, voluntad intensificada, tan intensa y concentrada que perfora la coraza de bronce, la rigidez de la ley, pero dando al mismo tiempo la fuerza para cumplirla. Por otra parte, el amor es lo que hace suave el yugo: «mi peso es el amor; él me lleva a todas partes donde voy»⁹⁰. Por eso cuando uno ama, las fatigas no se hacen pesadas, más aún se convierten en una satisfacción. Lo importante es el objeto que se ama. Cuando se ama uno no se cansa, y si se cansa, se ama este mismo cansancio»⁹¹. En consecuencia, el que ama no lo hace con la intención expresa de cumplir una ley, sino porque ama; y amando cumple la ley⁹². Dicho de otra forma: el amor, en la perspectiva agustiniana, no es un medio para cumplir la ley, sino el centro dinámico de la motivación para obrar.

d) Otro aspecto a considerar. El amor para Agustín representa no solo el mandamiento más alto, sino también el peso que eleva el espíritu hacia su *origen* y al mismo tiempo el principio que mueve todas las cosas hacia un *fin*. Es el elemento profundamente unificante del individuo, que le manifiesta a sí mismo y le desvela el sentido de las cosas que tiene en torno a sí. Elemento que le pone en relación con la totalidad del ser en general y del ser individual, porque todo es amable en su verdad de ser, y lo pone en relación también con su *personal totalidad de ser*. El amor y la capacidad de amar manifiestan al hombre la raíz de su misma amabilidad y positividad. Según Agustín el amor es el elemento que constituye al hombre en el ser, el hombre «es» desde el momento y en la medida en la que da y recibe amor; es el amor el elemento en torno al que se delimita la semejanza del hombre con Dios y que es central en la concepción del hombre hecho a imagen del Dios-Trinidad⁹³. Y es el amor el punto estratégico y decisivo alrededor del que se estructura lo específicamente humano, en su totalidad como ser pensante-volente-amante: más en particular, es el amor y la efectiva capacidad de amar lo que

89. Agustín, *De Trinitate*: PL XLII, XV, 21,41.

90. Agustín, *Confessiones*: PL XXXII, XIII, 9,10.

91. Agustín: *De bono viduatis*: PL XXI, 26.

92.. Cf. L. M. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana. I, Bases interdisciplinares*, Madrid 1990, 230.

93. Cf. Agustín, *De Trinitate*: PL XLII, X, 10,14.

activan la «trinidad humana», hasta el punto de que sin amor, inteligencia y voluntad no se podría amalgamar entre sí, ni se podría considerar ningún acto plena y totalmente humano.

e) Todo esto indica la posición absolutamente central del amor en la concepción antropológica agustiniana. Pero se trata de una centralidad no solo funcional, sino también continuísta y dinámica: el amor *pone orden*, crea unidad, da un estilo, ejerce una presión, imprime una dirección en la vida y «dentro» de la persona. Es el orden, el estilo, la dirección del amor divino, del amar a la manera divina, como hemos recordado antes. Orden ideal, pero no imposible, ya que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, comparte con Él la facultad de amar, o su capacidad de amar es del mismo género que la divina⁹⁴. A pesar de todo es un orden dinámico y que hay que construir, no estático ni automático. Exige al hombre la fatiga constante de poner en línea con dicho centro vital las fuerzas centrífugas y las tendencias contrarias, y aquel particular amor, de sí y de las cosas, que podría crear «desorden». Agustín está consciente de esto y conoce muy bien el sentido de esta lucha. Pero se da el hecho de que existe este «ordo amoris» como orden que es intrínseco al mismo amor y está profundamente enraizado en el sujeto amante, como mandamiento que viene de Dios y que, al mismo tiempo, libera y realiza plenamente el amor humano, como precepto divino, pero también como don, como capacidad ya operante y como felicidad prometida. El individuo lo podrá desmentir con su comportamiento viviendo y amando «desordenadamente», pero no podrá negar que exista, ni sostener... que no lo ha encontrado.

Ahora vamos a tratar de analizar más concretamente el sentido de este orden, que en parte se da, y en parte lo tiene que hacer el hombre que ama.

2.3.3 El «ordo amoris» objetivo y subjetivo

El «ordo amoris» no significa simplemente amar a Dios «más» que a las criaturas, o querer bien a estas últimas solo como consecuencia del amor por Dios, ni que sea suficiente establecer correctamente una graduación teórica de los amores correspondiente a la de los seres, sino que quiere decir adoptar un estilo o una modalidad

94. Cf. Agustín: PL XLII, XII, 6,6.

operativa en un acto de amor que abarca a Dios, al prójimo (y a sí mismo). No es solamente cuestión de orden objetivo, ni de orden exclusivamente subjetivo, sino de orden *objetivo y subjetivo al mismo tiempo*.

a) Y aquí aparece otro significado interesante del «ordo» agustiniano. El «ordo» del que habla Agustín quiere decir, no sólo respeto obediente (y acaso un poco voluntarista) de una escala jerárquica, sino plenitud, integridad, consistencia y armonía de las partes en juego; significa correspondencia entre la *totalidad objetiva y subjetiva*, entre la amabilidad intrínseca del objeto y el compromiso unitario intrapsíquico del sujeto, o entre la verdad-belleza-bondad del amado y corazón-mente y voluntad del amante. El «ordo amoris» indica que *solo una participación unitaria intrapsíquica de las facultades típicamente humanas (la «trinidad humana»), cada una según lo propiamente específico, permite tocar la totalidad del objeto*, o ser atraída por su verdad-bondad-belleza. Aquí se da un orden objetivo y gradual de los seres, así como existe un «ordo amoris» intrínseco a la persona, hay también un orden que establecer: entre objeto y sujeto, entre el acto de amor y su modalidad, entre objetivo e intención (consciente e inconsciente), y —en definitiva— entre objeto *material* («id quod diligimus») y objeto *formal* («id quo diligimus»). Por eso decíamos antes que el «ordo amoris» no consiste ni se agota en la simple indicación del objeto elevado, elevadísimo, de amar más allá de todo y de todos, sino en el «poner orden» entre dos amores: el de Dios y el de los hombres, más allá de contraposiciones artificiales, y de confusiones simplistas (como la sugerida por una interpretación del clásico «amar al prójimo por amor de Dios»). Vamos a tratar de aclararlo brevemente.

b) La teoría agustiniana, como sustancialmente también el personalismo, nos dicen que, por encima de todo, el ser humano es *en sí mismo* amable, posee una amabilidad *objetiva* y una dignidad *intrínseca* en virtud de su ser creado por Dios. La «proximidad» a Dios le hace partícipe, siempre de un modo absolutamente original, del ser de Dios y por lo tanto amable *por lo que es*, más allá y por encima de lo que hace. Sobre un plano *objetivo* el amor por el Creador y el amor por la criatura no son dos amores distintos, sino que se incluyen mutuamente, hasta el punto de constituir un *único* amor, como muy bien hace notar Lyonet en su estudio específico sobre la

unidad de los dos mandamientos del amor en el pensamiento de Agustín: por un lado la criatura es en sí amable por ser creada por Dios, por otro, Dios se manifiesta en la criatura⁹⁵.

c) Pero, más allá de esta «unidad» (que recuerda la expresión de Jesús: «el segundo mandamiento es *semejante* al primero»)⁹⁶, hay también una relación de evidente paralelismo entre el amor con el que Dios nos ama y aquel con el que nosotros amamos al prójimo. Este segundo amor es la expresión del primero, en el sentido de que nosotros podemos amar al prójimo *solo porque* hemos sido hechos capaces de ello por un acto del amor divino. Dios, en otras palabras, *nos ha amado tanto que nos ha hecho capaces de amar, como Él es capaz de amar*. Por consiguiente, amar al otro significa para el individuo que ama *hacer la experiencia de ser amado por Dios*; es como decir, en el momento mismo en el que la persona actualiza la potencialidad de amor recibida de Dios, experimenta, como si la tocase con la mano, la grandeza del amor con el que ha sido amada por Dios. El acto de amor al prójimo no solo abarca juntamente al Creador y a la criatura, sino que tiene al mismo tiempo un valor típicamente *humano y teológico*, es un gesto *activo* (en relación con las criaturas) y *pasivo* (en relación con Dios). Por este motivo el amor al prójimo constituye *una sola y única virtud con el amor a Dios*. Nos habla de una misma fuente de amor y de un mismo punto de llegada; es ciertamente un único amor. Y si por un lado el amor al prójimo es «lugar» de experiencia terrena del ser amado por Dios, por otro, tiene una dimensión «vertical» no menor que la del amor a Dios⁹⁷.

d) Hay otro aspecto fundamental en el «ordo amoris»: no es solo ontológico, sino *teológico*. Indica y es una relación a Dios que es esencial al amor del prójimo (Dios es la fuente de mi amor por mi semejante); indica y es una relación al prójimo que es parte integrante del amor a Dios. Por este motivo es impropio afirmar que se ama al otro «por amor a Dios», como si la benevolencia humana fuese solo

95. Cf. S. Lyonet, *Amore per Dio. Amore per il prossimo. I due comandamenti dell'amore e la loro unità nel pensiero di S. Agostino*, Roma 1976, especialmente 4-7; cf. también Id., *La carità, dinamismo di comunione nella Chiesa*, Roma 1971, 153-166.

96. Mt 9, 33; Mc 12, 31; Lc 10, 27; cf. Lv 19, 18.

97. Cf. St. Lyonnet, *Amore*, 7.

una consecuencia del amor de Dios, o solo respondiese a un mandamiento divino: el otro, en este caso, permanecería extraño a mi relación con Dios. El «ordo amoris» encierra mucho más: dice que el otro participa «por derecho» en mi relación con Dios, que está incluido naturalmente como criatura; dice también que yo lo descubro como tal en la medida en la que yo viva auténticamente esta misma «proximidad». Con otras palabras: Yo amo a Dios y *en* este amor encuentro al otro; o, no lo amo solo porque amo al Ser Supremo, en un momento posterior, con un sentimiento inferior, por obligación, por cumplir una ley o por temor..., sino que lo amo porque *es parte integrante de mi relación personal y apasionada con Dios*. Lo amo «en Dios»⁹⁸. Así como a Dios en él.

e) Es en este *único* amor donde percibo una realidad de pasividad-actividad: percibo el amor que viene de Dios y que me capacita para amar como Él; y al mismo tiempo mi radical pasividad-amabilidad unida a la radical positividad y amabilidad del otro. Por medio y en este *único* amor es donde manifiesto la totalidad de mi ser; o la «trinidad humana» del sujeto (corazón-mente-voluntad), que me permite captar la «trinidad humana» del objeto (medida-forma-proporción), o la totalidad de su verdad-bondad-belleza, reconociendo en cada fragmento del ser una chispa de la Belleza Eterna. En este *único* amor, cada afecto se convierte en *ordinata dilectio*, porque nace de Dios y a él regresa, porque ama a Dios como Sumo Bien y a la criatura como su reflejo original, porque Dios no es sólomente objeto material de este amor, sino objeto formal, «*id quo diligimus*», porque el otro es amado «en» Dios, es decir por su amabilidad intrínseca.

Por esto el «ordo amoris» no solo es una disciplina y una estructura, sino un lazo y una mediación que reconstruye el puente, a veces cortado, que une a cada uno con la parte más íntima de sí mismo, con el otro, con Dios, «interior íntimo meo», y que une la parte más elevada de las facultades de la criatura con la cumbre del Creador⁹⁹.

Síntesis final: si el «ordo» agustiniano por una parte desarrolla al máximo grado la *tendencia relacional* del hombre, por otra, indica *un orden concreto, original* y disciplinado, abierto y jerárqui-

98. Cf. J. de Finance, *Devoir et amour*: Gregorianum 2 (1983) 243-272; cf. también St. Lyonnet, *Amore*.

99. Agustín, *Confesiones*: PL XXXII, III, 6, 11.

co. Si, como dice Guardini, el hombre existe bajo forma de relación y el amor representa dicha forma, el «ordo amoris» da una configuración específica a esta forma relacional.

Tal concepción «ordenada» del amor humano no hace sino confirmar con fuerza el *valor y la dignidad de la persona*, y al mismo tiempo evidencia un aspecto cualificante y peculiar, muy significativo para nuestro análisis: su *totalidad*, (la que Agustín llama «trinidad humana» de corazón-mente-voluntad), como aspecto que no solo especifica su individualidad como persona, sino que es la con-

GRÁFICO 6

Del «ordo entis» al «ordo amoris»

		DIOS (el <i>Tú</i>)	UN
		— Trinidad del Amante, del Amado, del Amor. — Dios, objeto material y formal del amor humano	
	OBJETO (el <i>tú</i>)		ÚNICO
	— «Trinidad humana» y totalidad intrapsíquica de verdad-belleza-amor del ser en general — ... y del ser en particular		
SUJETO (el <i>yo</i>)			AMOR
— «Trinidad humana» y totalidad intrapsíquica de mente-corazón-voluntad. — El hombre como «animal desiderante»			

dición intrapsíquica que permite la relación a distintos niveles, con el otro y con su *totalidad* y *amabilidad* (la «trinidad» de medida-forma-proporción, que corresponde a la verdad-bondad-belleza del objeto), y con Dios como Trinidad del Amante, del Amado y del Amor, como Suma Verdad-Bondad-Belleza y fuente del ser.

En definitiva, el gráfico 6 resume la perspectiva del «ordo amoris» agustiniano.

2.4. «*Ama et quod vis fac*»¹⁰⁰

El «ordo amoris» está contenido en esta expresión de Agustín, ya hecha clásica y no siempre correctamente entendida.

Aquí subrayaremos solamente algunos aspectos.

a) Principio general de interpretación: la interpretación de la frase es auténtica solamente si va estrechamente unida al concepto del «ordo amoris». Si el amor tiene una *estructura interna* que lo hace «ordinata dilectio», si existe necesariamente un orden en el amor y del amor, objetivo y subjetivo, entonces el único mandamiento ha de ser éste: «ama y haz lo que quieras». Mandamiento que está perfectamente en línea con el contexto bíblico del que ha sido tomado y al que comenta, o también con la primera carta de Juan y con la descripción de Dios que contiene dicha carta.

b) Hay otro aspecto que conviene resaltar, muchas veces olvidado, y que va unido a la concepción antropológica agustiniana, se trata de la relación específica entre amor y voluntad, o entre experiencia afectiva y fuerzas instintivas, como una aplicación o consecuencia del nexo entre orden normativo y libertad de amar. Cuando el amor respeta y promueve el orden, los deseos van en la misma dirección o al menos comienzan a tomar la dirección del «ordo amoris», de la «ordinata dilectio». El énfasis de la frase-mandamiento no es una invitación aislada a amar o a hacer lo que se quiera (entendido implícita o explícitamente como un hacer indiscriminado e instintivo), sino en la *conexión* entre dos imperativos, *entre el amor y el deseo, entre la estructura del amor y el contenido de los deseos*, entre la capacidad de elegir la belleza (y la Suma Belleza) y el coraje de quererla intensamente, de hacerla propia, de desear solamente lo que se acerca a Ella y se hace semejante. Dicha conexión puede consi-

100. Agustín, *Confesiones*, PL XXXII, III, 6, 11.

derarse como una real madurez afectiva. No sería amor pleno la relación «ordenada» con una determinada realidad, con su verdad-belleza-bondad, que no llevase a identificarse de algún modo con ella y a desear cuanto está en sintonía con la misma; así como no sería auténtico y maduro un deseo desgajado del amor ordenado; mientras por otro lado, sería meramente voluntarista, aunque fuese noble, un proyecto de adhesión a un ideal que no fuese consecuencia del amor, o que antes no hubiese contemplado su belleza. Es una conexión que en el fondo nos lleva a la concepción agustiniana de la trinidad humana, porque el «ordo amoris» de Agustín implica de por sí una operación conjunta de mente-corazón-voluntad, atraídas al mismo tiempo por la verdad-belleza-bondad del objeto del amor y que tiende necesariamente a crear deseos correspondientes, a convertirse ella misma en deseo, deseo de estar en conformidad con el objeto amado y poseerlo.

c) Podemos decir que la presencia de tal deseo es la prueba y la garantía del «movimiento ordenado» que lo ha precedido o del que ha nacido, o –en términos técnicos– diremos que el *deseo es parte de la estructura del amor*, o del acto amoroso, en la concepción filosófica agustiniana. El deseo, como nos dice la psicología, es señal de libertad, la calidad de los deseos expresa el grado de libertad del individuo¹⁰¹; mientras que, por otra parte, «la esencia del amor obedece al mismo tiempo al orden y a la libertad»¹⁰². Es justo interpretar el «ama et quod vis fac» en términos de libertad, pero al mismo tiempo podemos decir que esta frase expresa la ley y la estructura del amor: ley que no manda hacer esto o aquello, sino mucho más, invita a amar-desear cuanto se debe hacer; ley que no tiene necesidad de que venga impuesta desde fuera para mandar o prohibir, sino que se impone por sí misma una vez que el individuo ha experimentado el atractivo de la belleza de un valor; ley que no crea contradicciones internas entre la inteligencia y la voluntad, privando al sujeto de energías, o haciéndose por ello dura y pesada, sino que, por el contrario, recibe toda su fuerza de la sintonía entre corazón-mente-voluntad, haciéndose no solo posible de observar, sino amable, aunque exija cosas difíciles; ley que no anda a golpes con

101. Cf. L. M. Rulla, *Antropología I*, 155; cf. también B. J. F. Lonergan, *Método en teología*, Salamanca 1988, 55.

102. R. Bodei, *Ordo*, 117.

la libertad, sino que crea libertad; ley que no hace temerosos, sino amantes, etc. Agustín habla con amplitud de esto en su obra *De Spiritu et littera*¹⁰³, en la que continúa especificando que dicha ley-estructura del amor no es efímera, sino eterna; hace hijos y libera de la esclavitud; es sumamente eficaz porque es la ley de la gracia, dada a cada hombre, escrita en lo profundo del corazón y es testimonio de los deseos del Espíritu¹⁰⁴. Este «testimonio» y presencia es el punto más alto del «ordo amoris» en su dinámica ascendente y forma parte de él, de la estructura del amor, del «ama et quod vis fac».

d) El amor que respeta este orden y alcanza a descubrir la Belleza Suma dejándose vencer por ella, no lleva simplemente a cumplir su voluntad, a identificarse con su querer, sino que lleva siempre, aunque a veces muy lentamente, a desear sus deseos, a desear según su modo de desear, en un proceso de apertura y libertad ilimitada. Sería la auténtica realización de la capacidad de desear del «animal desiderante». Que se cumplirá plenamente en la otra vida, pero que ya ahora, para quien lo quiere (o lo «desea»), puede comenzar a ser una realidad. «No temas la venida de tu Dios. No te limitará cuando venga; más aún, cuando venga te ampliará. Si amas verás esta amplitud. El temor lleva consigo el castigo y por lo tanto angustias..., al contrario, el amor lleva consigo la amplitud. Si el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones y Dios es amor, esto quiere decir que Dios ya se pasea con nosotros»¹⁰⁵.

2.5. *Memoria e inquietud.*

«El amor nos abre no sólo al futuro, sino también al pasado»¹⁰⁶. En el primer caso es *inquietud*, en el segundo es *memoria*. Comenzamos por el segundo, siguiendo un criterio cronológico.

2.5.1. «Memoria amoris»

Hemos visto en el párrafo 2.1. («La trinidad humana») cómo Agustín usa prácticamente como sinónimos amor y memoria. Puede parecer singular, pero sin duda está en línea con la reflexión del obispo de Hipona sobre el tema.

103. Agustín, *De Spiritu et littera*: PL XLIV.

104. Cf. Gal 5, 17.22.

105. Agustín, *Sermones*: PL XXXVIII, 7-8.

106. R. Bodei, *Ordo*, 7.

¿En qué sentido el amor es memoria? Fundamentalmente en dos: porque recuerda el amor recibido y porque es amor que «reconstruye» el pasado.

Veamos los dos sentidos.

a) *Amor que recuerda y es recordado*. El amor es memoria porque *sabe recordar el bien (y el amor) recibido*. Para ser más precisos: es un amor que recuerda y es recordado. En un primer sentido podemos decir que el amor es «memoria sui», en un doble proceso de conocimiento y de re-conocimiento: es memoria que nace del conocimiento del amor que, a su vez, se re-conoce en los acontecimientos ocurridos, es lo que cada uno encuentra sorprendentemente en su pasado, es el descubrimiento, lleno de gratitud (de re-conocimiento) de sentirse ya amados, amados en cuanto existentes o nacidos a la vida por una Voluntad buena que nos ha preferido a la no existencia. En la «memoria amoris», en este primer sentido, el amor es *lo que es recordado*, es el objeto precioso («amoris» entendido como genitivo objetivo) que una buena memoria sabe recuperar y no olvida jamás. En dicha perspectiva «memoria» es «amor», voluntad de ser y de ser uno mismo con su propia historia (de amor recibido), es voluntad de evitar la muerte, o la muerte del olvido de lo que tiene valor para el sentido de la propia identidad, es esfuerzo para encontrar y mantener la coherencia del existir, esa línea roja que une todos los acontecimientos de la vida, reconduciéndolos a un comienzo que les da sentido y finalidad. Pero precisamente para hacer este reconocimiento histórico grato y emocionado, es necesaria una mirada de amor y de benevolencia, porque solamente esta clase de atención perceptiva puede ver el bien con gratitud y emoción. Es el amor y la percepción típica del amor, el *sujeto* («amoris» ahora habría que entenderlo como genitivo subjetivo) del acto de recordar es lo que hace a la persona capaz de recordar el afecto que le ha sido dado y reconocer, aun entre las contradicciones y limitaciones de la vida, los bienes recibidos gratuitamente; y la mirada de amor que hace al individuo sensible y atento para notar los signos y demostraciones de afecto, aunque parezcan mínimos, que hacen nacer en el corazón un fundamental sentido de reconocimiento en relación con la vida, de los otros y de Dios. En el fondo la «memoria amoris» así entendida permite y exige hacer una lectura realista y objetiva, y por tanto sustancialmente positiva, de la propia historia, como de un don siempre recibido.

b) *Amor que reconstruye el pasado*. A veces esto no es fácil, porque en el pasado hay acontecimientos negativos de distintas clases unidos, no necesariamente, a la propia responsabilidad o a la del otro: golpes, traumas, desilusiones, rechazos, incidentes, lutos, limitaciones, etc. que muchas veces pesan en la memoria y siguen condicionando negativamente el presente. En tales casos el amor es memoria que no solo recuerda y registra, sino que *reconstruye el pasado*. Y esto lo hace de distintas formas.

– En primer lugar poniendo una especie de *nuevo comienzo*. El «*ordo amoris*», o el amor que respeta y ama el orden de amabilidad de los seres, cuando se hace estilo de vida está profundamente radicado en la persona y tiene un efecto transformante. Modifica la percepción que el sujeto tiene de sí mismo y de los otros, del pasado y del futuro; hace sentir de forma nueva la responsabilidad que tiene en relación con la *vida*: don recibido que debe convertirlo en don entregado, lo mismo que en la relación con su *pasado*, donde dicho don es encerrado, don sometido a un cierto des-orden; y en relación con el *futuro*, en el que el don deberá manifestarse siempre en la lógica del «*ordo amoris*». Es como si el individuo en la medida en que descubre la amabilidad progresiva del ser y aprende a amar lo que es intrínsecamente digno de ser amado, reconsiderase su pasado a partir de este nuevo punto de referencia, como si fuese un nuevo comienzo, relejendo lo que ha sucedido de forma distinta, recuperando sensaciones desconocidas, descubriendo una positividad olvidada o ignorada, o reconciliándose con lo realmente negativo que forma parte de cada historia humana. En consecuencia, cuanto más se eleva en su diálogo de amor o deja que su amor sea atraído por lo objetivamente amable, tanto más su amor estará en condiciones de devolver vida al pasado, descubrirlo o hacerlo parte de un «*ordo amoris*» que da coherencia y «orden» a todo acontecimiento.

– Precisamente en este sentido para Agustín el amor transforma el pasado «congelado» (congelado en torno a recuerdos negativos o recuerdos de algo negativo no suficientemente elaborado e integrado) en presente que pasa, dándoles su naturaleza de ser tiempo que pasa, no tiempo irremediabilmente pasado («*praeteriuntia tempora, non preterita*»)¹⁰⁷. Por esto Agustín combate la fe pagana en

107. Agustín, *Confessiones*: PL XXXII, XI, 26,33.

el *fatum*, fe que mantiene inmodificable el peso del pasado, o la cronolatría naturalista que mide el tiempo por el curso regular de los astros, y sin embargo sostiene con fuerza la posibilidad de recuperar y «vivir» y hacer vivir el propio pasado, de ponerse frente a él con una actitud libre y creativa de la «ordinata dilectio». El amor no anula retrospectivamente lo sucedido ni, mucho menos, lo olvida. Más bien juzgándolo todavía inacabado reabre los procesos, reexamina los actos y modifica las sentencias, terminando así por rescatar en cada uno el peso de los conflictos pasados, para deshacer las irresoluciones y arrancar la existencia de un punto muerto e irredento¹⁰⁸.

– En este punto entra en juego el *perdón cristiano*. Es el amor misericordioso que se inspira en Dios y en el «ordo amoris» unido a la revelación cristiana (y a la cruz de Cristo como punto máximo de expresión), el que permite encerrar las vivencias «bloqueadas» en horizontes distintos y más amplios de sentido, reabriendo caminos hasta ahora cerrados. En cuanto el amor-memoria es *initium* por excelencia, de él depende el recomenzar un tiempo que el aislamiento o la desesperación, los sufrimientos causados o recibidos, el mal cometido o el perdón no dado o no pedido, han congelado o hecho demasiado viscoso.

El amor-memoria no falsifica o repudia lo que ha sido, ni lo distorsiona forzándolo a entrar en un sistema apriorístico; a lo más –observa Bodei en su comentario– lo retraduce continuamente orientándolo según la magnitud del presente y de lo que el sujeto está experimentando y descubriendo, es el «ordo amoris» que une el pasado, especialmente el falta de amor, a contextos más amplios¹⁰⁹. El amor-memoria amplía la conciencia del individuo, extendiéndola cada vez de un modo más lúcido y responsable a su pasado¹¹⁰. Por este motivo el amor-memoria permite descubrir o redescubrir la identidad de la persona, y el hilo conductor que abarca toda la existencia, finalmente reconocida como un todo preordenado y ordenado en el amor y a la búsqueda de un orden superior. En Agustín, por tanto, la memoria no es una facultad arqueológica cuyo objetivo principal

108. Es la experiencia de Agustín y el mensaje limpio e inequívoco que se desprende de sus *Confesiones*.

109. Cf. R. Bodei, *Ordo*, 114.

110. Agustín, *De musica*: PL XXXII, VI, 8,21.

es almacenar recuerdos, ni un mar sin orillas sobre cuya superficie flotan casualmente los despojos del pasado, sino una progresiva integración y unificación del alma consigo misma y con su tradición histórica, un comprenderse y aferrarse a una mayor extensión de sí, con una conciencia y profundidad cada vez más lúcida de la experiencia de un amor que envuelve toda la existencia, más grande que la limitación y que el pecado. Toda la obra de Agustín no es más que una «confesión» de esta verdad, o «memoria» de este amor.

c) «*Memoria amoris y ordo amoris*». La «memoria amoris» *per-tenece a la estructura del amor*. De la memoria que abarca la vida en su totalidad se deriva la «caritas», o de otra forma: de la certeza experimental de un amor que ha sido siempre fiel nace la certeza de que dicho amor continuará siendo fiel, y en consecuencia nace también el deseo de serle fiel, amando de forma libre y gratuita, más allá del miedo de no haber recibido suficiente afecto y de la necesidad de recibir cada vez más¹¹¹. Por el contrario, si la gratitud es la memoria del corazón, cuando la memoria es sustituida por el olvido del amor, o por la incapacidad de recordarlo con reconocimiento, la certeza agradable antedicha se sustituye por el miedo, y la «caritas» se transforma y se convierte en «cupiditas», en amor que no sabe recordar o recuerda mal, o solo en parte o exclusivamente lo que es negativo, o que se vuelve incapaz de hacer memoria del bien que ha recibido, o en amor que no dilata la conciencia, sino que la retrae, que no se concentra en la memoria del bien recibido, sino que tiende a la conquista ávida; que no agradece, sino que exige; que no reconoce, sino que reivindica. La «cupiditas», es el exagerado «*appetitus habendi*», deseo de posesión que se deriva de la inseguridad, a su vez dependiente del «*metus amittendi*», del miedo de no tener lo suficiente, de no haber recibido suficiente amor, o de perder el que se ha conquistado o recibido trabajosamente. Es *un amor parcial* que se deriva de una memoria parcial, o de un amor «desmemoriado» que se convierte en desordenada «*dilectio*» que no respeta la estructura del amor¹¹².

2.5.2. «Inquietudo cordis»

Hay otra dimensión que conviene indagar, unida a la que acabamos de ver: es la *apertura del amor al futuro*.

111. Agustín, *De diversis quaestionibus*: PL XL, XXXV, 35, 1-2.

112. Cf. R. Bodei, *Ordo*, 119.

La inquietud es otro sinónimo del amor, en la terminología agustiniana. O, por extraño que pueda parecer, es expresión del amor verdadero, del «ordo amoris», y parte también de su estructura. Inquietud en Agustín es turbación, tensión, insatisfacción, búsqueda, crisis, etc., pero también intuición, al principio vaga y después cada vez más clara de lo que realmente satisface, deseo orientado rectamente, valentía para seguir deseando cosas grandes, capacidad de soportar el déficit, especialmente el afectivo. Paradójicamente indica la típica quietud de ánimo del auténtico buscador de Dios, siempre también un poco inquieto, etc. Es un término que evoca una realidad interior y de experiencia muy compleja como es la aventura humana de la búsqueda de Dios, que lo ama hasta el punto de enamorarse. El punto máximo de la inquietud es precisamente el enamoramiento; aquí la inquietud se apacigua y queda satisfecha¹¹³.

Tratemos de ver algunos rasgos del «cor inquietum» en la concepción agustiniana.

a) *Inquietud y división interna*. El elemento más característico y caracterizante de la inquietud del corazón es posiblemente su *ambivalencia*, que en realidad no es más que la expresión de la radical ambivalencia presente en el corazón humano, simultáneamente atraído en direcciones opuestas y dividido interiormente. Dicha contraposición natural, o dialéctica de base, es una de las categorías comunes estudiadas en nuestra reflexión interdisciplinar¹¹⁴, y que vemos confirmada ahora en la aproximación filosófica.

Agustín ha tenido en este punto intuiciones notables, en las que podemos ver anticipaciones de las modernas adquisiciones de la psicología profunda. Él habla de la presencia e importancia de los deseos, pero reconoce —con mucho realismo— que el deseo del hombre está *dividido*, y no solo por causa de la contraposición —paulina— entre hombre carnal y hombre espiritual (insistiendo mucho en la salvaguarda de la integridad física y de la pureza)¹¹⁵, sino

113. Cf. sobre este tema el cuidado análisis de A. di Giovanni, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle Confessioni di S. Agostino*, Roma 1964.

114. Cf. parte segunda, capítulo primero.

115. Sobre el papel atribuido a la corporeidad y a sus instintos en Agustín, cf. P. F. Beatrice, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano 1978; M. R. Miles, *Agustine on the Body*, Missoula

por la desidia constitutiva de la voluntad consigo misma y dentro de sí. Desidia como laceración, por cuya causa el pecado no depende de la incapacidad de querer –en cuanto facultad– de imponerse sobre lo que le es extraño, sino por el desdoblamiento de la «voluntad» en sí misma: «el espíritu manda al cuerpo, y al mismo tiempo le presta obediencia: el espíritu se manda a sí mismo e inmediatamente encuentra resistencia»¹¹⁶. Es una división entre el querer y el no querer, es el «partim velle» y el «partim nolle», como una verdadera enfermedad¹¹⁷.

Todo individuo aparece dividido. En efecto, «el espíritu... manda querer, no mandaría si no quisiera, y sin embargo no sigue su mandato. Realmente no quiere del todo, por lo tanto no manda del todo. Manda solamente en la medida en que quiere, y el mandato no se sigue por aquello que no quiere, ya que la voluntad manda querer, y no a otros, sino a sí misma. Y porque no manda toda entera («tota») no sucede lo que manda, si de verdad fuese entera no se mandaría ser, porque ya sería. No es un absurdo esto de querer en parte y en parte no querer; es más bien una enfermedad del espíritu, elevado por la verdad, pero no corregido del todo al estar abrumado por el peso de la costumbre. Y hay dos voluntades, aunque ninguna es completa ya que lo que está ausente de la una está presente en la otra»¹¹⁸. Realmente estas intuiciones y esta agudeza de investigación parecen preceder a cuanto hoy afirma la psicología profunda y en especial la moderna teoría del inconsciente.

Volvamos al tema de Agustín. La inquietud sigue inevitablemente este contraste interno o esta «enfermedad» del espíritu, como una consecuencia natural y un suceso universal, estructuralmente unido a la dialéctica de base. Si el hombre es un ser dividido, es también un ser inquieto. Y si la división indica ambivalencia de fondo, así también la inquietud. Puede ser vivida desde una perspectiva positiva y progresiva, como apertura al futuro, o de modo negativo y regresivo, como coacción para respetar un pasado irrealizado...

Un papel importante y decisivo lo juega la memoria: es sólo la «memoria amoris», en el sentido que hemos dado antes, la que permi-

1979; P. Brown, *The Notion of Virginity in the Early Church*, en *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, New York 1985, 427-443.

116. Agustín, *Confesiones*, PL XXXII, VIII, 8,20.

117. *Ibidem*, VIII, 9,21.

118. *Ibidem*.

te vivir positivamente la «inquietud cordis». La «memoria amoris», como hemos visto, nace de una conciencia del amor que se re-conoce en los acontecimientos trascúrridos, por lo tanto es un recuerdo que reconcilia con el pasado, no lo vive como tensión o como reivindicación, como pesar o como rebelión, sino como re-conocimiento y como experiencia de un ser incompleto que orienta de modo preciso la atención del sujeto en relación con el presente y con el futuro.

Pero veamos mejor esta conexión entre inquietud y «memoria amoris» en Agustín.

b) *Inquietud y armonía*. Agustín vive y entiende la inquietud en el primer sentido, positivo y progresivo, aún con una carga de sufrimiento y de tensión. La memoria de su pasado, a través de muchas vicisitudes intelectuales-existenciales y la luz, sobre todo, del descubrimiento del «ordo amoris», le confirma nítida y luminosamente esta verdad: *el corazón está inquieto hasta que descanse en Dios*, o de otra forma, nada puede satisfacer al hombre de modo pleno y definitivo fuera de Dios¹¹⁹. Pero al mismo tiempo asegura que ya en esta vida dicha satisfacción es de algún modo accesible; ya durante la existencia terrena el alma puede encontrar la armonía en Dios. Pero también esta afirmación se vuelve inquietud para Agustín: es la *inquietud de la armonía suprema*, o la inquietud de buscar y encontrar el orden y la armonía atravesando el caos de la existencia, venciendo la disociación del desorden, pregustando y experimentando progresiva y fatigosamente en Dios la feliz y definitiva conjunción de lo verdadero, de lo bello y de lo bueno. Por esto la fe de Agustín es simultáneamente amor, razón y estética, y nadie ha sido capaz como él de cantar y celebrar, más allá de toda retórica, la trama admirable entre belleza, verdad y bondad.

c) *Inquietud y... basura*. Dicha inquietud, o la conciencia de su raíz muestra cierta madurez de juicio, gracias a la memoria experimental, o a una sensibilidad interior que permite ver como profundamente insatisfactorias cierto tipo de gratificaciones afectivas, y saber distinguir lo que de verdad satisface al hombre de aquello que no le puede dar una satisfacción real y definitiva. Es el descubrimiento, madurado mediante los acontecimientos de la vida, de que no se puede levantar saciado del banquete de la vida¹²⁰, es la constatación

119. Agustín, *Confesiones*: PL XXXII, I,1,1; cf. también *ibidem*, XIII, 8,9.

120. Cf. *ibidem*, VII, 7,11.

de que es contradictorio querer a toda costa la felicidad, hacer de ella un ídolo o ponerla explícitamente como primer objetivo de las actuaciones. O, en sintonía con Pablo, es la experiencia de la «pérdida» o de la «basura»¹²¹: la sensación, más cierta que fallida, de que aquello en lo que se ponía la confianza y la esperanza de la autorrealización y de la satisfacción afectiva no está en condiciones de dar ni la una ni la otra, por tanto es pérdida y basura¹²².

Es inquietud, pero basada en una certeza fuerte como fuerte es el «ordo amoris». Es una certeza que *sólo Dios* puede satisfacer plenamente, puede dar la certeza de un amor personal e intenso, que libere definitivamente al hombre del miedo de no haber tenido suficiente amor y de la necesidad de pedir como limosna cualquier clase de afecto¹²³.

Y si es cierto, como dice Agustín, que «nadie conoce a otro tan bien como a sí mismo, y que nadie se conoce a sí mismo tan bien como para estar seguro de la propia conducta del día siguiente»¹²⁴, es también cierto que quien «sufre» esta inquietud por haber hecho una experiencia de vida, y que está ahora en condición de «recordar» y evaluar, difícilmente volverá a caer en ciertas ilusiones. En todo caso, generalmente, inquietud quiere decir también justo sentir» de sí, o la valentía de reconocer que la basura por mucho tiempo ha invadido la vida e ilusionado el corazón.

d) *Inquietud y descubrimiento del "yo"*. Esta tendencia hacia Dios, subraya Agustín, no aleja de sí, al contrario, significa descubrir la propia identidad, entrar en la profundidad del *yo*. Aunque «nada haya tan cercano al hombre como él mismo»¹²⁵, Dios siempre está «más dentro de mí en la parte más íntima y en lo más alto de la parte más alta»; lo podemos encontrar en nosotros, por tanto, en la

121. Cf. Flp 3, 7-8.

122. No se pretende decir aquí, y menos aún hacer decir a Agustín, que las realidades humanas sean en sí mismas «basura», también en esto es necesario respetar cierto «ordo entis», para evitar que lo que es relativo se convierta en absoluto, o que el objeto humano se convierta en ídolo invirtiendo inevitablemente el «ordo amoris». Ya hemos visto cómo la concepción agustiniana salva y respeta la dignidad y la amabilidad de cada una de las realidades, partícipes, en diverso grado, de la realidad suprema.

123. Agustín, *Enarrationes*: PL XXXVII, Ps. 99,7.

124. Agustín, *Epistolae*: PL XXXIII, C XXX, 2,4.

125. Agustín, *Confesiones*, PL XXXII, X, 16,25.

paradoja de su inmanente trascendencia, así como podemos encontrarnos a nosotros en Él, en la paradoja de una humanidad llamada a modelarse sobre la divinidad¹²⁶. Cuando Agustín dice que el corazón encuentra «descanso» sólo en Dios, no parece referirse a una experiencia de quietud pasiva, sino a la sensación satisfecha de haber encontrado las raíces de la propia identidad en Dios, como si fuera un retorno a casa, a una belleza tan antigua como nueva, tan lejana como vecina, tan divina como humana, a un amor ya oscuramente conocido («iam te amabam»), cuya memoria es revelación de algo nuevo e inédito, acerca de Dios y del propio yo. Este «descansar» en Dios es como un caminar continuo y sin parada hacia un «horizonte» –diría Grygiel– que va siempre adelante. Camino fatigoso, que pasa por las estaciones de un «viacrucis» personal e interminable, en el que el deseo parece no saciarse jamás, y un camino que exige un compromiso total del caminante, mente-voluntad-corazón (memoria), y que precisamente por esto se convierte en experiencia de profunda reunificación interior: de las potencialidades intrapsíquicas, del deseo una vez dividido, de la voluntad antes en lucha consigo misma, del pasado antes olvidado o mal recordado, de los afectos «desordenados» en el pasado. Es la experiencia de Agustín en el momento de la conversión: «Y allí (hacia Dios) no se iba con naves o carrozas... No sólo el ir, sino el llegar allí, no era otra cosa más que el querer ir, pero un querer fuerte y total, no el frío resultado de una voluntad medio herida en la lucha de una parte de sí que se levantaba, contra otra que se caía»¹²⁷.

La etapa final del camino es también el componente final y esencial de la estructura del amor en Agustín; el punto inextenso y luminoso donde se unen armoniosamente libertad humana y obediencia al mandamiento divino, donde el amor respeta el orden y el orden promueve el amor, donde el orden se hace amable y el amor ordenado, donde la inquietud se aplaca en el descanso y el deseo encuentra satisfacción... Hasta alcanzar la Ciudad de Dios: «gozaremos de una visión, hermanos, nunca contemplada con los ojos, jamás escuchada por los oídos, jamás imaginada por la fantasía: una visión que supera todas las bellezas terrenas, la del oro, de la plata, de los bos-

126. *Ibidem*, III,6,11; cf. también Id., *De vera religione*: PL XXXIV, 29,72.

127. Agustín, *Confessiones*: PL XXXII, VIII, 8,19.

ques y de los campos, del mar y del cielo, del sol y de la luna, de las estrellas y de los ángeles: porque es a causa de esta belleza por lo que son bellas todas las cosas»¹²⁸. En Dios, y en el amor, se le recordará a cada uno el don de «no descansar nada más»¹²⁹. Al que continuamente recibe le bastará para renovar el deseo de una posterior, inaudita y sorprendente felicidad¹³⁰; lo que le saciará aumentará cada vez más su hambre. Entonces, «no hay que tener miedo al cansancio: la satisfacción de la belleza será tal, que siempre estará delante de ti y no quedarás saciado, te saciará siempre y no te saciará jamás. Si dijese: porque no te saciarás jamás, tendrás hambre; si dijese: te saciarás, temo el aburrimiento; no sé qué decir, allí no habrá aburrimiento ni hambre, Dios tiene algo que ofrecer a los que no se arriesgan a manifestarse y sin embargo creen en lo que pueden recibir»¹³¹.

3. Objeto y finalidad de la energía afectivo-sexual

Después de haber reflexionado sobre la estructura del amor, nos queda por definir la finalidad a la que tiende la afectividad-sexualidad humana. Es obvio que cuanto hemos visto hasta ahora nos ofrece indicaciones valiosas sobre el objetivo final de la energía humana; ahora queremos especificar todavía más el tema, desde un ángulo filosófico y desde la perspectiva de una opción celibataria.

Hay una idea-clave, dada por Lonergan, que nos ayuda a definir el concepto de finalidad. La argumentación de Lonergan es filosófico-teológica, pero es muy útil para «preparar» el siguiente análisis psicológico. Como ya hemos hecho con Agustín (y con Guardini) lo haremos ahora con un autor que procede con una mentalidad in-

128. Agustín, *In Epistolam Joannis*: PL XXXV, IV, 5.

129. Agustín, *De civitate Dei*, PL XLI, XXII, 30.

130. La misma relación existente entre inquietud y descanso en Agustín la podemos encontrar en Gregorio de Nisa entre el concepto de carrera y de inmovilidad. Como Dios, dice el Niseno, sacia a Moisés con su visión «gracias a lo que por su deseo queda insaciado», así en el paraíso «ver a Dios significa no saciarse nunca de desearlo. Ha cogido tanto lugar de mí que quien corre interiormente no podrá jamás dejar de correr. Pero la carrera en otro sentido es la inmovilidad» (Gregorio Niseno, *De vita Moysis*: PG XLIV, II, 403-406 (trad. española, *Vida de Moisés*, Salamanca 1993).

131. Agustín, *In Joannis evangelium tractatus*: PL XXXV, III, 21.

terdisciplinar, como es Lonergan¹³². Después de todo, si nuestro intento general es interdisciplinar, nada mejor que usar, hasta donde sea posible, dicho método dentro de cada una de las aproximaciones particulares.

Entresacamos de su rica elaboración conceptual algunos puntos más cercanos a nuestro análisis¹³³. Nos atenemos a la interpretación que da Kiely¹³⁴.

a. El autor norteamericano habla de una finalidad absoluta, horizontal y vertical. *La finalidad absoluta* es la finalidad de todos los seres hacia Dios como bien total y absoluto. Dicha finalidad representa el valor terminal de la vida humana. *La finalidad horizontal*, a su vez, representa la tendencia natural de un objeto a moverse hacia un bien que se encuentra a su mismo nivel (por tanto «horizontal»), proporcionado al mismo objeto. Así, por ejemplo, el ojo tiene la finalidad horizontal de ver, el estómago de digerir, la mano de aferrarse a un instrumento, etc. En tales casos de finalidad horizontal, el fin corresponde a la «esencia» de la cosa o del proceso; por lo tanto el fin se llama «esencial» y es «inmediatamente» perseguible y perseguido. *La finalidad vertical*, a su vez, no es de una cosa o de un objeto, aunque es la finalidad de un conjunto de cosas, de una totalidad de elementos o procesos hacia un bien superior, y por eso se llama «finalidad vertical». Mientras la finalidad horizontal es la finalidad de una esencia particular que actúa por sí sola hacia un bien proporcionado a ella, la finalidad vertical se realiza mediante la «fecundidad del plural concreto» (through the fertility of concrete plurality). En la finalidad vertical, coexisten y cooperan varias cosas o procesos, o están llamados a colaborar, para alcanzar un bien cualitativamente superior, excelente en relación al bien esencial de la finalidad horizontal. Si esta última se busca de forma inmediata, la finalidad vertical exige una mediación o una serie de operaciones que requieren la libertad del hombre¹³⁵.

132. Sobre la utilidad concreta de la aproximación interdisciplinar de Lonergan, cf. B. Kiely, *Psicología e teología morale*, especialmente los tres primeros capítulos.

133. Cf. B. Lonergan, *Finality*, 477-510; Id., *Collection*.

134. Cf. B. Kiely, *Psicología e morale sessuale*, Roma 1991-1992, pro-manuscrito, 57-60.

135. Cf. también B. Kiely, *Bioethics: the Catholic Tradition, New York Technology, and the Question of Method*: *Seminarium* 3-4 (1988) 484-485.

b. Hay muchos ejemplos de finalidad horizontal. Kiely propone algunos en sentido progresivo, partiendo de cuanto se puede constatar en la biología, hasta llegar a lo que sucede en niveles superiores¹³⁶.

En el campo *biológico*: la sangre, el oxígeno, el alimento, etc. tienen todos una finalidad horizontal, la de participar en las reacciones químicas que corresponden a su estructura química. Pero, junto con otros factores-procesos, sangre, oxígeno y alimento tienen la finalidad vertical de favorecer la supervivencia. En este sentido la finalidad vertical presupone la finalidad horizontal, no funciona sin ella; si, por ejemplo, la sangre pierde la capacidad de transportar el oxígeno (= finalidad horizontal), como en el caso de una anemia grave, se vuelve incapaz de realizar su finalidad vertical respecto a toda la vida humana, y la persona, debilitada, encontrará mayores dificultades al caminar, estudiar, trabajar, etc.

En el sector del *arte*: muchos golpes de cincel, cada uno con la finalidad horizontal de tallar la piedra, juntos tienen la finalidad vertical de expresar-producir la belleza de la estatua; o los muchos colores de la pintura dan la belleza al cuadro, o los sonidos distintos hacen la belleza de la música, etc.

También la *actividad sensorial* nos ofrece un ejemplo interesante: si uno ve una serie de palabras escritas en una lengua que no comprende, por ejemplo los ideogramas chinos, el ojo se limita a la sola finalidad horizontal: la de ver las imágenes. Si la persona, por el contrario, comprende las palabras, el ojo tiene una finalidad vertical respecto al acto de la inteligencia, que representa un bien superior.

La misma vida *humana* consiste en una variedad de actividades heterogéneas, más o menos simples y complejas: comer, beber, dormir, trabajar, estudiar, desear, comunicar, vivir la propia sexualidad, amar, rezar, etc. Cada una de estas actividades tiene su propia finalidad horizontal. ¿De dónde le viene la finalidad vertical a estas cosas típicamente humanas? Siguiendo la lógica de Lonergan, la finalidad vertical viene fundamentalmente del *proyecto de vida*, como forma integrante del conjunto de las actividades de un hombre particular. Tal proyecto es una verdadera y propia opción fundamental, una decisión de vida (ej. el matrimonio, vida religiosa, sacerdocio, etc.) que se hace —a su vez— como un marco dentro del cual el sujeto to-

136 B. Kiely, *Psicologia e morale sessuale*, 58.

mará otras decisiones y elegirá cierto tipo de actividad, como expresión del dinamismo de fondo del mismo proyecto de vida.

Cada acción particular, como las vistas anteriormente, tiende o deberá tender a la realización del proyecto de vida, o de ello recibe la finalidad vertical, como una orientación en vertical. Casi constituye su «materia» y una materia que debe ser, en caso contrario el proyecto (la «forma») se convertiría en una ilusión¹³⁷. Por otro lado el impulso que el proyecto de vida imprime a las actividades particulares es *cualitativamente superior* a ellas y a su respectiva finalidad horizontal, es una orientación *vertical*, como parece evidente por los ejemplos antes citados, orientación que de algún modo «dicta las leyes» a nivel inferior para conseguir el objetivo que va unido a él. Proyecto y proyectarse significa etimológicamente persona que se extiende más allá de sí misma, que se proyecta o se «lanza» más allá de sí, más adelante, más allá del yo actual siempre un tanto «horizontal» en sus deseos y aspiraciones, hacia una dimensión de vida nueva y trascendente, que implica una superación de sí e introduce en el yo ideal. Siempre hay un elemento de trascendencia en un auténtico proyecto de vida. Por lo que respecta a la sexualidad también deberá haber un proyecto de vida, así entendido, que sugiera el modo de vivirla, dándole un valor concreto e indicándole un estilo consecuente. Esto vale al menos como principio general, según la teoría de Lonergan.

c. Para profundizar más en la naturaleza de la relación entre finalidad horizontal y vertical Kiely utiliza una imagen, unida a las actividades humanas, la que trata de la *cooperación humana*. Las reglas de una biblioteca escolástica, por ejemplo, tienen la finalidad horizontal e inmediata de mantener cierto orden en ella. Pero estas reglas, como la biblioteca, tienen también una finalidad vertical, reconocible en la búsqueda y en la búsqueda de la verdad. Dicha búsqueda es la finalidad horizontal de la escuela en cuanto tal, que —por su parte— tiende a la finalidad vertical del crecimiento pleno del hombre, del niño, del preadolescente, del joven, desde todas las dimensiones o niveles de la vida, desde el psicofisiológico hasta el psicosocial y al racional-espiritual. A través de una serie articulada de intervenciones, de disciplinas, de mediaciones que tengan pre-

137. Cf. R. Guardini, *Realismo cristiano*: Humanitas 30 (1975) 94-101; cf. también K. Demmer, *Die Lebensentscheidung*, 1-44, 73ss.

sente y hagan crecer la *totalidad* del ser humano, corazón-mente-voluntad.

La finalidad vertical se convierte en *bien integral de la persona o del grupo*, casi se identifica con este bien total y real (no aparente), y determina la composición de los bienes particulares, para que sean debidamente orientados hacia los *valores finales* de la vida¹³⁸. Este es un rasgo importante por lo que se refiere a la sexualidad: desde un punto de vista filosófico el objetivo al que se dirige puede ser tomado sólo desde el interior de este bien integral o total de la persona.

Otra observación significativa: el concepto de bien total de la persona reclama una característica y un componente de la idea de finalidad vertical; esta es siempre la finalidad de un *conjunto* de cosas o de una *totalidad* de elementos. Hay que subrayar de nuevo la exigencia de un compromiso total de la persona, de corazón-mente-voluntad (la «trinidad humana» de Agustín), esta vez indicado como condición para tocar el bien real y total, o la finalidad vertical del individuo, en perspectiva autotranscendente.

d. Todavía podemos recalcar algo más en este punto, como una explicitación de la intuición de Lonergan partiendo de otro ejemplo, el del *proceso de maduración humana*. De modo esquemático y dentro de una perspectiva personalista cristiana, podemos decir que la finalidad horizontal de este proceso es la salud psicamental del sujeto, su consistencia intrapsíquica, entendida especialmente como relación de armonía o de correspondencia entre necesidades psíquicas y valores, que hace que el sujeto esté bien integrado y sea estructuralmente coherente, ser que sabe estar en pie y sabe vivir la relación, persona autónoma y eficaz, «que sabe amar y trabajar», según la famosa fórmula de Freud. Finalidad vertical del mismo proceso es la realización plena del hombre dentro de una relación que no se queda en su semejante, sino que busca a Dios como compañero, dentro de un proyecto que no es sólo humano y limitado a las capacidades del hombre, sino que se configura según una llamada y un don que viene de Dios, que mientras realiza al grado máximo lo humano, le pide que sea, que ame, que sea libre según la libertad de la autotranscendencia del amor teocéntrico. Aún más, la finalidad vertical supone y exige la finalidad horizontal y representa un bien

138. Cf. B. Kiely, *Psicologia e morale sessuale*, 59.

«excelente», el bien excelente de la *trascendencia de amor*, y no de una trascendencia neutra, vacía, sin objeto, o entendida sólo como movimiento y funcionalidad psíquica que permite elevarse más allá de lo humano y termina por ser sospechosa; sino trascendencia de amor, que realiza un encuentro y lleva a pleno cumplimiento un deseo profundamente enraizado en el hombre, enraizado en ese instinto tan característico del hombre como es la sexualidad.

La sexualidad, en efecto, es relación, comunicación o manifestación del *yo*, es necesidad y es energía. Pero es relación «ordenada» al amor y al «*ordo amoris*», es comunicación que tiende a la comunión, es expresión del *yo* frente a un *tú*, es necesidad que hace receptivos y libres para dejarse amar, es energía que crea relación y fecundidad. Todo esto es natural y maravillosamente realizable y realizado en el encuentro de la pareja, en el que la relación de sexos mira a la unión física y fecunda, plenamente gratificante, entre hombre y mujer (= finalidad horizontal), pero también al don de sí al otro, a la fidelidad, a veces paciente y misericordiosa del cónyuge, a la realización con él y con los hijos de una comunidad de amor que prefigura y anuncia la unión de amor con Dios (=finalidad vertical). Pero sobre todo esto, el sentido profundo y genuino de la sexualidad, se puede expresar y vivir dentro de un proyecto de vida, en el que la relación privilegiada está con el *tú* de Dios y con su riqueza de amor, y la sexualidad misma se convierte en riqueza de amor y de relaciones con muchos *tús*, mientras la belleza y el deseo de la unión física con un compañero es sacrificada-sustituída-transformada por la belleza, también sufrida, de una vida totalmente ofrecida y totalmente satisfecha.

Así se salva la finalidad horizontal de la sexualidad, o la tendencia relacional, profundamente unitiva (aunque no sea por la unión física genital, que no representa el elemento específico de la relación humana) radicada en una estructura sólida de la personalidad, pero dentro de la finalidad vertical del don-de-sí, aún más solicitado y hecho posible por la relación de amor con el Dios trascendente.

Con otras palabras, la finalidad vertical estima justamente, orienta, sostiene la finalidad horizontal, y por tanto los niveles inferiores, y a veces llega a transformar la tendencia puesta en la naturaleza, no porque la anule sino por que la impulsa a dirigirse a objetivos y bienes cualitativamente superiores, que en realidad llevan a la plena realización y satisfacen totalmente la misma tendencia natural. Se-

ría un empobrecimiento para el mismo «instinto» (y para la maduración del sujeto) quedarse en la finalidad horizontal; sería como reducir las posibilidades existenciales de la persona, obligándola a vivir por debajo no sólo de sus capacidades, sino también de sus aspiraciones más profundas, aunque a veces estén escondidas al mismo individuo.

Es una riqueza dirigirse al bien excelente que trasciende y que al mismo tiempo es accesible al hombre y a sus sentidos. Comenta Lonergan a Aristóteles¹³⁹: «Ahora, con relación al bien excelente de la caridad, no es poca cosa que el corazón débil e imperfecto del hombre decaído pueda ser sorprendido por una belleza que mueve el centro del deseo fuera del yo; y tal movimiento sucede a nivel de la espontaneidad sensitiva por obra de un *eros* que queda fascinado y salta adelante, convirtiendo la inquietud en soledad y en imperiosa demanda de compañía. La compañía puede manifestar la más profunda calidad de ánimo y de carácter para mover de nuevo el centro de atención de las tendencias puramente orgánicas de la naturaleza al nivel racional de amistad, que tiene su base y su estabilidad en la excelencia de una persona buena. La gracia pone en la caridad el amor que da la naturaleza y aprueba la razón. En definitiva, hay en nosotros una tendencia motivacional que nos dispone hacia lo más alto, del *eros* a la amistad, y de la amistad a un orden especial de caridad»¹⁴⁰. Es el orden de caridad que nos recuerda el «*ordo amoris*» agustiniano.

Me parece que se puede reconocer en la lógica argumentativa de Lonergan, particularmente en las últimas expresiones del párrafo citado, el sentido de la expresión de Agustín sobre el amor, pero también el modelo de hombre desarrollado por el personalismo. La persona humana, que vive en forma de relación, está llamada a vivir la propia afectividad y sexualidad según unos valores que van de la finalidad horizontal a la vertical, del «*ordo entis*» al «*ordo amoris*», del «*eros*» al «*agape*», de la unión sexual al don de sí, del amor humano al divino, etc.¹⁴¹ En un crecimiento continuo. Idealmente sin fin y sin límites.

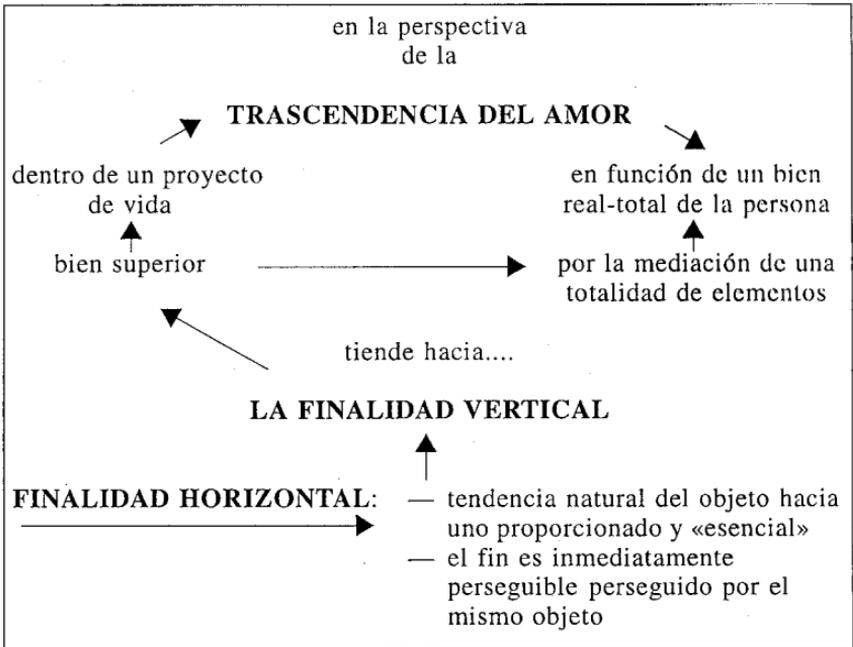
139. Cf. Aristóteles, *Ética*, VIII-IX.

140. B. Lonergan, *Finality*, 31.

141. El pensamiento de Platón recalca sustancialmente esta lógica progresiva: «Aquellos... que son fecundos en el cuerpo, se dirigen a las mujeres, y por este camino buscan el amor, porque piensan obtener la inmorta-

GRÁFICO 7

Finalidad horizontal y vertical



El proyecto de celibato por el Reino nace y recibe continuamente vida de la acogida que se hace a esta llamada.

El esquema del gráfico 7 que se lee de abajo a arriba, indica el movimiento que de la finalidad horizontal lleva a la finalidad vertical, y de ésta a la perspectiva de la realización de un proyecto de vida en la perspectiva de la trascendencia del amor.

lidad para siempre, el recuerdo y la felicidad mediante la procreación de hijos. Pero hay otros que son fecundos en el alma..., los que son más grávidos en el espíritu que en el cuerpo de las cosas que son propias que el alma conciba y dé a luz. ¿Qué cosas? El pensamiento y cualquier otra virtud» (Platón, *Simposio*, 208s; y también, «El amor es el deseo de poseer el bien para siempre» (207 a); y «contemplar el ancho mar de la belleza..., en la ilimitada aspiración a la sabiduría» (210 d), y ser atraídos por la «belleza en sí» (211 d), belleza como «virtud verdadera, porque es contacto con lo verdadero» (212 a). Muy interesante, entre otros, la conexión estrecha y lógica entre belleza-verdad-bondad.

Conclusión y síntesis

Al final de esta breve presentación del modelo antropológico del personalismo, de la concepción agustiniana del amor y de la teoría de la finalidad de Lonergan, es útil hacer alguna observación resumida.

1. Los objetivos que habíamos puesto a la aproximación filosófica se han alcanzado. En efecto, hemos identificado una teoría filosófica como ámbito interpretativo general de la persona y del «fenómeno humano» del amor y de la sexualidad.

– El hombre se ha redescubierto en toda su dignidad que se extiende a la totalidad de su ser y que va unida a su origen divino. En especial el hombre-imagen de Dios y de Dios-Trinidad (al que corresponde una «trinidad humana» de «corazón-mente-voluntad») es un *ser desiderante*, constitutivamente abierto a la relación *e inclinado* a una realización de sí que lo *trasciende*.

– Dentro del modelo de hombre la *afectividad* y la *sexualidad* juegan un papel importante y concreto, el ser expresión de la tendencia *relacional trascendente* que une al hombre con su prójimo y con Dios. Finalidad *horizontal* de la sexualidad es la construcción de la relación unitiva; finalidad *vertical* es la libertad de donarse y de acoger el don del otro, desde una perspectiva de trascendencia en el amor. El proyecto de vida consistirá en dar una configuración precisa y específica a las dos finalidades.

2. Por otra parte hemos descubierto y puesto en evidencia, según el pensamiento de Agustín, que *existe una estructura del amor*, que el amor obedece a un *orden objetivo*, el «ordo amoris», establecido por la jerarquía del ser y por la consiguiente estructura rigurosamente ascendente del bien, que culmina en el gozo de Dios y que pide que se viva intensamente la relación interpersonal permitiendo captar la verdad-belleza-bondad del ser, la totalidad del objeto y su intrínseca amabilidad. Al mismo tiempo, y desde una vertiente más subjetiva, el amor es quien *imprime un orden a la realidad*, orden inventivo y disciplinado, abierto y jerárquico, que procede sustancialmente del mandamiento divino del amor y todavía antes de aquel don divino que hace al hombre capaz de amar al modo divino. Es este amor dado gratuitamente lo que permite al hombre tener una relación *ordenada* con su realidad personal y con la totalidad de su yo, de hacer las cosas por amor y de observar la

ley no por obligación sino libremente. Desde la vertiente *objetiva* el «ordo amoris» implica unidad de los amores hacia Dios y hacia el prójimo, y la unión de la totalidad subjetiva (el compromiso unitario intrapsíquico) con la totalidad objetiva (la verdad-belleza-bondad del otro).

3. En esta aproximación filosófica *Dios* aparece como el *horizonte* del hombre, pero también como el *amor supremo*, aquel al que el hombre puede amar y del que puede sentirse amado, como la cumbre del *deseo humano*, el que colma las aspiraciones y da quietud al buscar al hombre inquieto, como objeto *material y formal* del amor humano.

4. El *amor*, en esta concepción del hombre, ocupa una posición *central*: es el signo de la imagen divina, expresa lo peculiar del hombre, es condición de libertad y lo que permite captar la verdad-belleza-bondad del *yo* y del *tú*, es memoria que recuerda el bien recibido y reconstruye el pasado y abre al futuro, es el mandamiento más importante. Sobre todo es lo que el hombre realiza plenamente *sólo* en Dios, la suprema Verdad-Bondad-Belleza. Hay dos aspectos que quizás resumen el presente análisis filosófico sobre el amor: el amor se hace *ordinata dilectio* cuando manifiesta la capacidad relacional-trascendente del hombre, y cuando procede de una totalidad (del sujeto) y se dirige a otra totalidad (del objeto o del Objeto).

5. La *afectividad-sexualidad* es símbolo de la dimensión relacional y trascendente, potencialmente abierta a Dios, y directamente implicada y comprometida en un proyecto de relación privilegiada e intensa, directa e inmediatamente con Dios, como es el celibato por el Reino. La concepción del «ordo amoris», e indirectamente también las premisas de la teoría personalista y la idea de la finalidad horizontal y vertical, no sólo ven posible un tipo de relación que une al hombre con Dios (aunque no se trata de forma explícita), sino que muestran la relación de amor con Dios como expresión natural y máxima de la capacidad afectiva del hombre y de aquel «ordo amoris» que «naturalmente» culmina en la fruición de Dios y que abarca juntamente a toda criatura: el hombre puede amar intensamente a Dios como objeto inmediato de su amor, así como puede (y debe) amar «en» Dios a su prójimo porque Dios le ha hecho capaz de amar a su manera. Desde el descubrimiento de todo cuanto hemos visto se puede decir, desde un plano filosófico, que el *hombre puede amar a Dios con todo el corazón* (= más allá de cualquier

otro amor), *para amar a las criaturas con el corazón de Dios* (=sin unirse ni separarse de ninguna de ellas de forma especial). Una afirmación muy útil e importante para comprender –desde un plano filosófico– el significado y la posibilidad existencial de un proyecto célibe de vida.

6. Al mismo tiempo, la afectividad-sexualidad es el área en la que se manifiesta de forma especial una *inquietud existencial*, una ambivalencia de fondo, una atracción contraria y una «cupiditas». Pero sobre este punto es imprescindible la aportación de la psicología. Para entender esta contraposición será necesaria la contribución de la psicología, así como para la identificación de la modalidad operativa y de la modalidad típica de esta fuerza relacional que empuja al hombre a trascenderse en dirección del otro y del Otro. Si la filosofía nos ha dicho que la «persona» es constitutivamente relacional, la psicología deberá explicarnos cómo se desarrolla de hecho esta relación, qué es lo que lo puede obstaculizar, a qué niveles se puede realizar, hasta qué límites puede ser empujada, en qué relación se sitúa respecto a otras realidades y fuerzas intrapsíquicas. Si, en fin, la aproximación filosófica ha insistido en la relación del hombre y en la totalidad de su relación, desde la vertiente del sujeto y del objeto, todo esto abre naturalmente el camino hacia un análisis psicológico que deberá especificar, desde su punto de vista, el significado de esta totalidad relacional, sus condiciones y modalidades.

CAPÍTULO 4

APROXIMACIÓN PSICOLÓGICA

Premisa

Hemos tratado de comprender, a través del análisis bíblico y teológico, algunos elementos acerca de la *esencia* del celibato por el Reino, así como por la palabra de Dios y por la reflexión teológica. Hemos analizado después el significado y el papel, desde el punto de vista filosófico, de la fuerza relacional-trascendente que es la *sexualidad*, y después la estructura y la finalidad, siempre desde el mismo ángulo, del elemento fundamental y fundante de una opción de virginidad consagrada como es el *amor*.

Ahora nos queda por precisar la dimensión más típicamente *operativa* del objeto en cuestión, o los mecanismos psíquicos, de naturaleza dinámica y directiva, que están implicados en este tipo de decisión existencial.

En el capítulo primero de esta segunda parte hemos definido los elementos *dinámicos* como las energías o las modalidades intrapsíquicas que hacen posible determinadas operaciones; mientras los elementos *directivos* serían las tendencias-base que canalizan las energías o modalidades hacia una dirección concreta¹.

Por ahora nos limitamos a este tipo de análisis para alcanzar el objetivo propuesto (la contribución específica de la psicología para una aclaración interdisciplinar de la esencia y naturaleza del celibato por el Reino). El análisis psicológico continuará a lo largo del tema, particularmente en el próximo capítulo, donde tendremos en consideración más de cerca temáticas genuinamente psicológicas sobre la afectividad-sexualidad.

1. Cf. segunda parte, capítulo primero, apartado 3, C.

Hay quien dice que la historia de la psicología moderna se identificaría, en buena parte, con la historia de la reflexión sobre la sexualidad humana, reconocida por el primitivo análisis freudiano como instinto central, aunque no único. La acusación de pansexualismo, dirigida a la teoría de Freud, aunque no estén todos de acuerdo², entra de alguna forma en esta suposición, que es fácilmente contestable; baste pensar en la teorías y corrientes psicológicas (por ejemplo la *Gestalt*, el behaviorismo, la psicología cognitiva, la logoterapia, etc.), que ciertamente no pueden llamarse «sexuales». Se da el hecho de que sólo en los últimos decenios se ha iniciado un proceso gradual de «desexualización del psicoanálisis»³, que muy probablemente ha servido para una recuperación objetiva y realista del tema.

Mantenemos que, más allá de ciertas exasperaciones y enfatizaciones, la psicología tiene una competencia «natural» para tratar cuanto se refiere a la vida intrapsíquica del hombre, y por tanto también de la afectividad-sexualidad. Nos proponemos, ahora, fijarnos al menos en algunos elementos centrales de la *naturaleza de la sexualidad*, «naturaleza» en el sentido agustiniano del término, como dinamismo y capacidad operativa del hombre y según el tipo de análisis que hemos reconocido y asignado a la psicología, llamada a explicar la dimensión más propiamente funcional del ser humano⁴.

Trataremos, en concreto, de indagar *sobre el significado y sobre el dinamismo* típicos de la sexualidad en la vida psíquica y sobre la *función intrapsíquica*.

Se trata de una información importante para nuestro trabajo: para comprender el sentido de la opción celibataria y fundamental para conocer la naturaleza de la que podremos llamar «la materia prima» de la misma opción, la energía sexual-afectiva dada a todo ser humano. Es, en el fondo, la acción típicamente «hermeneútica» de la psicología.

2. Cf. L. Ancona, *La psicoanalisi*, Brescia 1970, 95.

3. Cf. A. Todisco, *Rimedi per il male d'amore*, Milano 1991, 204.

4. Cf. parte segunda, capítulo 1, apartado 3, C.

1. Significado y dinamismo de la sexualidad

Comenzamos nuestro análisis psicológico preguntándonos por el significado y el dinamismo de la sexualidad humana.

Partimos de este presupuesto: el dinamismo de la energía o del impulso sexual debe estar unido necesariamente con su significado. Este presupuesto es el motivo del título de este apartado.

Un concepto útil para este tipo de análisis es el elaborado por Nuttin sobre los *tres niveles de la vida psíquica*.

«La vida psíquica existe a tres niveles distintos. Se puede afirmar con más precisión que todo acto psíquico revela ordinariamente tres géneros diversos de elementos, cada uno con sus propias e irreducibles propiedades, cada uno con las implicaciones de las diversas funciones y cada uno obedeciendo a leyes irreducibles. El hombre es una unidad viviente»⁵

1.1. Nivel psicofisiológico

El primer nivel comprende las actividades psíquicas estrechamente unidas a los actos físicos de bienestar, determinados por la satisfacción o no de algunas necesidades fundamentales de carácter fisiológico del organismo, como el hambre, la sed, el sueño, etc. Dichas actividades, que el hombre puede poner en acto gracias a las potencias correspondientes, se pueden considerar como constitutivas de la dimensión *fisiológica* de nuestra vida psíquica. Su origen y su término podemos buscarlo en la sensación de déficit o de satisfacción a nivel visceral.

1.1.1. Significado y finalidad

La sexualidad existe también a este nivel. La primera constatación a nivel fenomenológico es que la sexualidad existe a nivel *biológico*, es un hecho que la determinación del sexo se hace en primer lugar a este nivel.

El significado y finalidad de la sexualidad a nivel psicofisiológico es exactamente la *tipificación sexual*, o la determinación de la

5. L. M. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana. I, Bases interdisciplinares*, Madrid 1990, 382.

pertenencia sexual del individuo. Dicha tipificación implica sobre todo una relación del sujeto con su cuerpo, con su sexualidad y consigo mismo: una *relación intrapsíquica*. Pero que va unida también a la relación con los demás, o a la *relación interpersonal*.

El cuidado análisis del proceso de identificación sexual, bajo el perfil biológico, se sale de los objetivos del presente trabajo, pero no podemos por menos de acercarnos a los aspectos centrales del proceso de tipificación sexual.

Según la ciencia biológica existen y es posible identificar algunas variables como elementos de diferenciación sexual. En condiciones de desarrollo normal las variables siguientes deberían integrarse y definir entre sí de modo claro la identidad sexual del sujeto. Las variables son las siguientes⁶.

1. *Sexo cromosómico* o *sexo celular-genético*. Porque todas nuestras células tienen un equipo cromosómico masculino o femenino se deduce que una específica connotación sexual se extiende a todo el aspecto de la personalidad. No existe, pues, una esfera sexual aislable y neutralizable en nuestro contexto personal, y una esfera no sexual común a cualquier clase de ser, sino que todos nosotros, todas nuestras manifestaciones de orden físico o no físico, todo está diferenciado por la sexualidad. Por decirlo mejor, toda relación con los otros o con las cosas, también con Dios, es *sexuada*, aunque no se reduce a la sexualidad. El campo de las relaciones *sexuadas* se extiende mucho más allá del registro de las relaciones sexuales y conoce otros lenguajes además del sexual-genital. De hecho, según Oraison, «un sujeto es tanto más capaz de relaciones sexuadas..., cuanto menos dominado esté incontroladamente por la necesidad de relaciones sexuales. Esta es una constatación corriente de la clínica psicológica»⁷. Se hace eco de ello más recientemente Boisvert, que saca de este principio unas conclusiones importantes: «la madurez afectiva de una persona se mide por la capacidad de establecer relaciones sexuadas, poco importa si estas se traducen o no en relacio-

6. Cf. en especial, A. Guyton, *Trattato di fisiologia medica*, Padova 1987, 1102-1133; W. J. Gadpaille, *Research into the Phisyology of Maleness and Femaleness. Its Contribution to the Etiology and Psycodynamics of Homosexuality*: Archives of General Psychiatry 26(1972) 193-206.

7. M. Oraison, *Le célibat*, Paris 1966, 32.

nes sexuales»⁸. Todo esto pone en evidencia el aspecto *invasor* y *omnipresente* de la sexualidad, ya tomado en consideración. Nosotros no «tenemos» un sexo, sino que «somos» uno u otro de los sexos, y el único modo de evitar toda forma de sexualización es el de... no haber nacido.

2. *Sexo gonádico y hormonal u hormonal-genital*. Es el sexo ligado a la presencia de un determinado tipo de cromosomas y a la formación de las glándulas genitales. La función de las glándulas es doble: una, por secreción *externa*, consiste en producir las células seminales para la procreación (espermatozoides masculinos u óvulos femeninos); la otra, por secreción *interna*, consiste en producir las hormonas sexuales que son vertidas directamente en la sangre y distribuidas por ésta en todo el organismo, dando a los tejidos y a los órganos, a la inteligencia y a la sensibilidad, etc. los caracteres de la virilidad o de la feminidad. Todo esto es muy importante para comprender y valorar la función del sexo y de los órganos genitales. Para la normal conformación sexual del individuo es necesaria la secreción de las hormonas genitales, la secreción interna, pero no el ejercicio de la actividad genital externa. Desde un plano biológico es posible renunciar a tal ejercicio, sin que esto impida de ningún modo la caracterización y maduración sexual de la persona en cuanto tal, a varios niveles, físico, psíquico y espiritual⁹. Como dice el biólogo Lejeune, «Por importante que ella sea (de ella depende el porvenir de la especie), esta función biológica es la única en la que la falta de satisfacción no comporta patología alguna»¹⁰.

3. *Estructuras internas reproductivas y morfología externa*: las primeras se refieren a cuanto está relacionado con el mecanismo de la reproducción (ovarios, testículos, gónadas, etc.), la segunda a los caracteres sexuales primarios y secundarios que manifiestan en su conformación exterior lo propio de la pertenencia.

8. L. Boisvert, *Il celibato religioso*, Cinisello Balsamo 1992, 9.

9. Cf. V. Masellis, citado por A. Pigna, *Castità e verginità cristiana*, Roma 1990, 31-32; cf. también M. Tejera de Meer, *Castità*, en *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo*, Torino 1970, 420.

10. J. Lejeune, *Coeli beatus: osservazioni di un biologo*, en *Solo per amore*, 82.

Hasta aquí los elementos genuinamente biológicos. Pero no son solamente estos los que determinan el sentido de la identidad sexual. Además de estos hay otros componentes.

4. *El sexo grabado por la orientación educativa (sex of assignment and rearing)*¹¹: hace referencia al tipo de educación recibida desde el punto de vista de la tipificación sexual. Aquí tienen su importancia las esperanzas (más o menos confesadas) de los padres, el valor dado por el ambiente a determinadas conductas y estilos existenciales, masculinos o femeninos (o tenidos así por el mismo ambiente), el influjo socio-cultural, las eventuales experiencias del sujeto, condicionamientos o presiones sufridas siempre referidas a su propia tipificación, etc.

Dicha orientación podría estar en contradicción –en casos bastante ambiguos o raros– con los componentes biológicos sexuales ya vistos y no ser realmente «educativa». Es una orientación que viene del exterior, fuertemente marcada por procesos no sólo emotivos sino también cognoscitivos y que el individuo sustancialmente padece y que hace progresivamente suya¹².

5. *El sexo como identidad del género y del papel adquirido en el desarrollo (gender role and orientation established while growing up)*¹³: este elemento hace referencia explícita al aspecto *subjetivo y relacional intrapsíquico*, cómo asume cada individuo su sexualidad, qué tipo de relación establece con su cuerpo, cómo siente «suya» una cierta identidad sexual y la ve reconocida también por los otros. Por lo que concierne a este componente puede no haber sintonía o no haber sintonía total entre sexo biológico y percepción de la identidad sexual subjetiva.

Lief, con tal propósito, distingue entre *identidad sexual central del género (core sexual identity)*, que se desarrolla en los dos tres primeros años de vida, y consiste en la mayor o menor convicción de la persona de pertenecer a un sexo (género) concreto, e *identidad unida a comportamientos acerca del papel sexual o el papel del género*: los primeros se refieren a la conducta sexual verdadera y

11. Cf. W. J. Gadpaille, *Research*, 197.

12. Cf. L. Kohlberg, *A Cognitive-Developmental Analysis of Children's Sex-Role Concepts and Attitudes*, en E. Maccoby (ed.) *The Development of Sex Differences*, Stanford 1966.

13. W. J. Gadpaille, *Research*, 197.

propia (de la que se deriva la búsqueda de la relación física y la capacidad de sentir placer), los segundos se refieren a los comportamientos con connotaciones masculinas y femeninas, es decir, a las acciones sexuadas. Parece más importante y determinante la identidad central, pero está bien recordar que los comportamientos a la larga pueden influir en la misma convicción central¹⁴.

Otra relación interesante sobre la tipificación sexual es el dato de Huston, según el cual las dimensiones que mejor describen el *sex-typing* son fundamentalmente dos: los *contenidos* de la tipificación (la *cosa* da el sentido de la identidad sexual) y los *componentes* de la tipificación (el análisis de cómo sucede tal proceso)¹⁵.

Los *contenidos* serían: el *género biológico* (el sexo cromosómico y hormonal-genital, etc.) las *actividades* y los *intereses* del sujeto (juegos, ocupaciones, tareas preferidas, áreas de particular habilidad, etc.) los *atributos personales-sociales* (rasgos de la personalidad y modelos de conducta social, etc.), el *género de las relaciones sociales* (preferencias de amistades masculinas o femeninas, elección de modelos existenciales, etc.), *Estilo de comportamiento* y *contenidos simbólicos* (actitudes y conductas no verbales, forma de comunicar y relacionarse en general, etc.).

Los *componentes*, a su vez, describen la relación del individuo con las categorías. Todo componente está considerado en relación con cada uno de los contenidos. Los componentes son los siguientes: *las convicciones o las actitudes intelectuales* sobre los estereotipos sociales referentes al papel masculino o femenino, la *percepción de sí o el sentido del yo* como macho o como hembra, las *preferencias en las actitudes* y los *comportamientos concretos*. Estos elementos se miden según el género biológico del sujeto, según sus actividades e intereses, sus atributos personales-sociales, etc. de modo que, como categorías interpretativas de la sexualidad *en general*, describen y concretizan los contenidos de la identidad sexual de *cada uno*. Juntamente contenidos y elementos dan una idea precisa y bastante amplia de la tipificación sexual del sujeto aun res-

14. Cf. H. I. Lief, *Introduction to Sexuality*, en A. M. Freedman-H. T. Kaplan-B. J. Sadock (eds.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, Baltimore 1975, 1349-1352.

15. Cf. A. C. Huston, *Sex-Typing*, en P. H. Mussen (ed.), *Handbook of Child Psychology IV*, New York 1983, 388-450.

pecto a dimensiones con frecuencia olvidadas, y según una progresión ordenada.

La investigación de Huston nos hace entender, como afirma la misma psicóloga al final de su estudio, que la tipificación sexual es una realidad conceptual no unidimensional, sino bipolar y *multidimensional*¹⁶; que es como decir que no se trata de un hecho única y exclusivamente biológico, sino que incluye otros elementos que hacen referencia a la persona en su conjunto. Ya a nivel fisiológico la sexualidad no aparece como fenómeno... simplemente fisiológico, aunque es algo que caracteriza a cada ser humano, en la globalidad de su ser hombre o mujer¹⁷.

Lo que se ha dicho hasta ahora, partiendo de las observaciones psicológicas, confirma de forma implícita y explícita la importancia no sólo del elemento psicológico respecto a los fines de la tipificación sexual, sino de la *relación que el sujeto establece con él, es decir, con su cuerpo y con su sexualidad*, o del significado que le atribuye al hecho de tener un cuerpo. Si «el cuerpo forma parte integral de la subjetividad de la persona»¹⁸, cualquier proceso de tipificación sexual comienza con la aceptación del propio cuerpo y de su realidad sexuada. Pero esto implica una concepción del mismo no meramente instrumental o de objeto, como si el cuerpo fuese algo «subpersonal y subhumano»¹⁹ y el hombre una «unión monstruosa de una pura subjetividad y una pura objetividad»²⁰. En este caso se caería en una especie de dualismo muy peligroso, que terminaría por romper de forma irremediable la unidad de la persona humana, ya que pondría al sujeto, la persona, en contraposición con su cuerpo que podría ser usado como «instrumento»²¹ al servicio de la subjetividad. Si el cuerpo, y la sexualidad dentro de él, es el medio y el lugar más inmediato a la autorrealización del yo concreto,

16. Cf. *ibidem*, 450.

17. Para una síntesis sobre el tema puede verse el esquema sugerido por la misma A. C. Huston, *Sex-Typing*, 390s.

18. B. Kiely, *Psicologia e morale sessuale*, Roma 1991-1992, 91.

19. W.E. May-J.F. Harvey, *On Understanding «Human Sexuality»*, Chicago 1977, 15.

20. J. de Finance, *Realtà e normatività della natura umana: Vita e pensiero* 54 (1971) 760.

21. Es el momento de recordar la definición que hemos dado de «instrumento» en la aproximación filosófica.

debe participar en la realización del todo, sin quedarse fuera o buscar otras cosas. No hay trascendencia de la persona sobre el propio cuerpo que no tenga relación con los factores biológicos; por tanto, se podría decir que el «espíritu humano como tal no se hace más espíritu porque se separa del cuerpo, sino porque se encarna en él»²².

El cuerpo, en efecto, ni es ni puede ser mero instrumento, porque ya *en sí mismo y especialmente en su sexualidad* contiene y deja aparecer un significado concreto de la vida humana; por tanto sexo y cuerpo no pueden ser reducidos a objetos externos o a instrumentos faltos de significado intrínseco²³. Para ser más precisos, si el cuerpo contribuye a revelar el sentido de la vida, es la sexualidad, en el sentido más pleno y personalista, la que aclara de algún modo su significado definitivo, como en sustancia nos ha dicho la aproximación bíblico-teológica²⁴ y la aproximación filosófica²⁵: la sexualidad humana en sí misma, a nivel biológico, muestra una imagen del hombre: su ser «ab alio» y «ad alium», por tanto es un ser ordenado esencialmente a la comunión, y el cuerpo aparece como «testigo» del amor, fuente de la que ha nacido y término al que va dirigido. Todo esto nos prepara y ayuda a ver el significado existencial, que a su vez deja entrever y desvela la lógica sobre la que la vida está construida y el objetivo hacia el que se dirige la sexualidad: la lógica de la vida como *don recibido que tiende al don de la vida misma*.

El problema será establecer una relación coherente con el propio cuerpo, y después mantener abierto este nivel, y su lectura, a los otros niveles en una relación de reciprocidad dinámica: pero es indudable la relación significativa y la importancia específica que se deduce de esta «evidencia biológica».

El resultado de la relación persona-cuerpo no es solamente —como quizás pueda parecer— un problema especulativo de orden filosófico, sino que toca inmediatamente a la relación intrapsíquica que el hombre está llamado a establecer con su subjetividad global-

22. F. P. Fiorenza, *L'uomo come unità di corpo e anima*, en *Mysterium salutis* IV, Brescia 1970, 291.

23. Cf. G. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici*, Casale Monferrato 1983, 90-92.

24. Cf. parte segunda, capítulo 2, apartado 4, A.

25. Cf. parte segunda, capítulo 3, apartado 1, C.

mente entendida, y por tanto, con su sexualidad y con el significado que en ella se encierra.

Aclararemos sobre la marcha con más precisión, recorriendo los otros niveles, dicho significado desde un punto de vista psicológico. Por ahora podemos decir que si el objetivo y la finalidad de la sexualidad, a nivel psicofisiológico, es la tipificación sexual, tal proceso no puede tener lugar fuera de una auténtica relación de aceptación «significativa» del propio cuerpo y de la propia sexualidad.

1.1.2. Dinamismo

Frente a este significado de la sexualidad a nivel psicofisiológico, ¿cuál es el dinamismo de la sexualidad a este mismo nivel? Entendemos el dinamismo en el sentido de factores comunes al proceso evolutivo y formativo de la sexualidad.

Respondemos teniendo en cuenta dos aspectos fundamentales: la tipificación sexual como sentido central de la sexualidad a este nivel, y el elemento biológico como originariamente caracterizante de la misma sexualidad.

1. Sobre el proceso de *tipificación sexual* podemos señalar algunos principios del desarrollo de dicha tipificación, desde el punto de vista biológico y no sólo biológico. Nos remitimos sustancialmente a los estudios de Gadpaille²⁶ y de Huston²⁷.

– El proceso natural trataría espontáneamente de desarrollar una fisiología femenina si no hay una intervención concreta (elementos andrógenos) que interfiera en este desarrollo durante el periodo crítico.

– Hay estructuras distintas a nivel *cerebral*, según la pertenencia sexual, o hay partes del cerebro masculinas y femeninas. Estas estructuras comienzan a formarse durante el desarrollo fetal. El papel del *hipotálamo*, en el proceso de diferenciación es específico y determinante en la mediación y regulación de la fisiología y de la conducta sexual masculina y femenina.

– El género sexual «asignado» por la primera educación es más determinante e influyente que los demás componentes. Pero no actúa sólo, sino junto con los factores genéticos.

26. Cf. W. J. Gadpaille, *Research*, 202s.

27. Cf. A. C. Huston, *Sex-Typing*, 388-450.

– La formación de la identidad sexual es un fenómeno *muy antiguo*: según Gadpaille el periodo crítico para la formación del sentido de identidad sexual (*core gender identity*) está entre los primeros 12 y 16 meses de vida, hasta el punto de que después de los dos años y medio de edad es muy difícil un cambio de identidad sustancial, como «macho» o como «hembra, aunque los demás componentes sexuales pertenecieran al «otro» sexo²⁸. Stoller, y otros con él, mantienen que el género de un niño se «fija» a los dos años²⁹.

– Mientras la definición y la adquisición del género no es de carácter social, ni recibida del exterior, el *aprendizaje* es de gran importancia a medida que se sube en la escala filogenética en lo que concierne al *comportamiento diferenciado*; de la misma forma parece tener mayor influjo por parte del grupo de los iguales (a través de los juegos sexuales, etc.) que no de la relación con la figura materna para la adquisición de una *afectiva funcionalidad sexual adulta*.

– Hay otros criterios que diferencian aspectos significativos de las actitudes y de la conducta masculina y femenina y que parecen tener validez *transcultural*.

– El ser masculino –sostiene Gadpaille– es más vulnerable virtualmente en cada dimensión existencial, salvo en la prestancia física. Es más difícil adquirir el sentido de la masculinidad, y es más fácil que el macho, respecto a la hembra, esté sujeto a desórdenes de las funciones sexuales desde el punto de vista físico y psico-sexual³⁰.

– Acerca de la *homosexualidad*. La cuestión de una posible *pre-disposición biológica* a la homosexualidad, no está clara entre los investigadores, como sostiene Green³¹. Thévenot, en su estudio específico sobre el tema, se manifiesta en estos términos: «Tenemos la impresión de que por el momento la etiología de la homosexuali-

28. W. J. Gadpaille, *Research*, 200.

29. Cf. P. Kreisler, *L'enfant et l'adolescent de sexe ambigu ou l'envers du mythe*, en *Encyclopédie de la sexualité*, Paris 1973, 128; R. Stoller, *Recherches sur l'identité sexuelle*, Paris 1979.

30. Cf. W. J. Gadpaille, *Research*, 202. Vale la pena notar que la convicción de Gadpaille, unida a una práctica clínica, no es universalmente compartida.

31. Cf. R. Green, *Homosexuality*, en Freedman y otros (eds), *Comprehensive Textbook of Psychiatry* II, Baltimore 1980, 1762-1780.

dad que privilegia los factores somáticos es todavía objeto de controversias por parte de los investigadores»³²; y sigue negando que la homosexualidad sea esencialmente hormonal, pero al mismo tiempo deja una puerta abierta a una eventual causa genética. Este es también el parecer de Gilbert-Dreyfus: «En algunos homosexuales (el mismo Freud admitía que la fijación de la libido en una fase de transición viene forzada por traumas psíquicos, aunque por una predisposición congénita) *podría* haber algunas particularidades congénitas: anomalía genética no verificable en el cariotipo, anomalías encimáticas, desde el momento en que las encimas dirigen toda la bioquímica celular»³³. Freud, que sostiene que la homosexualidad es «una desviación de las funciones sexuales», atribuye su origen a un «cierto bloqueo del desarrollo sexual»³⁴. Gadpaille habla de un «desorden» en la secuencia normal de la diferenciación psicosexual a nivel de desarrollo embrional, pero reconoce que la causa más influyente de la identidad sexual hay que buscarla en la primera educación. En todo caso, concluye, el estado actual de la investigación biológica al respecto parece confirmar la teoría psicoanalítica de la *bisexualidad* humana³⁵.

Del dinamismo unido al elemento biológico como parte originariamente caracterizante de la sexualidad humana podemos hacer las siguientes observaciones. El dinamismo típico del nivel psicofisiológico se *comprende* por su referencia a la búsqueda del objeto satisfactorio (por ejemplo, el alimento), pero es alimentado por un proceso biológico *determinista* (por ejemplo, la sensación del hambre), que empuja a la satisfacción inmediata. La modalidad del funcionamiento procesual será, por tanto, *automática*, una vez alimentada, mientras el objeto gratificante sacia y satisface la necesidad cuando el sujeto de algún modo «se apropia de él» y lo hace suyo fagocitándolo. Se tiene así un movimiento que parte del sujeto, va al objeto, para retornar nuevamente al sujeto. El objeto, con otras palabras, existe en función del sujeto, es o se hace su «instrumento». La percepción real, si se aísla del conjunto de las otras operaciones

32. X. Thévenot, *Omosessualità maschile e morale cristiana*, Leumann 1991, 112.

33. G. Gilbert-Dreyfus, *Les intersexualités*, Paris 1972, 192-197.

34. S. Freud, *Lettere*, 1873-1939, Torino 1960, 389.

35. Cf. W. J. Gadpaille, *Research*, 203s.

de la persona, será *fragmentaria y parcial*: lo real se verá como relación *instrumental* (inmediata o mediata) con la propia necesidad fisiológica. Por tanto una lectura hecha de esta forma se limita a lo visible, a lo físico, a lo útil. Será totalmente subjetiva.

Por lo que respecta a la sexualidad, dicha modalidad operativa podría tener consecuencias importantes. Cuando la tendencia sexual se interpreta *exclusivamente o prevalentemente* a dicho nivel, como una entidad *meramente* biológica, corre el peligro de convertirse en un hecho automático, donde todo se regula por mecanismos fisiológicos sin grandes espacios para otros valores o modalidad del ser (por ejemplo la libertad y la responsabilidad).

Pues bien, es posible de hecho, reducir la sexualidad a mero dato biológico, o hacer una lectura que no sabe vislumbrar en el cuerpo y en la sexualidad el lugar y el medio más inmediato para la autorrealización del hombre, ni sabe deducir alguna verdad o lógica sobre las que basar la misma existencia, don recibido que tiende a convertirse en bien donado (como ya hemos dicho).

Entonces el sexo se convierte en simple física o ejercicio genital, no en algo «relacional». No hay relación auténtica entre el sujeto y su cuerpo, porque en este caso sirve sólo de instrumento, objeto, privado de todo significado posterior más allá de su función instrumental. Si no hay una correcta relación intrapsíquica tampoco habrá una auténtica aceptación del cuerpo y de su significado y, en consecuencia, tampoco habrá una verdadera y propia relación interpersonal. La relación con el otro, en este caso, está privada de la dimensión más exquisitamente humana, para convertirse en una acción física entre dos cuerpos más o menos de acuerdo, donde el *yo* y el *tú* desaparecen con su dignidad y con su rostro, y el otro se hace anónimo, sin otras características y prerrogativas fuera de las sexuales³⁶, o un alguien que se arriesga a ser «cualquier cosa», y cualquier cosa falsa e irreal, porque no corresponde a su propia verdad. El sexo, «cerrado» a este nivel, se ahoga e inhibe en su capacidad de mostrar un sentido y una orientación significativa, como decíamos antes, para la vida del hombre, y corre el peligro de caer en algo infra-humano perdiendo su humanidad y la de los otros. Llegando a este punto se convierte en esclavo de un dinamismo den-

36. «Con tal que lleve faldas», como dice Leporello en el *Don Juan* de Mozart.

tro del cual se ve obligado a buscar «algo neutro, algo material, cualquier cosa, no busca un «tú», sino un «eso», interpersonal, *the thing in itself*»³⁷. «La libido –dice Lewis– es más abstracta que la lógica; busca... una conjunción puramente sexual y por tanto puramente imaginaria de una imposible masculinidad con una imposible feminidad»³⁸.

El peligro no es tan hipotético, dado que hoy todavía hay «naturalistas a ultranza» o biólogos que parecen inspirarse en Kinsey y en su método de análisis para divulgar una sexología banalizada de este tipo: el cuerpo funciona como un reloj, tiene dentro mecanismos a los que no se puede desobedecer sin romper toda la maquinaria; dichos mecanismos también los tiene el hombre en común con los animales; lo que es imposible a los animales le es imposible también al hombre; la observación del comportamiento biológico es el camino ideal y el único para llegar a comprender las leyes maestras de nuestro organismo, lo que no entra en la norma estadística es anormal³⁹. Bastaría fijarse, para juzgar con conocimiento de causa (y... de efecto) la pobreza humana y la inconsistencia cultural de este tipo de aproximación, como en las 1600 páginas de sus dos volúmenes sobre el comportamiento sexual del hombre y de la mujer, Kinsey no dice una sola palabra sobre el amor, ¡como si el amor no fuese parte del comportamiento sexual!⁴⁰

El peligro del reduccionismo biologista y del dinamismo unido a él es muy posible por el hecho de que la sexualidad fácilmente se limita a la «estructura biológica de la experiencia»⁴¹, a causa de la

37. J. Pieper, *Sull'amore*, Brescia 1974, 182.

38. C. S. Lewis, *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*, Oxford 1958, 196.

39. Cf. E. Franchini, *Sexualità come progetto: Il Regno-attualità* 20 (1978) 467.

40. Un representante típico de este modo de ver el amor y la sexualidad es el teólogo Boris Cyrulnik, según él, el sexo, el amor, el enamoramiento, así como cualquier otra expresión afectuosa (también la de la madre hacia su hijo y viceversa), todo en suma, es pura biología, «tempestad bioquímica», «conjunto sensorial», «huracán de partículas bioquímicas», etc. No maravilla tanto el que ahora Cyrulnik mantenga que se pueda renunciar a una separación radical entre el hombre y el animal. Cf. B. Cyrulnik, *Mémoire de singe et paroles d'homme*, Paris 1983; Id., *Sous le signe du lien*, Paris 1989; Id., *La naissance du sens*, Paris 1991.

41. B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1958, 197.

emoción intensa a la que va ligada, y por tanto está como «tentada» a no ir más allá de las sensaciones físicas o de las prestaciones gratificantes, como si sufriese una especie de «fijación» (en el sentido freudiano) a este nivel.

Fromm sostiene que en la trampa de este reduccionismo ha caído, al menos en parte, también Freud. Me parece interesante la argumentación aducida. El error de Freud ha sido ver, según el materialismo psicológico, «en el instinto sexual el resultado de una tensión producida químicamente en el cuerpo, que es dolorosa y busca el alivio. El objeto de este deseo sexual es la supresión de esta tensión dolorosa; la satisfacción sexual está en conseguir la supresión. Este punto de vista es válido si el deseo sexual actúa del mismo modo que el hambre y la sed, cuando el organismo está desnutrido. El deseo sexual, según esta teoría, es un estímulo; la satisfacción sexual es la supresión del estímulo. En consecuencia, la masturbación debería ser la satisfacción ideal. Lo que Freud paradójicamente ignora es el aspecto psicobiológico de la sexualidad»⁴², o el carácter al mismo tiempo psíquico y biológico de la sexualidad, con la consiguiente interpretación reductiva de la sexualidad, «cerrada» y circunscrita al nivel biológico e insertada en un mecanismo automático y repetitivo⁴³.

42. E. Fromm, *L'arte di amare*, Milano 1979, 43 Ed. española, *El arte de amar*, Madrid 1990). Fromm se refiere aquí sobre todo al libro de Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid 1990.

43. Sobre la interpretación de Freud afirma Torellò: «La indiscutible grandeza de Freud... consiste en situar el amor como centro de la existencia humana normal y patológica, y el de haber llamado la atención en ello de la ciencia positivista. Una lástima que no captase el gran cambio de la cultura moderna, que daba a luz al mismo tiempo a la física nuclear y a una psicología finalmente humana; una lástima que todavía hoy presuntos investigadores del comportamiento, conservando toda la rigidez de su forma de razonar, nos expliquen el comportamiento como una pura cadena de instintos mecánicos, que se encuentra en los gansos y en los peces; lástima que, mezclado en los esquemas de las ciencias naturales de la época, aún habiendo percibido la centralidad del fenómeno amoroso en la vida humana, Freud tratase de reducirlo fatalmente al plano prefabricado y meramente imaginario de los «instintos», simple producto mental del positivismo más rancio». (G. Torellò, *Dalle mura di Gerico. Note di psicologia spirituale*, Milano 1987, 117). Hay quien no está de acuerdo con este tipo de interpretación del pensamiento freudiano, porque «reduce» el pensamiento mismo y parece olvidar las expresiones del fundador del psicoanálisis, como ésta:

Es la lógica del *vacío-a-llenar* o de la *tensión-a-eliminar*, típica de quien interpreta y pretende gratificar la sexualidad como si fuese *cualquier* instinto biológico y *exclusivamente* instinto biológico. Dentro de esta lógica no sólo se instrumentaliza al otro por la gratificación de la misma necesidad, sino que el sujeto corre también el peligro de hacerse cada vez más dependiente de una gratificación que no satisface nunca plenamente y que le deja frustrado por una tensión que no se elimina y a la que hay que recurrir continuamente. Forma parte, en efecto, de este modelo operativo un elemento de contradicción que hace vana la expectativa subjetiva: cuanto más se concentra la persona en su necesidad y busca la gratificación, menos accesible se le hace; cuando el individuo hace de la satisfacción afectivo-sexual el objetivo primario e inmediato de la acción, el vacío podría hacerse mayor y convertirse en un vacío cada vez más grande, como una vorágine que absorbe y fagocita la libertad del amante y del amado, o en la que se pierde y anula la capacidad relacional del individuo y de la misma sexualidad.

El placer, en efecto, a este nivel siempre permanece cualitativamente igual a sí mismo, más aún, corre el peligro de convertirse en hábito, como sabemos⁴⁴, mientras su búsqueda, para ser plenamente satisfecha, requiere un estímulo cada vez mayor, que a su vez pone cada vez más alto el umbral del placer, dando así lugar a una espiral sin fin.

Del mismo modo, cuanto más se elimina, o se pretende eliminar regularmente la tensión, menos aprende a gobernar el déficit y a integrarlo (como ya en parte lo hemos visto)⁴⁵, y cada vez estará más condicionado por esa pretensión y será incapaz de una reacción diversa.

«Lo que el psicoanálisis llama sexualidad no coincide con el estímulo irresistible de la unión de dos sexos o la producción de placer genital, y se asemeja mucho más al Eros del *Simposio* platónico que lo comprende todo en sí y todo lo protege» (S. Freud, *Le resistance alla psiconalisi*, en *Opere* X, 1924, 54). Loevinger, por ejemplo, que sin duda es uno de los intérpretes más agudos de Freud, dice que se puede distinguir en el pensamiento freudiano al respecto, tres modelos o paradigmas no reductibles a la interpretación «pansexualista»: el modelo del *trauma*, del *drive* y del *ego*. Cf. J. Loevinger, *Scientific Ways in the Study of Ego Development*, Worcester Mass. 1978.

44. Cf. parte primera, capítulo 4, apartado 1.

45. Cf. *ibidem*.

Quizás el amor no está del todo ausente en esta lógica operativa, pero está presente como *amor concupiscentiae*, en la terminología de Tomás⁴⁶ o como *appetitus habendi*, en la de Agustín, como deseo de lo que gratifica inmediata o mediatamente el instinto biológico.

También en este caso, sin embargo, la sexualidad, dice Kiely, contiene en sí misma la «posibilidad y la necesidad» de una orientación posterior y superior. No puede ser confundida e interpretada como un acto cualquiera a nivel psicofisiológico. Si se compara un gesto a este nivel con un acto unido a la vida sexual la diferencia aparece evidente. La relación conyugal, por ejemplo, «manifiesta un don de sí de una forma especial, siendo distinto a los otros actos, como el comer juntos. Contiene en sí una especie de promesa implícita, de que las dos personas tendrán siempre una relación especial y una importancia única la una para la otra»⁴⁷. La promesa podrá ser desmentida, pero siempre formará parte del acto, y el acto remite a ella ordinariamente.

Aquello a lo que remite, más concretamente, es el significado ya legible a nivel biológico, que presenta la sexualidad como un bien no sólo biológico, como el lugar en el que el hombre encuentra y actualiza su capacidad de relación y de comunión, y su naturaleza de ser que ha recibido de otro el don de la vida y que tiende a convertir en don el mismo bien.

Ahora decimos que el dinamismo propio de la dimensión psicofisiológica debería estar de acuerdo con este significado, para favorecerlo y cumplirlo. Todo lo que hace operativo este significado y la unión en sus varias formas entre vida recibida y vida donada entra en el dinamismo típico de esta dimensión, o al menos, la respeta; no entra o no puede entrar todo lo que se opone a este sentido fundamental, reduciendo la sexualidad a un hecho privado o a placer obsesivamente buscado y nunca saciado (o a tensión jamás resuelta), el cuerpo a una biología sin alma, sin un origen y sin un fin que realicen y satisfagan profundamente al hombre, y la relación interpersonal a una ficción que termine por dañar la dignidad del cuerpo humano, como una suma o una lucha de soledades que se enganchan la una a la otra sin salir realmente de sí.

46. Cf. Tomás, *Suma*, I^a-Iae, q. 27, a. 3.

47. B. Kiely, *Psicología e morale sessuale*, 60.

1.2. Nivel psicosocial

En la medida en que la dimensión psicofisiológica se basa en la biología del ser humano (aún no siendo sólo biológica), es semejante para todos; en el nivel psicosocial, sin embargo, hay una notable diferencia de persona a persona.

Dicho nivel comprende las actividades psíquicas que no tienen un inmediato equivalente fisiológico, pero que están unidas con nuestras necesidades de vivir y desarrollar una vida de relaciones sociales interpersonales. Esta forma de vida es fundamentalmente distinta de la dimensión fisiológica e implica la existencia de otras funciones y posibilidades humanas, y por tanto una diversa y cualitativamente superior interpretación de la sexualidad, o que realiza lo que allí sólo estaba en penumbra.

Desde un plano meramente descriptivo podemos decir que la sexualidad a este nivel no es anónima, como podía ser en el caso anterior, la otra persona ahora tiene un nombre, es especial y tiene unas características inconfundibles que van más allá de su sexualidad. Con otras palabras, la relación interpersonal se hace más significativa y «humana», rica en matices y gradaciones diversificadas que van de la simpatía al afecto, de la amistad al enamoramiento⁴⁸.

Por otra parte existe el peligro de que la misma relación se quede en el plano de la espontaneidad humana, espontaneidad que en su raíz es ambigua y hace ambiguo el amor a ese nivel, como una mezcla de egoísmo y de altruismo, de concupiscencia y de benevolencia, de grandes atracciones y grandes rechazos, de idealizaciones y desilusiones, etc. A veces, por ejemplo, hay un gran enamoramiento, pero no se tiene después la capacidad de permanecer en el amor; es el enamoramiento típico de esta dimensión, pero para permanecer en el amor es necesario algo más que la atracción inmediata e irresistible, no basta el simple instinto afectivo.

La relación ahora no es anónima, decíamos, la persona amada tiene una cara y un nombre, pero esto no quiere decir que sea amada por sí misma, por su amabilidad intrínseca. El amor espontáneo no siempre sabe reconocer y apreciar la verdadera identidad del otro.

48. Cf. C. S. Lewis, *I quattro amori: affeto, amicizia, eros, carità*, Milano 1990.

Aunque la espontaneidad sea sólo instintiva y presente grandes limitaciones, sin embargo es importante. Esta, dice Chesterton, es «como un fuego que funde o suelda dos pedazos de hierro resistentes»⁴⁹, y es un primer paso, no suficiente pero sí importante, hacia una libertad en las relaciones interpersonales; pero deberán seguir otros muchos pasos.

Ahora aparece, o comienza a aparecer evidente, cómo este segundo nivel es esencialmente ambiguo y abierto a distintas posibilidades.

Aquí están mucho más implicadas la libertad y la responsabilidad del individuo. Por esto es un nivel central para nuestro estudio. No sólo por su aspecto formal, sino también por su objeto material: si el segundo nivel se fija en la dimensión social-relacional del hombre, hay una referencia directa con el mismo objeto material de este nivel, por lo que respecta a la sexualidad.

1.2.1. Significado y objetivo

¿Cuál es el significado de este nivel, o qué significados y finalidad se abren desde el punto de vista relacional-sexual?

Si el primer nivel tiende a la tipificación sexual, o al descubrimiento y la aceptación del propio cuerpo y del propio ser macho o hembra, por medio de una relación intrapsíquica e interpersonal, el segundo nivel mira fundamentalmente a la *integración sexual*, para alcanzar un dinamismo *relacional al mismo tiempo que intrapsíquico e interpersonal*.

Si el objetivo final del nivel precedente era el de acercarse a una definición del propio ser sexual como varón o como mujer, ahora el objetivo será el de *definir* la propia identidad sexual, pero llevándola a la *realización* por medio de la relación en las dos vertientes ya indicadas, a partir de lo *interpersonal*.

El sentido de este segundo nivel se articula en torno a esta doble finalidad: una finalidad *terminal*, representada por la tipificación sexual que se realiza progresivamente, y una finalidad *intermedia*, representada por la capacidad de relaciones del individuo en cuanto ser sexuado.

49. G. K. Chesterton, *Two Stubborn Pieces of Iron*, citado en B. Kiely, *Psicología e morale sessuale*, 52.

En una palabra, se trata de un sentido *relacional*, que remite al significado típico de la sexualidad, al sentido unitivo y fecundo en el que Lonergan entrevé la finalidad horizontal de la misma sexualidad. La sexualidad, en la que se manifiesta la pertenencia del hombre al mundo material y biológico, se hace personal y verdaderamente humana por que está integrada *en la relación de persona a persona*.

Pero también por otro motivo, quizás de naturaleza más intrapsíquica, tiene un sentido relacional, porque remite a la naturaleza fundamentalmente *bisexual* del ser humano como subraya el psicoanálisis⁵⁰, o –más en particular– a la tendencia que según la psicología de Jung representa la tendencia típica y natural del ser humano viviente, es decir, *la integración en sí mismo* de la polaridad masculina y femenina, del *animus* y del *anima*⁵¹, como si quisiera renovar la experiencia original (no sólo prenatal, sino también del primer periodo de la vida) de «unidad primordial del *no-ser-todavía-dividido*, del ser *contenido*, como experiencia arquetipo fundamental, y que prevalece –según Stickler– sobre la personal con la madre concreta»⁵², o como si quisiera reconstruir la «mítica» totalidad del andrógino perdida en los albores de los tiempos, como nos cuenta Platón y el mito griego⁵³.

50. Erikson, por ejemplo, se pone sustancialmente en esta línea cuando dice que «los sexos muy semejantes en las operaciones del yo, las cuales siendo muy cercanas a la conciencia, al lenguaje y a la ética, deben servir para integrar tanto el hecho de la reciprocidad sexual como el de la bipolaridad»; E. Erikson, *Introspezione e responsabilità*, Roma 1968, 131; cf. también W. J. Gadpaille, *Research*, 200.

51. C. G. Jung, *Tipi psicologici*, en *Opere* VI, Torino 1969, 416-422, especialmente 420s y 437-459.

52. G. Stickler, *Relazione tra i sessi: ambivalenze, antagonismi, mutualità*, en *Verso l'educazione della donna oggi*, Roma 1989, 68. Imbasciati, en la línea de la teoría de Jung y del psicoanálisis postfreudiano, sostiene que en la relación dual madre-hijo del primer periodo de vida, el niño se siente a sí mismo cómo inmerso en una situación paradisíaca de bienestar, sin defecto y sin división, en unidad indistinta con la madre que lo protege, lo nutre y cuya presencia domina todo. En una palabra define como «matriarcal» esta situación y la correspondiente organización mental del niño en esta fase: cf. A. Imbasciati, *Freud o Klein? La femminilità nella letteratura psicoanalitica postfreudiana*, Roma 1983, 126.

53. El concepto de esta totalidad que tiende a restituir el sentido de la polaridad hombre-mujer, son expresiones de un modo particularmente efi-

En efecto, como el hombre y la mujer tienen en sí las hormonas del sexo opuesto, son bisexuales en sentido psicológico, como subraya la perspectiva psicoanalista, por la que todo ser humano posee siempre algunas características, aunque sea en pequeña medida, del otro sexo⁵⁴.

¿Pero qué quiere decir «en sentido psicológico»?

Me parece muy esclarecedora la interpretación que hace Fromm de la intuición de Jung sobre esta polaridad. Hombre y mujer, dice Fromm, «llevan en sí mismos el principio del recibir y del dar»⁵⁵: el carácter femenino, especialmente en la función sexual, es típicamente receptivo, el masculino tiene como característica la actividad, la iniciativa, una cierta interdependencia. O como dice también Stickler, la diferente configuración corpórea y ordenación orgánica del hombre y de la mujer (el «espacio interior» femenino y el «espacio exterior» masculino) «constituyen una bipolaridad según la cual, más que una división antagonica, se convierte en un factor dinámico con la finalidad de un potenciamiento recíproco y un intercambio mutuo a todos los niveles de la personalidad»⁵⁶. No hay que olvidar, sigue Fromm, que en todo individuo ambos tipos de características están fusionadas, pero con la prevalencia de las que son características del sexo de él o de ella⁵⁷. Pero lo que es más importante, sin duda, de la «titularidad» masculina o femenina, además de las actitudes concretas, o de su atribución exclusiva a uno u otro sexo⁵⁸, es que no se trata de simples características psicológicas, comporta-

caz y realista del mito griego, según el cual originariamente el hombre y la mujer eran un solo ser, el «andrógino» (el hombre-mujer), que fue cortado por la mitad por los dioses, por considerarlo peligroso y potente: desde entonces cada macho está a la búsqueda de la parte femenina de sí mismo, para poder reunirse con ella, reconstruyendo en sí la unidad del ser, en un sueño desesperado de omnipotencia, como cuenta Aristófanes en el *Convite* de Platón, citado por A. Todisco, *Rimedi*, 145.

54. Cf. las citas anteriores son de E. Erikson y W. J. Gadpaille.

55. E. Fromm, *L'arte di amare*, 41.

56. G. Stickler, *Relazione*, 70, nota 18.

57. Cf. E. Fromm, *L'arte di amare*, 44.

58. Sobre esta titularidad o atribución exclusiva de cualidades a un sexo o a otro hay opiniones muy variadas en la psicología moderna: cf., entre otros, G. Zilboorg, *Il maschile e il femminile: alcuni aspetti biologici e culturali*, en J. B. Mileer (ed.), *Le donne e la psicoanalisi*, Torino 1976, 110-120; cf. también G. Stickler, *Relazione*, especialmente 64-76.

mentales o actitudinales, sino de funciones fundamentales del vivir humano, desde el punto de vista tanto biológico como psicológico. La misma polaridad —sostiene Frömm— existe en la naturaleza, pero sobre todo lo contiene y manifiesta el sentido de la vida humana. El ser humano, en efecto, nace como capacidad *receptiva* y es él mismo en la medida en la que se hace capacidad *oblativa*, don recibido y don donado. El ser don constituye el dato originario y originante del humano viviente, el cual existe *sólo en cuanto* está abierto al don que recibe; pero el ser don es también el contenido y el compromiso esencial de la vida, compromiso de actuar haciéndose concretamente don. En síntesis, es la verdad fundamental de la existencia, ya que la vida humana es fruto del amor y tiende al amor.

Todo esto está de algún modo *inscrito en la sexualidad*, en la sexualidad masculina y *al mismo tiempo* en la femenina. Es en el fondo el significado al que nos remite la dimensión fisiológica, o que ya se comienza a percibir en ella.

Y es el significado típico de la sexualidad a este segundo nivel, que por un lado trasciende el ámbito puramente sexual, evitando la interpretación reductiva biologista, y por otro subraya su sentido más obvio y natural, ya que la sexualidad por definición tiene algo que ver con el ser amado y el amar, con el don que se recibe y que se da.

La sexualidad, a nivel psicosocial, tiende a la integración sexual, a la aceptación total del propio ser sexuado para alcanzarla por medio de la relación interpersonal heterosexual. Esta integración o totalidad no significa solamente la realización de la propia identidad sexual, sino que promueve el descubrimiento y la aceptación personal del significado particular que está inscrito en la sexualidad.

Por el contrario, la no realización de esta finalidad integrativo-totalizante es de por sí la *homosexualidad*, entendida en sentido no sólo intrapsíquico sino también interpersonal, como desviación resultante del fallido encuentro de la polaridad masculina con la femenina o por la innatural inversión de esta polaridad. En vez de la integración de las dos polaridades habrá una fijación o exasperación artificiosa de una de las dos (con rechazo más o menos marcado de la otra) que a nivel existencial supondrá una realización sólo parcial de sí, o una no integración de las funciones fundamentales del dar y del recibir o de las funciones y cualidades más ligadas al otro sexo. La homosexualidad, así entendida, no mira solamente al ejercicio de los órganos genitales, ni se reduce al área somático-fisioló-

gica sexual, sino a la personalidad en general, no abierta adecuadamente a la alteridad real de unas de las vertientes existenciales.

Es por tanto necesario que la persona, bien tipificada sexualmente, sepa vivir la relación con el otro sexo en cuanto «otro», pero sobre todo es interesante que cada uno trate de integrar en sí su sexualidad no sólo como distinta y diferenciada, sino como *unida en sentido complementario* con el componente del otro sexo. Es como decir: el ser humano alcanza la maduración sexual cuando integra y realiza en sí la función de dar y recibir, de amar y ser amado (y por tanto también de la masculinidad y de la feminidad). En este sentido, y para conseguir dicha finalidad, la mediación normal e inevitable es la relación interpersonal, la relación en general y la heterosexual, como lugar natural en la que el hombre, macho y hembra, experimenta su especificidad y su alteridad, su venir *ab alio* y su ir *ad alium*, o bien, la vida como bien recibido que tiende por su misma naturaleza a hacerse bien donado.

Nos queda por ver con mayor precisión la clase de relación y su dinamismo para tratar de alcanzar esta integración totalizante.

1.2.2. Dinamismo

Es necesario volver al significado general de nivel psicosocial, y en particular a la motivación inicial intrapsíquica en la que tienen su origen las actividades típicas de esta dimensión de la vida psíquica.

El origen de estas actividades psíquicas no se puede buscar en una situación de déficit fisiológico a nivel visceral, como en el caso del primer nivel. Normalmente hay una sensación especial de «déficit» que motiva el hacer en este nivel: es la toma de conciencia de la propia limitación e insuficiencia como persona lo que nos hace conscientes de la *necesidad de los otros*. Es la experiencia de la propia *privación ontológica*.

Al mismo tiempo y junto con esta conciencia hay otra, igualmente natural y profundamente enraizada en la conciencia humana, aunque de signo al menos aparentemente opuesto: es el sentido de la propia *individualidad y autonomía*, o la exigencia humana de definirse de-finiendo los propios límites en relación con los de los demás.

Esta ambivalencia original está íntimamente unida a la sexuali-

dad. Esta, por naturaleza, manifiesta y reclama una doble tensión, cuyo delicado equilibrio tiene aspectos vitales: entre diferenciación y fusión, entre sueño de omnipotencia y sentido de privación, entre intimidad interpersonal y aislamiento subjetivo, entre capacidad de relación y de soledad, entre pasividad y actividad (y aunque sea indirectamente, entre amar y ser amado). En definitiva, podemos decir que está en juego la percepción de la propia creaturalidad. «Como nos hace intuir la etimología, la sexualidad (sexo de *secare*) es por excelencia el recuerdo de la «castración» y de la limitación. La sexualidad, aunque empuja, o porque empuja a las personas a la búsqueda del otro, es una herida definitiva infligida a la omnipotencia infantil. Por ser sexuado, todo ser sabe que siempre estará separado y dependiente del otro. El reconocerse sexuado y el reconocerse criatura se producen en un mismo movimiento del espíritu (cf. Gen 3)»⁵⁹.

Separado (= sentido de individualidad y capacidad de autonomía) y dependiente (= necesidad del otro y capacidad de pertenencia): la sexualidad manifiesta la tensión dinámica entre alteridad y fusión, entre el ser distintos y el ser «una sola cosa».

De esta tensión procede la llamada para realizar una nueva integración, también dinámica, o un nuevo sentido de totalidad del yo. Es una integración complementaria a la vista entre la propia tipificación sexual y la del sexo opuesto. Y si esta última nos remitía a una integración posterior (la que se daba entre disponibilidad receptiva y capacidad oblativa), la integración totalizante de la que ahora estamos hablando implica a la otra, como si fuese su concretización o un dinamismo integrativo: *entre el sentido del yo y el sentido del tú*, entre lo que define la dignidad y la amabilidad del sujeto y lo que define la dignidad y la amabilidad del objeto. El equilibrio entre fusión y diferenciación, entre identidad y alteridad, puede proceder sólo de esta integración posterior entre las dos polaridades del sujeto y del objeto a partir del yo y/o del tú.

Por un lado, se trata de un *correcto sentido de la propia identidad que permite percibir positivamente al otro*; solamente de la aceptación y valorización de la propia positividad del ser, ontológica e histórica, es de donde puede venir un sentido de plenitud del yo o la conciencia psicológica del propio ser como persona, como ente

59. X. Thévenot, *Omosessualità*, 10.

«subsistente», capaz de cierta autonomía y por tanto no dependiente del exterior, pero precisamente por esto capaz de dirigirse hacia el otro⁶⁰. El otro, a su vez, y precisamente por esta correcta percepción del yo, podrá ser percibido con la misma mirada que abarca la totalidad y capta la verdad estimando así la intrínseca amabilidad de su ser⁶¹. En consecuencia, no se le verá desde una perspectiva utilitarista o defensiva, ni establecerá con él una relación de carácter simbiótico o dependiente. Todo esto, referido al ámbito más propiamente sexual, significa que la relación sexual madura, sea o no genital, implica una relación con la *totalidad* real propia de la persona y con la *totalidad* real de la persona del otro; ninguno se puede reducir a objetivos utilitaristas o narcisistas de las propias necesidades «parciales» y subjetivas⁶². Desde este punto de vista y gracias a estas características que hacen del encuentro sexual (en sentido amplio) una relación humana, total y personal, la sexualidad puede llegar a ser el lugar donde conocerse a sí mismo y valorar la propia humanidad, y donde conocer al otro, para encontrarlo y amarlo⁶³.

Pero si por un lado se da el sentido de la propia identidad o de la totalidad del yo que permite relacionarse de forma adecuada con el otro, por otro lado se da también *la relación con el otro* que capta la propia identidad. En este fatigoso proceso de la búsqueda del yo, nadie está sólo ni se queda autocontemplándose o poniéndose frente al otro para afirmar la propia individualidad o diferenciarse de la masa. El hombre es ya en sí mismo fruto de la relación humana, nace inserto en una historia y en una comunidad; el primitivo sentido de su identidad va unido al amor que recibe; puede comenzar a sentirse y a llamarse como un «yo» cuando advierte y reconoce a un «tú» y se siente reconocido por éste. Y si decide donarse y dar su vida, sabe que este don, o el acto de amor por el otro, se debe medir por la realidad concreta, personal y total de la persona amada⁶⁴.

Analizaremos más adelante los momentos particulares de este proceso evolutivo relacional; por ahora nos basta decir que es un di-

60. Cf. R. Guardini, *Accettare se stessi*, Brescia 1992, 7-30

61. Cf. L. M. Rulla, *Antropología* I, 203.

62. Cf. G. Bresciani, *Personalismo*, 186-189.

63. Cf. Conferencia episcopal francesa, *L'alleanza di Dios con gli uomini. Catechismo degli adulti*, Bologna 1991, 287.

64. Cf. L. M. Rulla, *Antropología* I, 232ss.

namismo de reciprocidad entre el *yo* y el *tú*, entre la formación del sentido de identidad y de alteridad. Esta reciprocidad y síntesis debe ser respetada y favorecida para no caer en un proceso de *latente homosexualidad*, donde se tiende a negar la diversidad del otro o se pretende homologar al otro consigo mismo, terminando por anular sustancialmente la relación. «Muchos actos homosexuales –según algunas investigaciones– presentan escaso contenido relacional»⁶⁵, o tienen cierto carácter narcisista; pero más allá de los actos o de las relaciones homosexuales abiertamente tales, hay que prestar atención a todas aquellas formas de homosexualidad latentes y no declaradas, ligadas a personalidades que no han resuelto de forma adecuada el proceso de integración con la diversidad de los otros.

Lo que se ha dicho hasta aquí recalca un aspecto muy importante para nuestro análisis: sujeto y objeto, como realidades distintas y unidas una a la otra, son *fuerzas estructurantes del dinamismo de la personalidad*; la relación interpersonal da *forma y estructura* al dinamismo evolutivo de la personalidad y a los distintos aspectos de su ser y de su vivir. También la sexualidad y el modo de entenderla y vivirla, depende de cómo se viva en general la relación interpersonal y viceversa. La relación estructura la sexualidad, la sexualidad estructura la relación.

He aquí por qué este segundo nivel es crucial para entender el dinamismo sexual y la centralidad de la relación interpersonal en dicho dinamismo y en el desarrollo de la personalidad en general.

En concreto, si la relación del sujeto con el objeto manifiesta el encuentro entre dos identidades bien integradas, entre un *yo* correctamente tipificado a nivel sexual y sólidamente construido en torno a su verdad de ser, y un *tú* percibido del mismo modo en su dignidad y amabilidad intrínseca, y por tanto entre *dos totalidades*, también la sexualidad y la afectividad del sujeto, en relación con el objeto, será atraída para que entre en esta órbita, y *forme parte de esta totalidad*, convirtiéndose en amor por el objeto (*object love*), y no en una relación cualquiera. (*object relation*)⁶⁶.

65. X. Thévenot, *Omosessualità*, 11.

66. Cf. H. Kohut, *The Analysis of the Self*, New York 1971, 228.

De aquí se deduce que el dinamismo típico de la sexualidad es un dinamismo *esencialmente relacional* que lleva al sujeto a la integración de la propia sexualidad, dentro de la personalidad de cada uno y en relación con el otro/a.

Este movimiento relacional, con otras palabras, es de naturaleza *intrapésíquica* y tiene lugar dentro de la persona, entre su disponibilidad para recibir y su capacidad para dar, entre el amar y el ser amado.

Pero la relación a la que empuja el mismo dinamismo sexual es la *interpersonal*, externa al sujeto, con el *tú* del que el *yo* trata de diferenciarse y con el que tiende a unirse en un equilibrio de autonomía-pertenencia, de alteridad-identidad (o de diferenciación-fusión) no se da fácilmente ni de forma inmediata, pero es básico en la construcción dinámica de su personalidad.

La sexualidad empuja a esta clase de relación, y al mismo tiempo está condicionada y formada por ella.

La misma relación es un medio, no un fin, y se configura según una finalidad específica, según un *orden* preciso.

¿Cuál es este orden final?

1.3. Nivel racional-espiritual

El análisis hecho hasta ahora de los dos primeros niveles nos ha llevado a esta conclusión: la sexualidad es un «hecho dinámico: parte de una base prácticamente común a todos, pero se desarrolla dirigiéndose hacia unos destinos diferentes, según la impresión que se quiere modelar en el dato biológico»⁶⁷. O como dice Plé, «el instinto sexual tiene una base fisiológica y endocrina, pero los factores psicológicos y sociológicos juegan un papel considerable y desde este punto de vista, hago mía la afirmación del director del laboratorio de altos estudios de la Sorbona, el Dr. Chautard: «El órgano sexual principal del hombre es el cerebro»⁶⁸.»⁶⁹ El tercer nivel es fundamentalmente aquel en el que el ser humano decide *qué orientación debe dar a su vida y por lo tanto a su sexualidad*. Es la di-

67. E. Franchini, *Sessualità*, 467.

68. P. Chautard, *La maîtrise sexuelle*, Paris 1962, 20.

69. A. Plé, *Vita affettiva e castità*, Roma 1965, 252.

mensión humana por excelencia del vivir, porque lleva a consecuencias extremas la capacidad humanizante del hombre: a este nivel encuentra las posibilidades que ~~te~~ distinguen esencialmente de las otras especies y hacen de él un ser no simplemente social (también el animal tiene una tendencia relacional), sino relacional-espiritual, capaz de decidir libre y responsablemente de sí y de su ser, de su sexualidad y de su capacidad de relacionarse, como expresión típicamente humana del existir.

Veamos ahora como se articula esta decisión, desde el punto de vista de la atribución de sentido a la propia sexualidad y del dinamismo implícito en ella.

1.3.1. Significado

El tercer nivel comprende las actividades psíquicas unidas al deseo de conocer la verdad, con la correspondiente capacidad humana de aferrarse a la naturaleza de las cosas, abstrayéndolas de los datos de los sentidos.

Gracias a este deseo-capacidad, o con este poder de abstracción el hombre puede conocer cosas *abstractas* (como el concepto de «virtud», «bondad», «amor», etc.) puede formular conceptos y notar la *atracción por lo que es verdadero-bueno-bello*, trascender el «aquí y el ahora» para afirmar y conseguir valores espirituales, afrontar problemas como el destino del hombre o el sentido de la vida y de la muerte, la afirmación de un Ser absoluto, la existencia y el sentido de la libertad humana y de los valores objetivos, etc.

Todos estos contenidos psíquicos implican que de uno u otro modo nuestra vida psíquica trascienda el límite de nuestro ser, movida aquí y ahora por un estímulo⁷⁰, para poder captar la verdad en sí misma.

De aquí se derivan una serie de consecuencias importantes: la satisfacción o gratificación, a este nivel, viene de la *búsqueda de la verdad en sí misma*, por la que el hombre es naturalmente atraído, y por la sintonía entre el individuo y la verdad-bondad-belleza de las cosas; sintonía que no podrá nunca ser total y que por lo mismo tendrá ante sí un espacio para el crecimiento. De otra forma,

70. Cf. L. M. Rulla, *Psicología profunda y vocación I: Las personas*, Madrid, 1986, 55-57.

mientras el placer unido a la necesidad fisiológica cesa una vez satisfecha esta necesidad, aquí la sensación de satisfacción no se agota con la consumación de la experiencia, sino que crece en relación con la cualidad de la búsqueda y de su relación con la verdad y totalidad del objeto (es decir, con su inconfundible originalidad); más aún, mientras el placer unido al primer nivel es sustancialmente repetitivo y hasta demasiado previsible, aquí el individuo experimenta una sensación siempre nueva e impensada de gratificación, unida al descubrimiento del objeto y a su verdad de ser.

Otra consecuencia: el percibir la verdad de las cosas, y sobre todo de las personas, impone al hombre que no las «use» para sus propios objetivos y le pone, al mismo tiempo, en una situación de *libertad* respecto a ellas. Es evidente que nada sucede de forma automática, el desorden subjetivo o la falta de libertad pueden darse también a este nivel. Solamente queremos indicar que este tercer nivel ofrece al hombre la posibilidad de adquirir las condiciones que permiten relacionarse libre y ordenadamente con la realidad, o que la mirada *casta*, porque respeta profundamente la realidad y sus leyes, carente de filtros que distorsionen o «parcialicen» la percepción, permite penetrar profundamente en la misma realidad⁷¹, experimentando la libertad (subjetiva) que brota espontáneamente de la verdad (objetiva). Es como si la persona, a este nivel que es típicamente humano, estuviese en condición de descubrir y dar el verdadero nombre a cosas y personas y, al mismo tiempo, aceptase de ellas la parte de misterio que es propia del ser humano y de cada hombre, jamás perfectamente cognoscible; misterio que pide a quien se le acerca una actitud de expectativa y de respeto, como de silencio contemplativo, para cambiarse después en atracción y gratitud. Siempre en un dinamismo de libertad.

Sólo a este tercer nivel puede experimentar el hombre la *gratitud* y la nobleza de esta actitud tan humana y no siempre tan familiar. El reconocer todo lo que hay en torno a sí de verdarero-bueno-bello, o el saber *dar las gracias* por esta armonía siempre nueva e inédita significa, de algún modo, apropiarse de esa armonía unificante, que se convierte para la persona en sensibilidad creativa, orientación de pensamiento, contenido de convicciones y valores,

71. Cf. A. Oberti, *Verginità: Vita consacrata* 28 (1992) 174s.

además de un delicado método de trabajo y estilo personal de expresión⁷².

La gratitud, a su vez, evoca *rēspōnsabilità*: responsabilidad por la verdad que a cada uno se le confía, por el bien recibido, por el amor del que ha nacido, por la relación humana que le ha ofrecido, por la bondad y belleza que descubre en el otro y en la verdad de su ser (actual e ideal), por las nuevas perspectivas y dimensiones de vida que descubre diariamente. Es como una llamada a ser no sólo como ser que goza y consume, sino como constructor de su existencia y de la de los otros. «El hombre es responsable del amor»⁷³, pero «la responsabilidad por el amor es también una responsabilidad por la persona (del otro), abarcando todo lo que le pertenece»⁷⁴.

Desde el momento en que el hombre decide asumir esta responsabilidad se convierte en agente moral y descubre no sólo el peligro y la fascinación de la aventura existencial, sino también el papel y la función de la misma sexualidad. Es *en ella* donde está inscrita la verdad fundamental de la existencia: *la vida es fruto del amor y tiende al amor*. El hombre nace como capacidad receptiva y es él mismo en la medida en la que se hace capacidad oblativa, don recibido y don donado. La sexualidad, a este nivel, «recuerda» al hombre esta unión inseparable; si la existencia es un bien recibido es tarea de cada uno «dar la vida» a otro ser humano, por medio de la creación física y/o espiritual. No nos interesa de momento profundizar en esta idea ni en sus implicaciones, nos basta afirmar el sentido y la función de la sexualidad que se desprende de la dimensión racional-espiritual, nivel peculiar del hombre.

Otro componente de la visión racional-espiritual es la capacidad de acoger y usar los *símbolos* y *el lenguaje simbólico*⁷⁵. La sexualidad en general, por sus características de plasticidad y ubicuidad, es una de las áreas implicadas más directamente con el lenguaje simbólico y que se prestan con mayor facilidad para mostrar cierto significado y transmitir cierto mensaje. Conectando con el punto pre-

72. Cf. S. de Guidi, *Esperienza e poesia*, Verona 1991, 11s.

73. K. Wojtyła, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*, Torino 1969, 213. (Ed. esp. *Amor y responsabilidad*, Madrid 1978.

74. Id., *Amore fecondo e responsabile*, Roma 1979, 27.

75. Sobre el concepto de símbolo cf. Tomás, *De veritate*, q. 9, a.4, ad 4; cf. también. B. Lonergan, *Método en teología*, Salamanca 1988, 68s.

cedente podemos decir que la sexualidad es y se hace símbolo y signo por excelencia de la decisión que el hombre asume frente a la vida, de la responsabilidad de la que él está dispuesto a hacerse cargo con relación a sí y al otro, del bien que recibe y que da, etc. a veces sin que el mismo individuo entienda plenamente todo esto⁷⁶. Es así porque «la sexualidad de la persona... corresponde (como una especie de «microcosmos») a toda la personalidad con su proporción de madurez/inmadurez; es decir, el simbolismo de la sexualidad forma parte del sistema simbólico de la persona, que busca tener una calidad unitaria»⁷⁷. Es como decir que un individuo expresa inevitablemente la orientación general de su vida con las elecciones que hace en el campo afectivo-sexual, y –al mismo tiempo– cada actitud en esta área tiene una gran repercusión en la opción fundamental existencial. Repetimos, tanto a nivel consciente como inconsciente; es importante hacer notar que normalmente esta repercusión o influjo indirecto se produce más allá de la conciencia del individuo. Es, en el fondo, una confirmación o modalidad expresivo-interpretativa de la totalidad de la sexualidad.

Así, por ejemplo, también a este nivel el individuo está llamado a elegir entre *amor benevolentiae* y *amor concupiscentiae* y, gracias a esta capacidad simbólica, puede interpretar y expresar su sexualidad como amor que desea el bien del amado como el propio bien, o donde se ama al otro, a cualquier otro, por su amabilidad intrínseca; la sexualidad a nivel racional-espiritual puede manifestar lo que hemos indicado como funciones de la misma. O sea, el *don total de sí a la totalidad del otro*, como dice –también desde un punto de vista psicoanalítico– la interesante intuición de Kernberg⁷⁸. La sexualidad, ligada a la estructura biológica del hombre y a la atracción del placer físico, representa una energía humana fundamental, es fuente de un poderoso instinto y puede hacerse expresión, a nivel racional-espiritual, de la capacidad del hombre *de autosuperarse y trascenderse*, como afirma Frankl: «ser hombre quiere decir esencialmente estar orientado hacia algo que nos

76. Cf. B. J. Sadock-H.I. Kaplan-A.M. Freeman, *The sexual Experience*, Baltimore 1976.

77. B. Kiely, *Psicologia e morale sessuale*, 71.

78. Cf. O. F. Kernberg, *Boundaries and Structures in Love Relations*: Journal of the American Association 25 (1977) 81-114.

trasciende, hacia algo que está más allá de nosotros mismos, algo o alguno, un significado que hay que realizar o un ser al que hay que encontrar y amar»⁷⁹. Por un lado la autotranscendencia, como movimiento de salida de la propia individualidad, es paradigma natural y típico de la sexualidad, por otro lado la sexualidad, así entendida, aparece cada vez más como una fuerza y energía dirigida hacia algo que está más allá del individuo, hacia algo más alto y más grande.

Es obvio que a este nivel ya no hay nada determinado y que por tanto todo dependerá del camino de maduración global del individuo, y de la posición que el valor de la sexualidad ocupe en la jerarquía de valores del sujeto, o del grado de integración del mismo valor en el contexto valorativo general del sujeto.

Como es también cierto que es en el tercer nivel donde la sexualidad puede recibir una interpretación y una orientación conforme con la dignidad humana; y que interpretación y orientación serán verdaderamente humanas en la medida en que la sexualidad esté armónicamente inserta y puesta al servicio del proyecto global de la persona⁸⁰. Pero será importante recordar que no se puede comprender la realidad afectivo-sexual según las leyes de uno solo de los tres niveles de la vida psíquica. La sexualidad, en efecto, no es una realidad puramente espiritual, sino que incluye también los otros dos niveles. «La abstracción empobrece siempre, y sobre todo cuando se trata de una realidad como la sexualidad que abarca a toda la persona y los tres niveles. Mucho menos se puede entender la sexualidad a los dos primeros niveles tomados independientemente. Dar el nombre de «amor» a un simple desahogo físico («hacer el amor») es estúpido. Dar el nombre de «amor» a la mera espontaneidad psicossocial es también insensato»⁸¹.

En sustancia se trata de la ley de la *totalidad*, que nos obliga a pensar en el hombre como un conjunto orgánico, como una realidad compleja, en la que la integración entre las partes es dialéctica y fatigosa, pero que hay que tratar de buscar; una integración con un punto de referencia concreto, *jerárquica*, porque tiene en cuenta los niveles inferiores y su peculiaridad.

79. V. E. Frankl, *Alla ricerca di un significato della vita; i fondamenti spiritualistici della logoterapia*, Milano 1974, 121.

80. Cf. A. Pigna, *Castità*, 36.

81. B. Kiely, *Psicologia morale e sessuale*, 52s.

Del «ordo amoris» al «ordo sexualitatis». Quizás podríamos decir que así como existe un «ordo amoris», configurado desde la escala jerárquica de los seres⁸² y que indica un orden en la sexualidad, del mismo modo existe un «ordo sexualitatis» específico, construido sobre la escala progresiva de los tres niveles de la vida psíquica vistos hasta ahora. Un «ordo» que señala dos cosas fundamentales: que la sexualidad sólo se entiende correctamente cuando se ve desde una perspectiva de *totalidad*, o bien como realidad con componentes y valores a nivel psicofisiológico, psicosocial y relacional-espiritual; y que el principio unificante y directivo de la sexualidad se deriva del *proyecto global de vida* del sujeto, proyecto que deberá respetar esos componentes y realizar esos valores en función del *bien integral* de la persona.

Aplicando a nuestro tema la distinción de Lonergan entre finalidad horizontal y vertical, podemos decir que el «ordo sexualitatis» indica un orden definido por una doble totalidad: una totalidad *horizontal*, que se extiende a los contenidos de los tres niveles y consiste en una acepción lo más completa posible de la realidad sexual, desde lo biológico a lo psicológico, desde lo psicosocial a lo racional-espiritual; y una totalidad *vertical*, que invita al sujeto a dirigirse hacia el todo, hacia el máximo de sus posibilidades, hacia aquello que, en las diversas situaciones de la vida, puede satisfacer realmente el corazón humano y realizar plenamente el significado de la sexualidad humana. La aplicación es legítima porque, como dice Kiely, «el principio de totalidad es una aplicación de la noción de finalidad vertical»⁸³. Pero conviene aclarar —siempre de acuerdo con Lonergan— que mientras la totalidad horizontal indica e implica la finalidad inmediata de cada nivel hacia un objetivo *connatural* a ellos, la totalidad vertical sintetiza de algún modo y hace converger los diversos procesos de cada uno de los niveles en función de un bien de orden *superior*, de acuerdo con la dignidad de la persona y con su proyecto existencial⁸⁴.

Este bien de orden superior está mediata o inmediatamente relacionado con lo que constituye el fin terminal de la vida del hombre

82. Cf. parte segunda, capítulo 3.

83. B. Kiely, *Bioethics: The Catholic Tradition, New Technology, and the Question of Method*: Seminarium 3-4 (1988) 486.

84. *Ibidem*, 485.

o con lo que Lonergan llama la finalidad absoluta, es decir, con la referencia libre y consciente de la criatura al Creador⁸⁵, principio y vértice de toda vida y de todo orden existencial, del amor y de la sexualidad. Así, por ejemplo, si a este nivel existe la capacidad de trascendencia, dicha trascendencia se puede entender en sentido horizontal (como salida de sí para abrirse al otro) como cualidad inmediata y objetivo connatural a los niveles de la vida psíquica humana, y por tanto como parte de la totalidad horizontal, pero también se puede entender como bien superior y como capacidad del hombre de establecer una relación, totalmente libre, con el Ser absoluto⁸⁶, dentro de un contexto de totalidad vertical.

Si el «ordo sexualitatis» se define por estos dos tipos de totalidades, entonces se nos muestra como una síntesis coherente de objetividad y subjetividad, como un orden que en parte ya está definido por la naturaleza de la sexualidad y que en parte cada individuo debe traducir y aplicar creativamente a su contexto existencial y a su estado de vida. Es también, como una orden que, procediendo de la totalidad horizontal a la vertical, en el momento en el que la primera se abre a la segunda remite al análisis del dinamismo de la sexualidad, como aparece en el nivel racional-espiritual.

Es esto lo que queremos analizar a continuación.

1.3.2. Dinamismo

El principio fundamental de este dinamismo ya ha sido enunciado: la sexualidad, a este nivel terminal y peculiar de lo humano, actúa como *fuerza totalizante*, o como *bien parcial que se dirige hacia el bien integral de la persona*. El dinamismo sexual, de acuerdo con cuanto se ha dicho sobre el significado de la sexualidad a este nivel, está entre dos totalidades: entre la totalidad de la misma sexualidad y la totalidad de la persona o de las personas en cuestión (o su bien integral). Estas dos totalidades se reclaman mutuamente, la una no puede estar sin la otra, mientras juntas muestran un dinamismo correcto y su concreta factibilidad.

Volk a este respecto tiene una expresión significativa: «Sólo la

85. Cf. B. Lonergan, *Finality*, 16-53.

86. Cf. L. M. Rulla, *Antropología I*, 214ss.

totalidad puede disponer de la totalidad»⁸⁷. Con otras palabras: sólo una afectividad-sexualidad auténticamente tipificada e integrada en su interior puede disponer de sí misma de forma plena y definitiva y en función del bien total de la persona. Sólo una totalidad horizontal puede abrirse a una totalidad vertical, aún en lo que respecta a la sexualidad. Sólo quien se conoce y acepta en su corporeidad y complementariedad, en su capacidad instintiva y en su dignidad, en su disponibilidad receptiva y oblativa, etc., es libre de ordenar su vida hasta el punto de hacer de ella un don para siempre.

Es, en suma, a este nivel un *dinamismo típicamente totalizante* el de la sexualidad, principalmente porque la sexualidad debe *asumir los dos primeros niveles*, y llevar a plena y definitiva maduración su sentido y realizar su objetivo.

Secundariamente es dinamismo totalizante, porque esta operación de asumir-integrar se da y debe darse dentro del *proyecto global* de vida del sujeto y según su *bien total*. Es como decir que la totalidad horizontal no puede ignorar la vertical, más aún, que el mismo proceso de integración entre las partes (o entre los niveles) encuentra su punto natural de referencia y criterio interpretativo-operativo en el proyecto existencial que realiza el bien total de la persona.

La sexualidad, por tanto, aún debiendo funcionar como un todo, representa fundamentalmente un *bien parcial* (ya que no expresa «toda» la personalidad, no es el único valor), bien parcial que trabaja por el bien del conjunto; que teniendo en sí su significado (siempre como resultado de la integración de los tres niveles) descansa y recibe el sentido del *plano general de vida* del individuo; que teniendo su finalidad horizontal y de orden natural está abierta a una finalidad posterior, *vertical y de orden superior*; que siendo fuerza innata e instintiva, espontánea y a veces imprevisible, está llamada a obedecer a un dinamismo preciso, el «*ordo sexualitatis*».

Ya hemos señalado el principio fundamental de este «*ordo*» (la sexualidad como hecho totalizante que tiende hacia el bien integral de la persona) y las dos articulaciones prácticas (asumir los dos primeros niveles dentro del proyecto global del individuo). Quizás sea útil ahora poner algún ejemplo práctico.

87. H. Volk, *Raccolta di sdritti*, citado por R. Lettmann, *La scelta spirituale del celibato sacerdotale*, en «L'Osservatore romano» 9 (1993) 4.

La asunción-integración del primer nivel, por ejemplo, significa hacer emerger plenamente el significado particular de la sexualidad que ya está contenido de algún modo en el nivel biológico: la vida es un don recibido que tiende a hacerse un bien donado. El nivel racional-espiritual da fuerza a esta verdad, y confirmándola, reconoce al cuerpo no como simple instrumento neutro que hace posible su actuación, sino como el medio y el lugar más inmediatos de la realización del yo concreto, como dimensión esencial «viviente» que participa en tal realización, evitando la trampa del reduccionismo biológico que interpreta la sexualidad según la lógica del vacío-a-llenar o de la tensión-a-eliminar.

Otro ejemplo significativo de este dinamismo de integración dentro, y en función del proyecto global de la persona, procede del significado de *placer*, como brota del nivel psicofisiológico y como puede y debe ser interpretado desde una perspectiva posterior. Dicho ejemplo nos muestra cómo este dinamismo integrador funciona en doble sentido: no es sólo el nivel psicofisiológico el que debe abrirse al dinamismo y a las perspectivas del nivel racional-espiritual, sino que es también este último y el significado y las perspectivas que van unidas a él, el que debe ser «traducido» según el lenguaje y la lógica del primer nivel. Veamos.

El placer físico unido a la relación sexual, es en sí algo bueno y se puede convertir en un modo de vivir el significado subjetivo y el valor objetivo que la relación sexual tiene y recibe del amor de los dos, como una consecuencia no directamente buscada, pero liberadora y gratificante: «toda actividad se perfecciona por su propio e intrínseco placer, mientras queda obstaculizada por placeres extraños», dice Tomás⁸⁸. En definitiva, «el placer no es invención del diablo —como hace decir Lewis a Berlicche— sino de Dios»⁸⁹; «es como el dulzor de la miel —afirma Turolde—, pero el dulzor no es el fin de la miel, el fin es su sustancia vital. Todo es sano en su orden»⁹⁰. Todo está, como aclara también Tomás, en vivir el placer teniendo presente el bien de *toda* la persona, es decir, el propio estado de vida, la propia vocación específica, los valores centrales de la identidad, la jerarquía de sus fines, sin quedarse en el placer de forma irracio-

88. Tomás, *Summa*, I^a IIae, q. 31, 3; q. 33, 3.

89. C. S. Lewis, *Lettere a Berlicche*, Milano 1988, 18.

90. D. M. Turolde, *Amare*, Milano 1989, 56.

nal como hace el que come ávidamente lo que le agrada hasta dañar la propia salud⁹¹.

Ahora, quien por una opción de vida renuncia a cierto ejercicio de la vida sexual, no sólo no puede hacerlo por desprecio del placer y de *aquel* placer, sino que debe estar en condiciones de sentir el placer de su opción, un placer no físico y sensible como aquel al que ha renunciado, pero también real y unido a una satisfacción interior, la satisfacción de vivir la propia sexualidad según la verdad, la satisfacción del deseo de dar amor⁹²: «Es en el gozo del amor —dice Tomás— donde el hombre encuentra la perfección del propio ser»⁹³. Hay un placer sano e intenso, regulado por la razón, que forma parte de la lógica operativa del tercer nivel, del «ordo sexualitatis» y que está unido de forma especial a la capacidad y a la libertad de apreciar el amor recibido con el gesto consiguiente del don de sí, de gustarlo, acogerlo no sólo como necesario y obligatorio, sino también como bello y agradable. Tener la libertad de sentir este placer

91. Cf. Tomás, *Summa*, I^a, q. 98, 2 ad 3um. Singular y totalmente equivocada es la interpretación que de este pasaje de Tomás hace U. Ranke-Heinemann en su *Eunuchi per il regno dei cieli. La Chiesa cattolica e la sessualità*, Milano 1991. En la pág. 172 de este libro dice: «De Aristóteles solamente se han aprovechado Adán y Eva si, como piensan Alberto Magno y Tomás de Aquino, en el paraíso el placer sexual era mayor de cuanto sea hoy, pero también menor, porque en aquellos tiempos felices el placer estaría completamente regulado por la razón». Pero la idea de que el placer regulado por la razón deba ser menor no es tomista: Tomás no ha dicho esto jamás. En ese texto Tomás enseñaba que el sobrio no siente menor placer que el goloso, sólo que no se queda en el placer de forma irracional, ya que la función de la razón no consiste en disminuir el placer («ad rationem non pertinet ut sit minor delectatio in sensu»), sino en hacer que el placer sea vivido teniendo presente el bien de toda la persona. La consideración del bien de *toda* la persona es una acción propia de la razón», o del nivel racional-espiritual, diríamos nosotros; cf. B. Prella, en «Jesus», mayo 1990, 10; cf. también, A. Lambertino, *Struttura psicologica del piacere e della felicità in S. Tommaso d'Aquino*, en *Il rigorismo etico in Kant*, Parma 1970, 333-360; cf. también M. C. Jacobelli, *Il risus pascalis e il fondamento teologico del piacere sessuale*, Brescia 1990.

92. Para demostrar cuanta confusión y cuantos prejuicios hay sobre este tema y en especial de la relación entre opción celibataria y concepción cristiana del placer, he aquí lo que escribió hace tiempo el diario II «Giornale»: «Es de la aversión de la Iglesia al placer sexual de donde nace la noción del celibato sacerdotal» (artículo no firmado, «Il Giornale», 8 enero 1992).

93. Santo Tomás, citado en A. Plé, *Vita affettiva*, 295.

puede ser un signo de la autenticidad de la opción, de funcionamiento correcto de la propia afectividad-sexualidad, porque sería expresión, como vuelve a decir Tomás, de una actitud virtuosa (de un hábito), de algo que se hace con prontitud, con gusto interior, por Dios y por su amor⁹⁴ o, como diría Lonergan, «con la fácil libertad de aquellos que obran todo bien porque están enamorados»⁹⁵.

Pero siempre y en cualquier género de vida el dinamismo típico del tercer nivel salva de algún modo el placer y la capacidad de sentirlo. Si no se va más allá de la dimensión sólo biológica o sólo psicológica de la sexualidad y no se tiene en cuenta la dimensión espiritual, el ejercicio de la sexualidad da lugar a un placer que permanece siempre igual a sí mismo, o que para ser satisfecho requiere una estimulación cada vez más elevada, como ya hemos visto⁹⁶, que pone cada vez más alto el umbral del mismo placer, dando así lugar a una espiral sin fin.

Del mismo modo el nivel racional-espiritual asume e integra el nivel psicosocial, respetando sus leyes y acogiendo sus valores, apremiándole a un cumplimiento superior, el cumplimiento del bien total de la persona dentro de un proyecto específico de vida.

Pongamos como ejemplo lo que es el objeto material de nuestra investigación, es decir el proyecto de vida célibe por el Reino. Si el significado y el valor del segundo nivel es la tipificación sexual en sí misma, como integración en sí de las funciones de dar y de recibir y como equilibrio entre las dos polaridades de la diferenciación y de la fusión; el tercer nivel parte de esta adquisición, pero de algún modo la confirma y la supera, ya que va más allá de la lógica de la simetría de la vida, ambigualmente calculada según el deseo de recibir antes de decidirse a dar. El tercer nivel va más allá de equilibrios frágiles y precarios entre autonomía y pertenencia, e introduce la adquisición de la propia integración sexual dentro de un contexto más amplio y más sólidamente motivado.

Es el contexto de la capacidad-deseo, típica de este nivel, de buscar y conocer la verdad, de dejarse atraer por lo que es verdadero-bueno-bello, de trascender el «aquí» y el «ahora» mudable y pasajero, para aferrarse al sentido de la vida y del amor, de la relacio-

94. Cf. Santo Tomás, *Summa*, II^a IIae, q. 1 ad lum; I^a IIae, q. 31, 1.

95. B. Lonergan, *Método en teología*, 108.

96. Cf. primera parte, capítulo 4, apartado 1.

nalidad y de la sexualidad hasta divisar, detrás y más allá de las cosas, de los sentimientos, de los deseos y de las pasiones... algo definitivo y estable, algo que sea la fuente de todo afecto y que dé sentido a cada encuentro. Algo que es Alguien. Y Alguien que no es mero objeto de una fe religiosa, o la resultante filosófica de un silogismo, o el criterio ético de un comportamiento, sino una persona viviente percibida como la fuente del propio existir, una Persona amante que está en el origen del propio amar. Tan viviente y amante que se puede establecer con ella una relación auténtica de amor...

Entonces comienza un auténtico proyecto de celibato, pero será auténtico en la medida en que se respeten las modalidades dinámicas indicadas en el segundo nivel, fundamentalmente aquellas modalidades que llevan a la plena tipificación e integración de la propia sexualidad.

Dicha relación se convierte en la relación por excelencia de la vida del célibe, no en el sentido de que excluya o infravalore las otras relaciones interpersonales, que también exige y reclama, sino porque se pone, o debería ponerse, como la relación primordial y central en lo que respecta al sentido de la propia tipificación e integración sexual. Principalmente porque en el propio ser de macho o hembra el individuo atisba su propio modo de ser semejante a Dios, de ser imagen de su potencia y ternura: la diferenciación sexual es uno de los elementos esenciales de aquella imagen de Dios que es la humanidad⁹⁷. Secundariamente, porque esta relación con Dios manifiesta como ninguna otra relación el significado de la vida, del amor, de la sexualidad, aquel significado ensombrecido en el nivel psicofisiológico, algo más claro en el nivel psicosocial y ahora reafirmado de forma definitiva e indiscutible a nivel racional-espiritual: la vida es un bien recibido que tiende por su misma naturaleza a convertirse en bien donado. La sexualidad de alguna forma sirve de vehículo a esta verdad. Y la relación con Dios, tal y como es posible a este nivel, la confirma y exalta. La intimidad del célibe con su Señor da la absoluta certeza de ser amados y de ser capaces de amar; significa acoger un amor que nos predispone para querer bien de la misma manera que Dios; del modo de realizar esta inte-

97. Cf. G. Concetti, *Sessualità, amore, procreazione*, Milano 1990, 17-19.

gración entre el dar y el recibir (entre masculinidad y feminidad en sentido amplio y simbólico), entre el ser amado y el amar.

La relación con Dios es una relación que permite como ninguna otra alcanzar el equilibrio estratégico para la maduración afectivo-sexual entre diferenciación y fusión. La relación con Dios, de modo especial para el célibe consagrado, es relación que desde un cierto punto de vista manifiesta el máximo de intimidad, pero que precisamente porque hace a Dios tan cercano al hombre, le hace sentir al mismo tiempo con claridad la inmensa distancia que le separa de él. Podemos decir que esta relación con Dios une el máximo de la reciprocidad con el máximo de la alteridad, la lejanía con la cercanía, la presencia con la ausencia, la palabra con el silencio. Por otra parte Dios es un Dios de amor que vive en la unidad de tres distintas personas; y el Espíritu de Dios es Aquel que une diferenciando, a fin de que el hombre se haga aquello que es y lo que está llamado a ser: imagen de Dios Trinidad formado por identidad y por diferencia. Mientras la «sexualidad, que es al mismo tiempo poder de identificación (porque tiende a «convertirse en una sola cosa») y poder de diferenciación (porque separa al hombre de la mujer) es uno de los ámbitos privilegiados de la dialéctica identidad-diversidad, es decir de la dialéctica que nos hace semejantes al mismo ser de Dios»⁹⁸. La misma castidad, en este contexto, aparece como el dinamismo típico que regula la humanización de la sexualidad⁹⁹, dinamismo dotado de «un poder de diferenciación o de «alteridad», en la medida en que connota inmediatamente el ámbito del otro»¹⁰⁰, de sus deseos y proyectos, o en la medida en que reconoce o hace reconocer y respetar la presencia del otro, que entra como tal en la vida del célibe y lo ama intensamente, pero que no lo anula en su individualidad, más aún, lo hace ser aquel que está llamado a ser y lo hace amar a su manera, de modo gratuito, es decir libre y liberador. Precisamente esta es la característica central del amor de Dios: Dios cuando ama no domina ni se hace posesivo, no hace al otro dependiente con su amor, al contrario, cuando ama crea individualidad y autonomía en el amado, aquella individualidad y autonomía que nacen de la certeza de haber recibido amor y de la certeza de poder y saber

98. X. Thévenot, *Omosessualità*, 205.

99. Cf. Conferencia episcopal francesa, *L'alleanza*, 288.

100. Cf. X. Thévenot, *Omosessualità*, 206.

amar. Con otras palabras, el amor con el que Dios ama, hace al hombre, no solo amable (sería demasiado poco), sino capaz de amar al modo divino, creando a su vez autonomía y capacidad afectiva.

En este amar a la manera de Dios el célibe consagrado encuentra todavía más rica su humanidad y ve más apremiante y natural la llamada a vivir la relación interpersonal.

En consecuencia, la capacidad de la relación amistosa, típica característica del segundo nivel, se convierte en prueba de una capacidad de vivir la afectividad-sexualidad al tercer nivel. Se convierte en expresión de un «ordo amoris» y «sexualitatis» que abarca y coordina el amor divino y el humano llevando el uno al otro, haciéndoles «semejantes». Se convierte en signo del amor de Dios que hace al corazón humano capaz de amar al modo divino, con ese estilo propio que ni fagocita ni crea dependencia, sino que hace libre y amante al que es amado¹⁰¹.

Así como al contrario, un rechazo o una actitud defensiva en el área relacional, puede manifestar la inconsistencia de una opción de vida que revela la pobreza de la relación con Dios. Sería el celibato débil del que hemos hablado en la primera parte.

Volveremos sobre este punto. Por ahora hemos identificado el dinamismo de la sexualidad a nivel racional-espiritual; dicha operación, por su naturaleza totalizante de este nivel respecto a los otros, nos ha ofrecido una síntesis del significado y del dinamismo de la sexualidad en general desde el punto de vista psicológico.

Se trata de un significado y de un dinamismo ordenados según triple connotación y funcionalidad, pero al mismo tiempo hemos visto los significados y los dinamisismos unidos por una misma lógica y ordenados según una valoración. En cada nivel hemos constatado y puesto de relieve el sentido preciso al que remite la sexualidad, o una verdad que encuentra dentro de sí, casi estructurada y que se hace cada vez más visible e inteligible a varios niveles: *la vida es un bien recibido que tiende, por su misma naturaleza, a hacerse don donado*. El nivel psicofisiológico sólo deja entrever esta verdad, el nivel psicosocial la afirma como fundamento del vivir social ordenado, y el racional-espiritual la confirma cargándola con posteriores motivaciones desde un plano no sólo social-filantropi-

101. Sobre el concepto y variedad de los tipos de amistad véase el agudo análisis del ya citado libro de Lewis, *I quattro amori*.

GRÁFICO 8

Significado y dinamismo (y contrasignificado y contradinamismo) de la afectividad-sexualidad, desde el punto de vista de los niveles de la vida psíquica

		Nivel racional-espiritual
		Significado: la sexualidad <i>como bien</i> que tiende al bien total del sujeto.
		Dinamismo: asunción-integración de los niveles (totalidad horizontal) dentro del proyecto existencial del sujeto (totalidad vertical).
		Contrasignificado: toda forma de percepción «parcial» de la sexualidad con fenómenos de reduccionismo psicológico y espiritualista.
		Contradinamismo: no integración de niveles y ausencia de un proyecto que dé dimensión vertical a la sexualidad.
		Nivel psicosocial
		Significado: la relación interpersonal (e intrapsíquica) como tensión y síntesis de las funciones del dar y del recibir y de la polaridad diferenciación-fusión.
		Dinamismo: proceso de la plena tipificación sexual.
		Contrasignificado: toda forma de distorsión relacional que impida la síntesis de funciones y la polaridad.
		Contradinamismo: todo proceso de homo-sexualidad latente o manifiesto.
		Nivel psicofisiológico
		Significado: el cuerpo como núcleo originario del significado de la sexualidad (e implícitamente de la vida humana).
		Dinamismo: proceso de la tipificación sexual.
		Contrasignificado: no reconocimiento del cuerpo como núcleo significativo.
		Contradinamismo: todo proceso de reduccionismo biológico y de dualismo <i>cuerpo-espíritu</i> .

co. En todo caso la sexualidad encuentra su razón de ser dentro de esta lógica de verdad. Es como el dinamismo que la encarna y la hace operativa, o el bien parcial cuyo fin es el bien total de cada uno, o la realización de esta conexión lógica según un específico proyecto existencial. Sea cual sea este proyecto deberá obedecer a esta norma de vida, a este «*ordo sexualitatis*». Por tanto, una opción de vida es válida y creíble, normal y saludable si está basada en esta lógica.

No basta entonces decir, en el caso del célibe consagrado, que «un comportamiento sexual que consista en la abstención del ejercicio de la genitalidad es... normal, desde el punto de vista psicológico, porque haya sido elegido libremente y por motivaciones racionales y válidas»¹⁰², sino que es necesario que la opción respete en su significado y dinamismo el «*ordo sexualitatis*» ya visto, con su escala progresiva y con sus valores en los distintos niveles; y que la opción sea expresión de una participación *total* del sujeto y de la tensión hacia el bien total del individuo.

Entonces la sexualidad puede manifestarse en la plenitud de su significado y de su belleza-bondad-verdad. Como un bien al que nadie puede renunciar. Mucho menos el célibe por el Reino.

Resumimos estos contenidos en el gráfico de la página anterior.

El gráfico muestra en síntesis el significado y dinamismo, contrasignificado y contradinamismo de la sexualidad a cada nivel. El esquema muestra el «*ordo sexualitatis*» en su globalidad y en las articulaciones a varios niveles culminando en el tercero.

2. Funciones de la sexualidad

La aproximación psicológica puede ser muy útil para aclarar otra cuestión, la relativa a la *función* de la sexualidad. Tal cuestión puede ser importante para la comprensión más profunda de la naturaleza de esta fuerza intrapsíquica desde el punto de vista de su *función objetiva*, pero al mismo tiempo nos permite analizar y comprender la posible interpretación que hace de ella el individuo, o la *función subjetiva* de la sexualidad en el contexto del camino de maduración de la persona, sea cual sea su proyecto de vida.

102. M. Tejera de Meer, *Castità*, 424.

La pregunta sobre la función va inmediata o mediatamente unida a la identificación del papel y del influjo de esta fuerza, pero también a la especificación de su grado de plasticidad y educabilidad.

Se trata una vez más del todo, dentro de la reflexión específica de la sexualidad, como tarea analítica típica de la psicología.

Si en el párrafo precedente hemos investigado sobre dicho dinamismo en cuanto que va unido con el significado de la sexualidad a diversos *niveles* de la vida intrapsíquica, ahora trataremos de hacer la misma investigación, pero a partir de la *función* de la sexualidad, o del significado que ella tiene como componente de los contenidos del *yo* y que el sujeto le atribuye. Son dos aspectos distintos y convergentes, al menos teóricamente, que contribuyen conjuntamente a iluminar el objeto de estudio.

Es evidente el interés que tiene para nosotros y para nuestro trabajo este tipo de análisis.

Para responder con un mínimo de exactitud a la pregunta sobre la función es necesario volver a la definición que la psicología da de la necesidad, como componente natural de los contenidos del *yo*.

La sexualidad se entiende en la psicología moderna como una realidad innata y dinámica, perteneciente a la categoría intrapsíquica de las necesidades. Necesidades que la psicología define así: «tendencias innatas a la acción que se derivan de un déficit del organismo o de las posibilidades naturales inherentes al hombre, que buscan ejercicio o actualización»¹⁰³.

Según esta interpretación sería doble el origen funcional de la necesidad: o un *deficit orgánico* (por ejemplo la sed) o una *posibilidad natural* (la capacidad de dar afecto), o quizás *ambas cosas*. Hay cierta ambivalencia originaria en la naturaleza constitutiva de la necesidad, que hace brotar el carácter de indeterminación o relatividad: si la necesidad tiene o puede tener un origen *doble*, esto quiere decir que no se impone de forma absoluta o determinada al actuar del individuo. Las necesidades son «energías... ni buenas ni malas, simplemente son, están disponibles, están como obreros en espera de un patrón que los invite a su viña. Son «fragmentos» que buscan un «todo» al que unirse»¹⁰⁴. Es determinante la interpreta-

103. L. M. Rulla, *Psicología profunda y vocación. I: Las personas*, Madrid ²1986.

104. M. Uriati, *La totalità dell'amore di Dio come valore totalizzante per l'uomo: Vocazioni 1* (1993) 17.

ción, en el sentido pleno y no sólo conceptual del término, que el individuo da de la necesidad y de su función.

Es muy diverso, por ejemplo, interpretar una necesidad según la lógica del déficit, por tanto del vacío, y del vacío-a-llenar, o interpretarla y vivirla como una energía activa, que el individuo encuentra dentro de sí y de la que es responsable, que le capacita para actuar en una determinada dirección.

Quizás en ningún área como en la sexual, aparece esta diferencia de modo significativo y con consecuencias importantes. Mientras por otro lado, nada como la sexualidad busca la síntesis y la posibilidad de integración en el camino global de madurez del individuo.

Veamos entonces por orden qué significado tienen esta ambivalencia y alternativa; y cómo es posible alcanzar una síntesis que permita vivir de modo armónico e integrado la propia sexualidad. Actuando así no sólo profundizamos en el sentido originario y vemos la función subjetiva de la sexualidad, sino que indicamos también un recorrido a lo largo del cual es posible descubrir elementos importantes, como las fases o componentes relativos al dinamismo de la sexualidad.

2.1. *Ambivalencia*

Hay una ambivalencia fundamental en el origen funcional de la sexualidad, que puede derivarse de un déficit del organismo y al mismo tiempo de una potencia natural, es decir, de un menos y de un más.

En realidad dicha diferencia, *de por sí*, no parece que se deba interpretar necesariamente como contraposición bipolar o como exclusión recíproca entre las dos alternativas, como si se tratase de un «aut... aut». Esta ambivalencia parece formar parte de la naturaleza biológica de la sexualidad (el cuerpo sexuado manifiesta la existencia de otro y la capacidad de relación con el otro) y, como veremos, también el mismo concepto de sexualidad, como lo describe la psicología. Observando la lista de necesidades redactada por Murray, se puede constatar cómo hay diversas necesidades *directamente* unidas con el área de la sexualidad (por ejemplo la necesidad de dependencia afectiva, de amistad o afiliación, de gratificación afectivo-sexual, etc.) pero también nos encontramos con necesidades

indirectamente unidas con la misma área sexual (por ejemplo la necesidad de identidad positiva, estabilidad del yo, pero también de dominación, exhibicionismo, etc.)¹⁰⁵. Lo cual sorprende sólo hasta cierto punto, y por otra parte da razón de aquellas dos características fundamentales de la sexualidad: la *plasticidad* y la *omnipresencia*¹⁰⁶; y, —dentro de este fenómeno— obliga a dar una acepción más amplia al concepto de sexualidad, como componente de una realidad más compleja que es el amor y que comprende también la capacidad de relación y la necesidad del otro, la felicidad que se deriva de amar y de sentirse amado, pero también la tensión unida al cansancio de la relación y a la sensación de soledad, la tensión unida a la acogida del otro y a la donación de sí, o a la tentación de poseer al otro y de cerrarse a la relación. Precisamente esto permite comprender y constatar la ambivalencia de fondo de la sexualidad desde el punto de vista psicológico.

Por un lado, la sexualidad reclama inevitablemente la idea del otro, de una intervención o de un don del otro y, por tanto, la *necesidad* que todo ser humano tiene de su semejante: el hombre viene al mundo indefenso y en el momento en el que alcanza la conciencia de sí —afirma Lewis— descubre también la soledad; su necesidad de los otros es física, emotiva, intelectual, no puede prescindir de ellos si quiere lograr el conocimiento del propio ser¹⁰⁷.

Por otro lado la sexualidad es *energía* y *potencia* que todo hombre recibe con la vida, es riqueza que ya posee y crece en él en la medida en la que se convierte en efectiva capacidad de acoger el don y de hacerse don. Es a esto a lo que tiende como objetivo final de un proceso de maduración afectivo-sexual.

La sexualidad es *ambas cosas*, y quizás sería poco prudente contraponerlas ya desde el comienzo y radicalizar las dos polaridades. Pero el problema está ahí: lo difícil y que no viene de forma espontánea es vivir íntegramente esta ambivalencia, conectar al mismo

105. Cf. H. A. Murray y otros, *Explorations in Personality*, New York 1938; cf. también L.M. Rulla-F.Imoda-J.Ridick, *Struttura psicologica e vocazione; motivazioni di entrata e di abbandono*, Torino 1981, 195s.

106. Cf. C. W. Schmidt-J. K. Meyer-J. Lucas, *Sexual Deviations and Personality Disorders*, en J. R. Lion (ed.), *Personality Disorders: Diagnosis and Management*, Baltimore 1974.

107. Cf. C. S. Lewis, *I quattro amori*, 11.

tiempo de modo armónico las dos lógicas, y encontrar una síntesis entre déficit y energía, entre dar y recibir.

Es interesante lo que dice al respecto Lewis. A lo largo de su libro sobre las diversas clases de amor (afecto, amistad, eros, caridad) parte de la idea de distinguir de forma clara e inequívoca el «amor don» del «amor necesidad» («need-love and gift-love»), llegado a cierto punto se siente obligado a constatar la imposibilidad y la pobreza de la alternativa lógica, y confiesa: «cada vez que he tratado de plantear el problema en estos términos me he perdido entre interrogantes y contradicciones. La realidad es mucho más compleja de lo que me imaginaba»¹⁰⁸. Es cierto, continúa el autor irlandés, que nuestro amor es bien poca cosa si se enfoca desde el deseo de recibir, pero « el estar totalmente faltos de él es una marca que normalmente distingue al frío egoísta. Desde el momento en que nuestra necesidad de los otros es real («no es bueno que el hombre esté sólo»), la falta en nuestra conciencia del sentido de esta necesidad, es decir, el creernos que es *bueno* estar solos, es un mal síntoma espiritual, como la inapetencia es un mal síntoma desde el punto de vista médico, ya que el hombre tiene realmente necesidad de alimento»¹⁰⁹. También nuestro amor por Dios, sostiene Lewis, es «en buena parte, sino totalmente, un 'amor-necesidad'»¹¹⁰. Por otro lado, «Dios es amor», y el amor divino es, o bien el don del Padre que se ofrece a sí mismo y a su Hijo, o bien la receptividad y la gratitud del Hijo que se deja amar por el Padre, o la libertad del Espíritu Santo que une a ambos en un abrazo infinito y manifiesta y comunica su amor, hecho de dar y de recibir.

Ya Platón en su *Simposio*, contando el mito del nacimiento de Amor, sostiene la teoría de la ambivalencia de esta necesidad fundamental del ser humano. Según Platón Amor es hijo de Penia (= la pobreza) y de Poro (= la audacia), Eso quiere decir que por parte de la madre «tiene siempre la miseria en casa. Pero por parte del padre es... valiente, audaz, decidido»¹¹¹. Con otras palabras, sigue dicién-

108. *Ibidem*, 12.

109. *Ibidem*, 12s.

110. *Ibidem*, 13.

111. Así cuenta el mito del nacimiento de Amor: «cuando nació Afrodita los dioses hicieron un banquete, entre ellos estaba Poro (Decidido), hijo de Metidea (Sagacidad). Cuando acabaron llegó Penia (Pobreza), aprove-

do después Sócrates en el *Simposio*, el amor –en cuyo ámbito entra el concepto de sexualidad– tiene una naturaleza sintética e intermedia, es vacío y plenitud, se puede convertir en egoísmo o en altruismo, se recibe y se da, «lo que adquiere siempre se le va de las manos, de forma que Amor no es nunca ni pobre ni rico»¹¹².

La sexualidad, desde el punto de vista de su origen funcional intrapsíquico, es al mismo tiempo un don innato y un don adquirido, o –dicho de otra forma– proviene de un déficit psicofísico y *al mismo tiempo* de una potencialidad innata. El verdadero problema parece estar en resolver esta ambivalencia para lograr una integración.

2.2. Alternativa

Si el dato perceptible de la sexualidad es el de la ambivalencia, no menos evidente es el hecho, fácilmente constatable, de que cada uno interpreta después la sexualidad, según uno de estos dos significados y según la lógica respectiva de cada uno de ellos. Puede hacerse desde la lógica del déficit, o del vacío-a-llenar (o de la necesidad-a-satisfacer, o de la tensión-a-eliminar), o bien desde la lógica de una energía positiva que nos capacita para vivir las relaciones constructivas y hacer un don de sí. Las dos perspectivas o las dos funciones no están desde el principio necesaria y absolutamente contrapuestas, hasta el punto de que se excluya la una a la otra, pero es evidente, especialmente en la relación interpersonal o a partir de ésta, que todo ser humano –consciente o inconscientemente y de forma más o menos visible– privilegia una u otra función, o ahora una y después la otra, según su experiencia o su camino de maduración; o bien vive de forma armónica o conflictiva la relación

chando la gran fiesta, para pedir algo; y se quedó junto a la puerta. Poro, mientras tanto, embriagado de nectar (el vino no existía todavía) se fue al jardín de Júpiter, cansado por la bebida se durmió. Entonces Penia, meditando en sus desgracias, deseó tener un hijo de Poro se recostó junto a él y quedó encinta de Amor. Precisamente por este motivo Amor es compañero y amigo de Afrodita, porque fue concebido el día de su nacimiento, por este motivo es amante de lo bello, en cuanto que también Afrodita es bella. Por tanto, como hijo de Poro y de Penia, a Amor le ha tocado este destino» de ambivalencia: ser pobre y rico; mendicante, y valiente. Cf. Platón, *Simposio*, 203 bcd.

112. *Ibidem*, 203e.

entre los componentes pasivo-receptivos y activo-oblativos de la pulsión afectivo-sexual.

Quizás valga la pena ver más de cerca las dos alternativas: la de la sexualidad entendida prevalentemente como un *déficit*, o la de la sexualidad vista como *energía positiva*. Son dos categorías interpretativas de la sexualidad o de sus funciones y, a la larga, de la misma vida, que no pueden por menos de tener un gran influjo en la opción como en la concepción e interpretación del estado de vida, incluido el celibatario.

Dicho análisis no constituye aún el punto final de nuestra reflexión; ya hemos dicho que el verdadero problema consiste en lograr una integración. En todo caso, entendemos que tanto la lógica alternativa, como la elección entre las dos lógicas interpretativas, son un paso obligado.

Lo describiremos con claridad para que se vean sus diferencias e implicaciones en la vida práctica. En la persona que ama, que establece relaciones y vive su sexualidad, las tendencias hacia el otro están sin duda más matizadas y no radicalmente contrapuestas como nosotros lo propondremos ahora. Pero el planteamiento teórico es útil, para captar el sentido preciso entre una interpretación y la otra y las consecuencias que se pueden derivar.

2.2.1. La sexualidad como déficit

Cuando la sexualidad se entiende como sensación intrapsíquica de una carencia, la misma sexualidad ha de verse en clave *compensativo-defensiva*, con el objetivo de llenar el vacío o de defenderse de alguna tensión. Este es un poco el principio general.

Más en particular tendremos una situación, desde el punto de vista del sujeto, definida por estos componentes.

a. Lectura reivindicativa del pasado y expectativas irreales para el futuro.

La persona lee la propia vida a *partir de las sensaciones-convicciones de no haber recibido lo suficiente*, y por tanto, enfatizando los inevitables límites o las contradicciones que forman parte de la experiencia de cada uno, ya que no existe ningún derecho a la vida perfecta, a una vida que prevea padres ideales, a una infancia sin traumas, a un pasado sólo y todo positivo, etc. El mismo Freud hablaba de «frustraciones óptimas», refiriéndose precisamente a la

necesidad de la experiencia de la limitación o del sufrimiento en la infancia, o a la importancia de un balanceo entre frustración y gratificación¹¹³.

El que lee la propia historia a partir única o prevalentemente de las sensaciones subjetivas negativas unidas a experiencias de frustración afectiva, no capta o no valora suficientemente lo positivo que hay ahora en su historia y se predispone a vivir su afectividad y sexualidad como carencia de algo y, por tanto, como intento de curar las heridas del pasado, como una exigencia que le hacen los otros para que salga de la soledad «injustamente heredada», como un derecho a tener todo lo que no le ha sido dado suficientemente, como acusación ante la vida, como una espera pasiva a que la solución le venga de fuera, tanto en el presente como en el futuro, en lo que se refiere al propio papel y a la propia opción de vida, incluida también la de la consagración.

Es curioso ver cómo con esta actitud se desmiente la parte de verdad que está unida a la interpretación de la sexualidad originada por un déficit (la vida es un don recibido), y se desvanece el camino de maduración que debería llevar a la capacidad de recibir y de reconocer todo lo que se ha recibido en la vida. De esa forma se está muy lejos de entender la sexualidad unida objetivamente a un compromiso de llevarla a término; vista así, se convierte en un derecho más que en un deber.

b. Instrumentalización del otro.

A partir de esta lectura subjetiva la persona debe preparar su respuesta a la sensación interna de privación, tratando de conseguir, mediante la relación con el otro, la satisfacción de la exigencia que nace de la sensación.

Es evidente que las mismas distorsiones recibidas de la limitación influirán también en la relación interpersonal y en el modo de interpretarla y de vivirla. Hasta el punto de *reducir o inhibir el significado relacional de la sexualidad*. Si la atención se pone prevalente o exclusivamente en el sujeto y en sus necesidades de satisfacción, la misma sensación correrá el peligro de ser usada de forma

113. Cf. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi, la fissazione al trauma*, en *Opere VIII*, 435-446 (Ed. española, *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, 1984).

instrumental-utilitarista. Y se buscará al otro más por la necesidad de gratificación que por su valor intrínseco personal.

Será fácil que la relación se convierta en una relación de dependencia o de seducción o de agresividad y competencia¹¹⁴, o que el sexo o el afecto hacia el otro caiga al nivel de mercancía robada. Es inevitable que el sujeto termine por actuar como una molécula encerrada en sí misma, que no puede entrar en ninguna combinación humana.

En definitiva, podría darse una instrumentalización de sí, del otro y de la relación. Lo mismo de la eventual relación con Dios: la relación con el Trascendente se puede vivir con una finalidad instrumental-utilitarista. En este caso el Trascendente quedará vaciado de su alteridad y será usado como un objeto, o tomado en función de la propia «necesidad» de afecto, con todas las distorsiones fácilmente imaginables.

Es necesario comprender que el énfasis unilateral y exclusivo del déficit conduce a la larga y de forma progresiva a una concepción monadista del viviente, concepción que es una deformación del personalismo y de sus presupuestos, así como una negación de la capacidad de relación del hombre y de sus consecuencias.

c. Experimentalismo a ultranza.

Puesto así el fin de la relación, sus modalidades pasan fácilmente a un segundo orden respecto a la urgencia de evitar la soledad o de compensar la limitación, o adquieren relieve por ser expresión de la libre creatividad del sujeto.

Queda la duda, por otra parte, de si la relación actual tiene el objetivo de ajustar los problemas del pasado o las emergencias que vienen desde dentro, si esto le quita libertad y creatividad al individuo y permanecerá pasivo y lejos de poner en acto las capacidades recalçadas por la escuela personalista, o las que hemos descrito en el párrafo anterior.

En uno u otro caso estamos dentro de un marco plenamente subjetivo, pero también dentro de un proceso de autoreglamentación que no conoce, de por sí, o pretende no conocer limitación o renuncia alguna.

114. Cf. H. Nouwen, *Clowning in Rome. Reflections on Solitude, Celibacy, Prayer and Contemplation*, New York 1979, 41.

De esta forma el experimentalismo se envalentona para buscar el bienestar psicológico de la persona y a la solución de sus problemas; porque así como la necesidad sexual se reduce a una sensación subjetiva, de la misma forma la gratificación se experimenta y se cultiva dentro de sí por el mismo individuo; él es su juez natural y por tanto deberá sentir qué clase de prestación le gratifica más¹¹⁵. En consecuencia, la persona aparece cada vez más concentrada en descifrar lo que siente y lo que prueba, corriendo el peligro de olvidarse del otro y de sus exigencias, confundiendo las eventuales experiencias de Dios con las sensaciones subjetivo-emotivas o con las ilusiones (sentimentales, morales e intelectuales) de lo divino¹¹⁶, y separando progresivamente la sexualidad de un proyecto de vida que vaya hacia el bien total de la persona. Este sujeto se cierra en sus propios estados mentales y emotivos. Estos se hacen importantes, mientras disminuye la relación, por ser expresión de valores que no se identifican de forma inmediata con las sensaciones subjetivas.

La relación aquí se da solamente con la propia necesidad y con la «experiencia» que más le gratifica. Mientras el sujeto, como dice M.F. Rousseau, «queda aislado, más solitario y menos realizado que antes»¹¹⁷.

d. Necesidad sexual-genital.

Si, como afirma Kosnik, el fin principal de la relación es «superar la soledad»¹¹⁸, es casi inevitable que la actividad sexual (genérica y después genital) se convierta en el medio principal para liberarse de la sensación de soledad¹¹⁹. El motivo está unido una vez más a la naturaleza de la sexualidad: siendo ésta capaz de comprometer a todo el hombre, el ejercicio o la actividad sexual parece poder ofrecer una gratificación plena, que garantiza una salida total de la soledad.

115. Cf. C. Rogers, *On Being a Real Person*, Boston 1960, 122 (ed. española, *La persona como centro*, Barcelona 1981); cf. también C. Frederick, *Est Playing the Game the New Way*, New York 1974, 171, 174, 190.

116. Cf. A. Cencini, *Amarás al Señor tu Dios. Psicología del encuentro con Dios*, Madrid, 1994, 93ss.

117. M. F. Rousseau, *The Roots of Liberation: Communio* 8 (1981) 258.

118. A. Kosnik-W Carrol-A. Cunnigham-R. Modras-J.Schulte, *La sessualità umana. Nuovi orientamenti nel pensiero cattolico americano*, Brescia 1978, 65s.

119. Cf. G. Bresciani, *Personalismo*, 151.

Siendo muy alta la tensión emotiva producida por la atracción sexual, no es extraño que la relación con el otro, o con la otra, cada vez más reducidos a objeto, se convierta en un modo de reducir la tensión, hasta el punto de que el criterio de evaluación de la relación termina por ser la necesidad satisfecha de gratificación sexual o de dependencia afectiva. Dicho de otra forma: cuando la sexualidad se entiende como carencia y vacío, la relación interpersonal es considerada, explícita o implícitamente, positiva en la medida en que llena el vacío o satisface la exigencia de gratificación sexual o de dependencia afectiva. Aunque el individuo haya hecho otras opciones (o renunciado) de vida. Con la tácita suposición de que no puede existir plena autorrealización afectiva fuera de una cierta implicación sexual-genital. De la que será el mismo sujeto quien señale los modos y los límites.

Una vez más la sexualidad queda separada de la referencia natural al proyecto de vida que mira a la consecución del bien total de la persona.

e. Lógica esclavizante del vacío-a-llenar.

En la medida en que se interpreta y se vive la sexualidad según la lógica del déficit, se actúa con la intención, consciente o inconsciente, de llenar un vacío, el vacío afectivo; o de satisfacer una tensión, la tensión sexual. Con la convicción de que una vez obtenida la gratificación, desaparecerá el vacío y la tensión quedará satisfecha.

¿Es esto lo que sucede de hecho? ¿Tiene sentido y es realista querer llenar totalmente el propio vacío afectivo?, Y, más aún, ¿se puede gratificar una necesidad o satisfacer una tensión, en este caso afectivo-sexual, haciendo de dicha gratificación el objetivo *primario e inmediato* de la acción? ¿Qué *libertad interior* y *sentido posterior de satisfacción* hay en toda esta búsqueda de gratificación?

Surge la duda de si la necesidad afectiva, una vez satisfecha, se presentará de nuevo, y quizás con mayores exigencias. Queda la duda de que este modo de entender la propia sexualidad exponga al peligro de una involución que vuelva al sujeto cada vez más dependiente y frustrado: el vacío podría no llenarse nunca y hacerse cada vez mayor. Existe la duda de que dicho vacío se convierta en un abismo que absorba y devore no sólo la libertad del sujeto amante, sino también la del amado, —o más aún—, en que se pierda o anule la capacidad

relacional de la persona y de la sexualidad. Queda la duda de que no haya una *correspondencia* entre demanda y respuesta, entre lo que el sujeto realmente busca (aunque no lo sepa) y lo que conquista o recibe. Nos viene la duda, casi como conclusión de este análisis, de que la preocupación excesiva de llenar el vacío y eliminar la tensión impida de hecho ir más allá de sí, trascenderse, y apasionarse por algo o por alguien, o hasta enamorarse.

Volveremos más adelante sobre estos interrogantes tratando de darles una respuesta. Subrayamos por ahora que, si la sexualidad indica y es relación, si la sexualidad encarna valores y propone objetivos a distintos niveles de la vida psíquica, no parece que la categoría interpretativa del déficit psicofísico, desde un punto de vista psicológico, se arriesgue por sí sola a expresar y a permitir que se desarrolle la riqueza del significado de la sexualidad.

Es evidente que la sexualidad significa *también* la limitación del hombre, el no bastarse a sí mismo, su necesidad del otro; así como es evidente, que la madurez relacional significa disponibilidad para recibir y capacidad de agradecer. Pero ni la relación se agota con la dependencia del otro, ni parece correcto y menos aún digno reducir la riqueza de la afectividad humana a la miseria a la mendicidad afectiva o a algo que indique sustancial y exclusivamente carencia y déficit. Además, el sujeto en estos casos, no desarrolla la actitud típicamente receptiva, porque se ve empujado a buscar afecto, siempre con la sensación de no haber recibido lo suficiente. Además, termina por reducir el ámbito de la sexualidad y del concepto de amor, los limita a una realidad y a una actitud sustancialmente pasivos y negativos, o perennemente reivindicativos, en relación con otros, de la vida, del pasado y del futuro.

No parece que esté fuera de lugar observar cómo una determinada exasperación o interpretación unilateral del concepto de necesidad afectivo-sexual y de la conexión entre sexualidad y déficit psicofísico, actualizada por cierta psicología¹²⁰, ha sido y sigue siendo una de las causas más desastrosas del narcisismo.

120. Pensamos, por ejemplo, en algunas aplicaciones e interpretaciones de la psicología humanista. Cf. M. Wertheimer, *Humanistic Psychology and the Humane but Tough-Minded Psychologist*: *American Psychologist* 3 (1978) 739-745; cf. también C. Bulher-M. Allen, *Introduzione alla psicologia umanistica*, Roma 1976, especialmente 106-108.

2.2.2. La sexualidad como potencia

La alternativa a la concepción de la sexualidad como déficit orgánico es la de verla como una *potencia innata*. Se aprecia claramente una diferencia de significado teórico, que lleva inevitablemente a conclusiones prácticas diferenciadas respecto a la concepción de la sexualidad como vacío-a-llenar o como tensión-a-eliminar.

Repetimos que la interpretación de la sexualidad como déficit encierra su verdad y que la alternativa no es radical, sino que supone cierta ambivalencia.

Sólo queremos confirmar que en cada caso, cada ser humano termina (o comienza) por privilegiar una de las dos formas, y que acentuar una u otra se convierte en denominador común de las propias opciones de vida. Es obvio que esto puede tener consecuencias importantes para dicha opción, para la relación con los demás, para el sentido de la propia autorrealización o plenitud interior, para el significado que se dé a la satisfacción afectiva, etc.

Pero veamos de forma más analítica las características de esta segunda interpretación.

a. Lectura grata y realista de la vida.

Quien mira la propia vida a partir de la conciencia de haber recibido y poseer algo importante y valioso, como la capacidad de una relación afectivo-sexual, se predispone positivamente frente a la vida y adopta una actitud realista y menos expuesta al peligro de una lectura subjetiva y reivindicativa que lleva a dar énfasis a los eventuales infortunios existenciales o a los «derechos» no suficientemente reconocidos. No es que haya que ver todo lo positivo e ignorar el lado negativo de las cosas; al contrario, una percepción realista significa leer la vida *como es*: realidad compleja y dialéctica, una mezcla de elementos gratificantes o no gratificantes, de cosas logradas o no, experiencia de amor gratuito y limitado..., pero en todo caso, quien parte de este presupuesto está más dispuesto a ver la vida *como un don recibido y como una tarea a realizar*. Don y tarea unidos de forma especial a la potencia afectivo-sexual, en parte «ya dada» e innata, y en parte que se debe conseguir.

Quien vive en la lógica de esta perspectiva intuye que el sentido de la vida pasa por la aceptación y la actualización de este don, mientras muere o se empobrece progresivamente en la reivindicación

ción. Pero sobre todo, quien no hace preguntas a la vida, o a veces la acusa, quien no se siente dueño y con derecho a la vida perfecta, le ocurrirá todo lo contrario —cómo dice Frankl— «el hombre será interrogado y deberá responder a las preguntas que la vida le haga»¹²¹.

La sexualidad, por un lado es una de estas preguntas, y por otro, es una respuesta de la que cada persona se hace responsable. No sólo es un estímulo que viene del interior, sino una aspiración que tira desde fuera, cuyo significado pertenece a la vida y desde ella se descubre, se recibe, y se acoge con gratitud.

Es esta perspectiva la que abre la vida de la persona y libera su sexualidad, la que se convierte en capacidad dinámica y constructiva y no en un simple recordar antiguas heridas, la que se abre al futuro y deja de estar ligada al pasado.

b. El valor del otro.

El significado relacional de la sexualidad se respeta y favorece de este modo. Ya porque el individuo descubre todo lo que ha recibido del otro y de la vida, ya porque se descubre capaz de dar al otro y a la vida. Se da una salida *real* de sí y de la lógica reductiva del déficit; se busca al otro no para una autorrealización propia o compensación afectiva, ni porque haya que evitar una tensión o llenar un vacío, sino porque se descubre la realidad concreta y personal del otro en su amabilidad objetiva, como sujeto y objeto de amor, como realidad *amante y digna de ser amada*.

Es el valor absoluto de la persona humana lo que atrae, es la amabilidad intrínseca del otro aceptado en su singularidad irreplicable lo que fascina y empuja a establecer una relación, no el cálculo interesado y mezquino que ve al otro sólo a partir de las propias carencias y necesidades, y pierde así de vista gran parte de su riqueza y dignidad, de su singularidad y originalidad¹²².

La sexualidad, en consecuencia, se afirma nuevamente como fuerza viva, como un bien parcial que tiende a un bien total de la perso-

121. V. E. Frankl, *Dio nell'inconscio*, Brescia 1975, 15 (ed. española, *La presencia ignorada de Dios*, Barcelona, 1983). Cf. también Id., *Logoterapia e analisi esistenziale*, Brescia 1972, 92-93. (Ed. esp. *Logoterapia y análisis existencial*, Barcelona 1990).

122. Cf. V. E. Frankl, *Logoterapia*, 164.

na amante y amada, parte del patrimonio de energía que hace al sujeto capaz de ir hacia lo que es digno de ser buscado y deseado y de dejarse atraer por la belleza y bondad intrínseca de la verdad, en especial de la belleza «verdadera y buena» que brilla en el ser humano y más aún en el divino.

c. Don y responsabilidad.

De esta forma la relación interpersonal está cargada intencionalmente de significado que de algún modo trasciende a las mismas personas que se sienten implicadas, partiendo de su realidad concreta: es el significado de los valores personales lo que ha suscitado la atracción, desvelando la intrínseca amabilidad de la persona, expresión única-singular-irrepetible, y encarnación original de la dignidad humana y de la imagen divina, desde una óptica creyente.

Se trata de realizar aquellos valores, en sí o en el otro, y de poner la relación y la sexualidad a su servicio.

Dicho de otra forma, no basta decir que la sexualidad es relación o que agota su finalidad al promover una relación; es necesario comprender que dicha relación no es un fin, sino un *medio* para favorecer el crecimiento del que vive ese cambio. Es precisamente la categoría interpretativa de la sexualidad como potencia la que salva a la misma sexualidad del peligro sutil de su propia involución y de la capacidad de comunicarse; la que la orienta hacia una tarea que la supera y hacia una vocación que la pone al servicio de la persona y de la misión que cada persona ha de cumplir en la vida¹²³. Y así nos encontramos de nuevo con la perspectiva de una sexualidad entendida como dinamismo totalizante, que busca el cumplimiento del proyecto existencial de la persona. Es don y es responsabilidad.

La categoría interpretativa de la sexualidad como potencia recuerda esta conexión, que une la percepción del sentido de la vida y del amor al sentido de responsabilidad por la vida y por el amor, o que liga la conciencia del don recibido a la tarea del bien que hay que dar, la gratitud frente a la vida y al otro, a la gratuidad de la vida y del otro.

Es interesante notar cómo por otro camino hemos llegado a las mismas conclusiones del párrafo anterior.

123. Cf. R. Benjamin, *Notion de personne et de personalisme chrétien*, Paris-Mouton-Le Haye 1971, 96.

De esta concepción de la sexualidad como potencia y de esta unión fecunda entre don y responsabilidad surge, de forma natural, el significado de la relación sexual: *el ser don para crecimiento del otro*. Porque, como concluye Bresciani, «la respuesta al valor de la persona real, concreta y total sólo se puede dar desde la autotranscendencia del don de sí»¹²⁴.

d. La lógica liberadora del don.

Será la lógica del don la que dicte el estilo y el dinamismo de la relación para que todo en ella, deje transparentar los valores que dan dignidad a la persona y origen a la relación, y que esperen verse realizados según la vocación de cada uno, o para que de hecho el otro sea cada vez más amado en sí mismo, y no como instrumento para el propio placer y compensación afectiva.

Es un estilo de *libertad* promovido por la lógica operativa del don. Libertad para el *sujeto*, no presionado por la necesidad que obliga antes o después a darle satisfacción, y abierto a perspectivas más amplias y liberadoras de superación y de donación.

Libertad para *el otro*, no convertido en instrumento, como si se tratase de un objeto que hay que consumir, sino reconocido en su dignidad intrínseca y respetado en su alteridad. Recordando que este «otro» puede ser también Dios.

Libertad para la misma *relación*, no únicamente en función del placer o de la relación agradable unida a la satisfacción de la tensión (cada vez más peligrosamente exigente y difícil de contentar), sino encaminada al crecimiento de las personas que viven la relación. Libertad relacional también en otro sentido, ya que no es la actividad sexual-genital el único medio para expresar deseo y capacidad de relacionarse y ofrecerse¹²⁵, ni mucho menos representa el criterio valorativo de la relación interpersonal, ni la condición indispensable para sentir placer y satisfacción. Quien vive su sexualidad como potencia de la que es y se siente responsable conoce otros modos para vivir la relación, para valorarla, hasta sentir el placer sano e intenso que va unido a la misma relación cuando se convierte en don para el otro y para su crecimiento¹²⁶.

124. G. Bresciani, *Personalismo*, 270.

125. Cf. D. Goergen, *The sexual celibate*, New York 1974, 59-64.

126. Cf. G. B. Garbelli, *Virginidad y celibato: aspectos bio-psicológicos*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1974, 1195-1199.

Volveremos más adelante con este tema de la libertad.

e. Autotrascendencia y enamoramiento.

Veamos por fin cómo este tipo de interpretación permite una auténtica relación con Dios, sobre la que se basará después la opción celibataria por el Reino, siempre desde el punto de vista psicológico.

En primer plano no está el yo narcisista y esclavo de sí que trata de devorar al otro atrayéndolo desde las arenas movedizas de su necesidad afectiva; ni el yo masoquista y un poco «héroe» que hace renunciaciones o se trasciende al vacío, sin encontrarse con nadie; ni el yo inmanente, mezquino y calculador que todo lo mide, aun a Dios, según su vacío afectivo y que, buscando afecto, no tiene el coraje de abandonarse y dejarse amar por un amor que vaya más allá de toda medida. En primer plano está el *yo* infinitamente *libre*, libre para recibir y para dar, libre para separarse cada vez más de sus exigencias impulsivas y egoístas y lanzarse al espacio cada vez más trascendente de la relación, del encuentro con el «tú» que lo hace ser plenamente «yo», hasta el punto —diría Lonergan— de dejarse prender por lo que le «toca de forma absoluta»¹²⁷ y que le hace ser persona como ningún otro. Libre no sólo para asumir y valorar las relaciones interpersonales, sino para conmoverse y permanecer sorprendido y cautivado ante el valor supremo de la criatura con la que está en relación, y, por tanto, con mayor razón, con el Creador como fuente de este valor. Libre para aceptar el don y la propuesta de amor del mismo Creador, para entrar en relación con él y vivirla hasta el fondo, como necesidad y como valor, es decir, libre para dejarse amar por un amor ilimitado y para amar sin límites, sin restricciones, sin condiciones, sin reservas o ataduras de otras criaturas, a Aquel que no conoce límite alguno¹²⁸. Libre para entregarse totalmente, en soledad y para siempre al que es la Verdad, Belleza, Bondad y fuente de toda verdad-belleza-bondad. Libre para entregar su capacidad de querer bien al que es la fuente de todo amor y de toda posibilidad de amar. *Libre para enamorarse de Dios*, hasta el punto no sólo de amar a Dios, sino de amar *como* Dios. Es el

127. B. Lonergan, *Método en teología*, 256-257.

128. Cf. *ibidem*, 123-130.

máximo de libertad y fuerza afectiva, del peligro y del abandono. Es la consecuencia de la convicción que está en el comienzo de la propia afectividad-sexualidad.

Esta concepción conduce natural, aunque lentamente, al Ser supremo, o por lo menos es la condición radical gracias a la cual el hombre puede pensar establecer una relación con Dios, porque esta concepción se abre a la relación y no se limita a interpretarla desde la base del propio déficit. Porque implica una real salida de sí y de un mundo replegado a sus propios intereses, porque el dar amor, cuando no se cierra en la propia necesidad afectiva, se convierte en experiencia trascendente, que no conoce límites de personas y de energías; porque la conciencia de tener la capacidad de querer bien, sobre todo si se convierte en amor afectivo, obliga a preguntarse por el origen de este don, crea gratitud por la buena voluntad que ha puesto en el hombre este poder, hace nacer el amor por aquel que amando hace a la criatura amante y amable, digna de ser amada y capaz de amar.

Pero también es cierto lo contrario: la relación con Dios lleva a descubrir la riqueza de la fuerza afectivo sexual. El amor que tiene Dios por la criatura no es una mera gratificación de la expectación humana, ni se le puede comparar con ella ni con cualquier deseo de llenar el vacío afectivo; va mucho más allá. El amor de Dios es creativo, el Dios que ama crea en el amado la capacidad de amar, le comunica su misma capacidad de amar, le hace plenamente adulto, consciente y responsable del don recibido, de la fuerza depositada en él. Es una experiencia satisfactoria al máximo grado.

Volviendo a la experiencia específica del célibe, diremos que es una experiencia del Dios amante que hace al hombre *partícipe de la energía y del poder divino* de dar la vida; de forma que pueda transmitir amor, no sólo sangre; llamado a ser amor, que es propiedad de Dios, como distingue Turolto, más que a «hacer el amor», que es propio del hombre. «Por este motivo se ha escrito que toda paternidad en la tierra está modelada desde la misma paternidad de Dios. Padres y madres no son los que dan la vida, padres y madres son los que transmiten amor, los que educan en el amor»¹²⁹.

Entonces la sexualidad es recuerdo y profecía de lo divino, del Dios horizonte del hombre. Es una posibilidad dada al hombre por

129. D. M. Turolto, *Amore*, 61s.

medio de la cual manifiesta su vocación a la relación, trascendiéndose hasta el punto de entrar en diálogo de amor con su semejante y con Dios¹³⁰.

Es interesante ver la *conexión natural* entre la autotrascendencia y el enamoramiento, o entre la capacidad de ir más allá del yo y de sus expectativas... de déficit, y el coraje de apasionarse por algo grande, algo-alguien que solamente se puede percibir cuando se va más allá del propio yo.

Podemos decir que el dinamismo típico de la sexualidad es un *dinamismo trascendente*, que provoca continuamente al sujeto para que salga de sí y se encuentre con el otro, en una tensión constante que culmina en la relación de amor y de enamoramiento.

Pero no sólo es esto: dicha conexión nos indica que la trascendencia y la energía que la anima es algo más que un movimiento de superación del yo, que no es una simple ascesis de autonegación o distanciamiento del yo y de acercamiento a Dios, ni significa un intento de sublimación, ni –menos aún– de alienación; sino que en su raíz y en su fin es *amor*, nada más que amor. Nace de la superación del egoísmo solipsista y conduce al compromiso total del enamoramiento. O, por decirlo con palabras de Lonergan, nos encontramos en la fase final del proceso de maduración y conversión que conduce al hombre de la autotrascendencia al enamoramiento, más concretamente, de la autotrascendencia *cognoscitiva* (=conversión a la verdad) a la autotrascendencia *moral* (=conversión a los valores afirmados y actualizados), y a la autotrascendencia *religiosa*: «la conversión religiosa es la conversión a un estado de total enamoramiento como fundamento eficaz de toda autotrascendencia, ya sea en la prosecución de la verdad, o en la realización de los valores humanos, o en la orientación que el hombre adopta en relación al universo, a su fundamento y a su finalidad»¹³¹.

El celibato indica y es este enamoramiento total, y solamente tiene sentido dentro de una interpretación de la sexualidad como *energía de amor* que se mueve en un dinamismo de *trascendencia*.

Resumamos con dos imágenes las dos interpretaciones distintas de la sexualidad.

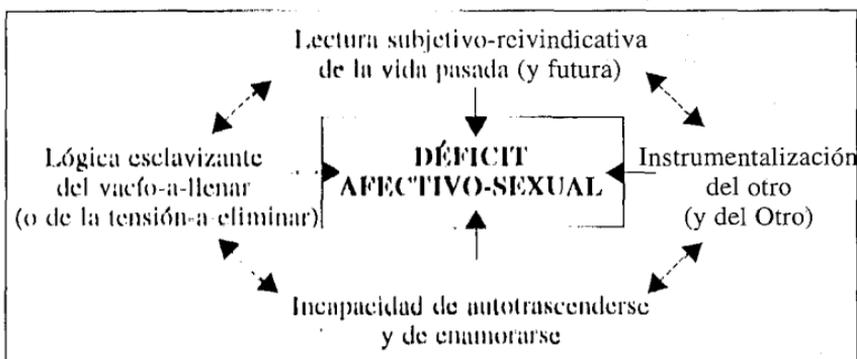
130. Cf. L. M. Rulla, *Antropología I*, 138s.

131. B. Lonergan, *Método en teología*, 235.

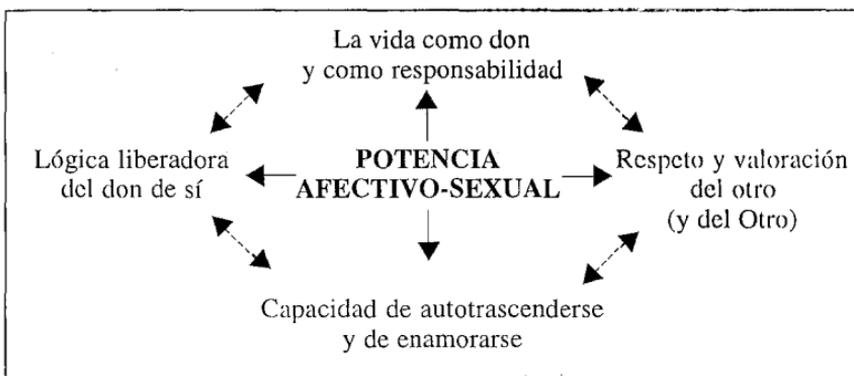
El gráfico 9 muestra en síntesis estas dos interpretaciones desde el punto de vista de la función. En el primer caso la sexualidad nos lleva a la sensación de un déficit, y corre el peligro, de ser reducida a un instinto que se cierra en sí mismo, preocupado sólo por su gratificación, y desde el cual lee el pasado y el futuro, la relación con el otro y la opción de vida.

GRÁFICO 9
**Dos interpretaciones psicológicas
 de la función de la sexualidad**

a) Sexualidad como **DÉFICIT**:



b) La sexualidad como **POTENCIA**:



En el segundo caso la sexualidad-afectividad se entiende como potencia que se abre a la relación interpersonal y hace al sujeto capaz de darse y de ir más allá de sí en el amor al otro y al Otro.

2.3. Integración

Nuestro estudio de la función de la sexualidad puede parecer un poco contradictorio: hemos dicho que la sexualidad, como perteneciente a la categoría de necesidades, proviene de un déficit orgánico y al mismo tiempo de una potencia natural innata, pero también la conciencia de tener una energía valiosa. Hemos aclarado después que de hecho todo ser humano elige o privilegia una de las dos acentuaciones funcionales interpretativas, tal vez de forma irreflexiva, pero con unas consecuencias que pueden ser importantes para la vida concreta. Por lo que hemos visto parece ser que sólo la segunda interpretación puede predisponer a una opción de vida como es la celibataria. Pero también hemos dicho que es necesario llegar a vivir la propia sexualidad de forma armónica e integrada, por encima de toda ambivalencia o ambigüedad, y tomando la parte de verdad que se contiene en la interpretación de la sexualidad como déficit.

La lógica que hemos seguido y las argumentaciones nos permiten sacar dos conclusiones importantes que mostrarán que no hay contradicción y que es posible realizar esta integración. Integración como fenómeno intrapsíquico por el que el sujeto aprende no sólo a controlar, sino también a desarrollar mejor la propia sexualidad, haciéndola parte integrante de su proceso madurativo, en función de un criterio que sintetiza naturaleza y origen.

2.3.1. Educabilidad de la necesidad sexual

Por todo lo que hemos dicho se desprende el carácter de *educabilidad* de la necesidad en general y también de la necesidad sexual.

Una valoración de tipo general nos permite llegar a esta conclusión. Las necesidades son un componente fundamental del yo (junto con las actitudes y los valores), o forman parte de la naturaleza humana con la que es indispensable contar. Es una energía emotiva que puede ser muy valiosa para la realización de la personalidad y para expresar las propias convicciones valorativas; por otra parte no se bastan por sí mismas para causar y desarrollar la acción y hacerla «actus humanus». La necesidad indica solamente una orien-

tación preferente, no determina de forma absoluta la acción de la persona; por ejemplo, la necesidad de afecto nos hace preferir los contactos afectivos a las relaciones negativas, pero no las determina ni contiene las modalidades concretas del comportamiento. La necesidad en cuanto tal es bastante maleable: al no tener una única dirección de recorrido se puede manifestar de distintas formas y se deja moldear por las situaciones del aprendizaje, como por los procesos de elaboraciones cognitivas¹³².

Con otras palabras, el hombre no está ni necesaria ni unívocamente determinado por sus necesidades: entre estas y la acción hay un espacio ocupado por la propia decisión, por una decisión que se rige por diversas categorías, como por ejemplo, los valores.

La necesidad, por tanto, es un componente indispensable del psiquismo humano, pero no es una realidad autosuficiente; es algo innato, pero también *educable* y puede y debe ser *objeto de formación*.

La necesidad no se impone a la acción del hombre, sino que se puede orientar según la orientación que se reciba. El análisis de la función de la necesidad sexual nos ha mostrado de forma precisa las dos orientaciones posibles, confirmando que el hombre no está bajo impulsos incontrolables, sino que es libre de vivirlos según una dirección personal existencial. La sexualidad, como consecuencia, «no es un destino, sino una opción: depende más del cerebro que no del mismo aparato genital. Como a cualquier otra potencia humana el hombre le puede plasmar su impulso instintivo, para llevarla a una meta que puede elegir libremente. El hombre puede «hacerse», y, haciéndose, construye por sí mismo este comportamiento sexual y no otro»¹³³; o bien, elige una actitud sexual que se inspira en la lógica funcional de la sexualidad como un déficit que busca satisfacción; o una actitud unida a la lógica funcional de la sexualidad como potencia activa. Con las diferencias y las consecuencias que ya hemos visto.

De aquí podemos deducir el concepto de madurez sexual: «el hombre es sexualmente maduro no sólo cuando es capaz biológica-

132. Cf. L. M. Rulla, *Antropología I*, 154s; cf. también A. Cencini-A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna 1988, 60 (ed. española, *Psicología y formación. Estructuras y dinamismos*, México 1994).

133. G. Franchini, *Sessualità*, 467.

mente de ejercer las propias funciones genitales, sino cuando es *dueño de ellas...* Porque el hombre no es sólo animal o parte de la naturaleza, sino también espíritu y dueño de la naturaleza, la sexualidad no puede reducirse a mero instinto y su ejercicio no es reflejo espontáneo y automático de una función fisiológica, sino un comportamiento hecho *consciente y libremente*, en el marco de las leyes de la responsabilidad moral»¹³⁴.

Es una conclusión importante para nuestro estudio, aunque provisional, y volveremos sobre ella.

2.3.2. La verdad que hace la síntesis

¿Cuál es en concreto el camino de la maduración sexual? ¿Qué dirección hay que tomar? ¿De qué objetivo valorativo está llamada a ser función?

El análisis psicológico de la función de la afectividad-sexualidad nos ha mostrado con evidencia que el hombre construye esta madurez amando y viviendo las relaciones interpersonales con sinceridad y con apertura al otro. Pero existe también una *madurez del y en el recibir*, en el saber acoger el don del otro. Sería una equivocación reducir la riqueza de la afectividad humana a la pobreza del olvido afectivo, o limitar el concepto de sexualidad a una actitud sustancialmente pasiva y reivindicativa frente a los otros y a la misma vida, del pasado y del futuro. Pero sería una equivocación también, o muy poco creíble, pretender dar sin tener conciencia de haber recibido antes, amar o presumir de amar gratuitamente y no ser capaz de mostrar gratitud, vivir relaciones altruistas y no estar lo suficientemente dispuesto para recibir algo del otro.

En el fondo podemos interpretar en esta línea la doble y posible función de la sexualidad. La conciencia del *déficit*, o de la necesidad de los otros, estimula a ponerse en una actitud de apertura frente al otro y a sus dones, de esta forma se estimula la conciencia de haber recibido, mientras la conciencia de poseer una *potencia positiva* dispone a entrar en la lógica de la oferta de sí al otro. La plena madurez afectivo-sexual consiste en *unir al mismo tiempo ambas actitudes*, desde un doble punto de vista, funcional y continuista.

Desde un punto de vista típicamente *funcional*, se tratará de que intervengan los dos elementos constitutivos de la sexualidad como

134. A. Pigna, *Castità*, 33.

motivación para obrar: la sexualidad como algo innato y la sexualidad como iniciativa personal. Dicha interacción sitúa a la sexualidad humana en la esfera más general de la «motivación», donde se encuentran la «fuerza» y el «significado» según las distintas modalidades de la edad y del desarrollo, pero de las que el sujeto debe sentirse responsable. El individuo es responsable, de una forma especial, del significado que da a la sexualidad y del contenido valorativo según el cual la realiza. En este punto la perspectiva funcional se une con la continuista.

Desde el punto de vista del *contenido*, la madurez afectivo-sexual consiste en descubrir la lógica ya puesta en evidencia por la aproximación filosófica y que está profundamente grabada en la misma sexualidad, que se puede vislumbrar a nivel fisiológico y también a nivel psicosocial y racional-espiritual: *la vida es un bien recibido que tiende a convertirse en don donado*, es fruto de un amor que tiende al amor. ¿El doble origen psicológico de la sexualidad no nos pone de manifiesto esta verdad? Decir que la sexualidad, desde un punto de vista psicológico, se puede sentir como... o «derivada de...» un déficit orgánico y de una potencialidad innata ¿no equivale a decir y no nos lleva a la conclusión de que el hombre nace como capacidad y disponibilidad receptiva y que es él mismo en la medida en que se hace capacidad oblativa? O al menos, ¿no deja aflorar un modelo concreto de hombre cuyo objetivo último es el de ser don, recibido y donado?.

Esta verdad une orgánicamente los dos significados «originarios» de la sexualidad, establece entre ellos una relación lógica y llena de significado en función de un objetivo concreto existencial. Permite también evitar la rígida contraposición entre las dos «fuentes» de la sexualidad; permite construir una síntesis coherente que muestra un recorrido de maduración de la sexualidad que se debe cumplir de forma ininterrumpida a lo largo de la vida, hasta la muerte (entendida como momento culminante o como el resultado lógico de la propia donación). Quizás podamos decir que esta síntesis une la vida (el bien recibido) y la muerte (el bien donado), el sentido de la una al sentido de la otra, atribuyendo a la sexualidad la tarea de significar la una y la otra.

Es una síntesis constructiva en torno a una verdad que permite superar tanto la ambivalencia como la alternativa, manifestando la parte de verdad implícita en ellas.

La síntesis integradora se hace visible, al menos implícitamente, en la actitud de quien vive la sexualidad como potencia. La auténtica conciencia de la energía afectivo-sexual remite de forma inevitable a la conciencia del don recibido, que por su misma naturaleza tiende a convertirse en don donado. Mientras que sería dudosa cualquier actitud oblativa que no naciese de la conciencia de haber recibido primero amor y que no llevase, a su vez, a una posterior disponibilidad receptiva.

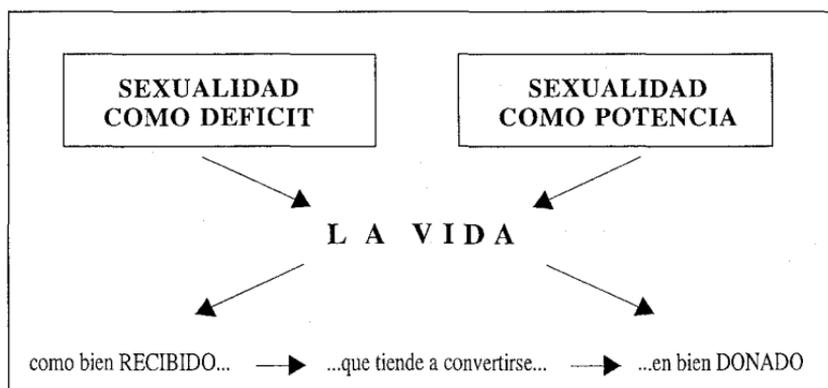
No hay ningún paso automático e inmediato de este tipo de lectura interpretativa a la gestión concreta de la propia sexualidad; o bien, hay una madurez para recibir, y hay una madurez para dar, para que la conciencia de potencialidad no se convierta en presunción de autosuficiencia o de «ser hechos por sí solos». Pero en todo caso, me parece que esta verdad, mientras por un lado manifiesta el sentido psicológico de la afectividad-sexualidad, por otro hace de la síntesis entre las dos actitudes determinantes un sano equilibrio psicológico sexual. Dicho de otra forma, esta verdad hace la síntesis entre el significado de la sexualidad y su dinamismo.

Este era el objetivo que nos habíamos propuesto alcanzar en este capítulo.

Podemos ver esta relación entre las dos funciones de la sexualidad en el siguiente esquema.

GRÁFICO 10

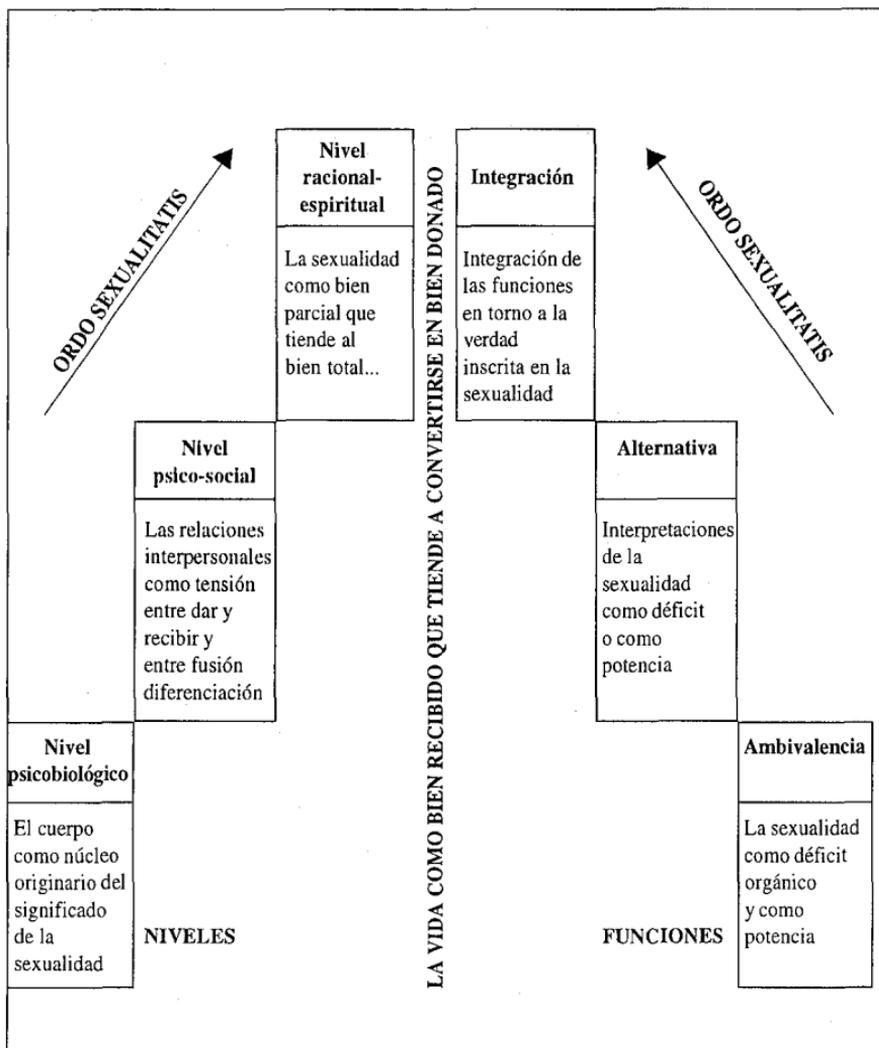
Integración de las funciones de la sexualidad



Una síntesis global de las dos claves de lectura (los niveles de la vida psíquica y la función de la sexualidad) la podemos ver en el gráfico 11.

GRÁFICO 11

Marco sintético del análisis de la sexualidad desde el punto de vista de los niveles de la vida psíquica y de las funciones de la misma sexualidad



El gráfico, además de ofrecer una síntesis, propone una posible relación entre las dos claves de lectura (niveles y funciones) de la sexualidad. Relación que no se establece de forma absoluta, *one to one*: de por sí puede haber ambivalencia, alternativa e integración a los tres niveles de la vida psíquica; al mismo tiempo la ambivalencia es particularmente evidente a nivel psicofisiológico, de modo que sólo deja entrever un significado de la sexualidad; la alternativa toca inmediatamente el área de las relaciones interpersonales (segundo nivel) imponiendo al sujeto la necesidad de una opción en sentido relacional o en otro; mientras que es el nivel racional-espiritual el que permite la plena integración (además de la ambivalencia y la alternativa) de las dos funciones en la tensión hacia el bien total del sujeto.

Tal relación muestra, sobre todo, como las dos coinciden en señalar la verdad fundamental inscrita en la sexualidad: verdad que sintetiza, en sustancia, el significado y dinamismo sexuales, como si fuese la bisagra entre las dos perspectivas.

El gráfico 11 nos muestra el significado global y la tendencia direccional del «*ordo sexualitatis*».

Conclusión

Subrayando algunas ideas, entre las más significativas, se deduce:

1. Es función de la psicología, como ciencia «hermeneútica» comprender y desarrollar los dinamismos típicos del comportamiento humano, en este caso de la sexualidad. Nuestro análisis ha mostrado con mucha claridad cómo la sexualidad es ella misma un *dinamismo* biológico y psicológico, pero al mismo tiempo *un dato por hacerse*. La sexualidad, con otras palabras, exige la libertad y responsabilidad del hombre. Es una realidad *educable*: puede permanecer como un instinto al que hay que gratificar inmediatamente, o convertirse en objeto que hay que realizar progresivamente; se puede entender como un hecho inmanente, igual que puede convertirse en realidad que se abre a lo trascendente.

2. Siempre en la misma lógica «dinámica» la sexualidad tiene su propio significado, pero al mismo tiempo este sentido se articula según las diferentes acentuaciones y categorías interpretativas, a

partir del análisis de los *niveles* de la vida psíquica y del análisis del *origen funcional* de la sexualidad.

3. Tomando como punto de referencia *los niveles de la vida psíquica*, de lo biológico a lo psicosocial y racional-espiritual, la sexualidad aparece dotada de una pluralidad de significados que de forma progresiva y conjunta nos revelan el sentido global fundamental.

La sexualidad por tanto

– es revelación del sentido y del origen del cuerpo, como recuerdo de que proviene de otro y energía que se abre al otro. Indirectamente revela o deja entrever el significado de la vida humana;

– es lugar del género de pertenencia: masculino o femenino;

– es relación y salida de sí al otro, en un equilibrio de funciones (dar y recibir) y de polaridades representativas del *yo* y del *tú* (autonomía-pertenencia y diferenciación-fusión);

– sobre todo la sexualidad está unida al *amor*, a la *capacidad de dar y recibir afecto*; es vida recibida y donada según el proyecto existencial de la persona.

4. Desde el punto de vista de su *función*, y como necesidad intrapsíquica y componente del *yo*, la sexualidad

– señala un déficit orgánico y al mismo tiempo una potencia natural innata, y manifiesta, por tanto, la necesidad del otro y la capacidad de abrirse al otro;

– puede ser y de hecho se interpreta según uno de los dos significados teóricos, con importantes consecuencias prácticas;

– es asumida plenamente y hecha propia (=puesta al servicio del proyecto de crecimiento) por quien desea integrar la capacidad oblativa con la receptiva teniendo como centro la verdad fundamental de la sexualidad: la vida es un don recibido que tiende a convertirse en don donado.

5. Existe un «*ordo sexualitatis*», unido estrechamente al «*ordo amoris*» y al significado de la sexualidad; «*ordo*» construido sobre la escala progresiva de los tres niveles de la vida psíquica, pero también sobre la sucesión «ordenada» que de la ambivalencia –a través de la alternativa– lleva a la plena integración. Este orden indica el dinamismo específico de la sexualidad, como bien parcial y fuerza totalizante que tiende al bien total del sujeto dentro de un proyecto de vida particular.

6. Ya podemos tratar de definir y distinguir los elementos dinámicos y directivos de la sexualidad, desde un perfil psicológico, o algunos de estos elementos, los unidos al análisis de los niveles y de la función de la sexualidad.

Elementos *dinámicos* de la sexualidad son algunas modalidades intrapsíquicas, como la tipificación sexual en el primer y segundo nivel, o el movimiento de integración-asunción de los tres niveles, o la secuencia dinámica que de la ambivalencia lleva a la integración de las dos polaridades que indican su origen y expresan las funciones.

Elementos *directivos* son las tendencias-base que canalizan las modalidades dándoles una dirección concreta. En nuestro caso son exactamente las dos interpretaciones funcionales de la sexualidad (déficit o potencia) las que le dan una orientación específica. Respecto a la opción celibataria, es el concepto o la función de la sexualidad como potencia lo que puede poner en movimiento los distintos procesos y dinamismos que se necesitan para conseguir el objetivo y hacer posible un proyecto de vida célibe. Pero siempre dentro de una perspectiva de integración con la otra interpretación funcional (la sexualidad como déficit), para realizar, por medio de la opción celibataria, la verdad inscrita en la sexualidad: la vida es un bien recibido que tiende por su misma naturaleza a convertirse en un don donado.

7. Las características principales de la sexualidad, desde un punto de vista psicológico, son la *radicalidad* y la *omnipresencia*. Es una información que nos llega de la biología, pero que tiene relación con otras esferas, como la psicológica y la relacional, donde la sexualidad está presente (a veces aparentemente ausente) con acentuaciones y modalidades de diverso significado y dinamismo, aunque no siempre fácilmente reconocibles.

De aquí se deduce una doble consecuencia, u otras dos características centrales de la sexualidad, estrechamente unidas la una a la otra.

En primer lugar, la sexualidad es una energía psíquica *totalizante* que será necesario vivir según los valores y exigencias de los distintos niveles, «ordenados» según la perspectiva ya indicada.

Segundo, la sexualidad, o el modo de vivirla, es un *símbolo*, símbolo de la orientación general de la vida de una persona, signo de su grado general de madurez/inmadurez. Al mismo tiempo esta, o

la opción que cada uno hace en el área afectivo-sexual, influye tanto en la orientación existencial, como en el nivel de madurez de la persona. A nivel consciente e *inconsciente*.

Estas dos características son la explicación científica de las cualidades de plasticidad y ubicuidad de la sexualidad.

8. Todo esto es importante para la interpretación de la opción de vida que es el celibato por el Reino.

Una concepción global de la sexualidad hace evidente cómo la sexualidad no se reduce a pura biología o genitalidad, y cómo no es indispensable el ejercicio de la función genital para conseguir la madurez afectivo-sexual. La sexualidad es revelación del sentido del cuerpo, es relación, es trascendencia, es tipificación del amor entendido hacia un tú, etc. Es posible, desde un punto de vista psicológico, renunciar y aprender a renunciar al ejercicio genital-sexual para que se realice el valor y el significado total de la sexualidad. O también, la renuncia tiene un sentido y éste es posible con la condición de que sea un medio para vivir con mayor plenitud la misma sexualidad y su sentido central.

Acerca del significado. Hemos dicho que la sexualidad es un bien parcial que tiende hacia el bien total de la persona según un proyecto existencial específico. El proyecto representa, por tanto, la modalidad existencial que el individuo elige para realizar su sexualidad con vistas a su plena realización. Desde nuestra perspectiva la opción del celibato por el Reino constituye este proyecto de vida, es el estilo existencial que el célibe elige para vivir su afectividad-sexualidad en función de su bien total, el amor de Dios, que recibe y da. Pero al mismo tiempo constituye también el fondo significativo dentro del cual pone su opción de vida. Dicho de otra forma, por un lado la sexualidad es el bien humano y preciso que está al servicio de la realización del bien total (o del objetivo final que el célibe quiere conseguir), por otro, tiene sus valores y su significado que el célibe debe respetar y que hacen más rica y motivada la opción celibataria y el modo de vivirla, testimoniando el amor divino en su amor humano.

Acerca del dinamismo. Ya hemos indicado cómo solamente la interpretación de la sexualidad como potencia puede permitir una opción por el celibato. Ahora decimos más en concreto que el celibato por el Reino implica una concepción dinámica de la sexualidad, o una acepción de la afectividad-sexualidad como energía que

permite asumir-integrar su misma sexualidad con sus significados en los distintos niveles y darle una dirección precisa y trascendente. Aquí el celibato encuentra su típica especificidad, en ser y en promover una relación con el Ser Supremo. Dicha relación, desde el punto de vista psicológico, respeta y valora la naturaleza dinámica de la sexualidad, ya que lleva a consecuencias extremas la capacidad de relación del ser humano, y porque la relación de amor intenso con el dador de la vida lleva inevitablemente a descubrir y actualizar la verdad fundamental que está inscrita en la misma sexualidad (la vida es un bien recibido que tiende por su misma naturaleza a convertirse en un don donado).

CAPÍTULO 5.

DE LA INTERACCIÓN DIALOGANTE AL MEDIADOR INTRAPSÍQUICO

Premisa metodológica

Hemos estudiado las tres aproximaciones; las hemos analizado y tratado de profundizar en su relación con el significado del celibato y de la opción celibataria.

El objetivo de esta primera parte ha sido y es el de *clarificar la esencia y la naturaleza del celibato por el Reino*, o el de ofrecer los elementos útiles para entender la estructura esencial y los dinámicos psíquicos fundamentales de esta opción de vida, razón por la que se diferencia de otras opciones existenciales y que forma parte de la realidad profunda del ser humano. El segundo objetivo es individuar el *mediador intrapsíquico*, como elemento que, además de unir entre sí las distintas aproximaciones, manifiesta los criterios de esta opción como operación intrapsíquica.

Para conseguir estos objetivos hemos elegido el método interdisciplinar con un proceso formal preciso, marcado por las siguientes fases:

1. La identificación de algunas *categorías comunes* a las tres ciencias, de forma que se respeten naturaleza y aportaciones, exigencias e interrogantes de dichas disciplinas;

2. *Interacción dialogante* entre las tres perspectivas, que debe llevar a una profundización y comprensión cada vez más específica de estas categorías, o al descubrimiento de nuevos puntos de encuentro;

3. Individuación del *mediador intrapsíquico*, con las características que le hemos aplicado. Esta individuación entra en el objetivo específico y final del presente trabajo.

Hemos cumplido la primera fase, identificando, como punto de partida, algunas categorías interpretativas, definidas sustancialmente por la antropología teológica, y hemos constatado que son comunes y compartidas por el análisis filosófico y teológico.

Nos queda dar el segundo paso.

1. La interacción dialogante

La consecución de nuestro primer objetivo (determinar la esencia del celibato por el Reino) va unida a la interacción dialogante entre los distintos conocimientos examinados.

Esta nos debe llevar a la comprensión de las categorías o puntos de encuentro de los que hemos partido y al descubrimiento de otros; para llegar después a comprender al mediador intelectual.

El método que debemos seguir en esta fase es muy simple. Bastará tener en cuenta los cuatro puntos señalados al principio de nuestro análisis¹, o bien las categorías comunes o claves de lectura que nos han permitido hacer una reflexión distinta y homogénea. Y reconsiderar después esos puntos a la luz de cuanto hemos visto.

1.1. Totalidad y libertad

La primera categoría común se expresa así: «La persona humana es un ser *consciente y libre*, capaz de pensarse y de poseerse en las distintas dimensiones de su personalidad, y llamada a crecer *progresivamente* en la conciencia-dominio de sí y en la libertad-responsabilidad».

Los análisis bíblico-teológico, filosófico y psicológico han confirmado sustancialmente este punto, pero con las salvedades y acentuaciones que merece la pena considerar brevemente. Sintetizaré estas nuevas aportaciones en torno a dos elementos centrales: la concepción más global o total del ser humano y la interpretación de la sexualidad dentro de esta perspectiva antropológica.

1.1.1. El ser que desea

La reflexión bíblica ha señalado con precisión el fundamento de la conciencia y libertad humana o de todo lo que es la dignidad y el

1. Cf. segunda parte, capítulo 1, apartado 4, B.

valor del hombre: el origen divino². Desde la vertiente filosófica la teoría del personalismo ha confirmado el sentido central de la persona, proyectada hacia Dios no sólo como su fuente y origen, sino también como horizonte del ser humano, creado a su imagen.

Al mismo tiempo, estos dos análisis han puesto de manifiesto la limitación de una concepción del hombre que subraya de forma unilateral la dimensión racional y racional-consciente, como elemento peculiar humano y que sintetiza su predominio sobre los otros seres creados. La aguda introspección de Agustín, junto con el análisis psicológico, lo limitado que resulta ver al hombre exclusivamente como animal racional, ya que también es corazón, pasiones, deseos; es un ser compuesto, a nivel intrapsíquico, realizado sobre una estructura que revela su semejanza con Dios, y que Agustín llama «la trinidad humana»: inteligencia, voluntad, memoria (o amor). El ser humano tiene que ser considerado en la *totalidad* de su constitución intrapsíquica.

Y si hay un aspecto que de algún modo expresa la peculiaridad del ser humano, este aspecto es la capacidad humana de *desear*; el hombre es *un animal que desea*, o «un ser viviente que desea», como dice la misma traducción de Gen 2,7. o bien un ser incompleto e intencionalmente proyectado a una realización superior, es incompleto y dotado de una apertura ilimitada y trascendente. La disposición deseante aparece como una categoría interpretativa, como una nueva clave de lectura de lo humano. Y sobre esta postura se basa la capacidad de autotranscendencia, como expresión de su desear y que lleva su deseo más allá de sí mismo y de lo humano.

También la libertad asume un nuevo significado dentro de esta concepción global del ser humano y del ser humano que desea. Según la aproximación psicológica, que confirma esta perspectiva, es libre el ser humano que puede plenamente ser él mismo, en la totalidad de su ser y en varios niveles: fisiológico, psicosocial, racional-espiritual. Por un lado, la totalidad aparece siempre como característica fundamental del ser humano «*qua talis*», en cuanto vive a los tres niveles manifestando la totalidad de su ser; por otro lado, aparece como elemento intrínsecamente ligado al concepto de verdad del mismo ser, hasta el punto de identificarse con él: el conoci-

2. En este primer párrafo no creo necesario repetir las citas ya hechas en los tres capítulos anteriores.

miento del hombre solamente es correcto cuando abarca todos los elementos que componen su identidad. Precisamente en este sentido habla la psicología de una ley de la totalidad, fuera de la cual todo lo que se diga del hombre corre el peligro de ser parcial y, por tanto, falso. En este sentido la totalidad se conecta con la libertad por medio de la verdad, o bien se hace condición fundamental para que un acto pueda ser considerado libre. Volveremos sobre ello.

Aún más, según la aproximación psicológica el hombre no es sólo capaz de autoconciencia, sino también de captar la verdad-bondad-belleza intrínseca de las cosas dejándose atraer por ellas. Libertad es precisamente esta atracción, y la consiguiente capacidad de desear y de comprometer todas sus energías en la conquista de lo que ha visto que es objetivamente bello-verdadero-bueno. Libertad, por tanto, es la capacidad de comprometerse totalmente, corazón-mente-voluntad (=totalidad subjetiva), en la tensión hacia la amabilidad del objeto, hacia su verdad-bondad-belleza (=totalidad objetiva).

Dicha atracción es descubierta después por la psicología como ambivalente, a veces orientada en sentido opuesto a lo que el hombre tiende a nivel consciente o a lo que es objetivamente amable, pero siempre es atracción de lo que el hombre es capaz y que nos habla de su dignidad y del sentido de su crecimiento. También es aplicable en lo que se refiere a la dimensión afectivo-sexual...

1.1.2. La sexualidad «humana»

Dentro de este diseño antropológico el área afectivo-sexual tiene su interpretación y su papel.

El adjetivo «humana» se refiere sustancialmente a la interpretación resultante de las tres aproximaciones. Humana porque está al servicio de la plena realización del hombre; humana porque, más allá de las aparentes contradicciones, el área afectivo-sexual y la diferencia sexual aparecen como signo de la imagen divina en el hombre en los primeros relatos de la creación; humana porque, aun siendo lo más peculiar del hombre, sin embargo representa el sector en el que éste debe esforzarse de forma especial para afirmar su humanidad.

Desde la perspectiva celibataria la sexualidad es el bien humano y valioso que el célibe pone radical e inmediatamente al servicio del bien total que desea conseguir; por otra parte es un bien en sí

misma, con sus valores y su significado que hace «humana» la vida y aún más rico y convincente el testimonio de quien anuncia el amor divino con su amor humano.

Afirmar la «humanidad» de la sexualidad no es una tautología, sino que significa confirmar y aclarar lo que ya han puesto de manifiesto las tres aproximaciones. De esta aclaración se deduce que la sexualidad no es algo predeterminado biológicamente, no es un simple impulso impuesto al hombre como a otro animal, no es un destino unido a las leyes de supervivencia de la especie, sino que es una opción de vida, una vocación, lugar de desafíos decisivos. Depende más del cerebro que del mismo aparato genital. Al mismo tiempo, la teología del cuerpo nos ha mostrado el significado inscrito profundamente en la sexualidad y que comprende toda la vida humana, desvelando que el hombre, ser que ha recibido la vida, está hecho para donarse. La sexualidad, como hecho biológico, es «memoria» del amor que está en el origen del don y nos hace ver el sentido general de la vida. La sexualidad, como nos ha recordado la teología, es el lugar y el instrumento de la donación.

Si la característica central de la sexualidad es su «humanidad», entonces la capacidad afectivo-sexual no obedece necesariamente a la lógica obligada de la necesidad como déficit que busca gratificación, la lógica del vacío-a-llenar o de la tensión-a-eliminar. La sexualidad es también energía, relación fecunda, tendencia autotrascendente, dinamismo que se realiza según una triple modalidad progresiva, que implica una interpretación cada vez más libre y responsable de la misma capacidad afectivo-sexual. Como en cualquier otra potencia humana, el hombre puede plasmar su impulso instintivo y conducirlo hacia una meta que él puede elegir libremente.

En consecuencia, sexualidad y capacidad de querer bien no es ni algo espontáneo ni una fuerza vital incontrolada e incontrolable; al contrario, existe un «ordo amoris», una estructura del amor. El amor obedece a un orden objetivo, establecido por la jerarquía del ser y por la estructura de una escala del bien, que termina en el gozo de Dios que hace ver y amar cada fragmento de su verdad-belleza-bondad. Al mismo tiempo es el amor quien da un orden a la realidad, orden que viene del mandamiento divino del amor y antes aún del don divino que hace capaz al hombre de amar a la manera divina; «orden» que hace libre al hombre de hacer las cosas por amor.

Pero el amor es también memoria, o existe una «memoria

amoris», como amor que recuerda y reconstruye el pasado, como amor que es recordado, compromete y da fuerza para amar.

Íntimamente unido al «ordo amoris» hay un «ordo sexualitatis», «ordo» basado en la escala de los tres niveles de la vida psíquica y en la integración de las dos funciones de la sexualidad. Dicho «orden» manifiesta el dinamismo específico de la sexualidad, como fuerza que tiende hacia el bien total del sujeto, dentro de un proyecto de vida particular.

Afirmar la «humanidad» de la sexualidad equivale a reconocer la actitud *relacional* de esta energía de la que el hombre está dotado, o reconocer que su objetivo inmediato es el ser humano; es el *otro* «qua talis», que «obliga» de alguna forma a la persona a salir de sí, a entablar relación, a hacer fecundo su querer bien, a buscar un tú al que amar por su intrínseca amabilidad y acogerle en la totalidad de su ser.

En resumen, que también la sexualidad adquiere sentido solo dentro de una concepción total del ser humano, como ser pensante-amante-deseante. Se extiende a todas las fibras de la persona y se hace verdaderamente humana cuando es realizada y encauzada por la totalidad intrapsíquica del individuo. Pero al mismo tiempo se dirige hacia la totalidad del otro ser.

De esta forma la sexualidad no sólo es algo hecho sino algo que se hace; un área en la que el sujeto se juega su destino de libertad o en la que está llamado a crecer en la libertad y responsabilidad de ser él mismo.

La opción celibataria, desde esta óptica, se hace expresión auténtica y típicamente humana de esta libertad y de la conciencia de tener una energía vital abierta a las relaciones y dirigida a la trascendencia. La relación virginal con Dios, como hemos visto en la parte bíblica, es una relación libre y liberadora.

El análisis bíblico nos ha ofrecido esta imagen del célibe: «el célibe como hombre del deseo», o bien, hombre en el que la humanidad está dirigida a una realización posterior, a un deseo que es al mismo tiempo satisfecho e insatisfecho, hombre cuyo deseo libera la capacidad de trascenderse y le señala el vértice.

1.2. La herida y la ambivalencia

La *segunda categoría común* se expresa así: «La persona humana es una realidad *indivisa en sí misma* y atraída desde direccio-

nes opuestas, progresivas y regresivas (trascendencia-inmanencia, virtud-pecado, libertad-esclavitud, consciente-inconsciente, muerte-inmortalidad, capacidad de desear-limitación existencial, amor-egoísmo, benevolencia-concupiscencia, etc. y se realiza en la medida en la que reconoce esta división interna y toma posición ante la polaridad progresiva, sin pretender eliminar la regresiva».

Creo que también respecto a este punto hemos visto una notable convergencia, aunque motivada por causas diversas. Me parece que hay dos puntos en torno a los cuales se puede aglutinar los aportes de las distintas aproximaciones: sobre el origen y naturaleza de la división interna del hombre y sobre las consecuencias de esta, especialmente en el área de la afectividad-sexualidad.

1.2.1. Dialéctica ontológica

El análisis bíblico ve un signo de esta ruptura interna en el pecado original. Si antes del encuentro entre Adán y Eva todo sucedía en plena armonía y sintonía, con sencillez y libertad, después del pecado se rompe este equilibrio: el pecado introduce una fractura del hombre en sí mismo, y distancia y miedo en la relación interpersonal, ya sea con su semejante (manifestada en la vergüenza), o con Dios (expresada en la huida de su presencia). Es la fuerza dia-bólica (en el sentido etimológico de realidad que crea división) del pecado, fuerza que crea laceración en *lo más íntimo del ser del hombre*, poniéndolo en contradicción consigo mismo, debilitando su voluntad y deformando sus deseos, reduciendo su voluntad y capacidad de trascendencia. Es un fractura *ontológica*.

Pablo sufrirá particularmente y con extraordinaria lucidez esta laceración interna. Él hablará de algo que está radicado profundamente en sus miembros, en su ser, y que lucha dramáticamente contra la otra parte de su *yo*.

Es quizás el mismo tipo de percepción subjetiva, al menos en algunos aspectos, que vimos en Agustín. La contraposición que él denuncia no es sólo entre un hombre carnal y espiritual, sino que se encuentra dentro de la misma voluntad, es una *disensión constitutiva*, como un desdoblarse la voluntad en sí misma, que quiere y al mismo tiempo no quiere o que no manda «plenamente». De aquí se deriva un deseo dividido, un hombre dividido y, más concretamente, una *inquietud* profunda que refleja en sí la ambivalencia y la

división que la han originado: la inquietud puede abrirse a la experiencia del «descanso en Dios», pero puede determinar también un repliegue obsesivo del hombre sobre sí mismo, a la búsqueda ansiosa, como una coacción repetida o una paz imposible.

La aproximación psicológica ha confirmado la ambivalencia constitutiva del hombre. Ya en las páginas precedentes hemos hecho referencia a las teorías psicológicas que, a partir de las intuiciones de Freud, descubren una profunda fractura en el corazón del hombre. Esta fractura a nivel del ser es *ontológica*, con una dialéctica de base que divide al hombre hasta el punto de apartarle de la dirección-gestión de una parte de sí e impedirle que tome conciencia de lo que se opone a lo que él entiende que va en dirección opuesta a lo que explícitamente ha programado. De forma especial, el análisis psicológico ha puesto el acento en una de estas oposiciones donde es mayor y más significativa la división: se trata del conflicto entre *consciente e inconsciente*.

Es un conflicto que se hace presente en las diversas áreas de la personalidad, que toca de forma inevitable el problema de la libertad y que impone una redefinición o una interpretación diversa de sus principios (por ejemplo: el grado de conciencia o de responsabilidad, etc.). Ya en el capítulo tercero de la primera parte hemos estudiado la existencia de la *segunda dimensión*, de algún modo intermedia entre los dos extremos de la conducta humana: el actuar *libremente*, por un lado, con capacidad de ponerse consciente y responsablemente frente a los valores trascendentes para elegirlos de forma operativa (=la virtud) o rechazarlos (=el pecado), y el actuar *no libremente*, por otro, incapaz de hacer esta opción por una limitación insuperable (una patología psíquica, por ejemplo) de la que el sujeto no puede ser responsable.

Entre estos dos extremos hay otra posibilidad o vía intermedia, la de la *libertad relativa*, que atañe a todas aquellas acciones cuyas *motivaciones conscientes coexisten con las inconscientes*, acciones en las que la finalidad del bien real expresamente entendido convive con la intención sutil y escondida de perseguir un bien sólo aparente, o en las que la tensión trascendente y altruista se encuentra y choca con la de replegarse sobre sí mismo. Estas acciones revelan la naturaleza fundamentalmente dialéctica del hombre, como ser que es atraído por el bien, pero también es seducido por el mal, capaz de grandes aspiraciones y sometido a tentaciones. En dichas

acciones la libertad (y la responsabilidad) no es plena, pero tampoco totalmente ausente, es relativa.

Es evidente que tal dialéctica ontológica y esta segunda dimensión tienen un influjo inevitable en el área de la afectividad-sexualidad, como ahora veremos.

1.2.2. Dialéctica sexual

La sexualidad, nos dice nuestro análisis a grandes voces, es el área donde la herida se hace todavía más evidente.

La reflexión bíblica describe de modo eficaz la situación de los padres después del pecado que ha causado la división interna del hombre: el hombre siente *vergüenza* por su desnudez ante su semejante. Si antes esta desnudez manifestaba la libertad interior del hombre, después de la culpa se presenta como privación y morbosidad, ansia de posesión, miedo de pertenecer a otro, dudas de los demás y de la propia positividad. En definitiva, se vive como manifestación de *no libertad*. Al gozo frente a la irreductible diferencia del otro, viene la angustia por la posesión egoísta; el impulso sexual, caracterizado constitutivamente por la extroversión, es perturbado por un movimiento de introversión; la mirada del hombre se vuelve impura, la mujer de ayuda se convierte en tentación, la tensión afectiva se convierte en agresividad masculina, el gozo de la maternidad se ve ahogado por las tribulaciones, etc.

Es muy interesante ver el proceso de sacralización de la sexualidad como admisión implícita de la falta de dominio del área sexual y como intento de inhibir el conflicto que va unido a ella; intento superado posteriormente por la teología paulina de la vocación del cuerpo a la santidad. Esta vocación «llama» a la sexualidad para que sea lugar del don del Espíritu, y no exime al creyente de la ascesis y de la lucha, con frecuencia dramática, para permanecer libre en Cristo. Si el pecado original había quitado la libertad, el don del espíritu se la restituye y pone al hombre en condición de dirigirse responsablemente a la conquista de la libertad de amar. Y si la diferencia sexual era al comienzo signo de la semejanza con Dios, ahora la sexualidad vuelve a ser el área en la que el hombre debe recuperar la libertad de amar como Dios.

Expresión típica de esta libertad, según la Escritura, es la virginidad, que, especialmente en el Evangelio, se presenta como valor

que libera al hombre y lo concentra en un amor que unifica todas sus potencias llevándolas a su máximo grado.

La reflexión filosófica no ha ofrecido el análisis de la dialéctica y del conflicto relativo a la libertad y a la madurez afectiva. Dejando claro que el ser «animal deseante» es al mismo tiempo la fuerza y la debilidad del hombre, atraído simultáneamente en direcciones opuestas, Agustín concentra su atención en la composición del conflicto dentro del hombre y en su capacidad de amar y de desear. Este concepto es el «ordo amoris», no entendido como mandamiento extrínseco que vincula al hombre amante a que ame según la ley, sino como capacidad del hombre inteligente-amante-deseante de dejarse fascinar por la verdad-belleza-bondad del ser, amando lo que es intrínsecamente amable, aprendiendo a hacer las cosas por amor, o entrando lentamente en la lógica del amor y de los deseos de Dios. Por esto la regla agustiniana es la regla del «ama et quod vis fac»: cuando el amor promueve y respeta el orden o las leyes de la amabilidad objetiva, los deseos van en la misma dirección, o al menos comienzan a tomar la dirección del «ordo amoris». El conflicto se resuelve en la medida en que se desarrolla una conexión entre el «ama» y el «quod vis», o bien entre amor y deseo, entre la estructura del amor y el contenido de los deseos, entre la capacidad de elegir la belleza intrínseca de las cosas y de los seres y el coraje de hacerla propia, de desear solamente lo que acerca a ella y nos hace semejantes.

La aproximación psicológica nos ha mostrado la extrema complejidad de la naturaleza sexual. Esta es en sí misma una realidad compuesta que se extiende por todo el ser humano y está presente en cada fibra del ser biológico y en los distintos niveles de la vida psíquica, unida a la capacidad afectiva y a muchos impulsos y necesidades *psíquicas*. Es la característica de la *totalidad* con sus dos cualidades fundamentales: *la plasticidad* y *la ubicuidad*. Así se explica cómo cualquier conflicto nacido en la personalidad puede manifestarse en el área sexual, y al contrario. La problemática sexual exige un análisis muy concreto y una gran capacidad psicodiagnóstica.

Otro elemento que ayuda a comprender la naturaleza dialéctica de la sexualidad es el relativo a su función. La sexualidad es o remite a la sensación de déficit, pero es también una energía; tiene un automatismo instintivo, y es también educable; es exigencia de ser

amado, pero también capacidad de entrega; puede generar mecanismos repetitivos y esclavizantes, pero puede abrirse hacia la libertad de un gran amor. Es algo inmanente, pero se abre a un amor trascendente. Es benevolencia pero puede convertirse en concupiscencia; es realidad consciente, pero con frecuencia puede volverse motivación inconsciente, etc. Está claro que estas polaridades contrapuestas pueden crear dinamismos conflictivos. Es el lugar donde una herida se hace especialmente manifiesta, pero también el lugar donde el hombre se juega su destino de libertad. Es muy importante el proceso de integración de las dos dimensiones funcionales que son el origen de la sexualidad: la sexualidad es asumida y hecha propia solamente por quien se arriesga a integrar la capacidad oblativa con la receptiva en torno a la verdad inscrita en la misma sexualidad: la vida es un don recibido que tiende a ser don donado.

Por fin el análisis psicológico nos ha recordado que la sexualidad es un *símbolo*, en ella se concentra el sentido general que el hombre da a la existencia. El comportamiento sexual y las elecciones que cada uno hace en este campo se convierten en signo de la decisión que la persona asume frente a la vida, de sus valores, de su responsabilidad ante sí y ante los demás, y del bien recibido y que ha de dar, etc. Es natural que toda la problemática unida a la opción fundamental, a la elección del estado de vida, al modo de ponerse frente a los otros, etc. tenga un reflejo en el área afectivo-sexual.

Es una dialéctica natural de la que nadie puede escapar. Y menos quien hace de su vida afectiva un don de sí y una conquista de otro amor mayor. La libertad afectivo-sexual no significa ausencia de conflictos, sino conciencia de la propia humanidad y de la propia herida, y descubrimiento de una posibilidad inédita e imprevista, de un horizonte nuevo y sin límites en el que la energía de amor que Dios ha sembrado en el corazón humano pueda manifestarse en plenitud.

1.3. Relación y autotrascendencia

Estamos en las dos últimas *categorías comunes*, la *tercera* y la *cuarta*. Las tratamos juntas, dada la estrecha relación entre ambos contenidos. Estas categorías nos dicen: «La persona está dotada de

un psiquismo (en el sentido de corazón-mente-voluntad) que posibilita el *trascenderse*, hasta el punto de *abrirse a lo divino, entender sus signos y amarlo*. Esta apertura indica la progresiva realización de la personalidad y es la vocación de todo hombre. Esta relación esencial del hombre con Dios y la consiguiente participación en la vida divina, a la que todos estamos destinados, se realiza no sólo en el individuo sino también en la comunidad. Por eso no se puede comprender plenamente al individuo aislado de la comunidad, y su desarrollo exige que él ayude a los otros y que los otros le ayuden a él.».

Es quizás el punto en el que la interacción dialogante es todavía más necesaria. Es un tema que no mira al hombre cerrado en sí mismo o en relación con sus semejantes, sino que toca explícitamente la relación trascendente, entendida en sentido absoluto. Parte siempre de la individuación en el hombre de su capacidad de relación, y de la sexualidad como símbolo por excelencia de esta misma capacidad, alcanzando las dos dimensiones de la sexualidad: la dimensión receptiva y oblativa, símbolo del significado y del objetivo general de la vida humana.

En este contexto el hombre está llamado a entrar en diálogo y en diálogo amoroso con la divinidad.

Es una afirmación valiente y que quizás, al menos de forma aparente, no está en consonancia con lo que estamos diciendo, por ejemplo con la dialéctica sexual. Afirmar con estos términos la apertura a la divinidad significa llevar a extremas consecuencias cierto diseño antropológico, con vistas a una convergencia en las tres aproximaciones tomadas en consideración. Junto con la convergencia hemos visto intuiciones interesantes sobre la posibilidad de este encuentro de amor con Dios. Reunimos todo en torno a dos puntos: la posibilidad de amar a Dios y de amar «como» Dios. En sustancia, este es el punto en el que entramos más explícitamente al tratar el tema del celibato por el Reino.

1.3.1. Amar a Dios

Nuestros tres análisis han tratado de aclarar el sentido de esta expresión.

La aproximación bíblica, sobre todo, ha subrayado la grandeza de la dignidad del hombre, hecho por gracia interlocutor de Dios,

capaz de acoger su amor y amarlo a su vez. El puro de corazón, hemos dicho, es feliz porque pertenece totalmente a Dios, porque busca su rostro, porque su amor deja transparentar el amor de Dios. Pero el discípulo que por el reino de los cielos se hace «eunuco» entra en una relación muy especial, total y totalizante con Dios y con la personificación humana de Dios, con el Cristo viviente. Es una relación total y exclusiva, que unifica y concentra, libre y liberadora, santificante y esponsal. Si la esponsalidad es la categoría bíblica que mejor traduce la capacidad de relacionarse del ser humano, la virginidad es el matrimonio verdadero y propio. No es comprensible fuera de esta lógica; más aún, la reflexión bíblico-teológica que está en el fondo de la catequesis magisterial, trata de establecer una especie de equivalencia entre la relación hombre-mujer y la relación célibe-Cristo: según el mismo significado «esponsal» puede compararse el amor que lleva al matrimonio para toda la vida, a la continencia por Cristo y por el reino de los cielos.

¿Qué implica este amar a Dios en Cristo en la Escritura? Significa una fascinación por la persona que lleva lentamente a identificarse con sus sentimientos y deseos, con su pasión por el Reino y la salvación de las almas, hasta el punto de hacer vida propia los misterios de la suya; los misterios del «Christus totus».

La originalidad de la aproximación filosófica, respecto a este tema, va unida al concepto del «ordo amoris». El «ordo amoris» señala la adhesión consciente de la voluntad, potenciada en el amor, a la estructura jerárquica del bien que culmina en el gozo de Dios. Hay por tanto un movimiento natural que lleva al amor de Dios. O también, el amor de Dios está *inscrito en la misma estructura del amor*.

Cuanto Agustín afirma desde un punto de vista teórico y especulativo, está también probado por lo que el mismo Agustín llama experiencia universal, unida a la naturaleza del corazón humano, «inquieta hasta que no descansa en Dios», insatisfecho hasta que no apaga su deseo de amar y de ser amado....

A la misma conclusión se llega con la argumentación filosófico-personalista que analiza la categoría del «horizonte». Dios es el horizonte que trasciende y de-fine lo humano, que es más grande que el hombre y que le indica dónde debe llegar si quiere ser él mismo. Reducido a algo que esté antes que el horizonte, el hombre deja de ser él mismo o disminuye su valor. Existiendo y yendo hacia la Tras-

endencia no se entretiene junto a ninguna cosa. Si Dios es el horizonte del hombre, la capacidad relacional de la naturaleza humana tiene un objetivo concreto, puede y debe alargarse desde el *yo* humano hasta el *Tú* divino. El amor por Dios y la relación que de él se deriva, que puede extenderse hasta hacer de Dios el único amor, total y exclusivo, se convierte en la máxima expresión natural de la capacidad afectiva del hombre, o el punto más alto del «*ordo amoris*» (y del «*ordo sexualitatis*»).

La aproximación psicológica no parece cualificada para darnos información respecto a la relación con la divinidad. En realidad puede darnos importantes informaciones aunque sea de forma indirecta. La interpretación, por ejemplo, que da la psicología del impulso afectivo-sexual no lo encierra en el ámbito biológico, sino que lo abre a la posibilidad de una visión autotranscendente, más aún, lo define como energía relacional-autotranscendente. La teoría de los tres niveles de la vida psíquica reconoce al hombre la capacidad y la exigencia de buscar la verdad-bondad-belleza hasta alcanzar la Suma Verdad-Belleza-Bondad quedando fascinado y enamorado de ella. ¡Es posible amar a Dios!

El sentido profundo y genuino de la sexualidad se puede vivir y expresar, desde un punto de vista psicológico, también dentro de un proyecto de vida en el que la relación privilegiada se hace con el *Tú* de Dios y con su riqueza de amor, y la misma sexualidad se convierte en riqueza de amor y de relaciones con muchos *tús*. La belleza y el deseo de la unión física con un compañero queda sustituida y transformada por la belleza de una vida totalmente entregada al amor de Dios y del prójimo. Siempre desde un plano psicológico es posible la renuncia al ejercicio de la función genital, pero sólo como medio para vivir con mayor plenitud la misma sexualidad y su sentido central, como un no en función de un sí o como un menos respecto a un más, o como renuncia que permite la elección de un amor mayor. La renuncia celibataria es aún más posible si se parte de la base de algunas condiciones que hacen referencia al desarrollo afectivo-sexual del mismo célibe. Veamos de momento dos grupos de condiciones: en primer lugar el sujeto deberá tener una correcta identificación sexual (como hombre o como mujer) y una adecuada integración de la capacidad receptiva y oblativa, así como de las dos polaridades de la diferenciación y fusión (autonomía y pertenencia); es indispensable que su amor por Dios no signifique una fuga de la relación

humana ni una defensa de las pulsiones no deseadas, sino que sea una relación con un compromiso afectivo real en el que éste ocupe el centro de su vida, y que desde ahí se abra a una multiplicidad de relaciones interpersonales. Esta segunda condición supone que el sujeto sabe vivir la propia sexualidad como fuente valiosa de energía, respetando sus leyes y valores en los distintos niveles y orientándola constantemente a un proyecto relacional-oblativo.

Este amor por Dios no es sólo amor-necesidad, como dice Lewis, sino amor-*atracción* y amor de *identificación*, como diremos seguidamente y como aclararemos mejor al final de este capítulo.

1.3.2. Amar como Dios

Es demasiado poco decir que el hombre puede entender los signos de la divinidad y amar a Dios, o que la dignidad del hombre consiste en haber sido amado por Dios y hecho capaz por él de estar en su presencia convirtiéndose en su compañero. Como tampoco basta con decir que Dios es el objeto *material* del amor humano («*id quod diligimus*»), Dios es también el objeto *formal* («*id quo diligimus*»).

Si el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y si el amor es lo que establece la relación de identidad, entonces es necesario decir que la creatura está llamada a amar a imagen del Creador, con el mismo amor que Dios le ha puesto en su corazón, como nos ha señalado la intuición de Von Balthasar. Esta es precisamente la vocación del hombre, hasta el punto de convertirse en objetivo explícito existencial en el caso del célibe por el Reino. El cual no renuncia de hecho a amar, sino que elige amar más, amar más allá de la medida humana, según la libertad de amor divina. Es evidente que siempre desde una perspectiva ideal, como punto de partida, nunca totalmente alcanzado ni alcanzable.

Este es el motivo por el que ya en el punto anterior hemos aclarado que el amor por Cristo del célibe debe llevar a este último a identificarse con sus sentimientos y deseos, y de forma especial, con su auténtica pasión por el Reino, o bien con su amor y con su forma de amar, manifestado de forma absoluta en la cruz. Todo esto lo vemos en la vida de Pablo y en su amor *celoso* por los que el Padre le ha confiado. La experiencia de amor de Dios multiplica infinitamente la capacidad de amar de la criatura, y el amor exclusivo de

Dios le capacita para amar de su misma manera y en su misma medida, hasta sentir su mismo celo. La capacidad de relacionarse de la que el hombre está dotado y de la que la sexualidad es un signo, encuentra aquí su máxima expresión, queda exaltada y multiplicada hasta el infinito.

También la aproximación filosófica reconoce en la verdad del hombre creado a imagen de Dios no una dependencia solamente del origen respecto a Dios, sino algo que revela que el hombre está llamado a formar parte de la familia trinitaria y por lo mismo llamado también a recrear en sí el mismo misterio de amor que se da y se recibe, que se conoce y se reconoce. Agustín lo llama «trinidad humana» y subraya cómo las facultades espirituales del hombre pertenecen al mismo género que las del Creador y cómo el centro de estas facultades es el amor.

Desde la base de esta concepción antropológica Agustín desarrolla su pensamiento del «ordo amoris» y del «ama et quod vis fac». El punto de llegada no está constituido únicamente por el amor de Aquel que es la suma Belleza o por el cumplimiento de su voluntad, sino por tener sus mismos deseos y su modo de desear. Sería la auténtica realización de la naturaleza deseante del hombre. Que se cumplirá plenamente en la otra vida, pero que ya ahora puede comenzar a convertirse en realidad porque entra en una relación de amor exclusivo y total con Dios.

Desde la reflexión agustiniana la reflexión filosófica nos ha dado esta formulación sintética del «ordo amoris» en un contexto celibatorio: *El hombre puede amar a Dios con todo el corazón (= más allá de cualquier otro amor, aún el intenso y natural por una mujer), para amar con el corazón de Dios a las creaturas (sin atarse ni excluir de forma especial a ninguna, sino amando intensa y libremente a todas)*. Quizás en esta formulación se pueda ver la realidad y el significado de un «ordo virginitatis», o de una estructura significativa del concepto de virginidad, estrechamente unido con el «ordo amoris» y con el «ordo sexualitatis», que supone y promueve.

Tal «ordo virginitatis» se basa en la correspondencia recíproca entre amor virginal por Dios y el amor virginal por el prójimo, o en la conexión entre la centralidad de Dios como objeto material inmediato del amor del célibe y la centralidad de Dios como objeto formal del mismo amor. Con otras palabras, el «ordo virginitatis»

nos dice que existe y debe existir una relación «ordenada» entre el *contenido* de la opción celibataria, como elección y como renuncia, y las *modalidades* concretas existenciales del amor virgen. De aquí se derivan dos consecuencias relacionadas entre sí.

a. En primer lugar *esta estrecha relación señala y explica lo específico del amor del célibe y del celibato por el reino de los cielos* en cuanto tal. Queremos decir que elegir a Dios como objeto de amor inmediato («esponsal» en términos bíblicos) y renunciar a un afecto conyugal terreno es algo que cambia la vida del hombre y la da una orientación concreta que repercute profundamente en el corazón humano abriéndole perspectivas impensadas: si Dios es realmente el esposo, el virgen deberá amar con el mismo corazón y de la misma forma que Dios, manifestando el amor divino. Y no por un esfuerzo ascético, sino porque se trata de una correspondencia inevitable entre elección-renuncia y calidad-estilo de amor del virgen; hasta el punto de que precisamente en esta correspondencia específica, que abarca toda la vida del célibe, se halla la diferencia o complementariedad con el carisma del casado. Dios es objeto material y formal del amor de ambos, tanto del célibe como del casado, pero según una clase distinta de opción y renuncia, según una modalidad diferente en la relación, y por tanto según una correspondencia distinta entre opción y estilo de vida.

b. En consecuencia, si Dios se pone en el centro de la vida y de amor del célibe (hasta el punto de que éste renuncia al amor de una mujer), el virgen ama «ordenadamente» (=con típico amor virginal) *no poniéndose nunca en el centro de esta relación* (y retirándose si alguien quisiera hacerlo centro de su vida), ni poniendo a otra persona en el centro de sus afectos (y estando atento para que nadie reivindique este centro). Este segundo aspecto puede parecer de naturaleza ascética, en parte lo es, pero siempre está en estrecha relación con el primer significado. Si el célibe ama «poniéndose aparte» y no usurpando ni dejando que nadie usurpe este centro, lo hace como una consecuencia lógica de su opción vital, para que en la parte opaca de su existencia brille algo del amor de Dios y para que en su querer bien a todos libre e intensamente, sin atarse a nadie, se manifieste el celo del amor divino. De esta forma aparece clara la correspondencia y el testimonio, y el «ordo virginitatis» se convierte en un verdadero estilo de amor y en una modalidad de relación.

Por lo que respecta a la argumentación psicológica, ésta sólo puede entrar de forma indirecta en este campo, pero siempre aportando informaciones útiles. Es un hecho demostrado y admitido por todos en psicología que el amor no sólo crea simpatía y atracción recíproca, sino uniformidad de intenciones y valores.

La reflexión teológica nos ha mostrado de algún modo el aspecto intrapsíquico de la relación con Dios, cuando se convierte en la relación primordial y central del individuo. La relación de intimidad con Dios lleva naturalmente a amar como Dios, porque permite un tipo de experiencia fundamental para la consecución de la propia identificación e integración sexual. Es la experiencia, en síntesis, que nos da la certeza de ser amados y de ser capaces de amar, y es la relación en la que el máximo grado de intimidad se une al máximo grado de alteridad (favoreciendo la integración del yo y del tú, de la diferencia y de la fusión). Dios cuando ama no se hace posesivo, no devora ni anula la personalidad del otro, por el contrario, manifiesta la plenitud de su amor (=intimidad) creando en el otro individualidad y autonomía afectiva (=alteridad), o devolviendo al amado su misma capacidad de amar (=intimidad y alteridad juntas), manifestada a nivel humano en la madurez afectiva de quien es libre de amar plenamente de forma oblativa y desinteresada.

Quizás esta explicación psicológica nos ayude a comprender lo que afirmábamos más arriba: Dios no es sólo objeto material del amor humano, y del célibe en particular, sino también el objeto formal; y nos ayuda a comprender también más en profundidad en qué sentido Dios es aquel en el cual y por el cual el hombre es capaz de amar («*id quo diligimus*»). Si el amor lleva siempre a la identificación con el amado, cuanto más céntrica, inmediata y privilegiada sea la relación con Dios, tanto más deberá el hombre experimentar y manifestar ese amor divino que le habilita para amar con el corazón de Dios (objeto formal).

Parece evidente la conexión de la aproximación filosófica con cuanto estamos diciendo: que la opción celibataria no es sólo cuestión de objeto de amor o de modalidad en el amor, sino *ambos* aspectos. En este sentido ser virgen quiere decir amar a Dios con todo el corazón para amar con su corazón a todas las criaturas.

Al final de esta síntesis comparativa, podemos decir que hemos visto los elementos comunes entre las tres aproximaciones que nos permiten determinar la esencia y la naturaleza del celibato por el

Reino (primer objetivo de la aproximación interdisciplinar), pero además nos permite definir con mayor precisión el sentido de los elementos que de algún modo forman parte de esta opción: o bien el concepto de sexualidad, de continencia, de castidad, etc.

Es lo que vamos a ver ahora brevemente. Daremos una definición «esencial», recordando que es del conjunto de todo el trabajo de donde deberá salir una imagen lo más completa posible del celibato por el Reino.

2. Breve explicación de términos.

Antes de adentrarnos en la parte más propositiva de nuestro desarrollo vamos a tratar de puntualizar el significado de algunos términos que ya hemos usado y que usaremos ahora.

Sin ninguna pretensión de ser exhaustivos vamos a tratar de iluminar algunos aspectos esenciales relativos al concepto de sexualidad y a otras realidades afines.

2.1. *La sexualidad*

Es, ante todo, un modo de ser diferenciado, –la masculinidad y la feminidad–, reconocible a varios niveles (fisiológico, psicológico, racional-espiritual), en el que está grabado el hecho fundamental respecto a la existencia humana: la vida es un don recibido y que hay que dar.

Desde el punto de vista de la función la sexualidad puede definirse como un déficit orgánico que hace sentir la necesidad del otro, pero es también y sobre todo, un potencial energético emotivo que impulsa al sujeto a salir de sí mismo y a entrar en relación con los otros en general y con un tú en particular, por medio de la donación de sí y la acogida del don del otro. Dicha relación esta destinada a ocupar el centro de la existencia y de los afectos del yo, pero se convierte en fecundidad de vida y de amor para los otros tú a los que se dirige, potenciando el patrimonio original de la persona³.

3. Cf. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología de la vocación cristiana. II, Confirmaciones existenciales*, Madrid 1994, 247-253; A. Broadhurst, *Sessualità*, en *Dizionario di psicologia*, Roma 1982, 1063-1065; cf. también W. Molinski, *Sessualità*, en *Dizionario di antropologia pastorale*,

La sexualidad en la persona es una fuerza típicamente humana, unida naturalmente con la capacidad afectiva y entregada a la libertad responsable y a la capacidad educativa del mismo hombre. Representa, por tanto, una realidad dinámica, con dinamismos específicos unidos a tres niveles (psicofísico, psicosocial, racional-espiritual). Es un área donde se manifiesta muy viva la tensión dialéctica dentro del hombre (a veces inconsciente), pero también la tensión de trascendencia que permite al ser humano entrar en relación con el *Tú* de Dios, viviendo plenamente con él la propia capacidad afectiva. Es un bien parcial que tiende al bien total del sujeto, dentro de un proyecto concreto de vida. Favorecer y «educar» esta tendencia significa realizar la propia sexualidad según un preciso «*ordo sexualitatis*».

Elementos *dinámicos* de la sexualidad (y de este «*ordo*») son algunas modalidades del proceso, como la identificación sexual, o los movimientos de integración de los tres niveles, o la secuencia dinámica que lleva a la síntesis ordenada de las dos polaridades que indican su origen. Elemento *directivo* es el principio unificante que muestra el punto de llegada y de realización de la energía sexual: el proyecto global del sujeto que trata de llevar a cumplimiento la verdad inscrita en la sexualidad, es decir la capacidad receptivo-oblativa.

Existe una sexualidad *genérica*, unida a la propia identificación o pertenencia sexual (masculina o femenina) y que se manifiesta en toda actitud; y una sexualidad *genital*, más ligada al uso de una actividad de los órganos genitales, como veremos en breve⁴.

Conviene recordar, entre otras, las dos características específicas de la sexualidad ligadas a su naturaleza totalizante: la *plasticidad* y la *omnipresencia*, de las que ya hemos hablado⁵. Dichas características explican el dinamismo peculiar de la sexualidad y su función simbólica.

Bologna 1980, 1056-1059; G. Siegmund, *La natura della sessualità umana*, Cinisello Balsamo 1976; A. Cuvelier, *Sensualità, sessualità e vita spirituale*, Alba 1978.

4. Cf. M. Oraison, *Le mystère humain de la sexualité*, Paris 1966, 122; cf. también H. I. Lief, *Introduction to Sexuality*, en A. M. Freedman-H. T. Kaplan B. J. Sadock (eds.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, Baltimore 1975, 1349-1352.

5. Cf. primera parte, capítulo 2.

2.2. La genitalidad

Es un aspecto de la sexualidad, por el que el *yo* y el *tú* tienden a dialogar a través de la unión de los cuerpos, con especial participación de los órganos genitales.

Objetivos de la genitalidad, según De Martini, son: «la expresión física de la «comunidad interior» de la pareja y la profundización de esta comunión y la procreación»⁶.

Conviene resaltar que, además de una *genitalidad manifiesta* como aquí la hemos definido, existe también una *genitalidad latente*, reconocible en aquellas relaciones en las que la unión de los cuerpos se busca inconscientemente o es vagamente deseada, y puesta en acto, al menos inicialmente, sin una implicación inmediata y directa, explícita e intencional de los órganos genitales.

El ámbito típico y normal para expresar plenamente la genitalidad es el matrimonio; generalmente a situaciones intermedias y ambiguas de *pseudo-matrimonio* corresponden actitudes otro tanto ambiguas de *pseudo-genitalidad*, o de genitalidad latente próxima a hacerse manifiesta.

La genitalidad representa un aspecto importante de las relaciones conyugales, pero el ejercicio de los órganos genitales no es indispensable en absoluto para la realización de la sexualidad humana o para el sano funcionamiento de la persona en su totalidad⁷.

2.3. La continencia

Por continencia se entiende la abstención del uso de la genitalidad. Puede ser *total* o *periódica*, y puede tener un significado *positivo* o *negativo*, para el crecimiento de la persona, según sean los motivos reales, conscientes e inconscientes en los que se base la voluntad de abstención. Anota Giordani: «Uno puede ser continente sin ser casto»⁸.

6. Cf. De Martini, *Sessualità, linguaggio d'amore*, Cinisello Balsamo 1988, 17.

7. Cf., además de los libros ya indicados, también M. Oraison, *Il celibato. Aspetti negativi e realtà positive*, Torino 1967, 26-42; L.S. Filippi, *Maturità umana e celibato*, Brescia 1970, 253-270.

8. B. Giordani, *Aspetti psico-sociali del celibato nella società odierna*, en *Il celibato per il regno*, Milano 1977, 216.

Un principio general lo podemos deducir de esta afirmación de Wojtyła: «No puede haber continencia válida si no se reconoce el orden objetivo de los valores; el valor de la persona está por encima de los valores del sexo»⁹. Es como decir: la condición primera para el dominio de sí está en el reconocimiento de la superioridad de la persona, en su totalidad, sobre los valores «parciales», como pueden ser los valores sexuales desgajados de una perspectiva antropológica global.

En este caso la continencia es un camino que lleva a la castidad. En toda situación y en todo género de vida es necesaria cierta capacidad de continencia. Esta capacidad no es ajena a la misma sexualidad, sino que es una condición y exigencia imprescindible que permite a la sexualidad realizar el propio fin natural, la capacidad receptivo-oblativa. Una incontrolada o incontinente actividad genital podría apartar del don total de sí y detener el mecanismo que lleva a la consecución del fin natural. Precisamente en esta dirección es como hay que entender la capacidad de continencia que se expresa en la renuncia radical a la forma de amor propia del matrimonio, implícita en un proyecto de vida por el reino. En este caso «la renuncia se realiza con el fin de asumir más plenamente el dinamismo de apertura oblativa a los otros y de potenciarlo y trasfigurarlo mediante la presencia del Espíritu, el cual nos enseña a amar al Padre y a los hermanos como el Señor Jesús»¹⁰.

2.4. La castidad

Es la virtud moral que regula el uso de la sexualidad según el estado de vida de la persona y en función de los valores y de los objetivos que quiere (o debe) realizar. La castidad pone en movimiento, casi identificándose con él, el dinamismo que hace posible y mueve el proceso de humanización de la sexualidad¹¹.

Desde el ámbito de una perspectiva personalista y dentro de la dinámica interpersonal la castidad es una condición fundamental

9. K. Wojtyła, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*, Torino 1969, 183.

10. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, 31.

11. Cf. Conferencia episcopal francesa, *L'alleanza di Dio con gli uomini. Catechismo degli adulti*, Bologna 1991, 288.

para el don de sí¹² y la acogida del don del otro. Esta no se deriva simplemente de un proyecto de observancia, ni se identifica con una continencia que se fija sólo en el deber, sino que nace de la percepción del valor del otro y se orienta a su plena valorización.

Dicho de otra forma, *nace del amor y se dirige a donarse*. «La templanza sin amor es mediocridad y un ejercicio vacío, porque el dominio de sí debe estar al servicio del amor. Este es el verdadero rostro de la castidad en el pensamiento de Dios»¹³. En consecuencia, la castidad no puede ser sólo fruto del ejercicio represivo de la voluntad, sino integración de la emotividad y del afecto en un proyecto de donación personal¹⁴.

La «virtud» de la castidad cristiana, observa Plé, es «una capacidad de amar... que permite a una persona amar con todo su ser..., y amar apasionadamente..., es el amor del amor»¹⁵.

En la misma línea Evdokimov sostiene que la noción de castidad «designa ante todo una cualidad espiritual, la sabiduría total, el poder de integrar todos los elementos de la existencia»¹⁶.

En la lógica evangélica, la castidad es la «buena noticia» de la pertenencia a Dios y de la búsqueda de su rostro, de la transparencia del amor y de la felicidad del puro de corazón¹⁷.

El *pudor*, a su vez, es «un componente de la castidad»¹⁸, más aún, es el «componente fundamental de la personalidad»¹⁹, pudiendo considerarse como «el vigilante consciente que defiende la dignidad del

12. Cf. G. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici*, Casale Monferrato 1983, 231-234.

13. J. Suenens, citado por G. Gatti, *Morale sessuale. Educazione all'amore*, Torino 1979, 94.

14. Cf. A. Plé, *Vita affectiva e castità*, Roma 1965, 221s; A. Jeanniére, *Antropologia sessuale*, Torino 1969, 133; cf. también Sto Tomás, *Comentario a 2 Cor 3, 17 (Lectio 3, 112)*.

15. A. Plé, *La vertu de casteté: Le Supplément 166 (1988) 116*.

16. P. Eudokimov, *Sacramento dell'amore*, Milano 1987, 157.

17. Sobre esta interpretación (que establece una conexión directa entre la felicidad de los puros de corazón y la castidad), además del estudio ya citado de B. Maggioni, *La lieta notizia della castità evangelica: La Rivista del clero italiano 7-8 (1991)*, especialmente 450-452, cf. también J. Prignaud, *Les coeurs purs dans la Bible: La vie spirituelle 701 (1992) 429-434*.

18. Conferencia episcopal francesa, *L'alleanza*, 292.

19. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones*, 90.

hombre y del auténtico amor»²⁰. Desde una perspectiva cristiana de la personalidad, la educación al pudor lleva a «respetar el propio cuerpo como don de Dios, miembro de Cristo y templo del Espíritu Santo; ...a tener una mirada y una imaginación limpia, a buscar y manifestar en el encuentro afectivo con las personas un amor verdaderamente humano con todos sus componentes espirituales»²¹. Concetti distingue el verdadero del falso pudor. «El pudor auténtico está en función del respeto a la sexualidad y a sus valores, incluso los de orden sobrenatural y religioso, como signo de bienes futuros. El falso pudor es artificial, formalista, hipócrita, preocupado de salvar las apariencias externas y la imagen social. No es auténtico pudor el que brota de una falsa o equivocada concepción de la sexualidad»²².

2.5. *El celibato*

Es el estado de vida de una persona no unida en matrimonio, o de «quien no quiere ser reconocido por el contexto social organizado como comprometido en una relación de pareja»²³.

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*.

22. G. Concetti, *Sessualità, amore, procreazione*, 27; cf. también Galimberti, *Pudore*, en *Dizionario*, 785.

23. M. Oraison, *Il celibato*, 19. Por lo que respecta a su origen etimológico, la cuestión es compleja y los pareceres discordes. La raíz de célibe-celibato parece ser *caelebs* (o *caeleps*) derivada a su vez del griego *Koílips* o *koíte* *léipo*, que toma el significado de «lecto (o tálamo)carens» (así Forcellini en su conocido estudio lexical, cf. E. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis* I, Padova 1827, 428). Es posible otra lectura que la haría derivar de *coelum/caelum*, interpretando el celibato como una anticipación de la vida celeste y al célibe como un «coeli beatus» (así Lejeune, que cita al historiador Giulio Valeriano, cf. J. Lejeune, *Coeli beatus: osservazioni di un biologo*, en *Solo per amore*, 82) Forcellini indica una posible tercera etimología, que remite al griego *koilobos* representado según el mismo A. con la palabra latina «orbatus» y por los diccionarios de griego moderno con «mutilato». Entre las tres interpretaciones Forcellini no duda en sostener la primera: «eruditus magis placet prior inscriptio» (cf. E. Forcellini, *Lexicon*, 428). Son meras suposiciones que no convencen plenamente a los estudiosos. Según Battisti-Alessio la etimología de célibe-celibato es desconocida, tratándose de una voz «quizás prestada o tomada del substrato mediterráneo» (cf. Battisti-G. Alessio, *Dizionario etimologico italiano* II, Firenze 1951, 844). Ernout-Meillet aclaran que también la referencia a

Oraison distingue dos tipos de célibes: negativos y positivos. Con el término *celibati negativi* se entienden «aquellas situaciones que, para los individuos que las viven, manifiestan una falta de plenitud o una represión del instinto sexual en el significado *amplio* (no específicamente reproductivo) de este término»²⁴.

Celibati positivi serían las personas que, capaces de hacer una opción madura y libre, sienten la exigencia de «encontrar una expansión y una realización de sí más allá o fuera de la plena realización de la pareja socialmente constituida. Esto presupone, por definición, que estas personas han llegado a una actitud real psicológica de compromiso personal en la vida de la pareja»²⁵. Esto equivale a decir: la opción por el celibato no puede ser una huida defensiva por la incapacidad de establecer una relación de pareja.

El *celibato eclesiástico*, en concreto, «deriva de una prescripción jurídica y constituye un gozne de la disciplina y espiritualidad sacerdotal»²⁶, según las normas de la Iglesia latina. No siendo indispensable a la esencia y al ejercicio del sacerdocio, la Iglesia lo mantiene como «particularmente conveniente a la vida sacerdotal»²⁷, y le reconoce desde siempre «muchas razones de íntima conveniencia para el mismo sacerdocio»; razones que hacen referencia a los significados *crisológico*, *eclesiológico* y *escatológico* del mismo celibato²⁸.

Más recientemente, la octava Asamblea general ordinaria del Sínodo de obispos ha reafirmado «con firmeza» la validez de la opción de la Iglesia latina sobre la unión celibato-presbiterado (ya confirmada por el Sínodo de 1971)²⁹, y de la misma forma se ha

«caelum» se remonta a una época tardía y es etimología popular; «caelibatus» se usa a partir de la época imperial (cf. A. Ernout-A.Meillet, *Dictionnaire étimologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1985, 83).

24. M. Oraison, *Il celibato*, 46.

25. *Ibidem*, 94. cf. también G. Vogel, *Celibato*, en *Dizionario antropologico pastorale*, Bologna 1980, 158; L. S. Filippi, *Maturità umana e celibato*, Brescia 1970, 253-270.

26. A. Marchetti-M. Caprioli, *Celibato*, en E. Ancilli (ed.), *Diccionario de espiritualidad I*, Barcelona 1983, 374.

27. PO 16. Cf. OT 10. Cf. también *Sacerdotalis caelibatus*, 14, 17.

28. *Sacerdotalis caelibatus* 19-25, 26-32, 33-34.

29. Cf. *De sacerdotio ministeriali*, Pars altera, 4: *Caelibatus*, en G. Caprile, *Il Sinodo dei vescovi 1971 II*, Roma 1972, 1183-1186.

manifestado en la *Proposición XI*, pasada después íntegramente a la *Pastores dabo vobis*: «El Sínodo no quiere dejar ninguna duda en la mente de todos sobre la firme voluntad de la Iglesia de mantener la ley que exige el celibato libremente elegido y perpetuo para los candidatos a la ordenación sacerdotal en el rito latino. El Sínodo solicita que el celibato sea presentado y explicado en su plena riqueza bíblica, teológica y espiritual, como precioso don dado por Dios a su Iglesia y como signo del Reino que no es de este mundo, y del amor indiviso del sacerdote a Dios y al Pueblo de Dios, de modo que el celibato sea visto como enriquecimiento positivo del sacerdocio»³⁰.

El pleno significado del celibato por el Reino, desde el punto de vista antropológico global y carismático, lo volveremos a ver en el concepto de virginidad.

2.6. La virginidad

La virginidad es la «castidad específica de quien se consagra a Dios en el celibato. Es común a los dos sexos y no consiste sólo en la renuncia a toda actividad sexual-genital, sino que representa una transformación profunda en el que se compromete, como hombre o como mujer, en una especial relación con Dios y con el prójimo»³¹. Esta transformación profunda con Dios y con el prójimo consiste sustancialmente en la adquisición de la libertad para autotranscenderse con amor teocéntrico; es la libertad típica de la persona virgen. Y manifiesta en una relación de *esponsalidad* con Dios, que el virgen ama con todo el corazón, con toda su mente y con todas sus fuerzas, y que al mismo tiempo se siente amado con un amor, en términos bíblicos, «celoso»³².

30. Cf. Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis*, 29; *propositio XI*. Esta *propositio* fue aprobada por 217 padres de los 229 votantes; cf. G. Caprile, *Il celibato sacerdotale al Sinodo dei vescovi 1990: La civiltà cattolica IV-3419* (1992) 488.

31. B. Giordani, *Aspetti*, 216s.

32. Es la tesis del ya citados estudios de G. Sicari, *Matrimonio e verginità nella Rivelazione. L'uomo di fronte alla gelosia di Dio*, Milano 1978, y –por lo que respecta al celibato sacerdotal– de I. de la Pottérie, *La struttura di alleanza del sacerdozio ministeriale: Communio* 112 (1990) 102-114; cf. también B. Secondin, *Situazione attuale della teologia della vita consacrata: Notiziario CISM* 271 (1992) 284s.

La relación de matrimonio virginal con la divinidad realiza una transformación profunda en la vida del virgen, que se hace capaz de amar a la manera y en la medida como ama Dios.

Es la plena libertad del amor teocéntrico. Se puede resumir en esta expresión sintética ya conocida: el virgen por el reino de los cielos ama a Dios con todo su ser (hasta el punto de renunciar para siempre a la relación privilegiada con una criatura), para amar con el corazón de Dios (amando a todos intensamente sin atarse a nadie y sin excluir a ninguno). Es, en sustancia, el «ordo virginitatis». «Ordo» que establece una consecuencia entre el amor del virgen por Dios y por la criatura, entre la centralidad de Dios como objeto material y formal del amor siempre célibe por el Reino.

Desde un punto de vista teologal, según Moioli, el rico contenido de la virginidad no se reduce ni al simple hecho fenomenológico y sociológico del celibato, ni a la experiencia psicológica de una renuncia o de una generosidad absoluta en el amor, ni a la vivencia de una virtud más o menos heroica. La virginidad es «un misterio, es decir, un hecho sobrenatural... que indica una típica relación orgánica con el misterio por excelencia, de modo que lo manifiesta de algún modo presente en sí mismo»³³. En este sentido es revelación y mediación del misterio. Y las dimensiones del misterio se hacen también signos de la misma virginidad: *escatológico* (anticipo de la vida resucitada), *eclesial* (expresión y acción de la Iglesia esposa y madre), *mariológico* (imitación-continuación del misterio de María), *crisológico* (imitación de Cristo virgen y especial relación con el misterio de la unión hipostática)³⁴, *antropológico* (disponibilidad amorosa de la criatura en el cumplimiento del plan salvífico, disponibilidad que va unida con la libertad de autotranscendencia del amor teocéntrico).

Es este último significado el que queremos analizar, sobre todo para ver cómo *formar* para esta libertad y para este amor.

Pero antes debemos dar otro paso analítico.

33. G. Moioli, *Virginidad*, en Ancilli, *Diccionario de espiritualidad III*, Barcelona 1983, 591s.

34. *Ibidem*.

3. El mediador intrapsíquico

Nos encontramos en la tercera fase de nuestro proceso analítico, ya indicado al comienzo de este capítulo: identificar el *mediador intrapsíquico*, como elemento que media entre las distintas aproximaciones y que hace posible y cualifica la opción de vida virgen.

Después de haber visto los elementos *arquitectónicos* pasamos ahora a los *hermeneúticos*, para ver mejor en qué condiciones se realiza la opción y qué dinamismos necesita para vivirla. Así como antes hablábamos de una prioridad de la teología, ahora lo decimos de las ciencias humanas y de la psicología en particular.

Reafirmamos lo que ya hemos dicho de que no se trata de una prioridad absoluta y exclusiva: por un lado tanto la teología como la filosofía pueden contribuir a explicar el comportamiento humano, es decir, tienen una función hermeneútica, al menos indirectamente; por otro, la psicología da su aportación indirecta a la definición de la concepción antropológica. Nuestra distinción es y sigue siendo útil desde el punto de vista metodológico, ya que nos permite concretar el ámbito y contribución de las distintas disciplinas y subrayar las competencias dentro de una aproximación interdisciplinar, o ponerlas a dialogar entre sí.

Para este tipo de análisis es indispensable la aportación de la psicología. Ahora queremos comprender-interpretar y contribuir a explicar la opción de vida virginal *a partir de la aproximación interdisciplinar* apenas terminada. La «novedad» de la presente reflexión se basa en el punto de partida.

Con otras palabras, de esta forma el análisis es más *rico* porque dispone de un número de datos provenientes de fuentes diversas y convergentes entre sí. Al mismo tiempo es más *específico*, porque facilita una visión particular³⁵, que tratará de expresar en la lógica de la aproximación psicológica, la convergencia ya aparecida entre las distintas disciplinas, una especie de concepto-clave o un intento de traducir sus elementos centrales o al menos algunos de ellos deberá permanecer abierta a las otras aproximaciones para favorecer y acoger eventuales estímulos, desde la óptica de la elaboración psicológica.

35. Ya lo hemos llamado antes método *electivo-analítico* (cf. parte segunda, capítulo 1).

Vamos a tratar ahora de definir el mediador intrapsíquico.

Para lograr esta definición debemos seguir un procedimiento lógico derivado del mismo concepto de mediador intrapsíquico. Partiremos entonces del análisis de la finalidad de la vida célibe, para identificar después el concepto psicológico que pueda mediar entre la concepción antropológica del celibato por el Reino y el dinamismo existencial intrapsíquico de la opción célibe. Una vez aclarado este concepto trataremos de justificar dicha opción, mostrando al menos sus razones fundamentales, después pasaremos a describir el contenido teórico y mostrar de forma concreta cómo puede desempeñar un papel de mediador intrapsíquico en lo que se refiere a la opción celibataria.

3.1. *Finalidad y modalidad*

Primeramente debemos explicitar lo que es el *punto de llegada*, el objetivo de la opción celibataria. Lo exige el mismo concepto de mediador, que por su misma naturaleza implica estar en función de...; el mediador no representa el término o el punto final del desarrollo, sino que indica o es un *medio* para alcanzarlo. En el fondo, esta distinción entre finalidad y modalidad, o entre fines y medios, recuerda la distinción fundamental entre esencia y naturaleza y entre elementos arquitectónicos y elementos hermeneúticos.

Del análisis del significado de afectividad-sexualidad, hecho desde la perspectiva celibataria, hemos podido deducir algunas líneas interpretativas comunes o «nuevas» categorías comunes a las distintas disciplinas usadas. De estas categorías podemos deducir ahora cual es la finalidad general de la opción virginal. Lo hacemos tratando de escoger el aspecto más típicamente vocacional-ideal en esta línea interpretativa: aquello para lo que el hombre que se consagra en el celibato está *llamado*. En cada uno de nuestros análisis ha aparecido con claridad esta tendencia vocacional. La tendencia del *yo* actual al *yo* ideal, de lo que aún no se es a lo que se debe ser. Se puede decir con estas palabras: en toda aproximación hay una *estructura* o una *regla* o un *orden* que hace referencia, directa o indirectamente, al amor, a la sexualidad, o a la virginidad; como una estructura ordenada que de algún modo se encuentra radicada en el corazón del hombre, o que al menos a nivel potencial está presente en él (como un elemento arquitectónico), y hacia el que tiende y debe

tender *con libertad*, porque es algo que le pertenece y le realiza plenamente. Esta tensión vocacional es un «*ordo*» o *estructura ordenada*, por un lado, y *dinamismo de libertad*, por otro.

Según el análisis *bíblico-teológico*, por ejemplo, el célibe está llamado a establecer una relación *esponsal* con Dios y a buscar y encontrar su identidad en esta relación, según un camino concreto de identificación: amar a Dios con todo su corazón renunciando a otras relaciones esponsales. Es lo que podemos llamar «*ordo virginitatis*».

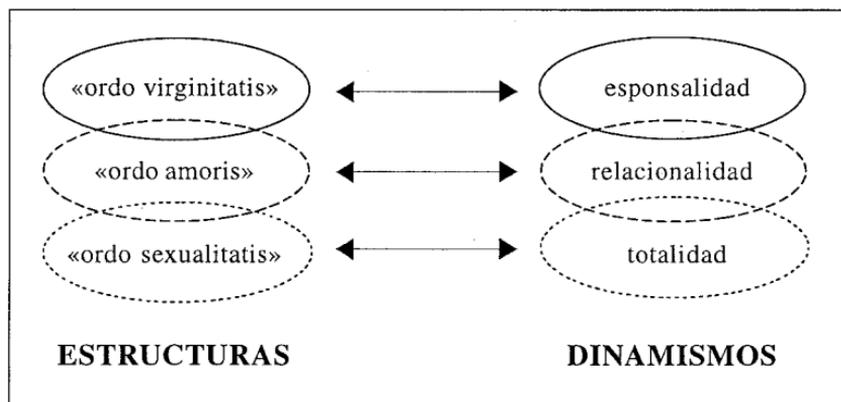
Por la reflexión *filosófica* el hombre existe en forma de *relación* y el amor es lo que da forma a esta relación. El célibe vive esta relación con el Ser supremo obedeciendo al mandamiento del amor y saboreando la libertad de hacer las cosas por amor. Es el «*ordo amoris*».

La aproximación *psicológica* nos da una imagen de hombre que existe y vive a varios niveles (psicofisiológico, psicosocial y racional-espiritual) y que, en cada uno de ellos, encuentra el sentido de la *energía omnipresente* que es la sexualidad, un bien parcial que tiende al bien total del sujeto. En ella aparece inscrito el significado del cuerpo y de la vida humana, como bien recibido y que tiende a convertirse en un bien donado. Con el término *totalidad* queremos indicar las características y el dinamismo de la sexualidad según la aproximación psicológica: la omnipresencia es la referencia al bien global de la persona. El virgen por el Reino o por amor a Cristo y a los hermanos realiza en su carne este significado y este bien total, viviendo la propia sexualidad como renuncia y, al mismo tiempo, como libertad: renuncia al ejercicio de la función genital para ser libre de entregarse. Es el «*ordo sexualitatis*».

En el gráfico 12 de la página siguiente concretamos las aportaciones de los distintos análisis.

El esquema hace resaltar los nexos recíprocos o las áreas comunes entre las distintas aproximaciones, desde un plano estructural y dinámico: cómo, por ejemplo, el «*ordo sexualitatis*» es el fundamento de los «órdenes» sucesivos, mientras que el «*ordo amoris*» comprende el «*ordo sexualitatis*» y es a su vez comprendido por el «*ordo virginitatis*». El mismo raciocinio podemos hacer en lo que respecta a los dinamismos: la concepción de la sexualidad como energía omnipresente que se dirige al bien total de la persona es el fundamento de la capacidad de relacionarse, entendida como diálogo en-

Interpretación interdisciplinar de la afectividad-sexualidad desde la perspectiva celibataria, y desde el punto de vista estructural y dinámico



tre dos totalidades, que –a su vez– abre al dinamismo típicamente virginal del matrimonio. Estos tres «órdenes» y dinamos están unidos entre sí y es precisamente el diálogo interdisciplinar quien hace sobresalir las conexiones de interacción y subraya cada vez menos la «exclusividad» de cada una de las aproximaciones y la división entre esencia y naturaleza (o entre los elementos arquitectónicos y hermeneúticos).

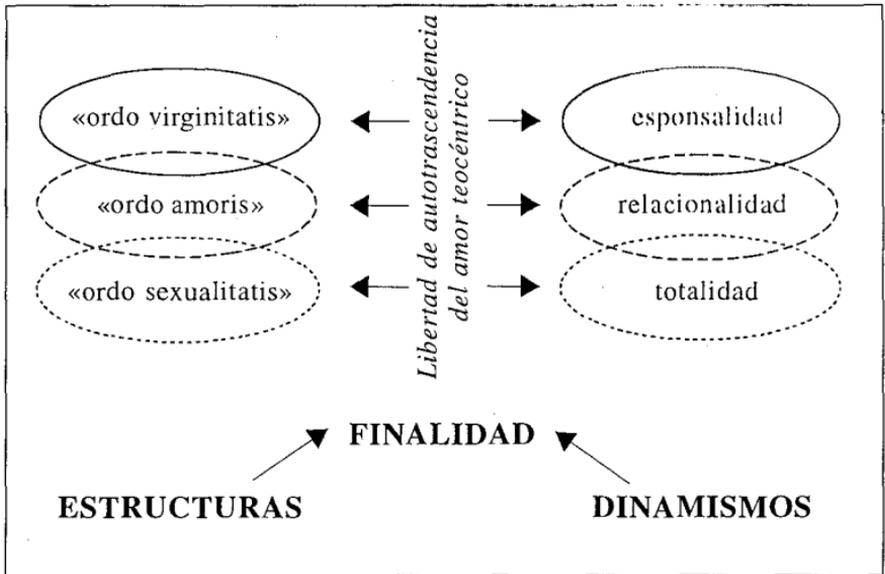
Es muy importante tener presente la dinámica estructural del «ordo» y de la *libertad*, elemento implícito en la definición del amor, para comprender no sólo la finalidad de una vida célibe, sino también el mediador intrapsíquico.

Con una fórmula que ya conocemos podemos decir en síntesis que el objetivo general de una vida virgen es *la libertad de auto-transcendencia del amor teocéntrico*³⁶.

Volviendo al esquema anterior, lo podemos completar con la aclaración de la finalidad, como se ve en el gráfico 13.

36. Cf. L. M. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana. I, Bases interdisciplinarias*, Atenas, Madrid 1990, 246ss.

Finalidad general de la opción celibataria



La idea de la libertad autotranscendente del amor a Dios es un concepto muy rico. Ya hemos visto uno de sus significados fundamentales, válido para el proceso madurativo del hombre como tal y del creyente³⁷, y que, precisamente porque indica el objetivo específico de la vida humana y cristiana, representa el fondo ideal dentro del cual el célibe por el reino de los cielos pone su proyecto de vida, dando a esta fórmula un valor particular: la que ya hemos descrito anteriormente.

Esta especificación nos permite volver al problema de la relación entre opción de vida virginal y matrimonial, problema que hemos afrontado al comienzo de este trabajo, dándole una solución provisional³⁸, y de la que hemos hecho mención también en el párrafo 1 de este capítulo. La diferencia entre estos dos carismas es probable que no esté a nivel de contenidos, de la «cosa», o de la finalidad

37. Cf. primera parte, capítulos 3 y 5.

38. Cf. primera parte, capítulo 1.

absoluta de la que habla Lonergan³⁹, porque tanto el casado como el célibe deben amar a Dios con todo el corazón; sino a nivel del «cómo», de la *modalidad existencial específica* unida al carisma también específico como vía personal para realizar el bien absoluto y común de la vida humana, o en la correspondencia entre la opción existencial y la modalidad concreta. Una modalidad evidente a nivel fenomenológico de la experiencia (uno se casa, el otro no, etc.) pero no sólo a este nivel, ya que abarca toda la vida.

Precisamente para ver en profundidad la distinta modalidad y el distinto dinamismo nos es útil seguir en nuestra reflexión y pasar de la definición de finalidad general de una vida virgen a la definición de mediador intrapsíquico. El cual nos indica las condiciones y los criterios o bien la modalidad dinámica y específica que permite elegir y vivir la opción virginal.

En todo caso ha sido útil y es necesario el paso analítico ya completado: la fórmula en la que hemos puesto esta finalidad general tiene en sí misma una capacidad de mediar en las varias aproximaciones y, sin duda, nos introduce en la línea interpretativa adecuada para captar el verdadero mediador intrapsíquico. Es en función de dicha libertad en la que el mediador se busca y se interpreta.

3.2. *Relaciones objetuales totales*

Volvemos al gráfico 12 que sintetiza y armoniza las aportaciones de las aproximaciones interdisciplinares.

Ahora lo leemos, más que con vistas al objetivo final, a la luz de lo que constituye la afectividad-sexualidad en sí misma y en el *dinamismo* que le es propio. Así se puede llegar a comprender el elemento que media entre las distintas perspectivas disciplinares y la modalidad que nos permite lograr el fin de la opción celibataria. Iniciamos la lectura a partir de los datos que se refieren a la aproximación psicológica.

El análisis *psicológico* nos ofrece indicaciones muy importantes, relativas a la... materia prima, al componente constitutivo de la sexualidad y a sus dinámicas de fondo. La sexualidad es *energía* fundamentalmente, no solo déficit; se extiende a la *totalidad del organismo* y se aplica a la *totalidad del objeto*; se estructura y se

39. Cf. segunda parte, capítulo 3, apartado 3.

realiza según un orden dinámico concreto, unido estrechamente al «*ordo sexualitatis*», en el que se desarrolla el papel de bien parcial, que tiende al bien *total* del sujeto, o bien al cumplimiento del significado que está inscrito en la misma sexualidad y que expresa el sentido de la vida humana. La sexualidad es una fuerza que tiende a la realización *total* de la persona.

La reflexión *filosófica*, a su vez, aprovecha la dirección de esta energía en el sentido de *apertura relacional hacia el otro*; la sexualidad es una energía heterodirecta que crea relaciones y se manifiesta en la capacidad *receptiva y oblativa*, es símbolo de la libertad del hombre y de su tensión creativa y fecunda, se mueve, o está llamada a moverse, según un dinamismo que hace referencia al «*ordo amoris*», que respeta la escala de los seres y descubre y admira su amabilidad intrínseca, hasta alcanzar el amor de la Verdad-Belleza-Bondad del Ser supremo. Característica esencial del dinamismo del «*ordo amoris*» es la capacidad de relación.

Por fin el análisis *bíblico-teológico*, mientras reconoce en la sexualidad la «memoria» del amor recibido y la potencialidad de un amor que se da, identifica en el concepto de la *esponsalidad* la categoría expresiva, tanto de la capacidad relacional o del dinamismo puesto en el sexualidad, como de la alianza que Dios establece con el hombre, con cada hombre, y que está significada de modo especial en la relación de amor total y exclusivo que es el celibato por el Reino, auténticas bodas entre el amor gratuito y la libertad del hombre, o entre el amor total de Dios y el amor total del hombre. Un desposorio que se mueve según un dinamismo concreto, unido a la estructura del «*ordo virginitatis*», hecho de renunciaciones y de elecciones, o en el que la renuncia se abre progresivamente a la libertad de un amor mayor.

Me parecen evidentes tanto la progresión, como la convergencia de significado entre estas tres aproximaciones; también en este caso dialogan entre sí, se reclaman y se integran recíprocamente para iluminar el significado dinámico del celibato por el Reino. La opción virginal es como un movimiento puesto en acción por una energía totalizante, o es ella misma dinamismo de todo el ser, atraído por la totalidad o por la amabilidad intrínseca del Ser supremo, y consiste esencialmente en una relación, una *relación total-esponsal con Dios*, y que desde el mismo Dios se extiende «ordenadamente» a los otros seres. Si el hombre existe en forma de relación, podemos de-

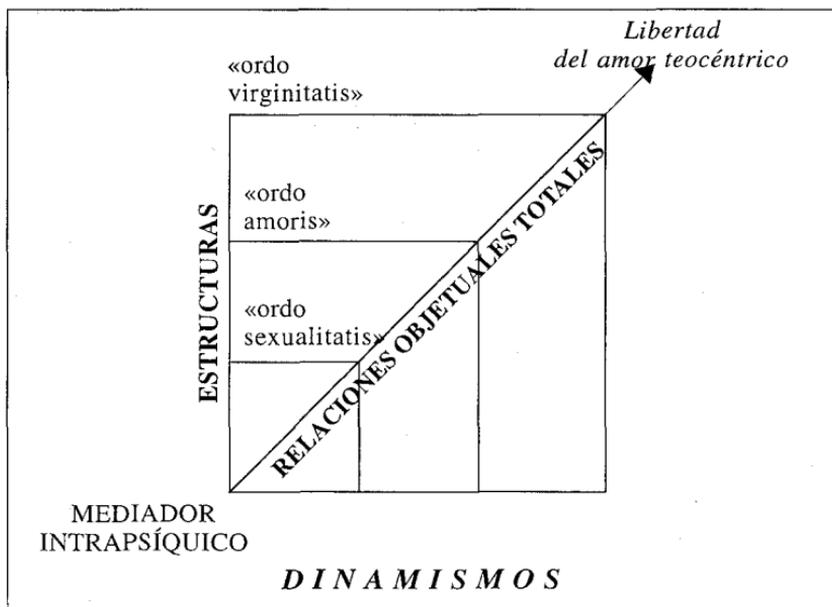
cir que también el *celibato existe en forma de relación*, o le da una forma, una configuración, un objeto y una modalidad concretas según la tendencia relacional del hombre.

Pues bien, hay un concepto en la psicología moderna que puede iluminar adecuadamente esta riqueza de contenidos: un concepto que permite hacer un análisis que sintetiza entre sí estos componentes, o una teoría que analiza el elemento intrapsíquico, que de alguna forma hace de soporte a estas interpretaciones de la opción virginal. Es la teoría de las *relaciones objetuales totales* en las que podemos reconocer el mediador intrapsíquico, como elemento capaz de unir las distintas aproximaciones de nuestro análisis y, al mismo tiempo, interpretar-explicar el dinamismo de elección celibataria desde un punto de vista intrapsíquico.

El gráfico 14 expresa claramente la posición y la función del mediador intrapsíquico, según el esquema propuesto en el capítulo sobre el método (cf. gráfico 5) y ahora identificado con la teoría de las relaciones objetuales totales.

GRÁFICO 14

Funciones del mediador intrapsíquico



La teoría de las relaciones objetuales totales se pone como elemento conceptual intermedio que une entre sí las distintas aproximaciones e interpretaciones en las aproximaciones sobre la afectividad y la sexualidad, como «ordo» estructural, por un lado, y como dinamismo, por otro, o como regla que es vinculante y liberadora; en función de la finalidad general constituida por la libertad de la autotranscendencia del amor teocéntrico.

Pero, ¿por qué hacemos esta opción?

3.2.1. Elementos convergentes

El concepto y la teoría de las relaciones objetuales totales fue divulgado por el psicoanalista L. Kernberg⁴⁰, dentro de un movimiento de pensamiento que reunió, hacia los años 60, a cierto número de psicoanalistas, y quien, siguiendo las normas de los estudios de Fairbairn⁴¹ y de Winnicott⁴², trató de ir más allá de la metapsicología clásica de Freud, de Hartmann y de Klein. Mitchell, en un intere-

40. Cf. O. Kernberg, *Object Relations Theory and the Conceptual Model of Psychoanalysis by John D. Sutherland*: British Journal of Medical Psychology 36 (1963) 121-124; *Borderline Conditions and Patological Narcissism*, New York 1976; Id., *Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica*, Torino 1980.

41. Cf. en particular, entre los estudios más relevantes de W.D. Fairbairn, *An Object-Relations Theory of the Personality*, New York 1952; Id., *Synopsis of an Object-Relations Theory of the Personality*: International Journal Of Psycho-Analysis 4 (1963) 224s; Id., *Una teoria delle relazioni oggettuali applicata alla personalità*, en *Studi psicoanalitici sulla personalità*, Torino 1970.

42. El mismo Kernberg señala, entre las obras más importantes de W. D. Winnicott, *The Depressive Position in Normal Emotional Development*: British Journal of Medical Psychology 28 (1955) 89-100; Id., *Countertransference*: British Journal of Medical Psychology 33 (1960) 17-21; *The Development of the Capacity for Concern*: Bulletin of the Menniger Clinic 27 (1963) 167-176; Id., *Metapsychological and Clinical Aspects of Regression Within the Psycho-Analytical set-up*, en *Collected Papers*, New York 1958, 278-294; Id., *Ego Distortion in Terms of True and False Self*, en *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*, New York 1965, 140-152. Además de estos estudios, cf. Id., *Transitional Objects and Transitional Phenomena: A Study of the First Not-Me Possession*: International Journal of Psychoanalysis 34 (1954) 89-97; Id., *Playing and Reality*, Harmondsworth 1971; Id., *Home is Where We Start From*, New York 1986.

sante estudio dedicado a este tema, describe así el paso de la teoría freudiana a un psicoanálisis concebido y fundamentado de forma distinta: «Nosotros estamos viviendo en una era esencialmente post-freudiana... Con frecuencia no se aprecia lo suficiente lo que ha cambiado el psicoanálisis respecto a los tiempos de Freud. Las «grandes ideas», que han influido de forma especial en las nuevas teorías y en la práctica clínica, no se derivan del modelo instintivo (*the drive model*)... Las aportaciones más creativas y significativas se derivan de lo que Greenberg y yo hemos llamado el modelo relacional, una perspectiva alternativa que considera las relaciones con los otros, no los instintos, como la materia prima de la vida mental»⁴³.

El motivo por el que elegimos este concepto teórico brotará en su globalidad solamente al final del análisis y es cuando podremos constatar la conexión entre este concepto y el mismo análisis. Sin embargo hay un motivo teórico que podemos aclarar ya desde ahora citando el pensamiento de Kernberg: «La teoría de las relaciones objetuales subraya la característica única e irrepetible del individuo. Estudia el desarrollo de un *yo* muy individualizado, una persona consciente de sí y de los otros seres humanos, y el desarrollo de las relaciones interpersonales en profundidad, como requisito fundamental para la satisfacción de las necesidades psíquicas básicas. La teoría de las relaciones objetuales, a mi parecer, representa la síntesis de una metapsicología psicoanalítica más impersonal, de la psicología y de la psicopatología individual, y de la capacidad del ser humano de trascender su desarrollo biológico y psicológico. Bajo este aspecto, la teoría psicoanalítica de las relaciones objetuales une el psicoanálisis como ciencia a una filosofía humanista del hombre⁴⁴. Yankelovich y Barrett⁴⁵ subraya la exigencia que la ciencia psicoa-

43. Cf. S. A. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis. An Integration*, Cambridge and London 1988, 2. Cf. también, J. Greenberg-S. A. Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge 1983. En el modelo relacional Mitchell incluye corrientes diversas, como el psicoanálisis interpersonal, el self-psychology, las escuelas inglesas de las relaciones objetivas, y así también, en algunos aspectos, el psicoanálisis existencial y el moderno ego-psychology.

44. Cf. J. O. Wisdom, *Freud and Melaine Klein: Psychology, Ontology, and Weltanschauung*, en C. Hanly-M. Lazerowitz (ed.), *Psychoanalysis and Philosophy*, New York 1970, 327-362.

45. D. Yankelovich-W. Barrett, *Ego and Instinct*, New York 1970.

nalítica se desarrolle en la dirección implícita de la teoría de la persona psicoanalítica. Yo creo que la teoría psicoanalítica de las relaciones objetuales se mueve en esa dirección. Diré que, en el marco de las recientes tendencias que emergen en el desarrollo de las teorías de la personalidad, el psicoanálisis se coloca entre las teorías de comportamiento mecanicistas, por un lado, y las aproximaciones no genéticas, existenciales, por otro. La teoría psicoanalista de las relaciones objetuales se dirige en ambas direcciones, tratando de desarrollar su estudio objetivo, científico de la personalidad sin perder de vista la subjetiva irrepitibilidad del individuo»⁴⁶.

Recalcaré algunos puntos de esta larga cita que ponen en evidencia los elementos de contacto entre la antropología del presente trabajo y la teoría de Kernberg:

1. La concepción del ser humano como individuo marcado por una fundamental *unicidad e irrepitibilidad*.

2. El énfasis en la capacidad del hombre de ser *consciente de sí* (y de los otros seres humanos) y al mismo tiempo el ser llamado a *crecer en esta autoconciencia*.

3. La indicación valiosa (y poco tenida en cuenta en el ámbito de las teorías psicoanalíticas) de la capacidad de *trascendencia* del ser humano sobre su realidad biológica y psicológica.

4. La concepción epistemológica de una psicología unida y en conexión con una intuición filosófica de fondo, y –como hecho aún más significativo para nosotros– la conexión del psicoanálisis como ciencia a una *filosofía humanístico-personalista*.

5. La superación de una visión del hombre y de una concepción psicoanalista mecanicista, por un lado, y de una aproximación no genética al análisis de la vivencia humana, por otro.

6. La insistencia sobre la importancia de las *relaciones interpersonales* para un desarrollo del *yo* y una satisfacción de sus exigencias básicas.

7. La síntesis, solo vagamente indicada en la cita y que aparecerá con mayor fuerza más adelante, entre la idea de una ley evolutiva, de una secuencia invariable de fases, de una estructura ordenada en relación con el objeto (de un «orden», por tanto), y la idea de libertad del hombre, ser único e irrepitible, consciente de sí y capaz de trascenderse.

46. O. Kernberg, *Teoría*, 129s.

Son puntos muy relevantes, que legitiman el desarrollo que estamos haciendo, más allá de las diferencias entre la corriente de pensamiento que se reagrupan originariamente en torno a Kernberg y la concepción del hombre que subyace en este trabajo.

Como ya hemos señalado en el capítulo del método⁴⁷, las eventuales diferencias entre una visión antropológica y la otra, dentro de una misma disciplina o entre disciplinas diversas, pueden ser dialécticas o complementarias. En el caso presente nos encontraremos frente a dos modelos distintos de hombre, derivados de dos puntos distintos de referencia: una dirección psicoanalítica (el modelo de Kernberg), y una reflexión sobre el hombre a la luz del pensamiento cristiano (nuestro modelo). Ahora comprendemos bien cómo cierta visión del hombre que procede del psicoanálisis clásico se concilia difícilmente con los presupuestos de la antropología derivada de la Palabra de Dios o de la reflexión teológica; no es ahora nuestra intención infravalorar esta diferencia de naturaleza dialéctica. Pero tenemos la fundada impresión, al menos frente al párrafo citado de Kernberg, de que su visión del hombre muestra aspectos más complementarios que dialécticos con referencia a la plataforma ideológica que es la base de nuestro análisis, y hasta qué punto es lícito adoptar en este caso el modelo de *diálogo interdisciplinar*. En todo caso, en el capítulo introductorio, hemos mantenido la legitimidad de la *utilización funcional* de los elementos (técnicas terapéuticas o instrumentos analítico-descriptivos) pertenecientes a teorías con diferencias dialécticas respecto a la impostación antropológica de fondo.

Esto por lo que respecta a *los presupuestos* de la teoría de Kernberg.

Después, respecto al *contenido* de la teoría relacional objetual total, a primera vista aparecen evidentes los elementos de convergencia con el análisis que venimos haciendo: hemos visto amplia y repetidamente la naturaleza *totalizante y relacional* de la sexualidad, así como la del celibato por el Reino, que se da en forma de relación y que da forma y objeto a la tendencia innata relacional del hombre.

Entonces, no solamente es legítimo, sino útil y necesario preguntar a la ciencia humana por el significado preciso de estos términos

47. Cf. segunda parte, capítulo 1.

y de estas características, la naturaleza y génesis de la vivencia cristiana, la interpretación y gestión que el hombre puede hacer de ella, y particularmente a la ciencia humana o a la corriente cultural que ha analizado detenidamente estos temas.

Dicho análisis y diálogo, pueden constituir una mediación valiosa para la comprensión de la *naturaleza dinámica* del celibato por el Reino, que, como sabemos, es importante tener en cuenta para la comprensión *esencial* de la misma⁴⁸. Trataremos de comprender este concepto y, después, en la tercera parte, ver algunas conexiones del mediador intrapsíquico con la opción de vida virginal.

3.2.2. Descripción del concepto

Quizás valga la pena partir de la descripción del concepto que nos permita divisar ya desde el principio el sentido de la correlación entre esta teoría y nuestro tema.

La *relación objetual total* indica la capacidad, típica del sujeto maduro, de poner *la totalidad del propio «yo» en interacción dinámica con la totalidad del «tú» que está enfrente*⁴⁹.

Esta capacidad de relación total es particularmente significativa e importante cuando se trata de la relación sexual⁵⁰: «la relación sexual, sea o no genital, implica una relación con la *totalidad* real de la propia persona y con la *totalidad* real de la persona del otro, que no puede nunca reducirse a los objetivos utilitaristas del propio deseo»⁵¹.

Pero más en general, en lo que se refiere a la relación interpersonal y a la relación amorosa, el mismo Kernberg habla de la importancia de superar la relación con el «objeto parcial» y llegar a una *total object relation* donde se ama no tanto la gratificación que

48. En el primer capítulo de esta segunda parte hemos señalado la distinción entre esencia y naturaleza, en la relación entre reflexión teológica-filosófica y análisis psicológico, subrayando la importancia de un estudio unitario sobre ambos elementos para tener una idea lo más completa posible del ser humano. Mucho más aún esto se hace indispensable en nuestra reflexión.

49. Cf. O. Kernberg, *Teoría*, 53-81, 211-237; Id., *Barriers to Falling and Remaining in Love: Journal of American Psychoanalytic Association* 32 (1974) 486-511.

50. Cf. G. Bresciani, *Personalismo*, 187.

51. L. M. Rulla, *Antropología* I, 262.

la otra persona puede ofrecer, cuanto al otro como persona total⁵². En efecto, es en el contexto de la capacidad de establecer relaciones con el objeto total donde se desarrolla la capacidad tanto de una relación plena, profunda y apasionada, como de una gratificación sexual⁵³ y para Kernberg esta capacidad de relación personal total comprende «los valores que esta persona representa»⁵⁴, o indica una relación con el núcleo más íntimo de la personalidad, con su identidad⁵⁵.

Otro elemento que conviene resaltar en esta descripción del concepto: el *yo* es el primer «objeto» de este tipo de relación, o de otra forma, la relación total se establece con la propia historia pasada y presente, con lo que el *yo* es y está llamado a ser, con sus elementos positivos y negativos. En este caso el concepto de totalidad se identifica sustancialmente con el de la identidad. La relación con la totalidad del *yo* y del *tú* es relación con la verdad y la dignidad de ambos, y con el ser humano en general. Es evidente, la derivación personalista del concepto, desde el punto de vista de la filosofía⁵⁶.

Si el celibato por el Reino es la raíz de la relación, estrechamente unida a la relación sexual y a la capacidad afectiva del ser humano, el concepto de relaciones objetuales totales tiene algo que decir, desde el punto de vista de los dinamismos intrapsíquicos y psicogénéticos, para la autenticidad de dicha actitud, así como también podrá informarnos sobre todo lo que pudiera amenazar o impedir esta misma opción de vida.

También el celibato debe ser, o llegar a ser, a su modo, una relación objetual total, o dicho de otra forma, la relación objetual total se convierte en el «lugar» o en el contexto psíquico de la realización del celibato maduro.

52. Cf. O. Kernberg, *Boundaries and Structures in Love Relations*: Journal of the American Psychoanalytic Association 25 (1977) 81-114.

53. Id., *Barriers*, 509.

54. Id., *Teoría*, 208.

55. La referencia a los valores, en el contexto de la afirmación de Kernberg, no ha de entenderse necesariamente en el sentido de los valores últimos o absolutamente trascendentes, sino como referencia al componente racional-espiritual de la persona, a su realidad ideal, como parte relevante de la totalidad de su ser.

56. Cf. el párrafo «La persona como valor» del capítulo tercero de esta segunda parte, y la cita de C. Caffarra, *Viventi in Cristo*, Milano 1981, 50s (ed. española, *Vida en Cristo*, Pamplona 1989).

3.2.3 Objeto material

¿Pero cual es el ámbito de la investigación de la teoría de las relaciones objetuales totales? O con otras palabras, ¿Qué es lo que estudia directa e indirectamente?

Así responde Kernberg: «En términos más amplios, la teoría psicoanalítica de las relaciones objetuales representa el estudio analítico de las relaciones interpersonales y de la naturaleza y origen de las estructuras intrapsíquicas que se derivan de las relaciones con otros, interiorizadas en el pasado, y que fijan, modifican y reactivan, el contexto de las presentes relaciones interpersonales. La teoría psicoanalítica de las relaciones objetuales se centra en la interiorización de las relaciones interpersonales, en su aportación a los desarrollos normales y patológicos del *yo* y del *súper-yo*, y en la recíprocas influencias de las relaciones objetuales intrapsíquicas e interpersonales»⁵⁷.

La delimitación y especificación del objeto material nos ayuda a definir mejor la naturaleza del concepto: las relaciones objetuales, nos dice en sustancia Kernberg, están unidas a las *primitivas relaciones interpersonales* y a su representación-interiorización, que —a su vez— han influido o han contribuido a influir en la formación de las *estructuras intrapsíquicas*. La teoría psicoanalítica de las relaciones objetuales quiere investigar principalmente la *relación* entre representación-interiorización de las primitivas relaciones interpersonales, por una parte, y las sucesivas relaciones y la formación de las estructuras intrapsíquicas, por otra.

Más exactamente, la relación con las tres «unidades» de base y constitutivas del más amplio y complejo sentido del *yo* (el sí mismo, el *otro*, y la disposición afectiva en confrontación con las elecciones existenciales) se considera como un determinante primario de las estructuras complexivas de la mente (*Ello, yo y super-yo*⁵⁸, o necesidades, actitudes y valores, o *yo* actual y *yo* ideal), pero al mismo tiempo, estas últimas pueden fijar y también modificar y reactivar en el presente las relaciones interiorizadas en el pasado⁵⁹.

El estudio de las relaciones objetuales totales, hace resaltar lo específico y la ventaja de la aproximación psicológica. Por un lado

57. O. Kernberg, *Teoría*, 54.

58. Cf. *ibidem*, 54.

59. Cf. *ibidem*, 54.

parte de la realidad concreta, de la vivencia del individuo, no de visiones abstractas o de conceptos teóricos, sino de la *historia pasada* del sujeto. La atención al aspecto genético es muy importante porque permite captar la raíz de los comportamientos actuales y las modalidades de su evolución, identificando eventuales interrupciones o fijaciones evolutivas. Pero no solamente esto; el estudio de las relaciones objetuales totales permite también establecer *en el presente* el significado de las relaciones objetuales y las funciones que han tenido en el dinamismo intrapsíquico de la persona y en la formación... continua de las estructuras intrapsíquicas: funciones originales porque –como dice Kernberg– estas pueden no solo reactivar, sino modificar, al menos en parte, las relaciones objetuales del pasado, o su memoria intrapsíquica.

En definitiva, y como consecuencia natural, esta aproximación se centra sobre criterios especiales para definir no solo la salud mental y la normalidad, sino también la capacidad de relación y de relación definitiva e intensa con un *tú*.

3.2.4. Génesis evolutiva de las relaciones objetuales: los seis estadios

Como ya hemos esbozado las relaciones objetuales se forman en el pasado, en una fase primitiva de la existencia psíquica, a lo largo de un proceso articulado en más fases. Lo veremos brevemente, siguiendo sustancialmente el pensamiento de Kernberg⁶⁰, pero valiéndonos también de la aportación de otros psicólogos que han reflexionado sobre el tema.

Es evidente que no trato ahora de presentar y analizar el pensamiento de este autor en su totalidad y complejidad. Solamente quisiera subrayar algunos puntos esenciales, útiles para nuestro objetivo⁶¹.

60. Cf. *ibidem*, 58-81.

61. Sobre la teoría de Kernberg y la presentación de los estados evolutivos puede verse el cuidadoso estudio, que en buena parte seguiremos aquí, de A. Bissi, *Madurez humana, camino de transcendencia*, Madrid, 1996, 51-106; Cf. también J. E. Gedo-A. Goldberg, *Modelli della mente*, Roma 1975, también estos últimos siguen una aproximación psicogénética distinta, y más en línea con la dirección de H. Kohut.

Estadio 1: «Autismo» normal o fase primaria indiferenciada.

Esta fase se extiende del primer al tercer mes de vida. En ella comienza a formarse la representación del yo, pero se trata todavía de una representación vaga y sin contornos precisos de un objeto como centro absoluto de atención e intereses. En este estadio de prolongación de la vida intrauterina el niño no distingue el propio cuerpo del mundo exterior, y vive en una especie de «inmersión oceánica»⁶².

La fase autista se caracteriza sustancialmente por la ausencia de relaciones y de objetos. La única preocupación del niño es la de... existir o mantener el equilibrio interno a través de los mecanismos de regulación de los que está dotado. Su única emoción es una forma de tensión o malestar, unida a motivos de orden fisiológico, que puede interrumpir el estado de quietud que es típico de este estadio⁶³.

El autismo de esta fase existencial es un autismo normal; una interrupción o un fracaso de este tipo de experiencia (por ejemplo, el no poder vivir adecuadamente como centro de atención o el vivir excesivamente esta atención sobre sí) determinaría una fijación patológica en el desarrollo de esta fase, o bien una psicosis autista⁶⁴.

Estadio 2: «Simbiosis» normal, o fase de las representaciones primarias, indiferenciadas, del objeto-yo.

El elemento central que caracteriza esta fase es el fenómeno de la *simbiosis* entre la madre y el hijo. Ahora el niño «se comporta y funciona como si él y su madre fueran un único sistema omnipotente, una unidad dual delimitada por una única barrera»⁶⁵. Esto debe suceder en un arco de tiempo que se extiende del segundo-tercer mes de vida al sexto-octavo. Es el periodo particular en el que el niño

62. Según una expresión de Sandler, citado en S. Harter, *Developmental Perspectives of the Self System*, en P. M. Mussen (ed.) *Handbook of Child Psychology IV*, New York 1983, 288-290.

63. Cf. R. Spitz, *Il primo anno di vita*, Roma 1975, 48s (ed. española, *Primer año de la vida del niño*, Madrid 1990)

64. Cf. M. Mahler, *Le psicosi infantili*, Torino 1972.

65. E. L. Lipton, *Psychoanalytic Child Development Research and the Practice of General Psychiatry*: *International Journal of Psychoanalysis* 57 (1976) 119.

comienza a percibir y a distinguir lo que es «interno» respecto a lo que es «externo» en la propia experiencia, sin lograr todavía diferenciarse del *objeto*: y es precisamente esta no diferenciación lo que carga de sentido de omnipotencia y grandiosidad la imagen de su *yo*. Está generalmente en situación de reconocer el rostro materno y de sonreír, y de alcanzar una primitiva y doble representación del *objeto-yo*.

La representación «buena» del *objeto-yo* se forma bajo la influencia de experiencias agradables y satisfactorias, que envuelven al niño y a la madre en una dinámica que el sujeto experimenta todavía como indiferenciada e indiferenciante (es la fase simbiótica). Simultáneamente a dicho desarrollo se forma otra representación del *objeto-yo*, la unida a la experiencia de naturaleza frustrante y dolorosa (como, por ejemplo, la ausencia de la madre), una representación «mala» del *objeto-yo*. Pero es importante que no sea una representación excesivamente negativa y dolorosa.

Hay dos constelaciones separadas de «memoria afectiva»⁶⁶, más o menos independientes, que registran los casos positivos y negativos. Con otras palabras, el afecto primitivo, concebido como la primera experiencia subjetiva de placer o de desagrado, constituye el elemento organizativo fundamental que dirige y fija en un «depósito» intrapsíquico las distintas experiencias, la percepción primitiva de los estados corpóreos, del comportamiento innato y activado, y las relativas reacciones externas del *objeto* materno. Es así como las distintas estructuras innatas, fisiológicas, comportamentales, afectivas y perceptivas se interiorizan conjuntamente como primera unidad, o como primer fundamento, de estructura intrapsíquica.

Se hace central, por tanto, la figura materna y su disponibilidad para gratificar las necesidades del hijo. De tal forma que no solo consiente al pequeño que viva de modo positivo (y memorice) sus primeros casos relacionales, sino que le permite también mantener el primer estado de tranquilidad interior que es fundamental, como veremos después, para intentar las primeras experiencias de diferenciación.

66. Cf. M. B. Arnold, *Brain Function in Emotion: a Phenomenological Analysis*, en P. Black (ed.), *Psychological Correlates of Emotion*, New York 1970, 261-285.

Es esta actitud la que crea en el niño lo que Erikson llama «confianza de base»⁶⁷, o la seguridad de una presencia pronta a satisfacer sus necesidades primarias, y por tanto una actitud de fundamental optimismo en las confrontaciones con la vida, con los otros y consigo mismo. «A nivel simbiótico se ponen los fundamentos para construir una relación de confianza, basada en la seguridad y en la capacidad de depender y de recibir de los otros»⁶⁸; y al mismo tiempo que la confianza, siempre siguiendo la lógica de Erikson, también la esperanza pone en esta fase sus raíces, como una actitud que le permite «creer de forma duradera que los propios deseos más intensos serán satisfechos a pesar de los enojos y de los instintos oscuros que marcan los comienzos de la existencia»⁶⁹.

Pero, desde una perspectiva evolutiva, mientras los primeros afectos agradables indiferenciados se desarrollan en un placer más específico con la saciedad oral, la excitación de algunas zonas erógenas, la satisfacción del comportamiento explorativo y, sobre todo, con el desarrollo de la experiencias interpersonales y una actitud personal que se inspira en la confianza y en la esperanza, los primitivos afectos dolorosos o excesivamente frustrantes, unidos a situaciones contrarias a las ya citadas, se transformarán gradualmente en angustia, miedo o cólera. Con una consecuencia concreta a nivel de la formación del sentido del *yo* y del *objeto* externo. Los afectos agradables (o con una frustración-privación limitada) contribuirán lentamente a una gradual diferenciación entre los componentes del *yo* y los componentes del *objeto* en la percepción que el niño tiene de la interacción con la madre. Al contrario, los afectos desagradables (o una frustración-privación excesiva) provocarán una angustia generalizada, cuyo efecto disgregante obstaculizará la primera diferenciación de los componentes del *yo* y del *objeto*, y podrán determinar una *fijación* en la fase de la simbiosis, o de la *fusión indiferenciada entre el 'yo' y el 'objeto'*, con los consiguientes y persistentes fenómenos de dependencia del otro/a.

La serie evolutiva de representaciones «buenas» del *yo* da origen a las estructuras intrapsíquicas originarias investidas por la

67. Cf. E. Erikson, *Identity and the Life Crisis: Psychological Issues 1* (1959) 119.

68. A. Bissi, *Madurez humana*, 53.

69. E. Erikson, *Growth*, 118.

libido (de afecto positivo), mientras que la serie de representaciones del yo «malas» da origen a las investidas agresivamente (de afecto negativo)⁷⁰. En todo caso, estas estructuras intrapsíquicas no están organizadas o integradas más que fragmentariamente, como «islas de funcionamiento», como dice Glover⁷¹, ligadas a imágenes todavía desconectadas del cuerpo, o a «núcleos del yo» todavía fragmentados⁷².

Estadio 3. *Diferenciación de las representaciones del 'yo' de las del 'objeto'*.

Es la fase en la que los núcleos fragmentados del yo se ordenan y organizan dentro de una unidad diferenciada del objeto⁷³. Esta ordenación dará lugar a dos distintas diferenciaciones-representaciones: una primera diferenciación entre la representación del yo y la del objeto dentro de la representación nuclear «buena» del objeto-sí, y una posterior diferenciación entre la representación del yo y la del objeto dentro de la representación nuclear «mala» del objeto-yo⁷⁴. En esta fase el sujeto aprende progresivamente a diferenciarse y a diferenciar, tanto lo que dice relación a las experiencias positivas como a las negativas, para que sean experiencias negativas soportables y no produzcan la angustia de la que hemos hablado antes con los efectos que bloquean desde el comienzo los primeros intentos en el nacimiento del sentido del yo.

La fase se inicia entre el sexto y el octavo mes de vida y se completa entre el décimo octavo y el trigésimo sexto.

Es el período en el que se delimitan los confines del yo y, por este motivo, es también el período en el que la imagen del yo se hace más realista. La fase de las fusiones simbióticas había creado, como hemos visto, una imagen perfeccionista y grandiosa del yo, mientras que la percepción posterior de la propia individualidad corpórea, determinando cierta separación de la madre, hace comprender al niño la propia vulnerabilidad. Si esta se regula debidamente

70. Cf. O. Kernberg, *Teoría*, 61-63.

71. Citado por J. D. Lichtenberg, *The Development of the Sense of Self*: *Journal of the American Psychoanalytic Association* 3 (1975) 455.

72. Cf. J. E. Gedo-A. Goldberg, *Modelli della mente*, 74.

73. Cf. A. Bissi, *Madurez humana*, 68ss.

74. O. Kernberg, *The Development*, 458-466.

con la intervención de los padres, podrá resolverse en una representación del *yo*, por parte del niño, más realista y adecuada⁷⁵.

En un primer momento, sin embargo, los límites del *yo* son fluctuantes y frágiles, y puede verificarse con cierta facilidad la reunión de las representaciones del *yo* y del *objeto* de carácter positivo, como defensa instintiva de las situaciones negativas y frustrantes⁷⁶. En otras palabras, las graves frustraciones y la consecuente prevalencia de representaciones malas del *objeto-yo*, que se derivan de pulsiones agresivas, obstaculizan el desarrollo de los límites del *yo* en la medida en que determinan una excesiva reunión defensiva de representaciones primitivas «completamente positivas» de *yo* y del *objeto*⁷⁷. Es como si el individuo, para defenderse de las percepciones negativas, las tuviese de alguna forma separadas y aisladas del conjunto de las representaciones del *yo*, haciéndose así la ilusión de que las neutraliza y quizás las anula, y enfatizase las percepciones positivas protegiendo así, o haciéndose así la ilusión de salvar la positividad de su *yo*.

En todo caso se produce una diferenciación, dentro y fuera del *yo*, pero con una modalidad singular, con el mecanismo defensivo: de la *escisión*, destinado a defender la buena relación, ideal con la figura de la madre buena, de la «contaminación» de malas representaciones del *sí* y de la madre misma. Dicho proceso es «normal» en esta fase, pero está llamado a disminuir progresivamente hasta desaparecer del todo. Cuando esto no sucede pueden producirse situaciones patológicas. En especial —según Kernberg— la escisión y el típico mecanismo defensivo de la personalidad *borderline*, en cuyo contexto subjetivo tiene el objetivo explícito de mantener separadas (*splitting*) las estructuras intrapsíquicas establecidas por la agresividad de las establecidas por la libido, o las imágenes del *yo* y del *objeto* que la persona siente como contradictorias, y que se derivan de las primitivas relaciones objetuales⁷⁸. Pero con consecuencias muy graves, directas o indirectas.

75. Cf. Lichtenberg, *The Development*, 458-466.

76. Cf. E. Jacobson, *Contribution to the Metapsychology of Psychotic Identifications*: Journal of the American Psychoanalytic Association 2 (1954) 239-262.

77. Cf. O. Kernberg, *Teoría*, 66.

78. *Ibidem*.

La consecuencia inmediata está en congelar las eventuales experiencias negativas, aislándolas en un contexto que no soporta reinterpretación alguna o corrección. La consecuencia indirecta y a largo plazo está en obstaculizar el desarrollo de los límites del yo, empobrecer su sentido, el no poder establecer una relación de empatía con los otros, ya que esto supondría el descubrimiento y la acogida de la ambivalencia que está presente radicalmente en todos, etcétera.

Desde el punto de vista de la *relación objetual* en cuanto tal, es importante hacer notar que esta, en dicha fase, mantiene una cualidad *parcial*: el niño no se pone en relación con un *objeto* «total», que no cambia con el tiempo y con el que puede mantener una relación constante. Aún no ha adquirido la capacidad sintética de integrar las representaciones interiores positivas de la imagen materna, con las negativas; para él existe la «madre buena», siempre gratificante, que de algún modo se *alterna* con la «madre mala», a veces frustrante. Las dos realidades están todavía separadas, no están integradas en un todo, falta la capacidad de percibir con continuidad al otro de forma «total».

En resumen, podemos decir que la relación objetual en esta fase tiene las siguientes características:

- el *objeto* está *diferenciado* del sujeto;
- se establece con el *objeto* una unión de tipo *utilitarista*, buscado o abandonado según las necesidades del sujeto, es el clásico «bien para mí»;
- la relación con el *objeto* es de tipo *parcial*, o el *objeto* es percibido ya positiva ya negativamente, según su capacidad gratificante. La escisión tiene separadas las dos representaciones impidiendo la percepción del *objeto* total y favoreciendo una experiencia afectiva basada en emociones altamente contrastantes;
- es en esta fase en la que el sujeto recurre, para compensar la ausencia del *objeto* o una eventual frustración, al *objeto transicional*. Tal *objeto* tendría un efecto calmante y reconfortante⁷⁹, pero sobre todo señalaría el paso de la necesidad de la presencia física

79. Cf. L. Rudhe-L. Ekacrantz, *Transitional Phenomena: The Typical Phenomenon and its Development*: Acta psychiatrica Scandinava 50 (1974) 381.

del *objeto* al comienzo de la interiorización de la relación, y precisamente esta interiorización es la garantía de la continuidad de la misma relación. Es, por tanto, muy importante la función desarrollada por el objeto transicional por estos motivos: gracias a él, el niño se arriesga a procurarse la gratificación de la necesidad por medio de un *objeto* que, a diferencia de la madre, depende de su control; tal fenómeno representa el comienzo de la capacidad de personalizar y llenar de significado interior un *objeto* externo,⁸⁰ y al mismo tiempo favorece el paso a un relación objetual más madura, o la transición de una relación fragmentaria y alternante a otra más continuada y significativa⁸¹.

Desde el punto de vista del *desarrollo de los afectos* en esta tercera fase tenemos una evolución articulada y compleja. Siguiendo el análisis de Mahler sabemos que el niño, en dicha fase, atraviesa tres particulares situaciones de experiencia, como subfases: los primeros intentos de *diferenciación*, la subfase de la *práctica* y la final del *acercamiento*⁸². Particularmente en la primera subfase el niño se encuentra entre la necesidad de afirmarse y expresarse en su *individualidad* y *autonomía* para alcanzar una percepción positiva de sí, y el peligro de fallar en este proyecto y de experimentar la *vergüenza* (la no estima de sí) y la *duda* (la falta de confianza en sí). Es, como dice Erikson, una disposición afectiva *volitiva*, como la «incesante determinación de hacer elecciones libres y autolimitarse, independientemente de las inevitables experiencias infantiles de vergüenza y de duda».⁸³ Pero, al mismo tiempo, se manifiestan las primeras sensaciones de vergüenza, como indicador de la percepción de la propia vulnerabilidad.⁸⁴

En la segunda subfase (la de la «práctica») el niño normalmente experimenta un placer intenso, casi eufórico, causado por las pri-

80. Cf. D. W. Winnicott, citado en P. Horton-J. Louy-H. Coppolillo, *Personality Disorder and Transitional Relatedness: Archives of General Psychiatry* 30 (1974) 618.

81. Cf. A. Bissi, *Madurez*, 54s.

82. Cf. Mahler, *On the First Three Subphases of the Separation-Individuation Process: International Journal of Psychoanalysis* 53 (1977) 333-338.

83. E. Erikson, *Growth*, 119.

84. Cf. W. Kinston, *A Theoretical Context for Shame: International Journal of Psychoanalysis* 64 (1983) 213-226.

meras sensaciones de «conquista» del mundo externo. Cuando encuentre dificultades o una voluntad en desacuerdo con la suya, le nacerán sentimientos agresivo-destructivos, hacia personas u objetos, con connotaciones de cólera, celos, envidia y rabia.

La subfase del «reencuentro» con la figura materna anuncia el *inicio del amor*, del amor directo a una única persona, bien determinada⁸⁵. Es un afecto egocéntrico que desea al *otro* para satisfacer una necesidad, pero que tiene matices específicos, como el apegar-se y la alegría, y –en negativo– el *ansia de separación*, que se produce en el niño cada vez que se acerca un extraño y teme perder a la madre, y la *depresión*, como reacción a dicha separación. Si el ansia denota cierta consolidación de la relación afectiva con la madre, la depresión indica que aún no se ha formado el sentido de permanencia y una adecuada capacidad de integración; por eso el *objeto* desaparecido se percibe como destruido para siempre e irrecuperable.

Estadio 4. *Integración de las representaciones del 'yo' y permanencia del 'objeto', y desarrollo de estructuras intrapsíquicas de nivel superior derivadas de las relaciones objetuales.*

Esta fase está caracterizada por la integración de las representaciones del *yo* negativas y positivas (investidas por la libido y por la agresividad) en el sistema definido y definitivo del *yo*, y de la integración de imágenes objetuales negativas y positivas (investidas por la libido y por la agresividad) en las representaciones objetuales totales.

Es la fase en la que las relaciones objetuales tienden cada vez más a pasar de la parcialidad a la totalidad. Y es en esta fase, y como derivadas de la cualidad de las relaciones objetuales (como un subsistema de base), donde el *yo*, *super-yo* y *ello* se consolidan como estructuras intrapsíquicas complejas (como supersistemas fundados en las relaciones objetuales).

Dicho estadio debería comenzar, según el pensamiento de Kernberg, en la segunda parte del tercer año de vida y durar al menos por todo el periodo edípico⁸⁶; en realidad actualiza un proceso que se alarga durante toda la vida.

85. Cf. M. S. Bergman, *On the Intrapsychic Function of Falling in Love: Psychoanalytic Quarterly* 49 (1980) 72.

86. Cf. O. Kernberg, *Teoría*, 67.

Es en esta fase donde el sujeto «aprende» a tener una actitud realista en relación consigo mismo y con los otros, renunciando a las fantasías grandiosas del pasado, y aprende a unir el aspecto positivo con el negativo, su propia ambivalencia y la de los demás. En un desarrollo normal, subraya repetidamente Kernberg, las imágenes positivas del *yo* van unidas con las negativas. Esta integración de representaciones opuestas es fundamental para la salud psíquica y la capacidad relacional y afectiva del individuo. En efecto, dicha integración da al sujeto la exacta dimensión de su persona, permitiéndole entrar en contacto con el núcleo de su *yo* y mantener un sentido de *cohesión interna* y un tono de *continuidad*⁸⁷; que produce una profundización y ampliación de su potencial afectivo y cognoscitivo. Pertenecen a esta fase las primeras experiencias de *conciencia refleja*, gracias a las cuales el sujeto aprende a observarse a sí mismo y las reacciones emotivas de los otros, usándolas como criterio para valorar el propio comportamiento. En la adolescencia, esta autoconciencia progresa con la adquirida capacidad de abstraer, reflexionar y construir hipótesis sobre las propias motivaciones y comportamientos. Hasta alcanzar, en la fase adulta, una verdadera y propia capacidad de *hacer juicios de valor* sobre sí, sobre las propias emociones, reacciones y motivos, teniendo como criterio de referencia un sistema de valores interiorizado.

Hemos dicho que esta es la fase en la que teóricamente se pueden tener las primeras relaciones objetuales totales. Eso hace posible la consecución de dos importantes metas en el desarrollo del niño: la adquisición del *propio sentido de la individualidad*, como acabamos de ver, y el sentido de la *permanencia emotiva del objeto*. Este último concepto tiene una vertiente cognoscitiva y otra afectiva. Desde el punto de vista *cognitivo* significa la conciencia de que «la persona material (o el objeto físico) sigue existiendo (cualidad permanente) independientemente del cambio de posición o del hecho de estar oculto a la vista o ausente (cualidad variable)»⁸⁸, e implica la capacidad de disociar las cualidades permanentes (como la mis-

87. Cf. Lichtenberg, *The Development*, 467.

88. R. Melito, *Cognitive Aspects of Splitting and Libidinal Object Constancy*: Journal of the American Psychoanalytic Association 31 (1981) 529.

ma existencia del objeto en cuestión) de las variables (como su posición visible u oculta).

Desde el punto de vista *afectivo*, el niño ha adquirido el sentido de permanencia del *objeto-madre* cuando sabe evocar imágenes positivas de la misma madre *aun en su ausencia* o mientras está experimentando sentimientos negativos en sus confrontaciones. Esto, afirma Mahler, además de mitigar la agresividad, hace que el objeto amado no se rechace, o se cambie por otro si no puede alcanzar la gratificación; en este caso el objeto es todavía deseado y no se lo rechaza o se lo odia en cuanto no satisface por el hecho de estar ausente»⁸⁹.

La característica típica de las relaciones objetuales en este estadio parece ser la capacidad de mantener una relación con el *objeto* percibido a nivel cognitivo y afectivo de *modo continuado* y como un *bien para mí*. Es por tanto una relación egocéntrica, unida a las experiencias del niño y a su necesidad de afecto y seguridad.

Desde el punto de vista del *desarrollo de los afectos* ya hemos dicho que la integración de representaciones opuestas, típica de esta fase, determina una profundización y ampliación del potencial afectivo. Nacen nuevos sentimientos, como la tristeza, la culpa, la soledad y la gratitud. El *sentido de culpa* que se siente en este periodo indica no solo una relación objetual más compleja y estable, sino también el paso del simple miedo a la condena «a una relación con el ser humano que sabe comprender y perdonar»⁹⁰. El sentido de culpa se forma en relación a este *objeto* y a su mundo de valores, e implica la capacidad de empatizar con él y sentir desagrado por los daños que ha ocasionado. El contenido, por tanto, de esta emoción es de tipo psicosocial, no está en relación a un valor objetivo, sino que está dirigido a una persona y condicionado por el deseo de recibir afecto y protección de un *objeto* tomado como bueno, que sabe comprender y perdonar y con el que se puede establecer una relación de confianza y de seguridad⁹¹.

La *tristeza*, a su vez, va unida a la experiencia de separación de un *objeto* bueno que sigue existiendo, aunque ausente, y del que se

89. M. Mahler-F. Pine-A. Bergman, *The Psychological Birth of the Human Infant*, New York 1975, 110.

90. D. W. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente*, Roma 1970, 16.

91. Cf. A. Bissi, *Madurez*, 81-83.

conserva un recuerdo positivo. La experiencia de la separación no determina, como en el caso de la depresión de la fase anterior, percepción alguna negativa del *yo*, ni sensación destructiva en relación con el *objeto*: el sujeto teme llegar a descubrir que no es amado, pero en todo caso no se siente amenazado en su integridad psicológica.

La *vergüenza* en este periodo representa la conciencia de no haber correspondido a las expectativas que las personas significativas habían puesto en él, no se trata solamente de la percepción desagradable de la propia vulnerabilidad.

Características peculiares de esta fase son las dos emociones positivas de *solicitud* y de *gratitud*. La primera significa la capacidad de preocuparse, de tener algo o a alguien en el corazón. Es un signo muy importante de madurez en relación con el *objeto*, ya que indica la típica actitud adulta de quien se siente *responsable* y *capaz* de contribuir al bien de los demás, aunque se sienta como un «bien para mí», como dice Winnicott: «Preocuparse comporta el proyecto de una integración y de un desarrollo posterior, y está en relación con el sentido de responsabilidad advertido por el individuo, sobre todo en la relaciones en las que están implicadas las pulsiones instintivas. Preocuparse significa que el individuo tiene inquietudes y siente y acepta la responsabilidad»⁹². La *gratitud* es también reveladora de un nivel de desarrollo bastante maduro. Su contenido, en efecto, manifiesta el grado de madurez producido por la valoración positiva y realista tanto del *objeto* como del *sujeto*: el primero se siente generoso para dar algo de lo suyo, el segundo se considera digno y capaz de recibir y de cambiar lo que le ha sido dado, principalmente por medio de la oferta de su reconocimiento. La gratitud indica el nivel de integración de lo negativo y de lo positivo de la vida del *objeto* y una percepción realista del *yo*, que si por un lado constata que ha recibido en abundancia, por otro no presume de tener el derecho a cualquier deseo⁹³.

Desde el punto de vista del desarrollo de los afectos en este periodo el sujeto no es aún capaz de vivir la experiencia del enamoramiento propiamente dicho, como implicación emotiva, continuada y madura, aunque es capaz de experimentar el apego, a veces muy

92. Winnicott, *Sviluppo*, 89.

93. Cf. A. Bissi, *Madurez*, 83s.

intenso, pero generalmente no de forma constante, en su relación con el *objeto*⁹⁴.

En esta fase no es necesario usar el mecanismo de separación; la *remoción* es la defensa más usada y que en un cierto punto determina la formación del *ello*, estructura psíquica complexiva que contiene la suma de las relaciones objetuales interiorizadas, especialmente las negativas y difíciles de aceptar por el sujeto. En el *ello*, estas forman parte de la experiencia y de la realidad de vida del individuo; pueden ser tomadas en consideración o postpuestas, al menos teóricamente, en un proceso reinterpretativo.

En este estadio se realiza también la integración del *super-yo* como estructura intrapsíquica independiente. Hay una primera estructura de un *super-yo* primitivo y sádico, derivado de la interiorización de imágenes objetuales fantásticas y hostiles; y hay una segunda estructura del *super-yo* derivada del *yo* ideal y de las representaciones objetuales del *yo*. Pues bien, el *super-yo* debe repetir el proceso ya comenzado en el *yo*, o bien debe realizar la integración de las relaciones objetuales interiorizadas por las características libidinosas y agresivas, redimensionando tanto los antecedentes sádicos del *super-yo* como la naturaleza absoluta y fantástica del primer ideal del *yo*. Cuando esto no sucede se perpetúa la cualidad primitiva, sádica y no integrada de un *super-yo* exigente y autoritario.

La patología clásica unida a una no correcta realización de dicha fase está constituida por una personalidad *narcisista*. Esencialmente la estructura de esta personalidad está caracterizada por: 1) condensación anormal, como una fusión, del *yo ideal* y del *yo actual*; 2) remoción de las «malas» representaciones del *yo*; 3) desvalorización generalizada de las representaciones relativas al *objeto*, especialmente respecto a la figura materna, cuyo afecto y cuyas prestaciones son infravaloradas y no apreciadas suficientemente.

El resultado final es el desarrollo de un *sí* grandioso⁹⁵, incorporado a una organización defensiva análoga, en los casos peores, a la del *borderline*.

94. Cf. O. Kernberg, *Teoria*, 193.

95. Cf. H. Kohut, *Narcisismo e analisi del sé*, Torino 1981.

Estadio 5: *Consolidación de la imagen del Yo y constancia del objeto: relaciones objetuales totales.*

La fase 5, estadio típico de la madurez, se caracteriza por el proceso de *consolidación de la imagen del Yo*: el sentido de identidad es estable y positivo, construido en torno a la relación dinámica o por la integración entre lo que el individuo es y lo que está llamado a ser, entre el *yo actual* y el *yo ideal*⁹⁶.

En concreto: el *yo actual* se percibe de manera realista e integrada; el *pasado* se toma en su globalidad como parte del *yo* y se acepta con sus componentes positivos y negativos. El individuo es ahora capaz de sentir una *gratitud radical* por lo que ha tenido, y es libre de reconciliarse con el inevitable límite de su vida pasada.

En cuanto al *presente*, se amplía el área de la autoconciencia y de la libertad que permite al sujeto establecer una relación menos defensiva y menos rígida con su mundo instintivo. Es como si el individuo «se autoposeyese» cada vez más, haciéndose capaz de renunciar a la satisfacción de necesidades inalcanzables y cada vez menos centrales, sin que esto produzca una tensión excesiva o un sentido de frustración del *yo*.

El *yo ideal* se puede identificar y buscar ahora con mayor libertad. La persona puede abrirse a los valores para los que el ser humano está hecho, valores naturales y valores trascendentes, y tender hacia ellos atraído por su verdad-belleza-bondad. Hay una motivación estructural que explica este proceso dinámico: los límites del *Yo*, ya a partir de la fase precedente y más ahora, son fijos y claros, pero al mismo tiempo flexibles. En consecuencia se pueden superar y trascender en la tendencia hacia el Objeto percibido como *un bien en sí mismo*, sin que el sujeto deba temer la disolución o pérdida de identidad.

96. El *yo Actual* y el *yo Ideal* son de algún modo la «traducción» de los términos psicoanalíticos *yo* y *super-yo* usados por Kernberg: prefiero usar dichos términos porque me parecen más apropiados para expresar el sentido de esta fase terminal que coincide con la madurez del sujeto. La concepción psicoanalítica, dentro de la cual se mueve Kernberg, da una interpretación demasiado reductiva de ambas estructuras. La formulación elegida por nosotros, introducida por L. M. Rulla, *Psicología profunda y vocación. I: Las personas*, Madrid 1986, 51ss pertenece a una concepción antropológica que reconoce al hombre la libertad de definir el sentido de su *yo* en la tensión hacia los valores objetivos.

Se crea así una situación de fecunda reciprocidad entre el sentido de cohesión interna del Sí y la capacidad del mismo *yo* de «extenderse», de amar «en libertad». Es lo que Kohut llama el «crecimiento y la expansión del amor objetivo... Así como la capacidad que tiene el *yo* de desplegar una variedad de tareas (por ejemplo las ocupaciones profesionales) crece al mismo tiempo que crece la cohesión del *Yo*, de la misma forma crece también el funcionamiento del *yo* como centro ejecutor del amor objetivo. Podemos expresar este hecho obvio en términos comportamentales, fenomenológicos y dinámicos: Cuanto más segura está una persona respecto a la posibilidad de ser aceptada, cuanto más cierta esté de quién es, y cuanto más cohesión e interiorización haya en su sistema de valores, tanto más logrará ofrecer su amor con confianza y de manera eficaz... sin el temor a ser rechazada y humillada»⁹⁷.

Una posterior relación de reciprocidad es la que se establece entre la integración definitiva del sentido del *Yo* y la relación objetual. Un *Yo* integrado (capaz de hacer una síntesis de los elementos positivos y negativos), un mundo estable de representaciones objetuales integradas (de signo positivo y negativo), una diferenciación entre el *Yo* y el Objeto se influyen recíprocamente. En términos de Kernberg: «Cuanto más integradas estén las representaciones del *Yo*, tanto más la percepción del *Yo* en cualquier situación especial corresponderá más a la realidad total de la interacción del individuo con los otros. Cuanto más integradas estén las representaciones objetuales, mayor será la capacidad de valorar realmente a los otros y de plasmar las propias representaciones internas sobre la base de dichas apreciaciones realistas. Un mundo maravilloso de representaciones objetuales interiorizadas, que no sólo comprende a las personas significativas de la familia y de la inmediata cercanía de amistades, sino también al grupo social y a la identidad cultural; y constituye un ámbito interno en continuo crecimiento, que abastece de amor, seguridad, apoyo y guía dentro del sistema de relaciones objetuales del *Yo*»⁹⁸.

Pero la característica fundamental del estadio 5 es la capacidad real, no sólo teórica, y habitual, no episódica, de crear una *relación objetual total*. Esto supone:

97. H. Kohut, *Narcisismo*, 286.

98. O. Kernberg, *Teoría*, 73.

– el mantenimiento de una forma de *cariño continuo* en las relaciones con el Objeto, o de una unión dentro de la cual se integran los afectos, aun los discordantes;

– la capacidad de integrar imágenes positivas y negativas del Objeto dentro de un concepto abstracto, el de la *personalidad* (es precisamente este ámbito el nuevo aspecto de la integración de esta fase);

– el saber formular juicios de valor con relación al otro según un criterio objetivo, el del valor *intrínseco* de la persona, considerada un bien en sí misma⁹⁹.

Todo esto, el saber ponerse frente a la totalidad del otro, este sentirse atraído por su verdad-bondad-belleza, este amor sincero y continuo o –al contrario– la *conciencia de culpa objetual* por no haber amado dicha totalidad, refuerza plenamente al individuo y su sentido de autoidentidad –dice Kernberg– hasta darle cierta capacidad de *autonomía* y de *soledad*, por las que «en periodos de crisis, así como en casos de pérdida, abandono, separación, fracaso o soledad, el individuo puede replegarse temporalmente en su mundo interno; de esta forma, el mundo intrapsíquico y el interpersonal se unen y refuerzan mutuamente. En términos más generales, los recursos internos de un individuo frente al conflicto y al fracaso proceden de la madurez y profundidad de su mundo interno de relaciones objetuales. Quizás el ejemplo más dramático de esta situación es la enfermedad incurable y la perspectiva de muerte inminente: las personas que han sido capaces de amar con plena madurez a los otros conservan de ellos imágenes que les ofrecen amor y consuelo en momentos de peligro y fracaso. La observación clínica demuestra en qué medida la confianza en el propio *yo* y en la propia bondad se basa en la confirmación de un amor que proviene de buenos objetos interiorizados. En este sentido, un aspecto de la regresión al servicio del *yo* está constituido por la reactivación en la fantasía de buenas relaciones objetuales interiorizadas en el pasado, que alimentan con una «confianza fundamental» al *Yo*. Esta confianza fundamental se deriva de la primera interiorización de una representación materna satisfactoria y segura, en relación a una representación satisfecha del *Yo* que ama»¹⁰⁰.

99. Cf. A. Bissi, *Madurez*, 63-67.

100. O. Kernberg, *Teoría*, 73s.

Lo contrario es lo que sucede con la personalidad narcisista, que tiene dificultad no sólo para evocar las personas reales de su pasado, sino también el sentido de las experiencias con dichas personas. La escisión o la remoción global del pasado o de partes completas del pasado impiden esta integración o reinterpretación. La incapacidad del narcisista para acoger la ambivalencia de la vida y los límites y debilidades de los otros, le impide reconocer lo positivo de su vida y gozar de cuanto ha recibido. Es la experiencia que Kernberg llama de la *vacuidad*, que crea en el narcisista y mucho más en el *borderline*, la necesidad de concentrarse exclusivamente en las experiencias interpersonales inmediatas, en el esfuerzo para exhibir un *yo* positivo y esperar después interiorizar una imagen positiva de su mismo *yo*¹⁰¹. Pero el falso *Yo*, producido por esta necesidad de contacto social, superficial y a veces brillante en público, un poco camaleónico, muy dependiente de intereses inmediatos y siempre centrado en sí mismo, es profundamente débil precisamente por no estar sostenido por una relación objetual y total con su *yo*¹⁰², y no es creído ni siquiera por el sujeto como el verdadero *Yo*¹⁰³.

Por lo que respecta *al desarrollo de los afectos* ya hemos visto el significado de cierta evolución en tal sentido. Más en concreto, según el pensamiento de Kernberg, la tendencia del desarrollo afectivo sigue en esta fase dos líneas bien precisas:

– un cambio del centro de atención del *sujeto al objeto*, del *yo* al *tú*, o una disminución del narcisismo;

– una *mayor y cada vez más constante integración* del componente *cognitivo con el emotivo*. El «deseo racional acompaña al deseo emotivo»¹⁰⁴ en la fase de la madurez: uno ofrece el punto de referencia objetivo, el otro da al sujeto la indispensable carga emotiva, ambos concurren para que nazca la emoción típicamente humana que conserva la lucidez y objetividad de la reflexión con la frescura y riqueza del sentimiento.

101. Cf. *ibidem*.

102. Cf. *ibidem*, 118s.

103. Me parece que el análisis de Kernberg tiene con el narcisista presente muchos puntos de contacto con el análisis que hemos dedicado al «síndrome de nuestro tiempo» en el capítulo cuarto de la primera parte.

104. L. M. Rulla, *Antropología I*, 118.

Kernberg habla de una evolución del desarrollo de los afectos que lleva al sujeto a la capacidad de enamorarse, entendida como expresión típica o caso emblemático de capacidad de establecer relaciones objetuales totales¹⁰⁵. Nos parece que la evolución de los casos de implicación afectiva se puede describir más detalladamente antes de llegar al enamoramiento. Como, por ejemplo, hace Lewis¹⁰⁶, que habla de distintas clases de amor, como expresión en la misma persona de una progresiva madurez afectiva (y de una progresiva capacidad de relaciones objetuales totales). La referencia a este autor nos permite, en esta fase de nuestra investigación, ampliar y enriquecer la reflexión sobre las relaciones objetuales totales, o aplicar dicha teoría, al menos en ciertos aspectos, a la relación con el objeto relacional particular que es el Trascendente. Es esta relación la que constituye el objeto material de nuestra investigación.

El análisis de Lewis, parece suponer que la persona ha pasado y superado la secuencia evolutiva indicada por Kernberg, o —al menos— se puede leer en una lógica de continuidad con el estudio de Kernberg, y puede contribuir a una mejor comprensión de lo que el mismo Kernberg dice, por ejemplo, respecto al enamoramiento. Por este motivo nos valemos de las agudas intuiciones de Lewis, para volver después al análisis de Kernberg sobre el enamoramiento.

Estos son los tipos de amor propuestos por Lewis y que expresan de hecho la capacidad de relacionarse con la totalidad del objeto por parte de la totalidad del sujeto.

1. *Amor-necesidad*. Puede parecer extraña esta expresión en el estadio 5, donde se supone que el individuo ya ha superado la tendencia a establecer relaciones objetuales interesadas, y a percibir al otro sola o prevalentemente como un «bien para mí». En realidad, afirma Lewis, existe un modo adulto y maduro de vivir la propia indigencia o la conciencia del propio límite. Es el estilo típico de quien no sólo toma conciencia de su negatividad y la acepta, sino que sabe también que ha sido amado muchas veces por encima de su amabilidad, y tiene «necesidad» de un amor que sabe querer aún al que humanamente no es atrayente (es el amor totalmente desinteresado que Lewis llama, como veremos dentro de poco, de *caridad*).

105. Cf. O. Kernberg, *Teoria*, 179s.

106. Cf. C. S. Lewis, *I quattro amori: affetto, amicizia, eros, carità*, Milano 1990, 14-25, 116-127.

«Todos nosotros somos objeto de caridad, en la medida en la que hay en cada uno de nosotros algunos aspectos que los otros no aman de forma espontánea... Nadie puede estar seguro de que en determinadas circunstancias no sea objeto de caridad, y no sea amado por que es amable...»¹⁰⁷

Todo esto no le sucede de forma natural al hombre: «nosotros deseamos ser amados por nuestra inteligencia, belleza, generosidad, buenas formas, utilidad... Apenas nos damos cuenta de que alguien nos está ofreciendo el mayor de los afectos –la caridad– nos sentimos invadidos por un auténtico malestar»¹⁰⁸. Así sucede también respecto a Dios, anota nuestro autor: «Apenas nos damos cuenta de que Dios nos ama y ya nace la tendencia a creer que nos ama, no porque El sea el amor, sino porque nosotros somos intrínsecamente amables... Profundizando, bajo todos nuestros sofismas, aletea la vaga convicción de poseer cierta fascinación personal... ¡No es posible que *en todo y por todo* seamos seres creados!»¹⁰⁹.

Lewis sostiene, como creyente, que sólo la gracia puede darnos «el pleno reconocimiento, la sabia conciencia, la completa aceptación..., una aceptación plena, infantil y gozosa»¹¹⁰ de nuestro «amor-necesidad de él y de los otros. Esto es verdad, pero nosotros mantenemos que esta «transformación» del «amor-necesidad» (como Lewis lo llama) pueda estar favorecida, desde un punto de vista psicológico, por la *capacidad de integración* que el individuo debería poseer definitivamente en este estadio. Queremos decir que quien ha aprendido a leer en profundidad, más allá de las apariencias, el sentido de su historia y ha integrado el propio pasado reconciliándose con él, debería haber descubierto cómo ha sido amado muchas veces no por su amabilidad, y que ha recibido muchas veces sin pedir ni dar, y debería estar ya en condición de aceptar «tener necesidad» de los otros, tener necesidad de una benevolencia que sepa perdonar, compartir y a pesar de todo amar. El hombre que se arriesga a aceptar todo esto de buen grado, que puede recibir todo sin dar nada, y no sentir resentimiento, que se arriesga a evitar las fastidiosas expresiones de autoconmiseración, que en realidad no son más que

107. *Ibidem*, 120s.

108. *Ibidem*, 120.

109. *Ibidem*, 118s.

110. *Ibidem*, 118s.

una búsqueda de afecto y de seguridad»¹¹¹, pues bien, este ha logrado una notable integración y ha logrado vivir de una forma más armónica y significativa la integración precedente: entre amar y ser amado, entre autonomía y dependencia, entre dar y recibir. Sabiendo que muchas veces «recibir es más duro y quizás más santo que dar»¹¹².

Imagen e icono de este logrado proceso de integración psicológico-espiritual es quizás el «niño destetado en los brazos de su madre» del que habla el salmo 131: es niño y destetado al mismo tiempo, o bien, posee al mismo tiempo el espíritu infantil que le hace «tranquilo y sereno», la aceptación pueril y gozosa», como dice Lewis, del propio amor-necesidad, por la que no va en busca de «cosas grandes, superiores a mis fuerzas» (= la pretensión de un *derecho* a ser amado *por los propios méritos*, o de una amabilidad absoluta) y posee la certeza adulta de ya haber sido amado, sin la obsesión de posteriores certezas y con la esperanza confiada de que así será siempre («espera Israel en el señor, ahora y por siempre») ¹¹³.

2. *Amor-aprecio*. Es un segundo tipo de amor: consiste en admirar, quedando fascinados, la verdad-bondad-belleza de cualquier realidad de nuestro entorno, deseando que «sea». Según Lewis «este juicio por el que un objeto es «bueno», esta atención, este deseo de que sea y continúe siendo lo que es ahora, aunque nosotros no lo gocemos jamás, se puede dirigir no solo a las cosas sino también a las personas. Si tiene por objeto una mujer, lo llamaremos admiración; si es un hombre, culto del héroe; si es Dios, adoración... El «amor de aprecio» contempla manteniendo la respiración y guarda silencio; goza por el simple hecho de que exista una maravilla semejante, aunque sabiendo que no está detenida para sí; no se desanimaría si tuviera que perderla, y esta alternativa le parecería mejor que el hecho de no haberla conocido»¹¹⁴.

111. *Ibidem*, 120.

112. *Ibidem*, 120.

113. Cf. Sal 130. Conviene notar que la Biblia de Jerusalén titula este salmo con las siguientes palabras: «Con espíritu de infancia» (cf. *Biblia de Jerusalén*, 838), o bien, de la infancia espiritual que en la ascética cristiana ha sido sinónimo de plena conciencia de sí y de los propios límites, y de esa otra plena certeza del amor de Dios que hace del creyente un ser confiado y disponible a la intervención de su gracia.

114. C. S. Lewis, *I quattro amori*, 24.

El amor-aprecio es la demostración de la capacidad humana para superar posiciones típicamente narcisistas con un movimiento de *autotrascendencia*, movimiento que da al amor humano la característica de la *gratuidad*, porque lo que es verdadero-bello-bueno solamente puede ser apreciado con gratitud, con desinterés, con gratitud cada vez más pura y cercana para convertirse en amor por el mismo objeto. Esta particular forma de amor, comenta Lewis, « es el sentimiento que frenaría a un hombre de destruir una obra de arte, aunque fuese el último ejemplar de la raza humana que quedase en la tierra y estuviese a punto de morir. Es lo que nos hace sentir felices al pensar en una pradera aún incontaminada, aunque no la veamos jamás con nuestros ojos. Es lo que nos hace desear con ansiedad que el jardín o el campo de guisantes olorosos, sigan existiendo. No se trata solamente del hecho de que estas cosas nos agraden, las estimamos «muy buenas», con un juicio que, en ese momento, nos pone casi a un nivel divino»¹¹⁵. Dios, en efecto, es quien «ve» la radical bondad de las cosas creadas¹¹⁶, pero es al mismo tiempo «la» Bondad misma, el que en el orden del ser y en el correspondiente «ordo amoris», como nos decía Agustín¹¹⁷, ocupa por naturaleza el primer lugar.

Si el amor-necesidad recurre a Dios a partir de la indigencia humana, el amor-aprecio trata de servir a Dios contemplándolo como la suprema Verdad-Belleza-Bondad.

Parece evidente que este amor-aprecio sea un desarrollo de la capacidad de relaciones objetuales totales: por un lado indica la adquisición plena del sentido de la constancia del Objeto, hasta el punto de desear que exista y siga existiendo, en su peculiar verdad existencial; por otro lado indica la firmeza y flexibilidad de los límites del Yo, capaz de trascenderse en su tendencia hacia el Objeto, percibido como un «bien en sí mismo».

3. *Amor-don (o caridad)*. Es el mismo Lewis quien da una explicación del término. El amor-don o caridad es la capacidad de amar «lo que por su naturaleza no es amable: los leprosos, los criminales, los enemigos, los imbéciles, los que se creen más que los de-

115. *Ibidem*, 24.

116. Cf. Gén 1.

117. Cf. segunda parte, capítulo 3.

más o quienes se burlan del prójimo»¹¹⁸. El amor-don es una manifestación muy noble y, a veces, heroica, de la capacidad oblativa del hombre. Pero todavía antes, todavía antes del «heroísmo», esta clase de amor es lo que todo individuo debería haber experimentado como «don» recibido. Y no solo porque todo ser humano ha sido amado por Dios y generalmente también por los hombres por encima de su propia amabilidad, sino porque el amor-don ha sido «medido» en el hombre y es en el hombre la «imagen natural» de Dios, «factor de cercanía» a él y «parte» de su mismo amor-don¹¹⁹. Por eso el amor es capaz de querer bien con esta clase de amor, y al mismo tiempo está llamado a superarse continuamente para amar con amor de caridad. El ser humano, cuando ha llegado al estadio 5, difícilmente busca el bien del Objeto amado por puro amor hacia él; lo hace por los bienes que está en condiciones de dar, o por aquellos que personalmente, aun de buena fe, prefiere, o por aquellos que mejor se adaptan a la visión ideal de la vida que él quisiera para el Objeto. «Sin embargo el amor-don que hay en el hombre es totalmente desinteresado y desea simplemente lo mejor»¹²⁰ para la persona amada. El amor humano, por su misma naturaleza, tiende a lo que es amable, ama aquello hacia lo que le empuja el afecto o un punto de vista común, lo que sabe que es capaz de reconocimiento o que de algún modo lo merece o lo que por ser indefenso ejerce sobre él cierta fascinación y reclamo. «Pero el 'amor-don' divino que hay en el hombre le permite amar lo que por su naturaleza no es amable»¹²¹.

En definitiva, el hombre posee una capacidad natural de amar, en la que Dios, respetuoso con las leyes de maduración que él mismo ha puesto en la naturaleza humana, injerta su Gracia, tendiente a transformar a cada persona en un ser cada vez más oblativo. Pero la posibilidad real de esta transformación depende a un mismo tiempo de la disponibilidad del individuo ante la Gracia y de las estructuras psicológicas que lo predisponen a amar¹²². Por tanto, es indispensable que el individuo llegue a este estadio de consolidación de

118. C. S. Lewis, *I quattro amori*, 117.

119. *Ibidem*, 116.

120. *Ibidem*, 116.

121. *Ibidem*, 117.

122. Cf. A. Bissi, *Madurez*, 87.

la imagen del Sí y de la constancia del Objeto, si quiere ser libre de vivir en plenitud la capacidad de relaciones objetuales totales a las que todo hombre –al menos teóricamente– está llamado.

La última y significativa anotación a nuestro tema: La distinción entre amor-necesidad y amor-don nos debe hacer pensar en la doble función de la sexualidad, que de algún modo se confirma por el análisis de Lewis sobre el amor. La interpretación positiva de este autor sobre los dos tipos de amor en una perspectiva de conjunto (el amor-necesidad debe permanecer abierto y de algún modo debe llevar al amor-don) es muy semejante a lo que decíamos de la necesidad de alcanzar una integración entre las dos funciones de la sexualidad, desde la base lógica de que: la vida es un bien recibido (= amor-necesidad) que tiende a convertirse en un bien donado (= amor-don).

4. *Enamoramiento*. No es simplemente otro tipo de amor, sino una forma de implicación de la energía afectiva directamente unida, como una consecuencia natural, con la capacidad de relación objetual total. El enamoramiento, en la lógica de Kernberg, es un caso de las relaciones objetuales totales y es auténtico cuando el sujeto ha logrado la capacidad de establecer este tipo de relaciones con el Objeto¹²³. Enamorarse significa sentir un amor intenso y creativo, sin límites ni restricciones, sin condiciones ni reservas, es amar con todo lo que uno es a la totalidad de la otra persona.

Tratemos de ver las principales características de esta experiencia tan particularmente humana y tan significativa para nuestro tema. Siempre desde el punto de vista de Kernberg.

Ante todo hay que decir que el enamoramiento es una manifestación de la capacidad de *identificación* del individuo. La identificación, en el pensamiento de Kernberg, indica un particular modo de relacionarse el sujeto con el objeto, marcado por la diferencia concreta de límites recíprocos, y al mismo tiempo por la presencia de un afecto especial, que lleva progresivamente al «modelarse del Yo según un objeto»¹²⁴.

Pero este modelarse es el fruto detalladamente elaborado por distintos procesos que tocan a un mismo tiempo el campo intrapsíquico y el interpersonal. Lo veremos esquemáticamente.

123. Cf. O. Kernberg, *Teoría*, 179s.

124. O. Kernberg, *Teoría*, 77.

a. En primer lugar, la identificación presupone una relación real con el *Yo*, relación en la que el sujeto se experimenta a sí mismo como el *sujeto que interviene* con otra persona. A su vez, después, la interacción aumenta este nivel de autoconciencia.

b. En segundo lugar, la interiorización de las relaciones interpersonales, que tiene lugar normalmente entre el tercer y cuarto estadio, permite la formación de una representación del *Yo* y del Objeto unida por una *disposición afectiva dentro del Yo* y tal vez, al mismo tiempo, dentro del *super-yo*, o del *yo actual* y del *yo ideal*. Esta disposición afectiva, manifiesta la identificación no con el cuerpo o con una parte del cuerpo objeto de amor, «sino con los valores que esta persona representa y que son valores intelectuales, estéticos, culturales y éticos.»¹²⁵ Esta disposición afectiva no comporta una idealización del amado, o al menos una idealización que distorsione la imagen real, sino que indica la capacidad de acogerlo *en su totalidad*, y por tanto también en su ambivalencia, con sus elementos positivos y negativos, con sus dones y sus solicitudes, con su amabilidad y no amabilidad¹²⁶. En consecuencia, una intensa relación de amor produce siempre una experiencia de *trascendencia*¹²⁷ a distintos niveles, se entiende, ya porque determina una nueva autoconciencia, ya porque hace salir al sujeto de sí mismo hacia el tipo de vida y valores del otro.

c. En tercer lugar, la identificación comporta una *modificación de la representación del Yo bajo la influencia de la representación del objeto*. También Jacobson¹²⁸ mantiene esta idea que, en la práctica, significa el proceso de extensión de los límites del *yo* y un crecimiento en la libertad personal: el sujeto enamorado experimenta un nuevo modo de ser, el amor «extiende» sus intereses, abriéndose a la libertad de valores y deseos del amado, y le hace experimentar el gusto de hacer las cosas por amor. Se deduce inevitablemente una nueva representación del *Yo*, pero también una *modificación de las funciones y de las estructuras del yo*. También se produce un cambio a nivel de criterios valorativos de comportamiento, no sólo de conducta o de imitación puramente exterior del modelo. Hay una

125. *Ibidem*, 208.

126. Cf. *ibidem*, 210.

127. Cf. *ibidem*, 219, 223, 226.

128. Cf. E. Jacobson, *The Self and the Object World*, New York 1964.

modificación general de la personalidad, porque enamorarse significa al mismo tiempo disponibilidad para dar y recibir amor, donación y abandono de sí, oblación y gratitud por lo que se recibe, límites precisos y flexibles del yo, capacidad de diferenciar y de integrar, armonía entre alteridad y fusión, etc. Precisamente por esto los narcisistas no pueden enamorarse, porque —entre otras cosas— no son capaces de abandonarse ni se sienten nunca satisfechos de lo que reciben¹²⁹. En consecuencia, no se dejan tocar y menos modificar por la relación.

d. En cuarto lugar la identificación que desemboca en el enamoramiento está caracterizada no por la intensidad momentánea del sentimiento de amor o de atracción («el flechazo»), sino por la capacidad de *permanecer en el amor*. Es una consecuencia o componente de la relación objetual total y, en particular, de la estabilidad del sentido del *Yo* y de la constancia del objeto. Este tipo de relación, precisamente porque abarca la totalidad del otro y no sus aspectos particulares, efímeros y pasajeros (como la belleza física u otros dones «parciales»), alcanza a la persona en su núcleo más íntimo y «personal», allí donde ella es lo que es en su propia y absoluta unicidad-singularidad-irrepetibilidad. Por este motivo es un amor pleno, profundo, duradero, apasionado¹³⁰.

e. En fin, el enamoramiento es de por sí una realidad totalizante porque aglutina en sí los otros aspectos o las otras clases de amor ya vistos: El enamoramiento es al mismo tiempo amor-necesidad, amor-aprecio, amor-don. Estos elementos que podemos considerar constitutivos del amor se mezclan según proporciones diversas y a veces se alternan en un sentimiento de amor pleno, profundo, duradero, apasionado que es el enamoramiento. Y es quizás una nueva integración que hay que realizar. Una integración también fatigosa que probablemente durará toda la vida, y no sólo el tiempo de los amores calientes...

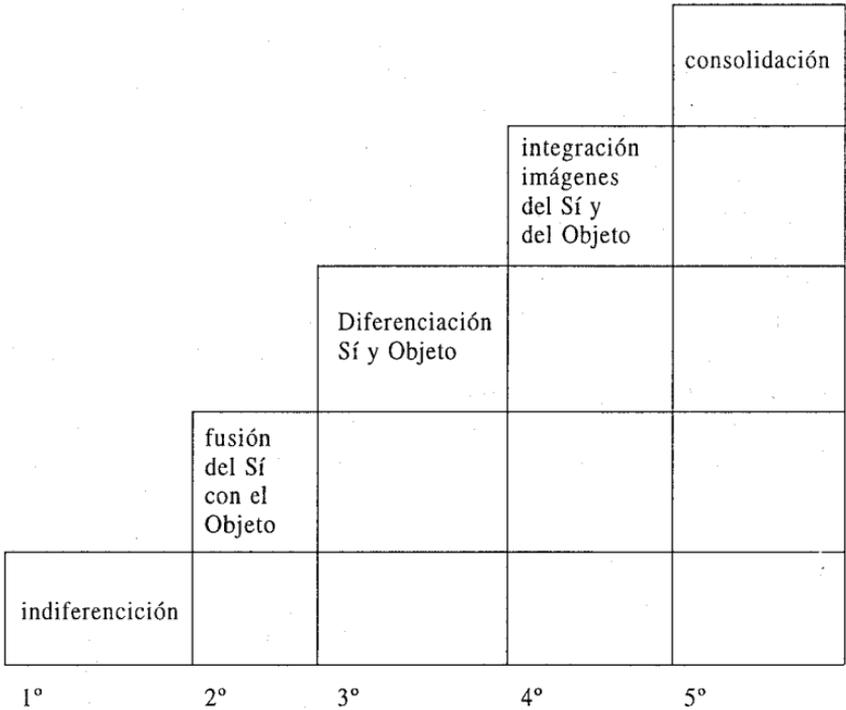
Si esto es el enamoramiento, entonces su objeto no es sólo el ser humano, también lo puede ser el *divino*. Loneragan lo dice con claridad cuando afirma que, rigurosamente hablando, *es sólo de Dios* de quien nos podemos enamorar, porque solamente quien es bondad y

129. Cf. O. Kernberg, *Why Some People Can't Love: Psychology Today* (1978) 55-59.

130. Cf. O. Kernberg, *Teoria*, 210.

GRÁFICO 15

Esquema epigenético del desarrollo de la imagen del Sí



ternura infinita puede ser amado con todo el corazón, con toda la mente y con todas las fuerzas, con un amor sin límites¹³¹.

Lewis, por su parte, subraya y aclara: «nosotros hemos sido creados por Dios: las personas que hemos amado en esta tierra han despertado nuestro afecto en la medida en la que tenían alguna semejanza con él, manifestaciones de su belleza, de su tierna benevolencia, de su sabiduría y bondad... Cuando veamos el rostro de Dios, comprenderemos lo que es haberlo conocido siempre»¹³². Si esto es verdad, es natural y razonable dirigir ya desde ahora nuestra

131. Cf. B. Lonergan, *Método en teología*, 107-111.

132. C. S. Lewis, *I quattro amori*, 125.

mirada hacia El, fuente de toda amabilidad terrena, amarlo desde ahora con un amor de enamoramiento.

En el fondo esto es lo que hemos dicho en nuestro análisis interdisciplinar; es este el sentido de la afirmación clásica de Agustín: «¡Nos has creado para ti, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti!»¹³³. Aquel reposo que es la quietud de un corazón enamorado...

Al término de esta descripción resumamos gráficamente, para mayor claridad, la línea evolutiva de la imagen del Sí, del Objeto y de la disposición afectiva¹³⁴.

3.2.5. Relaciones objetuales totales como mediador intrapsíquico

Puede ser útil recapitular brevemente el camino recorrido hasta ahora. Hemos indicado la teoría de las relaciones objetuales totales como el mediador intrapsíquico de la opción celibataria, hemos descrito el concepto y hemos justificado la elección; por fin hemos delineado el contenido de la teoría considerando cada una de las fases evolutivas a lo largo de las cuales el sujeto adquiere la capacidad de las relaciones objetuales totales. Ahora debemos volver más explícitamente a nuestro tema y a nuestro objetivo, el de aclarar cómo este concepto puede desarrollar un papel de mediador y de mediador intrapsíquico referente a la opción del celibato.

El mediador intrapsíquico, es el elemento conceptual que *media* a un nivel profundo y al mismo tiempo muy concreto las diversas aproximaciones utilizadas para identificar la esencia del dato analizado, en nuestro caso el celibato por el Reino como opción de amor, y que trata de comprender su naturaleza poniendo de manifiesto aquello que hace posible y cualifica la elección celibataria en cuanto *operación intrapsíquica*.

Estas dos cualidades o funciones del mediador intrapsíquico se identifican sustancialmente entre sí, al menos en el presente contexto, porque es lo que facilita el diálogo interdisciplinar y ofrece a la aproximación teológica y filosófica un elemento útil para la consecución de estas investigaciones.

133. Agustín, *Confesiones*: PL XXXII, I, 1, 1.

134. Para un esquema sintético y preciso sobre los distintos componentes de las relaciones objetuales totales cf. A. Bissi, *Madurez*, 106. También nuestro esquema se inspira en esta síntesis, modificándola sólo en parte.

GRÁFICO 16

Esquema epigenético del desarrollo de la imagen y de la relación objetal

				constancia
			permanencia	
		diferenciación		
	simbiosis			
autismo				
1°	2°	3°	4°	5°

Podemos decir que lo que une las distintas disciplinas se sitúa normalmente a niveles profundos en cada una de ellas; mientras, por el contrario, cuando un análisis es superficial se hace más difícil, si no imposible, el diálogo interdisciplinar.

Pues bien, me parece que el análisis de Kernberg, aunque sumariamente representado, entra con pleno derecho en la introspección que recoge los movimientos originales y fundamentales de la *psiche* humana y, por ello, nos ofrece elementos y componentes importantes de la opción celibataria, desde el punto de vista de la acción intrapsíquica, de su significado y de sus condiciones. A partir del concepto de relaciones objetuales totales.

El celibato por el Reino puede ser considerado a todos los efectos una relación objetal total, que exige por parte de quien la hace una capacidad de vivir este tipo de relaciones. Este concepto está presente en el análisis teológico y filosófico, y hace referencia directamente a la modalidad dinámica de la opción virginal, pero está unido estrechamente a su esencia.

El razonamiento de Kernberg está en función de la madurez relacional como objetivo universal que todos teóricamente deberían

GRÁFICO 17

Esquema epigenético de la línea evolutiva de los afectos

				enamoramiento: amor-don, amor-aprecio, amor-necesidad conciencia de culpa objetiva integración componente cognitiva-objetiva
			solicitud, gratitud sentido de culpa psicológica	
		afecto, gozo vergüenza, ansia de separación, depresión		
	confianza, esperanza, sentido de omnipotencia angustia.			
quietud tensión				
1°	2°	3°	4°	5°

alcanzar, independientemente de su estado de vida. Pero en el caso del celibato consagrado, este tipo de madurez relacional es *todavía más «conditio sine qua non»*, precisamente porque es *exigencia de la esencia específica* de este carisma, caracterizado por el dinamismo de la totalidad relacional en su relación con Dios, con los otros y con uno mismo, y por la propia energía afectivo-sexual.

No sería comprensible una virginidad como opción de vida, fuera de la lógica de la donación total, del enamoramiento pleno, del ideal trascendente, del deseo intenso, de la riqueza de la energía afectivo-sexual, etc. Pero creo que todo se hace comprensible por medio de la ayuda de la investigación psicológica que nos ofrece el instrumento *hermenéutico* para comprender el dinamismo de esta opción existencial. Sería reductivo dar un significado sólo «espiritual» o vagamente místico al desposorio virginal, y sería ingenuo y peligroso dar por descontada la capacidad de vivir el significado espiritual y místico, sin antes aclarar en sus componentes el dinamismo humano que, estimulado por el Espíritu de amor, crece, se purifica, se renueva y se hace libre y capaz de gustar el desposorio en una relación total de amor, hasta el punto de renunciar a otra relación plenamente satisfactoria.

He aquí por qué es valiosa la aportación de la investigación intrapsíquica; y he aquí por qué puede ser valiosa la intuición de Kernberg sobre las relaciones objetuales totales: por qué, desde un punto de vista *metodológico*, es necesaria la contribución de una disciplina con función hermenéutica, y por qué, desde el punto de vista del *contenido*, el análisis de Kernberg toca el elemento central, lo que define la esencia de la opción celibataria: *relación total de amor con Dios y con el prójimo*.

Esto aclarado pasamos a ordenar algunos de los puntos más significativos para nuestro tema de la rica teoría de la relación objetual total. Los esbozamos brevemente, dejando entrever su conexión con la opción celibataria y dando una pista de análisis.

Esta operación, además de confirmar la función de mediación del concepto que hemos individualizado, nos permitirá después elegir el elemento específico para centrar nuestra atención sobre la parte más propositivo-explicativa.

a. *Concepción evolutiva «ordenada».*

La concepción que tiene Kernberg del desarrollo humano es de carácter evolutivo. Un desarrollo que se articula por fases precisas, con tareas progresivas que permiten el ingreso en la fase sucesiva y cuya falta de ejecución perjudica la consecución del objetivo final de la capacidad de relación objetual total.

Podemos decir que el proceso madurativo indicado por Kernberg sigue un «orden», y está «estructurado» según una secuencia orde-

nada de relaciones, actitudes y representaciones del Sí y del Objeto, estados afectivos cada vez más articulados, mecanismos defensivos cada vez más adecuados a la realidad, etc.

Esto nos hace pensar cómo el desarrollo humano no se puede concebir de modo espontáneo-vitalista, como expresión natural y automática de fuerzas internas e innatas, como algo que pueda (o deba) ser dejado a sí mismo, simplemente y sobre todo como algo que hay que «respetar». Hay un orden preciso, afirma Kernberg, que es garantía de crecimiento en la libertad intrapsíquica, fundamental para cualquier elección de vida. Quizás podamos decir que este orden evolutivo es la base de otros órdenes, como el «*ordo sexualitatis*» y el «*ordo amoris*».

Esto nos hace pensar en la importancia de las primeras experiencias relacionales con referencia a una posible elección virginal; y a la posibilidad y consecuencias de un bloqueo o una interrupción del desarrollo. Mitchell sostiene que mientras para el psicoanálisis clásico la patología va unida a la eventualidad de un conflicto prevalentemente intrapsíquico, en la perspectiva relacional es la interrupción o alteración en la secuencia ordenada de las relaciones lo que produce un desorden psíquico¹³⁵.

Volviendo a nuestro estudio: según Kernberg, sólo en el cuarto estadio se puede comenzar a hablar de identidad¹³⁶; lo que equivale a decir, que si la persona no llega a la fase de integración de las representaciones libidinosas y agresivas del *Yo* y del objeto, no tendrá un sólido sentido del *yo*, ni puede establecer relación alguna con la totalidad del otro (y del Otro). En tales condiciones es difícil pensar en la posibilidad de una opción celibataria o de un compromiso existencial. Con otras palabras, a nivel de principio podemos decir que *un bloqueo en cualquiera de las primeras tres fases parece hacer muy problemática esta elección*, o la posibilidad concreta de vivir sus exigencias.

Vamos a tratar de dar respuesta a esta afirmación.

El bloqueo en la fase *autista*, por ejemplo, haría incapaz al sujeto de vivir cualquier *relación* y le tendría totalmente centrado en sí mismo. Sería como un sujeto *sin objetos*. La eventual elección celibataria podría ser funcional en ciertos aspectos (la soledad, la

135. Mitchell, *Relational*, 10.

136. Cf. O. Kernberg, *Teoría*, 67-73.

ausencia de cierto tipo de cambios, la no implicación afectiva, etc.) a esta clase de personalidad, pero será inevitablemente un celibato *anémico*, sin pasiones y sin pasión, con un sentido pobre de las relaciones de amor típicamente *esponsal* con la persona viva de Cristo y con un peligroso repliegue sobre sí mismo, único centro de interés y de atención.

La misma sexualidad no es reconocida como bien parcial que tiende al bien total de la persona, sino que se inhibe de forma sustancial. O es «usada» como fuente y lugar de una gratificación que no va más allá de los límites del sujeto y que no se integra de ninguna forma en la tensión del bien global del sujeto.

La interrupción evolutiva de la fase *simbiótica* crea en el sujeto una dependencia extrema en su relación con el otro/a, y una consiguiente incapacidad de autonomía y soledad, junto a un permanente deseo de posesión, casi fagocitando a la otra persona (en los casos más graves), y creando un extraño sentido de grandiosidad y omnipotencia. De hecho la apertura interpersonal de este individuo no es verdadera *relación*, sino que representa una ficción, o una fingida relación, dentro de la cual el otro solamente es buscado en función de sí, o es usado como instrumento de las propias necesidades.

Si la sexualidad es una fuerza que mira el sentido global de la existencia dentro de un proyecto individual (desde la capacidad receptiva a la capacidad oblativa), aquí solamente existe una insaciable necesidad de poseer al otro, que no solo es lo contrario de la capacidad oblativa, sino que no corresponde al verdadero sentido de la disponibilidad receptiva, y por tanto no puede permitir acción alguna de la *totalidad* significativa.

Esto hace muy pesada, si no imposible, la elección celibataria, y al «virgen» continuamente necesitado de compensaciones afectivas. También la relación con Cristo obedecerá a esta necesidad-deseo de posesión, y el sujeto podrá tener la impresión de «poseer» a Cristo, cuando lo percibe como objeto bueno que satisface y apaga su deseo de amor y responde a su idea de Dios. Pero estará después saturado de momentos de desconsuelo y de crisis profundas cuando se vea obligado a constatar un Cristo distinto a sus deseos y expectativas (en este caso podrá «negarlo» o no dejarse encontrar por un Dios distinto al de sus sueños); y no será capaz de vivir la ausencia y la distancia de Dios o la falta de gratificaciones espirituales.

A largo plazo, el «vicio simbiótico» de anular la personalidad

del otro, podrá anular también la dimensión personal y viva de Cristo. Que se convertirá como en un fantasma. Y con un fantasma será muy difícil vivir una relación *esponsal*.

Otro hecho importante: es en esta fase del desarrollo donde normalmente el sujeto recibe confianza y aprende a tener confianza en sí y en los otros y a esperar en el futuro. Cuando, por el contrario, no se tiene esta «confianza básica», se desarrollarán actitudes opuestas, de angustia, miedo y cólera, y será muy difícil elegir y vivir adecuadamente un proyecto de virginidad. El célibe es un hombre orientado hacia el futuro, un hombre que espera la venida del Esposo y la satisfacción del deseo. Y si por un lado es cierto que el Esposo vendrá, por otro, sabe que deberá esperar; sabe vivir el tiempo de espera y de «ayuno», con la confianza serena y segura que un día llegará la fiesta y el «banquete nupcial»¹³⁷. Sin esperanza y sin un poco de confianza no puede haber ninguna opción positiva de virginidad *esponsal*. Son precisamente estas actitudes las que le faltan a quien se encuentra bloqueado en la fase simbiótica.

Así, la no superación de la tercera fase, la de la *diferenciación*, impide al individuo comprender su individualidad y la de los otros como distinta y bien delimitada, y como síntesis positiva y confiada de representaciones distintas, ambivalentes y a veces opuestas, al menos en apariencia. Esta es la fase que permite al adulto maduro la experiencia relacional positiva y confiada que es el *abandono*, experiencia especial de la relación de amor. También para consagrarse en el celibato evangélico es necesaria la capacidad de abandonarse, de abandonarse al amor de Dios y, en cierto sentido también, al amor del prójimo. Es esta capacidad la que abre al enamoramiento, como componente y condición fundamental del modo de amar del célibe. Sin la capacidad de abandonarse-enamorarse no se podrá tener ninguna relación de *esponsalidad virginal*.

Quien no supere esta fase de diferenciación vivirá una vida afectiva entumecida y un celibato rígido, de puro contenido defensivo, o con alternancia de momentos y sensaciones opuestas, ya de euforia y expansión afectiva (más o menos incontrolada por la falta de límites concretos del *yo*), ya de depresión y cerrazón emotiva, y no por cuestión de carácter, sino como consecuencia estructural de la no integración interna o de la no integración de la sexualidad den-

137. Cf. Mt 9, 15; Mc 2, 19-20; Lc 5, 34-35.

tro y en función de la totalidad del *yo*. Otro importante problema vinculado a este bloqueo evolutivo: la incapacidad de integrar lo positivo con lo negativo de la propia vida provocará en el sujeto una idiosincrasia especial por todo lo que es ambivalente y, como consecuencia, hará muy difícil la aceptación tanto de sí como del *otro*, de la propia identidad y de la alteridad del *otro* (aún en el plano típicamente sexual), de las propias debilidades y de las ajenas. No es raro que en estos casos el individuo se «defienda» (o defienda la estima de sí) con la proclamación teórica de un ideal altísimo y caer después en la desilusión y en la vergüenza por la propia carencia. Será un celibato ambivalente y profundamente inestable.

En estos tres casos no habría capacidad de relaciones objetuales totales, ni en relación consigo mismo ni en relación con los demás, porque no se habrían activado los dinamismos que expresan la capacidad, por parte del célibe por el Reino, de relaciones objetuales totales, es decir, la totalidad, la capacidad de relacionarse y la sponsalidad. Todo esto no se aplicaría, al menos inmediatamente, a la mala voluntad del individuo, sino a un bloqueo intrapsíquico unido a los sucesos más importantes de la existencia. Sería peligroso e injusto olvidarlo; mientras que sería muy provechoso pensar qué tipo de ayuda se puede dar en estos casos.

Podría ser un tema para profundizar en él.

b) *Centralidad de la experiencia total del amor*. En la teoría evolutiva de Kernberg lo decisivo es la relación humana en cuanto tal, es decir, como *relación de amor*. Aparece decisiva la figura materna en este cambio: de ella depende, en gran medida, el paso y la superación de las fases evolutivas. La interiorización de las representaciones del objeto «bueno» se convierte en punto de referencia fundamental¹³⁸, en torno a la cual se contruye y desarrolla el sentido positivo del *yo* y la capacidad de relacionarse.

Es también central y positiva la figura materna porque, especifica Kernberg, en la más ortodoxa línea freudiana, el *super-yo* se forma a partir de la relación establecida con las figuras de los progenitores.

Es de una importancia especial en la vida del célibe. Sin hacer una trasposición inmediata entre la estructura suprarreal y la reali-

138. Cf. la «basic trust» de Erikson.

dad divina, es indudable que hay una correlación entre la relación establecida con las figuras de los progenitores y la consiguiente relación con Dios¹³⁹. Si el celibato significa amor fuerte y apasionado por Dios, es innegable el papel de quién está destinado a ser «figura» en el caso humano de la paternidad y maternidad de este Dios. Siguiendo el razonamiento psicológico será muy difícil enamorarse o vivir una relación de sponsalidad con Dios desde una relación difícil con la figura materna o paterna. Al mismo tiempo se podría preguntar también por el papel «terapéutico» del amor de Dios y en qué condiciones una relación intensa con Dios, o sponsal, podría subsanar una vivencia pobre de amor.

Es evidente que Kernberg no afronta el problema, pero ofrece elementos útiles para discutirlo. El amor del que él habla y que es el centro del desarrollo de la capacidad de relaciones objetuales totales no es solo el amor recibido; ni la capacidad relacional total está unida de forma exclusiva a la fortuna de haber tenido progenitores acogedores y benévolos. Precisamente por esto hemos partido de la «experiencia total de amor» en el título del párrafo. Porque la experiencia plena de amor es la que implica un amor activo y oblativo, es la conciencia de ser capaz de *dar*, no solo de recibir, afecto y benevolencia, o de ser responsables del amor recibido. Esta conciencia crece y madura progresivamente en la vida, pero puede y debe estar presente, a su modo, desde los primeros años de la existencia. Quizás esta concepción de la experiencia de amor es significativa por lo que respecta a la experiencia del amor de Dios.

Es evidente que este dato «corrige» un poco el punto precedente y redimensiona el orden continuista de la teoría de las relaciones objetuales totales. Kernberg no es muy explícito al respecto, pero es interesante cuanto afirma del estadio 5: es el recuerdo del amor dado lo que sostiene a la persona especialmente en algunas situaciones críticas de la vida (soledad, abandono, conflicto, enfermedad, muerte, etc.), dándole confianza. Esta confianza se deriva tanto de la representación de una madre complaciente y amante, cuanto de la representación de un *yo* satisfecho y que ama a su vez¹⁴⁰.

139. Cf., sobre este tema, los interesantes estudios de A. Vergote, *Religiose, fede, incredulità*, Cinisello Balsamo 1985-249.

140. Cf. O. Kernberg, *Teoria*, 74.

Es un punto importante y digno de tenerse en cuenta; en el fondo podemos ver el celibato entre estas «situaciones críticas», y cómo para vivirle bien es necesaria la experiencia «total» del amor.

c) *Concepción relacional-estructural*. Otro punto interesante de la teoría de Kernberg, estrechamente unido con el anterior, es que lo original y fundante en la personalidad son las relaciones objetuales interiorizadas: ellas constituyen de algún modo la estructura de la personalidad, y el «subsistema de base» como lo llama el mismo Kernberg¹⁴¹.

Lo que la psicología llama «elementos estructurales» (*ello, yo, super-yo, yo actual y yo ideal*) y los «contenidos del yo» (necesidades, actitudes y valores) serían los «supersistemas»¹⁴² que se organizan y se fundan sobre la base de las relaciones objetuales, y por tanto son posteriores a ellas.

Es una postura quizás criticable desde el plano teórico, especialmente si se enfatiza y se toma en absoluto. Pero que no por ello deja de subrayar elementos interesantes.

De esta intuición se puede sacar la siguiente deducción: tanto las estructuras como los contenidos del *yo* están condicionados por la cualidad de las relaciones objetuales interiorizadas. Por ejemplo, ya hemos visto cómo la formación del *super-yo* está unida estrechamente a la relación con las figuras de los progenitores; así los instintos, más que tendencias innatas, son según esta teoría fuerzas muy móviles y extraordinariamente plásticas, pero *educables*, al menos en cierta medida.

Recordemos lo que hemos dicho del instinto afectivo-sexual en la aproximación psicológica, especialmente, pero también en las otras aproximaciones.

Otro elemento significativo para nosotros: la concepción relacional de Kernberg está en línea con cuanto hemos visto en la aproximación filosófica.

En síntesis podemos decir que la situación relacional representa la mediación formativa natural y es también el elemento estructurante de la personalidad.

Si el celibato es esencialmente relación o da lugar directamente a una relación que ocupa el centro de la vida, dicha relación se hace

141. *Ibidem*, 83.

142. *Ibidem*.

mediación formativa natural y elemento estructurante de la personalidad del célibe por el Reino.

d) *Las unidades de base*. Lo que Kernberg considera objetos de formación son las «unidades de base», como él mismo las llama *imagen del yo, la imagen del 'sujeto' y la disposición afectiva*¹⁴³. Dentro de estas unidades fundamentales es donde se debe dar el proceso evolutivo que lleva del autismo a la diferenciación, y después a la integración y consolidación de la imagen, hasta alcanzar la relación plena con el *otro* (el enamoramiento).

Es importante, desde el punto de vista psicológico, este concepto de imagen o de «representación interior». Es la decisiva para la maduración personal, más aún que el contenido objetivo y las motivaciones siempre objetuales de la dignidad del *yo* o del *otro*. Es como decir que el sentido de la autoidentidad es un dato más de la sensación subjetiva acerca del propio *yo*, o de la capacidad de apreciar lo que se es o lo que se está llamado a ser, que del conocimiento del propio valor y del propio papel.

La *imagen de 'sí'*, por ejemplo, es positiva y consistente cuando el *yo* está en condición de cumplir las dos operaciones que se consideran fundamentales en el periodo evolutivo y a lo largo de la vida: la *diferenciación* (del *yo* y del no *yo*) y la *integración* (de las zonas del *Yo* investidas por la libido con las investidas por la agresividad, o de las partes positivas con las negativas). Tarea que no podrá por menos de durar toda la vida, como un proceso progresivo de asunción de la propia realidad global, descubierta cada vez más como una mezcla de luces y sombras, de bien y de mal, como algo que hay purificar constantemente, que jamás será perfecto, sino que siempre estará en tensión hacia la superación de sí y el crecimiento continuo, hacia la cohesión total y la consolidación del sentido del *yo*, hacia una positividad que en parte ya le viene dada y en parte está por construir.

«Las imágenes del *yo* o del objeto «totalmente positivas» y «totalmente negativas» obstaculizan gravemente la integración del *super-yo*, porque crean ideales fantásticos de poder, grandeza y perfección, y no las exigencias y finalidades más realistas que emanan del ideal de un *yo* construido bajo la influencia de imágenes ideales del *yo* y del *objeto* más integradas y atenuadas... Al contrario, cuando

143. Cf. *ibidem*, 58.

las relaciones objetuales interiorizadas «buenas» y «malas» son integradas de forma que puedan permitir el desarrollo de un integrado concepto del Sí y del «mundo representativo» integrado, entonces se consigue una identidad estable del yo»¹⁴⁴.

O como dice Guntrip, «un conocimiento maduro está en función de una capacidad genuina de autovaloración por parte del yo central en virtud de la presencia de un ideal del yo que se hace cada vez más realista, a medida que se realiza la reintegración y los objetos externos son captados según supropia naturaleza y no a la luz de las proyecciones de un objeto interno ideal»¹⁴⁵.

Característica, por tanto, central del yo maduro es esta doble capacidad de diferenciación e integración, de la que le viene al mismo yo una fuerza y consistencia especial, que no es sólo realismo que concilia las ambivalencias o las oposiciones de la propia personalidad, sino dinamismo que permite afrontar situaciones difíciles y negativas como la soledad, el abandono, la enfermedad, la muerte.... Kernberg está muy convencido de que el dinamismo de la diferenciación-integración es fuente de energía, más aún «quizás alimenta la única y más importante fuente de energía»¹⁴⁶; sin duda es uno de los aspectos más interesantes de su teoría.

La persona que no está en condiciones de diferenciar-integrar, o cuyo sentido del yo no está suficientemente diferenciado-integrado, tendrá estas características negativas:

– integración mínima del *super-yo*, por estar excesivamente distante y sentirse como una realidad extraña a la persona, o fusión narcisista entre el yo y el *super-yo*, con la pretensión, típicamente narcisista, de haber realizado ya los ideales de la vida;

– baja capacidad autocrítica e incapacidad de sentir culpabilidad: la culpa representa la parte negativa del individuo, algo que no está en condición de asumir y que la mantendrá fuera de la conciencia en la medida de lo posible;

– uso notable de mecanismos defensivos: escisión, negación, identificación proyectiva, idealización primitiva, desvalorización, sentido de omnipotencia. El objetivo de estos mecanismos sustan-

144. *Ibidem*, 145.

145. H. Guntrip, *Struttura della personalità umana. Sintesi evolutiva della teoria psicomodinamica*, Torino 1971, 322.

146. O. Kernberg, *Teoria*, 45.

cialmente es el de aislar-neutralizar la parte del *yo* difícilmente integrable, por ser negativa, y enfatizar la positiva, a veces de forma ingenua y artificial;

– incapacidad de soportar la propia ambivalencia, constituida por estados contradictorios y alternantes del *yo*, totalmente positivos o totalmente negativos; el no haber aprendido a integrar los aspectos negativos y positivos lleva al sujeto a vivir dichas realidades personales no en su conjunto, sino separadas las unas de las otras, con el consiguiente cambio repentino de humor, de actitud, de disponibilidad relacional, etc.

– debilidad del *yo*, incapaz de soportar la ansiedad, de controlar los impulsos, de desarrollar canales sublimatorios: esto lleva, a veces, a la imposibilidad de dedicarse a los deberes cotidianos y a las relaciones interpersonales;

– dispersión del *yo*, sobre todo determinada por la disociación mutua de los estados contradictorios del *yo*, y en definitiva por la intolerancia de la ambivalencia del *Yo* y del objeto¹⁴⁷;

– no integración o integración sólo parcial de la historia pasada o de los elementos negativos, o tenidos como tales, presentes en ella, e incapacidad de percibir y apreciar los elementos positivos;

– sensación general, aunque a veces inconsciente, de negatividad del *yo*, derivada de la incapacidad de vivir al mismo tiempo la experiencia del amor recibido y del amor dado, o de fundir al mismo tiempo el recuerdo del ser amado y del amar. Quizá esta última característica es la más significativa y representativa de una imagen de *sí* no integrada, o de un *yo* que no ha alcanzado el sentido de su totalidad. Un *yo* que difícilmente podrá asumir tareas definitivas o que requieran un compromiso total desde el punto de vista afectivo.

El mismo principio y criterio se aplica a la *imagen del Objeto*. Dicha imagen se percibe de modo realista, de forma que permite una relación que abarque la totalidad del otro, cuando el *yo* está en condiciones de actuar en las dos tareas de diferenciar e integrar, integración –en tal caso– de los aspectos positivos y negativos del Objeto.

Podemos retomar y repetir la última cita directa de Kernberg para especificar que así como la relación con la totalidad del *Yo* permite adquirir la estabilidad del sentido del *yo*, de la misma forma la re-

147. *Ibidem*, 137, 140-143.

lación con la totalidad del Otro permite conseguir la *constancia del objeto*¹⁴⁸. Dicho con otras palabras, la representación interior que trata de integrar los aspectos positivos y negativos de la otra persona, abarca su totalidad y el núcleo constitutivo de su identidad. El núcleo que es constante y que es condición para la estabilidad no sólo del individuo sino también de la misma relación, y que hace nacer la confianza en la relación con el otro. Característica típica de esta relación diferenciante-integrante es la capacidad de sentir solicitud por el *tú*, sentirse responsable de él y contribuir a su bien.

Punto final de la evolución del sentido diferenciado-integrado del *yo* y del *tú*, afirma Kernberg, sería la situación personal en la que el mundo intrapsíquico (las imágenes del Sí y del Objeto) el interpersonal (= las actuales relaciones con los otros) se conjuntan y refuerzan recíprocamente¹⁴⁹, determinando un progresivo crecimiento del *yo* según la demanda de la realidad.

La persona que no ha adquirido una buena diferenciación-integración del Objeto, tiene las siguientes características negativas desde la perspectiva relacional:

- no sabe soportar la ambivalencia del otro, su debilidad y falta de perfección; o quizás, no puede aceptar la alteridad o lo que no se asemeja a sí;

- no sabe sentir la empatía, ni comprender en profundidad a los otros, porque ello le llevaría a una acogida cordial de su persona y de sus sentimientos, con toda la alteridad y diversidad que le es propia;

- no sabe acoger en su totalidad a la persona que tiene en frente, de algún modo es como si la «hiciese pedazos», o la percibiese sólo por los aspectos que considera más interesantes o fácilmente homologables; en consecuencia no sabe reconocer ni descubrir al otro en el núcleo íntimo de su verdad;

- se le hace muy difícil abandonarse al otro y vivir con confianza su relación¹⁵⁰; existe como un miedo sutil o desconfianza que le retrae de la intimidad interpersonal, o a veces la rabia de sentirse necesitado del otro aun sin pretender admitirlo;

- es natural que este individuo no pueda hacerse cargo del otro, ni sentir cuidado o responsabilidad; y no por maldad, sino porque

148. *Ibidem*, 63s.

149. *Ibidem*, 73.

150. *Ibidem*, 69s, 72, 74.

no ha conseguido percibir la verdad y amabilidad de la persona, ni la individuación del bien total al que el otro se dirige o al que se le podría ayudar a dirigirse;

– la falta de gratitud es una característica específica de este tipo de personalidad: raramente se ve al otro como fuente de amor y como fuente que de hecho satisface la necesidad afectiva del sujeto. Será más fácil la reivindicación que no el reconocimiento. Pero será mucho más difícil elegir como estilo (o estado) de vida una actitud oblativa y gratuita que es la consecuencia natural de un ánimo agradecido.

Todo esto enriquece la *disposición afectiva* del sujeto. Más en particular, sostiene Kernberg, la integración de las representaciones opuestas del Sí y del Objeto produce una profundización y ampliación del potencial afectivo, una modulación y enriquecimiento de la propia sensibilidad y, en definitiva, de la propia capacidad de querer bien ¹⁵¹ y de sentirse atraído por lo que es intrínsecamente amable.

La teoría de Kernberg permite identificar y valorar, interpretando su grado de desarrollo, el contenido de estas disposiciones afectivas suscitadas por una correcta relación de diferenciación-integración entre el *yo* y el *tú*: confianza de base, esperanza, cercanía, gozo, solicitud, gratitud, capacidad de tener el sentido de culpa, gratuidad, etc. (y al contrario, aislamiento, rechazo de relación, angustia, miedo, cólera, ansia de separación, depresión, vergüenza, ingratitud, etc.); e indirectamente permite precisar las distintas modulaciones del sentimiento de amor, una vez que la persona ha alcanzado el estadio 5 y la capacidad de relaciones objetuales totales: amor-necesidad, amor-aprecio, amor-don, y enamoramiento.

Este enriquecimiento emotivo-afectivo, o esta «totalidad afectiva» refuerza al individuo, le transmite una energía valiosa que le permite hacer las cosas por amor, sobre todo el hacer por amor lo que ha elegido como ideal y estado de vida; y le da fuerza para afrontar las renunciaciones que dicha elección debe comportar, para que la renuncia sea también expresión de libertad y de amor.

La disposición afectiva se convierte así en «unidad de base», es decir, elemento unificante de la expresión de vida del sujeto y de la elección existencial.

151. *Ibidem*, 68, 106.

Es evidente la conexión ideal con la opción celibataria que exige este tipo de disposición y riqueza afectiva. Nos queda por ver cómo se logra esta libertad del corazón.

e. *El problema de la libertad.* Frente a esta teoría, como en general frente a toda teoría que subraye con precisión la importancia de los sucesos ocurridos en los primeros años de vida, unidos inevitablemente a otras personas (y a su grado de madurez), conviene preguntarse cuál es el grado de libertad de un individuo respecto a un pasado de privación afectiva. Si un individuo no ha recorrido a su tiempo aquellas fases evolutivas ¿tiene alguna esperanza de crecer en la libertad y en la libertad afectiva? El problema de las relaciones objetuales ¿se decide todo él en la infancia o también en el presente? ¿Y, aparte de las relaciones problemáticas, qué relación existe entre la teoría de las relaciones objetuales y una opción de vida como la celibataria, y entre la libertad afectiva y la capacidad relacional total? Ya en otro momento vimos como estos dos conceptos últimos están de algún modo unidos entre sí, hay cierta reciprocidad dinámica y correspondencia de contenidos entre libertad afectiva y relaciones objetuales totales (entre «ordo» y libertad); podría ser esclarecedor profundizar en estas relaciones.

En suma, tenemos delante cuestiones de mucho interés.

Kernberg nos acerca a la relación entre pasado y presente sin afrontarlo explícitamente, haciendo de ella un problema clínico, para casos patológicos (*borderlines* y ciertas formas graves de narcisismo). Generalmente habla de la posibilidad de una «reconstrucción realista del pasado», que lleve a «una percepción más realista de los progenitores y a una comprensión en profundidad de sus valores y de sus fragilidades»¹⁵². Mitchell sostiene que el problema central no es, o no solamente es, el pasado del individuo o las personas significativas de su infancia, sino cómo se pone *hoy* en relación con el otro, si se abandona o domina, si vive una experiencia simbiótica, controla, ama, trata de ser amado, usa o es usado, etc. en la relación interpersonal¹⁵³.

152. *Ibidem*, 76.

153. Cf. Mitchell, *Relational*, 300: Mitchell en este pasaje se refiere más concretamente al contexto de la relación psicoterapéutica, entendida como situación emblemática de la relación interpersonal. Mantenemos por tanto el poder aplicar el sentido de su afirmación.

Las dos indicaciones son muy interesantes, pero necesitan de una mayor explicitación y de una justificación más precisa en la concepción teórica que parece faltar en el pensamiento psicoanalista del norteamericano. Sobre todo si pensamos en lo que hemos dicho en los análisis precedentes: Agustín, por ejemplo, habla de una «memoria amoris» que no sólo recuerda el pasado y el amor presente en él, sino que *reconstruye* de algún modo el pasado. ¿Puede suceder esto realmente desde un punto de vista psicológico? ¿O se puede sostener y justificar teóricamente?

Estos interrogantes y el intento de tomarlo en consideración nos orientan en la elección del punto en el que pretendemos profundizar. Hemos visto diversas pistas posibles de reflexión sobre el tema de la relaciones objetuales totales en conexión con la opción celibataria de vida. No podemos tomar todas en consideración analítica.

Entre estas trataremos de analizar el tema que se refiere a las *unidades de base*, por tanto la imagen o la representación del Sí, del Objeto, y la disposición afectiva. Quisiéramos comprender y profundizar en el significado de estas estructuras y en la relación existente entre ellas y la opción virginal. Más en concreto, quisiéramos comprender cómo el presente de la persona célibe puede establecer una relación objetual total con el propio *yo*, con el otro y, sobre todo, con el Otro, a partir de su opción existencial.

Dicho intento de búsqueda, que ocupará toda la tercera parte, nos permite continuar en el análisis del concepto de relaciones objetuales totales, señalado como mediador intrapsíquico de la aproximación interdisciplinar en el problema del celibato consagrado.

II
CON AMOR

Tercera parte

RELACIONES
OBJETUALES TOTALES Y
CELIBATO POR EL REINO

El objetivo de esta tercera parte es entender qué sentido tienen las relaciones objetuales totales con las «unidades de base» (el *yo*, el *tú*, la disposición afectiva) en la vida del célibe por el Reino y especialmente con el *Tú* de Dios.

¿Qué puede decirnos, aunque solo sea indirectamente, la teoría de Kernberg sobre la relación entre quien es virgen y Dios, como Persona amante a la que ha elegido como «objeto» inmediato de su amor, hasta el punto de renunciar a amar a una criatura de modo exclusivo y especial? ¿qué significa para un corazón de carne esta relación objetual total con lo trascendente? Pero, aún más, ¿se puede acaso hablar de una relación objetual total con Dios? Y, en caso afirmativo, ¿cómo es esa relación?, ¿qué puede significar, desde el punto de vista intrapsíquico, relacionarlo con la totalidad de Dios?

Se trata, evidentemente, de interrogantes comprometidos que exigirían un análisis muy distinto al que vamos a hacer, pues nosotros nos ponemos en el lugar del hombre que hace esta opción y damos prioridad a la reflexión intrapsíquica, dentro siempre del planteamiento interdisciplinar que hemos seguido hasta ahora, aunque sin pretender agotar todos los aspectos del problema.

Por otro lado, que se haya escogido este tema para profundizarlo se justifica sobradamente porque es un elemento específico de la opción por el celibato, más aún, uno de los más significativos y «representativos». Y, probablemente, uno de los elementos menos estudiados desde el punto de vista antropológico global, pues mientras abundan las reflexiones espirituales y no faltan las observaciones sobre la vertiente psicológica de la relación de la persona virgen con Dios, lo que se echa de menos es un análisis que intente conciliar y relacionar activamente ambas perspectivas.

Por consiguiente, el trabajo sigue siendo sustancialmente *analítico-descriptivo*.

Partiremos de un análisis global de las relaciones objetuales totales con las tres unidades de base (*capítulo primero*), para centrarnos después en la relación de la persona virgen con Dios en la «totalidad» de la Trinidad amante (*capítulo segundo*): con el Hijo (*capítulo tercero*), con el Padre (*capítulo cuarto*) y con el Espíritu Santo (*capítulo quinto*).

CAPÍTULO 1

LAS UNIDADES DE BASE

En este primer capítulo de la tercera parte queremos sentar de algún modo las bases de lo que vamos a tratar en esta sección.

Pues, si queremos analizar en concreto la relación del célibe con Dios, es necesario, según Kernberg, que se inserte esta relación específica con el *objeto*, junto y a la vez dentro de la relación complementaria y más compleja que el sujeto establece con el *yo* y con la disposición afectiva con que hace esa opción-renuncia¹. Es decir, que es indispensable anteponer a este análisis el estudio de la relación entre el individuo, su *yo* y su opción de vida.

Nosotros partimos de la hipótesis de que hay una *correlación* entre estos tres tipos de relaciones o entre estas tres relaciones específicas de totalidad, y de que esta correlación tiene un carácter singular en el célibe, esto es, que constituye incluso el *elemento configurador* de su opción de vida.

Veremos, pues, sucesivamente la relación objetual total del *yo* consigo mismo, con la disposición afectiva con la que interpreta y realiza su opción vital, y finalmente con el *tú* humano, para llegar al *Tú* de Dios, a quien se ama como Sumo Bien de la propia existencia virginal y como Amor, en el que el célibe se reencuentra a sí mismo y a cualquier otro *tú*, a quien haya de amar.

Esta triple división no será definitiva ni absoluta, puesto que las tres unidades «se tocan» inevitablemente en los procesos interrelacionales a que dan lugar.

1. Cf. O. Kernberg, *Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica*, Torino 1980, 58s.

1. Relación con la totalidad del yo: la certeza de la amabilidad subjetiva

Volvamos brevemente a la idea de la totalidad relacional para subrayar algunos aspectos desde una perspectiva funcional y de contenido, y para identificar su finalidad en la relación con el yo.

En el capítulo anterior hemos visto cómo, según Kernberg, el sujeto maduro, o cualquiera que haya tenido un proceso evolutivo normal, tiene la doble capacidad de diferenciarse o de integrarse. Esta capacidad debería llevar al sujeto a fijar sus propios límites ante los demás (= diferenciación) y, a la vez, a asumir su propia realidad global en su complejidad y ambivalencia, en su devenir histórico ligado al pasado, y en su tensión ideal proyectado hacia el futuro (= integración). Ambos movimientos, según Kernberg, están necesariamente relacionados entre sí, siendo precisamente esta correlación armónica la que permite tener la certeza de la propia amabilidad subjetiva o del carácter positivo y estable del yo².

La relación con la totalidad del yo implica para Kernberg una relación con toda la historia de la persona que posibilita reelaborar lo vivido y captar su sentido, reunir y recomponer las rupturas y divisiones, recuperar lo perdido y curar las heridas, descubrir lo que de positivo hay en el pasado y reconciliarse con los objetos internos negativos (o percibidos como tales), y finalmente, situar los ideales en sus justos límites y relativizar las expectativas³.

En efecto, desde el punto de vista *funcional*, el concepto de totalidad evoca la idea de integración global y de percepción objetiva de la vida, indica en cierto modo el proceso de realización de las unidades de base, ese proceso funcional que la conduce a ser, y a ser vivida como *unidad diferenciada e integrada, constante y sólida, realmente positiva y estable*. Esta especie de definición descriptiva del concepto de totalidad funcional implica ya, por tanto, una cierta idea de la finalidad a la que espontáneamente tiende, casi como consecuencia natural, la relación con la totalidad del yo, a saber: *el descubrimiento y la seguridad de la propia y sustancial positividad*. Al mismo tiempo la idea de totalidad es contraria a todo

2. Cf. *ibidem*, 63s.

3. Cf. H. Guntrip, *Struttura della personalità e interazione umana. Sintesi evolutiva della teoria psicodinamica*, Torino 1971, 322.

lo que divide y fragmenta, contrapone o da rigidez a las partes (y experiencias) del *yo*, haciendo que este sea negativa o débilmente percibido.

En cuanto al *contenido* de esta operación, hay una particular contraposición o escisión que es grave si se mantiene, y que está estrechamente ligada a la manera de leer y releer lo que se ha vivido: es la posible escisión entre la experiencia de ser amado y de amar, o la no identificación de ese nexo lógico y experiencial, que une ambas vivencias en los dos sentidos (de ser amado a amar y viceversa), con el consiguiente énfasis o rigidez en uno u otro aspecto.

Esto es lo que realmente hemos subrayado, siguiendo a Kernberg, como característica relevante de quien es incapaz de relaciones objetuales totales: no será ni siquiera capaz de vivir contemporáneamente la experiencia del amor recibido y del amor donado, o de fundir a la vez la memoria de ser amado y de amar⁴. Hasta el punto de que —como ya decíamos en el capítulo anterior y ahora confirmamos— esta es exactamente, a nuestro juicio, la característica más representativa y significativa de una imagen de sí mismo no integrada, o de un *yo* que no ha logrado el sentido de su totalidad y que, en consecuencia, no podrá lograr tampoco el sentido y la certeza de su propia amabilidad subjetiva.

Así pues, es evidente —lo veremos también en este capítulo—, que es muy difícil optar por el celibato, y más aún vivirlo, si se tiene un concepto negativo o no suficientemente positivo de sí mismo. ¿Es posible que alguien que no tenga la experiencia del amor recibido y donado, que da consistencia y seguridad al *yo* pueda pensar en entregarse para siempre y en hacerlo realmente? «'Transcenderse' a sí mismo en la relación con Dios y con los demás exige 'poseerse' en profundidad, y ... 'entregarse *totalmente*' implica la seguridad que da el aceptarse a sí mismo y tener una identidad definida»⁵. ¿Es posible que alguien que carezca del sentido o la certeza de su propia amabilidad subjetiva pueda optar por un amor total? «Amabilidad subjetiva» en el sentido de amabilidad plena del ser humano, y no solo amabilidad *pasiva*, sino también *activa*, que no se limita sim-

4. Cf. Kernberg, *Teoria...*, 73.

5. S. Stickler, *Relazione tra i sessi: ambivalenze, antagonismi, mutualità*, en «Verso l'educazione della donna oggi», Roma 1989, 71-72.

plemente a los motivos que lo hacen digno de ser amado, sino a la capacidad afectiva y experimentada de amar.

Todo esto es igualmente claro desde la perspectiva de la naturaleza o de la función de la opción por la virginidad: ni el celibato ni el voto de castidad son, estrictamente hablando, una virtud para quien se consagra a Dios, sino la expresión significativa del carácter mismo de la vocación apostólica, que es posiblemente más profunda y personalizante, al menos desde el punto de vista psicológico, precisamente porque implica –por su propia naturaleza, como hemos visto en la segunda parte– *la totalidad del ser*. Dicho de otro modo, la virginidad tiene una función simbólica muy clara: indica la donación total gestionada por la totalidad de la persona.

Si esto significa «ser» vírgenes, es extraordinariamente importante que se sepa establecer una relación con la *totalidad* del yo, con su historia y verdad...absolutamente plenas, sin cortes, lecturas parciales y reductoras, o superficiales y aproximativas de lo que se ha vivido.

Trataremos de ver cómo la teoría de las relaciones objetuales totales y, más concretamente, cómo la relación con la totalidad del yo, puede permitir la adquisición de la certeza de la amabilidad subjetiva como condición fundamental para optar por el celibato por el Reino.

Nuestra referencia a Kernberg es fundamental aunque con frecuencia será implícita. Partiremos de su intuición, pero al mismo tiempo trataremos de profundizar y de aplicar sus principios a la situación del célibe por el Reino.

Ahora bien, parece que hay dos caminos que conducen a la misma certeza de la amabilidad subjetiva, dos vías que indican al mismo tiempo la capacidad del sujeto para relacionarse con la totalidad de su yo, como dos pistas que todo hombre ha de saber correr; a la vida, con sus vaivenes, le tocará decir, de vez en cuándo, qué camino hay que seguir: de ser amado a amar o de amar a ser amado.

1.1. De ser amado a amar

Partimos de un principio que tendría que ser universalmente válido y que luego trataremos de justificar. Es exactamente *la referencia a la propia historia, globalmente considerada, lo que permite el descubrimiento de la propia amabilidad*. Descubrimiento en

el sentido de lectura en profundidad de la propia vida, o como constatación, en el conjunto de lo ya vivido, de un bien ya recibido, de algo positivo que *desde siempre* forma parte de la propia existencia, de un afecto del que *definitivamente* se ha sido objeto. Todas estas realidades: el bien, el afecto y algunas otras de signo positivo —que a veces aparentan lo contrario—, se perciben como radicalmente superadoras del inevitable límite, sobre los componentes negativos o los posibles incidentes que pertenecen al propio pasado, pero cuya globalidad no pueden determinar en absoluto.

«Superadoras» hemos dicho, pero ¿en qué sentido? De *significado*, por así decirlo: la percepción de la entera historia personal habría de permitir a cada uno captar su sentido y mensaje, esa incontestable verdad que brota del discurrir de cada día y que está ligada sobre todo al *puro hecho de existir*, del que no puede separarse, y a la vez de lograr esa doble certeza que —como veremos después— es el soporte de la libertad afectiva: certeza de haber sido amado y de haber sido capacitado para amar; o, desde el punto de vista creyente, la certeza de haber sido amado desde siempre y para siempre por una Voluntad buena que ha preferido que viva a que no viva, encontrándolo y haciéndolo digno de existir y capaz de amar, y manifestándose después a través de otras mediaciones de amor.

Ya hemos dicho anteriormente⁶ que no vivimos hoy en un ambiente socio-cultural que facilite ser conscientes de esta realidad, y que permita captar lo que hay tras la mediación, o incluso lo que es la misma mediación. Nuestra cultura es más bien una *cultura de la ingratitud y de la dependencia*, que hace que no se vea ni valore el bien que se ha recibido, que hace que el hombre tenga auténtica hambre de afecto y que dependa, por tanto, de que alguien le sostenga; por otro lado, vemos que pugna por afirmarse una verdadera cultura de la dignidad humana en la línea personalista a que hemos aludido⁷, que descubre el valor y lo positivo del hombre, sobre todo el hecho sencillo, pero radical, de ser una criatura viva y de ser, *por eso mismo*, amada y llamada a amar.

Es claro que la criatura no se resuelve en cultura, en el sentido técnico de la palabra, ni en un acto de fe realizado más o menos a ciegas, sino sobre todo es sensación profunda, convicción existen-

6. Cf. 1ª parte, capítulo 4º, apartado 3º.

7. *Gaudium et spes*, 12.

cial, certeza subjetiva y objetiva, intuición y constatación que brota solamente de una percepción que abarca en su totalidad el acontecimiento de vivir. Esa certeza de ser amables y amados tampoco se debe en primer lugar a la suerte de haber tenido unos padres perfectos, una infancia feliz, un desarrollo sin traumas, una ausencia total de frustraciones, etc. («suerte» que nadie ha tenido totalmente, porque no tenemos derecho alguno a una vida perfecta o... afortunada), sino que está ligada a un hecho, en primer lugar constitutivo-ontológico y luego existencial-histórico, vinculado al don de la vida, a saber: *que todo ser humano, por el simple hecho de existir, sea cual fuere su pasado, ha sido amado y por tanto es llamado a amar, es sujeto y objeto de benevolencia y ha recibido un amor que lo capacita para amar.*

Desde esta perspectiva, la amabilidad subjetiva es algo así como la autoestima: ambas pertenecen al patrimonio hereditario que todo ser trae a la vida, *antes incluso* de caer en manos de las incertidumbres de la vida misma; indican, pues, más una realidad que ya existe, que una realidad que se recibe de los otros⁸. Pero sí radica en el sujeto mediante la toma de conciencia y la experiencia vital de las dos articulaciones fundamentales del significado de la existencia. Como ya hemos dicho en la aproximación interdisciplinar, el sentido de la vida es «todo» en estos dos subrayados: de la existencia recibida a la existencia donada. Y si lo es todo en este doble acento, se hace indispensable oír «toda» la existencia, porque solo una percepción de esta naturaleza, o una relación así con el objeto, hace que resalte esta doble articulación y permite conseguir la certeza de la amabilidad subjetiva.

1.1.1. Existencia recibida

Antes de nada hay que decir que son precisamente este carácter positivo y esta amabilidad originaria los que normalmente posibilitan que se perciba con cierta objetividad la secuencia y el sentido de la historia. No es que esto suceda automáticamente, pero ese

8. Esto constituye una verdad central del libro de Romano Guardini, *Accettare se stessi*, Brescia 1992, sobre todo 37-52 (Ed. esp.: *La aceptación de sí mismo*, Madrid 1981); cf. A. Cencini, *Amarás al Señor, tu Dios. Psicología del encuentro con Dios*, Madrid 1994, 32-45.

«prejuicio» prepara, por lo menos, para comprender con objetividad, positivamente por tanto, lo que va aconteciendo en la vida. O, lo que es lo mismo: la «memoria afectiva» de los orígenes⁹, que almacena el dato imborrable de un amor abundante y gratuito y que ha dado al sujeto vida y capacidad de amar, permite un cierto tipo de operaciones que son fundamentales para el sentido realista y positivo del yo:

– posibilita, sobre todo, entender la existencia desde un *prejuicio positivo*, desde una *confianza básica* mucho más radical que la «confianza básica» de Erikson¹⁰;

– permite descubrir la *coherencia de la vida y de un cierto diseño existencial*, reconociendo los múltiples signos sucesivos de ese mismo amor, esparcidos por toda la existencia como una constante o una presencia fiel, como su *cantus firmus*;

– libera al corazón y a la inteligencia *de ese absurdo derecho a la vida perfecta*, que da por descontado que los otros tienen la obligación de dar, pero que, en realidad, impide gozar del bien recibido, generando solo descontento en relación con el pasado y expectativas ilusorias sobre el futuro;

– en una palabra: promueve el descubrimiento y la experiencia del propio y personal ser *hijo*, de eso que Rigobello llama la *condición filial*. Este conocido filósofo hace unas reflexiones muy profundas en relación con este tema. En un intento de detectar las categorías y formas de esta condición, dice lo siguiente: «La primera y más emblemática categoría de la condición filial es ‘tener una causa, una raíz personal’. Nuestra génesis remite a un diseño de amor, es fruto de una expresión creadora, dentro de un proyecto de amor. La contrafigura de esta ‘forma’ primaria del fenómeno que nos ocupa es el ‘ser arrojado’ de que habla la literatura existencial, la *Geworfenheit* de Heidegger, por ejemplo. No estamos en el mundo por casualidad... La consideración más honda, la meditación más serena sobre nuestro ser en el mundo nos remite a una génesis personal que, aunque rota por la muerte o la separación de los padres, contiene en sí misma ontológica, metafísicamente, el vigor de la

9. Cf. lo que sobre el concepto de «memoria afectiva» hemos dicho en el capítulo 3º de la 1ª parte.

10. Cf. E. H. Erikson, *Growth and Crises of the Healthy Personality*, en «Psychological Issues», 1 (1959), 119.

afirmación, del carácter amoroso positivo y expresivo de ese amor. Aunque las desgracias experimentadas son de signo contrario, *en realidad* hay una paternidad inscrita en nuestro propio existir, que nos remite a un sentido positivo y personal de la 'condición humana' que hay en nosotros, y que trasciende cualquier situación concreta en que nos encontremos»¹¹.

En esta misma línea, y con aportaciones muy profundas, se sitúa el análisis de dos hombres, Guardini y von Balthasar, a la vez filósofos y teólogos especialmente atentos, como ya sabemos, a una determinada perspectiva. Dice el primero: «Yo... me he recibido a mí mismo. El comienzo de mi existencia —entendiendo por 'principio' no solo algo temporal, sino también existencial, como raíz y razón de la misma— no depende de una decisión mía de ser. Pero mucho menos todavía soy, sin que necesite de una decisión para ser. Pues esto solo acontece en Dios. En el principio de mi existencia hay una iniciativa, Alguien que me ha dado a mí mismo. En todo caso yo he sido dado, y dado como un individuo determinado»¹².

El análisis de Guardini encuentra su eco en el pensamiento de von Balthasar: «Si tomo en serio mi 'ser yo', percibo con meridiana claridad que con mi introspección jamás podré llegar a mi origen. Y si no se quiere que todo se precipite en el abismo de la causalidad sin sentido, solo queda una única salida: vengo de algún sitio, he sido donado a mí mismo. No solo he sido prestado temporalmente... he sido donado. Confiado a mí mismo. No hay filosofía ni visión alguna del mundo que tome en serio, sin distorsiones, la experiencia personal de todo hombre que pueda refutar esta comprensión (*Einsicht*). Pero entonces se acaba en eso que toda forma de autonomismo, incluso Marx y Nietzsche, quieren evitar a toda costa, a saber: la autogratitude (*Selbstverdankung*). De un modo elemental, pero todavía superficial, 'estamos agradecidos' a nuestros padres, y toda civilización todavía sin corromper conoce el cuarto mandamiento: 'Honra a tu padre y a tu madre...', sobre todo cuando no se limitan a traernos al mundo, sino que se preocupan de alimentarnos, vestirnos, educarnos, etc. Pero los padres no son el principio

11. A. Rigobello, *La condizione filiale*, en «El misterio del Padre», Actas de la 2ª asamblea internacional sobre «Dives in misericordia», Collevalenza 1983, 152.

12. R. Guardini, *Accettare...*, 13.

último: a su vez, ellos están agradecidos a otros padres. Mi libertad, mi 'ser yo' independiente no han podido crearlo ellos: detrás de ellos actuaba un principio muy profundo y fundamental, y a él es a quien debo estar agradecido... En este acto primario solo una cosa se excluye: que a esta existencia mía, por la que doy gracias, la considere algo obvio, debido, necesario...; lo que ahora realmente importa es que lo más íntimo que hay en mí sea plenamente consciente de que nada de lo que soy, y que me es continuamente donado, se me debe: ni la visión de la luz, ni la sonrisa de otro hombre, ni la capacidad de amar situaciones, cosas, amigos, etc.; en todo ello hay un algo de don que exige y suscita un agradecimiento espontáneo. En definitiva, el acto que me dona a mí mismo no es algo que tuvo lugar en el principio y que luego se interrumpió abandonándome a mi suerte, sino que continúa existiendo, sigue acompañándome (*mitfolgend*), igual que de una fuente brota agua sin cesar y, sin embargo, es siempre la misma. Soy acompañado por mi origen de tal modo que puedo dirigirme a él continuamente. En este 'ser llevados' hay preocupación por mí»¹³.

1.1.2. Existencia donada

En realidad, y precisamente porque este amor es un don absolutamente gratuito y anticipado, que incluso precede y causa, acompaña y «cura», el existir del individuo, es por lo que también marca profundamente su ser y su destino, llega a ser vocación y tarea, que hay que realizar no solo como un dato biográfico que abarca toda la historia del sujeto y emerge en medio o por encima de las inevitables contradicciones, sino también como un germen que exige realizarse en el presente y en el futuro. No estamos ante una mera ontología o evento referido a los orígenes, sino también ante una historia, una historia ya vivida, pero también por vivir.

Sobre este dato de hecho, tan sólido como una roca y universal como la misma naturaleza humana, construye el individuo su identidad y escoge su vocación. Pues es imposible y no tiene sentido que se considere y que se vea el amor que se ha recibido, sin que se perciba a la vez la invitación y la responsabilidad de hacer lo mismo. Como dice Balthasar: «La vida llama a la vida: nacidos de un don, a

13. H. U. von Balthasar, *Pregare*, Casale Monferrato 1989, 8-13.

su vez nos donamos a nosotros mismos»¹⁴. O como subraya Saviane: «La vida es un don que reclama otros dones»¹⁵. O también: «*La certeza de haber sido amado funda la certeza de poder y deber amar*».

Por lo demás, la naturaleza del amor consiste precisamente en hacer que exista el amado, en ayudarle a ser adulto, en enseñarle a amar. Esto es en efecto amabilidad subjetiva y descubrimiento de lo positivo que hay en cada uno. Esto es la causa de que muchos no quieran, o no puedan, reconocer el amor que han recibido para no cargar, o al menos hacerse la ilusión de no hacerlo, con la responsabilidad que de ahí se deriva. ¡Pero así tampoco descubren su propia amabilidad subjetiva!

La consideración o percepción global de lo que se ha vivido no pretende limitarse a recordar o suscitar gratitud; repercute también en el terreno vocacional y en el ámbito de la responsabilidad. Y si por un lado lleva a descubrir el amor y a gozar del que se ha recibido, que ha sido mucho, y se deja sorprender por la benevolencia de que se ha sido objeto por encima de los propios méritos, por otro lado crea *libertad*: libertad, aparte de lo que ya hemos dicho, para aceptarse también en los aspectos y acontecimientos menos positivos, y libertad, a la vez, para descifrar la verdad y positividad del *yo*, haciendo así posible que se recompongan las rupturas y retorne lo que se ha ido; libertad también para entender nuestra respuesta de amor al amor recibido, no como una heroicidad, ni como una particularidad personal, sino como un acto de justicia y honradez hacia la vida y hacia tantas personas que desde el primer instante de la misma han sido, a pesar de sus muchas limitaciones, y quizás sin saberlo, mediaciones concretas y valiosas de esa Voluntad buena que nos ha hecho dignos de existir, que nos ha hecho amables y amantes; es la libertad de la gratitud y de la alabanza a Dios: «Demos gracias, así literalmente. Restituyamos el don que hemos recibido: en un intercambio espontáneo hagamos la oferta... el movimiento mismo que devuelve el don a su origen, constituye la alabanza»¹⁶.

14. J. Bastaire, *Eros redento*, Magnano 1991, 27.

15. G. Saviane, *In attesa di lei*, Milano 1993, 80.

16. J. Bastaire, *Eros...*, 28.

Conclusión: «*La percepción de la propia historia y... prehistoria, o de la totalidad de lo vivido, totalidad en su amplitud y profundidad, da la certeza de haber sido amados y, por consiguiente, también la certeza de poder y deber amar; la primera es la base de la segunda, y juntas constituyen el cimiento de la libertad afectiva.*

Lo contrario, es decir, la incapacidad de relacionarse con la totalidad del *yo*, hace que surja Narciso, que despreciando el amor de aquella criatura limitada que era Eco, se pasa toda su vida hambriento y vacío porque ha dicho «no» a una parte de sí mismo y de su historia; y, desdeñando la benevolencia de los otros, termina ahogándose en su propio desprecio e ingratitud por ser incapaz de ver la ligazón que hay entre el amor recibido y el amor donado. Desde el punto de vista de las relaciones, Narciso sería todo aquel que ni recompone la ruptura, ni reúne lo disperso. Esta es la razón de que el narcisismo pueda constituir un desorden estructural.

Por tanto, según este modo estructural-relacional de ver las cosas, serían narcisistas todos los que no son prácticamente capaces de integrar su pasado, ni leerlo con gratitud –jamás se han sentido obligados a dar gracias a nadie–, que encuentran siempre en su vida pasada, y en las personas que los rodean, algo que echarles en cara, que ya no se dejan sorprender por lo gratuito, ni se dan cuenta de que su existencia es eso; que con ese modo de actuar y esas reivindicaciones entran en la lógica masoquista de la necesidad, más o menos desesperada, de ser amados, pasando a ser esclavos. Lo contrario de la percepción total del *yo* es la incapacidad para captar lo que da origen al propio existir, esa Voluntad buena que ha querido que exista y me ha hecho capaz de amar, esas voluntades buenas que han sido mediaciones de ese primer y radical signo de benevolencia. Lo contrario es percepción parcial del *yo*, percepción negativa que no genera libertades.

1.2. De amar a ser amado

Lo que hemos visto es un pasado que habla de la propia amabilidad subjetiva, vale para todos, aunque puede que algunas veces sea particularmente difícil de ver esa positividad. El que, por ejemplo, haya tenido que soportar una y otra vez el infortunio; el que no haya podido gozar del afecto de sus padres, del calor de una familia, de las condiciones mínimas para un desarrollo equilibrado y sereno;

quien haya recibido «la vida a secas; sin un amor, ni una amistad, ni una sola esperanza que guardar para mañana en la carpeta»¹⁷; ese puede verse movido a pensar que en su caso la vida no ha sido un don, o puede mirar atrás sin estar seguro de haber recibido amor en abundancia, ni puede pretender que la percepción de esa Voluntad buena se produzca automáticamente, o que el simple hecho de existir baste para aprehender en ciertos casos la propia amabilidad subjetiva.

Pero esta es, al menos en parte –seamos claros–, la situación de todo ser humano. La vida reserva a todos momentos y acontecimientos en que parece no haber correspondencia entre lo que la existencia ofrece y lo que pide; se trata de las situaciones denominadas «asimétricas»¹⁸. La vida humana, diseño lógico y coherente, está hecha también de asimetría o, por lo menos, así parece algunas veces. En resumen, hay una asimetría «normal», más o menos presente en la vida de todos, y otra más dura que hace a algunos la vida especialmente difícil. Veámoslo poco a poco.

1.2.1. El principio general

Es posible que no todos estén convencidos de que esta asimetría sea algo normal; quizás haya quien piense que es un fenómeno excepcional, y que a la mayor parte de la gente les van las cosas de otro modo y en otra dirección, es decir, para entendernos, en la dirección que de ser amado lleva a amar. Es verdad, hace poco que lo hemos demostrado. Y, sin embargo, al mismo tiempo estamos convencidos de que esta «excepción» confirma la regla o, mejor, hace que emerja una verdad, solo a medias vislumbrada en el punto anterior, como la otra cara de la moneda, un complemento lógico de aquel discurso o, todavía más, un componente esencial de esa verdad que, como hemos visto, está inscrita en la sexualidad: la vida es un bien recibido, que, por su propia naturaleza, tiende a convertirse en bien donado¹⁹. Pues si es verdad que la certeza de ser ama-

17. F. Fuschini, *Mea culpa*, Milano 1990, 125.

18. Cf. B. Kiely, *Psicología e teología morale. Linee di convergenza*, Casale Monferrato 1982, 259.

19. Es lo que sustancialmente nos han dicho a la vez, aunque desde ángulos distintos, las tres aproximaciones al problema de la efectividad-sexualidad, desde la bíblica a la psicológica (c. 2ª parte, capítulos 2º, 3º y 4º).

do da la seguridad de poder amar y la fuerza para ello, podemos decir también que *la certeza de poder amar da la certeza de ser amado*. Hablamos, como es obvio, de certezas existenciales y experienciales, no de certezas teóricas ni veleidosas.

Decimos, más bien, que la experiencia plena de ser amado, típicamente humana y «totalmente» gratificante, es, de suyo y exclusivamente, aquella que sigue a la decisión libre y responsable de dar amor, o que ya forma parte simultáneamente de esa decisión como un componente más. De hecho, *no hay nadie que sienta tanto que se le quiere bien como el que decide en su corazón que va a querer bien*. Y cuanto más auténtica y desinteresada sea esta benevolencia, tanto más lo será la sensación de ser bien querido. Estamos ante un principio general.

En efecto, como subrayan algunas corrientes psicológicas (desde Fromm a Allport, desde Frankl a Vergote, etc.), amar limpiamente al otro por su propia dignidad y no por la necesidad de ser correspondido, es en sí mismo gratificante, porque se descubre como algo verdadero, bello y bueno que atrae y satisface, sencillamente por haberse decidido y realizado sin pedir nada a cambio, más aún, incluso cuando hay que pagar un precio por ello. Hablamos precisamente de asimetría de la vida y del amor, y de asimetría «normal» en el sentido de que, antes o después, la vida nos demanda a todos este compromiso de amor; un compromiso activo y ciertamente costoso que no se limita a esperar el requerimiento del otro, que no depende de sus méritos, ni se ciñe a quienes de algún modo responden positivamente a la oferta de amor. Nuestra lógica es la lógica abierta de la autotranscendencia, no el cálculo egoísta que reduce la vida a un contrato y el amor a un instinto pasivo, jamás apagado. Parafraseando lo que Frankl dice sobre la autorrealización, podemos afirmar que *el ser amado o la sensación de ser amado, es la consecuencia inevitable y preterintencional, esto es, no intencionalmente perseguida, de una afectividad autotranscendente*, o de un estilo de vida habitual y realmente en tensión hacia el otro²⁰. Un enunciado que parece teórico y hasta algo retorcido, pero que resume la experiencia de muchos, experiencia respetuosa con la configuración íntima del ser humano.

20. Cf. V. E. Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Brescia 1972, 103 (Ed. esp. *Logoterapia y análisis existencial*, Barcelona 1990).

Por otra parte –y quizás sea la motivación más específica–, sentirse capaces de repartir amor, de dar la vida, de penetrar en la intimidad del otro para hacer que sea más, de sacrificarse un poco a sí mismo y de dejar a un lado las cosas propias para preocuparse por el prójimo, porque, sea quien fuere, se le considera digno de ser amado, todo esto no puede dejar de tener un reflejo inmediato, una especie de retorno intrapsíquico, una «recaída» positiva en la autoconciencia del que así actúa. *La convicción de la amabilidad del otro confirma y refuerza de algún modo la convicción de la propia amabilidad, y cuanto más mueve la primera a obrar, tanto más se convierte la segunda en certeza y experiencia.*

Puede que todo esto suene todavía a abstracto e idealista. Pero quien se siente realmente capaz de querer bien y vive hasta el fondo esta capacidad, se da perfecta cuenta de que... ha sido capacitado, de que no podría dar ningún amor si antes no se le hubiera dado a él, de que le sería imposible liberar o curar a los demás, si primero él no hubiera sido curado y liberado, en definitiva, de que todo lo que da le ha sido antes dado a él²¹. Y, si esto es así, cuando más se da a los demás, más se da cuenta de lo que ha recibido, es decir: *cuanto más ama, más se da cuenta de lo que ha sido amado.*

1.2.2. Los casos particulares

Lo que hasta aquí hemos dicho vale, a nuestro juicio, para todos, pero a algunas personas –como las que hemos citado al comienzo de este párrafo– puede que les resulte realmente difícil asumir esta lógica argumentativa, por fiable que sea. Es el caso de quienes han experimentado la soledad y la incomprensión, y llevan aún, en su corazón y en su inconsciente, la señal de la carencia de afecto, o de un afecto equivocado. Conozco por experiencia este dolor sobre todo en hermanos religiosos, en sacerdotes o en seminaristas, y voy a decir algo sobre él, fundamentalmente por respeto a estas personas y a su sufrimiento. No voy a afrontar, sin embargo, el complejo problema de la terapia en sí para casos claramente patológicos, en los que la capacidad de relación con lo real y de decisión sobre la propia vida²²

21. Cf. H. Nouwen, *Out of Solitude*, Notre Dame, Indiana 1977, 22.

22. Sobre este asunto cf. P. C. Horton y otros: *Personality Disorders and Transitional Relatedness*, en «Archives of General Psychiatry», 30, 1974,

están seriamente deterioradas por las razones más diversas. Solo pretendemos hacer algunas sencillas consideraciones sobre la realidad y la incidencia de *posibles bloqueos evolutivos en la primera relación objetual*, en línea sobre todo con la teoría de las relaciones objetuales. Examinaremos más de cerca los bloques que perturban, aunque sin anular totalmente la posibilidad de relacionarse con las unidades de base y, por consiguiente, de hacer una opción vital, incluso la opción celibataria. Daremos a continuación algunas orientaciones positivas para la recuperación o el descubrimiento de la propia amabilidad subjetiva como condición, según hemos visto, para la misma opción celibataria.

a) *Entidad y naturaleza del trauma relacional.*

El problema fundamental está, en estos casos, en constatar la entidad y naturaleza del trauma que se sufre. Y para ello nos es muy útil la teoría de Kernberg, para descifrar con exactitud la naturaleza de algunas dificultades a que ha de hacer frente el sujeto sin culpa por su parte, pero que le plantean problemas serios a la hora de una posible opción por el celibato.

En efecto, el análisis de los estadios evolutivos nos ha mostrado, a la vez que nos indica el camino normal, la posibilidad de obstáculos y parones en el desarrollo de las relaciones objetuales, que no son necesariamente síntomas de una situación *claramente* patológica (o cuadros clínicos claramente definidos en los cánones de la psiquiatría clásica), pero que condicionan más o menos intensamente la capacidad actual del adulto para mantener una relación vital adecuada con las unidades de base. Siguiendo la terminología anteriormente adoptada, nos encontraremos en estos casos con problemas, no solo de tercera, sino también de *segunda* dimensión²³.

618-622; cf. también O. Kernberg, *Neuroses, Psychosis and Borderline States*, en H. I.; Kaplan-A. M. Freedman-B. J. Sadock (eds.), «Comprehensive Textbook of Psychiatry», Baltimore 1980, 1079-1092. Respecto a la definición de «desorden mental», cf. «American Psychiatric Assotiation», *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, New York, 1980, 6.

23. Cf. 1ª parte, capítulo 3º, apartado 2º. Como ya sabemos (cf. 1ª parte, capítulo 5º, apartado 4º) hay investigaciones, que dicen que el 60-70% de las personas en general y, en consecuencia, también de las que están en un proceso vocacional, tienen problemas de inmadurez (o de falta de consistencia psíquica), a menudo inconscientes, pero que influyen también en

Problemas que, en cualquier caso, habría que identificar cuidadosamente, tanto para ayudar en lo posible a la persona a superarlos, como para no echar sobre sus espaldas un peso quizás demasiado grande.

Ya hemos indicado en líneas generales un principio general siguiendo la teoría de Kernberg: Si es cierto que solo en el cuarto estadio se puede empezar a hablar de identidad personal²⁴, *todo parón evolutivo en los estadios anteriores convierte en problemática cualquier opción de vida*. Pues toda opción existencial, por ser una opción sobre la propia vida, exige en efecto tener un sentido correcto del yo, o de ese sentido correcto del yo que, según Kernberg, incluye la capacidad para integrar las representaciones del «sí» y para distinguir la imagen del yo de la imagen del objeto (capacidad que se adquiere a partir del estadio cuarto). Es natural que ese sentido correcto del yo sea indispensable para optar por el celibato y para poder vivir sus peculiares exigencias²⁵. Como ya hemos dicho, el problema está en comprobar, en todo caso, hasta qué punto el problema del pasado puede impedir ahora esta opción, o vivir normalmente sus exigencias.

Formulemos rápidamente también aquí otro principio general: *la gravedad del trauma depende de cuándo comenzó*, es decir, un obstáculo a la evolución en el primer estadio influirá y condicionará mucho más, en igualdad de circunstancias, que otro en el tercero.

el compromiso vital y en las relaciones interpersonales, aunque sin síntomas patológicos (cf. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione. Motivazioni di entrata e di abbandono*, Torino 1977, 83-101; (Id., *Antropología de la vocación cristiana II: Confirmaciones existenciales*, Madrid 1994, 136-137).

24. Cf. O. Kernberg, *Teoría...*, 67-73.

25. Para Juan Pablo II los sacerdotes deben tener «personalidades equilibradas, fuertes y libres que puedan llevar el peso de las responsabilidades pastorales»; el sacerdote es «hombre de comunión», su madurez afectiva debe hacerle prudente y capaz de renunciar a todo (*Pastores dabo vobis*, exhortación apostólica post-sinodal del 25 de marzo de 1992, 43-44). Sobre los requisitos de madurez humana exigidos al sacerdote, cf. también *Optatam totius*, 11; *Presbyterorum ordinis*, 3; Pablo VI, *Caelibatus sacerdotalis*, carta encíclica del 24 de junio de 1967, Madrid 1967, núms. 14, 51, 54. Cf. también *Código de Derecho Canónico*, c. 245.

Esto supuesto, pasemos a una breve consideración, casi un ejemplo, de algunos de estos traumas en las tres primeras fases, utilizando datos que ya tenemos y que hemos tratado»²⁶.

– Una evolución anormal de la fase *autista* (por ejemplo, no poder vivir adecuadamente como centro de atención, o centrar esta atención excesivamente sobre sí) puede representar un bloqueo en esta fase o, en todo caso, un mayor o menor estancamiento del desarrollo²⁷. Sabemos que características centrales de este periodo de la vida son la carencia de relaciones objetuales y sentirse centro absoluto de atención y de interés. Como ya hemos dicho anteriormente, la posible opción por el celibato podría ser incluso funcional en ciertos aspectos para este tipo de personas, pero, a largo plazo, podría convertirse en algo insoportable, precisamente por ese repliegue del sujeto sobre sí mismo. Pues es muy difícil que un individuo así llegue a reconocer el amor que ha recibido mostrándose agradecido, y también lo será que pueda plantearse la oblación de sí, la superación de sus límites o la persecución de un amor que implique generosidad o renuncia. Tenderá instintivamente no solo a proyectar su vida y a calcular sus intereses, sino también a pensar en sí mismo al margen de los demás; la empatía de sus relaciones interpersonales, en caso de tenerlas, será casi inapreciable; incluso su relación con Cristo será muy poco apasionada. En este tipo de personas lo normal es que se sientan muy tranquilas, sin tomar conciencia ni tener necesidad de cambiar; al fin y al cabo guardan el celibato y no se les puede acusar de que no cumplen con su deber. Pero es precisamente esta seguridad personal lo que dificulta extraordinariamente cualquier intervención formativa o correctiva.

– El parón en el proceso evolutivo, o una perturbación en la fase *simbiótica*²⁸ crea sobre todo un problema de ambivalencia en el sujeto, que puede dejarse sentir en las fases sucesivas. La fase simbiótica es la fase de una unión estrechísima con la madre; esta relación da confianza al niño, que se abre a la esperanza y aprende a depender y a recibir. Cuando este periodo de la vida no es suficientemente gratificante, o cuando lo es demasiado y no se llega a superar, tendremos un individuo en permanente búsqueda de otro o de

26. Cf. 2ª parte, capítulo 5º, apartado 3º.

27. Cf. O. Kernberg, *Teoría...*, 58.

28. Cf. *ibidem*, 58-63.

otra, incluso de una figura materna de la que depender (o seguir dependiendo) y a la que poseer como algo propio. Todo ello hará que la persona viva su vida (y su celibato) contradictoria y frustrantemente, porque se ve atraído a la vez en dos sentidos contrapuestos: por un lado la necesidad de depender, algo siempre infantil, y, por otro, el deseo de dominar, típico de la adolescencia. Lo claro es, en cualquier caso, que a un tipo así le será especialmente difícil entender la lógica asimétrica de la vida y del amor que pide al adulto, sobre todo al adulto célibe, amar a fondo perdido. Será una persona con una intensa vida de relaciones, que a veces se sentirá impulsada irrefrenablemente a tener alguien al lado sin que nunca se sienta saciada; le será muy difícil aceptar la soledad o enfrentarse a solas con un *yo* del que tiene un concepto fundamentalmente negativo, poco amable, incapaz de hacerse querer por sí mismo y, por tanto, falto también de confianza y de esperanza por estar demasiado preocupado y ansioso de recibir del otro y ser incapaz de depender y recibir. Cuando se trata de lograr que estas personas den amor, tendrán necesariamente que enfrentarse a su estructura interior, con su memoria afectiva y con las expectativas y precomprensiones que la constituyen, y que ella determina. Todavía más: la posible opción por el celibato de estas personas habrá de examinarse detenidamente para comprobar si puede llevarse a efecto (sin correr el riesgo de pedirles algo que les es imposible dar), evitando que se entienda y gestione reductivamente.

– La superación incompleta de la fase estratégica de la *diferenciación*²⁹, la tercera, implica consecuencias muy negativas para la persona y su relación consigo misma y con el objeto. Pues esa fase tendría que lograr que la persona se fuera separando poco a poco de la figura de la madre, fijando la frontera entre ella y su madre, y de percibir la individualidad propia y ajena como una síntesis de diversas representaciones, a veces también ambivalentes y contradictorias, pero que puede *integrar* en una imagen fundamentalmente positiva, tanto de sí misma como del objeto. Pero cuando la primera experiencia de relación es muy negativa, cuando hay serias frustraciones y se imponen claramente las ideas negativas de sí mismo y del objeto, no se da el dinamismo diferenciador-integrador, y el sujeto adopta una estrategia defensiva (como el *splitting*) para hacer

29. *Ibidem*, 63-67.

frente a esas imágenes negativas tratando de separarlas y de aislarlas en su memoria. Las consecuencias son graves; una, inmediata, consiste en congelar, como hemos visto, las posibles experiencias negativas situándolas en un contexto (a veces inconsciente) que no admite ninguna reinterpretación ni corrección, ninguna atribución nueva de sentido ni, por supuesto, ningún proceso que «reconstruya» el pasado. Pero hay otra consecuencia mediata a largo plazo y negativa en la relación con el *yo*, que dificulta la fijación de los límites de este, haciéndolos demasiado rígidos o excesivamente fluidos, pero que, sobre todo, empobrece y convierte en negativa la percepción del mismo *yo* (porque está «protegida» por el mecanismo defensivo). Característica típica de esta personalidad y de este periodo evolutivo es la incapacidad para integrar lo positivo y lo negativo en la vida personal, o de aceptar lo que de ambivalente hay en él mismo o en los otros, incluido —por ejemplo y sobre todo— el amor que se ha recibido a lo largo de la vida con sus inevitables condicionamientos y límites. En una palabra: a este célibe le será muy difícil aceptarse a sí mismo y a los demás, hacerse cargo de las debilidades propias y ajenas. Pero le resultará aún más difícil, en su relación con el otro, vivir esa experiencia positiva, confiada, y tan clave para una vivencia correcta de la virginidad, que es el *abandono* sobre todo en manos del amor de Dios, que supone, en primer lugar, la capacidad de reconocer el amor recibido de Dios y del prójimo, y que se manifiesta a continuación en la libertad para dar el propio amor sin límite alguno. Y será muy difícil, no precisamente por razón del carácter o por falta de buena voluntad, sino por ser una consecuencia estructural de la carencia de diferenciación-integración interna.

b) El problema estructural: criterios de discernimiento.

Lo último que hemos dicho es especialmente importante para nuestro estudio. Todo lo que hasta el momento hemos visto referente a los bloques evolutivos en los tres primeros estadios de la evolución no constituye de por sí ningún impedimento causado por la voluntad, o la escasa voluntad actual del sujeto, sino que se debe a que el proceso del desarrollo normal de las relaciones objetuales se ha estancado, o no se ha superado. Este impedimento, en cuanto tal, tiene un carácter *estructural* y no solo comportamental, ya que, como dice Kernberg, las unidades relacionales objetuales interiorizadas

constituyen subsistemas sobre los que se organizan e integran las estructuras psíquicas de la personalidad³⁰. Es decir, el tipo de relación objetual determina también el tipo de estructura de la personalidad.

¿Qué queremos decir en realidad cuando hablamos de «problema estructural» o, con palabras de Kernberg, de problema de «desorganización de la personalidad»?

No es fácil dar una respuesta exhaustiva a esta pregunta, pero quizás sea útil enumerar algunos elementos indicadores relativos a la diagnosis o discernimiento vocacional y, en concreto, a la posibilidad de vivir la opción por el celibato.

Teniendo siempre como punto de referencia el análisis de Kernberg, creo que podemos hablar de problema estructural o de desorganización de la personalidad cuando concurren *a la vez* los siguientes elementos:

1. Ante todo, *una serie de actitudes o comportamientos atribuibles en cierto modo a una anomalía o estancamiento en el desarrollo de las relaciones*, o en los que puedan verse las consecuencias de algún trauma relacional, como ya anteriormente hemos visto con ejemplos. No hay que fijarse solamente en el comportamiento externo, sino también en las predisposiciones y motivaciones para obrar, en los sentimientos y en las sensaciones conscientes o inconscientes ligados a problemas relacionales. Por consiguiente, hay que resaltar en primer lugar los signos de actitudes y comportamientos del posible trauma relacional, e identificar la fase de estancamiento del proceso evolutivo relacional.

2. *Una concepción del 'yo' por parte del individuo concreto que no considera en absoluto el problema objetivo como problema subjetivo*, o que ni siquiera lo ve como «problema», sino como algo normal que forma parte de sí mismo o de su modo personal de vivir. Es decir, el sujeto percibe su anomalía relacional (o las consecuencias del trauma), por ejemplo, como una necesidad afectiva totalmente legítima cuya gratificación entiende y busca, no como algo que se opone a su opción, o como una pre-disposición relacional sobre la que construye su red de relaciones (con sus correspondientes expectativas), sin que vea por qué habría de cambiarlas. En cual-

30. Cf. *ibidem*, 83.

quier caso, solo la falta de gratificación creará tensión, una tensión de *frustración*, como si se hubiera pisoteado un derecho personal. En resumen, estamos ante un problema *ego-sintónico*³¹.

3. *Algunas manifestaciones no específicas de debilidad del 'yo'* como, por ejemplo, una ansiedad intolerante a causa de una necesidad no gratificada (la tensión de la frustración), o la falta de control del impulso, o la imposibilidad de disponer de canales sublimadores o de alternativas de comportamientos que, por un lado hagan en cierto modo soportable la ausencia de gratificación, y por otro contribuyan a desviar la atención del sujeto del repliegue sobre sí mismo a otros centros de interés³².

4. *El uso progresivo del pensamiento primitivo (o del proceso primario) en la adaptación a la realidad*: el proceso primario es, para el psicoanálisis freudiano, el típico modo con que el niño acciona y reacciona ante las distintas situaciones; lo que el niño pretende es solo o principalmente la satisfacción de sus necesidades, prescindiendo de la realidad y de las exigencias de los demás (también se llama principio del placer), mientras que el principio secundario (o principio de la realidad) corresponde al modo de proceder del adulto que tiene en cuenta la realidad exterior³³. El proceso primario puede llevar también a una *distorsión de lo real* y a *expectativas irreales* de los demás, de la vida, del futuro y del rol a desempeñar por uno mismo (el apostolado o incluso el propio papel de cónyuge pueden interpretarse equivocada o infantilmente, esperando de ellos más o menos inconscientemente alguna gratificación y entrando en crisis cuando esa expectativa no se cumple)³⁴.

5. *Algunas operaciones defensivas específicas como el splitting (o escisión)* que hace que el sujeto pueda separar las representaciones totalmente positivas de las totalmente negativas del yo y del

31. Cf. 1ª parte, capítulo 4º, apartado 1º.

32. Cf. O. Kernberg, *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, New York 1975, 22-24.

33. Cf. S. Freud, *Precisazioni sul due principi dell'accadere psichico*, Opere, Torino 1974, VI, 453-460 (Ed. esp.: *Precisiones sobre dos principios del suceso psíquico*, en Obras C., Madrid 1981, 3 v.); Id., *Al di là del principio di piacere*, Opere, Torino 1977, IX, 193-249 (Ed. esp.: *Más allá del principio del placer*, en Obras C.).

34. Sobre las expectativas irreales cf. L. M. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana, I. Bases interdisciplinares*, Madrid 1990, 371-373.

objeto, por lo que algunas personas son completamente positivas o completamente negativas, pasando sin solución de continuidad de un estado de ánimo positivo y eufórico a otro negativo y deprimido³⁵; la *idealización primitiva* de algunas personas, de ideales o de situaciones pretéritas o presentes de la vida; la *negación* de emociones, recuerdos o, en todo caso, cualesquiera elementos psíquicos que provocaran excesiva ansiedad en el sujeto; formas primitivas de *identificación proyectiva*, mediante las cuales el sujeto atribuye y trasfiere al objeto lo que no acepta de sí mismo, y se identifica con él para controlar mejor la parte negativa del *yo*; el sentido de *omnipotencia del 'yo'* y de *desvalorización de los demás*, incluso de personas significativas en su vida³⁶. En nuestro caso será útil advertir el uso de estos mecanismos defensivos en la forma de contar la propia historia, mostrando una mayor o menor integración del contenido de su vida (y, por tanto, de retorno de sus mismas estructuras intrapsíquicas); la incapacidad para reconocer el afecto recibido o la vida como don, no saber mostrar gratitud, o recordar selectiva o desviadamente, puede a veces indicar esta actitud defensiva estructural. Todo aquello que impide establecer una relación con la totalidad del *yo* (o del *objeto*). Pues hemos dicho al comienzo de este capítulo que esa actitud impide una relación con el conjunto de la historia de la persona, relación que permite reelaborar lo vivido y captar su sentido, reunir y recomponer rupturas y divisiones, recuperar lo separado y curar las heridas, descubrir lo que de positivo hay en el pasado y reconciliar con los objetos internos malos (o así percibidos), e incluso redimensionar las idealizaciones y relativizar las expectativas³⁷.

Cuando estas actitudes o «síntomas» defensivos se dan a la vez, la duda de si nos encontramos o no ante un problema estructural (y no solo de comportamiento) está más que fundada. Una duda que será tanto más sólida cuanto más intensos sean y más presentes estén estos signos indicativos. Hay, en efecto, una línea continua en la que se alínean los criterios que acabamos de enumerar y que va

35. Cf. J. D. Lichtenberg/J. W. Slap, *Notes on the Concept of Splitting and the Defense Mechanism of the Splitting of Representations*, en «Journal of the American Psychoanalytic Association», 21 (1973), 781.

36. Cf. O. Kernberg, *Borderline Conditions...*, 25-34.

37. H. Guntrip, *Struttura...*, 322.

desde la *ausencia total* de los mismos a su *presencia completa*, que manifiesta el problema estructural, ubicándose en el centro las situaciones intermedias en que estos síntomas están solo *relativamente presentes*, es decir, en la medida de nuestro modelo antropológico³⁸, desde la libertad más absoluta (1ª dimensión) hasta la ausencia radical y patológica de libertad (3ª dimensión), ubicándose en medio las situaciones «mixtas», en las que la libertad ni está del todo ni falta del todo, sino que es relativa, condicionada por los acontecimientos de la vida y perjudicada por las consecuencias de una evolución más o menos problemática de las relaciones (2ª dimensión).

La contribución de Kernberg a la explicación del problema estructural de las vicisitudes relacionales ha sido verdaderamente relevante, pero al mismo tiempo ha puesto en marcha un proceso muy adecuado para heridas menos graves; es decir, ha indicado criterios útiles para detectar no solo las descompensaciones de relación más serias y estructurales (ligadas sobre todo a la 3ª dimensión), sino también los problemas vinculados a un incorrecto desarrollo evolutivo de las relaciones objetuales, que no llegan, sin embargo, a provocar descompensaciones estructurales (problemas típicos de la 2ª dimensión).

De aquí la importancia de conocer lo más posible a la persona que se está formando, para saber «con claridad su situación efectiva y su capacidad real»³⁹, recurriendo si es preciso a personas competentes. A quienes tengan claramente estos síntomas y mecanismos defensivos les será difícil ese proceso funcional que posibilita vivir el propio *yo* como *unidad diferenciada e integrada, constante y sólida, realistamente positiva y estable*, es decir, como totalidad; y aún más difícil recorrer a la vez la doble pista que lleva de la experiencia de ser amado a la decisión de amar y viceversa, o fundir al mismo tiempo la memoria de ser amado y de amar⁴⁰, descubriendo así definitivamente la propia amabilidad. Desde un punto de vista interdisciplinar, podríamos hacer la siguiente pregunta: ¿es posible que una persona interiormente desordenada capte y viva el sentido de una opción que se basa en una concepción «ordenada» de la sexualidad, del amor, de la virginidad?

38. Cf. 1ª parte, capítulo 3º, apartados 2º-5º.

39. Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 63.

40. Cf. O. Kernberg, *Teoria...*, 73.

En el caso de que haya un problema claramente estructural, sería peligroso hacer o permitir que se haga una opción por el celibato o, mejor dicho, sería peligroso e imprudente abrazar (y permitir que se abrace) el estado de virginidad por el reino de los cielos dejando a un lado ese problema (que normalmente es inconsciente o presenta elementos inconscientes), pensando que la misma opción o el transcurso del tiempo podrán resolverlo⁴¹, o que la gracia supla a la naturaleza⁴². Ya hemos visto que la investigación científica no admite estos supuestos⁴³.

Con ello no pretendemos simplificar rígida y unívocamente un problema en sí complejo, sino solo llamar la atención sobre un aspecto que no siempre se aborda con la debida precisión. Sintetizando: mientras en el plano *diagnóstico* (y para el discernimiento vocacional) parece prudente —lo acabamos de decir— excluir de la opción por la vida religiosa y sacerdotal a quienes padezcan problemas estructurales (3ª dimensión, que afecta al campo de la patología), no sería nada realista ni correcto pretender que el candidato a entrar en la institución religiosa carezca de algún problema relacionado con la segunda dimensión (que su libertad no esté afectada por ningún problema evolutivo, no solo por problemas graves y patológicos, sino ni siquiera por problemas menos graves que siempre pueden provocar cierta contradicción o incoherencia interna). Pero no intentamos adoptar una perspectiva meramente selectiva, sino en todo caso indicar, además de algunos factores útiles en la diagnosis o el discernimiento vocacional, algunas posibles pistas para *acompañar o, al menos, tratar de acompañar en el camino de crecimiento y liberación de personas con esta clase de problemas* para hacer posible que se liberen de la falta de consistencia debida o estimulada por una experiencia relacional complicada.

41. Sobre el problema de la relación entre la gracia y la libertad humana, y entre la santidad objetiva y subjetiva, cf. L. M. Rulla, *Antropología...*, I, 226-233, 266-268.

42. Quizás sea bueno recordar lo que ya Pablo VI decía claramente: «Una vida como la del sacerdote, tan total y delicadamente comprometida, interior y exteriormente, excluye a todos aquellos que carezcan del suficiente equilibrio psicofísico y moral, y no hay que pretender que la gracia supla en esto a la naturaleza». Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 64.

43. Cf. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología de la vocación cristiana II: Confirmaciones existenciales*, Madrid 1994, 182ss.

Criterio de admisión a la ordenación presbiteral o a la profesión religiosa debería ser, en efecto, la superación sustancial de faltas de consistencia básicas⁴⁴. Estos jóvenes tienen derecho a una ayuda adecuada, y la institución religiosa tiene la obligación de prestarla.

Con las indicaciones que daremos a continuación nos referimos, por tanto, no a los casos patológicos de grave descompensación psíquica, sino a los casos de personas que han vivido con algunas dificultades sus primeras relaciones objetuales, aunque sin un daño psíquico demasiado serio o irreparable, o a los individuos que por distintos motivos han tenido un pasado difícil, aún no integrado, o a esos casos en que los elementos diagnósticos anteriormente indicados no se dan todos a la vez, o se dan a pequeña escala, y por tanto existe la duda, aunque no la certeza absoluta, de que haya un problema estructural, o a los individuos que, aun con estos síntomas, parecen en condiciones de responder positivamente a una oferta de ayuda.

Por lo demás, ya hemos dicho que en toda vida hay una cierta asimetría, y todos tenemos un pasado que integrar, o heridas, tristezas, frustraciones, es decir, una memoria afectiva que necesita «curación». Pues no hay nadie que haya tenido unos padres perfectos, ni que haya vivido sus primeras relaciones objetuales sin trauma alguno. Por consiguiente, lo que a partir de ahora vamos a decir se dirige, sobre todo, a quienes han heredado una historia relacional decididamente precaria y complicada *en su conjunto* y, en consecuencia, negativa (aunque sin llegar a una verdadera y propia descompensación psíquica); pero también, aunque en segundo lugar, a todo el que reconozca en un pasado sustancialmente positivo algún límite o debilidad, algún trauma y sufrimiento provocado por *algunas*

44. De acuerdo con la teoría de la consistencia en la autotrascendencia, una inconsistencia es central cuando afecta a una variable psíquica (una necesidad, por ejemplo) que el sujeto experimenta como muy importante y atrayente, como una condición para dedicarse al trabajo o ser fiel a ciertos compromisos, y también cuando se trata de una variable vinculada a la autoestima, hacia la que el individuo tiene un afecto positivo incluso cuando la persona es incapaz de poner en marcha mecanismos protectores de control de la misma inconsistencia y de los comportamientos o actitudes que la manifiestan (Cf. L. M. Rulla, *Antropología...*, I: 167ss; cf. también A. Cencini-A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna 1988, 132-133).

relaciones aún no totalmente integradas, o el residuo de alguna fase no del todo superada.

c) *Dificultad y libertad para integrar un pasado problemático.*

Hemos dicho que es preciso descubrir la propia dignidad y amabilidad, si se quiere responder debidamente a la llamada de Dios para una vida de especial intimidad con Él. Y hemos dicho también, como un principio general, que este descubrimiento es cierto y definitivo cuando el sujeto puede relacionarse libremente con la totalidad del yo o es capaz de captar el sentido pleno y más hondo, la verdad de su propia existencia.

Frankl hace la siguiente observación, a mi juicio muy inteligente, a este respecto: el hombre también puede no ser responsable de sus problemas o de su falta de madurez, pero *siempre lo es de la postura que adopta ante ellos*⁴⁵. Es decir, no es responsable, evidentemente, de su pasado, pero sí del significado que le da. Ahora bien, apelar a la responsabilidad de la postura que se toma ante una historia personal con aspectos objetivamente negativos no es, ni más ni menos, que apelar a la libertad que, aunque escasa, siempre le queda al individuo, como el mismo Frankl nos recuerda⁴⁶. Apelar a este pequeño resto de libertad significa en estos casos inducir al sujeto —de acuerdo con su circunstancia, naturalmente— a afrontar responsablemente la situación en que se halla. Y ello en dos planos, o en dos momentos sucesivos estrechamente unidos entre sí: el primero, referente a la dimensión *intelectual* (aunque no exclusivamente, como veremos) de la interpretación del pasado; el segundo, relacionado con la reacción *comportamental*. Veámoslo brevemente.

Interpretación-integración del pasado

Ante todo hay que ayudar a la persona a *integrar* su pasado con toda la carga de sufrimiento que pueda contener. Integrarlo en el

45. Cf. V. Frankl, *Logoterapia...*, 92-96; Id., *Psicoterapia per tutti*, Alba 1984, 138 (Ed. esp.: *La psicoterapia al alcance de todos*, Barcelona ¹1989, Id., *Homo patiens*, Varese 1979, 64 (Ed. esp.: *El hombre doliente*, Herder, Barcelona ²1990); cf. también E. Faceta, *Angoscia e personalità*, Napelo 1980, 22-24, 40-43. Este mismo concepto es sustancialmente confirmado, aunque con distinta articulación, por B. Kiely, *Psicologia e teologia morale...*, 290.

46. Cf. V. Frankl, *Logoterapia...*, 50-51.

sentido de *reconocerlo como parte de la propia existencia*, de la historia personal, de considerarlo como algo que no se puede borrar o eliminar porque sí, y que tampoco puede ser olvidado como si no hubiera existido, sino que forma parte del yo.

Pero integrar –quede bien claro– no significa solo aceptar con resignación lo inevitable, simplemente porque es inevitable o destino común. Integrar significa sobre todo *dar sentido, otorgar significado a lo que ha acontecido*. Esto es una típica expresión de la libertad del hombre; más aún, esta libertad comienza cuando el hombre aprende a dar significado a las situaciones que parecen carecer de él, a dar coherencia a lo que parece absurdo, a introducir sentido donde no lo hay, a dejar atrás el sentido aparente para llegar al real. «Las situaciones insensatas, dice Molari, solo pueden ser vividas por el hombre si logra introducir sentido donde no lo hay»⁴⁷. Pero esto es verdad y puede también aplicarse retroactivamente: las situaciones pretéritas carentes de coherencia lógica o afectadas por un destino adverso pueden ser asumidas por el individuo siempre que sea capaz de darles un sentido. El hombre puede lograrlo y –lo decimos una vez más– aquí está su dignidad y libertad que nadie puede arrebatarle. El pasado sigue estando vivo y presente en sus manos en espera de recibir un significado que solo cada individuo puede darle y del que únicamente él es responsable. Por consiguiente, solamente el individuo es *sujeto* de su existir, y el pasado es un elemento de su presente igual que la parte lo es del todo. «Ante hechos incomprensibles, continúa Molari, lo que hay que preguntarse no es ‘¿por qué ha pasado esto?’, sino ‘¿qué hay que hacer para que lo que ha pasado tenga sentido?’’. Pues el hombre puede modificar el valor de las situaciones históricas y puede introducir orientaciones nuevas en los mismos acontecimientos de la Creación»⁴⁸.

47. C. Molari, *Perché?* en «Consacrazione e servizio», 5 (1992), 49.

48. En su argumentación, Molari pone incluso el ejemplo de Jesús, que vivió paradigmáticamente esta función y esta capacidad humana hasta el punto de hacer de su muerte, insensata y absurda, un acontecimiento de salvación universal: «Dios estaba realmente ausente y solo el amor de Jesús fue capaz de hacerlo presente en el lugar de la desolación y de la muerte. Así fue como puso sentido donde no lo había, valor donde se carecía de él, presencia de Dios donde los hombres habían provocado su ausencia» (*ibidem*, 50).

El razonamiento de este autor refleja el argumento típico del creyente. Al fin y al cabo, la fe es quizás un modo de dar sentido a la propia vida con su cúmulo de contradicciones y asimetrías, o constituye probablemente la mejor y más luminosa forma de dar sentido y coherencia lineal y ordenada al propio pasado⁴⁹, por la sencilla razón de que lo inserta en un contexto global, que es a su vez significativo y, por tanto, capaz de dar sentido a lo que de ningún modo parece tenerlo; pero ni es necesariamente el único modo, ni constituye la única posibilidad de llevar a cabo esta donación de sentido. La psicología moderna está abandonando las rígidas posturas continuistas de Freud, para quien el pasado «causa» el presente, como si paradójicamente fuese un destino, y explica cada vez más la conexión entre el pasado y el presente desde una perspectiva respetuosa con la libertad humana básica⁵⁰. Es cierto que entre pasado y presente hay continuidad, pero también mutación⁵¹, una mutación positiva que depende de muchos factores: de la educación en general y de la maduración de la capacidad de «recordar», no solo los hechos y su significado inmediato y aparente, sino también su sentido profundo y a veces oculto; a la posibilidad de reorganizar el sentido de la vida y de reconstruir el sentido del pasado en torno a un plan de vida libre y responsablemente elegido; a la fina capacidad de valorar el bien recibido, descubriéndolo y redescubriéndolo, emocionada y agradecidamente, como algo sorprendente; a la interpretación emotivo-simbólica cada vez más correcta y realista de hechos, incluso traumáticos, y dispuesta también a la comprensión y al perdón; al descubrimiento de valores como núcleos significativos que permitan recuperar lo que ya se daba irremediabilmente por perdido, o en vías de perderse; a la libertad-responsabilidad de situarse ante el pasado como ante algo que espera que se le dé «significa-

49. Cf. la convergencia de significado entre lo que estamos diciendo y la noción de *memoria amoris* en San Agustín, memoria que no solo es capaz de recordar, sino de «reconstruir» el pasado (cf. 2ª parte, capítulo 3º, párrafo 2º).

50. Sobre el problema de la causalidad en psicología, cf. D. Wyss, *Storia della psicologia del profondo*, Roma 1979-1980, II, 63-70; R. Schafer, *Psychoanalysis without psychodynamics*, en «International Journal of Psychoanalysis», 56 (1975), 50-53.

51. Cf. B. L. A. Neugarten, *A Developmental View of Adult Personality*, en J. E. Birren, «Relations of Development and Aging», Springfield 1964.

do», o se le «re-signifique» y, por tanto, que espera también ser «vivido», etc.⁵².

Sea lo que fuere, esta operación espiritual o psicológica (o, aún mejor, espiritual y *a la vez* psicológica) de dar sentido a la propia historia, no es una simple opción intelectual ni mucho menos va unida a una genérica (y a menudo solo supuesta) experiencia madura de vida, sino algo que provoca una respuesta de actitudes precisa y creativa, siempre libre y responsable, y que, al mismo tiempo, procede del comportamiento concreto del individuo y es favorecida por él. Es lo que vamos a ver seguidamente.

Alternativas de actitudes-comportamientos.

¿Cuáles son, en concreto, las posibles alternativas *de comportamiento y de conducta* que tiene una persona que en su historia ha recibido escaso afecto de los demás?

Son, en definitiva, las dos clásicas variantes interpretativas de la afectividad-sexualidad que ya hemos visto: el amor deficitario que encierra al sujeto en sí mismo, o el amor como capacidad autotrascendente para donarse a sí mismo. Aquí está la utilidad y fundamento de esa interpretación, con las consecuencias prácticas que allí se indicaban⁵³, en estrecha vinculación con el análisis que acabamos de hacer sobre la relación que el sujeto establece con su pasado. Dicho de otro modo: creemos que puede haber una relación, aunque solo indirecta, entre la interpretación causal-continuista del pasado y la convicción de que se puede configurar libremente, por un lado; y entre la interpretación de la afectividad-sexualidad como déficit y su concepción como capacidad activa y creadora, por otro. En resumen, quien piense que el pasado es de alguna manera causa del presente, es probable que se incline a interpretar la sexualidad como un automatismo que tiende a llenar un vacío; quien, por el contrario, cree que el hombre puede libremente otorgar significado a su vida, sea la que fuere, se sentirá también responsable del significado que da a su sexualidad como energía que le ha sido donada. Una diferencia sutil, como puede verse y que se juega totalmente en el terreno de la libertad interior.

52. Cf. F. W. Furlong, *Determinism and Free Will: Review of the Literature*, en «American Journal of Psychiatry», 138 (1981), 439.

53. Cf. 2ª parte, capítulo 4º, apartado 2º.

En concreto, el individuo que ha vivido su infancia con algunas carencias afectivas (no olvidemos que hablamos de casos claramente patológicos), podría escoger, o se le podría aconsejar que escogiera, implícita o explícitamente, el primer camino, pero, si así actúa, le será muy difícil recuperar su libertad interior y su dignidad de adulto; seguirá más bien haciéndose pasar por «indigente», aunque haya optado por una vocación altruista, «pidiendo limosna» o recogiendo afecto donde pueda, y con «buenas razones» que subrayarán la fatalidad de la conexión pasado-presente y acabarán descargando al sujeto de toda responsabilidad. Más aún, convirtiéndolo en víctima (y no es raro que sus «buenas razones» puedan conmovir a algún «buen samaritano», o a alguna «Verónica»), pero dejando que su vacío sea cada vez mayor (así es la lógica del déficit); a veces le parecerá que consigue alguna gratificación, que puede proporcionarle un respiro por algún tiempo, pero, en el fondo, su problema seguirá sin resolverse por los motivos que pronto veremos, al contrario... Sobre todo, al obrar así, el individuo interpreta muy *sesgadamente* su vida, o se relaciona con una sola *parte* de ella, (la parte negativa o que se considera tal), o incluso con una parte de su *yo*: fundamentalmente con su parte más infantil y menos madura, que reacciona y reivindica, y por consiguiente le será imposible captar su vida en totalidad, es decir, con lo negativo y lo positivo, y todavía le será más imposible integrarla.

Si se opta por la segunda alternativa, más liberadora y responsabilizante, el problema cambia radicalmente, y no porque se produzcan curaciones milagrosas y espontáneas, sino porque el sujeto reacciona de una forma muy distinta ante su problema: de una forma activa, no pasiva; inteligente, no dependiente; adulta, no infantil; emprendedora, no autocompasiva; creativamente orientada hacia el futuro, no simple repetidora del pasado. En una palabra, el individuo decide relacionarse con la totalidad de sí mismo: con la *totalidad* de su historia, que no es solo privación; con la *totalidad* de su sexualidad, que no es solo necesidad de ser amado, y con la *totalidad* de su *yo*, que no puede permanecer anclado en la infancia y bloqueado en el pasado. Este *yo* podría limitarse a suplicar compasión (y a veces a lograrla), pero opta por darse a los demás lo mejor que puede y como puede, y se preocupa por los otros, ya que puede depender de él que los otros no sufran lo que a él le ha tocado sufrir, dejando a un lado el intento de conseguir lo que antes le ha fal-

tado. Explota la cara negativa de su experiencia pasada para comprender mejor y para ayudar a quien haya vivido la carencia de afecto. Es decir, da una significación personal y libre a lo sucedido en el pasado y trata de manifestarla en su comportamiento.

Y no estamos simplemente ante un esfuerzo de la voluntad o un heroísmo moral, sino también y sobre todo ante el sentido de la totalidad y de la consecuente dignidad del *yo*, y ante el conocimiento de determinadas leyes del psiquismo humano, sobre todo de aquella según la cual no hay ningún pasado que deba convertirse necesariamente en futuro, ni ninguna historia vivida que tenga que transformarse inexcusablemente en un destino inmutable e inevitable, ni ningún automatismo mecanicista que pueda quitar completamente al hombre su libertad o solucionar como por encanto sus problemas⁵⁴; o se trata del conocimiento de esa otra ley del psiquismo humano que dice que las personas afectivamente maduras son aquellas que «se independizan del consenso del objeto, trasladando el valor más importante (de la existencia y de la relación) de ser amados a amar», como sostenía Freud⁵⁵; una ley física, por tanto, que indica que «para crecer es más importante la experiencia de amar que la de ser amados»⁵⁶, y que, como ya decía Aristóteles, también la amistad «se realiza más en amar que en ser amados»⁵⁷.

No es verdad, por tanto, que, a quien no haya recibido a tiempo el suficiente amor, solo se le pueda ayudar y «amar» convirtiéndolo en sujeto pasivo, de más o menos concesiones afectivas e inmediatamente gratificantes, que solo tienen una faceta receptora de amor y que lo único que en realidad consiguen es aumentar la necesidad de gratificación, como si ese individuo nunca tuviera que dejar de ser niño, o tuviera que ser toda su vida un deficiente, un subdesarrollado. También es muy ingenuo e impropio creer que el joven o el adulto puede «sanar» o recuperar, con sus métodos y estilo

54. Cf.: Cencini-Manenti, *Psicologia e formazione*, 305-314.

55. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, Opere, Torino 1978, X, 591 (Ed. esp.: *El malestar de la cultura*, Madrid 1990); cf. también G. Zilborg, *Sigmund Freud, His Exploration of the Mind of Man*, New York 1951, 3; L. Ancona, *La psicoanalisi*, Brescia 1970, 182.

56. C. Castellaneta, *Io sognavo*, 60.

57. Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, VIII 9f, 1159a, 27ss, 33ss (Ed. esp.: *Ética a Nicómaco*, Madrid 1985).

característicos, una fase de la evolución infantil incorrectamente vivida. Y ello porque, en primer lugar, solo se es niño una vez en la vida; y, después, porque el ser humano no es una máquina compuesta de partes que puedan ensamblarse, o de piezas que puedan intercambiarse fácilmente. El ser humano es un todo que funciona como una totalidad de partes (de experiencias y componentes), integradas cada vez más armónicamente, es decir, hechas propias y cargadas responsablemente de sentido. Y además, como ya hemos dicho, el hombre es hijo, no escoria, de su tiempo; y si no ha tenido una infancia feliz tiene aún más derecho a recibir ahora una muestra de amor *adulto*, es decir, *total*, que respete su libertad, pero que, a la vez, evoque y provoque la libertad de dar un sentido a su pasado responsablemente, y le recuerde que solo su decisión activa y creativa de dar amor puede proporcionarle la seguridad de ser amado como persona⁵⁸.

Los argumentos psicológicos seguidos en este último punto son confirmados por el análisis *filosófico* de Rigobello, para quien la segunda condición aneja al ser «hijo» es «esperar una herencia... La espera de la herencia... es espera, esperanza, confiada esperanza de salvación... Aun en el caso de sentirnos abandonados, sin raíces familiares e históricas que nos remitan a una herencia, la condición de hijos nos convierte en herederos de una esperanza, de un proyecto general de vida humana que trasciende escatológicamente la ondulación de los días. Esta nota del estatuto filial que nos constituye en herederos otorga un sentido positivo al presente de cara al futuro y abre a este futuro a la consideración global de una 'salvación', de un rescate total y, consecuentemente, religioso de la propia vida»⁵⁹.

Quien decida seguir el camino de la espera activa y confiada, tendrá que hacer frente a las pretensiones e ilusiones de ese instinto que quisiera una gratificación fácil e inmediata; entra en un nuevo proyecto de vida que no solo trasciende escatológicamente el tiempo, sino que recupera totalmente la dignidad y amabilidad del hombre, confiriéndole desde ese instante una herencia valiosa y comprometida, a saber: la capacidad de amar, toda ella según el modelo del amor creador de Dios. De todos modos, el hecho de ser hijo significa que esta capacidad se ha recibido como don.

58. Cf. al respecto el texto divulgativo de D. y E. Linn, *Come guarire le ferite della vita*, Cinisello Balsamo 1993.

59. A. Rigobello, *La condizione...*, 152-153.

En torno a esta certeza, y a partir de ella, surge también, en un plano más *teológico*, la experiencia de una nueva e inesperada libertad afectiva, «libertad –según von Balthasar– que se nos ha dado para que nos administremos a nosotros mismos y reconozcamos en nuestro interior el amor de Dios, un amor tan desinteresado que no encadena a nadie, sino que libera, y en esta liberación espera que, quien ha recibido este don, vea en él el amor absoluto e insuperable. Que se me confíe mi propia formación y responsabilidad me demuestra lo mucho que Dios, en su amor, confía en mí»⁶⁰. La actitud correcta es entonces la de «una gozosa seguridad por haberme convertido en una persona libre, que no se cree por ello un señor absoluto, sino que sabe muy bien que es a ese Señor absoluto a quien debe su libertad, y que cuanto más la use conforme a los designios (*Gesinnung*) del Señor, tanto más vive en su presencia como Él quiere. Y este designio está *inscrita* en él, en el sujeto libre, y dice así: Dar sin quedarse con nada, desinteresadamente»⁶¹. Esta es la norma interior de quien es libre y construye día tras día su libertad; tan libre, que quien la vive no depende de nada extraño y externo («heterónimo»); tan libre, que no puede ser frenado –o lo será en menor cuantía– por la carga de un pasado difícil o desgarrado, o es libre para aceptar esa carga, para darle un sentido creativo; tan libre, que opta por vivir de un modo concreto lo que es un límite en sí mismo y de hecho lo limita⁶². Esa libertad es un don recibido desde el principio del amor liberador de Dios y se consume en la medida en que se transforma en libertad de amar. Lenta y pacientemente, es verdad, mediante un proceso costoso que presupone una ayuda externa y constante a la persona, pero en todo caso a lo largo de un

60. H. U. von Balthasar, *Pregare*, 17-18.

61. *Ibidem*, 19-20.

62. Se trata en el fondo, aunque en distinto contexto, de la experiencia de Pablo, cuando pide al Señor que lo libre «del aguijón clavado en su carne», o del «agente de Satanás» (2 Cor 12,7). Pablo «integra» esta dolorosa experiencia dando en primer lugar un significado concreto a esta debilidad («...para que no me enorgullezca»), pero sobre todo viviendo «libremente» esta situación personal que lo limita, que no es eliminada (como Pablo había pedido), sino que se ve como lugar de manifestación, más aún, de potencia de la gracia («Gustosamente, pues, seguiré presumiendo de mis debilidades, para que habite en mí la fuerza de Cristo», 2 Cor 12,9). Sobre este tema, cf. A. Cencini, *Vivere riconciliati*, Bologna 1988, 117-122.

camino que el hombre puede andar y que lleva una dirección concreta.

Así pues, la excepción confirma la regla. Y la confirma sobre todo con la historia de tantas personas con un pasado difícil, pero con un corazón extraordinariamente abierto en el presente⁶³. Y lo ratifica la investigación científica en personas llamadas a la vida sacerdotal y religiosa, donde se ve que las afectivamente más maduras no son precisamente, como cabría esperar, aquellas que han tenido un pasado familiar positivo, sino las que han sido capaces de integrar su pasado, las que han sido ayudadas a reconocer y aceptar todo lo positivo y negativo de su vida como parte de su identidad, adoptando ante ello y ante la vida en general una actitud libre y responsable⁶⁴. ¡Cuántas veces las personas con un pasado difícil se muestran mucho más maduras que las que no han tenido especiales dificultades!

Todo lo anterior confirma que la madurez y la libertad efectiva, o la certeza de la propia amabilidad, no van simple y exclusivamente unidas al amor recibido de los demás y en el pasado, sino también a la tarea cotidiana de la donación de sí mismo. Es decir, que hay que andar y desandar ambos caminos: de ser amado a amar y de amar a ser amado. O, lo que es lo mismo: que la relación a establecer es con la totalidad del *yo* y de su historia.

1.3. Celibato y amabilidad del 'yo'

Cuanto hemos dicho hasta ahora es especialmente relevante para nuestro tema. Pues el celibato religioso-sacerdotal no es ningún acto heroico del espíritu o de los sentidos; sobre todo desde una perspectiva psicológica no se vive como tal; solo es auténtico como *respuesta a un amor ya recibido*, respuesta humilde y discreta, siempre consciente de la desproporción entre lo que el sujeto ha recibido y lo que decide dar, y siempre agradecido a quien lo ha amado hasta

63. Este es precisamente el sentido de la novela de L. Doninelli, *La revoca*, Torino 1992, cuyo protagonista supera con coraje un pasado doloroso.

64. Cf. L.M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Struttura...*, 91-101; cf. también L. Kohlberg, *A Cognitive Development of Children's Sex-role Concepts and Attitudes*, en E. Maccoby, «The Development of Sex-differences», Stanford 1966, 82-173.

hacerlo capaz de amar. Respuesta, por tanto, que está muy lejos de la presunción de quien concede excesiva importancia a su gesto, o se cree que es algo exclusivamente suyo y pone de relieve sus exigencias y renunciaciones, o insiste con cierta arrogancia en el precio que tiene que pagar, y que de hecho paga, convirtiéndose, al menos por un momento, en héroe de hoy y en una víctima de mañana...

En resumen, una opción genuina por el celibato no se deriva, «no puede derivarse, consciente o inconscientemente, de una situación de vacío afectivo (que hay que llenar) o de indignancia psicológica (que hay que gratificar), sino, al contrario, *de la conciencia de haber recibido un don, un don que no solo es el amor, sino la capacidad de compartirlo*. Carecería de toda autenticidad la opción de la virginidad por el Reino si no brotase en la fecunda tierra de la gratitud, o de la conciencia psicológica y teológica del don. Esa vocación nace, por definición, «de una conciencia de plenitud, plenitud recibida como don y libremente donada»⁶⁵; conciencia de plenitud esencialmente ligada a la capacidad de relación objetual total con el propio yo. Solo de esta relación totalizante puede brotar, como consecuencia natural, una sensación de plenitud.

Es, por tanto, fundamental que, quien opta por el celibato, independientemente de cuál haya sido su pasado, consiga ser consciente de su propia amabilidad subjetiva mediante las dos vías que hemos trazado (y que la vida misma se encarga de trazar). Debe ser algo experto en ambas: saber percibir el bien que ya ha recibido, el afecto con que ha sido amado (por Dios, pero no solo por Él), y al mismo tiempo experimentar su capacidad activa para dar comprensión, solidaridad, escucha, amistad..., o, desde el punto de vista intrapsíquico, su capacidad *para relacionarse con la totalidad de su 'yo'* con el fin de madurar esa seguridad existencial que lleva a la libertad de corazón. Si esto se exige a todos, con mucha más razón a quien es llamado a esta vocación.

Relacionada con la certeza de la propia amabilidad subjetiva está la garantía de la *estabilidad y de la autonomía afectiva*, componentes fundamentales de una vida célibe. Sería ingenuo y peligroso darlas por supuestas.

65. A. Cencini, *Vocaciones: de la nostalgia a la profecía*, Atenas, Madrid ²1994, 253.

¡Cuántas crisis afectivas del sacerdote o del religioso célibe, cuántos apegos, enamoramientos, dependencias, vínculos y compromisos, etc., se deben no tanto a una pulsión genital que busca satisfacerse, sino más bien a la falta de esa certeza y, por tanto, a la necesidad de saber que ...«alguien piensa en mí», que «hay alguien para quien signifique algo», que «hay quien está pendiente de mí», que «no es cierto que no me merezco que se me quiera», etc.! Esto demuestra que ciertas relaciones afectivas, con o sin connotaciones genitales-sexuales, no se deben necesariamente a la necesidad de sexo, sino a una *identidad parcial y precaria, a un escaso sentido de la propia amabilidad*, o a que se trata de un religioso o de un sacerdote todavía adolescentes a sus cuarenta o cincuenta años, que andan a vueltas con la clásica e infinitamente obsesionante duda de si «me ama o no» o de si «merezco o no que me ame». Y eso aunque la persona afectada no tiene la más mínima sospecha de que sea este el motivo de su problema.

He aquí por qué recordábamos anteriormente⁶⁶ lo equivocado y poco científico que es decir que el celibato es el primer culpable del abandono o de la crisis de muchos sacerdotes.

Igualmente, cuántas actitudes puristas meramente formales de religiosos y sacerdotes son la expresión equivocada de la misma búsqueda ansiosa de positividad, vivida a veces como pretensión o ilusión de autosuficiencia, o como satisfacción orgullosa de una fidelidad ascética que se sitúa por encima de la masa. A menudo esas actitudes no pueden ponerse en duda, pero también frecuentemente se traducen en aberraciones sorprendentes que indican a qué se deben: por ejemplo, la inaccesibilidad y el autoritarismo de esos «célibes de lujo», su seriedad e inflexibilidad para consigo mismos, como si quisieran prevenir posibles caídas o castigarse por no se sabe qué culpas; o esas actitudes prepotentes con los demás, en llamativa contradicción con una sensibilidad desconcertante y sutil ante todo tipo de lisonja y adulación, con una avidez al mismo tiempo grosera y refinada de consensos y elogios, con unas ganas excesivas, y antes o después perceptibles, de agrandar y de que se los acepte, sobre todo en ambientes con público femenino⁶⁷.

66. Cf. 1ª parte, capítulo 2º, apartado 3º.

67. Cf. M. de C. Azevedo, *Los religiosos: vocación y misión*, Atenas, Madrid 1987, 83-84.

Es evidente, por el contrario, que cuando la persona consagrada descubre, recupera o asegura el sentido de la propia amabilidad, no solo deja de mendigar signos o manifestaciones de afecto, sino que se reconoce y siente capaz de amar y se deja atraer por la verdad, belleza y bondad de una vida entregada al amor.

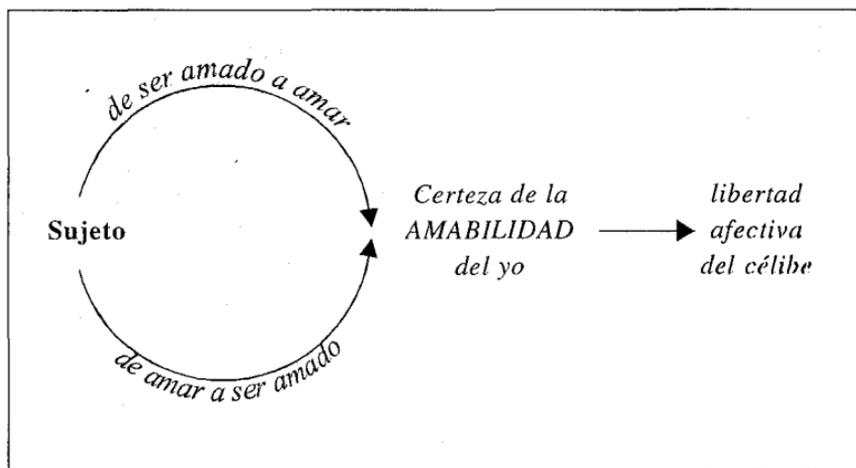
Es una verdadera libertad, desde la perspectiva del sujeto, garantizada por la relación de totalidad con el *yo*, que implica también, a este respecto, como una expresión suya, una totalidad ulterior: la disposición afectiva con la que el sujeto consume y vive su opción por una vida célibe.

Antes de abordar este tema, sinteticemos y expresemos el concepto de la relación con la totalidad del *yo* mediante el gráfico 18.

El esquema indica que la certeza de la amabilidad subjetiva solo se puede alcanzar mediante la relación con la totalidad del *yo*, o recorriendo ambas vías: de ser amado a amar y de amar a ser amado. Solo entonces se cierra el círculo. Esta certeza es, además, condición indispensable para una vida célibe por el Reino, y da libertad, libertad afectiva, a quien opta por esta vida.

GRÁFICO 18

Relación con la totalidad del *yo*



2. Totalidad de la disposición afectiva: la libertad de elegir o de renunciar por amor

«El celibato hunde sus raíces sobre todo en el ‘afecto’ o en la facultad del amor, donde la existencia decide manifestarse como don»⁶⁸. La totalidad de la disposición afectiva significa la plenitud de este «afecto» o de la facultad que ama, para concebir y diseñar una opción a fondo, que abarque los dos elementos o movimientos naturales de una opción existencial como la del celibato: el elemento positivo y el elemento negativo, es decir, la *opción* y la *renuncia*.

Pero no solo esto: la totalidad de la disposición afectiva significa que debe haber una relación de convergencia y circularidad entre estos dos dinamismos: ambos deberían estar motivados por una expresión y una implicación «totales» de corazón, mente y voluntad, y determinar un idéntico mecanismo de *libertad*. Opción y renuncia hechas «de todo corazón» y, por tanto, con plena libertad.

Una premisa más: esta convergencia, si bien se piensa, deja entrever otra que en realidad está en el trasfondo de todo este trabajo: es la relación de convergencia entre la libertad humana y la gracia divina. Convergencia que no es totalmente evidente entre dos realidades con unos límites difíciles de establecer en la relación. Se trata, efectivamente, de dos variables interrelacionadas: una confluye en la otra, pero de algún modo la primera condiciona la existencia de la segunda, como una premisa de madurez humana en la que se inserta el don de la gracia. A su vez, la segunda promueve un discurso que ya no es exclusivamente psicológico y humano, y que permite captar más en concreto el corazón y la esencia de una vida célibe, una existencia que se mueve en el ámbito de una relación con Dios cada vez más viva y total, como experiencia y amor. «La libertad (del hombre), dice Meissner, es... una condición para la acción de la gracia; y la gracia, a su vez, es la condición para el crecimiento humano en libertad», y también en libertad afectiva⁶⁹.

68. I. Biffi, *Dedizione totale spinta sui binari dell'amore*, en «Avvenire», 26 de marzo de 1992, p. 17.

69. W. W. Meissner, *Foundations for a Psychology of Grace*, Glen Rock-New Jersey 1966, 121.

Totalidad de la disposición afectiva significa también, en un trabajo como el nuestro y en la vida del célibe por el Reino, la plena disponibilidad humana para la acción de la gracia, que hace que el hombre sea libre para elegir o renunciar por amor, o libre para amar con todo el corazón, con todas sus fuerzas, con toda su mente...

Examinaremos a continuación las dos articulaciones básicas de la opción por el celibato, *la opción y la renuncia*, y veremos cómo estos dinamismos pueden y deben expresar una implicación afectiva total que libera el corazón, la mente y la voluntad, y convierte al mismo tiempo al celibato en un signo real de *libertad afectiva*. Seguiremos en todo momento la teoría de Kernberg.

Como ya hemos visto⁷⁰, de acuerdo con la teoría de las relaciones objetuales, la diferenciación-integración que ha tenido lugar de las imágenes del *yo* y del objeto enriquece la disposición afectiva del sujeto, provoca una profundización y ampliación general del potencial afectivo, una modulación y enriquecimiento de la propia sensibilidad y, en definitiva, de la propia capacidad de querer bien y de elegir lo que en sí mismo es digno de amor⁷¹. Resumiendo, podríamos decir que el proceso de diferenciación-integración del *yo* y del objeto (proceso que se inicia en la tercera fase, se completa en la cuarta y se consolida en la quinta) produce mediata o inmediatamente en el sujeto un aumento de libertad, sobre todo afectiva, que hace que también madure la capacidad de decisión.

Hemos de precisar ahora el sentido de esta afirmación. ¿De qué libertad estamos hablando? ¿qué significa libertad afectiva? ¿qué relación tiene todo esto con la opción por el celibato y, antes incluso, con la totalidad de la disposición afectiva?

2.1. Libertad y libertad afectiva

Si libertad es poder ser lo que se está llamado a ser⁷², libertad afectiva es, sobre todo, *amar lo que se es y lo que se está llamado*

70. Cf. 2ª parte, capítulo 5º, apartado 3º.

71. Cf. O. Kernberg, *Teoría...*, 68, 106

72. Cf. K. Rahner, *Theological Investigations*, VI, New York 1974-1975, 178-196. El pensamiento de Juan Pablo II va también en esta dirección: «La única libertad auténtica, la única libertad capaz de llenar realmente es la libertad de hacer lo que debemos hacer, como seres humanos creados por

a ser; pero no solo esto, sino *amar la propia vocación y conforme a la propia vocación*.

Con otras palabras: la libertad afectiva está en función de la libertad integral de la persona y, por consiguiente, de la consumación de su identidad. Identidad que se convertiría en el objeto y también en estilo del propio amor. En consecuencia, amar la propia vocación (como objeto del amor) y de acuerdo con la propia vocación (como estilo afectivo) son las dos actitudes o las dos dimensiones bien concretas de la libertad de corazón.

Si, por un lado, la libertad del individuo está al servicio de su bien total (carecería de sentido y no sería signo de liberación un gesto o una actitud no orientados a ese bien real y total), la libertad afectiva está, a su vez, al servicio de la libertad integral del sujeto (no sería «libre» el corazón de quien ama algo que no conduce al bien y a la libertad integral de la persona). Así pues, el mismo principio de la totalidad define el sentido y el contenido del concepto de libertad y de libertad afectiva.

Pero tratemos de precisar todavía más en qué sentido la libertad de corazón contribuye a la libertad total del sujeto. Hemos dicho que la libertad afectiva consiste en amar la propia identidad vocacional, lo que el sujeto está llamado a ser, y en amar de acuerdo con esa identidad; casi podríamos decir que la identidad del sujeto es el objeto material y el objeto formal de la propia capacidad afectiva.

2.1.1. Amar la propia identidad vocacional

Amar la propia identidad vocacional significa *desear eficazmente* que se realice el propio yo ideal (que uno está llamado a ser), porque se ve como algo *en sí mismo atractivo y para el propio 'yo'*: es una realidad ideal *intrínsecamente* verdadera, bella y buena, en la que el individuo ve reflejada su *propia* verdad, belleza y bondad.

La libertad afectiva nos recuerda que, hablando con rigor, ni la razón teológica («Dios me llama») ni la razón ética («hay que ha-

Dios conforme a su designio. *Es la libertad de vivir la verdad de lo que somos y de quienes somos* ante Dios. Toda alteración de la verdad o toda divulgación de la no-verdad es una ofensa a la libertad» (Juan Pablo II, de un discurso pronunciado durante una visita a Estados Unidos, el 10 de septiembre de 1987. Cf. «L'Osservatore Romano», 12 de septiembre de 1987, 6).

cer esto») –independientemente consideradas– bastan para motivar una opción vocacional como la religiosa o sacerdotal, porque se precisa además la razón *estética* en el sentido pleno del término, que, tanto en su *contenido* como en su *método*, ya hemos explicado implícitamente en el capítulo cuarto de la primera parte.

Resulta indispensable, ante todo, ser capaces de descubrir y valorar lo *intrínsecamente* verdadero, bello y bueno, y por tanto amable (el hombre, por naturaleza, desea lo bello, en cuanto síntesis de verdad y bondad)⁷³. Amarlo realmente y con intensidad es un paso ulterior indispensable que significa *captar en ello la propia identidad ideal*, el propio *yo*, y sentirse atraídos seguidamente por algo fascinante y agradable porque *comunica verdad, belleza y bondad* a la propia vida, hasta el punto de constituirlo en ideal de la propia existencia. A este respecto, Tillard diría que el individuo escoge «lo que le gusta»⁷⁴ y no solo lo que *debe*, o *se ha impuesto*, o le *han obligado a hacer*. Es decir, el *corazón* es libre de amar-desear o de considerar bello en sí mismo y para su propia persona (razón estética) lo que la *mente* descubre como verdadero y vinculante (razón teológica) y lo que la *voluntad* considera bueno y justo (razón ética).

De aquí se sigue una serie de consecuencias sobre el concepto de libertad y de libertad afectiva en referencia al concepto de totalidad.

La *libertad*, desde una perspectiva funcional, es el dinamismo que impulsa la interacción entre dos totalidades: la del objeto (su verdad, belleza y bondad) y la del sujeto (corazón, mente y voluntad); o es aquello que posibilita que el sujeto, que piensa, ama y quiere, capte la verdad, belleza y bondad del objeto (o del ideal) y las reproduzca creativamente en su propia vida, haciéndolas suyas. Mientras, desde este punto de vista, la *libertad afectiva es toda la disposición emotiva positiva que se deriva como consecuencia natural de la interacción entre las totalidades del sujeto y del objeto*, permitiendo que el sujeto lleve a cabo una serie de acciones encaminadas a definir y realizar la propia identidad:

73. Cf. S. Basilio, *Regulae fusius tractatae*, en PG 31, 912A.

74. J. M. R. Tillard, *Davanti a Dio per il mondo*, Alba 1975, 67 (Ed. esp.: *En el mundo sin ser del mundo*, Santander 1982).

– Permite, ante todo, *descubrir* la propia identidad vocacional como síntesis original y subjetiva de la verdad, bondad y belleza objetivas.

– *Hace que brote el amor* hacia ella y el *deseo* eficaz de llevarla a la práctica; amor y deseo que serán más intensos cuanto más libre se esté de gustos y deseos de baja categoría, no lo suficientemente verdaderos, bellos y buenos, ni en sí mismos ni para la propia persona, o solo aparentemente.

– *Da fuerza para convertir* de hecho ese ideal en proyecto personal de vida o en identidad propia.

– *Pasa a ser capacidad específica de amar* de acuerdo con esa misma identidad y la modalidad a ella aneja.

En cualquier caso, si la razón estética no está fuertemente unida a las restantes motivaciones (teológica y moral) hasta englobarlas o ser su consecuencia o desarrollo subjetivo, es difícil que un presbítero, o una persona consagrada, pueda vivir bien su celibato y muy dudosa será también su fidelidad.

Por consiguiente, la libertad afectiva no está solo al servicio de la libertad en sí de la persona, sino que de algún modo es su realización *total*. Es decir, el problema de la libertad no es solo cuestión de independencia, sino de amor, o más exactamente, de libertad afectiva, porque el hombre es libre no por ser independiente de algo o de alguien, sino precisamente *por depender de lo que ama y de lo que está llamado a amar*, hasta el punto de que la intensidad de su amor determinará también la libertad de depender (y no al revés); es esclavo en cuanto depende de lo que no puede (y no debe) amar porque no se lo merece suficientemente; es libre, por el contrario, si se entrega al amor y en la medida en que lo hace. Nadie puede decir que es libre si no tiene suficiente coraje para entregarse a aquello que está llamado a amar, sometiéndole su libertad y dependiendo de ello. «De la intensidad de nuestro amor –dice Thibon– depende nuestro grado de libertad»⁷⁵. O sea: libertad y amor son dos magnitudes interdependientes.

Resumiendo, la interacción plena entre sujeto y objeto hace que la libertad afectiva repercuta sobre su actitud afectiva total y lleva al individuo a conseguir su grado máximo de libertad e identidad.

75. G. Thibon, *Commento al Messalino quotidiano dell'assemblea*, Bologna 1984, 628.

Todavía una consecuencia y una especificación más. Si la libertad afectiva es a la vez componente y realización total de la libertad «*qua talis*», una ulterior relación es evidente: la que existe entre *mística y libertad*. Mística, en sentido amplio, significa capacidad para sentir, gustar y amar profundamente la acción de Dios, sobre todo lo que Él lleva a cabo en el alma del creyente; de suyo es un don de Dios, pero intrapsíquicamente se manifiesta como una función o disposición ulterior, que hace que el sujeto pueda relacionarse con la totalidad del objeto y de su *yo*; o es la razón estética que va ocupando cada vez más el centro de la vida constituyéndose en la motivación habitual que afecta a toda expresión consciente o inconsciente, que viene de un amor grande e intenso y manifiesta ese amor... «Tiene importancia decisiva –dice el maestro espiritual Dagnino– comprender que la libertad auténtica no puede preceder a la mística, es decir, no puede comenzar antes que el amor haya logrado una cierta ebullición, que provoca degustación o experiencia»⁷⁶. Con otras palabras: cuanto más místico sea el amor, tanto más auténticamente libre será la opción correspondiente ligada al objeto amado. Resumiendo: la libertad tiene naturaleza o sabor místico; puede, incluso, que sea radicalmente mística.

He aquí por qué la vocación al sacerdocio, o a la vida religiosa es, por su propia naturaleza, una llamada a la libertad de un gran amor o a un amor místico. O a la totalidad de la disposición afectiva. Más aún, podríamos decir que el celibato expresa propiamente el aspecto místico de la vocación sacerdotal o religiosa, y que, fuera de esta lógica, resulta incomprensible.

2.1.2. Amar conforme a la propia identidad vocacional

Amar conforme a la propia vocación significa, para el sacerdote y el religioso o la religiosa, tender hacia la *plena libertad de la autotranscendencia del amor teocéntrico*, es decir, optar por amar a Dios *por encima de* las criaturas (con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas), para poder querer bien *con el corazón y la libertad de Dios a toda criatura* (sin atarse a ninguna). De un lado, un amor que *se concentra* intensamente en una relación teo-

76. A. Dagnino, *In cantico della fede. I fondamenti biblici, teologici, ecclesiali della vita consacrata*, Bologna 1991, 77.

céntrica privilegiada; por otro, un afecto que *va* libre e intensamente de Dios a las criaturas y de las criaturas a Dios.

Es como un doble movimiento: en profundidad (o en altura) y en extensión. Un movimiento que, sea cual fuere su dirección, tiñe de *totalidad* la vida afectiva del sacerdote y de la persona consagrada, tanto en relación con el objeto a amar (Dios y el hombre), como en referencia al sujeto que ama (con *todo* su ser).

Aquí radica esa paradoja clásica a que nos hemos referido en la parte descriptiva del presente análisis⁷⁷, pero también una consecuencia del mismo: el contacto con la fuente misma del amor y la renuncia a una forma muy significativa o a una expresión típica del amor humano, hacen que la vida afectiva del célibe por el Reino y su modo de querer bien sea algo atípica y tenga un significado distinto. No en el sentido de que algunas leyes de la madurez física sean ajenas a él, sino al contrario, en el sentido de que a él se le pide esa madurez de forma especial y con rasgos específicos.

Quien se consagra al celibato es llamado, por ejemplo, a combinar la autonomía con la comunión; debe estar capacitado para asumir la soledad, no solo renunciando a buscar algún tipo de «compensaciones», sino tratando de que esa soledad se abra a la comunión, a la proximidad, a la intimidad con el otro; tiene muchas relaciones interpersonales, pero se cuida muy bien de no convertirse en centro de la vida de nadie y de que nadie ocupe el centro de su vida. Es la paradoja de alguien que opta por vivir solo para que otros no estén tan solos, de quien apuesta por la posibilidad de amar a todos sin ser de ninguno, o de quien decide que el amor de Dios le basta, pero sabe que no basta con amar «solo» a Dios... Iremos viendo, a medida que avancemos, implicaciones paradójicas de este amor atípico y, en muchos aspectos, extraño, pero que giran en torno a una doble capacidad o modalidad existencial: la capacidad para optar por un *gran amor* que procede de Dios y que retorna a Él, pasando por el prójimo, y la capacidad de *renunciar* a un amor humanamente muy atractivo.

Una vez definido el concepto de libertad, y de libertad afectiva, veamos cómo puede conseguirse esta última y en qué consiste esa disposición afectiva total.

77. Cf. 1ª parte, capítulo 2º, apartado 1º.

2.2. Capacidad de opción

La capacidad de opción es el primero de los dos dinamismos naturales de cualquier opción y, con mayor motivo, de la opción por el celibato. Es, pues, también su primer elemento constitutivo (desde la perspectiva de la opción misma), o un elemento realmente imprescindible para poder hablar de disposición afectiva total⁷⁸.

¿Dónde está el fundamento de esta opción, qué es lo que intrapsíquicamente la convierte en una opción libre que el sujeto realiza «de todo corazón»?

2.2.1. Las dos certezas liberadoras

Nuestra hipótesis es que en la disposición interior que abre camino a esta opción hay o tiene que haber dos certezas básicas: la de haber sido ya amado y la de poder y deber amar. La libertad para elegir depende de que estas dos libertades existenciales estén garantizadas.

a) *La certeza de haber sido amado y de poder (y deber) amar.*

Dice Allport: «La certeza que se deriva de sentirse amado y de dar amor constituye el cimiento de una existencia sana a cualquier edad de la vida»⁷⁹.

Que amar y sentirse amado da una profunda sensación de seguridad es una verdad que todo el mundo puede suscribir. Pero se trata de una seguridad que, a su vez, depende de otra seguridad, más aún, de la doble certeza de haber sido amados y de poder y saber amar; y, obviamente, sus raíces son tanto más profundas y es tanto más gratificante cuanto esas dos certezas son más definitivas y... ciertas. En consecuencia, de la afirmación de Allport podremos deducir algo así como un principio o verdad fundamental, a saber: *la libertad afectiva nace de dos certezas estables, la de haber sido amados y la de poder (y deber) amar.*

Si, en efecto, de la libertad interior de la persona depende la moralidad de un gesto, podremos reconocer en la frase de Allport el

78. Cf. A Manenti, *Vivere gli ideali. Fra paura e desiderio*, Bologna 1988, 208-213.

79. G. W. Allport, *L'individuo e la sua religione. Interpretazione psicologica*, Brescia 1972, 143.

nexo radical y constitutivo que liga esas dos certezas con la libertad de la persona, cuya manifestación más natural y lógica es precisamente la vida moral, es decir, *la responsabilidad ante el amor que se ha recibido y el que se tiene que dar*, algo que caracteriza al hombre maduro.

En el fondo, es exactamente lo que ya hemos visto en el apartado anterior: la certeza de la amabilidad subjetiva depende de dos dinamismos que la persona ejercita responsablemente como la toma de conciencia y la decisión correspondiente, que hace que el individuo pase de ser consciente del amor recibido a la decisión de dar amor, y de esta a la creciente seguridad de ser amado y de haber sido capacitado para amar. Dicho de otro modo: es la relación con la totalidad del *yo* que sienta las premisas de la disposición afectiva total; es la capacidad para percibir todo lo que se ha vivido, que crea las condiciones para poder correr después el riesgo de elegir.

Siguiendo en nuestra perspectiva interdisciplinaria, nos preguntamos ahora: ¿Cómo se sitúa el célibe por el Reino, como creyente, ante la conciencia de haber sido ya amado y de poder y deber amar? ¿es que hay algún nexo especial entre el acto de fe del creyente y esta conciencia por partida doble? ¿cómo y en qué medida influye una creencia religiosa determinada en la maduración de estas dos certezas liberadoras?

b) *Conciencia religiosa y libertad afectiva.*

El mismo Allport sostiene firmemente, desde el punto de vista psicológico, que la religiosidad es un factor fundamental del hombre maduro, y ello en cuanto ofrece una concepción «unificadora» de la vida abarcándola en su totalidad y dándole un sentido coherente y positivo⁸⁰. Mientras en un estudio comparado sobre la conciencia social, moral y religiosa, y desde una perspectiva filosófica, Maritain afirma que la conciencia religiosa es la máxima expresión de la libertad humana⁸¹, en cuanto libertad que «coincide con la plenitud y perfección del amor. San Pablo y San Juan de la Cruz nos

80. Cf. G. W. Allport, *Psicologia della personalità*, Roma 1969, 251-259 (Ed. esp.: *La personalidad*, Herder, Barcelona ⁸1985).

81. Cf. J. Maritain, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Milano 1979, 170-179. Cf. también P. Viotto, *Educazione e libertà*, en «La libertà oggi», Milano 1986, 101.

enseñan en qué consiste la suprema libertad, libertad de exultación o de autonomía, cuando nos dicen que donde está el Espíritu de Dios, allí está también la libertad...; que aquellos en quienes actúa el Espíritu de Dios son verdaderos hijos de Dios y, por tanto, verdadera y perfectamente libres»⁸².

Ya hemos recogido este subrayado en el párrafo anterior⁸³. Será, pues suficiente, que confirmemos la conclusión final: Tiene conciencia religiosa quien se siente «hijo» no solo porque es amado por Dios sino —y precisamente por esto— porque se le llama a amar al estilo de Dios y posee, por tanto, esas dos certezas; más aún, *es amado desde siempre y para siempre y es capaz, por don divino, de amar para siempre*. Y el adverbio «siempre» se proyecta aquí sobre un tiempo y un espacio sin límites ni fronteras, para significar todavía más radicalmente esas certezas, más todavía de lo que hemos hecho en el párrafo anterior. Por consiguiente, el que cree es también, de suyo, efectiva y afectivamente, libre o se le ha puesto —teóricamente al menos— en condiciones de serlo.

Este es el sentido profundo de la expresión de san Agustín: «Porque Tú me has amado, Señor, me has hecho amable». El adjetivo «amable» —como hemos visto— según Fransen significa aquí dos cosas: «digno de ser amado» y «capaz de amar»⁸⁴. Esta dignidad y capacidad se convierten en la certeza de un don que se ha recibido de Dios, que se ha recibido para siempre y que es el fundamento de la propia libertad.

Es evidente que no está aquí en juego toda la libertad afectiva. El sujeto tendrá que hacerse responsablemente cargo de este don de la gracia y vivir una vida coherente con él, pero es indudable que esas dos certezas constituyen una condición imprescindible, un punto de partida y un paso obligado.

El que, gracias a estas dos certezas, tiene un corazón libre, se ve también libre de la necesidad de depender o de conquistar, del miedo a la soledad o a la intimidad; es libre de engendrar y de hacer

82. J. Maritain, *Da Bergson a Tommaso D'Aquino*, Roma 1982, 158-159.

83. Cf. anteriormente, entre otras, las citas de von Balthasar, Rigobello y Guardini.

84. Cf. P. Fransen, *Pour une psychologie de la grâce divine*, en «Lumen Vitae», 12 (1957), 209-240.

crecer, de dar y de darse total y desinteresadamente, de elegir y de dejarse elegir para dar testimonio de ese mismo amor que le ha liberado, etc.

Por el contrario, el que no tiene seguridad en estas tres áreas y vive con la duda, más o menos fundada, de no haber sido amado lo suficiente, no es libre ni de amar ni de ser amado, ni de elegir ni de ser elegido...

Vamos a intentar resumir en el gráfico 19 lo que hemos dicho hasta ahora sobre la libertad afectiva.

Las dos certezas constituyen las premisas o condiciones en las que se basa la libertad afectiva; el amor y la elección de la propia vocación, y conforme a la propia vocación, son su consecuencia natural, su expresión típica.

La fe en el amor de Dios debería garantizar definitivamente al sujeto estas certezas (y sus consecuencias), pero no siempre es así.

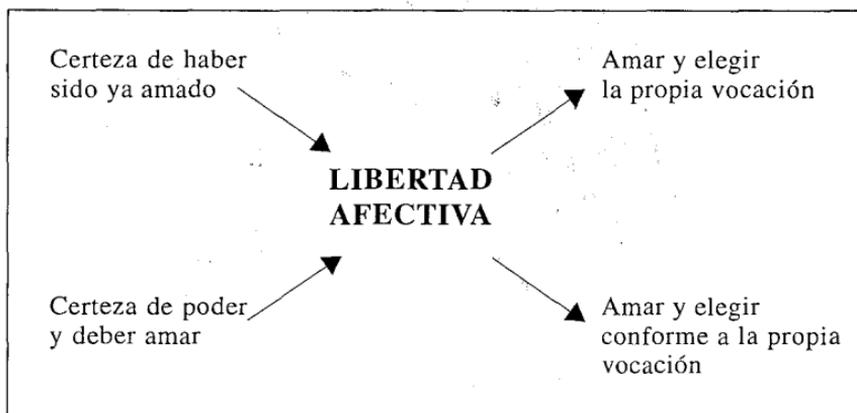
Veamos por qué.

2.2.2. Las dos alternativas consecuenciales

El análisis que hacemos ahora nos remite sustancialmente al que hicimos en el capítulo cuarto de la segunda parte (*el acercamiento psicológico* al tema de la afectividad-sexualidad), en el que nos preguntamos por el papel de la afectividad-sexualidad (¿tiende bá-

GRÁFICO 19

Libertad afectiva



sicamente a llenar un vacío o es una energía que se expande?); más aún, creo que lo que ahora decimos solo puede interpretarse correctamente en el marco de este análisis, del que en cierto modo es consecuencia por un lado, y premisa por otro.

a) *De la «certeza» a la capacidad de opción oblativa.*

Tener las dos certezas anteriores significa que se puede vivir el amor no desde el déficit, sino desde el lado contrario, a saber: desde la energía o capacidad oblativa y autotranscendente. Esas dos certezas se refieren a un bien que se posee definitivamente, a una plenitud recibida como don; por ello eliminan, al menos teóricamente, la lógica del vacío a llenar y sientan las bases para abrirse a una lógica distinta, la lógica de la donación de sí mismo a los demás, que sin tener que recurrir a ningún tipo de heroísmo, está en perfecta correspondencia con la certeza de haber recibido ya.

Esta afirmación de principio podemos explicarla de dos modos: en relación con la *estructura* del sujeto y en relación con los *dinamismos* de la persona.

– Interpretación *estructural*. Según Kernberg estas certezas son un típico componente intrapsíquico de la personalidad, capaz de relaciones objetuales totales. Pues sobre la evolución de las relaciones con el *yo* y con el objeto, podemos decir que el individuo pone las premisas de estas certezas cuando, en el tercer estado, logra distinguir (el *yo* del *no-yo*) e integrar (las representaciones positivas y negativas del *yo* y del *objeto*). El desarrollo de una concepción integrada del *yo* y del mundo de las representaciones internas contribuye a dar estabilidad al sentido de identidad del *yo* y es fuente de energía para el mismo *yo*⁸⁵.

Es, sin embargo, en la cuarta fase cuando el sujeto pasa poco a poco de la parcialidad a la totalidad de las relaciones y adquiere, en particular, el sentido de la *permanencia* del objeto, o es capaz de mantener una relación continua con el objeto presente o ausente, con sus lados positivos o negativos, porque lo considera bueno para su vida, lo ve como una fuente de amor por la que se siente amado⁸⁶. A

85. Cf. O. Kernberg, *Teoría...*, 145, 45.

86. Cf. R. Melito, *Cognitive Aspects of Splitting and Libidinal Object Constancy*, en «Journal of the American Psychoanalytic Association», 31 (1981), 529; M. Mahler-F. Pine-A. Bergman, *The Psychological Birth of the Human Infant*, New York 1975, 110.

esta «bondad» del *objeto* el *yo* responde con dos sentimientos peculiares de esta fase y de cualquiera que madure y lleve a sus últimas consecuencias la certeza de ser amado: *la soledad y la gratitud*; por un lado está seguro del bien recibido, por otro, se ve capaz de contribuir al bien de los demás y de preocuparse por ellos⁸⁷

En el quinto estadio tiene lugar la *consolidación* de la imagen del *yo* y del *objeto*: el individuo muestra una *gratitud radical* por todo lo que ha recibido de la vida y de los demás, que, a la par que consolida la autoestima, le permite reconciliarse con los inevitables límites que hay en su entorno y dentro de sí mismo; a la vez es capaz de apreciar y amar en concreto al *objeto* por su valor intrínseco, abriéndose cada vez más a una relación total y directa con él, y también con su representación interna (las personas significativas del pasado, y actualmente el círculo de amigos, el grupo social de pertenencia cultural o religiosa, pero también «otro» cualquiera, etc.)⁸⁸. Con todo ello el sujeto adquiere *autonomía y soledad* para poder afrontar situaciones vitales complicadas (enfermedad incurable, posibilidad de morir, etc.) o para optar por una vida de entrega, impulsado, según Kernberg, por una «confianza básica», más que por motivos morales, o por un acto de voluntad virtuosa, confianza que «en definitiva procede de un análisis de la primera internalización de una representación materna satisfactoria, confiada, que corresponde a una concepción a su vez satisfactoria del *yo* que ama»⁸⁹. O sea: de la certeza de haber sido ya amado a la certeza de ser capaz de amar.

Como puede verse, ambas certezas son expresión del proceso evolutivo que capacita a la persona para unas relaciones objetuales totales. En cuanto tales, forman parte de la estructura de la persona.

– Interpretación *dinámica*. La correlación que observamos entre ambas certezas y la capacidad de optar por la obediencia permite también profundizar y explicar mejor la cuestión de la función objetiva y de la interpretación subjetiva de la afectividad sexualidad, a la vez que es explicada por ella. Si, como parece, hay una rela-

87. Cf. D. W. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente*, Roma 1970, 89; A. Bissi, *Madurez humana, camino de transcendencia*, Atenas, Madrid, 1996, 82-84.

88. Cf. O. Kernberg, *Teoria...*, 73.

89. *Ibidem*, 74.

ción recíproca entre la certeza del amor que se ha recibido y del amor que hay que dar, por un lado, y la capacidad de autotranscenderse y de donarse por otro, las intuiciones de Allport y de Maritain, así como nuestra elaboración posterior hacen que comprendamos el porqué de esas dos variantes subjetivas de interpretación (sexualidad como carencia y como potencialidad) a que ya nos hemos referido, y no solo desde una perspectiva teórica, sino también práctica, desde la perspectiva de la realidad concreta de la vida y de la posibilidad de que tome de hecho (aun sin una decisión refleja del sujeto e incluso por encima de una posible opción de fe) unos u otros derroteros en la interpretación o gestión de la relacionalidad.

La madurez afectiva nace, en efecto, de esas dos certezas y se identifica con la consiguiente libertad afectiva, de donde se deriva la capacidad para autotranscenderse y donarse, de que hemos hablado; esta, a su vez, acrecentará tanto la certeza del amor recibido como la de poder darlo como elementos constitutivos de la libertad de corazón que así crece y se expande todavía más.

Por consiguiente, en el caso positivo el individuo siempre será más capaz de optar por lo oblato y trascendente, amando conforme al estilo y exigencias del celibato por el Reino. Su opción estará cada vez más determinada y movida por la bondad del objeto y cada vez más gestionada e interpretada por la totalidad de las estructuras intrapsíquicas. Al mismo tiempo, precisamente la certeza de haber recibido amor y de poder darlo ofrece al sujeto la posibilidad de obrar desinteresadamente, sin ningún tipo de cálculo, y de experimentar, en consecuencia, la típica alegría de amar y ser amado, que es como seguir recibiendo cuando se da afecto y benevolencia. Es lo que con finura psicológica dice San Bernardo: «Ningún amor verdadero es calculador, pero no por eso deja de tener su recompensa; más aún, es posible que solo la obtenga si no es calculador. Quien en el amor solo persigue la recompensa de la alegría de amar, recibe la alegría del amor. Pero quien busca en él algo distinto del amor, pierde el amor y también la alegría que proporciona»⁹⁰. En esa recompensa de la «alegría del amor» creo que también pueda vislumbrarse la libertad específica de la persona afectivamente madura, que no solo

90. San Bernardo, citado en J. Pieper, *Sull'amore*, Brescia 1974, 153.

es libre para amar, sino para permitir que la amen, precisamente porque es capaz de amar «sin cálculo alguno», sin el ansia (y la duda) de quien busca afecto, sino con la certeza de haberlo recibido.

Así pues, hay una relación recíproca entre la posesión de esas certezas estratégicas y la interpretación y gestión de la propia sexualidad. Quien ha madurado progresivamente estas certezas existenciales como meta de una educación ordenada de las relaciones objetuales, propenderá a comprender y vivir su afectividad y sexualidad como energías que lo capacitan para querer bien y desear el bien del otro, siendo libre a la vez para dejarse amar.

Sintetizando: la organización estructural del *yo* permite un dinamismo específico en correspondencia con ella (y también, como veremos, la carencia de esa misma organización imposibilita o convierte en precario ese dinamismo). Se trata de un principio psicológico que hay que tener presente en el contexto de la opción de consagrarse a Dios. Ya lo decía Pablo VI: «La vocación divina se manifiesta concretamente en un hombre determinado con una *estructura personal propia, que la gracia no suele violentar*»⁹¹.

b) *De la «incertidumbre» a la incapacidad de una opción oblativa.*

Pero también puede suceder que esas dos certezas fundamentales falten total o parcialmente con la correspondiente falta de madurez y de libertad afectiva. En ese caso hablaremos de *incapacidad de opción* dentro de un proceso más general de *corrupción*, por así decirlo, de la capacidad afectiva (o de su dificultad para madurar conforme a su naturaleza). Si es así, la *potencialidad* afectivo-sexual, cuando estas certezas faltan, y en la medida en que faltan, fácilmente tiende a ser interpretada por el sujeto prevalente o totalmente como un *déficit* afectivo-sexual, con todo lo que comporta de círculo vicioso y de tendencia involutiva. Es como si la capacidad de amar se corrompiese, perdiendo su típica característica dinámica y propositiva, convirtiéndose, ante todo, en repliegue sobre sí mismo, en angustia existencial y en sed insaciable de ser amado.

Igual que anteriormente hemos constatado un nexo natural entre la certeza del amor recibido y del amor que hay que dar, y la opción de entregarse a sí mismo, también ahora observamos un nexo idéntico entre la incertidumbre de haber recibido amor y la dificultad para

91. Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 62.

realizar y mantener con coherencia una opción realmente oblativa. Y, como también hemos dicho, repetimos que se trata de un nexo entre la estructura y el dinamismo del *yo*, o entre un cierto desorden estructural y su correspondiente dinamismo. No es, desde luego, un juicio o un razonamiento moral lo que ahora hacemos, sino la simple constatación de un fenómeno de procedencia remota (las relaciones objetuales primitivas) y hondamente enraizado en el *yo* (estructuralmente) hasta «anticipar», de algún modo, su misma opción, o su mismo juicio moral. Un fenómeno que quizás podamos describir más sencillamente: Quien no ha tenido afecto, o mejor, quien subjetivamente cree que alguien le ha robado el afecto que se le debía, tenderá a interpretar y gestionar su sexualidad-afectividad fundamental o exclusivamente en clave de conquista, de posesión, de restablecimiento de un derecho que no se le ha respetado (recordemos que puede reaccionar del mismo modo quien ha sido objeto de excesivas atenciones)⁹².

Bien pensado, este fenómeno no es tan raro ni incomprensible ni ha de considerarse como una conclusión definitiva, pues ya hemos dicho en el apartado anterior que es posible y necesario prestar una ayuda específica a estas personas. Pero no queremos insistir ahora en esto; lo que de verdad nos interesa es llamar la atención sobre esta realidad o sobre este nexo entre estructura y dinamismo, que es imposible que no influya en la eventual opción por el celibato, así como en su interpretación y forma de llevarla.

Tratemos ahora, pues, de dar una explicación estructural y también dinámica.

– Interpretación *estructural*. Según la teoría de las relaciones objetuales se dará en este caso una evolución contraria a la evolución «ordenada» de que ya hemos hablado y que culmina, según Kernberg, en un cierto «desorden estructural» similar al desorden emblemático de la personalidad narcisista. Como hemos dicho, a esta le resulta difícil no solo evocar las personas reales que forman parte de su pasado, sino también el sentido de sus experiencias con esas

92. Es interesante que Freud considerara peligroso no solo el exceso de privación afectiva, sino también el de gratificación. Cf. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi, la fissazione al trauma*, Opere, Torino 1986, VIII, 435-446 (Ed. esp.: *Introducción al psicoanálisis, la fijación del trauma*, Madrid 1988).

personas. Romper con el pasado, o prescindir, parcial o totalmente, de él (como signo de la incapacidad de diferenciar-integrar), hace imposible su interpretación. O la incapacidad del narcisista para captar la ambivalencia de la vida, o las limitaciones y debilidades de los demás para con ella, le impiden reconocer lo que en su vida hay de positivo y gozar de cuanto ha recibido. Kernberg la denomina experiencia de *vacuidad*, que genera en el narcisista y en todo aquel que no ha logrado integrar su pasado, la necesidad de centrarse exclusivamente en las experiencias interpersonales en curso, en su intento de mostrar un *yo* positivo, esperando interiorizar después una imagen por fin positiva del mismo *yo*⁹³.

Pero el falso *yo*, consecuencia de esta necesidad de contacto social, es muy débil e inconsistente, precisamente por no estar sostenido por una relación objetual total con el *yo*⁹⁴, y no es libre ni para elegir, viéndose más o menos condicionado por un vacío, o por la sensación de un vacío, que no deja de exigir ni un solo instante⁹⁵ que se le llene. Y todavía será mucho menos capaz de optar por lo oblativo y de dar amor; pero no solo esto: el sujeto corre el peligro de perder incluso la libertad de dejarse amar precisamente por sentir la necesidad de ser amado. Una contradicción evidente que no carece de cierta lógica, que ahora intentaremos explicar desde el punto de vista dinámico.

– Interpretación *dinámica*. El principio general que se deriva del análisis anterior podríamos formularlo así: cuando, o en la medida en que el individuo carece de las dos certezas estratégicas y estructurales, el amor (o el amar) se convierte en la pretensión (más o menos consciente) de llenar un vacío o en el dinamismo que surge de la sensación de un déficit, mientras que el mismo individuo ya no tiene libertad ni para amar ni para ser amado.

Sobre todo, *no tiene libertad para amar*, como correspondería a su realidad antropológica y a su celibato, porque su principal preocupación es satisfacer su necesidad afectiva de *recibir* amor, y lo que da siempre está –con más o menos conciencia– en función de lo

93. Cf. O. Kernberg, *Teoría...*, 73-74.

94. Cf. *ibidem*, 118-119.

95. Es el sentido de la «coacción repetitiva» de Freud como expresión de constricción interior.

que recibe. Más aún, y paradójicamente, da porque no tiene o porque espera o pretende recibir a cambio algo que llene su vacío afectivo, o cure sus heridas (reales o ficticias).

Así también, el sacerdote, el consagrado o la consagrada, que, a pesar de su «conciencia religiosa», se considera —consciente o inconscientemente— un ser pobre y herido por cualquier motivo, o un individuo a quien la vida y los demás han tratado injustamente, o que no ha recibido bastante, y que organiza por tanto su vida y su actividad pastoral, y vive su vida comunitaria esperando —sutil e imperceptiblemente, muchas veces— que los demás le ayuden y sacien, o que le den una respuesta emotivamente gratificante, invierte su energía, intereses y tiempo sobre todo en recibir y conquistar; lo cierto es que —independientemente de lo que dice y de lo que cree— *no es libre para entregarse*.

Y no porque «no quiera», o porque sea un egoísta, sino sencillamente porque...«no puede» (o porque le resulta muy difícil o demasiado difícil), como si en el camino de la intención a la acción hubiera un muro o un impedimento interno —más o menos consciente, digámoslo una vez más— que hace ineficaz su pública intención de entregarse, o un impulso autoinvolutivo, que inhibe el movimiento autotrascendente, también afirmado y «predicado». Muro, impedimento, impulso de algún modo unidos, aunque no reflejamente, a la doble sensación subjetiva de que estamos hablando: no haber tenido, por un lado, la porción (de afecto) que le correspondía, y no sentirse capaz, por otro, y casi tener miedo a dar amor gratuita y desinteresadamente, corriendo el riesgo de verse solo; lo primero lleva a desconfiar de los demás; lo segundo, es desconfianza de sí mismo. Juntas, expresan la falta de libertad afectiva del individuo y el temor de vivir radicalmente el celibato.

Pero no solo esto. Lo verdaderamente extraño y sorprendente es que cuando faltan esas dos certezas y el amor degenera en puro instinto, que tiende a tener y conquistar, el individuo *corre el riesgo de no ser ya totalmente libre ni de ser amado*. O, por muchas satisfacciones que obtenga, si va tras ellas con la lógica operativa del instinto insaciable (la lógica del vacío a colmar), jamás saciará su sed ni nunca podrá tener la experiencia de que al final se le quiera todo lo bien que quisiera y que se le quiera por sí mismo (como desea todo hombre). ¿Por qué?

Ya hemos hablado de la concepción que interpreta la sexualidad-

afectividad como déficit⁹⁶. A partir de ese análisis teórico y de los interrogantes por él suscitados examinamos ahora cuáles son los motivos, incluso desde la perspectiva dinámica de la posibilidad concreta de gratificación, el modelo funcional del déficit psicofísico presenta elementos contradictorios, prometiendo una satisfacción que no puede dar.

1. Y ello, en primer lugar, porque como puede que nos recuerde nuestra experiencia personal antes que la ley psicológica, *toda necesidad egoístamente satisfecha que, intencional, exclusiva y preferentemente, persigue la propia gratificación, nunca llega a satisfacerse de forma radical y definitiva*. Si bien otorga al instante una cierta gratificación, reaparece con más fuerza y exigencias que antes, según el esquema operativo —que ya conocemos— del «principio del placer» freudiano, con la consiguiente «coacción a repetir» y la progresiva «reducción de tensión»⁹⁷. Este principio pone en marcha un mecanismo completamente opuesto al que pone en movimiento la libertad, que busca verdad-belleza-bondad; un mecanismo perverso que inhibe, poco a poco, no solo la libertad del sujeto, sino incluso su capacidad para gozar todo lo que recibe o cuanto consigue; mecanismo traidor que lleva a depender precisamente de aquello que es incapaz de gratificar en plenitud; mecanismo, sobre todo, de muerte porque —según Freud— reduce la tensión vital hasta quitar la fuerza y las ganas de vivir y de luchar⁹⁸.

En efecto, así dice Freud: «El amor sensual está destinado a extinguirse cuando se satisface; para durar tiene que asociarse desde el principio a componentes puramente tiernos, es decir, inhibidos en la meta, y sufrir una transposición así realizada»⁹⁹ es decir, el hombre debe sobrepasar con mucho la búsqueda intencional del placer, ya que cuanto más es buscado por sí mismo como meta del obrar, tanto menos se encuentra y satisface.

96. Cf. 2ª parte, capítulo 4º, apartado 2º.

97. Cf. 1ª parte, capítulo 4º, apartado 1º.

98. Cf. S. Freud, *Al di là...*, 241-248; Id., *Introduzione...*, VIII, 420-435; Id., *Il disagio...*, X, 571, 575; cf. también M. Danesi, *Freud e l'enigma del piacere*, Bologna 1989, 75-96; A. Plé, *Per dovere o per piacere?*, Torino 1984, 126-129.

99. S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Opere, Torino 1977, IX, 303 (Ed. esp.: *Psicología de las masas y análisis del 'yo'*, Madrid 1991).

En este sentido es interesante la interpretación de Todisco de este círculo vicioso, donde se promete una gratificación que luego es inasequible. Parte del concepto de *dependencia*, entendida como una situación intrapsíquica, típica de quien siente necesidad de un objeto determinado, sabiendo que no lo posee intrínsecamente, ni puede conseguirlo por sus propios medios. En nuestro caso, es dependiente quien se siente pobre de afecto (= no tiene la seguridad de haber sido amado) y cree que solo desde fuera se podrá saciar su sed. Por tanto, comenzará a depender de otras personas y de su afecto. Ahora bien, para Todisco es ilusorio pensar que una herida interna puede curarse desde fuera, y por muchas gratificaciones que se puedan conseguir de los demás, siempre quedará dentro la sensación de pobreza interior y de una frustración siempre emergente tras la impresión de un placer excesivamente fugaz¹⁰⁰.

Lo que afirma la psicología desde una perspectiva operativo-funcional sobre el principio del placer, encuentra cierta explicación *filosófica* en Aristóteles: «El deseo de placer es insaciable y, al carecer de razón, todo lo excita; el ejercicio de la pasión incrementa su fuerza innata. Y además, si estas pasiones son grandes y excesivas, pueden terminar ahogando toda reflexión»¹⁰¹.

Frossard llega incluso a utilizar estos argumentos para explicar la eternidad de las penas del infierno: «El infierno es el lugar de la autocontemplación, del egoísmo concentrado, exasperado, y naturalmente incapaz de extinguirse, porque *quien únicamente se desea a sí mismo jamás logrará satisfacer su propio deseo*»¹⁰². Y un maestro de la vida espiritual tan perspicaz como San Bernardo observa que el hombre, «según la ley de la propia voracidad, desea sin cesar lo que aún le falta y se disgusta nada más tenerlo... Muchos quedan prisioneros en este laberinto»¹⁰³. Realmente cabe resaltar tanto el nexo entre el «deseo voraz» y el «disgusto» que sigue a su posesión, como el subrayado de la privación de libertad. Por otro

100. Cf. A. Todisco, *Rimedi per il mal d'amore*, Milano 1991, 157-162.

101. Aristóteles, *Ética...*, III, 15, 1119b, 3-18.

102. A. Frossard, citado por E. Biagi, *E tu lo sai?*, Milano 1978 (el subrayado es nuestro).

103. San Bernardo, *Trattato dell'amore di Dio*, cap. 7º, núms. 19. 21. (Ed. esp.: *Tratado del amor de Dios*, en *Obras C.*, BAC, Madrid 1983-1990).

lado, al principio del placer Frankl lo llama «principio de la nivelación»¹⁰⁴, de la nivelación y de la aplanación de las ganas de vivir y de la capacidad para dar sentido a la propia historia.

Limitarse, pues, a perseguir la satisfacción del deseo en cuanto tal, sin ninguna otra perspectiva que trascienda ese mismo deseo o el placer, o no saber «vivir el placer en la verdad de la que forma parte», como dice Plé¹⁰⁵, equivale a convertirse en esclavos de un mecanismo irracional e insaciable. Y mucho más si la necesidad de que se trata es la de ser amado¹⁰⁶. Por eso dice Bernanos que «nadie es menos digno de amor que quien únicamente vive para ser amado»¹⁰⁷.

En una época como la nuestra en la que el placer, a diversos niveles, está al alcance de la mano y toda inhibición desaparece, se da por descontado –y aquí está precisamente el engaño irracional– que también la sed de afecto podrá colmarse fácilmente, como si de un juego se tratase liberando el amor de sus «falsos frenos». Comenta Raguin: «¿es realmente cierto que se encuentra el amor cuando esto se puede hacer a voluntad? Más bien pasa lo contrario, a saber: que cuando más se juega con el amor menos se lo encuentra»¹⁰⁸.

2. Segundo motivo: *Buscar intencionalmente la gratificación inmediata y plena de la necesidad de afecto significa pedir a la vida algo realmente imposible de conseguir del todo.*

Como ya sabemos, la necesidad se define en psicología como una tendencia a la acción provocada por un déficit psicofísico y por una potencialidad innata del organismo. Obrar fundamental e intencionalmente de acuerdo con la lógica del déficit es obrar para compensar la carencia hasta tener la sensación o certeza de haber «llenado el vacío» por fin y para siempre.

Ahora bien, este es el momento de preguntarse si esto es realista y posible cuando se trata de la vida afectiva del hombre. ¿Es posible llenar *totalmente* el propio déficit afectivo? La sed de ser amado, ¿puede saciarse *absolutamente*? ¿no hay acaso en el hombre, en todo hombre, una *soledad radical* imposible de eliminar? ¿no es el

104. V. Frankl, *Logoterapia...*, 71-75.

105. A. Plé, *Per dovere...*, 139.

106. Cf. A. Cencini, *Amarás al Señor...*, 103-106.

107. G. Bernanos, *L'imposture*, citado por «Trenta Giorni» 1 (1990) 61.

108. Y. Raguin, *Celibato per il nostro tempo*, Bologna 1973, 71.

hombre un ser fundamentalmente solitario, que tiene que afrontar en soledad las cuestiones radicales del vivir y del morir, de dar sentido a la existencia y de elegir su proyecto vital? ¿es que no hay en todo hombre una zona que ninguna criatura ni ninguna relación interpersonal podrán jamás alcanzar y ocupar?

El mismo Freud había intuido que, junto al principio del placer, está también el *principio de la realidad*, que es la forma típica de actuar del adulto que sabe ajustar sus expectativas a la realidad¹⁰⁹.

Nos urge insistir en que siempre habrá un salto entre la expectativa o la exigencia afectiva y la gratificación real. Parafraseando a Bonhoeffer podemos decir que es preciso que «nos decepcionen» los demás y también su posibilidad de satisfacer nuestra sed de afecto, más aún, cuanto antes llegue esa «desilusión», mejor¹¹⁰. Pero cuando se insiste en pedir al otro o en esperar –más o menos conscientemente– demasiada gratificación emocional de la relación interpersonal, se están sentando las bases de lo contrario, de la violencia interpersonal: «*La frontera entre intimidad y violencia se traspasa fácilmente*»¹¹¹

Como ya hemos subrayado anteriormente¹¹², es claro que la madurez afectiva incluye también estar dispuestos a dejarse querer. Es evidente que todos deseamos y nos alegramos de que nos amen; el problema está en ver no solo si es realista y oportuno que eso sea el objetivo inmediato de nuestro obrar, sino también si cabe pretender una gratificación completa, como se empeña en hacer el que entiende el amor como un simple déficit psíquico y la relación interpersonal como un intento de llenar el vacío, con el riesgo de una frustración continua y peligrosa.

3. Tercer motivo: Cuando el hombre empieza a «*depender*» de una necesidad (entendida como déficit) y de su gratificación, uti-

109. Cf. Freud, *Precisazioni...*, 453-460; Id., *Al di là...*, 193-249. Hay que recordar, sin embargo, que en la antropología freudiana el principio del placer se considera siempre fundamental, como subraya el interesante estudio de G. Magnani, *La crisi della metapsicologia freudiana*, Roma 1981, 122.

110. Cf. D. Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, Salamanca 1995, 21-24. En realidad no se trata tanto de «ser decepcionados» por los otros, como de descubrir la raíz de la inmadurez.

111. H. Nouwen, *Clowing in Rome*, New York 1979, 41.

112. Cf. 2ª parte, capítulo 4º, apartado 2º.

liza estrategias singulares y artificiosas que le permitan conseguir lo que le falta, pero casi nunca lo consigue. Pues cuando «nos proponemos *conquistar* amor a toda costa, lo que hacemos es utilizar todos los resortes para ser amados por lo que no somos. Y precisamente porque «*conquistar*» comporta dar una imagen que no es la nuestra, la que realmente sentimos como nuestra, como verdadera, como auténtica»¹¹³, y porque la obsesión no solo indica una situación de emergencia, sino también la artificiosidad de la situación misma y de lo que se está haciendo para darle una salida.

Es decir, quien siente o cree que no ha sido suficientemente amado, consciente o inconscientemente, duda que su imagen sea digna de amor y tratará por tanto de ofrecer otra imagen distinta para conquistar estima y afecto. Además del enorme despliegue y pérdida de energías que este montaje exige, en el mejor de los casos (si ha conseguido algo), ese individuo, por mucho que la reprima o rechace, tendrá siempre la sensación y la convicción de que, para conseguir que le presten atención y le quieran bien, se ha visto obligado a mostrar una realidad personal diferente y postiza, una máscara, sin ahorrarse medio alguno para esconder con patéticos disfraces su imagen más propia y auténtica, como si fuera una especie de pariente pobre del que se avergüenza.

Pero esa atención y benevolencia, que ha logrado conquistar, son solo amor bajo mínimos: la esclavitud de la fachada, la esclavitud del rol que uno se ha dado a sí mismo en su intento por salir de la soledad, impotente ante la falta de estima y la carencia de amabilidad, para «conquistar» amor.

En esta misma línea, Kiely es todavía más concreto y preciso. Para él, esta frustración o imposibilidad de gratificación depende de la contradicción que existe entre la demanda (a menudo inconsciente) de la necesidad y la respuesta que se obtiene. Esto es, no hay correspondencia entre lo que realmente se busca (aun sin saberlo) y la respuesta que se recibe. Un ejemplo: si un individuo con fuerte dependencia afectiva consigue que alguien llene de algún modo esta necesidad suya (y que, por tanto, le gratifique en su dependencia), cabe pensar que concluya que *en sí mismo* es amable o *intrínsecamente* merecedor de que se le quiera bien. Pero no; comprobará una

113. R. Carelli, *I paradossi delle strategie per ottenere l'amore dell'altro*, en «Orientamenti pedagogici», 212 (1989), 345-346.

vez más que necesita que otro lo sostenga. Y el interrogante fundamental, que todo hombre se plantea («¿soy yo digno de amor?»), se habrá esfumado y quedará sin respuesta. Lo mismo pasa a quien tiene un concepto negativo de sí y busca su estima en los resultados o en la aceptación social: ningún éxito escolar o profesional resolverá su problema; a lo más, descubrirá que en determinados sectores sociales consigue desenvolverse relativamente bien, pero no conseguirá el sentido de su *dignidad intrínseca*, esa que en el hombre no depende de su actividad. A este respecto comenta Hirschmann que «los hombres creen a menudo que desean algo, pero cuando lo consiguen descubren con asombro que no deseaban lo que creían desear, o que no lo desean en absoluto, y que lo que de verdad desean es algo que casi ni se imaginaban»¹¹⁴. Precisamente esta falta de correspondencia entre requerimiento o expectativa real (e inconsciente) y respuesta, podrá hacer que el requerimiento (sobre la propia amabilidad y sobre el sentido de la propia identidad) sea cada vez más urgente y exigente sin encontrar una respuesta adecuada¹¹⁵, o ser la verdadera causante del famoso «síndrome de éxito» que ya Freud trató de interpretar¹¹⁶.

4. Podemos añadir, finalmente, una última motivación o explicación aún más radical, si cabe, por ser inconsciente. Quien no ha madurado lo suficiente esas dos certezas estratégicas y busca, más o menos desesperadamente, benevolencia y afecto, sin superar la impresión (aun cuando cree haberlas encontrado) de no hallarse suficientemente saturado ni definitivamente gratificado, lo que hace en realidad es sentar él mismo las premisas de ese círculo vicioso que le hará inaccesible e imposible la plena gratificación. En el fondo, y al menos en parte, *es él mismo quien no se deja amar, porque el*

114. A. O. Hirschmann, *Felicità privata e felicità pubblica*, Bologna 1983, 25.

115. Cf. B. Kiely, *Psicologia e morale sessuale*, Roma 1991-1992, p.m. 71.

116. Es el síndrome depresivo que, aparentemente de un modo extraño, se apodera del que ha logrado una cierta promoción profesional, quizás fieramente perseguida, o de quien ha obtenido un determinado éxito social. Para Freud, que no nos convence ni satisface totalmente, se trata de una autopunición inconsciente de parte del mismo individuo. Cf. S. Freud, «Coloro che soccombono al successo», en *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicanalitico*, en Opere VIII, Torino 1976, 635ss.

*amor es un vínculo, el único y verdadero vínculo, que crea responsabilidades, que exige coherencia; o, desde la perspectiva del creyente, si «la omnipotencia de Dios culmina en la decisión de amar... la potencia del hombre comienza en la aceptación de ser amado»*¹¹⁷. Es preferible lamentarse de no haber recibido suficiente amor a admitir que ya se ha sido amado... Es decir, el temor de la responsabilidad y del poder misterioso del amor lleva a preferir la autoconmiseración en relación con el pasado; o esa cierta cerrazón afectiva o no libertad, o verdadero y auténtico miedo de dejarse amar en el presente.

Eso mismo llevó a Turolto a decir, en uno de sus *Cantos últimos*, que no dejarse amar es el «pecado más grave»¹¹⁸.

Es obvio que todo esto ocurre en el inconsciente, pero por paradójico que pueda parecer, influye poderosamente en la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo y en su comportamiento con los demás, en la elección de su estado de vida y en la interpretación que hace de ella.

Podemos concluir que aun en el caso de una evolución no ordenada de las relaciones objetuales es válido el principio de la afinidad entre la organización (o desorganización) estructural del *yo* y el correspondiente dinamismo.

Por consiguiente, aun quien se consagra al amor de Dios y del prójimo, como el sacerdote o el religioso, puede no ser libre en su dimensión afectiva a causa de un problema estructural que se debe a la ausencia, o a la posesión parcial o insuficiente (a pesar de lo que proclama y enseña), de esas dos certezas fundamentales. También el célibe por el reino de los cielos tiene el peligro de convertir o corromper el amor en un impulso «constreñido» a seguir la lógica del vacío-a-llenar, y de vivir, por tanto, la esclavitud de un rol social-sacral sutilmente halagado o afectivamente dependiente, cayendo en las frustraciones y contradicciones a que acabamos de referirnos.

En ese caso no habrá ya capacidad ni libertad para optar por lo trascendente y lo oblativo, para amar como exige el celibato por el Reino. Se podrá optar a la virginidad por amor de Cristo, pero será una opción «parcial», no suficientemente atraída por la amabilidad

117. R. La Valle, *La colpa più grave: «Rocca»*, 7 (1992), 15.

118. D. Turolto, *Canti ultimi*, en R. La Valle, *ibidem*.

del objeto en cuestión (al estar todavía demasiado replegado sobre sí mismo), ni sostenida y gestionada por todás las estructuras intrapsíquicas (por estar parte de ellas orientadas en otra dirección). ¡No podrá ser una opción hecha «de todo corazón»! Ni una renuncia total...

2.3. *Capacidad de renuncia*

El otro elemento constitutivo de una opción existencial es la capacidad de renuncia. Querer una cosa implica automáticamente renunciar a otra incompatible con la anterior. Y no se trata tanto de una renuncia a cosas externas (habilidades, dotes, ocasiones...) como a una parte de sí mismo. Toda decisión es una limitación de las potencialidades personales¹¹⁹.

Pero lo que urge subrayar aquí es que la renuncia, y la capacidad de renunciar, es fundamental para que pueda haber una completa disposición afectiva en la opción por el celibato. Más concretamente, por un lado es su consecuencia, por otro su premisa; es decir, si es verdad que la decisión de amar a Dios con todo el corazón y por encima de todo, y la experiencia de que es un Dios celoso, dan fuerza para renunciar, no lo es menos que la coherencia y la radicalidad en decir no a otros amores permiten apreciar cada vez más el formidable tesoro que es el amor de Dios y centrar en él todas las energías afectivas.

Ahora bien, ¿qué implica esta renuncia y cuál es su papel en una opción por la virginidad?

Hemos dicho que el amor no puede degradarse hasta convertirse en la sensación de un déficit, y que la persona célibe consagrada no puede vivir su vida afectiva obsesionada por llenar un vacío. A pesar de ello, sabemos que la opción por el celibato toca las esferas más sensibles de la naturaleza humana, y también sabemos que, en este campo, nada hay tan peligroso como las pretensiones, entre voluntaristas e idealistas, de perfección absoluta, o las presunciones (más ingenuas que ambiciosas), de ser invulnerable, como si la persona virgen fuera un ángel o un ser sobrehumano. En cualquier caso, debe tener muy claro que hay un cierto déficit. Por muy sincero y eficiente que sea su proceso de maduración afectiva, por muy

119. A. Manenti, *Vivere...*, 208.

sólidas que sean esas dos certezas personales con la misión de impedir que el amor se convierta en una sed más o menos insaciable, la persona sabe que ha elegido la soledad como consecuencia de la exclusividad de la opción en cuanto tal, y es igualmente consciente de que ha escogido la cruz de la renuncia a los deseos de la carne y de la mortificación voluntaria de los sentidos y del corazón. Y, sobre todo en algunos momentos, esto no puede dejar de sentirse como un vacío, como una tensión. Es inevitable.

Así se llega a comprender la naturaleza del proceso normal de maduración de todo ser humano. No hay ningún hombre maduro que no haya experimentado la dureza de la represión. El yo humano que quiere desarrollarse ha de saber renunciar y ponerse límites. Eso sí, sabiendo que eso a lo que ha dicho «no», no ha sido anulado ni congelado, sino que sigue vivo, e incluso, a veces, ejerce una gran atracción. La represión-renuncia desempeña la función vital de posibilitar que el hombre actúe sin dispersión y unifique sus energías. Sin represión no se es persona adulta, sino un ser diseminado, dividido¹²⁰.

Y así también se puede entender más fácilmente en qué consiste la castidad del célibe. Desde luego no es cuestión de verse libres de toda pulsión sexual por haber matado antes la «carne»; y tampoco se reduce simplemente –en un alarde de aparente sutileza–, a «contentarse», en el momento de la tentación, con resistir a su atractivo, con no buscarlo ni complacerse en él, sino en motivar y sostener estas negativas con un «sí», o en resistir a la tentación con un amor tan fuerte que mueve en otra dirección el corazón del célibe. Aún más, supone tratar de orientar y de reorientar sin descanso las energías afectivas, los sentimientos, las pulsiones y demás –sin cancelarlas ni destruirlas, por supuesto– hacia un único e importante centro de atracción; supone insistir a las partes para que tiendan hacia el todo, sustrayéndolas a las continuas tentaciones centrífugas y llevando a cabo «la empresa más grande y costosa que imaginarse pueda: la reunificación interior de sí mismo, pasar de ser ‘una persona’ a ser ‘persona una’»¹²¹. Supone, en definitiva, ser puros en el sentido que

120. Cf. A. Manenti, *Vivere...*, 211-212.

121. R. Cantalamessa, *Verginità*, Milano 1988, 43 (Ed. esp.: *La Virginitad*, Valencia, 1990).

Kierkegaard da a la pureza: «Querer sólo una cosa»¹²². En este sentido, la consagración a Dios por el celibato, según Teilhard de Chardin, «zurce a la vez todas las fibras del alma»¹²³. Por consiguiente, a la par que excluye y dice «no», la renuncia unifica y concentra positivamente, preparando a la persona para tender *totalmente* hacia el objeto que cada vez cree más clave en la propia vida. Aunque a costa de un gran sacrificio.

En efecto, para Raguin «se puede estar totalmente inmersos en el deseo sexual, que, contra nuestra voluntad, surge en nosotros, y permanecer libres frente a él. Es una experiencia en la que el amor, que hemos consagrado a Dios, brilla como una perla en el agua turbia, o se abre como la flor del loto en un charco lleno de fango. La castidad es luz del espíritu y del corazón; puede florecer, bellísima, en una carne atormentada»¹²⁴.

Todo esto es bonito, y también verdad, pero hay que aclarar las cosas y no idealizar demasiado: vivir continuamente «atormentados» no es posible. Siendo más precisos, no se puede vivir continuamente «atormentados» por una tensión de frustración, sino en todo caso por una *tensión de renuncia*.

Expliquemos, pues, el concepto de renuncia desde el punto de vista psicológico y también los distintos tipos de tensión que puede conllevar.

2.3.1. Tensión de renuncia y tensión de frustración

La tensión de renuncia es un «estado emotivo, caracterizado por una aprensión e incertidumbre, más o menos persistente, que no influye en el comportamiento y que tiene su origen en una falta de satisfacción de una necesidad presente, pero no funcionalmente significativa»¹²⁵. Es decir, se trata de una necesidad que no se considera muy importante ni fundamental en el equilibrio psíquico del individuo¹²⁶.

122. S. Kierkegaard, *Purity of Heart is to Will One Thing*, New York 1970.

123. Teilhard de Chardin, *Science and Christ*, New York 1969, 70.

124. Y. Raguin, *Celibato...*, 47.

125. L. M. Rulla, *Psicología profunda y vocación I: Las personas*, Atenas, Madrid ²1986, 97s.

126. L. Cencini-A. Manenti, *Psicologia...*, 299.

Descompongamos los elementos de esta definición para poderla interpretar correctamente.

a) Ante todo es una sensación *soportable* de sufrimiento, no constante ni obstinada, que no influye en el comportamiento hasta el punto de perturbar a la persona en su actividad normal; que no avasalla la mente ni el corazón, creando la sensación de que le falta algo muy importante y decisivo, algo que se percibe como imprescindible, pero no tan obsesionante que debilite la voluntad y haga inútiles todos sus esfuerzos.

Cuando la sensación influye, avasalla y obsiona, tenemos la tensión de *frustración*, que haría decepcionante y espacialmente dura la vida celibataria e improbable la observancia del celibato.

La tensión de *renuncia*, por el contrario, se caracteriza sustancialmente por la *capacidad de la voluntad para controlar las posibles debilidades* en lo afectivo-sexual.

Es obvio que con esto no se garantiza necesariamente la ausencia total e inmediata de caídas, sino una capacidad progresiva para dominar las pulsiones sexuales y para depender cada vez menos de su gratificación.

b) Es sin embargo importante que haya una tensión, *cuyo origen profundo y cuya raíz verdadera conozca el sujeto*. Pues esta conciencia es muy importante en la esfera afectivo-sexual, ya que la energía sexual tiene esas dos características, omnipresencia y plasticidad (ya conocidas). Esto hace que *haya conflictos en la esfera sexual que puedan manifestarse en comportamientos no sexuales*, como, por ejemplo, formas de relación interpersonal manipuladoras, seductoras, llamativas, etc., que pueden ocultar problemas sexuales inconscientes. En estos casos, la sexualidad puede no salir a flote, manteniéndose «púdicamente» en secreto, pero siempre influyente.

También *hay comportamientos sexuales que pueden tener raíces no sexuales*. El uso de la sexualidad, o la tentación de usarla de algún modo, puede tender, por ejemplo, a satisfacer necesidades conflictivas de dependencia (piénsese en algunas relaciones afectivas), o de agresividad (como para poseer o dominar al otro); o puede tratar de compensar una insignificante identidad personal, o de satisfacer una cierta exigencia de autonomía y cerrazón hacia los demás (es el caso de la masturbación habitual), etc. En estos casos el sexo es la caja de resonancia de problemas ajenos a él, es como

un signo o un símbolo, que hay que descifrar atentamente, sin hacer de él una lectura unívoca o indiscriminada¹²⁷.

Conocer la verdad siempre es liberador, aunque a veces pueda resultar desconcertante. El «tormento» de que habla Raguín muchas veces podría disminuirse, con gran beneficio del individuo, si se tuviera más perspicacia para dar con su causa, o se prestara algún tipo de ayuda para reconocerla.

No se trata naturalmente de resaltar sólo una determinada situación; el problema no se resuelve sin más con un acto de conocimiento, sino con una experiencia más completa y emotivamente significativa de contacto con la raíz del *yo*, una especie de «descenso a los infiernos» de la propia personalidad, donde surgen pasiones y deseos, a veces inconfesables, para captar objetivamente la función psicodinámica real –a veces no inmediatamente evidente– de la eventual debilidad sexual (o no sexual) y el lugar que ocupa en el mapa general del *yo*.

A partir de esta experiencia y de este descubrimiento puede nacer después un proyecto inteligente de renuncia; inteligente porque puede comprender el verdadero objetivo de la renuncia sin peligro de trabajar en el vacío y de forma dispersa. ¡Es entonces cuando hay más posibilidades de renunciar «de todo corazón»!

c) La tercera condición para una saludable tensión de renuncia es que el sujeto perciba su debilidad como *ego-aliéna*, y no como *ego-sintónica*. Es decir, que la sienta como un cuerpo extraño a su personalidad, como una invasión o intromisión indebida, como algo que de ningún modo quiere y que ve como absolutamente inconveniente, que choca frontalmente con su ideal, que sufre y siente como grave, y que combate todo lo que puede.

Una debilidad afectivo-sexual *ego-sintónica* es, en cambio, una debilidad que casi se justifica, o que el sujeto tiende a racionalizar o a redimensionar, considerándola poco menos que inevitable («todo el mundo tiene su punto débil»), conveniente para su equilibrio general, psicológico e incluso espiritual («esta amistad me hace bien...»), advirtiendo nada, o muy poco, la contradicción con su ideal («¿qué hay de malo en ello?»). En cualquier caso no le crea demasiados problemas, ni ante sí mismo ni ante Dios. (A este respecto será interesante entender y hacer entender la relación subjetiva existente

127. Cf. L. Cencini-A. Manenti, *Psicología...*, 226-235.

entre la conciencia de esta debilidad y la conciencia penitencial, tal como se expresa en el Sacramento de la Reconciliación, o verificar si se está dispuesto interiormente a pasar del sentido de culpa a la conciencia de pecado).

Estas tres condiciones subrayan, en parte, los criterios utilizados en la diagnosis del problema estructural, y es natural y significativo que así sea: la tensión de frustración está ligada a problemas de desorganización del *yo*, aunque no se identifique con ese concepto, mientras que la tensión de renuncia indica de por sí que este problema no existe. De todos modos estos criterios pueden ser útiles para discernir la vocación específica al celibato: admitir, tanto a los votos como al presbiterado, a un joven que no sea capaz de vivir sanamente una tensión que le acompañará siempre, o que dé síntomas de no poder aprender a vivir así la renuncia que conlleva el mismo celibato, es realmente peligroso.

En cambio, la tensión de renuncia puede incluso ser ocasión y motivo de crecimiento en la opción por el celibato.

¿Cómo adquirir y gestionar este tipo de tensión? ¿cómo vivir esa renuncia intrínsecamente vinculada al celibato para que forme parte de una opción «total»?

2.3.2. Disciplina de la vida afectiva

Ante todo, hay una regla general, clásica, que dice que hay que entrenarse poco a poco, para dominar libremente y para no estar sometido sin condiciones a los propios impulsos en general, no solo los sexuales, sino también los estímulos y demandas de otra naturaleza. Toda renuncia libre (es decir, motivada por un valor al que se ama intensamente) a cualquiera de estos estímulos, facilita el que luego se tolere, o se aprenda a tolerar también con cierta desenvoltura, el déficit sexual. Dicho de otro modo, nadie puede hacerse la ilusión de guardar la castidad, si en las demás esferas de la personalidad no se priva de nada, o carece de autodisciplina y ascesis; quizás sea el momento de recordar que la disciplina es el típico modo de ser y de obrar del «discipulus», mientras que «ascesis» se deriva de «askéo», que significa ‘me ejercito, me entreno’¹²⁸.

128. Un hombre tan experto en la problemática de la formación para la consagración a Dios como monseñor Ancel, dice lo siguiente: «El que

Pero el entrenamiento genérico quizás no sea suficiente; el punto clave de que se trata es el concepto de disciplina y de *disciplina de la vida afectiva*, como expresión natural del ser del «discipulus», que aprende («disciplina» deriva también del verbo latino «disco» = 'aprender') a vivir correctamente la actitud de renuncia, esto es, a que su corazón haga *renuncias realmente libres y liberadoras*.

Nos importa insistir en que la renuncia tiene sentido solo como fase inicial de un proceso más amplio de formación para la libertad, o desempeña su papel específico en una relación precisa, que vincula la disciplina a la educación para la libertad. Y si, como sabemos, libertad afectiva significa amar el propio ideal y, según el propio ideal de consagración, a la disciplina le corresponde educar para una actuación coherente con eso, transfiriendo energía de los deseos «viejos» a los deseos «nuevos», fortaleciendo el gusto por los valores anejos a ese ideal y concentrando *todas* las energías psíquicas de la persona en su consecución. Con ello se pretende que la persona opte libremente por depender de lo que ama y de lo que está llamada a amar. Disciplina, pues, como *educadora del deseo y constructora de la libertad*¹²⁹.

Ahora bien, la ascética ha insistido siempre en la necesidad inderogable de «agere contra», de mortificarse, y quizás algo menos en la vertiente positiva y en el objetivo final de la renuncia. La experiencia personal nos dice que, al parecer, no toda mortificación contribuye a la madurez, sino solo la que se elige libremente y crea libertad en el individuo, en su corazón y en sus atracciones; de otro modo se reduce a simple esfuerzo o veleidad (cada vez más improbable y a punto de ceder), a desgaste de energía con resultados a veces extenuantes y obsesivos, o a mortificación obligada carente de alternativas preferenciales positivas.

cree que puede leerlo todo, sentirlo todo, verlo todo; el que renuncia a dominar su propia imaginación y sus necesidades afectivas no debe emprender el camino de la consagración. 'Yo puedo leer todo y verlo todo sin peligro alguno y sin ninguna turbación'. Cuando alguien dice eso, no puedo tomarlo en serio. Dios no podría mantenerse fiel a nosotros, ni se le puede exigir que nos procure una protección milagrosa» (A. Ancel, citado por A. Pellegrino, *Castità e celibato sacerdotale*, Torino-Leumann 1969, 22-23).

129. Cf. A. Cencini, *Itinerario formativo. Vida consagrada*, Madrid 1994, 122ss).

Veamos a continuación, con detalle, las fases y función de la disciplina de la vida afectiva. Es evidente para todos la importancia de esta clarificación en nuestro planteamiento. Toda la disposición afectiva que lleva a elegir el celibato por el Reino, o a renunciar a él, pasa inevitablemente por la vía de la disciplina de la vida afectiva, o es su consecuencia.

a) *La renuncia.*

La primera fase de un proyecto de disciplina no puede ser otra que la renuncia. Es natural.

Renuncia, *¿a qué?* A lo que esclaviza el corazón, distrayéndolo del objetivo, de lo que debiera amar¹³⁰. Pues la esclavitud se consolida con la repetición de gestos y hábitos de gratificación, que terminan debilitando y eliminando la libertad del individuo, sobre todo su libertad afectiva, que está ligada como objeto material y formal a su propia identidad. Es preciso detener ese automatismo que lleva de la *atracción* a la *acción*, de esta al *hábito* y finalmente a la *esclavitud*; la renuncia actúa directamente sobre la acción a evitar e indirectamente sobre la atracción, que a la larga habría de disminuir, impidiendo primero el paso al hábito (=acción que se repite cada vez con menos libertad) y luego a una verdadera y propia esclavitud (=tendencia inconsistente que poco a poco sirve de motivación habitual inconsciente para obrar, o para ser algo distinto de la propia identidad)¹³¹.

Renuncia, *¿cuál?* Una renuncia muy concreta, que sea *plenamente humana*, que respete la configuración intrapsíquica profunda del hombre, que sea, por tanto, un gesto de la *voluntad* para conseguir y manifestar un ideal, que el *corazón* ama y desea intensamente y que la *mente* percibe como verdadero, bueno y bello en sí mismo. La mortificación no debe ser solo cosa de la voluntad, porque no duraría demasiado y sería poco convincente y casi nada atractiva. Ha de ser un «acto humano»: gestionado por el conjunto del ser intrapsíquico (corazón-mente-voluntad) en función de lo verdadero, bello y bueno, o gestionado por la totalidad subjetiva en relación

130. Cf. la definición de libertad afectiva que hemos hecho en este mismo capítulo, párrafo 2º, A.

131. Cf. Plé, *Per dovere...*, 126-129; cf. también L. Cencini-A. Manenti, *Psicologia...*, 77.

con la totalidad objetiva, algo que es característico del acto «afectivamente libre», como ya hemos subrayado¹³².

De otro modo, el sacrificio de la renuncia no es razonable ni fructífero si no es provocado por la belleza de lo verdadero y de lo bueno, o por eso que hace a la vida verdadera, bella y buena. La belleza, «esplendor de lo verdadero», es la que llama al sacrificio y da la fuerza necesaria para hacerlo. Hay veces en que solo se intuye o se divisa a lo lejos, pero de todas formas es indispensable que esté presente y que constituya el punto de partida de toda opción de renuncia. Entre otras cosas, solo entonces disminuye el «coste» de la misma renuncia¹³³.

Por consiguiente, la mortificación auténtica no es un simple «no» al requerimiento del impulso, sino sobre todo un «sí» a un valor que tiene sentido en sí mismo y para la persona; tampoco se reduce a no hacer el mal, sino que es optar por algo más bello y verdadero. La renuncia tiene que justificarse por una preferencia, o por elegir una posibilidad, no porque no haya otra, sino porque se prefiere a otras que también están al alcance¹³⁴. La renuncia es buena y contribuye a la madurez cuando es fruto del convencimiento de que lo que se escoge es más valioso. Y sobre todo cuando se trata de la vida afectiva, y cuando está en juego la renuncia a *algo que de por sí es bello* y lleno de sentido. A este respecto dice S. Juan Crisóstomo: «El matrimonio es una hermosa realidad, y como la virginidad supera algo que de por sí ya es bello, por eso mismo merece nuestra admiración»¹³⁵.

En otras ocasiones, sin embargo, mortificarse significa decidirse a renunciar a *algo menos bello*, o a la *belleza solo aparente* y a veces incluso *falsa* (aunque tenga poder de atracción), para decir «sí» a la belleza verdadera, auténtica, fuente de toda la demás belleza. Es la experiencia tan humana de san Agustín: «...—escribe en sus *Confesiones*, especie de diario o de historia de la lucha interior por la búsqueda de las múltiples bellezas que atraen al hombre—...»¹³⁶.

132. Cf. sobre este tema los agudos y convergentes argumentos teológicos de Karl Rahner, *Per una teologia della rinuncia*, en «Saggi di Spiritualità», Roma 1969, 79-96.

133. Cf. A. Dagnino, *Il cantico...*, 160.

134. Cf. A. Manenti, *Vivere...*, 208.

135. San Juan Crisóstomo, *De virginitate*, en PG 48, X, 2, 540.

136. San Agustín, *Confessiones*, PL XXXII, X, 27, 38; 34, 52-53.

En esta experiencia todo célibe ve de algún modo reflejada su propia historia y reconoce su «andar a trancas y barrancas», confiesa su fatiga pero también la razón o la «belleza» de su renuncia.

Pero, llegados a este punto, ¿cuál es la dinámica de la renuncia que abre a la libertad?

b) *El intervalo.*

Para Godin, la renuncia desde una perspectiva psicológica significa dejar en suspenso la exigencia inmediata de gratificación, insertando un *intervalo* o un tiempo de espera entre estímulo y respuesta¹³⁷. Quien aprende a renunciar, aprende en realidad a interrumpir el flujo continuo y no reflejo de acontecimientos, que, a menudo, se repiten de forma monótona, y a intercalar un espacio real, una pausa entre acción y reacción, entre instinto y proyecto, entre el *yo* actual y el *yo* ideal. Ese espacio real y ese intervalo se convierten en un tiempo «vital», en el que el individuo puede recuperar en plenitud el uso de su mente, voluntad y corazón, y resistiendo a la tentación de ir tirando, o de ir viviendo (o de «ir muriéndose»), se hace cargo de su propia vida para discernir en libertad y para llenar de sentido su existencia.

Concretando aún más, este tiempo vital es muy bueno para:

– *Tomar conciencia de los propios dinamismos interiores*, de lo que de hecho mueve a obrar, o se constituye en meta de las propias acciones, de la raíz o, en nuestro contexto, de la función psicodinámica de la posible debilidad afectivo-sexual, que querría gratificación inmediata, pero que quita libertad y reduce la capacidad de amar; y

– *Tener la experiencia de que se puede prescindir de ciertas gratificaciones y prestaciones afectivo-sexuales* (y también de otras necesidades), de ciertas costumbres y compensaciones, que antes se buscaban, pretendían y esperaban por creerlas indispensables para el propio equilibrio y que, por tanto, se consideraban prácticamente irrenunciables. La constatación de que «se puede prescindir» es decisiva y previa a cualquier camino de maduración, y está ligada precisamente a la decisión de la renuncia, más aún, es su primer

137. Cf. A. Godin, *Psicologia delle esperienze religiose*, Brescia 1983, 174-177.

objetivo y contenido. Una vez más no consiste solo en decir «no», sino que es una experiencia nueva del *yo*, que brota del rechazo de la pretensión del instinto, de un *yo* que comprueba que es capaz de romper con ciertos vínculos y que puede vivir sin algunos soportes. Es como un conocimiento nuevo de sí mismo, tal vez sorprendente en ciertos aspectos, pero que el sujeto siente cada vez más verdadero, más suyo. Es un camino lento, pero eficaz, porque permite que el sujeto conjugue a la vez el aspecto positivo y negativo, la renuncia y el elemento preferencial, constatando y experimentando que se es capaz de decir «no», descubriendo que se puede vivir y amar sin ningún tipo de gratificación a cambio.

Y entonces –siempre dentro de la lógica del largo plazo– las cosas y los afectos de antaño empiezan a perder color y sentido; antes tan anhelados y codiciados como el bien supremo y convertidos en un sostén habitual, parte de la propia estructura, ahora son algo de lo que se puede prescindir, o se cae más tarde en la cuenta de que no puede realizar plenamente, ni dar felicidad, ni amor; algo, en fin, que no corresponde a su verdadera identidad, algo que es una pérdida y que no vale la pena (cf. Flp 3, 7-8). Es como si el individuo se sintiera traicionado por ellos...

Y es ya libertad.

c) *La libertad.*

Pero lo que realmente persigue la capacidad de renuncia es *conquistar y experimentar definitivamente un nuevo espacio de libertad*, la libertad para invertir las energías psíquicas (mentales, volitivas, sentimentales) en captar-gustar-realizar el sentido de la propia vida, lo que la persona está llamada a ser y a amar, en el contexto de la totalidad actual e ideal del *yo*. La renuncia es fruto y acto del amor a la propia vocación, pero también lo precede¹³⁸, ya que no se limita simplemente a reprimir o a detener la secuencia repetitiva del viejo y no libre desear, corolario de las inconsistencias afectivas de la persona, sino que sugiere y estimula nuevos comportamientos que proceden de nuevos deseos, y al mismo tiempo los refuerzan. Deseos, por otro lado, estrechamente unidos a la propia identidad vocacional.

138. Cf. D. Vasse, *Le tems du désir*, Paris 1966, 60.

Y así como en la fase anterior había sido importante constatar que se «podía prescindir» de ciertas gratificaciones afectivas, también ahora habrá que actuar, potenciar nuevas actitudes y nuevas formas de vivir, porque como ya decía Aristóteles, ninguna virtud perfecciona si no se ejercita¹³⁹ y no se somete a una disciplina; pues, en efecto, solo la acción permite saborear con plenitud un valor concreto, solo la decisión de llevar a la práctica un ideal posibilita disfrutar de su belleza, solo la «encarnación» de un proyecto de valores en la historia personal consiente aprehender y reproducir en la propia vida su verdad, su belleza y su bondad. Se trata, en el fondo, del mismo principio que hemos visto en la fase de renuncia, aunque aquí su efecto sea el opuesto: Si la acción es lo que convierte una atracción en algo especialmente esclavizante, la acción constante (es decir, disciplinada) es lo que hace que un valor tenga una especial capacidad de atracción y liberación; o sea, traducir con regularidad en gestos concretos un ideal de vida hace que el corazón y la mente vayan descubriendo y experimentando poco a poco gustos y deseos que corresponden a ese valor¹⁴⁰.

Concretando, únicamente el gesto oblativo, reiterado y hecho estilo de vida, es capaz de dar no solo la certeza de la amabilidad subjetiva, sino también la libertad de experimentar el sentido y la fascinación de una vida virgen. Porque, como dice Rahner (a quien volvemos a citar), «sin decisión no hay libertad auténticamente humana. Pero esta implica renunciar a algunas posibilidades *en beneficio de lo que se ha elegido*, y que solo mediante la elección se convierte en una posibilidad real de la vida»¹⁴¹. O, como afirma Oraison: «Una frustración puede soportarse en la medida en que se vive positivamente lo que ella permite vivir»¹⁴².

Así pues, la renuncia forma parte de una disciplina de la vida afectiva con doble finalidad y modalidad: por un lado, es un componente *mortificante*, porque consigue que, de algún modo, muera

139. Cf. Aristóteles, *Ética...*, 1103a, 23.

140. Esta podría ser la interpretación de fondo del célebre pasaje paulino: «Los que viven según el Espíritu, sienten lo que es propio del Espíritu» (Rom 8, 5-6).

141. K. Rahner, *Lettera aperta sul celibato*, Brescia 1967, 18.

142. M. Oraison, *Il celibato. Aspetti negativi e realtà positive*, Torino 1967, 115 (Ed. catalana: *El Celibat*, Ed. «62», Barcelona 1968).

una cierta necesidad, o una cierta dependencia afectiva; y por otro, es a la vez un componente *vivificante*, porque hace que surjan y maduren nuevas atracciones, más libres y liberadoras, más ricas y significativas. Y sobre todo más en línea con la propia identidad y vocación virginal, con los retos y perspectivas de plenitud de vida que ella ofrece, con esa libertad «mística» que es su peculiar característica.

Si se concibe así la disciplina de la vida afectiva, con sus «noes» y sus «síes», es, y será cada vez más, un paso obligado, una experiencia viva de «liberación de» y de «libertad para», una actitud habitual de vida (o «habitus») y virtud en sentido tomista¹⁴³, no solo en la fase formativa inicial, sino muy válido también para la formación del adulto en la fe¹⁴⁴.

Pablo VI insiste vigorosamente en el nexo entre disciplina y libertad: «¿Es que no hay una misteriosa relación entre renuncia y alegría, entre sacrificio y amplitud de corazón, entre *disciplina* y *libertad espiritual*?»¹⁴⁵ ¿Y entre ascética y mística?, añadimos nosotros. Bonhoeffer, preso en la cárcel de Tegel, escribe a su amigo Bethge: «Nadie aprende el secreto de la libertad sino por la disciplina»¹⁴⁶.

Pero cuando la disciplina se muestra incapaz de unir las partes «mortificante» y «vivificante», o sea, «desestructurante» y «estructurante», no es psicológicamente sana, ni capaz de hacer madurar espiritualmente. O, con términos más familiares, no mueve a implicarse totalmente en lo emotivo, ni permite la entrega afectiva total en la opción-renuncia, típica de la opción por el celibato.

Dicho de otro modo: si la disciplina de los afectos se reduce exclusivamente a renuncia y autonegación, a mortificación del corazón, de la mente, de la fantasía, de los sentidos, etc., y es asunto exclusivo o prevalente de la voluntad, sin generar nueva libertad, produce casi inevitablemente esa apatía o desafección del espíritu

143. De la interpretación tomista de la virtud como «habitus» hablamos ya en la 1ª parte, capítulo 3º, apartado 5º.

144. Sobre la concepción «liberadora» de la renuncia, cf. el comentario editorial: *Rinnegare sé stessi*, en «La Rivista del Clero Italiano», 6 (1993), 402-406.

145. Pablo VI, *Evangelica testificatio*, 29.

146. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Salamanca, 1983, 258.

que Tomás de Aquino llamó *acedia*, a saber, «una tristeza opresora que origina en el espíritu del hombre una depresión tan grande que ya no tiene ganas de hacer nada»¹⁴⁷, o una especie de *esclerocardia* o insensibilidad del corazón, que es en realidad el equivalente, en el plano espiritual, de lo que Freud afirma en el plano psicológico, como ya hemos visto. Por ello, igual que el principio del placer, cuando se convierte en principio normal de acción, genera a largo plazo «thánatos», es decir, torpeza e inapetencia, una especie de *muerte psíquica*, también la represión exclusivamente «mortificante», fatigosa y fin en sí misma, podría provocar la *muerte del espíritu*, una muerte por agotamiento y cansancio psico-espiritual¹⁴⁸, que da lugar a esa tibieza o muerte afectiva, que es el aburrimiento y la indiferencia, el apagamiento de los deseos y del desear¹⁴⁹.

Es decir, desde el punto de vista funcional, una renuncia que no genera libertad, o que se compone solo de esfuerzos y de «noes», puede correr el riesgo de provocar las mismas consecuencias intrapsíquicas que el hábito de gratificar a los instintos. Podrá extrañar, pero, desde luego, es posible. En realidad, una vez más me parece interesante la convergencia entre reflexión espiritual y análisis psicológico.

Esta es la razón de por qué ningún educador puede pedir o proponer una renuncia sin que a la vez deje entrever el espacio de libertad que abre o puede abrir al joven y a su capacidad afectiva.

2.4. Celibato y amabilidad del ideal

Así pues, ya hemos descrito el concepto de totalidad de la disposición afectiva en la opción por la virginidad y hemos visto sus componentes fundamentales: en primer lugar y sobre todo, la libertad interior como condición radical, y después la capacidad de elec-

147. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 35, a. 1, c.

148. Cf. Plé, *Per dovere...*, 229-238.

149. El concepto y la realidad de la *acedia* eran bien conocidos desde la antigüedad: Evagrio Póntico, entre otros, pensaba que era una tentación especial para quienes, como los monjes y eremitas, tenían una vida que se distinguía por un rigor penitencial específico (cf. PG XL, 1274); S. Juan Casiano habla mucho de ella, con interesantes apuntes sobre la psicología de la voluntad y de una vida espiritual, basada solo o esencialmente en la facultad volitiva (Cf. PL IXL, 359-360).

ción y de renuncia como elementos constitutivos que revelan y «construyen» esta libertad. Precisamente hemos puesto de relieve una relación de convergencia y de circularidad entre estas dos capacidades: cada una de ellas evoca a la otra en todo proyecto de opción por el celibato, y juntas originan un dinamismo de libertad, y de libertad afectiva. La opción y la renuncia, cuando tienen una motivación y una interpretación auténtica, o cuando son expresión de la libertad básica del *yo*, remueven e implican todo lo humano, «todo el corazón, toda la mente, todas las fuerzas», en una tensión hacia lo divino, descubriendo cada vez más su amabilidad intrínseca, su fuerza de atracción, su verdad-belleza-bondad, su capacidad de mover el corazón humano para amar y desear al estilo de Dios.

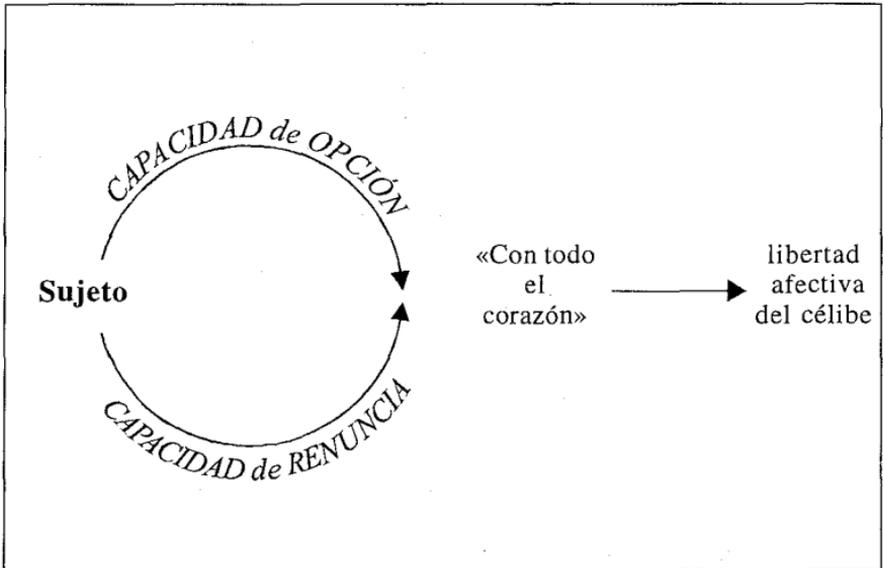
Quedan, pues, demostradas las dos hipótesis, que formulamos al comienzo del apartado.

La primera se refiere a la relación entre la totalidad del *yo* y la totalidad de la disposición afectiva: Esa relación existe y es de naturaleza *estructural y dinámica*, porque *solo un 'yo', que ha conseguido una libertad interior consistente, puede elegir y renunciar con todas sus potencias interiores*; solo un *yo*, capaz de relacionarse con la totalidad de lo vivido, puede adquirir esas dos certezas que otorgan libertad afectiva y hacen que se ame lo que es digno de amarse, y que la persona virgen sea atraída «de todo corazón» por la amabilidad del ideal del celibato. Solo de una determinada configuración *estructural* puede derivarse el correspondiente *dinamismo*.

La segunda hipótesis tenía por objeto el concepto mismo de libertad afectiva, o una insistencia especial en la misma, como la hemos definido anteriormente. Nos parece evidente, a este respecto, que *la libertad coincida con la totalidad de la disposición afectiva, como consecuencia de la interacción entre la totalidad del sujeto y la totalidad del objeto*. El objeto, en este caso, es el ideal de la consagración a Dios, o el mismo amor de Dios que, en sus «celos», atrae hacia sí el corazón, la mente y las fuerzas del sujeto, es decir, de la persona virgen, que elige y renuncia por amor.

Exactamente como decíamos al comienzo de este apartado, y como trata de expresar el gráfico 20, que sintetiza el concepto de totalidad de la disposición afectiva en sus elementos constitutivos (capacidad de opción y de renuncia), y la consecuencia que ocasiona en relación con el ideal del celibato (la libertad afectiva del célibe).

Totalidad de la disposición afectiva



3. Relación con la totalidad del *otro*: el descubrimiento de la amabilidad objetiva

Como hemos indicado al comienzo de esta tercera parte y de este mismo capítulo, trataremos de considerar de cerca en lo posible la relación peculiar del compromiso celibatario, es decir, la relación con Dios, como objeto material y formal del amor célibe. En efecto, esta es la relación central de la vida afectiva del célibe. Pero, a partir de este centro, y como consecuencia permanente de su opción por el celibato, la persona virgen sabe que es llamada a establecer contacto con otros *tú*. La conexión entre estas dos relaciones ha sido abordada sin cesar por la teología espiritual y por las ciencias que se ocupan de la formación de los sacerdotes y religiosos, aunque sinceramente con resultados no siempre concordes y claros.

Sin pretender afrontar en toda su profundidad todos los aspectos de este problema, intentaremos a continuación estudiar este nexo

desde la perspectiva de la teoría de las relaciones objetuales. O más sencillamente: Creemos que ambas relaciones (con el otro, o con el *Tú* de Dios) han de tratarse y vivirse como relaciones objetuales totales, y que este método de análisis permite definir con más precisión el sentido de la referencia mutua que hay entre ellas. Esta es, al menos, la hipótesis que formulamos al inicio de este apartado, junto a otra suposición: que existe una reciprocidad entre estas relaciones. Más concretamente, creemos que la apertura relacional del *yo* a la totalidad del *tú* puede llevar a la relación con la totalidad del *Tú* de Dios, o, por lo menos, abra el camino a esa relación que, a su vez, ilumina e inspira la relación del sujeto consigo mismo y con el *otro*.

Seguiremos, pues, un esquema muy sencillo que, en cierto modo, no es más que el resumen y la conclusión de lo que hemos dicho en este capítulo: de la relación total con el *yo* (y con la disposición afectiva) a la relación total con el *tú*; de la relación total con el *tú* humano a la relación total con el *Tú* divino.

Este capítulo, más que exponer contenidos, se propone ofrecer un método de análisis. Por tanto, no analizaremos ni indicaremos con detalle la compleja problemática de la relación interpersonal de la persona virgen con su prójimo. En todo caso, será en los capítulos siguientes donde se aborden las implicaciones concretas entre la relación objetual con Dios y, en especial, las relaciones interpersonales con los semejantes.

3.1. *De la relación con la totalidad del 'yo' a la relación con la totalidad del 'tú'*

La relación con la totalidad del *yo* y con la totalidad de la disposición afectiva despeja por naturaleza el camino hacia la relación interpersonal y hacia una específica modalidad del mismo. Pues cuando el individuo soluciona definitivamente el problema de su positividad y amabilidad, ya no afronta al *otro* con la actitud y la exigencia típica del «necesitado», ni ve al prójimo desde su vacío afectivo (que el otro tiene que llenar), sino que, por fin, es libre de ser él mismo ante su semejante, sin máscaras ni *roles* engañosos, ni posturas defensivas o agresivas para con él. Además, puede disponer de «todos» sus recursos en la relación interpersonal, ofreciéndose al otro con *toda* la riqueza de su humanidad, con *todo* el calor

de su afecto, con *todo* su potencial de amistad, de comprensión y de solidaridad. Si ya no emplea, ni dispersa, ni malgasta ninguna energía afectiva (lo ideal) en ~~compensar~~ su vacío, vive con suma seriedad su relación con todas las personas, se implica profundamente y por completo en ella, puede entregarse totalmente a todos. Vive una relación interpersonal *total*, en la que el *yo* y el *tú* pueden manifestarse como son, en su verdad más radical.

Martin Buber dice que el pronombre «yo» tiene dos significados distintos según se pronuncie en función del «tú» o del «él». En la esfera del *yo-tú*, el *yo* expresa *todo* su ser, y puede esperar la reciprocidad: es el ámbito del encuentro verdadero, de las relaciones humanas primarias en las que el hombre percibe y se comunica a nivel racional-espiritual, entrando en comunión de amor con el otro. En la esfera del *yo-él*, el *yo* manifiesta solamente *parte* de su ser: es el ámbito de las relaciones útiles, con una percepción y comunicación solo parcial, porque están en función del interés correspondiente y se limitan a la consecución de un objetivo parcial, sin ninguna comunión de amor¹⁵⁰. A este respecto comenta Zuanazzi: «Cuando digo que un objeto es bello, útil, etc., me refiero a una cualidad del mismo que suscita en mí un sentimiento estético, o a una función suya que responde a una necesidad que hay en mí. Pero si digo que lo amo, no solo quiero manifestar que me gusta, que me es útil, etc., ni tampoco me refiero a esta o aquella cualidad que me interesa especialmente; al decir que lo amo, manifiesto algo que me afecta *en mi totalidad* y al objeto *en su totalidad*, algo esencial y no accidental; expreso una relación íntima entre mi esencialidad y la esencialidad de lo que amo¹⁵¹.

En el texto anterior cabe subrayar al menos tres puntos: la relación entre la mirada que abarca la totalidad del *yo* y la mirada que abraza la totalidad del *tú*; el papel del amor al otro en el descubrimiento y realización no sólo de su totalidad, sino también de la mía; y finalmente, el tipo de relación o de «intimidad», como diría Zuanazzi, que se establece entre el *tú* y el *yo*.

150. M. Buber, *Io e Tu*, Milano 1958; citado por G. Zuanazzi, *Temì e simboli dell'eros*, Roma 1991, 30-31.

151. G. Zuanazzi, *Temì...*, 56 (el subrayado es mío).

3.1.1. Mirada parcial y mirada total

El principio general parece muy evidente y puede formularse así: *Hay una relación directa entre la modalidad perceptiva con que se capta la propia vida (y la propia identidad) y la modalidad perceptiva con que se capta la vida y la identidad del otro.* Por consiguiente, quien ha conseguido entrar en relación con la totalidad de su yo (de acuerdo con la doble orientación señalada anteriormente) estará en condiciones de dirigir al prójimo esa misma mirada global y profunda que le ha consentido descubrir su propia dignidad radical. O quien ha captado su radical positividad, tendrá también la libertad de aproximarse a la totalidad real de quien está a su lado para captar ese núcleo imborrable de positividad y amabilidad que constituye el núcleo de toda persona viviente, esa especie de zócalo puro y duro que sostiene todo el edificio de la personalidad y que, por encima de la conducta y de las apariencias, es indestructible sean cuales fueren las dotes morales, psicológicas y físicas, los errores o los méritos, e independientemente de los juicios (o condenas) que la persona se inflige a sí misma¹⁵².

Todo ser humano es intrínsecamente amable y digno de estima por lo que es y por lo que está llamado a ser, pero únicamente percibe esa amabilidad quien tiene la libertad de comprenderlo en su totalidad.

Ser vírgenes por el Reino significa exactamente aprender a tener una mirada límpida y penetrante, capaz de captar la positividad de base, aunque potencial, del otro, y estableciendo relaciones con ella para que crezca y fructifique, o para que, si es preciso, el otro crea en ella y la lleve a la práctica.

Es lo contrario de las miradas «parciales», como por ejemplo:

– La mirada *erótica*, mirada parcial que solo ve las «porciones interesantes» (sobre todo físicas y psíquicas) del otro o de la otra, y se entretiene con él o lo «rompe en mil pedazos» (en la mente o en el sueño, da lo mismo) como si fuera un objeto, tomando y lleván-

152. Cf. O. Kernberg, *Barriers to Falling and Remaining in Love*, en «Journal of the American Psychoanalytic Association», 25 (1977) 508; Cf. también J. de Finance, *Devoir et amour*, en «Gregorianum», 2 (1983), 243-272.

dose lo que le gusta (claro, en su fantasía) y quizás quitándoselo de encima una vez bien exprimido¹⁵³.

– La mirada *superficial*, que solo se fija en las apariencias y por ellas juzga y condena, rechaza o acepta, pero sin captar para nada la amabilidad intrínseca¹⁵⁴.

– La mirada *consumista*, que atrapa y «roba» al otro o a la otra exclusivamente aquello que puede satisfacer su curiosidad (de adolescente) o llenar el vacío que hay en él/ella, y lo consume y quema instantáneamente para dirigirse enseguida a otro sitio a seguir robando y consumiendo con el mismo desparpajo furtivo.

– La mirada *narcisista*, típica de quien quiere verse reflejado en el otro, y por tanto solo se ve a sí mismo; finge querer e incluso enamorarse, pero en realidad no es capaz de amar a nadie, ni siquiera a sí mismo¹⁵⁵.

– La mirada *adúltera*, de quien sueña y consume, en lo más íntimo de su corazón, amores prohibidos y fraudulentos, y se cree que es fiel solo porque su adulterio es oculto y no lo sabe nadie (y se hace la ilusión de que va a seguir siempre así)¹⁵⁶; quien se conforma con esta «compensación de su fantasía», se conforma con bien poco, pero sobre todo se expone a una frustración tremenda.

– La mirada *pornográfica*, mirada mezquina de quien no tiene valor suficiente para vivir la relación con la persona real y viva, con

153. Cf. O. Kernberg, *Barriers...*, 503; cf. también H. Kohut-S. Wolf, *The Disorders of the Self and their Treatment: An Outline*, en «International Journal of Psychoanalysis», 59 (1978) 414.

154. Un ejemplo típico de esta mirada es la actitud de los escribas y fariseos, que llevan ante Jesús a la mujer «sorprendida en flagrante adulterio» (es decir, «vista» y tratada antes como adúltera, solo como objeto de deseo, y luego juzgada y condenada por su conducta). Jesús, por el contrario, «ve» con una mirada global, se niega a condenar, llama a todos a que miren en su interior, capta la positividad de esta mujer y hace que los demás también la capten («Tampoco yo te condeno. Puedes irte y no vuelvas a pecar», Jn 8, 11). Cf. F. Dolto, *La libertà di amare*, Milano 1979, 74-75.

155. Cf. A. Lowen, *Il narcisismo. L'identità rinnegata*, Milano 1985, 49-59, 93-100.

156. Desde el punto de vista psicológico es muy correcto y apropiado el dicho de Jesús: «Todo el que mira con malos deseos a una mujer ya ha cometido adulterio con ella en su corazón» (Mt 5, 28). Aquí la transgresión se percibe sobre todo en el motivo de la mirada y en la clase del deseo.

la que tiene miedo de encontrarse o le da vergüenza una transgresión grosera, y por eso reduce la persona a un trozo de papel, que en cierto modo le pertenece, y la virtud a un compromiso entre ley y observancia, o entre un celibato débil y una débil transgresión, conformándose con lo escuálido y lo miserable y encontrando en ello la compensación¹⁵⁷.

El célibe consagrado puede tener la tentación realmente sutil de «jugar con trozos» del otro o de la otra, aunque solo sea en su fantasía y en su deseo; o de establecer relaciones parciales y selectivas teniendo como criterio los comportamientos, las cualidades morales o la ideología del *otro*; o de cultivar amistades seudoespirituales, basadas en la atracción física o psíquica, y por tanto no sinceras (porque a veces se esconden tras la etiqueta de «amistad espiritual») y compensadoras (cierto que muy discreta e inconscientemente), si es que no son falsas y en definitiva infieles.

Se trata, pues, de situaciones que se caracterizan –más que por una connotación moral– por su incapacidad para captar la totalidad real del otro, y que evidentemente son todavía mucho más incapaces de motivar la realización de su totalidad ideal.

Al llegar aquí ya sabemos perfectamente a qué pueda deberse esta incapacidad: no sencilla ni solamente a un acto de voluntad contraria (o a una voluntad débil), sino a un problema *estructural* (mayor o menor, según la gravedad del caso), vinculado a una evolución incorrecta de las relaciones objetuales. No vamos solo a repetirnos: únicamente queremos especificar que esta incapacidad para percibir al otro es signo de una fijación en la fase de la diferenciación-integración o se remite a ella; una fase en la que, junto a la delimitación de los confines del *yo* respecto a los del objeto, debería tener lugar también la integración de los aspectos positivos y negativos de entrambos. Quien no lo logra, nunca podrá «captar en profundidad a los demás»¹⁵⁸, ni por tanto podrá percibir su imagen completa. Es lógico, pues, que este individuo tenga antes problemas con la percepción de la totalidad de su propia imagen¹⁵⁹. Esto llevará a que ni siquiera se pueda intuir las potencialidades natu-

157. Cf. O. Kernberg, *Why Some People can't Love?*, en «Psychology Today», 6 (1978), 55; Id., *Borderline...*, 227.

158. Cf. O. Kernberg, *Teoria...*, 67.

159. Cf. *ibidem*.

rales del hombre ni los horizontes ideales hacia los cuales todo individuo se proyecta.

El ser humano, en efecto, es ya en sí mismo capacidad de auto-trascendencia y lleva inscrita en él la vocación a trascenderse en una dirección muy concreta, la del amor teocéntrico¹⁶⁰. Así pues, si su bien total-real está en realizar esta vocación, todas las relaciones humanas tendrían que llevar de por sí hacia este objetivo o, por lo menos, estar abiertas a él. Y mucho más la relación con quien ha optado por el celibato para ser con más razón testigo de la libertad de la autotrascendencia del amor teocéntrico como término y punto de llegada de todo amor humano.

Pero entonces, además de la mirada de la *mente*, que percibe y abarca la totalidad del *tú*, se requiere una actitud especial del *corazón*, que permanece atraído por el misterio del *tú*, y de la *voluntad*, que «quiere» y promueve el bien y la realización de ese *tú*.

3.1.2. La libertad de querer el bien del otro

Hemos dicho que ser virgen significa pasar de una mirada que desea poseer al *otro* o a la *otra*, al deseo de su bien; de una mirada adulterina a una actitud promotora del *bien real de toda la persona, de acuerdo con su identidad y vocación*.

Esta libertad sí que crea libertad.

a) *Es libertad* porque la libertad de y en la relación interpersonal es al fin y al cabo el reverso de la libertad afectiva personal, y como esta es la capacidad de amar la propia identidad, y según la propia identidad vocacional, es pues libre en la relación interpersonal el que *ama al otro por lo que es y por lo que está llamado a ser*.

b) *Crea libertad* porque el que capta con tanta transparencia la totalidad del otro, favorece e incrementa su libertad, ya que así lo incita a realizar su identidad; pero en concreto favorece e incrementa todavía más su *libertad afectiva*, porque le da la certeza de que es amado y apreciado en sí mismo, por lo que es y por lo que está llamado a ser.

160. C. L. Rulla, *Antropología...*, 1, 233; cf. también V. Frankl, *Logoterapia...*, 54.

Se trata de dos puntos relacionados entre sí y, a nuestro juicio extraordinariamente importantes, porque confirman una vez más en su sucesión que la libertad –incluso la que tiene que ver con la relación interpersonal– es siempre un factor o fenómeno fundamentalmente intrapsíquico, algo que en cierto modo cada uno da y conquista por sí mismo más que don que recibe o puede recibir del otro. Más aún, solo cuando el *yo* conquista y vive su libertad, puede entregársela al *tú* como don.

Cuanto hemos dicho es importante sobre todo porque subraya una vez más el *nexo indisoluble que existe entre libertad y amor* que hemos destacado ya al comienzo de este capítulo. Porque es sobre todo el amor lo que permite «ver» y descubrir la verdad profunda del *otro*. El amor es perspicaz o, como dice Marcel, haciéndose eco de Buber (y de la escuela personalista), el amor hace que se pueda tratar al *otro* como un «tú», y no como un «él», permitiendo así que pueda captarse más directamente su ser y su esencia¹⁶¹, su verdad, belleza y bondad. El amor es revelación. «Las raíces del ojo –dice Guardini en la línea de san Agustín– están en el corazón, en su actitud más honda ante los demás y ante la totalidad de la existencia, una decisión que atraviesa el centro personal del hombre. En definitiva, el ojo ve por el corazón. Esto es lo que quería decir san Agustín cuando afirmaba que solo el corazón es capaz de ver»¹⁶². Dando la vuelta a la concepción de Stendhal, puede decirse que no está ciego quien ama, sino quien no sabe amar, porque en realidad nada se conoce si no se ama¹⁶³.

Con esto no queremos decir que el *yo* pueda penetrar en los rincones más secretos del *tú*, o que todo lo del *otro* deba ser diáfano; la relación con la totalidad del objeto implica (precisamente por tocar su totalidad) un profundo sentido de su *misterio*; podemos decir incluso que ese sentido es un signo que confirma la corrección de la mirada perceptiva, o que el amor comporta siempre la sorpresa, que, en cierto modo, pone al hombre «fuera de sí», en éxtasis (*ex-stasis*)

161. G. Marcel, *Diario*, Modena 1943, 83.

162. R. Guardini, *La funzione della sensibilità nella coscienza religiosa. Scritti filosofici*, Milano 1964, 151-154 (Ed. esp.: *Obras selectas*, Madrid 1981).

163. Cf. Ph. Lersch, *Aufbau der Person*, München 1966, 265 (Ed. esp.: *La estructura de la personalidad*, Barcelona 1966). Citado por G. Zuanazzi, *Temí...*, 64.

ante el «esplendor del ser»¹⁶⁴. Es, desde luego, evidente, como indica Guardini, que tanto más resplandece un ser cuanto más conforme está con su esencia¹⁶⁵, pero, en cualquier caso, *todo* ser refleja este esplendor, al menos potencialmente y como ideal hacia el que tiende, igual que todo individuo que ama de verdad no solo sabe evocar en el *otro* esta especie de tierra incontaminada y luminosa, sino que también intuye, no sin estupor, que el esplendor de aquel ser, aunque tan subjetivo y tan propiedad suya, como una emanación única e irrepetible de sí mismo, contiene algo de objetivo, y, por tanto, es una llamada dirigida también a él, un reflejo de su propia intimidad, un punto de llegada para el propio ser y el propio vivir. Así pues, el contenido de verdad y de belleza ya no es un puro dato racional, algo externo que solo se refiere al *otro* y que suscita a lo más una valoración intelectual, sino que implica también al sujeto amante, hasta el punto de que llega a verse en ese misterio y percibe su propia existencia en tensión hacia ese punto luminoso. El amor, pues, no es solo mirada penetrante, que permite captar las posibilidades de valor del *otro*, sino también fruto de ese conocimiento, consecuencia de esa intuición, porque es imposible que el amor no se sienta atraído por lo que es intrínsecamente amable y, más aún, por lo que lo manifiesta a sí mismo; el sujeto no puede dejar de amar el esplendor del ser en el que reconoce su propia identidad. En resumen, queremos decir –desde el más puro filón personalista– que nadie puede penetrar la totalidad de su ser si no se abre a la relación con la totalidad del *otro* y al amor del *otro*, porque «si la relación con el *otro* es algo intrínseco a la naturaleza del ser, es este *otro* con quien me debo encontrar para conocerme en mi verdad»¹⁶⁶.

Al mismo tiempo queremos insistir en que el amor no solo favorece y profundiza el conocimiento, sino que el conocer la realidad total del otro, y el re-conocer en ella la verdad del propio ser y del propio *yo*, no puede sino aumentar todavía más el amor del sujeto al otro y a su bien. Así es como el sujeto dona al otro su libertad, o le da libertad y libertad afectiva, amándolo por lo que es y por lo

164. H. U. von Balthasar, *Gloria*, Milano 1971, I, 103-104 (Ed. esp.: Ed. esp.: *Gloria*, Encuentro, Madrid 1985-1989, 7 v.).

165. Cf. Romano Guardini, *L'opera d'arte. Scritti filosofici*, Milano 1964, I, 349.

166. G. Zuanazzi, *Tem...*, 21.

que está llamado a ser, o dándole la certeza de que es amado y apreciado por sí mismo. Es como decir que la libertad genera libertad, o que la libertad del sujeto «crea» la libertad del objeto, no en el sentido de que a este último se le pueda eximir de la tarea de construir su propia libertad afectiva, sino en el sentido de que en la relación interpersonal puede hallar una ayuda auténtica, incluso provocadora, en tal sentido.

Pero si el amor intuye todo esto en la percepción del *otro* y crece en la medida en que se profundiza la misma relación, llegando a la totalidad del *yo* y del *tú*, podemos entender por qué el amor no puede adoptar una actitud pasiva en las relaciones interpersonales. Al contrario, en aquel que capta y contempla en el *tú* la profundidad del ser y es atraído por su verdad, surge de inmediato una voluntad de promoción, una participación en la verificación de la verdad o en el desvelamiento del valor de la persona que se quiere, un compromiso real de ayudarla y de compartir el sacrificio normal de su crecimiento. De otro modo, como afirma Zuanazzi, la misma contemplación ya no sería un «estar fuera», un olvidarse, un ser responsables de ese trozo de verdad, belleza y bondad que se percibe en el *otro* y que también por sí mismo está lleno de sentido... Se trataría más bien de un sentimiento narcisista, de un hecho puramente emocional, de una relación «parcial» con el *tú*. Pero esto no significa que se trate de imponer al *otro* el propio proyecto o que se pretenda que sea de un modo concreto, o que sea como nosotros lo queremos; significa, más bien, ayudarle a que saque «todo» el jugo a su valor como persona, según sus posibilidades, no solo respetando la libertad de su devenir¹⁶⁷, sino sentando las bases de la libertad de su ser, sobre todo desde el punto de vista afectivo, como ya hemos dicho.

En el fondo, todo esto no hace más que expresar la naturaleza del amor en la relación interpersonal: por un lado, la benevolencia tiene su motivación en la amabilidad objetiva del *otro*; por otro, crea responsabilidad en el amante; por una parte es exigente, por otra, liberadora de cara al amado. Con otras palabras: no es solo «desiderium», sino «intentio» —en el sentido escolástico del término—, es decir, voluntad que se reviste del fin y lo asume como tal.

167. Cf. *ibidem*, 66.

Como dice claramente Tomás de Aquino: «El acto de amor tiende siempre hacia dos objetos: hacia el bien que se quiere para alguien, y hacia aquel para quien se quiere el bien, porque amar a alguien significa precisamente querer el bien para él. Por lo tanto, desde el momento en que alguien se ama a sí mismo, quiere el bien para sí, y trata de unir lo más posible este bien a sí mismo. Por esta razón el amor se llama fuerza unitiva... Y también, cuando alguien ama a otro, quiere el bien para ese otro. Y lo trata como a sí mismo, dirigiendo el bien hacia él como si se tratara de sí mismo. En este sentido, el amor se llama fuerza agregadora, porque agrega a *otro* a sí mismo y se comporta con él como si fuera otro *yo* mismo»¹⁶⁸.

Me parece digna de resaltar la convergencia entre el contenido de este párrafo y la teoría de las relaciones objetuales. La libertad de amar el bien del otro, tal como la hemos expresado en estas reflexiones, podríamos considerarla, de acuerdo con Kernberg, mediante los términos *gratitud* y *solicitud*, como signo de superación de la tercera fase y de la entrada en la cuarta¹⁶⁹. Si, como hemos visto, la gratitud expresa la capacidad de apreciar el bien contemplado en el objeto, la solicitud indica la capacidad adulta de tomar en serio, de sentirse responsable, de llevar muy dentro el bien y la realización del bien del *otro*¹⁷⁰.

3.1.3. Interacción entre dos totalidades

Cuando se entiende así la relación interpersonal no se trata de una relación entre dos seres simplemente complementarios entre sí, como dos «mitades» que se cruzan y se unen formando (o haciéndose la ilusión de formar) una sola unidad; al contrario, se trata de una relación de dos *totalidades* distintas e integradas ya en sí mismas. Así dice Todisco: «La vida emotiva tiene la ilusión de que dos mitades, dos partes, forman un todo... Pero nunca dos vasos rotos se vuelven enteros por estar uno junto a otro, en pareja. Todo buen vínculo de amor presupone que el acoplamiento no es entre dos 'mitades' sino entre dos 'enteros'»¹⁷¹, o sea, entre dos personas que ya tienen conciencia de su totalidad en el sentido antes indicado. Por

168. Santo Tomás de Aquino, *Summa*, I, q. 20, a. 1, ad tertium.

169. Cf. O. Kernberg, *Teoría...*, 67-73.

170. Cf. Bissi, *Madurez humana...*, 84.

171. Todisco, *Rimedi...*, 182.

eso, el encuentro interpersonal «no es el espacio en que se intercambia algo o se verifica la con-fusión con el otro; es más bien –según Buber– un conjunto cara a cara, de alteridades recíprocas que no se absorben, sino que se reconocen»¹⁷². La coexistencia, donde se realiza la intencionalidad dialogal de la persona, es la situación privilegiada donde el *yo* y el *tú* se encuentran a sí mismos, su plena identidad, generando sin cesar una nueva identidad, el *nosotros...* La alteridad no es aquí exclusión, la distancia no es exterioridad, sino una dimensión constitutiva de la intimidad, que requiere la distancia para que dos seres sean ellos mismos siendo a la vez el uno para el otro»¹⁷³.

Pues intimidad –y así respondemos al tercer interrogante que habíamos formulado al principio de este apartado– no significa accesibilidad recíproca, sino recíproca libertad y responsabilidad; no significa la eliminación de la soledad del *yo* y de la alteridad del *tú*, sino aceptación de la propia y radical individualidad, y respeto al misterio y a la inaccesibilidad del otro¹⁷⁴, y a la vez voluntad y resolución para construir esa comunión amorosa que es el *nosotros*, como «identidad heterogénea del *yo* y el *tú*», una singular relación de identificación que hacen dos personas «en la medida en que se diversifican»¹⁷⁵. O el *nosotros* como nueva totalidad que nace de la interacción (o de la intimidad) de dos totalidades: de un *yo* que tiene el sentido de la propia *estabilidad* y de la *constancia* del objeto (quinto estadio de Kernberg)¹⁷⁶.

Desde una perspectiva propiamente estructural (en el supuesto de una evolución ordenada de las relaciones objetuales) tendremos la siguiente situación intrapsíquica e interpersonal: la representación interior, que logra integrar los aspectos positivos y negativos del *yo* y del objeto, alcanza y abarca la totalidad de ambos, ese núcleo de verdad que es claramente constante, totalmente original e irreductible, y del que depende la estabilidad de la imagen no solo

172. M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Bologna 1972, 205 (Ed. esp.: *¿Qué es el hombre?*, F.C.E., Barcelona ⁵1990), citado por Zuanazzi, *Tem...*, 76.

173. G. Zuanazzi, *ibidem*.

174. Cf. Romano Guardini, *Possibilità e limiti della comunione. Scritti filosofici*, Milano 1964, 329-330.

175. M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957, 21.

176. Cf. O. Kernberg, *Teoria...*, 73-76.

del *yo* sino también del objeto. Esto hace que brote la confianza en la relación con el *otro*¹⁷⁷, y hace que el sujeto pueda experimentar la multitud de sentimientos amorosos que van desde el amor-necesidad hasta el amor-aprecio, desde el amor-don hasta el enamoramiento, donde se da el abandono en su máximo grado, aunque respetando la individualidad y la totalidad específicas de cada uno. Es decir, el mundo intrapsíquico (= las imágenes del *yo* y del objeto) y el mundo interpersonal (= la relación actual con el objeto) se complementan y refuerzan mutuamente¹⁷⁸, determinando la realización del bien de cada uno y la participación mutua del bien de ambos. Casi una nueva totalidad.

Nos queda el paso decisivo que califica la opción por el celibato: de la relación con el *otro* y su totalidad, a la relación con Dios en la totalidad de su amor.

3.2. *De la relación con la totalidad del 'tú' humano, a la relación con la totalidad del 'Tú' de Dios*

El camino que de la relación con el *tú* humano se «abre» al *Tú* de Dios es fundamentalmente un camino de libertad, de libertad progresiva y trascendente. Solo un *yo* «libre» puede abrirse a la relación con el Trascendente; más aún, esta relación señala la cumbre de la libertad humana. Eso nos mueve a creer que, si observamos atentamente las etapas o fases de crecimiento de esta libertad, nos topamos inexorablemente con la apertura o la extensión de la relación al *Tú* de Dios, centro vital y «corazón» de la opción virginal, o con las fragilidades que hacen que esa apertura sea precaria y en situaciones límites imposible desde un punto de vista humano.

Es lo que intentaremos abordar ahora señalando solo algunos puntos más significativos de ese proceso evolutivo, pero recordando también –como ya hemos dicho– que este tema será abordado más concretamente en posteriores capítulos.

Veamos, pues, hasta qué punto la actitud promotora de la dignidad del otro, descrita en el párrafo anterior, incrementa aún más la libertad del propio sujeto, del que se pone en relación con el bien real y total de alguien, hasta el punto de convertirlo en copartícipe de un diálogo de amor con Dios.

177. Cf. *ibidem*, 69-70, 74.

178. Cf. *ibidem*, 73.

del *yo* sino también del objeto. Esto hace que brote la confianza en la relación con el *otro*¹⁷⁷, y hace que el sujeto pueda experimentar la multitud de sentimientos amorosos que van desde el amor-necesidad hasta el amor-aprecio, desde el amor-don hasta el enamoramiento, donde se da el abandono en su máximo grado, aunque respetando la individualidad y la totalidad específicas de cada uno. Es decir, el mundo intrapsíquico (= las imágenes del *yo* y del objeto) y el mundo interpersonal (= la relación actual con el objeto) se complementan y refuerzan mutuamente¹⁷⁸, determinando la realización del bien de cada uno y la participación mutua del bien de ambos. Casi una nueva totalidad.

Nos queda el paso decisivo que califica la opción por el celibato: de la relación con el *otro* y su totalidad, a la relación con Dios en la totalidad de su amor.

3.2. *De la relación con la totalidad del 'tú' humano, a la relación con la totalidad del 'Tú' de Dios*

El camino que de la relación con el *tú* humano se «abre» al *Tú* de Dios es fundamentalmente un camino de libertad, de libertad progresiva y trascendente. Solo un *yo* «libre» puede abrirse a la relación con el Trascendente; más aún, esta relación señala la cumbre de la libertad humana. Eso nos mueve a creer que, si observamos atentamente las etapas o fases de crecimiento de esta libertad, nos topamos inexorablemente con la apertura o la extensión de la relación al *Tú* de Dios, centro vital y «corazón» de la opción virginal, o con las fragilidades que hacen que esa apertura sea precaria y en situaciones límites imposible desde un punto de vista humano.

Es lo que intentaremos abordar ahora señalando solo algunos puntos más significativos de ese proceso evolutivo, pero recordando también –como ya hemos dicho– que este tema será abordado más concretamente en posteriores capítulos.

Veamos, pues, hasta qué punto la actitud promotora de la dignidad del *otro*, descrita en el párrafo anterior, incrementa aún más la libertad del propio sujeto, del que se pone en relación con el bien real y total de alguien, hasta el punto de convertirlo en copartícipe de un diálogo de amor con Dios.

177. Cf. *ibidem*, 69-70, 74.

178. Cf. *ibidem*, 73.

En nuestra exposición partimos siempre de las intuiciones de Kernberg, pero en este tema las orienta en una dirección muy precisa e inédita respecto a su planteamiento teórico.

a) Establecer una relación con la totalidad del objeto significa considerar la globalidad total del mismo, es decir, todos los elementos que constituyen su identidad, buscando por tanto una relación con la verdad de su ser. En esta relación entre *totalidad* y *verdad* es donde se funda la otra relación entre *totalidad* y *libertad*. En efecto, la libertad del sujeto ante el objeto pasa necesariamente por el descubrimiento y respeto de la verdad del objeto. Descubrir esa verdad en su totalidad es condición para respetar y estimar al *otro* (y, de rechazo, para estimarse a sí mismo), pero también de la propia libertad y de la libertad del *otro*. En una palabra, sin verdad no hay libertad. Por consiguiente, mientras la libertad se presenta como condición para el acercamiento a la totalidad del *tú*, o a su verdad global, es también la consecuencia de la relación con la verdad de sí mismo y con la verdad del *otro*. Donde hay libertad, está siempre detrás la verdad¹⁷⁹.

b) Esta mirada «verdadera» o relación total con el *tú* no es, sin embargo, una simple percepción de la esencia humana, o de algo que hay en todos, como un pequeño trasfondo que vuelve a todos positivos por encima de las diferencias e individualidades; al contrario, permite entrar en relación con el bien, o con ese bien que hay en todo individuo, un bien totalmente original que no solo expresa la dignidad del *tú*, sino que es también *fuerza de riqueza y libertad para quien a él se acerque*. Precisamente porque la relación con la totalidad del *tú* respeta su originalidad e individualidad irrepetibles —subrayémoslo una vez más—, llega a ser liberadora para quien entra en relación de amor con ese *tú*. Libera no solo de la mezquindad de la mirada parcial instintiva, sino también de la lógica operativa que la sustenta, del dinamismo del vacío a llenar que, en el fondo, es reduccionista, repetitivo y que no respeta para nada al otro como ser irrepetible, porque quien así percibe confunde y masifica todo lo que «ve» desde su propio interés y se lo vincula a sí mismo, llegando a negarle hasta el derecho a existir en su originalidad. No hay en ella ni el carácter general de la percepción «esencial», ni el ca-

179. Cf. Jn 8, 32.

rácter parcial de la mirada instintiva, que inhibirían la libertad de los dos integrantes de la relación.

c) Este modo de relacionarse de la totalidad del *yo* con la totalidad el *tú* abre, pues, a la perspectiva existencial del sujeto *un horizonte mucho más amplio, rico y atractivo* que el de las perspectivas parciales que se limitan a repetir miserablemente la mirada erótica, superficial, adúltera, etc., expresión todas ellas de una relación objetual parcial. Digamos que no hay ninguna confrontación, sobre todo desde el punto de vista de la calidad del horizonte y de la amplitud de perspectivas. Se trata en sustancia de la diferencia que hay entre la parte y el todo, entre observar una pieza de un mosaico y admirar la belleza del mosaico completo. Si la calidad de los deseos dan la medida de la libertad, o si esta mantiene una relación muy estrecha con la belleza intrínseca de las aspiraciones de una persona, resulta evidente que la mirada dirigida a la totalidad de la persona estimula y enriquece la libertad de quien tiene unos ojos tan puros. Quizás pueda interpretarse así la bienaventuranza evangélica de los pobres que «verán a Dios»¹⁸⁰. Pureza como libertad. Como libertad de ver a toda la persona y, en su hondura, la realidad de Dios...

d) En efecto, la relación total responde plenamente a la *tensión autotrascendente del hombre y de su propia afectividad*, le da de algún modo espacio y modo para expresarse. Sabemos que donde hay autotrascendencia hay libertad¹⁸¹, o al menos se dan las condiciones necesarias para que la haya: en este caso, en particular, está la libertad de querer el «bien total» del *otro*, no solo la persona «*quatalis*», tal como es ahora, sino también la persona tal como debe ser, según el plan que lleva en sí. La mirada total abarca el *yo* actual y el *yo* ideal, y es una mirada que contempla a los dos con una benevolencia eficaz. Como dice Scheler, «el amor solamente se da donde al valor real, que ya existe en la persona, se le añade el movimiento, la intuición hacia *nuevos valores superiores posibles*, valores superiores a los ya existentes y dados, pero no dados ya como cualidades positivas»¹⁸². Para Zuanazzi, «el amor está en la intui-

180. Cf. Mt 5, 8.

181. Cf. R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man, I*, New York 1964, 270. La relación entre autotrascendencia y madurez humana es el tema central del trabajo ya citado de Bissi, *Madurez humana*...

182. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Roma 1980, 234. La cursiva es nuestra.

ción de las posibilidades de valor»¹⁸³. La libertad de corazón se manifiesta aquí en toda su plenitud. En un camino de trascendencia horizontal, pero también vertical.

e) El *tú*, así como estas posibilidades nuevas y más altas de valor, se quedan siempre más allá, inalcanzables, nunca *totalmente* descubiertas. Por eso, como afirma Zuanazzi desde una perspectiva psicológica, «no basta con pronunciar el *tú*, con evocarlo desde el anonimato. Hay que conquistarlo continuamente, en una incesante superación... Desde el mismo instante en que la conciencia se detenga en cualquier determinación, en un juicio, el *tú* acabará convirtiéndose en una cosa o en un instrumento»¹⁸⁴. Además la trascendencia «solamente» horizontal equivaldría a... cerrarse ante todo, como a un aprisionar al *tú*, y la relación con él, en un molde, que reduce y comprime sus posibilidades existenciales o su misma identidad. Esta reducción equivaldría a una percepción parcial que intenta desconocer toda la complejidad del *tú*. Pero el amor, como Guardini y Nédoncelle afirman con tanta precisión, es un «estar en camino» hacia el *tú*¹⁸⁵. Pero, ¿adónde lleva ese «estar en camino»? ¿qué dirección hay que tomar?

f) Para responder, vuelvo a retomar los argumentos de Zuanazzi, un psicólogo que tiene el mérito de unir normalmente a la reflexión psicológica la reflexión filosófica, dentro de un cuadro antropológico que se ajusta a nuestras premisas. «La existencia es el ser en el espacio y en el tiempo y, por tanto, el ser concreto y finito. Es absolutamente impensable que el hombre pueda considerarse como *yoidad* absoluta, que se basta a sí misma. Ahora bien, el acto que trasciende mi persona y le da la existencia es el mismo que le da la existencia a la persona del otro. He aquí la razón de que haya un reconocimiento mutuo y de que tenga una dimensión ontológica»¹⁸⁶. Por eso, para Marcel la reciprocidad del encuentro no es posible sin la referencia, sin la invocación del «*Tú* absoluto»¹⁸⁷, porque ese *Tú* a pesar de su soberana alteridad, es quien funda la existencia del *yo*

183. Cf. G. Zuanazzi, *Temí...*, 59.

184. Cf. *Ibidem*, 33.

185. Cf. R. Guardini, *Possibilità...*, 334 ; cf. también M. Nédoncelle, *Vers une philosophie...*, 41.

186. Cf. G. Zuanazzi, *Temí...*, 33.

187. Cf. G. Marcel, *Homo viator*, Torino 1967, 81.

y del *tú*. «Si las líneas de la relación se prolongan, convergen en el *Tú* eterno»¹⁸⁸, y por consiguiente, en toda relación «dirigimos la mirada a la orilla del *Tú* eterno»¹⁸⁹. Es decir, la apertura a Dios es, en cierto modo, una consecuencia natural de la relación con la totalidad del *otro*; cuando alcanzo la totalidad del *tú* humano, allí me abro a Dios, porque en todo ser finito habita un infinito que le da sentido, aunque no lo sepa, o solo lo intuya vagamente.

Así pues, «prolongar» el contacto humano tiene un doble significado:

– Sobre todo, vivirlo en su dimensión *trascendente horizontal*, que lleva a establecer una relación con la totalidad del *tú*. En este sentido la teoría de Kernberg nos ha aportado indicaciones interesantes: la relación objetual total es esta prolongación de la relación, que hace que el sujeto encuentre al *otro* en su verdad, belleza y bondad. Y al mismo tiempo, vivir el vínculo como relación objetual total es la condición fundamental, el punto de partida para «prolongar» más ese vínculo, y...

– Vivirlo en su dimensión *trascendente vertical*, abriéndose al *Tú* de Dios: «No solo el *yo* y el *tú*, dice Zuanazzi, se reconocen en el *Tú* infinito, sino que este *Tú* es precisamente el que el *yo* busca en toda relación humana, igual que, en toda felicidad parcial, persigue el reflejo de la felicidad absoluta»¹⁹⁰; es decir, que toda relación humana tiende «naturalmente» hacia la relación con Dios, como la parte hacia el todo. La teoría de Kernberg nos sirve todavía porque nos señala un aspecto básico de la relación con Dios, a saber, que la relación con Dios es y debe ser también *relación objetual total*. El hombre trasciende su propia totalidad para llegar a la totalidad de Dios, que es la plenitud de la Verdad, Belleza y Bondad, una pasión que fascina al hombre sin cesar.

g) Pasar de la relación objetual total con el *tú* humano a la relación total con el *Tú* de Dios no significa, pues, abrirse únicamente al amor de Dios, sino compartir ese amor en el sentido más pleno e implicador de la expresión, o sea, en el sentido de adoptar *la misma mirada libre y creadora de Dios para con el otro*. La percep-

188. M. Buber, *Io e Tu*, 91.

189. M. Buber, *Il principio dialogico*, Milano 1959, citado por G. Zuanazzi, *Temì...*, 33.

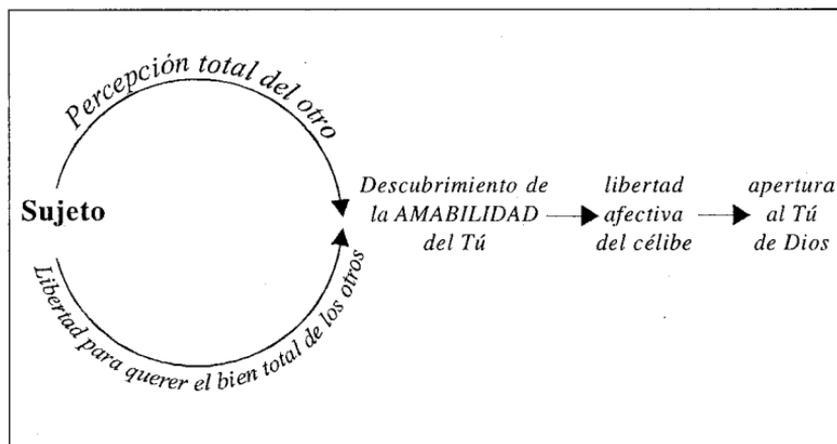
190. G. Zuanazzi, *Temì...*, 34.

ción de la totalidad del *tú* y, en definitiva, ser célibe para y en el ministerio apostólico significa, como ya hemos dicho, ser libre para querer el bien real y total del *otro*. Es decir, se trata de ver la realidad y de adoptar ante ella la misma mirada creadora de Dios, que «vio que todo era bueno»¹⁹¹, y también la mirada redentora de Jesús, que supo ver esa bondad por encima del pecado, aunque la misma persona no la viera, despabilándola y empujándola hacia su plenitud. Es el caso de la adúltera, a la que no condena, sino que la pone ante sí misma, amándola como nadie la había amado, y pidiéndole que amara como nunca había amado a nadie¹⁹². La libertad de corazón recupera aquí su vocación de «compartir» y de «engendrar» otros hijos de Dios así de libres. Por tanto, el célibe por el Reino participa, en cierto modo, de la energía creadora de Dios, o lleva en sí (y lo manifiesta) ese impulso generador de vida, libre y liberador, que el Creador sembró e imprimió en la realidad. Con su paradójica contradicción existencial, representa la continuación de la apuesta del Dios Creador: «El amor que hace existir...»¹⁹³.

«Traduzcamos» a imágenes también este apartado.

GRÁFICO 21

De la relación con la totalidad del otro a la apertura al *Tú* de Dios



191. Cf. Gén 1, 18.21.25.31.

192. Cf. Jn 8, 1-11.

193. M. Blondel, en B. Forte, *Sull'amore*, Napoli 1988, 52.

Según este esquema, la amabilidad objetiva del *otro* solo la descubre quien percibe la realidad del *otro* en su totalidad: lo que el *otro* es y lo que está llamado a ser, queriendo al mismo tiempo todo su bien.

Tal relación con la totalidad del *tú* es fuente de libertad para el sujeto que ama, y también condición imprescindible para un proyecto de vida célibe. Pues «abre» naturalmente, por un lado, a la relación con el *Tú* de Dios, y además, el *otro* lo conecta intencionalmente con esa relación, auténtico centro de la vida, y también de la vida afectiva del célibe.

Concluyendo: Hemos visto la relación, y el sentido de la relación, que el sujeto está llamado a entablar con las tres unidades básicas. Asimismo hemos constatado cómo esta relación, en sus distintas articulaciones, tiene un significado especial en la vida del célibe por el Reino. Hemos visto también, con particular claridad, la correlación que existe entre ambas relaciones: una reciprocidad causal en la que una relación supone la otra y es sostenida por ella. Nos queda por ver ahora qué significa, más en concreto, la relación con la totalidad de Dios, qué quiere decir esa totalidad, y cómo el célibe puede vivirla, día a día, con el Trascendente, convirtiéndola en centro de su vida, abriéndose desde ella a los demás y orientando hacia ella todas las relaciones con el ser humano.

CAPÍTULO 2

AMAR A DIOS Y COMO DIOS

En la segunda parte, al final del análisis disciplinar, describíamos el celibato por el Reino como un estado de vida con dos dimensiones esenciales: amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (= por encima de las criaturas), para amar con el corazón de Dios a toda criatura (= sin aficionarse y sin excluir a ninguna, sino amando a todas, libre e intensamente). Es decir, Dios es el objeto material y formal del amor del célibe.

Ahora vamos a estudiar precisamente la relación del célibe con Dios. Es el punto central de la opción por el celibato y el objetivo terminal de nuestro análisis.

La reflexión pluridisciplinar y el posterior análisis psicológico nos han proporcionado un equipamiento conceptual muy útil para este tipo de análisis, para comprender su dinámica y mecanismos, sus condiciones y sus resultados. En el capítulo anterior hemos visto algunos aspectos de la teoría de las relaciones objetuales totales, relacionados con el celibato por el Reino. Y hemos analizado con más detalle la relación que el sujeto ha de establecer con lo que Kernberg llama «unidades de base»¹, para conseguir y madurar poco a poco esa capacidad de relación total con el objeto, que es condición imprescindible para vivir convenientemente la opción virginal.

Nuestra hipótesis, ya parcialmente indicada, es que *el célibe puede vivir también con Dios una opción objetual total, y que solo una relación de esta clase permite vivir con autenticidad la opción virginal.*

1. Cf. O. Kernberg, *Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica*, Torino 1980, 58.

Pero precisamente esta hipótesis plantea algunos interrogantes, el primero de los cuales se refiere al sentido exacto que, cuando se trata de Dios, hay que dar a esta expresión psicológica técnica: ¿qué significa establecer una relación objetual total con el radicalmente *Otro*? ¿qué significa la palabra «totalidad» en Dios-Trinidad? ¿hasta dónde puede aplicarse lo dicho hasta ahora a la relación especial de la criatura con el Creador? O, todavía más radicalmente, ¿es posible, desde una perspectiva psicológica, abrirse a lo Trascendente, implicarse afectivamente con lo Absoluto?

Como ya hemos dicho al comienzo de esta tercera parte, estos son interrogantes que merecerían una reflexión muy articulada y profunda a distintos niveles científicos. Nosotros nos contentaremos con abordar el problema desde un punto de vista específico, partiendo del análisis realizado en el capítulo anterior y, en cierto, modo continuándolo, o preguntándonos por el sentido de las unidades de base en la vida del célibe, o intentando dar un contenido lo más preciso posible a los elementos clásicos, que son, ni más ni menos, las unidades que entran en juego en una opción por la virginidad: el sujeto, el objeto, la disposición afectiva. Si la relación objetual total es definida por la relación específica del *yo* con las unidades de base y si, como hemos dicho, ser vírgenes por el Reino supone la capacidad para la relación objetual total, o ella misma es, en el fondo, una experiencia de tal tipo de relación, tenemos que precisar, sobre todo en ese caso, y además de lo ya dicho en el capítulo anterior, cuál es el *objeto* del amor de la persona virgen, cuáles son las características del amor o de la *disposición afectiva* del célibe consagrado, y quién es en realidad el *sujeto*, o qué significa ser «sujeto» de esta opción. Para reservarnos después profundizar naturalmente alguno de los aspectos que nos parezcan más decisivos y representativos de esa opción.

Es lo que haremos en el presente capítulo (descripción y definición del objeto, de la modalidad afectiva y del sujeto de la opción celibataria) y en los siguientes (profundización de un aspecto particular de la relación del célibe por el Reino con Dios). Desarrollaremos en forma de síntesis la parte descriptiva de las unidades de base, dedicando una mayor atención al análisis de la sección dedicada a la profundización.

Pero antes de abordar estos puntos en el orden señalado, es preciso que nos interroguemos sobre la cuestión que hace poco hemos

considerado radical y que constituye la base de esta argumentación, a saber: ¿es posible, desde una perspectiva psicológica, implicarse intensa y emotivamente con el Trascendente? La psicología actual, ¿qué dice al respecto?

1. Psicología y autotranscendencia

No pretendemos conceder mucho espacio a este problema, ni referirnos a una corriente psicológica concreta «titular» del concepto de autotranscendencia o de su descubrimiento conceptual; lo que nos proponemos es, en cierto modo, emprender un camino intermedio para hacer ver que la dimensión de la trascendencia no es extraña a la psicología actual. Pues a pesar de las apariencias y de los distintos términos con que se ha denominado, creo que evoca una realidad o subraya un valor que indudablemente están presentes en la psicología moderna, y que parecen traspasar de uno a otro lado las distintas corrientes. Es manifiesto que cada teoría puede luego atribuir a este concepto distintos significados, pero no necesariamente contrapuestos, y mucho menos autoexcluyentes. Más aún, como he demostrado en un estudio anterior², es posible detectar una línea progresiva en los distintos acentos y acepciones del mismo concepto, que van desde la autotranscendencia psíquica y horizontal, hasta la autotranscendencia del amor teocéntrico y, por tanto, vertical.

1.1. Autotranscendencia intrapsíquica

Si por autotranscendencia se entiende, en general, la superación o la capacidad de trascender un modo de ser o una actitud en los distintos niveles de la vida psíquica para ir hacia una actitud cualitativamente superior, hay sobre todo una *autotranscendencia intrapsíquica* o una posibilidad de autotranscendencia intrapsíquica. Esta clase de autotranscendencia es subrayada especialmente por las teorías del conocimiento, como la de Piaget, que piensa que las facultades mentales se desarrollan correctamente en la medida en que la inteligencia sea capaz de abstraer de los datos de los sentidos, reor-

2. Cf. A. Cencini-A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamicismi*, Bologna 1988, 91-96.

ganizando a estos según un criterio que los supera, es decir, según un criterio transensorial³; o es indicado por las teorías organicistas, para las que el desarrollo es proveído y regulado esencialmente por los órganos internos, pero se verifica mediante una diferenciación progresiva y una creciente subordinación y jerarquización, que hace que la relación con la realidad sea cada vez más diferenciada, más articulada, más definida y más flexible⁴. Pero algo más que una insistencia implícita en la autotrascendencia intrapsíquica la hay también en todas las teorías que afirman que el hombre maduro puede y debe dominar sus sentimientos e instintos, que puede y debe pasar del principio del placer al principio de la realidad, y que puede y debe dar una orientación global a su vida dejando a un lado las orientaciones parciales. Esta clase de autotrascendencia subyace específicamente en la teoría de Kernberg, para el cual la plena madurez moral está en la capacidad de hacer opciones a partir de convicciones personales que personalizan los valores objetivos, situándose por encima del interés personal inmediato, del simple buen sentido común o del pensar general⁵.

1.2. *Autotrascendencia interpersonal*

En un nivel superior se encuentra lo que podríamos denominar *autotrascendencia interpersonal*, cuyo sentido y validez confirman las teorías que estudian la evolución de la afectividad y de la sexualidad. Por ejemplo, la teoría de Erikson (de la escuela psicoanalítica) que con su escala epigenética esboza las fases de ese proceso evolutivo y descubre que el «proprium» o factor determinante de la evolución gradual de la sexualidad reside exactamente en la capaci-

3. Cf. J. Piaget, *Psicologia dell'intelligenza*, Firenze 1952 (Ed. esp.: *Psicología de la inteligencia*, Barcelona ²1989); Id., *Lo sviluppo mentale del bambino e altri studi di psicologia*, Torino 1972 (Ed. esp.: *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, Barcelona ²1990; Id., *Seis estudios de psicología*, Barcelona ¹²1986).

4. Cf. H. Werner, *Psicologia comparata dello sviluppo mentale*, Firenze 1970.

5. Cf. L. Kohlberg, *Moral Development in Aging Human Beings* en «*Gerontologist*», 13 (1973) 497-502; R. Duska-M. Whelan, *Lo sviluppo morale dell'età evolutiva: una guida a Piaget e Kohlberg*, Roma 1983, 87-105.

dad para la relación interpersonal, hasta llegar al engendramiento físico, pero sobre todo moral y psicológica, como expresión de un amor totalmente desinteresado que quiere el bien y la existencia del *otro*⁶.

La autotranscendencia afectiva que se da en la relación realmente interpersonal es para Erikson punto de llegada de la madurez psicosexual y social y condición para el paso de una fase a otra, es decir, contenido y modo al mismo tiempo⁷.

Considerar la necesidad afectivo-sexual sobre todo desde la lógica del vacío-a-llenar, es exactamente lo contrario de una dinámica trascendente. Podemos recuperar aquí la distinción que ya hemos utilizado⁸: si la necesidad se entiende concretamente como falta de algo, se convierte en una necesidad del ser viviente para el mantenimiento de su equilibrio homeostático, que no abre a nuevas perspectivas y se reduce a una repetición coaccionada y totalmente inmanente. «El instinto se reduce al cuerpo y muere en la posesión de la carne sin más. No solo el *tú*, sino que también el *yo* desaparece: es una caída real y total, un retroceso a la vida pre-individual, donde no hay ni *yo* ni *tú*»⁹. Pero si la necesidad se entiende como un impulso de afirmación y crecimiento de la existencia personal y de la existencia de los *otros*, entonces tiene un carácter antihomeostático, es un deseo «que trasciende la necesidad y la sustituye por algo imaginario»¹⁰, o por una imagen, a la vez real e ideal, que es la representación del objeto, del *tú* y de su bien, que crea en la existencia del sujeto una tensión cada vez más dirigida desde *otro*.

6. Cf. E. H. Erikson, *Identity and the Life Cycle* en «Psychological Issues», 1 (1959), 1.

7. A este respecto es muy interesante y, por supuesto, significativo, como ya hemos dicho, que Freud haya considerado a San Francisco de Asís como paradigma de una persona completamente realizada desde el punto de vista afectivo. Cf. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, Opere X, Torino 1929, 591 (Ed. esp.: *El malestar en la cultura*, Madrid 1990); cf. también L. Ancona, *La psicoanalisi*, Brescia 1970, 184; A. Godin, *Psicologia delle esperienze religiose*, Brescia 1983, 168s.

8. Cf. 2ª parte, capítulo 4º, apartado 2º.

9. Cf. G. Zuanazzi, *Temi e simboli dell'eros*, Roma 1991, 93s.

10. *Ibidem*, 93.

1.3. Autotrascendencia existencial

Pero el salto cualitativo de la psicología en este aspecto se verifica sobre todo con Frankl. Es el psicólogo vienés, en efecto, el que con su experiencia de los *campos de concentración* nazis y con su terapia del significado de la vida (la logoterapia) comprende la importancia de una actitud intencionalmente autotrascendente para la salud mental y la madurez psicológica, sobre todo afectiva. Para él, «el amor es en realidad un aspecto de un fenómeno humano más amplio que he llamado autotrascendencia... En virtud de su capacidad para autotrascender la realidad humana, está básicamente predispuesto a salir de sí mismo, bien para realizar un significado, bien para encontrarse amigablemente con otro ser humano»¹¹.

Frankl también identifica y considera esencial la diferencia entre autorrealización (en cuya lógica, si bien se piensa, entra también la concepción de la necesidad como déficit) y autotrascendencia: «La autorrealización, afirma, no es el último destino del hombre. Ni siquiera su intención primaria. Si la autorrealización se considera como un fin en sí misma, se opone a la autotrascendencia de la vida humana. La autorrealización es una consecuencia, la consecuencia de la realización de un significado. Igual que la felicidad. Solo en la medida en que el hombre realiza un valor objetivo, se realiza a sí mismo. Si se propone realizarse a sí mismo, y no un valor, la autorrealización se queda inmediatamente sin justificación»¹². Significado y valor, especifica Frankl, siempre deben estar más adelante y más arriba que el sujeto y su nivel de vida, que han sido encontrados y descubiertos por él, pero no creados ni definidos¹³.

11 V. E. Frankl, *The Unheard Cry for Meaning*, New York 1978, 80-81 (Ed. esp.: *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1989).

12. V. Frankl, *The Will of Meaning*, New York 1969, 38 (Ed. esp.: *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona 1988). Cf. también Id., *Fondamenti e applicazioni della logoterapia*, Torino 1977. (Ed. esp.: *Logoterapia y análisis existencial*, Barcelona 1990)

13. Hay que decir que, en sus últimos escritos, Frankl parece no insistir tanto en la concepción objetiva del valor, generando cierta confusión sobre su pensamiento. Cf., por ejemplo, V. E. Frankl, *Un significato per l'esistenza. Psicoterapia e humanesimo*, Roma 1983, 62s (Ed. esp.: *Psicoterapia y humanismo. ¿Tiene un sentido la vida?*, F.C.E., Madrid 1983). Pero ahí está la importancia histórica de su valiente intuición en una época en que la psicología parecía no poder salir de un cierto reduccionismo a

Por eso, a la trascendencia de Frankl la llamaremos *existencial*, por ser una actitud del individuo que se trasciende a sí mismo y a su vida, y se orienta hacia un significado que da nuevo valor y dignidad a su existir.

1.4. Autotrascendencia y amor teocéntrico

Finalmente Rulla, en su psicología de la autotrascendencia en la consistencia, lleva la intuición de Frankl a sus últimas consecuencias naturales (que en la última etapa de Frankl parecen un poco empañadas) y el concepto de autotrascendencia asume una definición precisa y un lugar central en el contexto de la maduración humana. Pues el ser humano, afirma Rulla, es llamado, como hemos visto, a la *libertad de la autotrascendencia del amor teocéntrico*¹⁴. La autotrascendencia está, pues, *unida estructuralmente al amor*, pero precisemos que no es el fin de la maduración humana, sino que está a su servicio, es *condición para el crecimiento del amor*; no significa, ante todo, una sumisión cualquiera a una autoridad suprema, ni mucho menos una alienación ascética o cultural de sí mismo, sino un gesto de apertura y de confianza, hecho con plena libertad, hacia ese ser amabilísimo que pide al hombre la máxima superación del *yo* para otorgarle la máxima realización del *yo*¹⁵. La libertad de corazón, base de la opción por la virginidad, halla su máxima expresión en el amor al Ser Supremo, que es sumamente amable porque es la personificación de la Verdad, de la Belleza y de la Bondad.

La trascendencia del amor teocéntrico exalta y valora la libertad humana, potenciándola y realizándola como ningún otro amor sería capaz de hacer. Y al mismo tiempo la libertad de corazón es la con-

lo instintivo. Sobre el significado histórico de la teoría de Frankl, cf. E. Fizzotti, *La logoterapia di Frankl*, Milano 1974; Id., *Per essere liberi. Logoterapia quotidiana*, Milano 1992; cf. también A. Cencini en el prólogo a G. Sovernigo, *Religione e persona. Psicologia dell'esperienza religiosa*, Bologna 1988, 13.

14. Cf. 1ª parte, capítulo 3º, apartado 6º.

15. Es el tema que subyace en la teoría y en la obra de L. M. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana, 1. Bases interdisciplinares*, Atenas, Madrid 1990, especialmente en las páginas 224-283, y que luego ha sido retomado y reelaborado por la escuela del Instituto de Psicología de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

dición indispensable, que hace que el hombre persiga y disfrute de la fascinación de la verdad, de la belleza y de la bondad. La persona consagrada en la vida religiosa o en el sacerdocio es alguien que ha experimentado esta fascinación, y ha descubierto y decidido que el amor de Dios le puede «bastar».

La autotranscendencia vertical implica y supone naturalmente las dos anteriores, esto es, la autotranscendencia psíquica e interpersonal, llevándolas en cierto modo a su máxima expresión. De ahí que también podamos llamarla autotranscendencia *total*.

Pero todavía podemos hacer una observación que confirma algo dicho anteriormente, a saber, que esta concepción de la autotranscendencia y de su papel en el proceso de maduración humana, supone en el hombre una fuerza o un dinamismo que lo capacita efectiva y afectivamente para trascenderse, o considera la afectividad-sexualidad como la energía que le permite superarse. Por otra parte, como ya hemos dicho repetidamente¹⁶, la sexualidad es capacidad de relación, no tiene sentido en sí misma, odia la soledad, pierde los papeles si se confina dentro de los límites del *yo*, porque está hecha para superarlos y se vuelve contra el sujeto, cuando se usa exclusivamente para vincular el otro a uno mismo. Si por un lado, la autotranscendencia expresa de por sí una realidad trascendente, por otro se ofrece como paradigma natural y clave típica de la afectividad-sexualidad; y si esta última es fuerza y energía que tiende hacia algo más alto y más grande, la autotranscendencia teocéntrica es la provocación máxima y la que puede realizar al máximo la potencialidad afectivo-sexual del ser humano.

Por consiguiente, si el hombre ha sido diseñado según un proyecto de autotranscendencia y dispone de la fuerza y del dinamismo necesarios para superarse, el hombre puede amar a Dios, o tratar de amarlo, o dirigir un sentimiento tan humano como el amor hacia el radicalmente *Otro*, hasta el punto de poder renunciar a un amor humano.

Una vez aclaradas estas cosas, podemos pasar a la descripción-definición del objeto, de la modalidad objetiva y del sujeto de la opción por el celibato, entendida como relación objetual total.

16. Cf. 2ª parte, capítulos 3º y 4º.

2. Objeto del amor célibe: Dios, el hombre y él mismo

Al decir que el amor de Dios ocupa el centro de la vida y del amor del célibe, no se quiere decir por supuesto que la persona virgen es llamado a amar a Dios olvidándose de los demás, ni que pueda separar estos dos amores, considerando la benevolencia para con su semejante como menos noble y solo terrena, ante la que hay que tomar algunas precauciones. Pero el mismo concepto espiritual y teológico del amor impide esta interpretación y esta dicotomía, que no es nada infrecuente. Bien pensado, esta es la lógica de la relación objetual total, que por definición abarca la totalidad de lo real y, captando la amabilidad intrínseca del objeto, permite al sujeto orientar hacia cualquier parte su capacidad de querer y de amar a alguien con gran afecto. Esta relación entre mandamiento divino y norma intrapsíquica es lo que el célibe tiene que entender muy bien para vivir a fondo su celibato.

A) Lo primero que hay que recordar y aclarar es que amar a Dios no significa amar a Dios y nada más, dejando para los demás y para sí mismos el poco afecto que queda, sino amarse a sí mismo y a los demás *viendo a Dios como fuente de la amabilidad propia y de los otros*, y, por tanto, amarse mutuamente por lo que es realmente digno de ser amado, es decir, intensamente. O sea: el amor teocéntrico supone y favorece las relaciones objetuales totales, la trascendencia «vertical» exige y fomenta la trascendencia «horizontal», considerándola como superación no solo de la propia individualidad y de la percepción superficial y parcial de sí mismo y de los demás (cf. supra), sino sobre todo de la pretensión ilusoria de lograr una intimidad inmediata y exclusiva, o en una sola dirección con lo divino. Otra paradoja típica de quien opta por el celibato es que, cuanto más exclusivo sea su amor para el Señor, tanto mayor será su libertad para entregarse totalmente a los demás¹⁷.

Lanza del Vasto dice a este respecto algo muy interesante: «Si amas a Dios y no amas al prójimo, amas sólo la imagen de un amor imaginario. El amor de Dios, que no es al mismo tiempo servicio al prójimo, es una inmensa mentira que uno se cuenta a sí mismo... ¿Qué amor es ese que ama a Dios y no al prójimo? Es el instinto del

17. Cf. *Presbyterorum ordinis*, 16.

rebaño, el placer del calor y del olor a multitud; es el miedo al miedo de estar solos, es el placer de fastidiar a los demás o de odiar en común a cualquier otro rebaño. Amarse a sí mismo, sin amar a Dios ni a los demás, es lo contrario del amor. Pero si amas a Dios y al prójimo, mas no te amas a ti mismo, tu amor no es un don, porque nadie puede dar lo que no ama; es lo contrario de un don: un olvido; lo contrario de un sacrificio: un suicidio. Es pérdida y no amor, porque en ti no hay nadie que pueda amar. Así pues, ama a Dios por amor del prójimo y de ti mismo. Ama al prójimo por amor de Dios y de ti mismo. No contrapongas lo contrapuesto; únelo en el amor. Crea en ti la trinidad del amor»¹⁸.

Lo que quizás plantea problemas y se resiste a entrar en esta lógica de integración es el amor de sí, al que algunas ascéticas tachan precipitadamente de egoísta por naturaleza, y por tanto antitético a todo proyecto de vida célibe. A este respecto dijimos ya en el capítulo anterior que es indispensable estar seguros de la propia amabilidad subjetiva y que la relación total con el propio *yo* y con la propia vida es condición imprescindible para una relación igualmente total con el *otro* y con el *Otro*. En el fondo este es también el sentido del mandamiento bíblico: «Amarás al prójimo como a ti mismo»¹⁹. Santo Tomás observa al respecto que es imposible eliminar el amor de sí y que es el fundamento y el paradigma de cualquier otro amor, incluida la caridad²⁰. Para Zuanazzi, la misma oblatividad, positiva o propositivamente considerada, «no se... caracteriza por el olvido absoluto de la propia persona, que sería algo no natural, sino por la entrega a la persona amada»²¹.

B) Lo segundo es que amar a Dios no quiere decir, más o menos, amar al otro «por amor de Dios», como si ambos amores fueran cosas separadas, o porque Dios me lo manda, sino, por un lado, hacer que el otro comparta mi relación con Dios, y, por otro, verlo además «dentro» de esta relación, como parte integrante de la misma, y por tanto amarlo *en* Dios, en el *mismo* acto y con el *mismo* amor con que amo a Dios²².

18. G. Lanza del Vasto, *Principi e precetti del ritorno alla evidenza*, Torino 1973, 164s.

19. Lc 10, 27.

20. Santo Tomás, *Summa...*, II-II, q. 25, a.4, ad tertium.

21. G. Zuanazzi, *Tem...*, 58.

22. Cf. L. M. Rulla, *Antropología...*, 1, 234-239; cf. también St. Lyonnet,

No debiera haber ningún conflicto entre los dos amores de manera que el amor al hombre robe algo al amor de Dios. Dice muy acertadamente Lewis que el problema viene del poco amor a Dios y no del mucho amor al hombre y, más en concreto, que «es sencillamente casi imposible amar «demasiado» a cualquier ser humano. Puede que lo amemos poco *en comparación* con lo que amamos a Dios; pero el factor que desequilibra es lo poco que amamos a Dios, no lo mucho que amamos al hombre»²³. Con otras palabras: el célibe descubre que el corazón de Dios es «el lugar de encuentro con toda la humanidad»²⁴, y que el *otro* es mediación insustituible en la propia relación con el Absoluto, que por él Dios se hace el contradictorio y él se encuentra con Dios. En este sentido el segundo mandamiento es «similar» al primero, está contenido en él y a su vez lo contiene, y solo así la trascendencia del amor a Dios es auténtica y no alienante. Quizás podríamos decir que el concepto bíblico y teológico de «semejanza» entre el primero y el segundo mandamiento se entiende mucho mejor desde la teoría psicológica de las relaciones objetuales totales, de la que recibe nueva iluminación y confirmación, ofreciéndole a la vez una explicación radical y una precisa orientación. Pues, como ya hemos visto en el capítulo anterior, establecer una relación objetual total con el otro equivale a alcanzar su amabilidad objetiva, ese núcleo radical de la verdad, belleza y bondad de su ser, donde, para el creyente reside el proyecto de Dios hacia su criatura, sintiéndose llamado a colaborar en la realización de ese proyecto. Al vivir la relación con la totalidad del *otro*, el sujeto ama al mismo tiempo al Dios, que le ha hecho tan digno de amor. «Cuando dos seres se aman —dice Raguin con una lógica que parece sintetizar las perspectivas teológica y psicológica— y cuando su amor alcanza el nivel más alto que imaginarse pueda, no es que estén simplemente unidos entre sí con una profundidad inefable, sino que les parece que participan en un amor que los supera, un amor más grande

Amore del prossimo: pienezza della legge, en «Rassegna di Teologia», 4 (1974) 241-256; J. de Finance, *Devoir et Amour*, en «Gregorianum», 2 (1983) 243-272. Hemos tratado ampliamente este tema al analizar el pensamiento de San Agustín sobre el amor (cf. 2ª parte, capítulo 3º, apartado 2º).

23. C. S. Lewis, *I quatttro amori: affetto, amicizia, eros, carità*, Milano 1990, 112.

24. Y. Raguin, *Celibato per il nostro tempo*, Bologna 1973, 25.

que la suma de los suyos. Han alcanzado, pues, ese amor poderoso que se ofrece a todos los que viven plenamente la relación interpersonal. Su amor no es solo éxtasis de uno con el otro, sino a la vez éxtasis de uno y otro con la infinitud de amor que es el amor infinito. Esos seres han experimentado de algún modo el amor de Dios, que ha hecho posible que el mundo exista. En esta experiencia de la relación perfecta, el hombre llega a un más allá de sí mismo, que es una toma de conciencia directa de Dios... En todo lo que lleva a cabo cualquier hombre, se concreta el amor de Dios por este hombre. Y nuestro acto debe ser ya, de por sí, la revelación de este misterio... La relación revela un más allá de sí misma que no debe rechazarse»²⁵.

Entre tantos ejemplos que podríamos aducir de sacerdotes que han vivido la lógica del amor «total», D. Lorenzo Milani es un testigo particularmente fiable cuando dice en una carta a alguien que le pedía luz al respecto: «Cuando, como yo, hayas perdido la cabeza por algunas decenas de criaturas, entonces encontrarás a Dios»; y todavía es más significativo y luminoso lo que escribe en su testamento, dirigiéndose a «sus» muchachos con estilo aparentemente paradójico: «Os he querido a vosotros más que a Dios, pero espero que no esté pendiente de esos detalles y, por tanto, no lo haya tenido en cuenta».²⁶ ¡Qué síntesis tan admirable de ternura humana y de auténtico sentido de lo divino! Una síntesis que confirma una vez más la convergencia entre el significado teológico del amor de Dios, que comprende y contiene el amor al hombre y que no disminuye por él, y la teoría de las relaciones objetuales totales, que mueve a captar la amabilidad objetiva y radical del otro y a amarla. Dice muy acertadamente Lewis: «Hemos sido creados para Dios; las personas que hemos amado en esta tierra solo han despertado nuestro afecto porque tenían cierto parecido con Él, porque eran manifestaciones de su belleza, de su tierna benevolencia, de su sabiduría y de su bondad. Nuestro error no ha sido haberlas amado demasiado, sino no haber sabido qué es lo que realmente estábamos amando»²⁷.

25. Y. Raguin, *La profondeur de Dieu*, Paris 1973, 68-70. (Ed. esp.: *La profundidad de Dios*, Narcea, Madrid 1982).

26. L. Milani, *Non dimenticare il prete Don Milani*, en «La Vita Pastorale», 7 (1992) 5.

27. C. S. Lewis, *I quattro...*, 125.

C) Olvidar estas puntualizaciones o equivocarse en estos dos aspectos que hemos subrayado, es vivir un celibato nada natural y nada evangélico, dividido entre dos amores falsamente contrapuestos. Todavía más: sería vivir una vida innatural y escasamente evangélica.

Pero recordar el principio de la « semejanza » de los dos mandamientos y amar respetando el carácter totalizante del amor de Dios, significa vivir en plenitud la propia capacidad afectiva y el propio celibato, como profecía de un amor sin final. Si se me permite una comparación para mí muy expresiva, nuestra vida es « como un gran río. A veces sereno y tranquilo; otras veces, quizás más a menudo, agitado y tumultuoso, como un torrente de montaña. Pero en su fondo, sólida roca incrustada en el lecho del río y a veces emergente sobre el agua y sus agitados remolinos, hay algo que no se mueve ni se agita, estable y perenne... Es el amor de Dios, fiel para siempre, que se ha derramado en nuestros corazones, pero que a veces emerge, se hace visible y manifiesto, y se hace entonces amor a los hombres... Hasta que un 'buen' día, este río, con toda su carga de amor, desembocará en el gran mar abierto del encuentro con Dios; entonces, entonces lo veremos cara a cara, no estaremos solos ni acabaremos de amar. En Él, amor sin fin ni límite, amaremos a todos los que habíamos amado siempre y también a otros, con un amor nuevo, divino.

Incluso entonces el segundo mandamiento seguirá semejante al primero»²⁸.

« Cuando veamos el rostro de Dios, nos parecerá que lo conocemos desde siempre. El ha intervenido en todas nuestras experiencias inocentes de amor terreno, creándolas, sosteniéndolas y moviéndolas desde dentro, segundo tras segundo. Todo lo que de auténtico amor había en ellas, también aquí en la tierra, ha sido más suyo que nuestro, y solo nuestro porque era suyo.

En el cielo no tendremos la angustia ni el deber de separarnos de las personas que hemos amado en la tierra. Sobre todo, porque ya nos habremos separado de ellos, mirando no a los retratos, sino al Original; no a los riachuelos, sino a la Fuente; no a las criaturas dignas de amor, sino a Aquel que es el mismo Amor. Pero también

28. A. Cencini, *Amarás al Señor tu Dios*, Madrid ²1994, 169.

porque allí encontraremos a todos en Él. Amándolo a Él más que a ellos, los amaremos más de lo que ahora los amamos»²⁹.

La frase final de Lewis evoca la aparentemente opuesta de Don Milani («os he querido a vosotros más que a Dios»). Pero en realidad ambas expresiones manifiestan dos aspectos de la misma realidad, o la « semejanza » misteriosa de los dos mandamientos; los dos amores se complementan como si jugaran a ver quién prevalece sobre el otro en una tensión cada vez más unificadora. En definitiva, lo que expresan es el carácter totalizante del amor de Dios.

El célibe por el Reino cree firmemente que puede vivir en uno solo estos dos amores.

3. Modalidad del amor del célibe: la Trinidad

El segundo elemento que caracteriza la relación objetual total es la categoría del afecto. Categoría que debería incluir y significar *totalidad*, según Kernberg, y que en el capítulo anterior hemos « traducido » por libertad y libertad afectiva. Decíamos allí que la libertad de corazón lleva, por un lado, a amar *totalmente* (« con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas ») el objeto, especialmente el objeto de la propia identidad vocacional, con sus peculiaridades, con todas las renunciaciones inherentes³⁰. Se crea entonces una situación intrapsíquica de gran consistencia y coherencia entre proyecto de vida y vida afectiva, entre objeto material y objeto formal, cuya consecuencia natural es la liberación de las energías afectivas para un objetivo concreto, es decir, la expresión *total* de ellas. La relación objetual total exige esta expresión total de afecto.

Todo esto tiene una aplicación inmediata y un valor indudable, porque concierne a la opción del célibe por el Reino. E incluso ayuda a entender la singularidad de esta opción, como ya hemos indicado.

A) Decidirse a amar a Dios por encima de las criaturas, hasta el punto de decir « no » al amor preferente a una de ellas, no significa simplemente elegir un objeto privilegiado y... noble para nuestra

29. C. S. Lewis, *I quattro...*, 125s.

30. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2º.

capacidad afectiva, sino, sobre todo, *amar* a la manera de Dios. Para el célibe es muy poco decir que ama a Dios, es necesario que ame *como* Dios.

El celibato tiene sentido solo en cuanto muestra el amor de Dios, o cuando el célibe va entrando poco a poco en la óptica o en la dinámica de este amor, aprendiendo a amar como Dios ama; o estableciendo una relación total con Dios, («total» porque el Altísimo es su objeto material y su objeto formal), a Quien el célibe ama con todas sus fuerzas, y cuya forma de amar se convierte en el estilo y en el modo de amar propio del mismo célibe. Y «total» también porque la coherencia entre objetivo y modalidad (o entre amor recibido o amor donado) no puede dejar de liberar por completo las propias energías afectivas.

Este es, en el fondo, el sentido de las afirmaciones bíblicas, que llaman expresamente al creyente a amar como Dios lo ha amado primero: «Sed misericordiosos, *como* vuestro Padre es misericordioso»³¹; «Amaos los unos a los otros *como* Yo os he amado»³². Y así otros muchos pasajes. Pero, si es cierto que esto afecta y vincula a todo hombre y a todo creyente, también lo es que cada uno tiene una experiencia muy distinta del amor de Dios, o por su peculiar sensibilidad y madurez espiritual, o por su estado de vida. Es claro, por ejemplo, que el casado y el célibe viven distintamente la inmediatez de su relación con Dios como objeto material de su amor, y es probable que esto se refleje también en el modo global con que uno y otro manifiestan el mismo amor. Pero no es esto lo que nos interesa aclarar ahora.

Lo que importa realmente es comprender que, una vez más, nos encontramos ante la convergencia entre el subrayado teológico (el amor de Dios infundido en nuestros corazones es la fuente de nuestro amor) y la teorfa psicológica (la concepción unificadora de la relación objetual total entre objeto material y objeto formal, entre objetivo y estilo afectivo). La consecuencia es una aproximación más, o una forma más concreta de ver la relación entre las dimensiones horizontal y vertical del amor humano, como dice Lyonnet: «Lo que hace que tanto el amor al prójimo como el amor a Dios sean virtud 'teologal' no es la persona que amamos, hombre o Dios ('id

31. Lc 6, 36.

32. Jn 13, 34.

quod diligimus'), sino la razón por la que la amamos ('id quo diligimus'). Es decir, el amor no es 'teologal' porque amamos a Dios (y no a un hombre), sino porque Dios mismo (y no nosotros, como hombres) es quien ama en nosotros, tanto cuando amamos a Dios como cuando amamos al prójimo»³³.

Para Lyonnet, pues, más importante que el objeto que amamos es el modo con que amamos. Nosotros, sin embargo, preferimos decir que, desde la perspectiva de la relación total, lo importante y decisivo es el nexo entre objeto y modalidad, entre objetivo y formalidad del amor. Y esto es precisamente lo que sucede, o debiera suceder, en la vida del célibe, que ama a Dios por encima de las criaturas, para poder luego amarlas con el corazón de Dios.

Pero, ¿cuál es el modo típico de amar de Dios? ¿qué significa concretamente amar «con el corazón de Dios»? ¿es solo una expresión afectiva o significa algo concreto?

B) En Dios coinciden la esencia y el amor, porque Dios «es» amor³⁴. Pero es un amor particular, estrechamente unido al hecho de que Dios es Trinidad. Por consiguiente, su modo de amar es *trinitario*, muy marcado por esta modalidad específica: *La Trinidad es el modo de ser y de amar de Dios*. «Cuando ves el amor, lo que realmente ves es la Trinidad», dice San Agustín³⁵.

Si Dios es así, el hombre no puede pasarlo por alto.

Y de hecho, la Trinidad, origen, regazo y patria del amor, posibilita y marca profundamente muchos acontecimientos cotidianos de la comunidad humana, y es la fuente real y el paradigma de la caridad, que la Iglesia está llamada a ser y a vivir³⁶ y de la que todos los creyentes han de dar testimonio, sobre todo dentro de ella.

La Trinidad no es una fórmula que se pueda transferir por simple deducción analógica; es más bien un horizonte que nos trasciende y nos abarca, un lugar donde situarse una y otra vez, una historia de amor en la que hemos nacido y en la que podemos introducirnos sin cesar, y una historia que narra el consagrado —como todos los que aman— desde su libre opción de vivir y de amar siendo célibe.

33. S. Lyonnet, *Amore...*, 11.

34. 1. Jn 4, 8.

35. San Agustín, *De Trinitate*, PL XLII, VIII, 8, 12.

36. Cf. B. Forte, *Sull'amore*, Napoli 1988, 50.

La Trinidad no es, tampoco, un misterio que trasciende nuestro conocimiento y que solo tiene que ver con el Dios inaccesible y trascendente, sino que es una muestra clara de significados, de relaciones, de personas divinas que se aman en una trama pletórica de sentido, incluso para el hombre que acaba viéndose implicado en ella como en una especie de abrazo.

La Trinidad, sobre todo en este contexto, es totalidad, *totalidad del amor*, del amor en sus dimensiones fundamentales: amor que se da y que se recibe, que se abre y se recoge, que se conoce y se reconoce, amor tan intenso que se convierte en Persona y que genera otras historias de amor según ese modelo.

La Trinidad es totalidad, *totalidad de relaciones*, de relaciones entre Personas abiertas entre sí de par en par, que se encuentran una en otra, y comunión de rostros que se reconocen y reflejan mutuamente, comunión de relaciones y de amor a la que se invita y en la que se admite al hombre ya, desde ahora, como parte de esa totalidad.

Podemos decir que la Trinidad es la máxima expresión del concepto y de la realidad de la totalidad. O quizás podemos atrevernos a decir que el concepto de las relaciones objetuales totales (claro que en un nivel muy superior y misterioso), encuentra en las relaciones trinitarias la expresión más sublime y densa de lo que aquellas significan.

Precisamente porque el amor de Dios Trino no es genérico ni indefinible, ni está tan lejos del hombre y de su vocación al amor, sino que es una historia bien tramada de tres Personas que aman cada una según su propia identidad, quien opta por amar a Dios y como Dios en la virginidad, está también llamado *a captar y a contemplar esta riqueza plural de amor, viviendo él primero una relación con cada una de las Personas, dejándose amar por Ellas para poder amar como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo*.

Así pues, el amor, que debe aprender el célibe por el Reino, es un amor peculiar, con matices muy concretos. Es un amor «trinitario». Cualquier otro modelo sería un empobrecimiento reductor. El objeto material de su amor no es un «Dios cualquiera», que vive en una soledad inaccesible, sino un Dios con un rostro definido, el rostro del Padre, del Hijo y del Espíritu; y el objeto formal de su amor virginal tampoco es amor genérico a Dios, sino un amor a Dios Padre, a Dios Hijo y a Dios Espíritu Santo. Con este Dios

Trinidad debe establecer una relación de amor, para amar con el corazón de la Trinidad de amor.

Quizás amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (la «trinidad humana», como la llamaba San Agustín)³⁷ significa también un amor «trinitario», total. Más adelante veremos sus consecuencias concretas.

Hemos respondido a los interrogantes –o a alguno de ellos– que formulamos al comienzo de este capítulo y de la tercera parte, sobre la modalidad del amor de Dios y el sentido del concepto de totalidad en Dios. Es, pues, lógico y normal que nos preguntemos ahora cómo se consigue este amor *total* (a Dios, al hombre, a sí mismo) y *trinitario*, capaz de suscitar la opción por el celibato.

El amor de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo ha sido derramado en nuestros corazones³⁸ con un carácter tan definitivo que nada ni nadie podrá separarnos de él³⁹, como una roca sobre la que se alza nuestra existencia. Pero ¿cómo puede *experimentar* cada uno este amor hasta el punto de que le pueda llevar a prescindir de un amor humano, atractivo y bello en sí mismo, y para muchos, irrenunciable? ¿qué significa amar *al estilo de Dios Trinidad*, es decir, hacer que el afecto humano de cada uno refleje visiblemente el amor del Padre, del Hijo y del Espíritu?

Estas preguntas nos llevan a reflexionar sobre la otra unidad básica, es decir, sobre el *sujeto*.

4. Sujeto del amor célibe: la persona llamada y seducida por Dios

El análisis realizado en los capítulos anteriores y las conclusiones a que hemos llegado son un dato clave y una premisa indispensable para la opción por el celibato, pero solo se trata de un punto de partida, de algo que necesariamente hay que superar en una dirección precisa, si el célibe quiere desarrollar plenamente la semilla de su opción.

37. Cf. San Agustín, *De Trinitate*, PL XLII, XII, 6, 6.

38. Cf. Rom 5, 5.

39. Cf. Rom 8, 38.

En la trayectoria existencial del célibe, o del que quiere serlo (en realidad toda su vida es esto último), hay un punto o un límite, más allá del cual el protagonista no es exclusivamente él, aunque la opción siempre sea «su» opción; es como un umbral, más allá del cual, la experiencia virginal ya no es solo humana, aunque las estructuras y el «lugar» donde esta se desarrolla sean estrictamente humanas, y esas dos certezas ya no serán suficientes para repetir libre y fielmente el propio «sí».

El celibato consagrado manifiesta la fe misma en el Trascendente, es una decisión que procede de una experiencia peculiar de lo divino, sin que pueda entenderse fuera del ámbito concreto de la *experiencia religiosa*. Los maestros de vida espiritual definen la experiencia religiosa como «el modo más completo, adecuado y total con que el sujeto... se acerca a la realidad»⁴⁰; *total*, sobre todo porque en la experiencia religiosa se vive de forma muy real la presencia simultánea del deseo humano y del mandamiento divino, o «la unión de lo finito con lo Infinito y de lo Infinito con lo finito»⁴¹, o la relación, a veces dialéctica, entre el polo-Dios y el polo-hombre⁴². O, más concretamente, en la experiencia religiosa el creyente entra en contacto con la Trascendencia, pero no solo, ni principalmente, en sentido intelectual, conociéndola, o moral, dependiendo de ella, sino en el sentido más pleno de la «*conversión religiosa*», en expresión de Lonergan, conversión que consiste en «ser dominado por el interés último. Es enamorarse de lo ultramundano. Es una entrega total y permanente de sí mismo, sin condiciones, ni cualificaciones, ni reservas»⁴³. La experiencia religiosa es la experiencia de un encuentro, en el que el Absoluto se comprende como el *Tú* de la vida⁴⁴. Se trata, pues, de una experiencia orientada hacia el obje-

40. A. Guerra, *Experiencia cristiana*, en S. de Fiores-T. Goffi (eds.), *Nuevo diccionario de la espiritualidad*, Madrid 1983, 491-497; cf. también G. Moiola, *Dimensione esperienziale della spiritualità*, en B. Calati-B. Secondin-T. Zecca (eds.), «Spiritualità, fisionomia e compiti», Roma 1981, 45-48.

41. G. Zuanazzi, *Temi...*, 141.

42. Sobre este modo de entender la experiencia religiosa, cf. A. Godin, *Psicologia*; cf. también G. Sovernigo, *Celebrare oggi la celebrazione liturgica come sintesi attiva*, en «Liturgia e preghiera. Esperienza per l'uomo», Torino 1981, 5-44.

43. B. Lonergan, *El método en teología*, Sígueme, Salamanca ²1994, 234.

44. Cf. F. Alquié, *L'expérience* Paris 1961, 79; cf. también J. Moreau,

to y hacia un objeto concreto, «pero en la experiencia religiosa estar dirigido es más bien presencia, luego encuentro, y luego unión. Y en esta presencia, el primero no es quien tiene la experiencia, sino el que está presente, pues este es el santo, el superior en potencia, el que dispone del poder»⁴⁵. Dicho de otro modo: «el movimiento humano con que el hombre busca a Dios va precedido del movimiento divino con que Dios se hace presente al hombre»⁴⁶, según el conocido lema agustiniano: «Deus quem nemo quaerit, nisi admonitus»⁴⁷. Lo que queremos subrayar es que *en la experiencia religiosa la iniciativa es de Dios. Sobre todo en esa peculiar experiencia religiosa unida a la decisión de ser virgen*, decisión que en realidad es una respuesta a un amor preveniente, a un Dios que toma la iniciativa y busca el bien del hombre.

El celibato expresa, pues, un movimiento que va del hombre a Dios y de Dios al hombre o —como afirma el documento del Vaticano sobre la formación para el celibato— es sobre todo un «don precioso» del Señor y solamente después, como consecuencia de esta iniciativa divina, también un don del hombre a Dios⁴⁸.

Este doble movimiento es el que hace que la experiencia religiosa sea auténtica, más aún, *total*, porque incluye a la vez la experiencia que Dios hace del hombre y también la experiencia que el hombre hace del amor de Dios; es como un círculo que se cierra. Y entonces el celibato se puede manifestar en toda su significación de relación objetual total.

4.1. Dios «hace experiencia» del hombre

La decisión de vivir el celibato por el Reino no puede ser ni una decisión voluntarista ni el resultado del cálculo de las actitudes personales, morales o psicológicas, ni la previsión de una más o menos supuesta capacidad para soportar el déficit afectivo y sexual que conlleva.

Expérience religieuse, en «Il problema della esperienza religiosa», Brescia 1961, 345.

45. G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Torino 1960, 359.

46. G. Zuanazzi, *Tem...*, 141.

47. San Agustín, *Soliloquia*, PL XXXII, I, 1, 3.

48. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas para la formación en el celibato sacerdotal*, 75.

Es, *esencialmente*, una iniciativa de Dios que toca al hombre donde solo Él sabe tocarlo y como solo Él sabe hacer. Por otro lado, como ya hemos dicho, experimentar a Dios no es tanto presumir de que somos nosotros quienes encontramos a Dios, eligiendo el momento y la modalidad del encuentro y citando a Dios cuando y donde fijamos nosotros, obligándolo incluso a hacer cola, cuanto dejar que sea *Él* quien salga al encuentro de su criatura, cuando y donde Él quiera, como cuenta la Biblia que sucedió «con todos sus amigos». Más aún, como dice agudamente von Balthasar, el concepto de «experiencia de Dios» no aparece en la Biblia sino que es un concepto moderno creado por nosotros y por nuestra sensibilidad algo presumida, una especie de residuo o derivación iluminista de esa pretensión prometeica que quizás pervive todavía en el inconsciente colectivo de muchos creyentes.

En la historia sagrada lo que hay, en todo caso, es lo contrario, a saber, *que Dios experimenta al hombre*: lo busca y le dirige la palabra, le da signos y lo escruta, le llama la atención y lo seduce, a veces lo castiga..., pero sobre todo *lo pone a prueba*⁴⁹ no tanto para ver si es fiel (pues Dios no necesita test alguno para conocer a quien ha creado), como para que perciba cada vez más un nuevo modo de ser y de amar, de desear y de sentir a Dios y a su amor, dejándole entrever y gustar un nuevo e inimaginable espacio de libertad y de autorrealización.

Desde que el hombre existe, Dios no ha cesado nunca de ir tras él para proponerle su amor e invitarlo a que lo ame. De Adán a Pablo de Tarso, a través de toda la Escritura, se repite la misma dinámica y el mismo anhelo divino –como si fuera el estilo de Dios– aunque con frecuencia el hombre no lo capta y se atreve a «dar la vuelta a la tortilla» pidiendo signos, poniendo condiciones a Dios o, como la misma Escritura dice muy sugerentemente, tratando de «tentar» a Dios, de ponerlo a prueba. Igual que cuando Israel estaba cercado por sus enemigos y los jefes del pueblo dudaron de Dios y urdieron ponerle condiciones. Entonces les dijo Judit: «¿Pero quiénes sois vosotros para poner a prueba a Dios y suplantarlo públicamente?... No exijáis garantías al Señor, nuestro Dios, pues Dios no es como un hombre, al que se puede amenazar y presionar». Al contrario,

49. Cf. H. U. von Balthasar, *Biblical and Patristic Experience of God*, en «Theology Digest», 25 (1977), 206-209.

concluye espléndidamente Judit, «por todo esto demos gracias al Señor nuestro Dios, que nos pone a prueba como también puso a prueba a nuestros antepasados»⁵⁰.

«Dar gracias» por la prueba. Pero, ¿por qué?

Un pasaje de la encíclica *Sacerdotalis caelibatus* da luz a este respecto: «Dios, que ha creado y redimido al hombre, sabe lo que puede pedirle, y le da todo lo que necesita para que pueda hacer todo lo que le pide su Creador y Redentor»⁵¹. De acuerdo con esta afirmación, la prueba tiene una doble finalidad: reveladora y experiencial. *Revela* al hombre lo que es y lo que puede ser, y le permite *experimentar* la acción y la presencia de Dios en su interior, que le da fuerza en su debilidad.

Recordamos al mismo tiempo que Dios conoce la inercia del hombre, su tendencia homeostática a contentarse con la mediocridad y con los compromisos, y a evitar lo que pueda complicarle la vida o turbar su quietud⁵². Con la prueba interviene «providencialmente» para pedir —y luego ofrecer— algo que el hombre jamás se habría atrevido a preguntarse (o a soñar) hasta llegar a tocar las áreas más sensibles (y vulnerables) de la naturaleza humana, que el hombre considera más suyas y en las que no quiere que nadie se entremeta.

En este sentido oraba san Agustín, un hombre que había experimentado su propia debilidad pero también la grandeza del plan de Dios y la eficacia de su presencia: «Concede lo que mandas y manda lo que quieras»⁵³.

Por eso la prueba divina desconcierta siempre, rompe el equilibrio estático, provoca crisis incluso de fe, suscita temores y resistencias, sugiere dudas y sospechas, incluso respecto a Dios, pide algo difícil y a veces aparentemente absurdo, superior a las propias fuerzas y más allá de la propia lógica y del (buen) sentido común, hace sentir al hombre, sea creyente o consagrado, todo el peso de su de-

50. Jdt 8, 12.16.25.

51. Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus* 51.

52. Freud afirmaba que nuestro aparato psíquico tiende a eliminar todas las excitaciones y todos los estados de tensión provocados por fuerzas externas e internas (el conocido principio homeostático). Cf. S. Freud, *Introduzione al psicoanalisi*, en *Opere VIII*, 420-435; Cf. L. Ancona, *La psicoanalisi*, 116.

53. San Agustín, *Confessiones*: PL XXXII, X, 29, 40.

bilidad, así como la mezquindad de sus proyectos y su pretensión de volar a ras de tierra, pero al mismo tiempo le ofrece posibilidades nuevas e impensables que dignifican y conducen al ser humano a su realización plena. Y precisamente este es el cometido originario de la prueba. Psicoanalíticamente es una «frustración optimal». Optimal porque es Dios quien la gestiona, es decir, el único que al mismo tiempo puede pedir y dar la fuerza para rendir al máximo.

Este es el sentido de la prueba a que Dios somete a Abrahán y a muchos otros personajes bíblicos, como el joven rico a quien Jesús mira con amor y a quien pide que dé sus bienes a los pobres y le siga. ¿Pero qué pasa después? Abrahán acepta la prueba del sacrificio de su hijo convirtiéndose en «padre de los creyentes» y en «amigo de Dios»; pero el joven rico no acoge la llamada de Jesús y ni siquiera se da cuenta de la mirada de amor que le había dirigido y se va triste y afligido.

Es decir: cuando se acepta y vive la prueba se experimenta una nueva presencia y un modo nuevo de conocer a Dios en la historia personal, a saber: su fidelidad de Padre que no nos tienta por encima de nuestras propias fuerzas, sino que nos otorga lo que necesitamos para superar la prueba, constituyendo tanto para el creyente como para el «sometido a prueba» una nueva experiencia o una confirmación existencial de su amor. Si se rechaza la prueba impide todo esto, hace inútil el acto de amor personal de Dios, como demuestra el relato del joven rico, veda el cruce de caminos y de miradas entre Dios y el hombre, impide la experiencia de sentirse alcanzados por el amor de Dios; y tampoco permite, como ya hemos dicho⁵⁴, que la autotrascendencia y la libertad de Dios «toquen» la autotrascendencia y la libertad del hombre, haciendo saltar la chispa de la experiencia del amor divino. El joven rico se va, en efecto, *triste*, y lo que su «tristeza», tan finamente resaltada por el evangelista, manifiesta es precisamente que no ha experimentado la mirada de amor con que Dios lo «mira» (un amor «personalizado», dirigido a él personalmente). Desde una perspectiva psicológica podemos decir que este joven no madura en sí la certeza de ser amado ni menos la de ser amado personalmente por Dios por haber rechazado la llamada divina.

54. Cf. 1ª parte, capítulo 3º, apartado 5º.

Toda prueba, sea grande o pequeña, normal o extraordinaria, plantea esta alternativa, pero sobre todo la prueba *afectiva* cuando Dios pide algún sacrificio del corazón, como la renuncia a un afecto intenso, o la experiencia de la soledad, o cuando, por los avatares de la vida o en razón de las necesidades de los demás, nos pide que amemos con más intensidad, con más libertad y con más desinterés de lo que amamos, traspasando el círculo de nuestros amigos o de nuestros... hijos, o de quien nos gusta o nos cae bien.

Digamos ya por qué: Si es cierto que el acto o la muestra más grande de amor de Dios para con el hombre es haberlo hecho capaz de amar, es lógico que el ser humano descubra este amor *sólo o principalmente cuando acepta la llamada a amar, a amar más de lo que parece natural*. O si, como dice Bulgakov, la capacidad de amar es la huella que la Trinidad ha dejado en el hombre, cuanto más la ejercita este, tanto más se da cuenta de que la tiene, insertándose automáticamente en el círculo trinitario de amor, objeto y sujeto de ese mismo amor y morada de una presencia que lo circunda y llena⁵⁵.

Es un punto estratégico importante para entender cómo puede nacer, purificarse, crecer sana y dar fruto la vocación al celibato. En particular, es esencial entender y aceptar que Dios puede pedir algo al hombre, puede someterlo a prueba y decidir salir a su encuentro como y cuando lo desee. Consagrarse mediante el celibato significa aprender a ponerse en manos de este Dios, que quiere «tener experiencia» de la criatura.

Volvamos a Abrahán, paradigma del hombre probado por Dios. Su aceptación de la prueba divina es lo que le lleva a experimentar a Dios.

4.2. *El hombre experimenta a Dios*

«Dios quiso poner a prueba a Abrahán, y lo llamó: –Abrahán. El respondió: –Aquí estoy. Y Dios le dijo: –Toma a tu hijo único, a tu querido Isaac, ve a la región de Moria, y ofrécemelo allí en holocausto, en un monte que Yo te indicaré»⁵⁶.

55. Cf. S. Bulgakov, *Il Paraclito*, Bologna 1972, 444.

56. Gén 22, 1-2.

Lo que más nos llama la atención de estos versículos es el contenido de la prueba, la petición divina: ¿qué es lo que Dios pide? No se limita a pedir algo o un sacrificio parcial; tampoco pide una renuncia a algo pecaminoso, o a afectos desordenados. Como muy bien dice Raguin, el Señor «puede... cerrarnos literalmente el camino de los afectos humanos, incluso legítimos, para obligarnos a sumergirnos en la experiencia de su amor»⁵⁷.

Puede pedir, y de hecho pide, el «sacrificio del hijo», que, en el caso de Abrahán es un hijo en el que su corazón de padre anciano había depositado todo su amor y toda su esperanza: «tu hijo único, tu querido Isaac». La insistencia no es superflua, sino que expresa qué significa una prueba que pide al hombre *lo que más quiere*. Isaac era lo que Abrahán más quería. Además, ¿no le había prometido Dios que por Isaac llegaría a ser padre de una multitud de pueblos? Renunciar a Isaac equivale a renunciar a todas las promesas, a apagar la luz de la esperanza y a precipitarse en la más densa oscuridad...

Abrahán no lo entiende. ¡Ha tenido que renunciar ya a tantas cosas: a su país, a su parentela, a su familia!⁵⁸. Se le pidió que renunciara a los puntos de referencia de su identidad, que cancelara todo su pasado, como si nunca hubiera existido, que se convirtiera en peregrino por unos caminos trazados por un Dios misterioso, que ofrecía su amistad, que era grande en la promesa y fiel a su palabra, como Abrahán había podido constatar al menos hasta entonces, sobre todo con el nacimiento de Isaac. Pero ahora le parece encontrarse ante algo contradictorio e inexplicable, ante la ambivalencia del objeto, como diría Kernberg, cada vez más «alejado» de las expectativas del yo⁵⁹. El corazón y la mente de Abrahán se hallan ante el misterio, y a un paso de lo irracional: Dios te garantiza su presencia, y luego te deja tirado en el camino; no solo no te ayuda en la prueba, sino que la hace más difícil; te regala el hijo de la promesa, y luego te pide que se lo ofrezcas en sacrificio: «Toma a tu hijo... y ofrécemelo»⁶⁰. Una vez más es Él quien experimenta al hombre...⁶¹.

57. Y. Raguin, *Celibato...*, 56s.

58. Cf. Gén 12, 1.

59. Cf. O. Kernberg, *Teoria...*, 63-67.

60. Gén 22, 2.

61. El exegeta Kilian resalta muy bien el significado de la prueba y la intención del narrador: Dios no quiere ciertamente la muerte de Isaac; lo

«Dios junta palabras que rompen el corazón. Como si quisiera estrujar el corazón igual que hace la sirvienta con el trapo antes de pasarlo por el pavimento de la casa. Dios quiere exprimir hasta la última lágrima y la última gota de sangre de esa vida. Hasta las raíces más hondas del anciano se conmueven»⁶². Y lo mismo que cuando hay tempestades los árboles echan raíces más profundas, la prueba también «obliga» al hombre a enraizarse más profundamente en Dios, hasta llegar intrapsíquicamente a «consolidar» su imagen y la del objeto⁶³.

En efecto, ante el misterio del *radicalmente Otro*, otro en relación con el anhelo humano y con el modo humano de entender el amor, Abrahán no se rebela ni huye, sino que acoge y adora el misterio de este amor extraño, y ante la prueba no pregunta el porqué, ni adopta una postura desconfiada, sino que obedece y se abandona⁶⁴.

¿Cómo puede explicarse esta actitud desde una perspectiva intrapsíquica?

4.3. *El acto de fe como relación objetual total con Dios*

Siguiendo a Kernberg, podemos decir que Abrahán demuestra haber madurado hasta lograr cada vez más el sentido de la *constancia del objeto* en relación con Dios, o que alcanza y vive la certeza de que Dios le será fiel, confirmándolo en su identidad (fase de *consolidación del yo*), a pesar de que ahora sufra por no poder entender lo que le pide y perciba, como hemos dicho, la ambivalencia de la imagen del objeto (desde una perspectiva psicoanalítica)⁶⁵. Es una

que realmente le interesa al autor elohísta es contar la historia de la «tentación» de Abrahán como una historia de obediencia auténtica de la criatura en la fe y en el abandono total al Creador. Cf. R. Kilian, *Il sacrificio di Isacco*, Brescia 1976; cf. también G. Furlani, *Il Pentateuco e i Profeti anteriori*, Verona 1993-1994, p. m.

62. U. Terrinoni, *La nostra fede alla scuola di Abramo*, en «Consacrazione e Servizio», 12 (1989), 50.

63. Cf. O. Kernberg, *Teoria...*, 73.

64. Cf. C. M. Martini, *Avete perseverato con me nelle mie prove*, Casale Monferrato-Milano 1990, 116-118 (Ed. esp.: *Habéis perseverado conmigo en mis pruebas*, Valencia 1990).

65. Cf. O. Kernberg, *Teoria...*, 63-76.

conquista fatigosa que expresa toda la difícil evolución de la relación con el objeto Dios. Es más, podría decirse que la teoría de las relaciones objetuales nos ayuda a su modo a entender la complejidad psicológica del acto de fe en cuanto relación con una persona que vive, o el camino accidentado de la experiencia de Dios, tal como tratamos de perfilar a partir de la peripecia de Abrahán, nuestro auténtico padre en la fe.

Desde una perspectiva ideal, el camino hacia el acto de fe debería constar de estas cuatro fases:

Además de una fase de no-relación con lo divino (fase *autista*), en esta relación con Dios hay un estadio que corresponde a la fase *simbiótica*⁶⁶, percibiéndolo como objeto gratificante, que colma las exigencias, que responde perfectamente a la idea que el hombre tiene de Él, y que concede al creyente la consoladora experiencia de una cierta unión con Él, casi una identificación que homologa los deseos humanos con los divinos, como si Dios fuese una especie de regazo materno a medida del hombre y la relación permitiese a la criatura participar de la omnipotencia del Creador... Es una fase elemental que desempeña un papel positivo, pero que habría que superar, porque el hombre debe abandonar ese regazo para hacerse adulto en la fe; debe afrontar el tema de la separación y de la ausencia de Dios, si quiere experimentar la intensa ternura del amor de Dios; debe abordar la diversidad esencial de los pensamientos divinos si quiere convertirse en interlocutor de Dios; debe renunciar a sus sueños de omnipotencia si quiere tener algún día los deseos divinos.

El encanto de la simbiosis con lo divino no perdura, o al menos no debiera durar mucho, sino que debe ser sustituido por la fase de la *diferenciación*; más aún, si la primera intimidad con Dios ha sido delicada y sincera, el descubrimiento de la irreducible alteridad respecto al *yo* debiera ser ahora inevitable, según Kernberg⁶⁷. Es una etapa difícil precisamente por la relación con Dios, y quizás corresponde exactamente al momento en que Dios toma la iniciativa y «experimenta» al hombre sometiéndolo a «prueba», pues ¿qué es la prueba sino la expresión de la radical diversidad de los proyectos de Dios respecto a la criatura? Y, sin embargo, aceptando la diver-

66. Cf. *ibidem*, 58-63.

67. Cf. *ibidem*, 63.

sidad del *otro* es como el *yo* consigue fijar sus límites; aceptando la prueba que viene de Dios es como el creyente descubre su propia identidad y (con sus miedos y debilidades) sus capacidades personales, en este caso, la llamada a amar todavía más. De esta forma el individuo evita la percepción parcial y utilitaria del *otro* (unida a la fase simbiótica) y adopta una actitud positiva ante él, acepta que puede tener sobre él un proyecto distinto al suyo, va percibiendo, aunque poco a poco, su bondad, o empieza a entrever el motivo de su petición, pese a que sea tan dolorosa como la de Abrahán. En términos psicoanalíticos, no recurre al mecanismo defensivo de la ruptura para rechazar el componente negativo, o duro y difícil, o no inmediatamente homologable del *otro* (estableciendo una relación objetual solo parcial), sino que se abre cada vez más a una relación total con el objeto, cuya representación *integra* en una imagen global que da confianza.

La *integración del 'yo' y del objeto*⁶⁸ es la cuarta fase. Esta confianza da a luz la fe, es su alma, su núcleo vital, su presupuesto psicológico. No siempre las fases anteriores permiten una entrada plena en esta cuarta fase, con consecuencias claramente negativas en cuando al papel del *yo* en el ideal de vida (o del *super-yo* en términos psicoanalíticos). Kernberg dice, en efecto, que el fracaso en la integración del *super-yo* (o su cualidad primitiva y sádica) origina «representaciones objetuales ideales» con «características de exigencias sádicas de perfección»⁶⁹. No es el caso de Abrahán, que no va simplemente tras un ideal de perfección, ni parece que establezca con Dios una relación como con un *super-yo* con esas características (por encima del contenido de la exigencia). Abrahán vive intensamente una *relación* con una persona viva, con un *Tú* que ha invadido *por completo* su ser, que ha entrado en su vida de forma absolutamente inesperada y sorprendente, misteriosa y ambivalente, que lo fascina y lo turba, lo seduce y lo prueba, con quien descubre o redescubre laboriosamente el sentido del vivir, del morir, del amar, del ser padre..., con Alguien por quien se ha sentido buscado y amado desde que ese *Tú* le invitó a dejar su tierra para irse a otra parte. Abrahán, que recuerda muy bien todo esto, cree que este amor será fiel, sin saber muy bien cómo, pero su corazón está totalmente se-

68. Cf. *ibidem*, 67s.

69. *Ibidem*, 72.

guro de que este amor, que ha trastocado su historia y le ha acompañado por la vida, no se traicionará a sí mismo. Abrahán se ha fiado de Él y a Él se entrega; es decir, cree en la *constancia del objeto*, y, al decidir, aceptar esa propuesta, que supera en mucho su proyecto, *consolida* la imagen del *yo*, modelándola sobre ese proyecto. Es la fase de la relación objetual total⁷⁰, donde el hombre consigue la armonía consigo mismo y con el *otro*, superando la angustia de vivir con la fuerza de creer. Y es muy significativo, y no solo una coincidencia de nombres, que Fowler, en su estudio sobre los estadios de la evolución del acto de fe, llame a la fe madura «fe añadida de consolidación», una actitud global con la que el creyente conoce y aprende a asumir e integrar la complejidad y las contradicciones de la existencia, afrontando con fortaleza las situaciones difíciles, fortaleza que recibe de aquel en quien ha puesto su confianza y que ahora da solidez a su *yo*⁷¹. Por otro lado, el mismo Kernberg afirma que «los recursos internos de un individuo ante el conflicto y el fracaso están en proporción directa con la madurez y la profundidad de su mundo interior de relaciones objetuales», o «con la reactivación en la fantasía de relaciones objetuales positivas del pasado, que dan al *yo* una 'confianza básica'»⁷²; es decir, la «memoria afectiva» de la paternidad de Dios da confianza y esperanza ante las dificultades contingentes de la existencia»⁷³.

Cuando Isaac pregunta a su padre dónde está el cordero para el sacrificio, le responde con unas palabras que indican con total exactitud el sentido de la confianza y del abandono: «Dios proveerá... hijo mío»⁷⁴. Como si dijera: Si Dios me pide este sacrificio del corazón, también sabrá darme la fuerza para afrontarlo, o tendrá sus razones para pedírmelo. En cualquier caso, seguirá siendo mi «padre» y no quebrantará su palabra, su promesa a un «hijo».

70. Cf. *ibidem*, 73-76.

71. Cf. J. Fowler, *Stages of Faith and Adult's Life Cycle*, en K. Stokes (ed.), «Faith Development in the Adult's Life Cycle», Sadlier 1982.

72. O. Kernberg, *Teoria...*, 73s.

73. Sobre el concepto de memoria afectiva, cf. 1ª parte, capítulo 3º, apartado 2º. Es interesante advertir la correlación entre la idea de memoria afectiva de Arnold y la idea de consolidación (o constancia) de la imagen del objeto, de Kernberg.

74. Gén 22, 8.

Fijándonos más concretamente en el contenido de la exigencia divina, parece que las palabras de Abrahán a Isaac desvelan otra esperanza y otra certeza que da total sentido al proceso de *consolidación de la imagen del 'yo'* como consecuencia directa de la consolidación (o constancia) de la imagen del objeto: si Dios me pide que le ofrezca esto –parece decir Abrahán– significa que *todavía puedo amar más de lo que amo ahora a Isaac*. Sólo puedo sacrificar un amor tan grande por otro aún mayor. ¡Todavía no siento este amor, me parece imposible! Pero si Dios me propone esta prueba es que no solo me ayudará a superarla, sino, sobre todo, que puedo amar a Dios aún más que a «mi hijo único»...

Y, efectivamente, cuando Abrahán decide donárselo, Dios «provee»; se le manifiesta de forma nueva y misteriosa, le revela un amor y una predilección inimaginables, le da una bendición que le proporcionará una descendencia numerosa como las estrellas del cielo y la arena del mar. Dios ha sido fiel, confirmando a Abrahán en su fe-confianza y en su memoria afectiva. Es decir, en términos psicológicos, la relación de amor se ha convertido en relación objetual total que ha consolidado la imagen del *yo* y la constancia del objeto⁷⁵. Abrahán no será únicamente padre de Isaac, sino de una multitud de creyentes, «engendrados» por su acto de fe-confianza; no amará apasionadamente sólo a su hijo único, sino también, y todavía más, a ese Dios misterioso que lo ha buscado, seducido y probado. Abrahán ha experimentado ahora realmente a Dios porque ha dejado que Dios le «experimentara» a él; ha conocido su amor, porque ha aceptado su prueba.

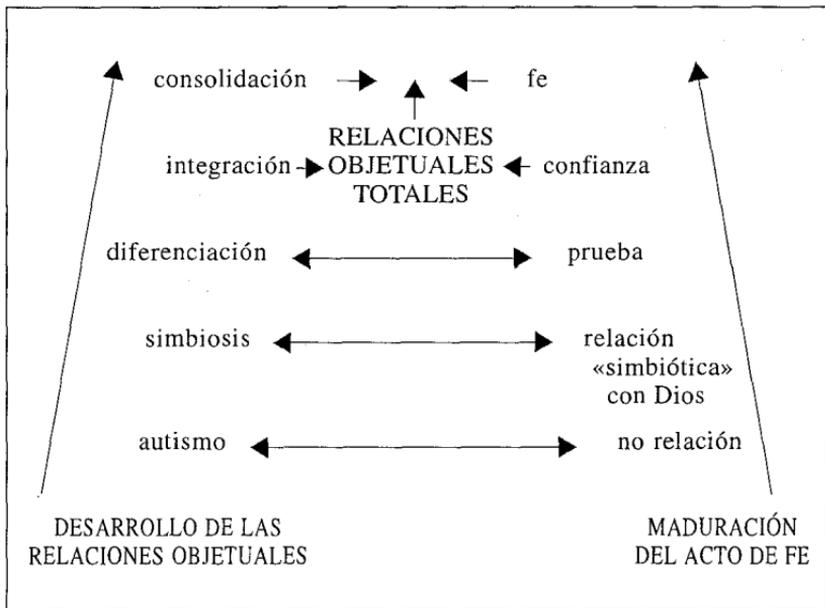
La historia de Abrahán traza el camino ideal del creyente, que vive su relación con Dios como relación objetual total. El recorrido no siempre tiene estas etapas, porque, como sabemos, las fases de las relaciones objetuales no siempre se resuelven armónicamente la una en la otra. Pero lo que nos proponíamos era mostrar la relación entre la evolución de las relaciones objetuales y la evolución de la relación con Dios, o hacer ver cómo es posible (y quizás útil) describir el desarrollo del acto de fe como una relación objetual total con Dios. A continuación trataremos de representar gráficamente la relación entre el desarrollo de las relaciones objetuales y la maduración del acto de fe.

75. *Ibidem*, 73.

El gráfico, que hay que leer de abajo arriba, pone en evidencia la relación mutua entre las dos secuencias evolutivas, o por lo menos indica que el acto de fe puede verse condicionado por el desarrollo de las relaciones objetuales; muestra, además, que solo en la cuarta fase (la de la confianza) la relación con Dios empieza a ser relación objetual total.

GRÁFICO 22

El acto de fe como relación objetual total con Dios



4.4. El «hijo» del virgen

Lo que acabamos de ver es una historia que se repite en todo creyente, pero, cuando se trata de una persona consagrada en la virginidad, es todavía más normal: prueba obligada, paso necesario y de gracia. Antes o después llega el momento en que el Señor pide el sacrificio del «hijo», algo o alguien que nos pertenece desde siempre, o que se ha colado en nuestra vida y al que queremos más que a

nosotros mismos; afectos sanos e intensos que llenan el corazón y hacen sentirte vivo, relaciones humanas gratificantes, servicios apostólicos a los que nos hemos entregado con toda el alma, o perspectivas de realización personal; todo eso a lo que el corazón se agarra como garantía y signo del propio amor y de la propia amabilidad:⁷⁶ sobre todo criaturas, pero también cosas, lugares, tareas, cualidades personales, etc. ¿Por qué Dios pide a la persona virgen que le sacrifique su «hijo»? Cuando Dios pide que se le dé la prioridad afectiva y efectiva sobre todo esto, lo que está pidiendo por encima de todo es que deje de considerarse cada uno como conquista propia, como fruto de su trabajo, como padre y artífice de su haber, como conquistador necesitado del afecto de los demás..., y se reconozca amado, dado y donado a sí mismo y a la vida por ese radicalmente *Otro* a su medida⁷⁷. En resumen, lo que pide es que no se corra el riesgo de ser «hijos de los propios hijos», o sea, personas que hacen depender su estima y amabilidad de lo que producen, de sus resultados, de lo que puede expresar su valor muy concreta y visiblemente. Pide que se comparta con Él una relación objetual total, en la que la confianza aniquila el miedo, y la entrega a su proyecto y a su exigencia se sitúa por encima de la propia autorrealización afectiva.

Más en concreto, por lo que a nuestro tema se refiere, cuando Dios pide el sacrificio de todo esto es que nos pide que *amemos más que nunca*. Pues es imposible renunciar a algo que está profundamente arraigado en nosotros, sobre todo si es un afecto sano y profundo, si no es por otro amor mayor. Dios nos somete a prueba no tanto para comprobar si lo amamos, sino sobre todo *para impulsarnos a amar más*, ofreciéndonos una nueva imagen de nosotros mismos, como creyentes entregados a un amor virgen. Y en este caso, cuanto más intenso era entonces aquel amor humano, tanto más profundo es ahora el amor a Dios. Como Abrahán, nos sentiremos desorientados, creeremos que Dios nos pide lo imposible. Nos parecerá imposible amar a Dios más que a esa criatura o más que a esa situa-

76. «Símbolo de inmortalidad» (cf. E. Becker, *Il rifiuto della morte*, Roma 1982).

77. Sobre la lógica liberadora de la experiencia de la prueba, cf. G. Sovereign, *Religione...*, 287; A. Vergote, *La teologia e la sua archeologia*, Fossano 1974, 195-218; L. M. Rulla, *Antropologia, I...*, 224-231.

ción, o quizás no nos sentimos ni tocados ni atraídos suficientemente por el amor divino.

Si se acepta la prueba con humildad, como venida de la mano de Dios, es capaz de hacer que Dios ocupe también los espacios abiertos en nosotros por las experiencias anteriores de amor, incluso por las más profundas. ¡Como si Dios pusiera allí su casa! Es tierra que ha conquistado, que ha sido purificada por la prueba y que ahora es *zona de encuentro con Él*. Lo que Dios ha «visitado» se convierte en lugar donde se manifiesta, en una especie de santuario de su presencia, exactamente como la montaña donde el Señor pidió a Abrahán el sacrificio: «Abrahán puso a aquel lugar el nombre de: 'El Señor provee', y por eso todavía hoy se llama: 'El monte donde el Señor provee'»⁷⁸.

Así pues, el «sacrificio del hijo» es un componente natural de la opción por el celibato, a la vez premisa indispensable y consecuencia inevitable. Una opción así no puede existir si no se ha experimentado esa prueba. Gracias a ella, el corazón y la mente, «probados a fuego», conocen al Dios que «examina el corazón y las entrañas»⁷⁹, pero ahora lo conocen, no de oído, sino muy de cerca⁸⁰, porque en el monte de la prueba han experimentado su providencia. Es un conocimiento nuevo, más directo y personal, tan personal e inmediato como antes fue la exigencia del sacrificio del hijo. Más aún, cuanto más dura fue la prueba, tanto más sensible y verdadera es ahora la presencia de Dios. No se trata de un estado de ánimo pasajero, que depende de las circunstancias y avatares del momento, sino de la acción del Espíritu que vive en quien ha creído y se ha fiado de Dios. Y tampoco de una sensación necesariamente agradable, de un Dios que se manifiesta (y a veces se le confunde) en lo humanamente gratificante o llamativamente muy próximo a nuestros deseos. A este respecto, Rahner dice con mucha claridad que la experiencia espiritual es siempre una experiencia que tiene muy poco que ver con nuestros proyectos, es un acceso a una dimensión que no pertenece a este mundo, el descubrimiento de un sentido de la vida ajeno al bienestar o a la buena suerte de la lógica terrena; es el riesgo de aventurarse a una realidad superior, el coraje de confiar en ella

78. Gén 22, 14.

79. Sal 7, 10.

80. Cf. Job 42, 5.

por motivos que no se pueden demostrar ni deducir de las leyes del mundo⁸¹. Desde una perspectiva psicológica, en el fondo se trata de la ley de la secuencia de las fases de desarrollo en las relaciones objetuales: a la fase simbiótica debe seguir necesariamente la fase diferenciadora, para que pueda darse el paso a la fase integradora, es decir, al pleno conocimiento de Él y al abandono total en Él.

En esta dirección, y en referencia explícita al celibato consagrado, dice Raguin: «Si normalmente Dios impone a quien le ha seguido largos años de soledad humana, es porque quiere ser el único objeto de su amor. No es extraño, pues, que obstruya literalmente el camino de los afectos humanos, por legítimos que sean, para obligarnos a sumergirnos en la experiencia de su amor»⁸².

Esta es la auténtica experiencia de Dios que puede dar lugar a una opción por el celibato. Una experiencia total porque es gestionada primero por Dios y luego por el hombre, una experiencia de un amor exhuberante y rompedor, que llena la vida e invade el corazón, la mente y la voluntad, capacitando para recibir y dar amor muy por encima de la experiencia previa de amor humano, por encima de aquellos criterios y de aquellas satisfacciones. En una palabra: renunciando a ese afecto amamos más a Dios, y amando a Dios con todo el corazón podemos amar más a las criaturas. Es el modo de obrar de Dios: nos pide el holocausto de un amor importante, pero luego *nos devuelve mucho más de lo que nos ha pedido*; nos pide que dejemos una criatura, pero nos hace descubrir una forma nueva, más humana y verdadera de amar. Nos pide el sacrificio del «hijo», pero luego nos da una nueva «paternidad».

81. Son muy interesantes los ejemplos que Rahner aporta como signo de una experiencia espiritual. Citemos algunos: mantener la calma, en lugar de defenderse por haber sido injustamente tratados; perdonar a alguien sin que nadie lo sepa y nadie lo agradezca; obedecer, no para evitar lo peor, sino sencillamente por esa realidad misteriosa y silenciosa que llamamos voluntad de Dios; seguir en un trabajo, aunque nos parezca que pasamos por estúpidos; orar e intentar amar a Dios, aunque no sintamos entusiasmo alguno y Dios nos parezca lejano y ausente; decidir algo que nos cuesta, solo porque nos lo sugiere la conciencia, etc. Cf. K. Rahner, *Reflections on the Experience of Grace*, en «Theological Investigations», III, New York 1974, 86-90 (Ed. esp.: *Sobre la experiencia de la gracia*, en «Escritos de Teología», III, Madrid 1967); cf. también A. Mancini, *Vivere...*, 44s.

82. Y. Raguin, *Celibato...*, 56s.

Pero el camino anterior, con todo el amor que había en él, ha sido imprescindible. ¿Es que se puede pedir el sacrificio del corazón a quien nunca ha amado? «Solo un corazón capaz de amor humano puede preferir de verdad el amor de Jesús a cualquier otro afecto»⁸³.

El celibato de los religiosos y de los sacerdotes no es simple moralismo o voluntarismo, ni heroísmo espiritual inherente a una veleidad ideal, precisamente porque no elimina ninguna parte del *yo*, ni inhibe una dimensión tan importante como la afectiva. Un proyecto de este nivel no puede construirse sobre un desierto emotivo, ni sobre la incapacidad o el miedo de amar, ni sobre la sola lógica de la observancia, ni sobre la pretensión ambiciosa de la perfección, sino sobre el arrojo de trascender el amor humano para amar todavía más. Trascender en el sentido de no quedarse en el amor filantrópico, ni de contentarse con amar «bastante», sino en el de traspasar y superar el amor terreno para experimentar el amor divino traspasando en cierto modo los límites naturales y encaminándose hacia un nuevo nacimiento. Y el precio de un nuevo nacimiento no es otro que la muerte, pues la persona virgen muere realmente a un cierto tipo de amor. Su celibato es como una herida profunda que lo penetra interiormente, una «herida sagrada» diría Maritain⁸⁴, que certifica el paso de Dios por su vida y lo centra en Él sin posibilidad de distracción, una herida que no cicatriza para recordarle permanentemente su pacto de amor con Dios en aquel día dichoso, en el que Dios le propuso amarlo a él por encima de todo, incluso de su «hijo»...

Judit tenía razón: «Por todo esto demos gracias al Señor nuestro Dios, que nos pone a prueba, como también puso a prueba a nuestros antepasados»⁸⁵.

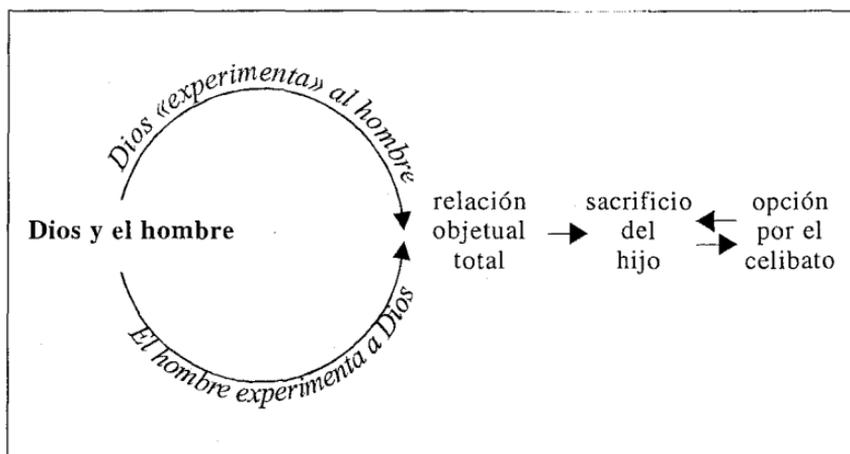
Sirviéndonos de la misma figura del capítulo anterior, sintetizamos este último apartado sobre el sujeto del amor célibe y, en definitiva, sobre la experiencia celibataria como relación objetual total.

83. G. Huyghe, comentario al *Messale quotidiano dell'assemblea*, Bologna 1984, 423.

84. J. Maritain, *Amore e amicizia*, Brescia 1967, 58.

85. Jdt 8, 25; cf. A. Cencini, *Amarás...*, 112-118.

Sujeto y naturaleza de la experiencia celibataria



5. Mecanismos de defensa o de autoengaño

Los mecanismos de defensa son o, mejor, indican un «proceso mental habitual, inconsciente y a veces patológico, que el *yo* utiliza para hacer frente a conflictos con la realidad afectiva externa y/o con la realidad afectiva interna»⁸⁶. Los fines de los mecanismos defensivos son sustancialmente mantener el equilibrio del *yo* ante situaciones difíciles (por ejemplo, seguir estimándose tras un fracaso o ver la forma de gratificarse a pesar de las prohibiciones e impedimentos de la sociedad), proteger o recuperar la autoestima amenazada por las fuerzas pulsionales (por ejemplo, «ignorar» algunos estímulos instintivos), neutralizar conflictos con personas o sectores de la realidad que, de otro modo, parecen no tener solución (por ejemplo, encontrar la manera de salir del apuro cuando se descubren mis fallos, o menospreciar a mi vecino que es mejor que yo, evitando la confrontación directa)⁸⁷.

86. Cf. A. Cencini-A. Manenti, *Psicologia...*, 240.

87. *Ibidem*. Sobre los mecanismos defensivos citemos algunos clásicos: S. Freud, *Le nevrosi di difesa*, en *Opere*, II; C. Brenner, *An Elementary Textbook of psychoanalysis*, New York 1955; G. L. Engel, *Psychological*

Solo examinaremos algunas actitudes defensivas adoptadas por quienes quieren protegerse de algún modo de las exigencias o problemas de la opción por el celibato, pero sin negarla ni abandonarla (o figurándose). Sorprende que alguien haga una opción y luego trate de protegerse de ella, o de sus consecuencias, pero no es nada infrecuente, sobre todo cuando no se tiene la capacidad de opción (y de renuncia) y de fidelidad a ella, de que hablamos en el capítulo anterior. Y no necesariamente por culpa propia.

Veamos detenidamente la actitud defensiva básica o *estructural*, y algunas de sus manifestaciones *dinámicas*.

5.1. *El mecanismo defensivo estructural: la relación objetual parcial*

En general, y según lo dicho hasta ahora, podemos considerar como mecanismo defensivo ante la opción por el celibato *todo lo que, consciente o inconscientemente, tiende a reducir la totalidad de esa opción en los distintos niveles de las unidades básicas*. Con una expresión más a tono con este contexto, podríamos definirlo como la tendencia a considerar la opción por el celibato como una *relación objetual parcial*.

Es una especie de principio general, o el signo de lo que podríamos definir como mecanismo defensivo *estructural*, relacionado con la estructura de la persona en el sentido que hemos dado a este término y al tipo de problemas que plantea en la persona⁸⁸.

La lógica subyacente a ese principio puede aplicarse fácilmente a lo que hemos dicho, sobre todo en el presente capítulo. Decir que la opción virginal por Cristo supone ser capaces de relaciones objetuales totales y que la misma opción es una relación objetual total, equivale a afirmar meridianamente la pretensión de totalidad de esa decisión desde una perspectiva psicológica y espiritual. Totalidad como radicalidad en la entrega, como altura de miras, como valor para arriesgar, como afecto intenso para todos, como estilo de vida

Development in Health and Disease, Philadelphia 1962; K. Menninger, *The Vital Balance*, New York 1963; A. Freud, *L'io e i meccanismi di difesa*, Firenze 1977; H. P. Laughlin, *The Ego and its Defenses*, London 1979. Cf. también otros estudios de G. E. Vaillant publicados en «Archives of General Psychiatry» entre 1971. y 1982.

88. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartados 1º y 2º.

autotrascendente, como amor que imita a la Trinidad, como libertad para dejarse probar por Dios, como experiencia «total» de Dios, etc. Todo esto atrae, pero también da miedo. La propuesta de Dios plantea problemas y pone obstáculos a la invencible tendencia humana a la homeostasis, hace que broten en el hombre movimientos contradictorios de atracción y de resistencia. Una cosa es pensar en el Dios que nos protege y vela por nosotros porque nos ama, poniéndonos al abrigo de las fracturas y contradicciones de la vida, y otra muy distinta es pensar en un Dios que nos hace una llamada concreta, que quiere que subamos a donde Él está y nos definamos con su identidad, que nos ama «generando» en nosotros su misma capacidad de amar. Este último Dios nos da miedo, debe darnos miedo igual que nos lo dan todas las demás formas de amor⁸⁹.

Y el miedo provoca la defensa; los mecanismos defensivos siempre son producto de un *yo* temeroso. En nuestro caso, de un *yo* miedoso y escéptico de poder amar a la vez a Dios, al prójimo y a sí mismo, y de amar al estilo trinitario, o de dejar que Dios lo pruebe, que lo «experimente» para convertir su corazón en morada e instrumento del amor divino.

Pero aún hay más: si el miedo provoca la defensa, la defensa fragmenta el objeto. La defensa psíquica es la débil reacción de un sujeto débil (o miedoso) que cree o trata de debilitar el objeto que le da miedo en su totalidad, y trata por tanto de fraccionarlo, de entablar relación con solo una de sus partes, de hacer desaparecer de él todo lo que parece duro, difícil, imposible, excesivamente grande (o excesivamente bello para ser verdad...), fuera del propio alcance, distinto y no homologable con los propios deseos, etc. Y de esta forma el «sueño» de Dios⁹⁰ deja su puesto a proyectos humanos más «realistas» y accesibles, que acaban empobreciéndolo todo, y debilitando y desentonando el *cantus firmus* del celibato por el Reino.

Se trata del fenómeno que, en otro contexto, Schultz denomina «relación quebrada con el objeto»⁹¹, que en nuestro caso equivale a un celibato vivido como relación objetual *parcial* con el objeto del amor virginal, con la modalidad de este amor y con sujeto el del mismo.

89. Cf. A. Manenti, *Vivere...*, 119s.

90. Cf. 1ª parte, capítulo 1º, apartado 1º.

91. W. Schultz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea. I: Scienza*, Casale Monferrato 1986, 135.

Si se quiere analizar concretamente el último de estos puntos (que en realidad incluye los otros dos), es decir, la relación especial del célibe con Dios, o la peripecia experiencial en torno a la cual y de la cual brota una opción por el celibato, entonces nos encontramos con mecanismos defensivos específicos, siempre vinculados al mecanismo defensivo central y estructural de la relación objetual parcial, como si fueran una manifestación del mismo.

Hemos dicho que la decisión de consagrarse en la virginidad procede no solo de la experiencia que el hombre tiene de Dios, sino también, y sobre todo, de la experiencia que Dios tiene del hombre, o sea, de la «prueba» a que Dios somete al hombre para que el corazón humano adquiriera las dimensiones del corazón divino.

El que ante Dios o ante la experiencia espiritual adopta una postura defensiva, que proviene del miedo y conduce a una relación parcial con el objeto, no podrá admitir la lógica de la prueba, ni intuir su sentido y su función, y en lugar de agradecerse a Dios, tomará sus precauciones frente a ella y tratará por todos los medios de evitarla como el joven rico del Evangelio.

Dios, en su «providencia», manda a todos la prueba para que puedan crecer, pero, igual que cada día se presentan mil pruebas (y no solo las «grandes» pruebas), también hay mil modos de ignorarlas y evitarlas para no «dejar» que Dios nos experimente.

Veamos algunos de estos mecanismos defensivos relacionados con la percepción y gestión de la prueba y como expresión concreta, *dinámico-procesual*, de la relación objetual parcial. Utilizaremos un lenguaje más descriptivo para captar las actitudes no tan aisladas en la experiencia del célibe por el Reino.

5.2. *Mecanismos defensivos dinámico-procesuales*

5.2.1. La negación

En los ambientes religiosos y clericales se acostumbra bastante a negar la prueba y a ni siquiera caer en la cuenta de ello, siendo incapaces de captar la provocación incesante que hay escondida en las realidades pequeñas o grandes de cada día: en la Palabra que escucho, en los valores que proclamo, en los acontecimientos que vivo, en las personas que frecuento, etc. Igual que el hombre de culto y el levita tan inconscientes (¡que ni adrede!) del evangelio de

Lucas⁹², que pasan junto a aquel desgraciado sin sentir llamada alguna y, sin la más mínima duda ni el menor replanteamiento, siguen adelante a celebrar con la mayor sequedad un culto ciertamente nada agradable a Dios.

Hay gente, u hombres de culto, «hijos» de aquel sacerdote, que jamás tienen una crisis, que niegan o hacen callar toda inspiración y toda voz crítica, interna o externa, o que pasan junto a personas en situaciones difíciles y nunca se paran. Más aún, es que ni las ven ni se dan cuenta. Y no porque no quieran ver o darse cuenta, sino porque su vida sigue otra onda, y su atención y su sensibilidad van por otro sitio⁹³.

Serán felices y estarán tranquilos, pero son enormemente mediocres y chatos, fríos e insensibles en las relaciones interpersonales. Como si una parte de su personalidad estuviera sometida a continua anestesia, o como si su vitalidad psíquica y espiritual estuviera inmersa en un proceso lento de eutanasia. Su sexualidad y afectividad se interpretará y vivirá inevitablemente con la categoría del déficit, evitando siempre la posibilidad de ser don, renuncia, sacrificio, amor intenso. Es, pues, muy claro que el mecanismo defensivo procede de una relación objetual parcial (ya a nivel de interpretación de la afectividad-sexualidad) y que provoca inevitablemente una relación parcial consigo mismo y con la realidad actual e ideal.

Crean que todo va bien, aun cuando pasan por encima de las provocaciones cotidianas (una petición de ayuda, un sufrimiento a compartir, una dificultad que comprender...) sin percibir su potencial provocador. ¡Imaginémonos qué pasará cuando Dios les pida el «sacrificio de su hijo»! Quizás no perciban ni el paso de Dios, ni la petición divina, condenándose a sí mismos y a su celibato a no crecer jamás...

5.2.2. La racionalización

Una variante típica del mecanismo defensivo de la negación, suponiendo siempre la (no) percepción de la prueba y, por tanto, la

92. Cf. Lc 10, 30-37.

93. Recordemos lo que hemos dicho sobre la segunda dimensión (cf. 1ª parte, capítulo 3º); una de sus funciones es eliminar parte del material que el sujeto debe considerar antes de tomar una decisión, o insensibilizarlo en relación a él.

falta de experiencia de Dios y de relación parcial con el objeto, es la racionalización. Es como una justificación, a veces con hábiles rodeos y sofismas, pero no necesariamente de mala fe, del propio obrar, sobre todo en lo referente a la afectividad y sensualidad.

Los argumentos utilizados son muy socorridos, pero siempre eficaces, «¡como no es pecado!», «es un desahogo natural para no ponerme nervioso...», «es una amistad que me va bien», «es ella quien lo necesita», «desde que tengo esta relación me siento más tranquilo y la oración me va mejor», y otros muchos⁹⁴.

No se trata de ver el mal en todas partes, sino sencillamente de estar alerta y atentos para ver adónde puede ir a parar una afectividad sin ciertos controles, o no suficientemente iluminada y guiada por el Espíritu, e incoherente con el ideal que se pretende realizar. Pablo VI advierte con mucho realismo que el sacerdote «justamente celoso de su entrega total al Señor, ... se guarde muy bien de buscar justificaciones espirituales y apostólicas a lo que, en realidad, son peligrosas inclinaciones del corazón»⁹⁵. Es muy importante, pues, aprender a ser honrados consigo mismos. La honradez consigo mismo es todavía más importante que el heroísmo para vivir a fondo el celibato: «La verdad –según Ridick– es un absoluto que está por encima de la amistad»⁹⁶. De otro modo, conformándose con un criterio simplemente moral, o moralista-legalista, o mediante argumentos que son solo un pretexto, el individuo corre el riesgo de engañarse y pierde una magnífica ocasión de conocerse a sí mismo, su falta de madurez y sus debilidades, lo que le impide encontrarse con Dios y dejarse encontrar por Él, y también sus posibilidades de crecimiento.

En páginas posteriores afrontaremos el problema y los criterios de la amistad en el célibe por el Reino⁹⁷. Por ahora limitémonos a decir de forma muy genérica que normalmente la racionalización trata de cubrir situaciones ambiguas, que se manifiestan con estos signos: necesidad de exclusividad y de presencia del otro o de la otra, con celos y ansiosa impaciencia (la mejor señal de alarma, según

94. Cf. cuanto hemos dicho sobre la ego-sintonización del posible problema afectivo-sexual, en la 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2º.

95. Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 77.

96. J. Ridick, *Un tesoro en vasijas de barro*, Madrid 1990, 104.

97. Cf. 3ª parte, capítulo 5º, apartado 4º.

Eck)⁹⁸; que esa relación sea para el célibe muy importante, o indispensable para su equilibrio afectivo, y que cada vez absorba más su corazón y su mente, quitándole más o menos tiempo y energía, disminuyendo su entrega y colaboración con los demás en general; que el comportamiento, en sus hechos, o solo en sus deseos, se parezca cada vez más al de otro tipo de relación (noviazgo o matrimonio); falta de respeto a la intimidad del otro; incapacidad o notable dificultad para aceptar el alejamiento de esa persona, etc.⁹⁹.

Se comprende fácilmente, por otro lado, que cuando está por medio el corazón con sus exigencias, la mente se le someta y haga todo lo posible por decir que sí, sobre todo si se carece de esa sensibilidad de espíritu que hace que la persona virgen sea «celosa de su donación total al Señor»¹⁰⁰. En consecuencia, se evitará conscientemente la prueba al menos hasta que no explote la verdadera y propia crisis afectiva. Y entonces ya no se podrá ocultar ni racionalizar, y además podría ser ya demasiado tarde para salvar la propia donación. Lo que es claro es que será mucho más difícil.

El autoengaño de la racionalización autojustificadora parece ser uno de los equilibrios espirituales preferidos por el doctor de la ley, que en ese caso será mucho más «doctor» que «virgen»...

5.2.3. El compromiso

El compromiso es otra defensa que evita sustancialmente la prueba e impide una relación con la totalidad del objeto. Aquí la persona tiene una vaga idea de su situación crítica, se da cuenta, por ejemplo, de que su corazón se está apegando excesivamente a una criatura, ve que ese afecto la invade y le quita libertad, entiende que algunos de sus actos son impropios de quien ha optado a favor del celibato por el Reino, pero no tiene suficiente valor para ser coherente y radical y se contenta con una fidelidad... al por mayor, aceptando compromisos y permaneciendo célibe, gracias a las compensaciones que se concede en el terreno afectivo y quizás en el terreno sexual.

98. Cf. M. Eck, *L'uomo prete. Appunti di psicologia*, Torino 1974, 128.

99. Cf. J. Ridick, *Un tesoro...*, 102ss; cf. también J. Rovira, *La dimensione teologico-morale in una vita di celibato per il regno*, Milán 1977, 304-308.

100. Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 77..

Una postura así solo es aparentemente gratificante porque si bien permite evitar de hecho la prueba, hace en realidad más difícil el celibato porque, como dice Raguin, impide navegar en el centro de la corriente dejándose llevar¹⁰¹, y no deja que se acoja la provocación de Dios que pide decisiones radicales y valerosas. Creemos que de este modo el sujeto se cierra a cualquier posibilidad de vivir una relación total con Dios, o a una experiencia total de Dios, que somete a prueba y pide mucho al corazón del célibe, pero para darle algo impensable y desmesuradamente grande.

Es en todo caso poco probable que el sujeto se dé cuenta de la actitud con que se está engañando a sí mismo y se convenza del daño que se está haciendo. Prefiere seguir con el doble desgaste. Y ni saborea las delicias divinas de una vida virgen, ni las humanas de la plena gratificación de los sentidos. Y lentamente se hunde en la mediocridad¹⁰² hasta que llegue un día en que ni siquiera tendrá esa vaga idea de su situación, y tendrá menos autocontrol (y menos celibato)...

A veces estas situaciones ambiguas —hoy no tan extrañas— no han sido provocadas por el célibe, sino que se ve más o menos envuelto en ellas muy a su pesar. Pero un especialista tan experimentado en casos de sacerdotes y religiosos en crisis como Eck, afirma que no todos «tienen suficiente prudencia y muchos juegan con fuego. Incluso algunos se sienten orgullosos de percibir en torno a ellos un cierto aire de batalla del que ellos son protagonistas. 'Todas están enamoradas de mí, y eso me divierte', me decía uno en torno a los cincuenta, a quien la edad debería haber hecho algo más prudente. Y es que a muchos sacerdotes y religiosos la atmósfera amorosa que les rodea no les molesta en absoluto»¹⁰³.

Ya sabemos de dónde puede provenir radicalmente este complacido exhibicionismo reverendo: de la carencia de esas dos certezas estratégicas en el ámbito de la amabilidad personal¹⁰⁴, y en consecuencia de una identidad no suficientemente positiva y por tanto en incesante búsqueda de soportes y consensos de fuera, sin excluir obviamente los de carácter afectivo.

101. Cf. Y. Raguin, *Celibato...*, 67.

102. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones*, nº 52.

103. M. Eck, *L'uomo prete...*, 123.

104. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 1º.

En ese caso, el compromiso no se queda en la esfera del comportamiento más o menos fiel, sino que afecta a lo más profundo del ser y del ser creyente, llamado a vivir la libertad de la autotranscendencia del amor teocéntrico. —

5.2.4. La sublimación

Este mecanismo defensivo es muy sutil y en general lo utiliza inconscientemente quien trata de presentar como socialmente aceptables ciertos impulsos inadmisibles. Es el típico caso del religioso o del sacerdote que tiene un sinnúmero de relaciones «pastorales», de «dirección espiritual» o de «paternidad espiritual» con el «femineo sexu», y... lo espiritualiza todo. Estas relaciones estimulan y llenan sus necesidades afectivo-sexuales, aunque no haya manifestaciones externas en su trato concreto con estas personas. Más aún, la ausencia de toda conducta que no sea honesta tranquiliza al reverendo, para quien la corrección de su comportamiento es la garantía de su buena fe, a pesar de percibir ciertos riesgos y algunas gratificaciones y de que, a veces, se permita ciertos devaneos imaginativos. Pero no es suficiente para ponerlo en crisis; al contrario, se rehace (y se autojustifica) inmediatamente pensando que lo que le mueve es única y exclusivamente el «puro amor a las almas».

Y continúa impertérrito con unas relaciones que cada vez van llenando más su vida, sin darse cuenta en absoluto de que, al huir de la prueba de la soledad, esas relaciones empobrecen su trato con Cristo y le impiden gozar de su intimidad, esterilizando el corazón a pesar de las apariencias, y el celibato, a pesar de su fidelidad externa. Es decir, evita la prueba y además, casi siempre, todo compromiso afectivo con su opción y con su objetivo natural.

Quizás a estos sacerdotes o religiosos se le pueda aplicar aquella afirmación de Folliet ciertamente algo exagerada (para con ambas clases de personas) y paradójica por su carácter general de que «todos saben que una mujer dirigida por un sacerdote es una mujer que dirige a un sacerdote»¹⁰⁵. Y sigue Eck: «Atención a ese 'puro amor de las almas' tan querido por André Walter; el angelismo perdona pocas veces»¹⁰⁶.

105. Citado por M. Eck, *L'uomo prete...*, 116.

106. *Ibidem*, 112.

El mecanismo defensivo puede funcionar naturalmente en sentido opuesto, es decir, desde la «hija (o el hijo) espiritual», pero no cambia sustancialmente.

En resumen, si los demás mecanismos defensivos ignoraban, por así decir, la vertiente superior o trascendente de lo real, el *yo* ideal, el mecanismo de la sublimación lleva a descuidar lo más inmediato, a saber, el *yo* actual, pero siempre se tratará de una relación objetual parcial. Y ello sin que la persona se dé cuenta y sin que disminuya la tensión.

Es el truco embaucador de los mecanismos de defensa, que nos protegen en las situaciones críticas de la vida, aquí de las pruebas afectivas, salvaguardando la estima del *yo*, pero que son incapaces de resolver los problemas; lo más que logran es dejarlos algún tiempo en la sombra haciéndonos creer —este es el engaño— que los hemos superado.

Quien se deja engañar es como un célibe imaginario. Y no tanto por no superar la prueba, sino sobre todo porque no percibe el paso de Dios por su vida, ni siente a ese Dios que le pide el sacrificio del «hijo»... Y corre el riesgo de no tener ninguna experiencia de Dios, y de no permitir que Dios tenga experiencia de él.

6. En la totalidad de la Trinidad amante

Hemos visto en qué sentido puede hablarse del celibato por el Reino como de una relación objetual total. Más en concreto, hemos intentado dar un contenido y un significado lo más precisos posible a la dinámica de la relación del *yo* con las tres unidades de base. Y así hemos visto qué significa una relación objetual total y cómo de hecho es posible mantenerla con Dios.

Pero todavía queda mucho por decir sobre el tema y trataremos de hacerlo en los próximos capítulos, en los que volveremos a ocuparnos de la relación del célibe con Dios como objeto material y formal, como objetivo y modalidad partiendo de lo ya abordado en este capítulo, sobre todo de la modalidad del amor del célibe, que ha mostrado un aspecto quizás insuficientemente considerado en el estudio del celibato consagrado, que nos parece clave y que abarca los otros dos aspectos (objeto y sujeto del amor célibe), es decir, *la vocación del célibe a amar como Dios-Trinidad*. No solo porque

debe amar con todo el corazón, con toda el alma y con toda su mente, sino porque su amor está llamado por su propia naturaleza a seguir el modelo del amor divino, que es básicamente trinitario y que tiene tres modalidades distintas (el Amante, el Amado, y el Amor entre el Amante y el Amado) que muestran la plenitud y riqueza que debería tener el amor, incluso el amor humano.

San Agustín dice vigorosamente que el modelo original del hombre es la Trinidad. El hombre «ha sido creado a imagen de la Trinidad»¹⁰⁷ y no solamente a imagen del Verbo¹⁰⁸.

La Santísima Trinidad es, pues, para el creyente la fuente y el ideal de su amor. Y la capacidad de amar, como dice Bulgakov, es la huella que la Trinidad ha dejado en el hombre. Pero si el celibato procede del amor y, mediante la experiencia «total» de lo divino, acrecienta la capacidad de amar, entonces la huella trinitaria es particularmente evidente en el célibe, y el amor peculiar de las tres Personas divinas opera en él de un modo especial.

En algunos aspectos hay una profunda afinidad entre la modalidad esencial del amor trinitario y la naturaleza de la vocación cristiana, religiosa y presbiteral, como ya hemos dicho¹⁰⁹. Pues si esa vocación es una llamada a la libertad de la autotranscendencia del amor teocéntrico, el amor trinitario representa el cénit de esa libertad. En la vida trinitaria hay un movimiento inagotable, un desplegarse y recogerse en el amor que lleva a cada una de las tres Personas a trascenderse hacia la otra, reencontrándose en ella, en un acto de libertad plena y soberana. Es el principio trinitario de la unidad en la distinción, en la que el amor hace que cada uno sea él mismo aunque tenga estrechas relaciones con el otro.

Y ese movimiento de trascendencia –siempre el mismo– es el que abre la Trinidad al mundo, a la criatura individual, para acogerla e insertarla en su mismo círculo de amor.

Así, dándose y recibíendose, Dios *es* Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y así también es como nos hace ser, y ser a su manera.

Gracias a esta trascendencia de la Trinidad amante, también nosotros podemos amar y trascendernos, aprendiendo de Ella, dentro

107. San Agustín, *De Trinitate*, PL XLII, XII, 7, 9.

108. Cf. I. Sanna, *Immagine di Dio e libertà dell'uomo*, Roma 1990, 160-164.

109. Cf. 1ª parte, capítulo 3º, apartado 6º.

de nuestros límites, amando en Ella y penetrando en su libertad afectiva.

De este modo, el amar a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, como objeto inmediato de nuestro amor, lleva inevitable, aunque lentamente, a amar a la Trinidad amante. Así el célibe por el Reino no solo penetra en el mundo de la libertad divina, sino que aprende a amar con el amor específico de cada Persona, como la Trinidad de amor.

En los tres capítulos siguientes estudiaremos atentamente la realidad de este amor trinitario, siendo obviamente muy conscientes de la desproporción entre el objeto y el instrumento de la investigación, pero tratando de entender y de decir algo sobre la paradoja de este amor de la criatura, tan humano y tan divino, tan frágil y tan elevado, siempre tan misteriosamente desproporcionado con su ideal, y sin embargo llamado a seguir el modelo del amor trinitario, para comprender mejor la extraordinaria vocación del cristiano, y más del religioso, de la religiosa y del sacerdote, a amar a imagen del Hijo, con el corazón del Padre, en la libertad del Espíritu.

Creemos que este intento de análisis, aunque no totalmente adecuado y parcial, es precisamente lo que nos desvela la especificidad del celibato por el Reino de las restantes vocaciones. Es decir, solo una «perspectiva» lo más «total» posible, o al menos relativamente completa, de la opción por el celibato en sus aspectos más importantes (o en la relación con sus unidades de base) es lo que la puede hacer resaltar, lo que la distingue y la acerca a las demás vocaciones.

CAPÍTULO 3

A IMAGEN DEL HIJO

Quizás fuera más correcto partir de la fuente del amor: el Padre. Pero muchas veces, casi siempre, el origen de la vocación de especial consagración está marcado por la *persona de Cristo*. Como una figura que se presenta de improviso un día muy concreto, como una irrupción o un encontronazo, que tira a uno del caballo, o como una presencia viva que penetra lentamente en la vida del individuo y se ha ido apoderando de ella en una relación cada vez más semejante a la de una amistad profunda y básica, una especie de seducción que cambia la existencia, o un tesoro por el que vale la pena vender lo que se tiene...

En todo caso, el celibato es «una opción por amor a Cristo»¹, mediante la cual el sacerdote, «conquistado por Cristo Jesús»², «se configura más plenamente con Cristo en el amor con que el eterno sacerdote ha amado a la Iglesia, su Cuerpo», para amar «como Él y en Él... a todos los hijos de Dios»³. Así como la castidad del religioso da una libertad especial a su corazón⁴, «haciéndole arder de caridad para con Dios y para con todos los hombres»⁵.

¿Por qué y en qué sentido este amor es el fundamento de la opción por el celibato? ¿qué es lo que el religioso y la religiosa aman en Cristo? ¿qué significa desde una perspectiva psicológica ese ser conquistado y configurado con Cristo en el amor, sin dejar de ser

1. Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 72.

2. Flp 3, 12.

3. Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 26 y 30.

4. Cf. 1 Cor 7, 32-35.

5. *Perfectae caritatis*, 12.

libre e incluso siéndolo más? ¿es un afecto verdadero, que el ser humano puede sentir con su corazón de carne, o es solo una figura literaria? ¿adónde lleva este amor?

Se trata de preguntas claves a las que intentaremos dar una respuesta, pero sin pretensión alguna. Tras esas preguntas se esconde algo imponderable y misterioso, que quizás ninguna explicación pueda descifrar definitivamente.

Al intentar responder a estas preguntas, continuaremos desarrollando nuestro pensamiento sobre la relación objetual total como mediadora intrapsíquica de la opción por el celibato. Más concretamente, después de haber dicho y aclarado que la relación «total», o «con la totalidad» de Dios, lo es con la Trinidad de amor, veremos con detenimiento que la relación que el célibe ha de establecer con el Hijo, puede y debe ser una relación objetual total y, por tanto, que el celibato pueda considerarse en sí mismo una relación objetual total. Y constataremos una vez más que ese concepto es muy útil para entender el aspecto central de la vida de la persona consagrada, a saber, la relación con Cristo Jesús.

En el capítulo anterior concentramos el sentido de la «totalidad relacional» en la fórmula *amar a Dios y como Dios*, desarrollando luego sus implicaciones desde el objeto, la modalidad y el sujeto. Veamos ahora qué significa en la vida del célibe por el Reino amar al Hijo y como el Hijo.

1. El Amado

Jesús es el Hijo, el Verbo del Padre, el eternamente Amado, la pura acogida del amor, la existencia totalmente rebosante del amor del Padre. Aquel cuyo ser procede del amor que ha recibido, o que existe porque es amado y porque todo en Él es acogida de ese amor.

El Hijo nos revela una realidad quizás poco contemplada, pero sorprendente: *la existencia teologal es toda ella una existencia acogida*. Con otras palabras: el Hijo «nos enseña que divino no es solo dar, sino también recibir»⁶, un recibir y una capacidad de reci-

6. B. Forte, *Sull'amore*, Napoli 1988, 59. Y así también la Encarnación del Verbo: «Cristo mismo era una persona que podía recibir amor de otras personas: de su madre, de Juan, de Marta y María, de María Magdalena,

bir, que remite al sentido teológico de la vida humana (inscrita también en la sexualidad), como un bien sobre todo donado⁷ y que en el plano psicológico expresa –como hemos visto⁸– la libertad radical de la persona porque da y funda la certeza de que somos amados desde siempre y para siempre. El Hijo es la expresión más completa y exuberante, definitiva y visible de esa certeza y de la libertad consiguiente. Ambas vivas con una doble actitud, como una consecuencia natural e inevitable: la *gratitud* por el amor recibido y la *libertad* subsiguiente de entregarse por amor.

1.1. La gratitud

La gratitud del Hijo es la forma de ser del Verbo, una postura típica ante el Padre, un estar «ab aeterno» *cabe* Él recibíéndose de Él, siempre vuelto a Él y decidido por completo a cumplir su voluntad⁹, una síntesis de pasividad y actividad al máximo.

Si, como veremos, el Padre es la eterna gratuidad, el Hijo es la eterna gratitud. Una gratitud con distintos matices, como se ve con toda claridad en la vida del Eterno Sacerdote y en la «oración sacerdotal» de Jesús:

– gratitud como *conciencia de que tanto el ser como la vida se reciben sin cesar del Padre*; de Él vienen la gloria, las palabras, la alegría..., hasta el punto de que todo lo que es del Padre, lo es a su vez del Hijo¹⁰;

– gratitud como transparencia que permite ver siempre la *fente* de donde viene el Hijo, su *raíz existencial*, suscitando la fe en ella¹¹;

de Lázaro, de los apóstoles, de los discípulos, de las multitudes, de las mujeres que lo trataban como tales, es decir, femeninamente. Aceptando es como podía devolver a su estilo. Aceptando... ser objeto de su afecto, podía establecer relaciones, respuestas, compromisos totales» (P. Gianola, *Pedagogia formativa del celibato sacerdotale*, en «Seminarium», 1 [1993] 69).

7. Cf. 2ª parte, capítulo 2º, apartado 4º.

8. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartados 1º y 2º.

9. Cf. Jn 1, 1; 5, 19.

10. Cf. Jn 17, 7.8.10.11.23.26.

11. Cf. Jn 17, 7-8.

– gratitud como *acogida alegre del don*, y no solo del don de amor del Padre, sino también del don de los hombres, sus hermanos, cuyo amor espera y demanda, aprecia y valora¹²;

– gratitud como *amor predispuesto a responder al amor*, tratando de forma totalmente gratuita y no posesiva el bien y la salvación de los que el Padre le ha dado¹³;

– gratitud como amor que busca *compartir* la palabra, la alegría, la misión y el mismo amor, sobre todo para que el mundo crea en este amor¹⁴.

1.2. La libertad de «entregarse» a sí mismo

La gratitud crea libertad (y la ingratitud, voracidad). Y la libertad para entregarse representa a su vez el modo de ser y de responder del Hijo que se siente amado del Padre y de los hombres.

Cuando el Hijo ve y está ontológicamente seguro del amor del Padre, no se guarda celosamente para sí¹⁵ lo que ha recibido y que nadie podrá arrebatarle, sino que lo da, entregándose a Dios y a los hombres por amor del Padre y de los hombres, sus hermanos¹⁶, abandonando su vida a la muerte y poniendo su espíritu en manos del Padre¹⁷.

Él recibe el amor del Padre, pero salda inmediatamente esta cuenta entregando ese mismo amor, es decir, salda la gratitud con la gratitud. Y ello casi sin solución de continuidad: un amor se prolonga en el otro, igual que el amor y la gratitud del Padre se manifiestan y visibilizan en el amor y en la libertad del Hijo.

Pues un amor capaz de morir representa el máximo de libertad, aunque la entrega tenga todos los síntomas de una ofrenda dolorosa. Más aún, entre el amor sublime contenido en la ofrenda de sí y el abajamiento kenótico de la pasión hay probablemente una proporción directa, pues en su distancia abismal ambos extremos se reclaman y juntos expresan, y a la vez desvelan, el misterio de la obediencia y de la libertad del Hijo. Un misterio que radica íntegra-

12. Cf. Jn 17, 6-9.12.21-23.26.

13. Cf. Jn 17, 6.9.17.

14. Cf. Jn 17, 8.11.13.18.23.26.

15. Cf. Flp 2, 6.

16. Cf. Gál 2, 20; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14; Ef 5, 2.25.

17. Cf. Lc 23, 46; Jn 19, 30.

mente en la certeza del Hijo de que es amado desde siempre y para siempre, que a su vez genera en Él la certeza de que puede y debe amar para siempre. Es decir, *precisamente por ser Hijo*¹⁸, se da y se entrega. Y todo, por amor¹⁹.

Es lo que afirma von Balthasar cuando dice que la historia de Dios con el hombre nace del gesto inicial de amor gratuito del Padre para con el Hijo, de lo que el famoso teólogo denomina «primera kénosis», *kénosis* del Padre, a la que sigue en el tiempo una «segunda kénosis», cuyo protagonista es el Hijo, que se «devuelve» íntegramente al Padre siendo agradecido con Él y amando al hombre, a quien el Hijo reconcilia con el Padre por medio de su muerte. Al acto de amor total del Padre, que no es celoso de su divinidad y no se queda con nada para Él, sino que se entrega totalmente al Hijo, corresponde el gesto del Hijo, que no guarda celosamente como un tesoro su ser igual al Padre, sino que lo comparte con los hombres²⁰. En un acto de amor, que abraza a la vez al Padre y a los hermanos, y que subraya su carácter de totalidad. Es lo que intenta expresar el gráfico 24 de la página siguiente.

Este esquema, que ha de leerse de arriba a abajo, muestra en su esquematicidad no solo la sucesión lógica, sino también la perfecta correspondencia entre los dos momentos constitutivos de la identidad y su realización en la vida del Hijo: la gratitud con el Padre y la libertad para darse por amor, libertad que es directamente proporcional a la conciencia del amor recibido. Así pues, si es *total* la libertad de recibir el amor del Padre, *total* es también la libertad para darse, que se expresa en el gráfico por la cruz, que nace exactamen-

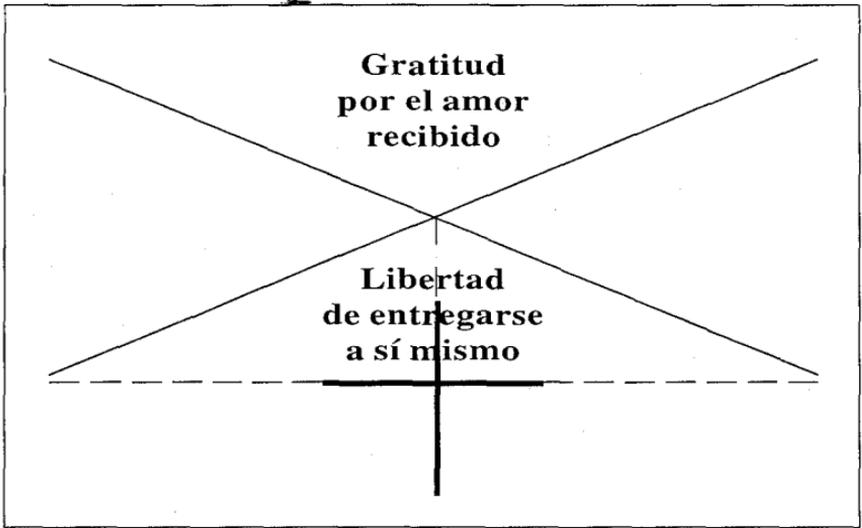
18. Cf. Flp 2, 6, donde el participio presente del texto griego («hipárchon») no está bien traducido en algunas versiones, que parecen contraponer el hecho de ser Hijo con la decisión de ser siervo, o, por lo menos, no dejan entrever su conexión. Cf. M. Zerwick, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae 1984, 440; Cf. también P. Dacquino, *La lettera ai Filippensi*, en «Il Messaggio della Salvezza», VII, Torino 1976, 557.

19. Cf. B. Forte, *Sull'amore*, 15-25.

20. Cf. Flp 2, 6-11. El drama divino y el drama humano se encuentran en el «descensus» del Hijo de Dios a la tierra y a los infiernos; o puede que el «teodrama», la acción buena de Dios con la criatura. Estos temas los trata la *Teodramática*, parte central de la trilogía de von Balthasar. Cf. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1983, III, 475-482 (Ed. esp.: *Teodramática*, Madrid 1990, 5 v.).

GRÁFICO 24

El Hijo, el Amado



te donde la gratitud genera libertad, y por las dimensiones de sus brazos, dimensiones que crecen proporcionalmente al crecimiento de la gratitud-libertad.

De este modo, al aceptar sin límites y en todas sus consecuencias el amor del Padre, el Hijo se convierte en su imagen, y su cruz, oscura síntesis de obediencia y libertad, y punto de encuentro entre la gratitud y la libertad, es una transparencia luminosa del diálogo trinitario.

Y por ello, Cristo es también la imagen de quienes en Él se reconocen hijos, partícipes de la misma identidad y llamados a la misma libertad que nace de la gratitud.

2. La fascinación de Jesús de Nazaret

He aquí dónde nace la relación personal entre el sacerdote, el religioso, la religiosa y Jesucristo, y por qué esta relación se sitúa siempre en el centro de su propia vida: el célibe consagrado encuentra en Cristo su *identidad ideal*, lo que es y lo que está llamado a ser,

el sentido mismo de su virginidad, que es virginidad «por» Cristo, como hemos visto en nuestro esbozo bíblico-teológico²¹.

Es importante comprender este punto porque no basta, al menos desde una perspectiva psicológica, con decir en un momento de gran entusiasmo que se quiere ser célibe... porque Él lo era o porque lo exige un proyecto de seguimiento; el celibato consagrado solo tiene sentido en el marco de una relación más amplia y significativa con Cristo; no se reduce sencillamente a imitarlo en cuanto no casado, sino que es una forma global y radical de amar como Él, que nace de un amor intenso y apasionado, pero también adulto y motivado, por Él. Dicho de otro modo: Cristo no solo como modelo a imitar o ideal al que tender, sino sobre todo como alguien a quien amar y por quien dejarse amar, o en quien fundamentar nuestro amor como exigencia natural e inevitable de nuestro amor a Él. En ese caso la relación puede ser total debido, una vez más, a la coincidencia entre el objeto material y el objeto formal del amor célibe, aunque la intuición y la fascinación que de ella procede está todavía a la espera de concretarse en una experiencia vital.

¿Por qué y de dónde este amor a Él?

Porque —y hay que subrayarlo— *en Cristo, Sacerdote Eterno y primer Consagrado del Padre, el sacerdote y la persona consagrada encuentran su identidad personal*, su yo actual e ideal, es decir, ven en el Hijo la receptividad total y transparente del amor del Padre y el valor consiguiente de entregarse por entero a Dios y a los hombres, a la vida y a la muerte, por amor de Dios y de los hermanos; ven en el Hijo la certeza definitiva de ser amado y de poder amar; la expresión de la plena libertad de la autotranscendencia del amor a Dios y a los hombres; la imagen de una virginidad que no solo es capacidad de dar, sino sobre todo capacidad de acoger el don de Dios²².

El presbítero y el religioso están llamados, dentro de la diversidad de sus vocaciones, a ser todo esto que ven en el Verbo de Dios y en Jesús de Nazaret. Es imposible que no se sientan atraídos por esta persona, porque es *imposible que el ser humano no se sienta*

21. Cf. 2ª parte, capítulo 2º, apartado 3º.

22. Cf. M. Teresa de Calcuta, *Il celibato sacerdotale, segno della carità di Cristo*, en «Solo per amore. Riflessioni sul celibato sacerdotale», Ciniello Balsamo 1993, 202.

atraído por su 'yo' ideal, de lo que debe ser y de quien se lo manifiesta. Fascinación que en psicología no es cualquier sentimiento o simpatía, ni solo el esfuerzo por imitarlo, sino que significa libertad y disponibilidad interior para dejarse atraer dinámicamente por algo o por alguien que se considera significativo y clave para la vida y la identidad personal²³.

La fascinación de Cristo está en su capacidad de mover las facultades intrapsíquicas del hombre. En concreto, Él es quien atrae con su Palabra de vida eterna, con su propuesta existencial, con su libertad para entregar su vida en la cruz, con la totalidad de su donación, con su persona, que es camino, verdad y vida..., pero que atrae sobre todo porque desvela el hombre al hombre, porque el hombre sacerdote o consagrado descubre en Él lo verdadero, lo bello y lo bueno en sí mismo y para su identidad y vocación.

Desde el punto de vista teológico, el amor de Cristo «solo puede estar en el hombre si es sostenido por el carácter incondicionado de Dios. Es lo que intenta decir la teología escolástica cuando afirma que el amor salvífico a Jesús es fruto y efecto de la virtud sobrenatural infusa del amor teologal, en el que Dios con su gracia preveniente es personalmente principio, garantía y sostén del amor del hombre para con Él»²⁴. Y lo es porque Dios, en Cristo, revela sobre todo al hombre, al célibe por el Reino en este caso, su proyecto con las criaturas.

Ahora podremos entender mejor por qué en la parte bíblico-teológica hablábamos siempre de relación con el «Christus totus», de *relación con la totalidad* de la persona de Cristo y de sus misterios, de virginidad como participación en su vida y compartir sus sentimientos. Y la razón no es otra que en esta persona y en este misterio, el célibe se ve a sí mismo y percibe el sentido y las razones de su celibato. Y ello, no sin sorpresa.

Sin embargo, la fascinación normalmente es gestionada por el sujeto que fascina. Aquí el hombre es aún relativamente pasivo o está en una fase eminentemente contemplativa. Su relación, podríamos decir que no es aún una relación objetual total plena, porque no desarrolla todavía todas sus funciones.

23. A. Manenti, *Vivere gli ideali. Fra paura e desiderio*, Bologna 1988, 61.

24. K. Rahner, *Che significa amare Gesù?*, Roma 1983, 53.

3. El enamoramiento

Lonergan dice que de suyo hay una única respuesta posible a este descubrimiento, y no es otra que el *enamoramiento*.

El enamoramiento como amor intenso y creativo, sin límites ni restricciones, ni condiciones, ni reservas; como amor total y totalizante, con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas. Por otra parte —observa agudamente Lonergan— es natural que la criatura «se enamore» del Creador; más aún, rigurosamente hablando, solo quien es Bondad y Ternura infinitas puede ser amado totalmente, solo quien es Amor sin límites puede ser amado ilimitadamente²⁵. Y también Rahner, desde una perspectiva teológica, dice que «solo puede ser amado con amor totalmente desinteresado e incondicionado, hasta el fondo y con todas las fibras de la existencia, el que posee la pureza, la transparencia, la falta de condicionamientos y la salvación que únicamente existen donde este hombre, así amado, está tan unido a la falta de condicionamientos, a la pureza, a la transparencia, a la ilimitación de Dios, que todos estos atributos divinos pueden predicarse de él, aunque como participación... Pero en este mundo solo conocemos a uno con esas características, a saber: Jesús de Nazaret»²⁶. Solo Él posee en plenitud esos atributos y solo Él, por tanto, puede ser amado con igual plenitud, con amor de enamoramiento.

En unos tiempos como estos, de mengua de la pasión, de la tensión amorosa y de la capacidad de sentimientos intensos, es posible que el término enamoramiento no guste, e incluso choque y se vea con cierta desconfianza, como si fuera una (piadosa) violencia verbal, una exageración pseudo-mística y demasiado sentimental, o la forma habitual de decir que cada vez convence menos y que, en el fondo, todos saben que no es verdad.

Pero para que el celibato sea posible y auténtico se requiere, a nuestro juicio, esta peculiar experiencia del amor humano con Cristo. Pablo VI define la opción por el celibato como «signo de un amor sin reservas»²⁷, y el Concilio habla de la castidad consagrada como

25. Cf. B. J. F. Lonergan, *El método en teología*, Salamanca ²1994, 107-113, 123, 234. De ello hemos hablado ya en la 1ª parte, capítulo 3º, apartado 6º, y en la 2ª parte, capítulo 5º, apartado 3º.

26. K. Rahner, *Che significa...*, 54s.

27. Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 24.

de «aquel maravilloso connubio, fundado por Dios y que ha de revelarse plenamente en el siglo futuro, por el que la Iglesia tiene por esposo único a Cristo»²⁸, expresándose en términos muy parecidos a los que usan Rahner y Lonergan para definir el enamoramiento.

¿Qué es exactamente el enamoramiento?

Ya hemos estudiado la naturaleza de este fenómeno intrapsíquico cuando presentamos la teoría de las relaciones objetuales totales, y especialmente la génesis de su evolución. En el estadio 5º, cuando tiene lugar la consolidación de la imagen del yo y del objeto, el individuo puede establecer relaciones objetuales totales y sentir una variedad de estadios afectivos que van desde el amor-necesidad hasta el enamoramiento²⁹. Según Kernberg el enamoramiento es, pues, un caso de relaciones objetuales totales, y solo es auténtico cuando el sujeto ha adquirido esa capacidad de relacionarse³⁰.

Pues bien, a partir de su interpretación, que ya hemos expuesto, vamos a desarrollar las características básicas del significado psicodinámico del enamoramiento tal como acontece en los avatares de la vida del célibe consagrado.

3. 1. Aumento de la conciencia de sí

El enamoramiento no es ese «golpe fulminante» ni algo exclusivamente emotivo que deja a un lado la razón y pone en *trance* al individuo, sino que es amar con *todas las estructuras psíquicas de que se dispone*, a la vez atraídas e implicadas, es decir, «fascinadas».

Para amar con todo el corazón se necesitan la cabeza y la voluntad, las manos y los pies, la decisión y la acción... El auténtico enamoramiento pone en juego todo el yo y por consiguiente provoca un aumento de la conciencia de sí y no una disminución, como normalmente se dice. Pues nadie que no ame profundamente sabe hasta dónde puede llegar su corazón, porque nadie como él está dispuesto a hacer lo imposible con tal de expresar y realizar su amor. Además, y como consecuencia, ese amor pleno debe tener una resonan-

28. *Perfectae charitatis*, 12.

29. Cf. 2ª parte, capítulo 5º, apartado 3º.

30. Cf. O Kernberg, *Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica*, Torino 1980, 179s.

cia emotiva y no solo cerebral y voluntarista. Y esto conduce, al menos teóricamente, a un crecimiento de la autoconciencia; es como si desvelase al que ama zonas inexploradas de su *yo*.

Lo mismo para amar a Dios en Cristo. El consagrado debe ver que es capaz de amar con todo su corazón de carne la persona viva y verdadera de Cristo, por quien no solo se siente amado, sino que ocupa el centro de sus intereses y aspiraciones, y es la razón de su vida y de su muerte; el que multiplica sus energías y con el que puede comunicarse y vivir al mismo tiempo su soledad; el que le ha revelado un amor que le ha seducido, liberándolo de sus miedos y de la duda de no ser amable ni amado, y ante el que no ha tenido más remedio que decir «sí» con todo su ser, diciendo «no» a otros amores.

Todo esto es obvio, lleva a una mayor autoconciencia del *yo* y del propio mundo interior como fundamento de un acto libre.

Si, como hemos dicho, es verdad que solo el que ama sabe hasta dónde puede llegar su corazón, nada mejor que el amor a Cristo permite comprobar esas posibilidades, muchas veces escondidas, como si las exprimiera para lograr realizarlas al máximo.

3.2. *Crecimiento en la libertad*

Por consiguiente, el enamoramiento no es, como muchas veces se pretende hacer creer, ni una sensación carente de motivos, ni espontaneidad incontrolada en la que el enamorado desempeña un papel sustancialmente pasivo (está «cocido», se dice en la jerga popular) ante un impulso que impone su irracionalidad e imprevisibilidad («el amor es ciego», se dice igualmente), sino que es *un acto libre que crea libertad*.

El enamorado tiene la sensación o la certeza agradable y apasionada de ser amado y de amar, y posee la libertad que, como hemos visto, procede de esa certeza.

El amor humano da, a su modo, esta certeza, pues el enamoramiento es exclusivo, y el enamorado no necesita normalmente ni otras personas ni otros afectos, sino que más bien los excluye. Le parece que tiene todo lo que se puede pedir a la vida; no necesita nada más. Es la lógica de «contigo, pan y cebolla...».

Con mucha más razón tiene que suceder esto mismo en la relación de amor con Cristo; más aún, ni siquiera hay confrontación de

suyo entre la certeza y la libertad afectiva que van unidas a esta experiencia y las que son inherentes a un enamoramiento humano. Porque es evidente que solo Dios y su amor pueden dar al hombre la certeza definitiva de ser amado *desde siempre y para siempre*, así como la certeza subsiguiente de poder y deber amar *para siempre*. Ese «para siempre» solo puede experimentarse en el ámbito de la relación con Dios. La sensación de «poder amar» es también cierta, sin sombra de duda, y la conciencia de «deber amar» sólo es vinculante dentro de la lógica de esa relación. Solamente el amor de Dios manifestado en Cristo es tan seguro y provocador, únicamente él da una notable certeza, pero también otro tanto de responsabilidad, tan solo él es personal y a la vez difusivo, exigente y al mismo tiempo liberador.

Esta es la razón de que el amor de Cristo seduzca hasta el punto de que por él se sea capaz de decir «no» a otros amores. Y no por heroísmo ni por desprecio del amor humano, sino porque quien se entrega en la virginidad «ha llegado a la fuente», tiene experiencia de un amor intenso y liberador. En Cristo no solo ha descubierto y contemplado al Hijo que se recibe continuamente del Padre, totalmente seguro de su amor, sino que ha gustado y experimentado personalmente su ser hijo, amado con amor eterno y llamado desde siempre a amar en libertad. Es decir, *el consagrado conquista definitivamente en Cristo su libertad afectiva*. Y ello en dos momentos: sobre todo en el gesto de amor que Dios le ha revelado en Cristo ve por fin la prueba de la positividad radical de su *yo* y su dignidad, hasta el punto de ser capaz de decidir abandonarse o «entregarse» definitivamente a este mismo amor. De hecho, el célibe se apropia así de la misma libertad afectiva de Cristo.

Esta vinculación para siempre, o enamoramiento, es la expresión típica de la madurez y de la libertad afectiva, es un amor que «debe y quiere ser un amor *definitivo*, que supera las reservas e inseguridades últimas del amor humano en general, que puede estar realmente no condicionado en el fondo y en todas sus dimensiones, y que logra efectivamente ser tal. Tiene la facultad de anotarse el carácter de incondicional y definitivo, el derecho a ser desmesurado y sin reservas, porque en Jesús, unido indisolublemente a Él, tiene el fundamento de su incondicionalidad: Dios, que es fiel, es *su* incondicionalidad. Mientras vivimos, nuestro amor a Jesús, como es natural, está siempre empezando, todavía no es perfecto, debe crecer,

aprender, conquistar e invadir las distintas dimensiones humanas. Pero en principio es incondicionado e intrínsecamente tan absoluto que llena al hombre y lo entrega sin reservas a Jesús como al hombre a quien ama con exclusividad»³¹.

3.3. Ampliación de los propios confines

El enamoramiento no es una fagocitación del amado, como si se incorporase en el espacio propio y se pusiese al servicio de los propios intereses y necesidades afectivas (fase simbólica de Kernberg), sino al contrario, es una *ampliación de los propios confines* hasta los confines del amado, o un esfuerzo por llegar hasta él, hasta sus valores e intereses, hasta su mismo modo de desear y amar, de vivir y de morir³². Es querer ser como él, identificándose con su destino. Pues el amor, y sobre todo el enamoramiento, encuentra semejantes o los crea en su imparable acción transformadora. El mismo Kernberg insiste vigorosamente, como hemos visto, en que el mecanismo de identificación es un componente o manifestación de la capacidad de enamorarse y en que él mismo es consecuencia del amor intenso a alguien; ese mecanismo lleva «al modelamiento del *yo* según un objeto»³³, o a su identificación «con los valores que esa persona representa»³⁴.

En el caso del sacerdote y del religioso o religiosa, el enamoramiento en cuanto ampliación de los confines del *yo* lleva a identificarse cada vez más con el Hijo. Es como una *entrega de sí en primer lugar a Cristo*, a quien se ama en grado sumo, y un continuo aprendizaje desde Él a *entregarse al Padre y a los hermanos*. Es amar intensamente al Señor como *Señor de la propia vida* (= fuente de la propia identidad), para aprender a amar como Él (= ampliación de los propios confines).

Es precisamente ahora, y a causa de la correspondencia entre el objeto material y formal del amor célibe, cuando la relación del sacerdote o del religioso se convierte poco a poco en una *relación*

31. K. Rahner, *Che significa...*, 52.

32. Cf. M. Scott Peck, *Voglia di bene*, Milano 1985, 65-160; G. W. Allport, *Psicologia della personalità*, Roma 1969, 242. (Ed. esp.: *La personalidad*, Barcelona ⁸1985).

33. O. Kernberg, *Teoria...*, 77.

34. *Ibidem*, 208.

objetual total. Pero ahora y siempre se trata cada vez más de una correspondencia no solo teórica e intuita (como en la fase de la fascinación por Jesús de Nazaret), sino cada vez más incorporada a la vida y traducida en obras y en forma de vivir, cada vez más entendida como centro que unifica la vida concentrándola en torno a un gran y único amor, y haciendo que el sujeto sienta el placer de hacer las cosas por amor. Ya no es solo contemplación del objeto, sino amor pleno que lleva a un cambio de la representación del *yo* inducido por la representación del objeto, como técnicamente afirma Jacobson³⁵.

Esta implicación afectiva elimina y acaba con el estrecho horizonte en el que el sujeto hacía sus opciones, y lo sustituye por otro en el que el amor de Cristo «desmantela y suprime el horizonte del que procedían nuestro conocimiento y nuestra elección, y despliega un nuevo horizonte en el que el amor de Dios trascenderá en valor a nuestros valores y en el que los ojos de ese amor transformarán nuestro conocer»³⁶, convirtiéndose en el criterio de sus opciones y de sus deseos.

El *yo* se despliega ahora a la medida del mismo *yo* y del corazón de Cristo, reviviendo su experiencia filial de grata acogida del amor del Padre y de su plan de salvación, y se dispone a entrar en su misma lógica de entrega al Padre y a los hermanos, a la vida y a la muerte. «En este amor incondicionado, radical y único por Jesús no se perfecciona el hombre en la esfera de lo humano; se trata en realidad del acto incondicionado y radical de la existencia humana, el único verdaderamente tal, con que el hombre se religa a *Dios* y acepta su radicalmente eterna y misteriosa incomprendibilidad. El que ama a Jesús ama, pues, a aquel cuya suerte desea compartir con ese amor y, en consecuencia, se abandona a su destino de muerte»³⁷. La cruz

35. Cf. E. Jacobson, *The Self and the Object World*, New York 1964.

36. Cf. B. Lonergan, *El método...*, 107.

37. K. Rahner, *Che significa...*, 58. Resulta casi obvio subrayar que cuando Rahner dice que este amor incondicionado es «el único» acto incondicionado y radical de la existencia humana, no se propone atribuir ninguna superioridad al amor del célibe, sino recordar implícitamente que cualquier persona, sea cual fuere su situación en la vida, es llamada a amar con esta clase de amor «incondicionado y radical», de acuerdo naturalmente con su estado.

de Cristo, signo supremo del amor supremo, es la frontera última de este proceso de ampliación de los confines del *yo* del célibe.

3.4. *Maduración de la propia identidad*

Es importante aclarar que el enamoramiento no es una inmersión total en la persona del *otro*, fundiéndose casi con ella y anulándose en una especie de simbiosis hijo-madre que genera dependencia y no permite ningún tipo de crecimiento ni de individualidad, sino que es y determina la *aparición de una nueva identidad*, que nace y se define, en cierto modo, a partir de esa pertenencia, o una nueva forma de realizarse que pasa por la persona del amado, trascendiéndola y reencontrándose en ella.

Con otras palabras, el enamoramiento no es algo eventual en el camino de maduración, ni tampoco un fenómeno secundario o que afecte exclusivamente a la esfera afectiva y emotiva, sino que desempeña un papel relevante en la búsqueda del equilibrio estratégico en la maduración de todo ser humano entre *dependencia e individuación*.

Por un lado, ese equilibrio supone el valor de haber superado los propios confines para abrirse al *otro* y acogerlo; por otro, exige todavía el valor de buscar y hallar el camino propio y de hacer la propia opción, decidiendo a quién confiarse y qué cosas y deseos realizar. El enamoramiento es y exige que se tenga el doble valor de abandonarse a *otro* para encontrarse a sí mismo y hallar la propia individualidad³⁸, en un equilibrio a restablecer continuamente entre fusión y diferenciación, entre inversión de energía y ampliación de los confines del *yo*. Volviendo a la teoría de Kernberg, el enamoramiento explicita un modo peculiar de relación del sujeto con el objeto, que se caracteriza por una delimitación precisa de los confines de uno y otro, así como por la presencia de un afecto especial que lleva no solo a configurarse según el objeto, sino a fundirse en cierto modo con él³⁹. Este equilibrio entre fusión y diferenciación es precisamente lo que permite la maduración del *yo*, pues hace que el individuo penetre en el núcleo más íntimo de la personalidad del otro,

38. Cf. N. de Martini, *Sessualità, linguaggio d'amore*, Cinisello Balsamo 1988, 27-32, 62-64.

39. Cf. O. Kernberg, *Teoria...*, 77.

en su verdad y en la totalidad de su ser, para acogerla en sí o para reconocer en ella una parte del *yo*, aún inédita e inexplorada, quizás incluso imprevista, permitiendo luego que su identidad pase a través de esa verdad, sea interpelada, marcada y enriquecida por ella, y haciendo que los confines del *yo* sean cada vez más precisos, pero también más flexibles.

Este es el motivo, como hemos dicho, de que el enamoramiento no sea algo eventual ni casual, algo facultativo ligado a la emotividad de la persona, sino un acontecimiento normal y un hecho básico de la existencia, porque el hombre se confía necesariamente a otros y necesariamente es movido a hacerlo, como nos recuerda la psicología moderna⁴⁰. Corresponde naturalmente a cada uno escoger a quién o a qué se confía y los motivos para hacerlo, pero lo que es claro es que *solo quien se desprende de sí y se entrega con amor a 'otro', o a grandes intereses ajenos a él, se encuentra a sí mismo*. De otra forma, no solo se sepultará en la fosa del egoísmo narcisista, sino que nunca descubrirá su verdadera identidad, o se pasará toda su vida viéndose vacío, igual que Narciso⁴¹.

Punto de encuentro y de equilibrio entre estos dos elementos (la entrega a *otro* y la individualidad personal), es la libertad del sujeto, sobre todo la *libertad afectiva*, que hemos definido como la capacidad de amar la propia vocación y según la propia vocación (cf. 3ª parte, capítulo 1º). Allí decíamos que amar la propia vocación significa querer que se realice el propio *yo* ideal, que nos atrae sobre todo por sí mismo, o que el corazón, la mente y la voluntad lo descubren y valoran como verdadero, bello y bueno, y por tanto digno de amor. Enamorarse de él es un paso ulterior y decisivo que significa ver en él la propia identidad ideal y ser atraídos por él con tanta fuerza, que lo escogemos como valor clave de nuestra vida. Y si este ideal del *yo* es una persona, mucho mejor, porque es mucho más lógico enamorarse de una persona que de un ideal o de una idea. Amar según la propia vocación es permitir que este amor clave, que este enamoramiento, determine nuestra persona, se convierta en nuestro estilo de vida, en nuestro modo de ser, de amar, de hacer amigos, de sufrir, de afirmar nuestra originalidad. Algo que abarca la vida entera, convirtiéndose así en *relación objetiva total*.

40. Cf. A. Manenti, *Vivere...*, 134-136.

41. Es una de las tesis del clásico y sugerente libro de A. J. Heschel, *Who is Man?*, Stanford 1965.

Esto es lo que hace con Cristo la persona consagrada, logrando así la plena libertad, el equilibrio entre capacidad de entrega y el descubrimiento de la identidad originaria propia. Más aún, insiste Rahner en que la relación con Jesús de Nazaret «incluye algo más en lo que se refiere a libertad, a riesgo, a amor»⁴², y por tanto lleva a una mayor maduración de la propia identidad. Porque enamorarse de Cristo es una relación que, desde cierto punto de vista, contiene la mayor intimidad; pero el mismo hecho de poner a Dios tan cerca del hombre, le hace ver y sentir claramente la enorme distancia que le separa de él. Podríamos decir que esa relación salda la reciprocidad máxima con la máxima alteridad⁴³, la lejanía con la proximidad, la certeza gratificante de ser amado, con el mandamiento de amar de la misma forma... Esto es lo que hace que el enamoramiento sea para el célibe el lugar clave de maduración de su identidad, esculpida según la imagen del Hijo, el Amado⁴⁴.

El enamoramiento es, pues, contra lo que normal y banalmente se dice, lo contrario de la explosión instintiva sin control, es decir, condición de la libre realización del *yo* y de la opción vocacional, cuyo origen no puede deberse solo a una motivación teológica o ética, sino también a una razón «estética»: la certeza de haber descubierto algo bello, verdadero y bueno en sí mismo, que genera la decisión de escogerlo como ideal de la propia vida, entregándose a ello para, desde la peculiaridad de la propia historia y de la propia persona, reflexionar sobre su belleza, verdad y bondad.

Para el consagrado célibe, enamorarse de Cristo significa descubrirse a sí mismo y ver su nombre en ese reflejo.

3.5. *Permanecer en el amor*

Enamorarse es probablemente fácil, lo difícil es *permanecer en el amor*. La salud y la viabilidad de un matrimonio no depende solamente de la atracción inicial, sino de la capacidad de ambos cónyuges de permanecer en el amor «en lo bueno y en lo malo». Y, por otro lado, no hay que pretender que la pasión de los comienzos se mantenga siempre igual a lo largo del tiempo.

42. K. Rahner, *Che significa...*, 15.

43. Cf. 2ª parte, capítulo 4º, apartado 1º, 3.

44. Cf. Col 1, 18; 3, 3; Ef. 1, 4.11; 2, 10.

La relación del sacerdote y del religioso con Cristo sigue esta misma norma y está sujeto a la misma lógica. Lo cual no significa que el amor decrezca o disminuya, sino sencillamente que el amor tiene sus ritmos y sería ingenuo y carente de realismo fingir que se vive una relación siempre cargada de entusiasmo y afecto.

Quien se consagra no siempre puede lograr mantener encendido el fuego de la pasión de amor por Cristo; a veces este fuego puede parecer que se ha apagado y la ceniza sustituirá a la llama. Pero siempre que quede algún rescoldo y el corazón tenga ganas de soplar...

Por otro lado, como ya hemos dicho, el enamoramiento será también totalizante porque resume los demás componentes del amor: amor-necesidad, amor-aprecio, amor-don⁴⁵. Estos componentes están en cada uno en distinta proporción y a veces se suceden a lo largo de la vida sin que haya que sorprenderse por ello. Lo que caracteriza la existencia y el amor del célibe no es la posesión tranquila de un amor fácil, sino el esfuerzo por orientar y reorientar sin descanso su amor y su deseo de amor hacia esa relación total y exclusiva que unifica y concentra, que es libre y liberadora, que santifica y desposa con Cristo⁴⁶. El enamoramiento es este esfuerzo, esta *relación objetual total*.

4. Pablo, prisionero voluntario de Cristo

Veamos a continuación dos ejemplos concretos de lo que acabamos de decir: uno positivo, Pablo, y otro negativo (el consagrado narcisista).

Esa forma peculiar de estar enamorados de Cristo sin gozar de su presencia física es evidente en Pablo y en su experiencia absolutamente única de intimidad con la persona viviente de Jesús⁴⁷.

45. Cf. C. S. Lewis, *I quattro amori: affetto, amicizia, eros, carità*, Milano 1990, 116-127.

46. Cf. el análisis bíblico de la dimensión cristológica del celibato por el Reino en la 2ª parte, capítulo 2º, apartado 3º.

47. Para un análisis detallado del celibato en Pablo, cf. L. Legrand, *San Paolo e il celibato*, en J. Coppens (ed.), «Sacerdozio e celibato», Milano 1975, 427-450. (Ed. esp.: L. Legrand: *San Pablo y el celibato*, en J. Coppens, edit.: «Sacerdocio y celibato», BAC, Madrid 1972).

Experiencia e intimidad que encontramos en un escueto versículo de la carta a los gálatas: «Ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí. Ahora, en mi vida mortal, vivo creyendo en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí»⁴⁸.

Atrapemos solo los destellos de la riqueza de este pasaje que afectan más de cerca al trato del célibe con Cristo, como relación objetual total, y reflexionemos más en concreto sobre la *relación que Pablo intuye e instituye entre su vida y su muerte y el misterio de la vida y de la muerte de «su» Señor*. El enamoramiento de Pablo surge de aquí, y aquí retorna siempre, como un punto de partida y de llegada, que une a Pablo cada vez más a Cristo y, al mismo tiempo, hace que su celibato se vaya transformando progresivamente en una relación objetual total.

Apliquemos este concepto psicológico a una realidad espiritual como el trato íntimo de Pablo con Jesús.

4.1. *Mors tua - vita mea*

El enamoramiento de Pablo parte sobre todo de su convencimiento de que Cristo «se entregó» por amor a él⁴⁹. La muerte de Cristo ha «engendrado» la vida de Pablo: *mors tua, vita mea*. El amor de Cristo en la cruz ha liberado a Pablo del miedo a la muerte, de su temor a no ser digno de ser amado, de su pretensión de salvarse por sí mismo, de la presunción de realizarse según su plan, de la no-vida y de todo lo que le hace vivir menos, de lo que es pérdida y no vale la pena⁵⁰. Si el celibato es la forma que tiene una persona de dar testimonio de la vida que trasciende la muerte, o que nace de la muerte de Cristo, la experiencia y la contemplación de esta muerte da a Pablo una vivencia de amor tan fuerte, que lo impulsa a vivir una vida nueva, apropiándose de esa fuerza o recibéndola como don⁵¹.

Ante este misterio de gratuidad Pablo se extasía y da las gracias⁵². Quien «actúa» en esta fase no es otro que el Señor de la vida y de la

48. Gál 2, 20.

49. Cf. Gál 1, 4; Ef 5, 2.

50. Cf. Flp 1, 21; 3, 7-8.

51. Cf. Rom 6, 8-11; 2 Cor 12, 7-10.

52. Cf. Ef 1, 3-15; 3, 2-8.14-19.

muerte, y solo Él; Pablo lo sabe muy bien. Esta convicción, que rebosa gratitud, es en cierto modo lo que constituye su vida.

4.2. *Mors tua - mors mea*

Esta convicción hace que el apóstol responda con una dinámica que, a causa de un amor rebosante de gratitud, le lleva a la muerte, a la muerte del hombre viejo⁵³. La muerte de Cristo implica también su muerte: *mors tua, mors mea*. Sabemos lo «real» y dolorosa que para Pablo fue esta «muerte». Y sin embargo, el elemento central de la relación de Pablo con Cristo en esta fase no es la muerte, sino el amor, cuyo punto culminante y cuya plenitud es la muerte, garantía de su autenticidad. Esta es la clase de amor que integra la vida de Pablo y que testifica su celibato por Cristo, como signo de su identificación con la cruz y con el amor que en ella se manifiesta⁵⁴.

Pero Pablo no se limita a apropiarse del don, sino que *se identifica con él proyectándose* en el acontecimiento de la cruz, y ante todo en la persona de Cristo y en su opción por el amor, por la vida y por la muerte, decidiéndose activamente por la misma opción.

El protagonista sigue siendo Cristo y también su muerte. Es de esta de donde Pablo recibe la fuerza para afrontar su propia muerte por amor.

4.3. *Vita tua - vita mea*

La similitud en la muerte lleva inevitable y progresivamente a la identificación cada vez más plena con el Hijo. Los confines del *yo* de Pablo se amplían y *extienden* hasta los de Cristo⁵⁵. Si ha muerto con Él, con Él resurgirá a una vida nueva⁵⁶; la vida de Cristo será su vida⁵⁷, como un nuevo *yo* y una nueva vida, que para Pablo es más auténtica y más suya, aunque haya sido recibida: *vita tua, vita mea*.

Es en esta fase donde Pablo nos obsequia con las frases más plenas y significativas de su unión y de su intimidad con Cristo⁵⁸. Pa-

53. Cf. Rom 6, 6; 6, 11; Gál 2, 19-20; Flp 3, 10.

54. Cf. 2 Cor 11, 11.23-29; 2 Cor 12, 15.

55. Cf. 2 Cor 1, 3-5; 1 Cor 2, 15; 2 Cor 11, 10.

56. Cf. Col 2, 12s; Rom 6, 8; 2 Tim 2, 11.

57. Cf. Gál 2, 20; Flp 1, 21; 3, 21.

58. Cf. sobre todo las cartas desde la prisión.

blo está seguro de que nada podrá separarlo del amor de Cristo⁵⁹; más aún, incluso las tribulaciones que tiene que soportar por su predicación le parecen inestimables porque le acercan a la pasión y a la cruz, esto es, a la vida de su Señor⁶⁰. Y así es como la vida de Cristo pasa a ser su misma vida.

En esta fase hay, pues, una mezcla de actividad y pasividad, de auto-apropiación y de difusión de sí que hace que Pablo madure y realice su verdadera identidad. Pero el protagonista sigue siendo Cristo, la vida de Cristo Jesús, que anima y vivifica la vida de quien, como Pablo, cree en la fuerza de su muerte y de su vida.

4.4. *Vita mea - vita tua*

Aparece entonces, por fin, el hombre nuevo y libre⁶¹, plenamente identificado con Cristo por haber sido conquistado por Él⁶², prisionero voluntario de Cristo⁶³ que anuncia activamente su Evangelio⁶⁴ y decide ofrecer libremente su vida y entregarse por completo a quien Pablo llama «mi» Señor y a su misterio de pasión, muerte y resurrección⁶⁵ para completar en su vida lo que falta a la pasión de Cristo⁶⁶: *vita mea, vita tua*.

Es la última etapa del proceso de identificación. Si la fase anterior se caracterizaba aún por una cierta pasividad por parte de Pablo, al ser Cristo quien se entregaba a él, aquí nos encontramos con la respuesta al don que se concreta en la entrega radical del propio yo y de la propia vida. Ahora es Pablo quien toma la iniciativa. No solo recibe y se apropia, sino que da y se expropia; no se sitúa ya en el centro, ni piensa en ser el destinatario de un don, sino que amplía sus confines para acoger en su vida el espacio de la vida de Cristo, su amor, su muerte y su resurrección, hasta el punto de que el Señor Jesús se convierte en el argumento de la vida, de la actividad, del amor y de la muerte de Pablo⁶⁷. Es la plena realización y la

59. Cf. Rom 8, 35-39.

60. Cf. 2 Cor 4, 10s; Flp 3, 10s.

61. Cf. 2 Cor 5, 17; Gál 5, 1.

62. Cf. Flp 3, 12; 2 Cor 5, 14.

63. Cf. Hch 20, 22.

64. Cf. 1 Cor 9, 16.

65. Cf. Rom 6, 3-4; Flp 3, 10.

66. Cf. Col 1, 24.

67. Cf. Gál 2, 20.

identificación total del apóstol con Cristo, que ya no podrá sino ser *virgen como Él y por Él*⁶⁸: su vida célibe es símbolo de su relación con Cristo, símbolo de la vida que de Él recibe y a Él le da. Aman-do a Cristo, intensa y apasionadamente, ama a quienes le han sido confiados con el mismo amor de Cristo, con amor divino «celoso», «paternal»⁶⁹ y «maternal»⁷⁰. «El amor de Pablo a la comunidad tie-ne el mismo corte, idéntico estilo que el amor de Dios. Y no solo eso, sino que hace que la comunidad pueda leer e interpretar en el amor que Pablo le muestra, el amor mismo de Dios. Es un amor profundo, celoso, que se salta los esquemas convencionales, un amor sin límites, un amor orientado hacia el absoluto de Dios, de donde procede»⁷¹.

Este es el núcleo y la característica básica del amor virgen: el amor exclusivo e inmediato a Dios capacita para amar como Él y tanto como Él, ¡hasta sentir sus mismos celos y su paternidad y maternidad!

Este es el sentido del enamoramiento de Pablo, virgen por Cris-to, y de todo el que vive su celibato como identificación con el Hijo en actitud de agradecimiento y de entrega libre de sí (las dos actitu-des típicas del Hijo); o del que lo vive, desde una perspectiva psi-cológica, como *relación objetual total* con Cristo Jesús, total por-que es una relación con la vida y la muerte, de Cristo y de la persona virgen, llamada a vivir y morir con «su» Señor y como Él. Este aná-lisis nos ha descubierto un nuevo aspecto de la totalidad desde la perspectiva del objeto de la relación: la relación con Cristo es total cuando identifica con su vida y su muerte, o cuando el celibato ge-nera identificación con una fuerza de amor (= la vida de Cristo) que llega a la donación total de sí (= la muerte de Cristo) para amar a Cristo y como Cristo. Es como una ampliación y profundización de la idea de Kernberg; pues el punto de llegada de la relación obje-tual no es solo la consolidación del *yo* y la permanencia del objeto, sino un nuevo modo de ser, un nuevo objetivo de vida, una nueva realidad que es expresada por el objeto, pero en la que el *yo* reco-

68. Cf. 1 Cor 7, 7.

69. Cf. 1 Cor 4, 14s; 2 Cor 6, 13; 11, 1-2; 12, 15; 1 Tes 2, 11; Flm 10.

70. Cf. 1 Tes 2, 7; Gál 4, 19.

71. U. Vanni, *La verginità: ideale della comunità cristiana*, en «Parola, spirito e vita», 12 (1985), 120. Ya citado en 2ª parte, capítulo 2º, apartado 3º.

noce su verdadera identidad, la cumbre (la totalidad) de su autorrealización, que se manifiesta incluso por medio de una nueva muerte y una nueva vida. El celibato es todo esto, este modo peculiar de participar en la muerte y en la vida de Cristo, viendo en Él la propia muerte y la propia vida, en aras de un amor más pleno y efectivo (o total). Es decir, la opción por el celibato nace y crece en la medida en que toda la relación con el objeto, que es Cristo, se convierte en participación total en su muerte y en su vida. En todo caso, que la relación sea total es lo decisivo.

«El celibato de por vida –afirma ejemplarmente el documento de Roma sobre la formación para el celibato– ofrece la posibilidad... de conformarse lenta y progresivamente con Cristo Jesús en lo más profundo del propio yo... y de dar testimonio ante el Pueblo de Dios del ‘sacerdocio eterno’ de Jesucristo»⁷².

Bours y Kamphaus creen que es precisamente aquí donde puede verse en qué se diferencia el celibato del presbítero de la virginidad del monje o del religioso y de la religiosa; pues mientras el religioso es figura de la «ecclesia», la Iglesia Esposa que espera a Cristo, su Esposo, y representa a los demás creyentes que esperan su venida, el celibato sitúa al sacerdote en la «repraesentatio Christi», del nuevo Adán, del que brota la nueva vida. El sacerdote se sitúa en la esfera de Cristo, del nuevo progenitor⁷³ y del único sacerdote⁷⁴.

En realidad, esta diferencia resalta el elemento común a ambas vocaciones, pues las dos suponen una forma peculiar de vivir la relación con Cristo. Él, el Señor, es, en definitiva, quien ocupa el centro de la vida.

Por consiguiente, la identidad del sacerdote, del religioso y de la religiosa, igual que la identidad de Pablo, *nace de una relación total y de una pertenencia que lleva a la participación*; el celibato es signo de esta relación total, de una pertenencia y de una participación que se vive al máximo, a saber, como enamoramiento de Jesús de Nazaret, y que se manifiesta en unos rasgos típicos muy si-

72. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones*, nº 52.

73. Cf. 1 Cor 4, 15.

74. Cf. J. Bours-F. Kamphaus, *Passione per Dio. Celibato, povertà, obbedienza*, Alba 1983, 28. (Ed. esp.: *Pasión por Dios. Celibato, pobreza, obediencia*, Santander 1986).

milares a los del Hijo: la acogida rebotante de gratitud y la entrega de sí. Y es aquí, en el marco y al servicio de esta nueva identidad, donde el celibato del sacerdote y del religioso tienen sentido. Por ello puede muy bien decirse que el sacerdote, el religioso y la religiosa son célibes *por* Cristo, por amor suyo, que la vida célibe «requiere una proximidad indefectible» a Cristo y que «este dato místico es esencial»⁷⁵.

La persona virgen puede y debe confesar, pues, sin ningún pudor, que ha sido conquistada por Cristo Jesús, que ha hecho «una opción exclusiva, perenne y total por el único y supremo amor de Cristo, para poder participar más profundamente en su suerte»⁷⁶; que ha hecho esa opción con «enorme alegría»⁷⁷; que está listo para vivir sólo de Él, para Él y en Él, porque su amor y su amistad lo llenan por completo⁷⁸, y también a morir para Él y en Él.

Lo puede decir y manifestar sobre todo mediante los dos rasgos esenciales del Hijo: la pura receptividad llena de gratitud y la libre entrega de sí, pero también el testimonio de una relación total y totalizante, que le impulsa a amar a Dios y al prójimo con el amor paternal y celoso de Dios, hasta la entrega de su vida.

El célibe sigue siendo en realidad un ser humano que vive su afecto por Cristo y por los demás a veces sólo en la *esperanza*: como ardiente *deseo* de algo grande que no acaba de realizarse; como *nostalgia* de un amor que el corazón reclama, de un amor sentido en otro tiempo, y que espera un nuevo impulso; como *sufrimiento* por el continuo riesgo o tentación de traicionarlo, o por haberlo traicionado ya, o haberlo reducido a una dimensión exclusivamente terrena... Pero, a pesar de todo, es un amor que sigue fundamentando su decisión, la *certeza* de un don que viene de lo alto, que jamás se le quitará y que permanece definitivamente, algo que ha sellado su corazón de carne para siempre.

Tratemos ahora de representar gráficamente lo que hemos dicho sobre la relación objetual total del célibe con Cristo.

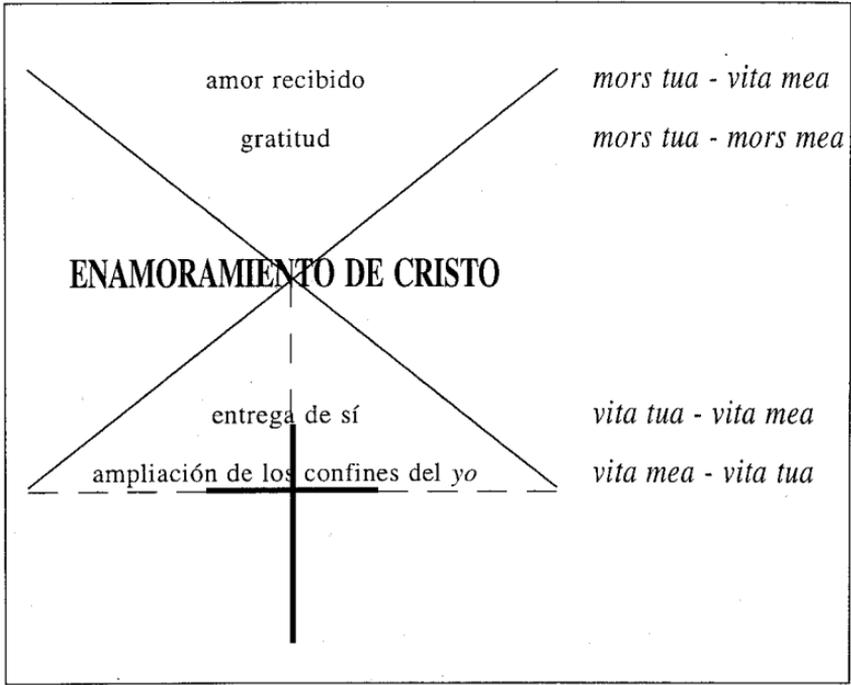
75. Episcopado francés, *Fedeltà, celibato e ministero. Dossier dell'episcopato francese sul celibato sacerdotale*, en «L'Osservatore romano», 26 de enero de 1977, p. 5.

76. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones*, n° 31.

77. Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 72.

78. Cf. Y. Raguin, *Celibato per il nostro tempo*, Bologna 1973, 26.

Celibato como relación objetual total con el Hijo



De arriba abajo, el gráfico indica sucesivamente los momentos claves de la identificación del célibe por el reino de Cristo, o de la relación objetual total con Él. Primero está el amor recibido y acogido con gratitud, que da origen a una relación de afecto profundo por Cristo, sin límites ni reservas. Es el enamoramiento, una concentración de energía afectiva en el amor de Cristo, que desencadena a su vez y con igual amplitud (los ángulos opuestos al vértice son iguales), como una chispa que salta, un proceso de identificación con el Hijo con estos elementos: ofrenda y entrega de sí, ampliación de los confines del propio yo hasta los confines de Cristo, la configuración con su vida y con su muerte.

En sentido paralelo se indican las fases del intercambio de amor de Pablo y de todo célibe con el Señor Jesús, intercambio que surge

de la relación con su vida y con su muerte, que pasan a ser vida y muerte del célibe: una correspondencia interesante. En resumen: amar a Cristo lleva a amar, a vivir y a morir por amor, igual que Él.

El símbolo de la cruz, signo del amor supremo, indica exactamente el cumplimiento de este proceso y de este amor, el punto final o la expresión más total y totalizante de la relación con el Hijo, que todo célibe debe conseguir.

5. «Don Narciso», el drama de no dejarse amar

Lo contrario de la imagen del Hijo y de quien inspira en Él su celibato (su sacerdocio o su vida religiosa) es quien no sabe ni puede vivir las características de fondo, gratitud y libertad para entregarse a sí mismo, es decir, alguien ingrato y codicioso. Ya aludimos a él en la primera parte⁷⁹ al hablar del proceso de deformación del celibato que se está llevando a cabo, y también en la tercera parte, al ocuparnos de la libertad y de la no libertad afectiva⁸⁰. Ahora disponemos ya de más elementos para profundizar mejor en esta tipología, y para llegar a una interpretación más completa de este síndrome de nuestros días. Disponemos sobre todo de ese mediador intrapsíquico que nos ha permitido esbozar aspectos importantes de la dinámica de la opción por el celibato, y que ahora puede sernos útil para entender mejor el planteamiento *narcisista*, que es mucho más frecuente de lo que se piensa en la Iglesia de Dios, aunque no en estado tan puro como, por razones de claridad, vamos a describirlo a continuación.

Intentaremos ofrecer una interpretación *estructural y dinámica* de esta postura, utilizando y analizando algunos datos procedentes de investigaciones. En nuestro caso, la interpretación estructural se propone ante todo identificar el nexo entre la postura actual y el proceso de las primeras relaciones objetuales de la persona en cuestión, porque según Kernberg, esas relaciones constituyen una especie de subsistemas sobre los que se organizan poco a poco las estructuras intrapsíquicas de modo estable y difícilmente modificable⁸¹.

79. Cf. 1ª parte, capítulo 4º, apartado 3º.

80. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2º.

81. Cf. O. Kernberg, *Teoría...*, 83.

Con la interpretación dinámica trataremos de llegar al aspecto más funcional del problema, a saber: contenido (por ejemplo, necesidades que surgen de una actitud determinada) y comportamiento. Y en los dos próximos capítulos nos basaremos sustancialmente en esta distinción para interpretar las actitudes negativas en el tema del celibato.

5.1. Interpretación estructural

El Hijo es el Amado, su vida es una existencia acogida, llena totalmente del amor del Padre; es la eterna gratitud, el dejarse amar sin fin. De este grato y continuo recibirse de manos del Padre es de donde brota en el Hijo su actitud igualmente gratuita y permanente de entregarse, paradigma existencial de todo célibe por el Reino.

Es evidente que quien no se deja amar o no vive agradecidamente el amor recibido, jamás logrará entregarse a amar. Pero, contra lo que puede parecer, no es tan evidente que el ser humano se deje amar. Hay quienes no pueden dejarse amar porque en realidad no se fían de los demás, o porque no se creen dignos de amor, o porque temen que los sofoquen o los dominen, o que no los amen por sí mismos, por lo que realmente valen, sino porque les interesa, o porque preferirían un amor que los consolara y que los gratificara aquí y ahora, y no ese amor adulto que da responsabilidad y permite crecer. Pero hay también quienes no son suficientemente libres para dejarse amar porque inconscientemente lo desean demasiado, o porque confunden el amor con la posesión del otro, o porque temen que el compañero o compañera los puedan dejar plantados, o porque al mínimo descuido se sienten abandonados y traicionados, o porque son celosos o quisquillosos como niños que todo lo quieren para sí. Aún más, hay quienes no son suficientemente libres para dejarse amar porque exigen continuas pruebas de amor hasta volverse insoportables, y nunca están saciados ni son agradecidos, sino ingratos y codiciosos. Y eso, también con Dios.

Como puede verse, son varios los motivos que hacen que la persona no esté disponible para ser amada por los demás, a menudo incluso se trata de actitudes radicalmente inconscientes y, por tanto, carentes de responsabilidad⁸², que se deben muchas veces a una

82. Cf. Ya lo hemos tratado en el capítulo 1º, apartado 2º de esta 3ª parte.

evolución irregular o desequilibrada de las relaciones objetuales, cuando la relación con las figuras significativas debiera hacer surgir esa confianza básica que da la libertad de recibir y disfrutar agradecidamente del amor⁸³. No hay que olvidar que aquí reside el drama del narcisista, debido muchas veces más a una *debilidad psíquica que a una debilidad moral*. Y precisamente una de las aportaciones más importantes de la teoría de la relación objetual es ayudarnos a entender que los comportamientos narcisistas no son completamente achacables a una inmadurez concreta de la persona que puede superarse rápidamente. Si su raíz se remonta a las primeras relaciones, entonces es muy profunda, como profundos son también el sufrimiento y la contradicción generadas por ella. Por eso hemos titulado así este apartado, porque creemos que el narcisismo es una situación contradictoria y dramática, el *drama de no dejarse amar*, que es lo contrario del permanente dejarse amar del Hijo y de quien en Él puede gustar la libertad de dejarse querer.

El narcisista, en efecto, duda intensamente que sea digno de ser amado, y eso lo impulsa a cerrarse al amor de antes y de ahora, llevándolo a situar fuera el punto de referencia de su identidad, en la imagen que da ante los demás y en los resultados y éxitos que consigue. Así se explica su necesidad de llamar la atención, de sorprender, de ser aplaudido; lo que realmente cuenta para él es la imagen, la apariencia, la exterioridad... Y de lo que se enamora es de esta imagen, no de su *yo* real, que es débil y pobre, casi nulo y desde luego negativo, ni amable ni amado, incapaz sobre todo de dejarse atraer por lo que es intrínsecamente amable, con miedo de entregarse a las relaciones interpersonales y de ampliar sus confines para amar y enamorarse. Lo más que logrará es enamorarse de la imagen del otro. Y, desde luego, será incapaz de establecer una relación objetual total ni consigo mismo ni con los demás.

Ahora bien, si la personalidad narcisista es típica de la cultura actual, no debemos extrañarnos de encontrar algunos de sus rasgos en las personas célibes. Más aún, y para evitar equívocos, digamos que nadie estamos libres de cierta dosis de narcisismo, a veces bien arraigada. Por eso precisamente el narcisismo es, a nuestro juicio,

83. Cf. O. Kernberg, *Borderline Conditions*, New York 1975; Id., *Teoría...*, 54-63.

una de las causas que en este momento desfiguran el celibato y la opción por él.

En este punto puede sernos útil el análisis científico.

5.2. Algunos datos

Rulla, Imoda y Ridick, en su investigación longitudinal (transituacional y transcultural) sobre el grado de consistencia intrapsíquica de los candidatos al sacerdocio y a la vida religiosa, han recogido datos desconcertantes desde este punto de vista, que nos ayudan a entender el... *narcisismo de los sacerdotes y de los religiosos*.

El 75% de los estudiantes de teología, o de jóvenes en formación, tiene una *percepción negativa de sí mismo*, con la desconfianza correspondiente respecto a él y la relación ambivalente con los demás (de la dependencia-manipulación al miedo-rivalidad); el 59% parece muy preocupado, aunque no siempre conscientemente, por *su eventual éxito* y también por su carrera, es decir, por sobresalir y ser protagonista⁸⁴.

Se dirá que son datos de clérigos, de profesos y profesas en formación y que la misma formación y los acontecimientos de la vida se encargarán de cambiar las cosas... Pero la investigación (recordemos que es longitudinal, o sea, que ha podido estudiar a las mismas personas durante su etapa de formación e incluso más) desmiente esta hipótesis optimista (basada en el mito del poder taumatúrgico de la experiencia vital). En realidad, los que cambian parecen ser una minoría, un porcentaje muy bajo, y no por mala voluntad, sino porque la raíz de la inconsistencia (el defecto predominante, como antes se decía), es con mucha frecuencia inconsciente⁸⁵, como ya hemos dicho.

Lo que queremos subrayar cuanto antes es la correlación realmente interesante que hay entre ambos datos, y que deja muy claro, junto a un notable componente narcisista (a la vista de los datos) en las filas del clero, de los religiosos y de las religiosas (lo que confirma nuestra impresión), las dos notas peculiares de fondo, las dos almas de esta postura, a saber: *la desconfianza de sí (y del otro)* y *la necesidad de prestigio social*.

84. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología de la vocación cristiana, II. Confirmaciones existenciales*, Madrid 1994, 137.

85. *Ibidem*, 173.

Estos componentes están en contradicción con la imagen del Hijo, tal como la hemos esbozado anteriormente, y de quien se identifica con el Hijo y, en concreto, con sus posturas vitales características: la gratitud y la libertad para darse por amor, manteniendo con Él una relación objetual total. El narcisista advierte dentro de sí, en lugar de gratitud, una sutil desconfianza para con los otros (por quienes no se ha sentido amado), y para con su *yo* (al que no ve digno de amor); y también se da cuenta de su necesidad de conquistar perennemente cierto prestigio ante los demás (y ante sí mismo). Es, de alguna forma, la imagen del «don (o fray) Narciso», cura (fraile o monja) trepador que trata de mirarse en todo lo que hace, siempre pendiente del grado de aceptación ante los demás y ante sí mismo, muy sensible a las muestras más pequeñas de aprecio o de rechazo. Desde fuera se le podría llamar soberbio o vanidoso, pero lo que le pasa en realidad es lo contrario porque, en el fondo, su autoestima está bajo mínimos.

Por consiguiente, la correlación existente entre los dos datos de la investigación y el narcisismo que esa misma correlación pone en evidencia y que de ella se deriva, no pueden sino tener hondas repercusiones en la esfera específica de la opción por el celibato.

Veamos a continuación algunas, tratando de interpretar su aspecto dinámico y los rasgos de la fenomenología típica de este... síndrome de nuestros días.

5.3. Interpretación dinámica

5.3.1. Hijo de nadie

Desde una perspectiva general, el narcisista es, sobre todo, alguien que no pertenece a nadie, que no se siente de nadie, en primer lugar porque cree que no le debe nada a nadie. No olvidemos que «Narciso» es todo aquel que no se conforma con el amor que ha recibido; no es tanto quien no ha sido amado, sino el que valora muy poco y casi desprecia el afecto que se le ha dado, porque es imperfecto y se lo han dado personas imperfectas (como Eco, criatura limitada)⁸⁶.

No tiene, pues, conciencia de ser hijo, y por muchas relaciones que tenga –y necesita como el pan tenerlas y multiplicarlas por ese

86. Cf. A. Lowen, *Il narcisismo. L'identità rinnegata*, Milano 1985, 33.

hambre insaciable que lleva dentro— jamás se entregará a alguien, y a lo más que puede llegar alguna vez es a «prestarse». ¿Es que le gusta estar solo? Desde luego que no, lo que pasa es que tiene miedo y no se fía de los demás o cree (o intenta convencerse) que puede prescindir lisa y llanamente de las relaciones interpersonales. Está convencido de que se ha hecho a sí mismo. Y no necesariamente por presumir, sino porque es incapaz de ver la totalidad de su vida como un bien, en cualquier caso recibido⁸⁷.

En una estructura intrapsíquica así, el celibato puede incluso desempeñar un papel funcional, es decir, puede permitir un conjunto de relaciones sin implicarse a fondo en ninguna. Incluso la relación con Dios y con Jesucristo podía ser «una» de estas relaciones pobres en amor.

Pero ¿es que el que no siente ni reconoce agradecido el amor del hermano a quien ve, podrá percibir el amor de Dios a quien no ve?

5.3.2. El celibato como una coartada o un peso

En consecuencia, suponiendo buena voluntad, no se vive como un don, sino más bien como una *coartada* que cubre y oculta la incapacidad o imposibilidad de entrega de la persona, y le permite no establecer vínculos ni contraer obligaciones con nadie.

Al ser y sentirse hijo de nadie, no es felizmente consciente de que todo se le ha donado; al contrario, sospecha en todo momento que la vida, o los demás, le piden demasiado sin corresponderle como se merece; la Iglesia o la comunidad diocesana o parroquial, o la institución religiosa son para él más madrastras que madres; dice que ni el obispo ni los superiores le tienen la consideración que se merece, que la parroquia o el trabajo que le han encomendado se le queda demasiado pequeño; cree que su imagen no es la que le corresponde, etc. Ciertamente que en todas estas cosas no hay ni maldad ni orgullo, lo más el «error», por así decirlo, de no haber aprendido a recibir, o quizás de no haber superado suficientemente las primeras fases relacionales, fuente de la confianza básica y de la gratitud.

De hecho, el narcisista no es capaz de apreciar el don de la vida y del *yo* que desde el primer momento se le ha otorgado, y ha perdido el contacto con él, quedándose con el reflejo de su imagen exter-

87. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 1º.

na... El celibato es una parte más de la imagen de esta persona, que paradójicamente contribuye a que su *yo* profundo sea cada vez más impenetrable para los demás e incluso para sí mismo. En resumen: su relación consigo mismo y con los otros no es más que parcial.

Pero antes o después, el encontrarse solo sin nadie dedicado a él, etc., le resulta, al menos inconscientemente, un peso, una injusticia más de la vida para con él, o un límite a su capacidad afectiva y relacional (más o menos supuesta) o a su imagen. Y sufre por ello, aunque le falte valor para decírselo a sí mismo.

5.3.3. Celibato «heroico» o de fachada

Ante esta situación, el narcisista fundamentalmente reacciona de dos modos.

En primer lugar, con el *celibato heroico*, es decir, con un celibato vivido con esfuerzo, a base de voluntad y de convicción, un celibato voluntarista y cerebral, con poco amor y poca aceptación, pero con la convicción de que es un gesto noble y socialmente apreciado, un adorno para lucir con más o menos dignidad. Es, pues, natural que esta actitud heroica del espíritu o de la voluntad sienta más adelante todo el peso de una renuncia que afecta a las tendencias más profundas de la naturaleza humana, y que en el narcisista es lo más semejante a una castración de los sentimientos y del corazón. En resumen: la relación con los sentimientos es pobre y parcial, pero el cansancio es importante y desgasta notablemente.

No es, por tanto, de extrañar que, con frecuencia, este celibato sea también ingrato, pero en líneas generales es fiel en la observancia, una observancia enojosa ciertamente, como la del hermano mayor de la parábola del hijo pródigo, muy puntual y cumplidor, eso sí, pero tan triste y tan serio que no puede pasárselo bien con sus amigos, ni es capaz, llegado el caso, de celebrar (perdonando) la vuelta de un hermano que retorna tras haberse equivocado.

En segundo lugar, con el *celibato de imagen*, es decir, con un celibato de fachada, de cara a la galería y por tanto algo distinto de lo que hemos dicho en el párrafo anterior. Y no porque se lleve una doble vida, y se quiera engañar y ocultar expresamente, sino porque en «D. Narciso» lo que es célibe es solo la imagen, lo externo del *yo*, la dimensión social o sacral de la persona, y no el corazón, ni el *yo* más hondo, ni las motivaciones e intenciones, sentimientos

o afectos, ni la memoria y la fantasía... En su vida se está efectuando algo así como una prostitución invisible pero continua, un rito secreto y oculto a quien lo padece, porque se está buscando sin cesar a sí mismo sin lograr llegar nunca a su auténtico yo.

El celibato del narcisista es, pues, el clásico celibato *técnico*, desprovisto casi por completo de alma y de calor. Todo, menos la apariencia, es una pura imagen sin pasión alguna por Cristo, el vacío o la confusión de un corazón, cuyo interior es como un bazar, donde hay de todo, incluso donde está también Cristo, pero mezclado con una multitud de pensamientos y compensaciones de todo tipo. Y donde también está él, «D. Narciso», que corre el riesgo de convertirse en consumidor oculto –aunque solamente con el pensamiento y el deseo inconscientes– de otros amores a medias, si es que no llega poco a poco a venderse en el mercado de los amores prohibidos a quien le ofrezca algo de atención y afecto. En este caso, el celibato del narcisista entra en crisis por la presión, no tanto del instinto genital-sexual, como de la necesidad de reconocimiento que tiene el yo. Es fundamental recordar estas cosas para entender la naturaleza del drama y poder prestar ayuda.

5.3.4 Autoerotismo narcisista

Es evidente que un consumidor manifiesto u oculto, consciente o inconsciente, no solo no puede pertenecer a nadie, sino tampoco entregarse a una persona o a un ideal, como hizo el Hijo, que se entregó al Padre, a la Humanidad y a la muerte. El narcisista es todo para sí, ya que en realidad no se posee (y nadie da lo que no tiene), cayendo en serias y dolorosas contradicciones: no confía en los demás, pero los necesita; se avergüenza de necesitarlos, pero los explota; los teme, pero no puede prescindir de ellos. Un círculo vicioso que da vueltas sin parar, que quita la paz, que crea nerviosismo e inestabilidad.

Por otra parte, dice Kernberg, el narcisista mezcla lo ideal y lo real⁸⁸, para defenderse, claro, pero acaba debilitando enormemente o incluso eliminando toda la tensión hacia el ideal. Según Rubin, «el narcisista se convierte en su propio mundo y cree que él lo es

88. Cf. O. Kernberg, *Borderline...*, 231.

todo»⁸⁹; por eso prescinde de los demás, tratando de evitar la confrontación con ellos y el riesgo de fracasar, algo insoportable para él.

Todo esto le lleva a encerrarse en sí mismo, en su *yo*, que para él es autónomo y autosuficiente. Encierro muy bien simbolizado por la figura mitológica de Narciso que se enamora perdida (o mortalmente)⁹⁰ de su imagen, que no cesa de contemplarse extasiado, que se niega a abandonar ese lugar, y que acaba ahogándose al intentar abrazar esa imagen seductora y traicionera.

El mito expresa la eterna tentación autoerótica del narcisista, que en el caso del consagrado puede dar lugar a debilidades sexuales específicas.

– La *masturbación*, por ejemplo, tiene una clarísima raíz narcisista, porque expresa el rechazo de la relación interpersonal y también la pretensión de convertirse en sujeto, lugar e instrumento de placer. Placer que no tiene por qué ser necesariamente de carácter genital-sexual (véase, si no, la típica «melancolía del apagamiento sexual» que sigue con frecuencia al acto de masturbación, que duele y deprime a quien lo practica), sino que muchas veces tiene que ver con la satisfacción inconsciente de la necesidad de autonomía, con la sensación de que así se hace frente al temor o a la sospecha de la propia inferioridad, o con el dominio sobre el propio cuerpo y sus resortes, e incluso con la posibilidad de desfogar así la agresividad que lleva dentro⁹¹. Estamos, pues, no solo ante el rechazo de la relación con el otro, sino ante una relación parcial e indigente con el propio *yo*.

– La *homosexualidad* puede ser también signo de narcisismo, porque expresa la búsqueda de sí mismo en el otro «igual a sí». Digamos asimismo que en toda homosexualidad es muy clara la presencia, en mayor o menor grado, de un componente narcisista. En efecto, muchas veces el célibe con esas tendencias es, desde antes de ser célibe, una persona, cuya identidad se ha quedado en lo

89. T. Rubin, *Goodbye to Death and Celebration of Life*, en «Event», II, 1, 64.

90. «Narké», raíz etimológica de Narciso, significa literalmente «estupor de muerte».

91. Cf. B. Kiely, *Candidates with Difficulties in Celibacy: Discernment, Admission, Formation*, en «Seminarium», 1(1993) 115.

corporal⁹², le preocupa mucho por tanto su imagen física y presta una atención excesiva a su cuerpo para que sea sano, bello, fuerte y juvenil, corriendo el riesgo de hacer el ridículo y de dejarse ver demasiado en su intento de parecer en forma, atractivo y joven a toda costa, es decir, el «cura guapo». O puede que se identifique con la belleza del amigo, normalmente más joven que él, en el que se ve reflejado y al que se aproxima, identificándose casi con él, o proyectando sobre él, como compensación, su ansia pendiente de identidad positiva. Lo que busca en el otro no es más que su mismo yo, aunque *mejorado*, o incluso más frecuentemente su *yo fallido*⁹³. Estamos, pues, una vez más, ante una relación falsa y parcial tanto consigo mismo como con el otro.

– El sacerdote, el religioso y la religiosa, en fin, viven su *relación con el otro sexo* de una forma muy concreta. No es raro que «D. Narciso» pase a ser «D. Juan», o que tenga algunos de sus rasgos, esto es, que sea un sutil seductor y un hábil manipulador con artimañas veladas y engañosas que ni él mismo percibe. Ya sabemos, sin embargo, que de lo que el narcisista se enamora no es de la persona, sino de la imagen del otro, o de la otra, de su aspecto físico, de sus cualidades, o de lo que puede ser fagocitado por alguien que todavía va a la zaga de su imagen positiva.

No hay que olvidar, además, que en las relaciones interpersonales el narcisista busca por encima de todo satisfacerse a sí mismo y colmar su hambre (que ya sabemos no es ni primaria ni necesariamente hambre genital-sexual), sin apenas preocuparse ni por el otro, ni por lo que ha suscitado en él. Sucede, pues, con frecuencia que la persona virgen, que es narcisista, entabla a veces relaciones con mujeres a las que les envía con bastante descaro –aunque no siempre con malicia– mensajes ambiguos, que necesariamente afectan a la sensibilidad femenina, y luego las deja plantadas como si nada hubiera pasado, iniciando nuevas aventuras, vanagloriándose de su gran atractivo e incluso maravillándose –entre la sorpresa y la ficción imbécil– de que alguna se desespere o entre en crisis por su culpa. Incluso en este caso no tiene por qué haber siempre ni seducción primero, ni malicia después, pero sí la necesidad del narcisista

92. Cf. C. Lasch, *The Culture of Narcissism*, New York 1979.

93. Cf. G. Zuanazzi, *Temi e simboli dell'eros*, Roma 1991, 118. Cf. también B. Kiely, *Candidates...*, 112-114.

de multiplicar aquellas relaciones cuyo centro es él, y a la vez esa frialdad emotiva que le impide meterse en la piel o en los sentimientos del otro.

Lo que en realidad le pasa al narcisista, según Zuanazzi, es que se aleja del otro como persona y lo trata como una cosa, como un objeto material⁹⁴. Para Kernberg, la crueldad y la explotación son comportamientos típicos del narcisista, conscientes o no, en relación con los demás⁹⁵. No hay que exagerar, pero es claro que estamos ante una crueldad sutil, bien que inconsciente, en este modo de actuar. Es muy triste ver que hay clérigos, religiosos y religiosas que juegan con los sentimientos de los demás.... O que son incapaces de entablar una relación con la totalidad y amabilidad intrínseca de la persona. Pero es muy difícil que alguien que ha perdido el contacto con su *yo* más profundo, pueda llegar al *yo* del *otro*.

5.3.5. Autorrealización narcisista

¿Pero qué pasa con la energía del célibe por el Reino que no se enamora (o no puede enamorarse) de Cristo, ni es capaz de entablar una amistad auténtica y duradera? Lo hemos dicho ya y nos lo recuerda la investigación científica: el narcisista –y el consagrado narcisista no es ninguna excepción– quiere conquistar con todas sus fuerzas esa identidad positiva de que carece. Es decir, al no estar seguro de ser digno de ser amado por sí mismo, busca ser amado *por razones externas*, como el *éxito* y el *prestigio social*. Y no porque sea exhibicionista ni egoísta (en el fondo no lo es), sino porque se ve «obligado» a hacerlo para aliviar la situación de un *yo* tan escurridizo y tan pequeño como el suyo.

Tampoco hay que afirmar que la búsqueda del éxito sea siempre tan clara y manifiesta, porque a veces se oculta y con frecuencia es inconsciente, pero es indudable que influye en la motivación. En cualquier caso, la energía afectiva del sujeto, tan importante para un auténtico servicio apostólico, se canaliza hacia un objetivo mucho más reducido y que a su vez reduce esa energía. Este objetivo no es otro que la *autorrealización*, entendida como manifestación o rea-

94. Es el proceso denominado «cosificación de la pareja» (Cf. G. Zuanazzi, *Temí...*, 119).

95. Cf. O. Kernberg, *Borderline...*, 264.

lización de las propias dotes dentro de un proyecto totalmente personal, que persigue la conquista de un cierto relieve social que compense la falta de prestigio de su persona en cuanto tal.

Cuanto mayor sea el componente narcisista del individuo, mayor será la desviación de energías, y podrá haber sacerdotes, religiosos y religiosas tan obsesionados por su autorrealización, por su carrera o por sus éxitos, que darán la impresión de carecer de sentimientos y de ternura, de capacidad para conmoverse y compartir el sufrimiento de los otros, de tener simpatías y antipatías, de disfrutar de la intimidad con Dios, etc. A este respecto, veamos las ardientes palabras de B. Calati: «Una vida célibe que no se conmueve ante el sufrimiento humano, que no siente compasión ni por el hombre ni por la mujer en la situación actual, que se queda encerrada en sí misma y es ingrata, es bíblicamente maldita»⁹⁶.

Entonces no habrá solo desviación, sino también transformación de energía, un componente o una consecuencia límite de ese proceso de corrupción del amor en déficit afectivo-sexual, como ya hemos visto⁹⁷.

Si esto es así, entonces se explica que en la Iglesia de Dios se pierda tanta energía por parte de quienes son sus ministros y servidores con el único objeto de ser alguien, aunque solo sea dentro de la parroquia, de la comunidad o del movimiento apostólico. Una energía que podría haberse transformado en pasión por Dios y por el hombre y que, en cambio, deriva hacia una tensión y preocupación excesivas por el resultado de la propia actividad, en una competitividad maniática con los otros, en arribismos y rivalidades, con los consiguientes y poco edificantes celos, envidias, rabias, depresiones..., y con el resultado final –¡ironía del destino!– de no sentirse ni totalmente realizados, ni de haber llegado a la meta, sino de estar siempre persiguiendo un *yo* positivo imposible de alcanzar⁹⁸.

Es una penosa contradicción de la que se puede salir siempre que alguien ayude a la persona afectada a individualizar sus raíces y a afrontar el problema no solo desde una perspectiva moral, sino también desde un punto de vista *psicológico*; no solo como problema sexual, sino en primer lugar, y sobre todo, como necesidad de recuperar una

96. B. Calati, *Il primato dell'amore*, Camaldoli 1987, 15.

97. Cf. 2ª parte, capítulo 4º, apartado 2º.

98. Cf. A. Cencini, *Amarás al Señor tu Dios*, Madrid 1994, 25-32.

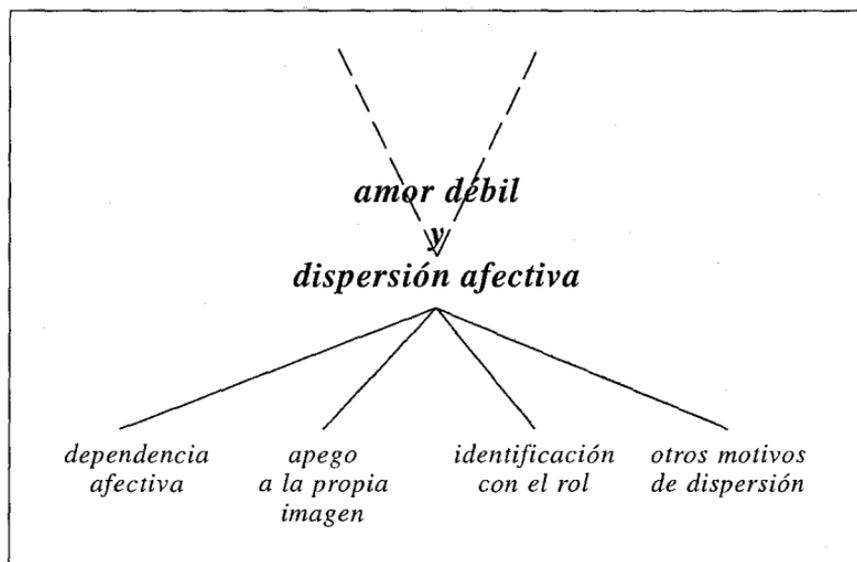
idea positiva y estable del 'yo'; finalmente, no solo como problema intrapsíquico, sino como un asunto *de relaciones* que hay que resolver en ese mismo ámbito. Pero lo más decisivo es que quien ayuda comprenda la naturaleza del drama, que a menudo tiene aspectos de los que el individuo no es responsable inmediato.

Si esto no es así, es decir, si no hay la claridad suficiente ni el sostén adecuado, la llamada del célibe a la autotrascendencia del amor a Cristo será en el narcisista (que todos llevamos dentro) esclavitud, repliegue sobre sí mismo y retirada a los propios amores, siempre pequeñísimos si se comparan con «la anchura, la longitud, la altura y la profundidad del amor de Cristo, que sobrepasa todo conocimiento y colma a quien se consagra por completo a este amor con la plenitud de Dios»⁹⁹.

El gráfico siguiente trata de resumir algunos de los aspectos que acabamos de ver.

GRÁFICO 26

Celibato y relación objetual parcial con el Hijo



99. Cf. Ef 3, 18s.

Cuando el celibato no es signo completo de una relación obje-
tual total con Cristo, acontece lo contrario de lo que expresa el grá-
fico anterior. No habrá esa actitud receptiva y agradecida para con
el amor de Dios en Cristo, y tampoco habrá ese cúmulo tan grande
de energía que puede llevar a enamorarse de Cristo y a amar como
Él. El amor será débil y la relación, parcial (cf. las líneas punteadas
del amor con Cristo). Por consiguiente, entre ambos momentos (amor
a Cristo y otros amores) no hay comunicación ni relación causa-efec-
to, sino una separación. Lo contrario de la concentración será en-
tonces la dispersión de la energía afectiva en muchas direcciones:
apego a la propia imagen, dependencia afectiva de alguna criatura,
identificación con el rol que se represente..., con la confusión y com-
promisos subsiguientes.

CAPÍTULO 4

CON EL CORAZÓN DEL PADRE

La actitud del Hijo, pura receptividad y libre donación de sí, es el molde en el que el consagrado da figura a su amor de célibe y que remite espontáneamente a la fuente del amor: el Padre.

Es verdad que la opción por el celibato nace normalmente de un encuentro con Cristo, pero también es cierto que una existencia auténticamente sacerdotal y religiosa debe dar testimonio constante del amor del Padre y hacerlo visible.

Para nosotros, este «dar testimonio y hacer visible» no puede quedarse en una buena intención, que depende solo del individuo, ni ser algo vago que corresponde interpretar únicamente a él, quizás con matices espiritualizantes, sino que es un modo bien preciso de relacionarse el célibe con el Padre, a saber: *la relación objetual total*, una forma muy concreta de ser y de estar ante el Padre.

En el capítulo anterior hemos visto cómo puede establecerse esa relación con el Hijo; en el presente contemplaremos la misma posibilidad, pero en relación con el Padre.

Empezaremos, por tanto, identificando algunas características básicas de la identidad del Padre, de su forma de amar, y de la posibilidad de que esa forma de amar se traspase a quien vive con el Padre una relación objetual total, como debiera ser la del celibato. Finalmente veremos qué acontece cuando esa relación no se vive suficientemente como relación objetual total.

1. El Amante

El Padre es amor increado y creador. Es el acontecimiento que irradia el amor o, como dice Jünger, «Dios se tiene a sí mismo, así

y solamente así: regalándose. Su tenerse-a-sí-mismo es el acontecimiento, es la historia de un regalarse a sí mismo, y por tanto es el final de un simple tenerse-a-sí-mismo. En cuanto Él es *esa historia*, Él es Dios; más aún, *esa historia de amor*, es 'Dios mismo'»¹.

Veamos, pues, más de cerca, si es posible, qué es lo específico del amor del Padre dentro de la dinámica trinitaria.

1.1. La gratuidad fontal

Como el Hijo es la pura receptividad, el Padre es la pura gratuidad, el que ama porque sí, sin más motivo que la amabilidad objetiva del *otro*, sin más pretensiones que el bien del otro, sin esperar nada a cambio, y sin más gratificación que la alegría de amar.

Su amor es éxodo sin retorno, venida sin lamentos, ofrenda radical e incesante de sí que arranca de su mismo *Yo*. No hay nada que pueda impedir que Dios ame, ni siquiera el doloroso rechazo de la infidelidad o del pecado, ni siquiera la afrenta arrogante de la indiferencia o de la autosuficiencia presuntuosa de la criatura.

Esta gratuidad absoluta está estrechamente ligada al mismo ser de Dios, autónomo en sí y por sí, que no necesita de nada, no siquiera del amor de la criatura, pues de otro modo no sería Dios. Pero hablando más concreta y... positivamente va unido al «Nombre» de Dios, según la revelación, el hecho de que «Dios es Amor»², y el amor tiende por naturaleza a irradiarse y difundirse, de él nace y renace continuamente toda la vida, a él se debe la superación de la muerte, y como ya hemos dicho anteriormente (2ª parte, capítulo 4º), es energía, no déficit; plenitud a compartir, no vacío que llenar. Pues hemos nacido por amor y por amor vivimos; «el que no ama permanece en la muerte»³, es decir, el que no reparte amor no nace a la vida. «El amor es *la experiencia originaria y originante de la existencia*, el éxodo originario que es al mismo tiempo la misteriosa y originaria venida del don de existir»⁴.

1. E. Jünger, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, 420.

2. 1 Jn 4, 8.

3. 1 Jn 3, 14.

4. B. Forte, *Sull'amore*, Napoli 1988, 52s.

Así pues, Dios *es* el Amor que provoca la vida; es el *Hontanar* del Amor, el Amor amante, eterno y primordial, el que ama por su ser, el que es principio sin principio, el que da el primer paso en el amor, el que siempre toma la iniciativa no solo porque ama primero, sino porque *genera en el amado la capacidad de amar como Él ama*, aunque lógicamente dentro de los límites de la criatura. Esta es la originalidad sorprendente del Dios de Jesucristo y, a la vez, el acto y el signo más grande de su amor. Un elemento, además, muy importante en nuestro trabajo.

Por un lado, pues, Dios es pura gratuidad, un amor solamente movido por la dignidad y amabilidad de la criatura; por otro es puro hontanar, amor fecundo que genera en el *otro* la capacidad de amar en correspondencia, haciendo que ame y sobre todo que sea amado, y dándole la absoluta certeza de que ya ha sido amado y de que es capaz de amar (esta segunda certeza es la prueba de la primera).

El amor del Padre no puede quedarse nunca, por tanto, en una simple sensación por muy sugestiva que sea, ni mucho menos considerarse como satisfacción de una necesidad psicológica de la criatura; no deja pasivo (ni niño) a quien lo recibe, ni puede pedirse o recibirse sólo como un don que viene de lo alto, imprevisible y misterioso, sino que es energía, provocación, vida nueva, transmisión, en cierto modo, del mismo poder de amar, de la misma paternidad, y también prueba y renuncia al amor de antes, y riesgo de no poner límites al propio amor...

Por consiguiente, solo lo experimenta quien lo vive «en su propia piel» y acepta su extraordinario impulso vital; solo se siente amado por él, quien se decide a amar al estilo de Dios y quien, amando de ese modo, capta plenamente su semejanza con Dios y su amabilidad subjetiva.

Se confirman así nuestros anteriores análisis sobre el descubrimiento de las raíces de nuestra amabilidad personal⁵ y sobre el concepto auténtico de experiencia de Dios⁶.

Pero ahora debemos responder a otro interrogante: ¿hasta dónde llega esta «gratuidad fontal» que el Creador comunica a la criatura? Una pregunta importante para nuestra investigación en el contexto de la teoría de las relaciones objetuales, pues la relación de amor

5. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartados 1º y 2º.

6. Cf. 3ª parte, capítulo 2º, apartado 4º.

que Dios establece con la criatura no solo afecta a su amabilidad intrínseca, sino que, en cierto modo, la «crea» al llevarla a amar al estilo de Dios. Lo que para Kernberg es el ápice de la evolución de las relaciones y el factor que determina una relación objetual total, como es el descubrimiento de la positividad radical del objeto⁷, se ve aquí radicalmente superado por la actitud creadora del Padre, que comunica su gratuidad fontal a todo el que lo ama. Más aún, esto es lo que para el Padre significa amar. Ya se ve por qué es importante responder a esa pregunta.

1.2. La entrega del Hijo

A la entrega de sí que hace el Hijo, corresponde *la entrega que el Padre hace de su Hijo*: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna»⁸. En esta entrega que hace el Padre se ve su amor tan profundo al hombre: «El amor no consiste en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo para librarnos de nuestros pecados»⁹.

«La ofrenda de la cruz indica cuál es para el Padre que sufre la fuente del don supremo, tanto en el tiempo como en la eternidad: ¡la cruz manifiesta que ‘Dios (el Padre) es amor’! (1 Jn 4, 8.16). El sufrimiento del Padre, que corresponde al del Hijo crucificado como don y ofrenda sacrificial, —prefigurada por la de Abrahán al entregar a Isaac, su ‘unigénito’ (cf. Gén 22, 12; Jn 3, 16; 1 Jn 4, 9)—, no es más que el sinónimo de su amor infinito, a saber, la entrega suprema y dolorosa es, tanto en el Padre como en el Hijo, el signo del amor supremo que cambia la historia: ‘Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos... Desde ahora os llamo amigos, porque os he dado a conocer todo lo que he oído a mi Padre’ (Jn 15, 13-15)»¹⁰.

Hay dos elementos que, a mi juicio, son dignos de atención en este contexto:

7. Cf. O. Kernberg, *Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica*, Torino 1980, 73s.

8. Jn 3, 16.

9. 1 Jn 4, 10; cf. Rom 5, 6-11.

10. B. Forte, *Sull'amore*, 18s.

1. El Padre «entrega» al Hijo, lo más querido y más suyo, su Hijo único, el Predilecto (muy importante aquí la referencia a Abrahán), su Imagen, «resplandor de su gloria e imagen perfecta de su ser»¹¹, que siendo pura receptividad ha acogido totalmente su amor, en quien el amor del Padre encuentra pleno reflejo, y por quien el Padre, desde toda la eternidad, se siente llamado por *su* nombre, «Padre, Padre mío».

La entrega que el Padre hace del Hijo es, pues, *la entrega del amor*, mientras que la cruz, que enjuicia la gravedad del pecado del mundo, muestra también la magnitud de su misericordia para con la humanidad y da a todos y cada uno *la certeza de ser amado desde siempre y para siempre por un amor eterno e infinito*: «El que no perdonó a su propio Hijo, antes lo entregó a la muerte por todos nosotros, ¿cómo no va a darnos gratuitamente todas las demás cosas juntamente con Él?»¹².

2. El Hijo, a quien el Padre entrega con dolor, *es en la cruz y por la cruz donde expresa superlativamente su ser Hijo*, pura acogida del amor paterno y abandono total, sin límites, en manos de su Padre; y también expresa, a la vez, *el ser del Padre*, que entrega a su Hijo por amor, por amor a nosotros, mostrando ¡que nos ama con el mismo amor que al Hijo! Pues «os he dado a conocer todo lo que he oído a mi Padre»¹³, dice Jesús, ¿y qué es lo que el Hijo «oye» siempre al Padre que no sea su paternidad, el hontanar gratuito de su amor que da la vida y que ha hecho que su Hijo fuera capaz de dar su propia vida? Esto es lo que el Hijo unigénito «oye» al Padre desde toda la eternidad y es lo que, por el amor de la cruz, comparte con nosotros, *hijos del mismo Padre y llamados a amar con su mismo amor de Padre*¹⁴, gratuito y fontal.

Por lo tanto, la entrega del Hijo por el Padre genera nuevos hijos, destinados a ser *reflejo humano de la paternidad divina*.

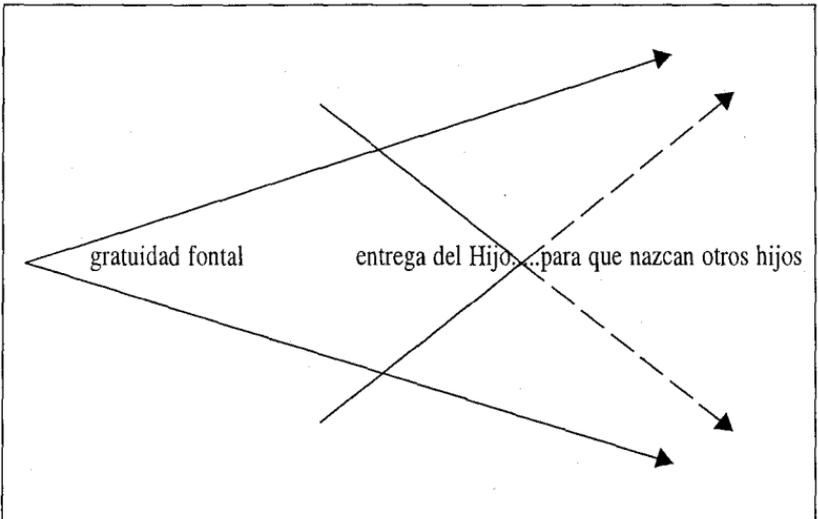
Trataremos de sintetizar la identidad del Padre con el gráfico 27.

11. Heb 1, 3.

12. Rom 8, 32.

13. Jn 15, 15.

14. Lo que en este capítulo decimos del amor paternal y fecundo que el célibe aprende del Padre, se puede aplicar igualmente al amor materno y fecundo que la célibe aprende igualmente en su relación con el Padre.

El Padre, el Amante

El Padre es: amor que da gratis la vida para que el mundo «viva», llegando a dar a su Hijo para que nazcan nuevos «hijos», que están llamados a amar con su mismo amor de Padre, es decir, gratuito y fontal. Las líneas punteadas (que indican el nuevo nacimiento y la identidad de los nuevos «hijos») siguen en efecto la misma dirección de la gratuidad fontal del Padre, tendiendo a confluir idealmente con ella.

Esto desde una perspectiva teológica. Pero ¿qué implicaciones tiene en la relación que el célibe está llamado a vivir con el Padre?

2. Generatividad

El psicólogo evolutivo Erik Erikson sitúa a la *generatividad* en un escalón de su escala epigenética, considerándola una característica clave y adulta de la maduración afectivo-sexual de la persona.

Se considera aquí la generatividad como una capacidad creativa, en sentido físico o psicológico-moral, que es consecuencia de dos

actitudes típicas de las etapas anteriores de crecimiento y que en cierto modo se contraponen a ellas.

Al comienzo de la vida y durante toda *la infancia y la niñez*, el ser humano *recibe*, situándose ante los demás como el que *pide* por derecho propio; en la *preadolescencia y en la adolescencia* se da cuenta de que es capaz de *dar*, y comienza efectivamente a darse a sí mismo y a dar sus energías, pero lo hace en gran parte para afirmarse, para captar el sentido y el valor de su *yo*, es decir, da para recibir, una ambivalencia comprensible en este período; pasa luego a la *juventud* y a continuación al estado de *adulto*, cuando descubre agradecido que ya ha recibido bastante (abandonando la actitud de quien sólo pide a la vida), y es consciente de que debe comenzar —y cronológicamente ya la ha comenzado— una nueva etapa, la de la *participación responsable*, la del *dar desinteresado y constructivo*, sin la obsesión de recibir, sin ni siquiera la pretensión de intercambiar¹⁵.

Desde el punto de vista psicológico la generatividad significa convertirse en «padre» o en «madre», dar a luz nuevas vidas haciendo que desarrollen su personalidad y realicen totalmente su *yo*, dar confianza y estima, cariño y ese singular afecto liberador que pone al otro en condiciones de seguir en pie por sí mismo, y de dar al mismo tiempo amor, o incluso de enrolarse en actividades o servicios, o de dar vida a obras ingeniosas y cordiales que llevan a la «madurez», o de estar en condiciones de subsistir y de ir adelante de forma autónoma sin pretender que se le atribuya y reconozca la paternidad, sin vínculos de dependencia o de poder...

En cuanto actitud psicológica y humana, la generatividad es, por consiguiente, una etapa concreta de la vida con sus premisas y su fisonomía particular, por la que según la epigenética de Erikson todos deberían pasar. Lo contrario es el *estancamiento*, una actitud existencial improductiva, o una utilización radicalmente egoísta de las cualidades personales. Mientras, para Erikson, las condiciones básicas para llegar al estadio de la fecundidad generadora son: la capacidad de *intimidad* (lo contrario del aislamiento), es decir, la capacidad de relacionarse íntima y significativamente con los otros, y una sólida *identidad* (lo contrario de la difuminación del sentido

15. Cf. E. H. Erikson, *Infanzia e società*, Roma 1967 (Ed. esp.: *Infancia y sociedad*, Barcelona 1983).

del yo), la aceptación de sí mismo y confianza en los propios medios y escalas de valores. La propensión a la fecundidad, o sea, la actitud constante de dirigirse hacia el crecimiento de los demás conduce normalmente a la última fase de la *integridad personal*, o lo que es lo mismo, a la aceptación plena y estable de sí mismo, del otro y de todos los aspectos de la vida; es significativo que Erikson, a la actitud contraria al sentido de integridad le haya dado el nombre tan expresivo, casi dramático, de *desesperación*¹⁶, esa desesperación que surge de la desconfianza respecto a sí mismo y a los demás, y de la subsiguiente falta de integración del sentido del yo y del objeto. Hay, a mi juicio, evidentes confluencias entre la escala epigenética de Erikson y los estadios de la evolución de las relaciones objetuales que hemos visto, por distintos que sean los puntos de referencia y el período de tiempo considerado. Más en concreto, creo que podemos identificar al menos los presupuestos y las condiciones básicas para que el adulto entre en la fase de la generatividad en el cuarto estadio de Kernberg, en el cual el sujeto comienza a adoptar ante el objeto una actitud de *solicitud*, es decir, de preocupación y responsabilidad para con él¹⁷.

La generatividad en cuanto actitud espiritual-teologal a la que es llamado el consagrado, presupone esta evolución psicológica con su madurez correspondiente, y puede ser impedida u obstaculizada, como hemos visto, por una evolución incorrecta¹⁸; pero sus premisas están muy arriba y sobrepasan ampliamente su objetivo, pues se deriva de la paternidad de Dios y tiende a engendrar hijos de Dios.

No hay conflicto entre ambas clases de actitud generativa, si es verdad que el mismo Freud dijo una vez que en el cristianismo había una figura plenamente *genital* auténticamente oblativa y generativa, que no era otra que Francisco de Asís¹⁹. Este es el motivo de que nos hayamos detenido a esbozar el sentido de la generatividad

16. Cf. E. H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, en «Psychological Issues», 1 (1959), 1; cf. también L. M. Rulla-F. Imoda-J. Rydick, *Struttura psicologica e vocazione*, Torino 1977, 197.

17. Cf. O. Kernberg, *Teoria...*, 67-73; cf. también D. W. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente*, Roma 1970, 89.

18. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 1º.

19. Cf. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, en *Opere*, X, 591; (Ed. esp.: *El malestar de la cultura*, Madrid 1990) Cf. también L. Ancona, *La psicoanalisi*, Brescia 1970, 182.

del yo), la aceptación de sí mismo y confianza en los propios medios y escalas de valores. La propensión a la fecundidad, o sea, la actitud constante de dirigirse hacia el crecimiento de los demás conduce normalmente a la última fase de la *integridad personal*, o lo que es lo mismo, a la aceptación plena y estable de sí mismo, del otro y de todos los aspectos de la vida; es significativo que Erikson, a la actitud contraria al sentido de integridad le haya dado el nombre tan expresivo, casi dramático, de *desesperación*¹⁶, esa desesperación que surge de la desconfianza respecto a sí mismo y a los demás, y de la subsiguiente falta de integración del sentido del yo y del objeto. Hay, a mi juicio, evidentes confluencias entre la escala epigenética de Erikson y los estadios de la evolución de las relaciones objetuales que hemos visto, por distintos que sean los puntos de referencia y el período de tiempo considerado. Más en concreto, creo que podemos identificar al menos los presupuestos y las condiciones básicas para que el adulto entre en la fase de la generatividad en el cuarto estadio de Kernberg, en el cual el sujeto comienza a adoptar ante el objeto una actitud de *solicitud*, es decir, de preocupación y responsabilidad para con él¹⁷.

La generatividad en cuanto actitud espiritual-teologal a la que es llamado el consagrado, presupone esta evolución psicológica con su madurez correspondiente, y puede ser impedida u obstaculizada, como hemos visto, por una evolución incorrecta¹⁸; pero sus premisas están muy arriba y sobrepasan ampliamente su objetivo, pues se deriva de la paternidad de Dios y tiende a engendrar hijos de Dios.

No hay conflicto entre ambas clases de actitud generativa, si es verdad que el mismo Freud dijo una vez que en el cristianismo había una figura plenamente *genital* auténticamente oblativa y generativa, que no era otra que Francisco de Asís¹⁹. Este es el motivo de que nos hayamos detenido a esbozar el sentido de la generatividad

16. Cf. E. H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, en «Psychological Issues», 1 (1959), 1; cf. también L. M. Rulla-F. Imoda-J. Rydick, *Struttura psicologica e vocazione*, Torino 1977, 197.

17. Cf. O. Kernberg, *Teoria...*, 67-73; cf. también D. W. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente*, Roma 1970, 89.

18. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 1º.

19. Cf. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, en *Opere*, X, 591; (Ed. esp.: *El malestar de la cultura*, Madrid 1990) Cf. también L. Ancona, *La psicoanalisi*, Brescia 1970, 182.

humana como presupuesto indispensable para la madurez del sacerdote, del religioso y de la religiosa. De cualquier forma, *elegir el celibato por el Reino significa ser llamados a vivir en plenitud la propia paternidad y maternidad*. «El celibato es una forma creadora y fecunda de bien, de bienes, de perfecciones, de servicios y de felicidad para sí mismo y para tantos otros y otras. Desde esta madurez, la sexualidad global se percibe, siente y vive como impulso afectivo profundo y preferente hacia la liberación existencial, relacional y comunicativa de la energía creadora responsable de otra vida, engendrando, amando, educando. Es un impulso a amar y a generar vida»²⁰.

No es un eufemismo, ni una sublimación o un intento ingenuo y demasiado evidente de idealizar y esconder la renuncia, sino un aspecto fundamental y fundante de la opción por el celibato. Igual que este no es un vacío afectivo, ni se basa en el desierto emotivo, como hemos dicho, tampoco la natural y «constitutiva vocación a la fecundidad»²¹, inscrita en el cuerpo humano y en consecuencia universal, como Juan Pablo II no cesa de repetir²², puede ser desmentida ni negada por una actitud o un estilo de vida no abierto a la vida, o por una extraña vocación sacerdotal o religiosa... a la esterilidad.

Pablo VI dice ejemplarmente: «En el corazón del sacerdote no se ha muerto el amor. Cerca de la fuente más pura (cf. Jn 4, 8-10) y realizada en nombre de Dios, la caridad no es menos exigente y concreta que cualquier otro amor auténtico (cf. Jn 3, 16-18), amplía hasta el infinito el horizonte del sacerdote, profundiza y extiende su sentido de responsabilidad –signo de persona madura–, educa en él, como expresión de una paternidad más alta y más amplia, un cúmulo de sentimientos delicados que lo enriquecen sobremanera»²³.

20. P. Gianola, *Pedagogia formativa del celibato sacerdotale*, en «Seminarium», 1 (1993), 70.

21. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano, criterios de educación sexual*, 1 de enero de 1983, 24.

22. Cf. audiencia general del 26 de marzo de 1980, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1980, III-1, 737-741.

23. Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 56. Cf. también Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas para la formación al celibato sacerdotal*, 51. Sobre la posibilidad de que el sentimiento, el deseo o las capacidades humanas (como en este caso el amor, el sentido de responsabilidad o la paternidad) puedan ser expresión de la presencia

Y Juan Pablo II afirma sobre la castidad del religioso: «El consejo evangélico de la castidad abrazada por el reino de los cielos es... fuente de fecundidad en un corazón indiviso»²⁴.

Para el sacerdote es vital que no desaparezca el amor de su corazón, porque sin él es un hombre apagado y fracasado. Para que eso no suceda, parece decir Pablo VI, ha de remitirse sin cesar a la experiencia de la que procede como criatura, como hijo, como consagrado, es decir, la experiencia del amor del Padre, para tener no solo la certeza de que es amado, sino también la *certeza adulta de que puede y debe amar con el mismo corazón que el Padre*. En esta misma línea dice *Pastores dabo vobis*: «El celibato ha de... acogerse con una decisión libre y amorosa que hay que renovar continuamente... como una participación especial en la paternidad de Dios y en la fecundidad de la Iglesia»²⁵.

O, como subraya Juan Pablo II, es indispensable que el consagrado y la consagrada descubran el carácter sponsal de su amor, vivan la «*alegría de pertenecer exclusivamente a Dios*, de ser una herencia singular de la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo»²⁶, y permaneciendo en contacto con la fuente del amor, lo manifieste.

A este amor maduro y responsable, robusto y liberador es al que está llamado el célibe por el reino de los cielos, y no a los compromisos sentimentales del mendigo de amor, ni a la actividad lejana y fría de quien sólo se preocupa por «conservar» su pureza, porque ni el mendigo ni el observante estricto generan absolutamente nada.

Cuando el célibe comienza su aventura —con cierto temor—, pone su corazón en manos de Dios y le promete que sólo le amará a Él; ahora es Dios quien le devuelve su corazón, pero le devuelve un

divina en el tiempo mediante un proceso de «participación» y de «purificación», cf. el penetrante análisis de F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Casale Monferrato 1993, 317-321.

24. Juan Pablo II, *I problemi della vita religiosa. II. Gli elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sugli istituti dediti all'apostolato*, III, 18; cf. Id., *Redemptionis donum*, 11; cf. también Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, *Directrices sobre la formación en los institutos religiosos*, 41.

25. Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis*, 29.

26. Juan Pablo II, *Redemptionis donum*, 8.

corazón de carne capaz de amar a Dios y a los hombres²⁷. Algo así como un trasplante del corazón paternal de Dios...

Para entender correctamente qué consecuencias tiene todo esto en el plano psicológico y qué responsabilidad conlleva, para evitar que se entienda reductiva y místicamente y no se tome en serio, volvamos al modelo de la «teología de la entrega», tal como nos la presenta la reflexión teológica moderna²⁸. Nuestra hipótesis, o quizás una simple suposición, es que puede haber muchas correlaciones entre la teoría de las relaciones objetuales totales y la elaboración teológica del misterio de la cruz.

3. Teología y psicología de la entrega

Podemos considerar que el célibe por el Reino es alguien que se entrega al Padre, a imagen del Hijo, y que el Padre entrega a los hombres, a la muerte y a la vida, siempre como al Hijo.

Todo esto, sin embargo, se orienta hacia otro fin más concreto: esta persona es «entregada» al Padre y por el Padre para que sea *expresión viva de su paternidad, y para que como el Padre y con el corazón del Padre sea también capaz de entregar al hijo*. Es decir, la generatividad típica de la persona virgen por el Reino ha de leerse y vivirse a la luz del *principio teológico de la entrega*²⁹ y de la entrega del «hijo», como expresión peculiar de virginidad.

Veamos los distintos pasajes de estas «entregas». Ellos son, al mismo tiempo, las etapas de una maduración psicológica y espiri-

27. Y. Raguin, *Celibato per il nostro tempo*, Bologna 1973, 65.

28. Nos remitimos sobre todo al análisis de H. U. von Balthasar, *Mysterium paschale*, en «Mysterium salutis» VI, Brescia 1971, 254-265 (Ed. esp.: *Mysterium Salutis*, Madrid 1974) y al estudio de B. Forte, *Sull'amore*, 15-40.

29. Este principio expresa esa estructuración teológica especial subyacente en los relatos de la pasión, que puede percibirse en la repetición constante, y no casual, del verbo «entregar» (cf. W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich 1967). Hay dos grupos de «entregas»: las primeras son las «entregas» humanas del profeta, a quien los hombres entregan a la muerte (cf. Mc 14, 10; 15, 1. 14. 15); las segundas son las «entregas» divino-trinitarias realizadas, como hemos visto anteriormente, por las Personas de la Trinidad (Cf. B. Forte, *Sull'amore*, 15s).

tual progresiva en el celibato consagrado. Trataremos de individualizar esta correlación.

3.1. *La entrega de sí al Padre*

El célibe *se entrega* sobre todo *al Padre*. Con esta entrega, antes de señalar la ofrenda de sí tal como la hemos visto en el capítulo anterior, decide y declara esperar todo del Padre: vida, amor, compañía, ternura, futuro, autorrealización, libertad, felicidad, etc.

Más en concreto, con esa entrega, *renuncia de hecho a su paternidad biológica* y a la alegría de la intimidad conyugal. Se entrega, por tanto, implícitamente a la muerte, a la muerte de la falta de descendencia y de la soledad afectiva, a la muerte de no tener una familia, una casa, una mujer, una intimidad..., y de no ser propietario de su propia historia, ni autor y gestor de su autorrealización afectiva y existencial.

El que se consagra en el celibato reconoce hasta sus últimas consecuencias la paternidad de Dios Creador, y cree en ella jugándose su propio destino más que cualquier cónyuge en cuanto tal.

En esta entrega se parece en todo al Hijo. La virginidad lo hace ser todavía más hijo, y le da la firme seguridad de que el Padre actuará como tal y «proveerá» (cf. el «Deus providebit» de Abrahán)³⁰ a la vida del hijo cuando y como a Él le parezca oportuno... Pero está también seguro de que el Padre lo hará padre, misteriosa pero realmente, de los «hijos» que Él sabe...

En el fondo, si el hijo virgen se entrega al Padre, es porque antes el Padre se ha entregado a él dándole la vida y su amor, y porque el Padre se le sigue entregando, Él es fiel³¹, no se arrepiente de sus dones ni de su llamada³², y de ahí su «noviazgo»³³.

Una entrega de estas características es una actitud psicológica y teológica, pues indica qué real y verdadero es el vínculo mutuo de amor entre el Padre y el Hijo, y entre el Padre y todos los que se reconocen hijos en Cristo, y también cuál es la calidad y grado de conciencia de la relación desde una perspectiva psicológica. Se tra-

30. Cf. Gén 22, 12; Jn 3, 16; 1 Jn 4, 9.

31. Cf. 1 Cor 1, 9.

32. Cf. Rom 11, 29.

33. Cf. Os 2, 22.

ta, pues, de una relación plena y recíproca que se debe a la iniciativa gratuita del Padre y que culmina en la entrega total o en la entrega que hace el Padre de sí mismo y de su capacidad de amor. De la entrega del Padre es de donde procede la entrega del hijo virgen. Y en el terreno de su gratuidad paterna florece la confianza filial. Como un círculo que se cierra haciendo que la relación y la entrega sea *total* por una y otra parte.

3.2. *La entrega a la muerte y a la vida*

A la entrega del célibe al Padre, el Padre le responde entregando a su vez al hijo virgen (como hiciera con su Hijo Unigénito), a la muerte y a la vida. Es decir, el Padre «provee» a quien se ha abandonado *totalmente* a Él y se ha fiado de Él, con esta entrega *total*, que incluye el hombre entero, su muerte y su vida.

I. *La entrega a la muerte* expresa la aceptación por el Padre del sacrificio del corazón, llevado a cabo por el célibe, sacrificio que, como hemos visto, implica una cierta muerte, pero indica sobre todo *la entrega que el Padre hace de la persona virgen a la humanidad*. Por ello la opción por el celibato está estrechamente unida, a mi juicio, a la identidad del sacerdote (y también del consagrado en general), el hombre entregado a los demás para la salvación de la humanidad, y que esta vinculación es una «razón de conveniencia teológica», tal como dice Schillebeeckx³⁴.

Casi podemos decir que esta entrega tiene su modelo o arquetipo en la entrega del Hijo a la muerte por el Padre para esa misma salvación. Es, por tanto, una ofrenda que expresa qué profundo es el amor del Padre a la humanidad que quiere redimir, y a ese hijo que ha puesto su vida en las manos paternas de Dios.

Al llegar aquí hay que subrayar al menos dos aspectos relacionados con la forma y la calidad de la relación que el hijo virgen establece con el Padre.

El primero es el siguiente: *el Padre sólo puede llevar a cabo su proyecto de salvación con un «hijo»*, sólo con alguien que —como en su momento el Hijo Unigénito— se entrega por completo a la voluntad del Padre y espera de Él la realización de su vida, Dios pue-

34. Cf. E. Schillebeeckx, *Il rapporto tra sacerdozio e celibato. Appunti teologici*, en «C'è un domani per il prete?», Verona 1969, 53.

de expresar su voluntad redentora; solo con quien se hace pura receptividad y acogida puede el Padre manifestar la abundancia de su amor que salva, que redime y que realiza afectivamente. En resumen, por paradójico que pueda parecer, el hijo es el único a quien el Padre puede entregar a la muerte, porque solo el hijo está totalmente seguro del amor del Padre y sabe que no lo abandonará ni en el instante de la muerte. Y por eso puede entregarse con libertad y dejar que lo entreguen a la muerte... O, más técnicamente, solo el hijo está seguro de la *constancia del objeto*, como realización plena de la relación objetual³⁵, y por eso «puede» morir.

El segundo aspecto tiene matices psicológicos y lo podemos deducir de una fina observación de B. Forte: el acontecimiento pascual revela «la insondable unidad de los Tres que intervienen en él, como unidad en la incancelable *diferenciación* (Cruz) y en la profundísima *comunión* (Pascua)... En Pascua se ve con claridad meridiana que el amor... no es tanto unión de personas extrañas, cuanto re-unión de personas extrañadas por amor al mundo y que desde el exilio del extrañamiento retornan al originario y nuevo a la vez ser uno de la patria»³⁶. En primer lugar, el término que utiliza el teólogo para expresar la relación entre Padre e Hijo en la cruz (*diferenciación*) nos remite a esa fase estratégica (la tercera) de la evolución de las relaciones objetuales que tiene el mismo nombre. No es, sin embargo, cuestión de palabras, la idea central que subyace en esa interpretación es que la cruz provoca una misteriosa lejanía entre Hijo y Padre, una sensación de abandono en el Hijo, que culmina en ese grito desgarrador que dirige al quedarse «solo» en la cruz³⁷: es la «diferenciación» extrema, incancelable. Pero si la opción por la virginidad se guía por ese acontecimiento, implica también todo lo anterior, es decir, más concretamente, implica pasar por el misterio de la crucifixión y de la muerte. ¿Es que acaso la virginidad no es también soledad y abandono, elección de algo distinto que a veces parece extraño y desgarrador, opción de «exilio» y «extrañamiento» en una sociedad donde lo normal es que los hombres y mujeres se casen, experiencia de diferenciación, de «exilio» y de «extraña-

35. Cf. O. Kernberg, *Teoria...*, 73s.

36. B. Forte, *Sull'amore*, 31 (la cursiva es nuestra). Cf. también J. Pieper, *Sull'amore*, Brescia 1974, 30s.

37. Cf. Mc 15, 34.

miento» respecto del amor del Padre que no siempre se percibe y satisface? Es importante, pues, insistir en que hay que saber pasar por esta etapa de diferenciación en la relación objetual, no pretender permanecer en el estadio de la unión indiferenciada (simbiosis), ni querer pasar inmediatamente a la de la comunión (que, cuando es auténtica, proviene de la fase de diferenciación), y en todo caso vivir esta fase, con todo el sufrimiento que conlleva, como la vivió el Hijo en la pasión, cuyo grito desesperado en la cruz se consume, una vez más, en la entrega de su espíritu en manos del Padre³⁸; o pasando de la experiencia dolorosa de la lejanía (diferenciación) al descubrimiento de una nueva intimidad (integración), mediante la necesaria entrega de sí mismo.

El hijo célibe puede aprender del Hijo Jesús a vivir su propia entrega como paso o como premisa intrapsíquica que permite el paso de la diferenciación a la integración, de la experiencia difícil de lejanía y de exilio, a la experiencia satisfactoria de intimidad y familiaridad con el Padre. Esta disponibilidad a aprender no puede darse naturalmente por supuesta, sino que depende del paso armónico de la fase de la diferenciación a la fase de integración, de la libertad interior, que de ella se deriva, y de la ausencia de miedos y conflictos, sobre todo de los que tengan que ver con el objeto. Cuando esta libertad y disponibilidad existen y en la medida en que existen, el célibe empieza a considerar realmente los costes de su celibato como un acto de libertad y de amor al Padre y al mundo, como una elección de la soledad para que otros estén menos solos, como renuncia a la propia satisfacción afectiva para estar más disponible para todos, como renuncia a la paternidad física en beneficio de una paternidad distinta y más universal al servicio de muchos.

La muerte, el exilio o el extrañamiento implícitos en un proyecto de virginidad son, pues, igual que la cruz del Hijo, entrega del amor y para el amor por el Padre y por el hijo virgen, o lo que es lo mismo, la manifestación de la paternidad del primero y de la confianza del segundo.

Es una muerte que descubre la vida y las fuentes de la vida, y en la esfera intrapsíquica la libertad y la libertad afectiva del célibe. Por consiguiente, manifiestan una vez más la calidad e intensidad de su relación con el Padre. Esta relación es la que da al consagra-

38. Cf. Lc 23, 46.

do la certeza definitiva de que es amado, certeza más fuerte que el miedo a la muerte, y que da fuerza y coraje para afrontar la propia muerte. La «razón de conveniencia», pues, no es solo teológica, sino también psicológica por el nexo evidente entre la certeza-libertad y la consagración-entrega de sí a la muerte como signo de amor, del amor recibido y del amor que se va a dar, como revelación misteriosa de la vida que traspasa la muerte. Cuanto mayor sea esa certeza, mayor será también la libertad de la entrega, aunque ello no quiera decir que desaparezca el cansancio y se elimine el sufrimiento.

II. Y, efectivamente, el Padre *re-entrega esta criatura a la vida y al amor*. A una vida y un amor distintos y no exclusivamente humanos. Es como si el Padre depositase en quien se ha confiado a Él, su misma vida, su misma voluntad de salvación, y sobre todo su amor paterno. Como si lo hiciera padre, padre a imagen del que es Amor y Hontanar del amor.

Ya hemos dicho que el amor del Padre no solo tiende a engendrar hijos, sino también a transmitir su propia vitalidad, su energía fontal, su amante paternidad. Es, por tanto, lógico y justo que quien se ha abandonado específica y totalmente a este amor renunciando a los afectos terrenos y jugándose el todo por el todo, lo experimente ahora en su realidad específica y más plena.

A ese jugarse el todo por el todo le sigue algo así como un milagro: ¡un corazón que poco a poco es capaz de amar al estilo y con el corazón del Padre! ¡Un hijo de Dios con una humanidad y una virginidad pequeñas y limitadas, un hijo de Dios que no conoce mujer, pero que es capaz de «engendrar», de engendrar hijos de Dios!

Es la dimensión «pascual» de la virginidad por el Reino que sigue y se identifica con la fase anterior del exilio y del extrañamiento de la cruz: es la fase de la re-unión, de la identificación plena del hijo-virgen con el corazón del Padre.

Y es quizás también, desde una perspectiva psicológica, la realización de la auténtica relación objetual total, tan «total», que pone en movimiento y lleva definitivamente a cabo una dinámica circular de ofrendas radicales: en primer lugar del padre, que entrega su amor al hijo, y del hijo-virgen que se pone totalmente en manos del Padre; del Padre, una vez más, que entrega a este hijo a la muerte y a la vida, y finalmente del hijo que se deja entregar a la muerte y a la vida.

La entrega, en cuanto relato y expresión de sentido y parábola de la relación de la persona virgen con el Padre, es sinónimo de enamoramiento, símbolo de relación entre la persona virgen y Cristo Jesús. Ambos son muy importantes en la teoría de las relaciones objetuales y expresan una forma especial de vivir este tipo de relación, como tratamos de hacer ver.

La entrega, al margen del término que la expresa y que puede parecer singular, indica relación interpersonal y amor radical, es decir, relación objetual total con el Padre y, fenomenológicamente, amor con características especiales. Lo describiremos brevemente.

3.2.1. Amor fontal y gratuito

Significa, sobre todo, amar con cierto toque de benevolencia. El amor que genera es fontal y gratuito, toma siempre la iniciativa, se anticipa casi siempre, no espera a que el otro se merezca la muestra de afecto, ni mucho menos a que tenga que pedirlo, no se detiene ante el rechazo ni espera respuesta alguna, no pone condiciones ni espera ningún reconocimiento; es un amor misericordioso, con esa misericordia que es amor que sobrepasa toda justicia³⁹; un amor «joven» e inagotable, tan puro como un arroyo de montaña, siempre nuevo y sin fondo, que satisface y está satisfecho en sí mismo como expresión de la libertad interior más plena.

3.2.2. Amor personal y universal

Un amor que se deja atrapar por la belleza intrínseca del *otro*, que siente temor y respeto ante el misterio del *tú*. Un amor, pues, universal, que se dirige a todos y no solo a algunos, que no tiene preferencias ni hace distinciones, que está atento sin embargo a los rostros concretos y es sensible a los requerimientos de cada uno, inclinándose preferentemente en todo caso por quien tiene la tentación de no creer en su propia dignidad por ser pobre, por estar solo o porque nadie lo ama. Como dijo aquel joven diácono la víspera de su ordenación sacerdotal: «Quisiera que el lema de mi servicio fueran las palabras que pronunció el paralítico de Betsaida: 'No tengo a nadie...' Escucharé el grito de las personas que no tienen a nadie, que no son amadas. Viviré solidariamente con ellas el celi-

39. Cf. Juan Pablo II, *Dives in misericordia*, 5.

bato que he escogido libremente. Trataré de vivir unido a ellas y de ayudarlas a que esperen y crean que, a pesar de todo, su vida se dirige hacia un último derrotero hecho de amor. Intentaré, dentro de mis posibilidades, que vean concretado el amor de Dios y hacerlo creíble».

Este es otro sentido del celibato: vivir de algún modo vicariamente, poder ser —ante Dios— padre, hermano y amigo de aquellos a quienes la vida ha privado de estas relaciones.

Solidaridad con quienes gritan con su vida: ¡No tengo a nadie que me ayude!»⁴⁰.

Quien así vive su celibato, jamás se sentirá estéril, ni solo, ni insignificante⁴¹. Ni tendrá la sensación de que a su realización afectiva le falta algo.

3.2.3. Amor creativo y paternal

Pero finalmente, y sobre todo, es un amor creativo y de gran energía, que persigue con fuerza y con determinación meridiana la realización total del *otro*, su bien efectivo y completo. Y no solo se siente atraído por su amabilidad y es capaz de amarlo como es, sino que también es capaz de amarlo como puede y debe ser, de «querer que llegue hasta donde el plano que lleva dentro de sí dice que puede llegar»⁴². Se trata, pues, de un afecto que no solo acoge y ama, sino que pretende que el *otro* perciba su propia capacidad de amar.

Es un amor paternal, no solo limpio y sincero, sino enérgico y vivificante, no ya como un arroyo de montaña, sino como un auténtico torrente, porque no se limita a consolar o compensar, sino que responsabiliza y provoca incluso cuando el *otro* no pide más que consuelo, o se queja de que nadie lo comprende, o quiere signos más «concretos» de comprensión... El ser humano sacerdote, religioso o religiosa que se conoce a sí mismo, que sabe cómo es el corazón humano y que ve en su celibato el símbolo del amor paternal de Dios,

40. J. Bours-F. Kamphaus, *Passione per Dio. Celibato, povertà, obbedienza*, Alba 1983, 34 (Ed. esp.: *Pasión por Dios. Celibato, pobreza, obediencia*, Sal Terrae, Santander 1986)

41. Cf. S. Strano, *Celibato e solitudine del prete*, Roma 1981, 117-125.

42. E. Ducci, *Principi pedagogici per la formazione ad una vita di castità, povertà e obbedienza nella cultura contemporanea*, en «Consacrazione, voti e formazione», Roma 1989, 142.

sabe muy bien cuánto puede llegar a amar a quien tiene delante, sin eliminar ni ese único centímetro de distancia tan vital para no hacer daño a nadie y para no caer en una ambigüedad, que dejaría al símbolo vacío de sentido.

Su amor, pues, es un amor adulto que se dirige a un adulto o a quien está en vías de serlo, y no manifestaciones afectivas de dudoso gusto que gratifican instantáneamente a quien las hace y a quien las recibe, pero que no hacen crecer a ninguno de los dos.

El celibato que no está abierto a la vida con esta clase de amor fontal y gratuito, personal y universal, creativo y paternal, es como un matrimonio que deliberadamente no tiene hijos; un célibe así se parece mucho a un soltero que no espera nada de la vida, como veremos después.

3.3. *La entrega del propio hijo*

Pero la cumbre de esta teología y psicología de la entrega, que con tanta eficacia esboza la relación entre el célibe por el Reino y el amor del Padre, es la *entrega por el célibe de su propio hijo*. Entrega que no es solamente renuncia a la paternidad, algo pues negativo, sino que expresa la plena madurez de la paternidad del célibe y apunta al misterio de esa paternidad: ¡Dar la vida al otro sin que sea tuyo, por la sencilla razón de que es de Dios!⁴³.

Ya hemos hablado anteriormente (3ª parte, capítulo 2º) del sacrificio como prueba necesaria para vivir auténticamente el celibato por el Reino. Solamente quiero recordar y confirmar algunas observaciones que vienen muy al caso.

Sobre todo, acerca de la *identidad* de este «hijo». ¿Cuál es el hijo que el célibe debe saber sacrificar? Pues acaso ese algo o ese alguien que es punto de referencia o de atracción del *yo* y que, aunque sin decirlo, constituye la garantía y el símbolo de la propia positividad, e incluso de la propia inmortalidad. Quizás puede que sea un ideal de perfección o de acabamiento de sí, que el sujeto ha detectado en el fruto de su trabajo a distintos niveles, físico, psicológico, moral-espiritual, individual o grupal, y en el que casi delega la tarea de garantizar ante sí mismo, ante los demás y ante Dios el valor de su

43. Cf. J. Garrido, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Santander 1994, 279ss

persona, como si fuera una tarjeta de crédito, un título de honorabilidad conseguido con mucho esfuerzo, tal vez con la más o menos presunta ayuda de Dios, como si lo que uno vale dependiera en exclusiva de su trabajo y de sus éxitos, y cada uno por su cuenta fuera el creador de su propia fortuna y el dueño de su destino. O, a lo mejor, este «hijo» es algo o alguien que nos pertenece desde siempre o que se ha colado en nuestra vida, y lo queremos más que a nosotros mismos, como pueden ser sentimientos sanos e intensos que llenan afectivamente, que hacen que uno se sienta vivo y que dan sentido a la vida y la hacen bella; o servicios religiosos y civiles a los que se ha dedicado toda la vida y en los que se han gastado muchas energías...⁴⁴.

Sacrificar o entregar el «hijo» significa renunciar a vivir en permanente conquista de sí, a ser hijos del propio trabajo y de los propios méritos, y reconocerse dados, donados (o «entregados») a sí mismos, a la vida y a los otros; significa renunciar a una autosuficiencia ilusoria o a una pretendida autopaternidad, para descubrir la propia identidad en el hecho de ser hijos de un padre que nos ha asimilado con Él en el amor y que «provee» en cada momento a nuestra persona y a nuestra realización afectiva⁴⁵.

Es una vez más la experiencia de Pablo cuando reconoce la precariedad e inconsistencia de un cierto modelo «viejo» de autoidentidad fundado en los propios méritos y títulos: «Fui circuncidado a los ocho días de nacer, soy del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo por los cuatro costados, fariseo en cuanto al modo de entender la Ley, ardiente perseguidor de la Iglesia, e irreprochable en lo que se refiere al cumplimiento de la Ley»⁴⁶. El cambio brusco de perspectiva lleva a Pablo a considerar todo esto como «pérdida por amor a Cristo... todo lo tengo por estiércol con tal de ganar a Cristo y vivir unido a Él con una salvación que no procede de la Ley sino de la fe en Cristo, una salvación que viene de Dios a través de la fe»⁴⁷.

44. Cf. A. Cencini, *Amarás el Señor tu Dios*, Madrid ²1994, 115-118; E. Becker, *Il rifiuto della morte*, Roma 1982, 339-350.

45. Cf. G. Sovereño, *Religione e persona*, Bologna 1988, 307s; L. M. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana, I: Bases interdisciplinarias*, Madrid 1990, 224-231.

46. Flp 3, 5-6.

47. Flp 3, 7-10.

En este vivir la propia vida como don, con la garantía de un más-allá-de-sí, y no como hijos de nuestro esfuerzo ni como dueños de nuestro futuro, radica la libertad para sacrificar al hijo. Es decir, en la certeza de que el Padre se ha «entregado» a la persona virgen dándole lo mejor de sí, se asienta la confianza que permite sacrificar al propio hijo y la gratuidad y el desinterés que constituyen el cimiento de una vida célibe.

Cuanto estamos diciendo nos permite remachar un punto del que ya hemos hablado, a saber, que la opción por el celibato, con los sacrificios que comporta, no es cuestión de sexo ni de renuncia sexual, sino ante todo cuestión de *identidad*; que esa opción se hace posible cuando la identidad tiene bien definidos sus contornos y cuando la persona tiene valor y lucidez suficientes para considerar «pérdida» y «estércol» lo que no es su auténtico *yo*, lo que jamás le podrá conferir una identidad positiva⁴⁸.

Añadamos otra observación sobre la *naturaleza* del sacrificio del hijo, que parece un acto extraordinario y casi innatural de renuncia. Pero en realidad, incluso desde una perspectiva psicológica humana, la generatividad presupone esa disponibilidad; más aún, la presupone como medio adecuado de definir el propio *yo*, como acabamos de subrayar.

En efecto, ya hemos dicho, siguiendo a Erikson, que ser padre no se reduce a engendrar, sino que consiste en lograr que un ser desarrolle su personalidad para que pueda independizarse de quien lo ha engendrado; o —y quizás con más razón— crear con esfuerzo y dedicación personal obras ingeniosas que también han de madurar, es decir, que han de ser capaces de subsistir y seguir adelante sin necesidad de cordones umbilicales ni de «derechos de autor» a pagar indefinidamente a quien las concibió y dio a luz. Esto es *diferenciación*, y es necesaria para que haya relaciones interpersonales auténticas y para que se respete la verdadera originalidad de cada uno, sobre todo de quien se quiere que crezca.

Pero al hombre, y al hombre consagrado le acecha siempre la «tentación», no solo como hecho moral, sino y sobre todo como hecho psicológico, de apropiarse de todo lo que ha dado a la vida o a los otros, ligándolo a su persona, «apadrinándolo» de mil maneras, sintiéndose ofendido si no se le reconoce su paternidad o no se

48. Cf. A. Cencini, *Amarás al Señor...*, 103-106.

le agradece (o cree que no se le agradece). O tiene la tentación de poner su sello en todo lo que hace o de engendrar «hijos» y obras que lleven necesariamente su nombre, como si quisiera compensar así la ausencia de generación física.

Es la tentación «impura» de la posesión celosa y estéril. Aún más, es también, desde una perspectiva psicológica, el miedo de traspasar la fase simbiótica, la pretensión innatural de que el «hijo» sea como él, la incapacidad para dar libertad y aceptar la diversidad.

Es la red diabólica donde se enreda quien cree ser padre, pero no se percata de que se convierte en «hijo» de ese que él ha engendrado. Digamos una vez más que este sacrificio del hijo no es ninguna heroicidad ni ninguna mortificación, ni atrevimiento ni violencia contra la propia naturaleza, sino por el contrario, un elemento que caracteriza una genuina paternidad, física y moral.

Sin embargo, la entrega del hijo es en cualquier caso un sacrificio, una separación de algo personal, personalísimo, tanto más costoso cuanto mayor es la capacidad de generar vida: *quien nada genera, nada tiene para «entregar»*, y por lo tanto no experimentará ese sufrimiento.

Esto confirma que la entrega no es, en ningún caso, algo que impone la vida, ni una ingratitud existencial, ni una cruel ley del destino, sino un gesto de amor, un elemento y una consecuencia inevitable de un gesto auténtico de amor como el del Padre que entrega al Hijo, una obediencia libre y liberadora como la de Abrahán cuando sacrifica a Isaac.

Es un gesto misterioso, incomprendible desde una óptica exclusivamente racional. ¿Pero en qué se queda el celibato si el amor que lo anima no es capaz en cierto momento de rebasar lo racional?

4. El célibe estéril o la soledad contradictoria

Al esbozar el sentido y las características de la paternidad inherente al celibato, hemos indicado a la vez lo que se opone a ella haciendo estéril y contradictorio el ministerio que va unido a él.

«La historia de los sacerdotes fracasados es a menudo la historia de hombres fracasados», observa amargamente el documento del Vaticano sobre la formación para el celibato. Y continúa: «Historia de personalidades no unificadas, no integradas, en las que es inútil

buscar el hombre maduro y equilibrado»⁴⁹. En efecto, ya hemos visto cómo los motivos de esta falta de integración pueden ser distintos y más o menos graves⁵⁰. A mi juicio, el elemento «vagabundo» de la personalidad de muchos sacerdotes, religiosos, hombres fracasados, y de muchas religiosas, mujeres fracasadas, y por tanto ausente y no integrado, es la *afectividad adulta y activa, capaz de engendrar y de dar vida*. El hombre tiende a ser padre y la mujer a ser madre, y quien no llega a serlo se autodestruye, «*quien a nada da vida, a sí mismo se da muerte*». Con todas las consecuencias posibles y probables: crisis de identidad y tensiones frustrantes, sensación de aislamiento y de alienación, fuga y búsqueda de compensaciones, sensación de insignificancia e ineficacia, fijación en la fase evolutiva de la adolescencia, etc.

Profundicemos a partir de algunos datos de observación interpretados a la luz de nuestro mediador intrapsíquico, de la teoría de las relaciones objetuales totales, desde una perspectiva estructural y dinámica.

4.1. Algunos datos de investigación

En el análisis de Folliet sobre el abandono del sacerdocio podemos encontrar una confirmación de la relación entre sacerdote fracasado y hombre fracasado: «Podemos observar, no sin interés, que se rechaza el celibato, no para fundar una familia, sino para formar una pareja»⁵¹. El fin principal parece ser «la otra-para-mí», no la apertura fecunda a la comunidad.

Otra confirmación podemos encontrarla en la famosa investigación sobre las causas del abandono del sacerdocio, promovida por los obispos americanos y realizada por el NORC: «En cada cuatro de cinco casos, el sacerdote se casa por problemas de aislamiento y de soledad»⁵². Dato que confirma sustancialmente la investigación de Buralassi en el ámbito italiano⁵³.

49. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones...*, 25.

50. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, sobre todo apartado 1º.

51. J. Folliet, *Socio-psychology of Religious Celibacy*, Roma 1975, 28s.

52. National Opinion Research Center, *The Catholic Priests in the United States*, Washington 1972, 272. Cf. también del NORC, *American Priests*, Chicago 1971.

53. S. Buralassi, *Il dramma degli «ex»: una scelta illusoria*, en «C'è un domani per il prete?», Verona 1969, 141-143.

No quisiera cometer el error de generalizar diagnosticando a distancia, ni quisiera «disparar a bulto» hacia los sacerdotes casados, descargando sobre ellos la responsabilidad del problema sin la más mínima generosidad. El hecho es que la soledad estéril sigue siendo un problema para el clero, aunque de forma contradictoria.

Es lo que se ha planteado hace poco en la asamblea organizada por la FIAS, de la que ya hemos hablado, y que tenía este lema: «El sacerdote y la soledad. ¿Queremos de verdad salir de ella?». Un dato que resaltó con claridad la encuesta enviada a cerca de 500 sacerdotes (y en la misma asamblea) es que en el clero italiano se constata una *notable soledad*, compleja y plural, que pastoralmente lleva a una autonomía individualista, y humanamente a una verdadera y auténtica soledad⁵⁴. Pero lo más chocante, lo que provocó hondas discusiones en la asamblea y lo que luego resaltaron los medios informativos, es que esta soledad, tan abierta y vigorosamente contestada y lamentada, es a la vez *sutil o inconscientemente buscada*; entre maldecida y deseada, como un amor prohibido y oculto..., hasta el punto de que se habló en la asamblea de «la discreta fascinación de la soledad presbiteral», ya que «para algunos presbíteros la soledad es también refugio, defensa, coartada, gratificación, un elemento funcional en su estructura intrapsíquica... Es decir, ¡al fin y al cabo estar solos no es tan malo!, ¡y hasta puede que sea bueno!»⁵⁵. En la asamblea se comentaba que muchos curas no tienen la intención de salir de esta soledad, que es por otro lado un vicio antiguo, «una herencia de nuestros presbíteros», como decía un obispo⁵⁶.

Pero esta soledad es justo lo contrario de la vocación a la paternidad, típica de toda opción por el celibato. Sobre todo porque es soledad-aislamiento que conduce a la esterilidad. En la escala epigenética de Erikson es precisamente el conflicto entre intimidad y aislamiento lo que lleva a la identidad y luego a la fecundidad (si prevalece la intimidad) o al estancamiento (si prevalece el aislamien-

54. Cf. S. Strano, *Celibato...*, 103-115.

55. A. Cencini, *La solitudine del prete, oggi: verso l'isolamento o verso la comunione?*, en «Il prete e la solitudine: ne vogliamo uscire?». Actas del Congreso FIAS (Rocca di Papa, 20-22 de junio de 1989), 62.

56. S. Todisco, *Spiritualità del clero pugliese*, en «Settimana», 22 (1985) 5.

to)⁵⁷. La soledad que emerge de esta investigación bastante reciente encierra a la persona en sí misma, la esteriliza y la deja sin «hijos», pero también la cierra al Padre y a la relación con Él (que será todo menos total), y la incapacita para «entregarse» al Padre, a la vida y a la muerte.

Disponemos de un dato sobre el que conviene reflexionar a fondo, a saber, sobre la soledad que caracteriza la vida de muchas personas célibes consagradas y que provoca reacciones muy distintas, al menos aparentemente. Para algunos es un verdadero drama, muy difícil de llevar, una especie de desierto inaceptable e inaguantable, que a largo plazo puede desembocar en una opción distinta (cf. las investigaciones de Folliet, del NORC, de Buralassi, y otra mucha literatura lacrimógena y melodramática sobre la soledad del sacerdote). Otros, sin embargo, la buscan sutilmente, es para ellos una especie de refugio y de ambiente vital realmente óptimo, como puede constatarse en la investigación de la FIAS. Esta contradicción es solo aparente, pues tanto los primeros como los segundos son célibes estériles, (más estériles que célibes); y no tiene gran importancia si en el primer caso la esterilidad es lo que produce la sensación de soledad, mientras en el segundo es la soledad lo que hace infecunda la vida del célibe.

De cualquier manera, la relación *soledad-esterilidad* tiene un carácter estratégico y clave, y si soledad es falta de relaciones o escasez de relaciones significativas, puede ser muy útil analizar este fenómeno mediante la teoría de las relaciones objetuales. Y ello no sin haber dicho antes que en el fondo estos dos modos de vivir la soledad quizás no corresponden necesariamente a dos clases de personas ni tienen por qué excluirse entre sí, sino que, por ilógico y singular que parezca, pueden convivir en la misma persona. Pues puede suceder que por un lado suframos de soledad y tratemos de buscarle una compensación, pero que por otro la busquemos anteponiéndola a la relación con los otros, a compartir con ellos, a la comunión. Pero con el riesgo, en ambos casos, de ser estériles. Un motivo más para tratar de comprender mejor a estas almas. Para facilitar el análisis, mantenemos la división de estas personas en dos clases.

57. Cf. E. H. Erikson, *Identity...*

4.2. Interpretación estructural y dinámica

4.2.1. De la esterilidad a la soledad

En el primer caso (la soledad como drama), estaremos ante un presbítero, o alguien consagrado, con múltiples relaciones y muy activo, que se implica seriamente en lo que hace y que tiene cierto éxito, que quizás habla a menudo del amor y es muy fiel a sus amistades, que prefiere el intercambio en el grupo restringido y en el grupo cerrado, donde la relación es más intensa y el clima más «cálido». A primera vista no parece que sea estéril o que no produzca nada ante el discreto cúmulo de actividades que lleva adelante, pero si se presta más atención descubre un elemento clave, cierto que inconsciente, en su modo de relacionarse; a saber: vincula o tiende a vincular a sí mismo el objeto, bien sea alguien con quien se relaciona o algo que está llevando a cabo. Cabría decir que es una persona con residuos visibles de una *fase simbiótica* no plenamente superada, que tiende por tanto a poseer al otro o a la otra, a la que le cuesta mucho entrar en la dinámica del amor-don, como lo llama Lewis, del amor desinteresado y gratuito que capacita para engendrar en libertad, que habilita para vivir relaciones para el crecimiento del *otro* y a amar incluso cuando no hay ningún provecho personal sobre todo afectivo y a amar también «lo que por su propia naturaleza no es amable»⁵⁸. Es decir, esta persona podrá parecer «padre», pero no lo es, porque no genera ni hace crecer, sino que vincula muy sutilmente a sí misma; cae en la trampa de convertirse en «hijo» de la persona a quien ha hecho; no crea libertad a su alrededor, precisamente porque no es libre ante el objeto, no tiene libertad para entregarse ni a la muerte ni a la vida, ni para entregar su propio hijo, acabando como el grano de trigo que no se entrega a la muerte y termina quedándose «solo», sin engendrar ni dar fruto alguno...⁵⁹. Es la triste historia de no pocos célibes, a veces jóvenes y con buenas cualidades, pero radicalmente «estériles» o incapaces de transmitir ese amor que engendra y hace crecer, que no han sabido encauzar esa soledad que procede inexorablemente de la esterilidad y

58. C. S. Lewis, *I quattro amori: affetto, amicizia, eros, carità*, Milano 1990, 117.

59. Cf. Jn 12, 24.

que terminan buscando una compensación afectiva que pueda satisfacer esa ansia simbiótica. El recorrido es el siguiente: de la tendencia simbiótica a la esterilidad, de la esterilidad a la soledad, de la soledad a la crisis afectiva y sexual. Sin embargo es muy importante subrayar el *carácter no necesariamente afectivo-sexual* de esta crisis; en estos casos, el problema es básicamente *de relaciones*, muy ligado a la calidad de las primeras relaciones objetuales y que luego ha degenerado en un problema de incapacidad para engendrar, en una relación que ya no es ni libre ni liberadora, en la imposibilidad de vivir la soledad y en una dependencia afectiva⁶⁰. La crisis del celibato no se debería pues al impulso del instinto sexual, sino a la incapacidad (o imposibilidad, según la profundidad del problema) para «engendrar». La inhabilitación o la indisponibilidad más o menos grande para «engendrar» es paradójicamente lo que hace difícil ser fiel al compromiso celibatario (quedando así patente la finura del análisis de Folliet, para quien el celibato, en estos casos, no se abandona para formar una familia —pues no están abiertos a la fecundidad—, como para crear una pareja...).

Cada uno ve lo importante que es esta distinción para intervenir en el momento justo (sin esperar a que la soledad se haga insopportable)⁶¹ y en matiz preciso (en la esterilidad de sus relaciones) y para

60. A este respecto, puede ser significativo lo que dice el psicoanalista Lino Grandi, responsable del departamento de «Psicología y religión» de la Sociedad Italiana de Psicología, al afirmar que las preocupaciones de los sacerdotes (cada vez más) que acuden al psicoanalista no «tienen que ver sobre todo con problemas de carácter sexual, sino con las relaciones interpersonales»; cf. *Corriere della Sera*, 4 de octubre de 1992.

61. En el documento interno, que ya hemos citado, de la Congregación para la Educación Católica sobre el análisis de las causas de las peticiones de reducción al estado laical con dispensa de las obligaciones de sacerdotes y diáconos en el período de 1989 a 1991, se hace esta observación: «Al menos en el 50% de los casos la crisis es real y los posicionamientos contra el celibato empiezan casi inmediatamente después de la ordenación o en los primeros años de ministerio y... al menos en el 15% de los casos ya estaban muy presentes incluso durante los años de formación o, por lo menos, antes del acceso a las órdenes» (Congregación para la Educación Católica, *Annotazioni*, 2). A nuestro juicio, ese 15% es un dato a la baja; creemos, en efecto, desde una perspectiva intrapsíquica, que los factores que pueden luego degenerar y provocar una crisis pueden observarse ya normalmente o a menudo durante el período de formación, si se presta una gran atención.

no equivocarse ni en el diagnóstico ni en la terapia. La historia de estos sacerdotes, religiosos y religiosas jóvenes, que con frecuencia acaban siendo «ex», es triste porque raras veces han recibido ayuda apropiada y a tiempo, y porque no pocas veces su problema se ha reducido a un simple asunto de abstinencia sexual, que hay que solucionar con más espiritualidad, y cuando esto no da resultado y la crisis continúa, con el «remedio» del matrimonio.

4.2.2. De la soledad a la esterilidad

En el segundo caso (la soledad buscada) tenemos otro tipo de estructura psicodinámica, quizá menos complicado que el anterior. Los célibes que parecen buscar sutilmente la soledad, dan ya a primera vista la impresión de personas estériles. Normalmente cumplen con detalle y precisión sus deberes, pero carecen de entusiasmo, son esclavos de las normas y prestan poca atención a las personas, son reiterativos en su ministerio y poco creativos, son personas austeras, serias y poco comunicativas con el prójimo (el cura-oso). Hay quien dice que esto se debe a una formación muy concreta. «Al cura se le ha enseñado a menudo a ser *omnipotente*, a hacer todo por sí mismo, a no necesitar a nadie... Se decía en serio que el sacerdote tenía que ser como un 'superhombre' del espíritu; no es extraño que algunos no hayan sido ni siquiera hombres... El complejo de 'yo hago todo', quizás con la sutil cobertura del alejamiento de los otros y con la patente diversidad del Pueblo de Dios, es un complejo mortal... Con frecuencia faltan lazos entre el sacerdote y la gente, entre el sacerdote y los demás sacerdotes, entre el sacerdote y el obispo, porque la formación eclesial ha preparado para ser *solitarios*, para hacer todo solos sin que nadie los 'estorbe'. No es extraño, pues, que haya obispos sin sacerdotes y sacerdotes sin otros sacerdotes y sin gente»⁶². Pero, a nuestro juicio, creemos que, antes incluso que la formación, hay aquí un problema vinculado a las relaciones objetuales primitivas y quizás, más concretamente, a la fase *autista*, fase de la no-relación (no hablamos naturalmente del autismo patológico, sino de una evolución completa de esta fase), o a la fase de la *diferenciación* que no ha desembocado en la *integración* de las relaciones interpersonales. Lo que en todo caso cuenta y queda bien

62. *Un prete da inventare*, editorial del suplemento de la revista «Jesus», XII (1990), 2s.

patente en estos individuos— es cómo la no-relación (o la soledad buscada) lleva a la no-fecundidad. El recorrido es aquí más inmediato. Entretanto, por extraño que parezca, la esfera sexual no es afectada, al menos aparentemente. De hecho, si la sexualidad significa y es energía relacional, y el corazón de estas personas que no viven correctamente la relación se cierra poco a poco, esta energía buscará y encontrará otras salidas involutivas, disminuirá progresivamente la confianza que abre al otro y a la entrega de sí a los demás, y la virtud y la observancia correrán el peligro de estar al servicio de la gratificación de la parte menos madura y menos adulta del célibe.

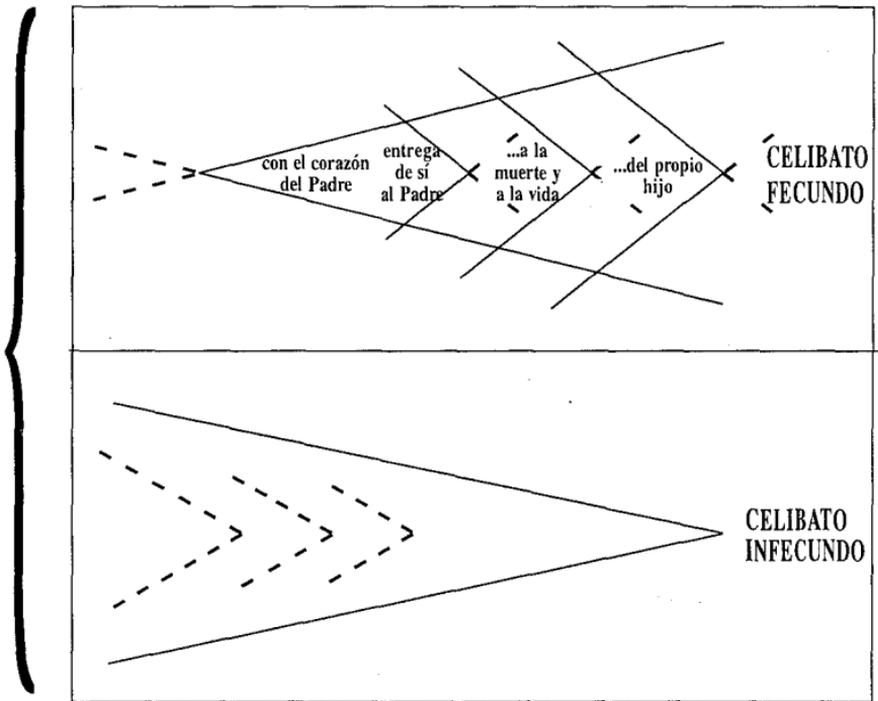
Hay un «vicio solitario», que para algunos es «virtud» —en el clero y quizás también en comunidades de religiosos—, no menos grave que el derramamiento biológico del semen, porque es la negación de la paternidad y maternidad y, consiguientemente, del celibato. Celibato que puede ser observado exteriormente pero que por dentro tiene una esterilidad que lo inhibe y neurotiza.

El sacerdote, el religioso o la religiosa célibes, que no son ni padre ni madre, no son célibes por el Reino. Son solteros dedicados al culto. Y difícilmente podrán atraer a otros (¿la animación vocacional no es en el fondo una forma concreta de testimoniar y de vivir la fecundidad de la propia vocación? ¿y la crisis vocacional no es también, desde este ángulo, una crisis de paternidad y de maternidad de quien tiene que proponer la vocación?).

Decíamos antes que estas personas no plantean normalmente problemas y, al revés que los primeros, a menudo tienen una buena adaptación social. Pero de hecho tienen también un gran drama interior, cuyo origen no pueden precisar, pero cuyas consecuencias perciben al menos en parte, como el miedo a la relación, y a los otros en general, el complejo de inferioridad y el sentimiento de rivalidad, de envidia o de celos, el miedo a percibir y manifestar los propios sentimientos, una vida interior realmente pobre, etc. Es un acto de caridad de una gran finura ayudar a estas personas a clarificarse interiormente para liberar esa energía interna que puede quedar ahí sin expresar, o que se puede desviar, y ponerse al servicio de su opción por el celibato para que sea fecunda.

El gráfico siguiente expresa claramente las diferencias entre el celibato de quien ama con el corazón del Padre y el celibato que no se identifica con la actitud paterna y materna de Dios.

Celibato fecundo y celibato estéril



a) Para el que ama con el corazón del Padre, su vida es una «entrega» continua progresiva: 1. De sí al Padre, que ha sido el primero en entregarse a la criatura; 2. De sí a la muerte y a la vida; 3. Del propio «hijo». El celibato así entendido es fecundo, su fecundidad es misteriosamente parecida a la del Padre. Pues toda entrega abre a una nueva dimensión vital o a un amor más grande (el punteado en el gráfico).

b) Pero cuando la identificación con el Padre y con su modo de amar es pobre y escasa, su autoentrega será también escasa y pobre; será tan endeble que de hecho esterilizará su celibato (el diseño se cierra, va hacia su punto muerto). Será muy difícil que un célibe de esta clase entregue a su propio hijo, se entregue a la vida o a la muerte, o se ponga en manos del Padre... Y si, de todos modos, la vida le impone estas renuncias, su entrega será pasajera y en ningún caso conducirá a un amor más grande.

CAPÍTULO 5

EN LA LIBERTAD DEL ESPÍRITU

«La teología de la entrega, dice von Balthasar, solo puede entenderse a fondo desde una perspectiva trinitaria»¹.

Desde este modelo teológico, tan sugerente y fecundo, hemos considerado los papeles del Padre y del Hijo sobre todo tal como se presentan en la pasión, que es una auténtica historia trinitaria de Dios. «En la cruz levantada en el Gólgota –dice Moltmann– se ha manifestado el corazón eterno de la Trinidad»². Para Bruno Forte, es una «idea teológica profunda» la que «considera la cruz como el lugar donde se revela la Trinidad»³.

Nos queda por ver la acción típica de la tercera Persona de la Trinidad para entender totalmente esta teología, y el amor que ella contempla en la misma Trinidad, amor que luego se propone a todo ser humano, a imagen del amor trinitario.

Estamos convencidos de que el celibato consagrado tiene una especial relevancia y coherencia en esta teología. Pues también él es una entrega, entrega de sí, pero también entrega que el Padre hace de la persona virgen, a imagen del Hijo y en la libertad del Espíritu.

Al mismo tiempo seguimos considerando la teoría de las relaciones objetuales un instrumento útil para entender la naturaleza y la dinámica de este gesto de donación total de sí (y de todo aquello que

1. H. U. von Balthasar, *Mysterium paschale*, «Mysterium salutis», Brescia 1971, VI, 258 (Ed. esp.: *Mysterium paschale*, en «Mysterium salutis», Madrid 1975, 6. v.).

2. J. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca 21990, 46.

3. B. Forte, *Sull'amore*, Napoli 1988; cf. también Id., *Trinidad como historia*, Salamanca 1990.

lo impide). Entregarse es entablar una relación objetual total. Ya hemos hablado de la relación objetual total específica que el célibe está llamado a entablar con el Hijo, el Amado, y con el Padre, el Amante. Vamos a ver ahora su relación con el Espíritu. El Espíritu que es Amor.

Comenzaremos tratando de describir el papel del Espíritu como Amor que crea unidad, libertad y amistad, que manifiesta la transparencia y la belleza de Dios, y es un signo que remite a una presencia y a una relación. En la primera parte se analiza el *objeto* desde una perspectiva básicamente teórica e ideal y se parte de premisas *teológicas*; solo implícitamente y para ciertos aspectos se relaciona con el problema psicológico y con el mediador intrapsíquico.

En la segunda parte nos ocuparemos del *sujeto* y del significado *psicodinámico* de un compromiso celibatario que se inspira en la identidad específica del Espíritu. Analizaremos las dos clases posibles de «hermenéutica» del celibato (la simbología progresiva y la simbología regresiva) mostrando su influencia en la vida real y en el comportamiento, y utilizando explícitamente como clave de interpretación la relación objetual total para entender lo que dificulta y obstaculiza realizar el ideal del celibato.

1. El Amor

Si el Padre es quien ama y el Hijo es el Amado, el Espíritu Santo es el amor que circula entre ambos. El Amor más intenso y rebosante de energía, «agua viva», «fuego», «llama ardiente en el corazón», «luz de sabiduría», «dedo de la mano de Dios», «guía invencible», «dador de dones»⁴. Un Amor con tanta vitalidad que se convierte en Persona. Una Persona que no solo es intercambio de amor entre dos seres, sino que tiene una fisonomía operativa propia, un amor o un modo de amar absolutamente original y creativo.

4. Son algunos de los símbolos con que la tradición cristiana describe la acción y la identidad del Espíritu. Cf. los textos de la *Liturgia de las Horas* del Domingo de Pentecostés.

1.1. Amor que crea unidad

Es la primera y fundamental característica del amor del Espíritu, que *siempre se da en función de la unidad*, como una vez más resulta evidente en el hecho de la pasión, visto a la luz de la teología de la entrega.

En la cruz, el Crucificado entrega al Padre el Espíritu⁵ que el Padre le había entregado para ser solidario con los pecadores alejados de Dios, y para «bajar a los infiernos» con ellos, solo y lejos de Dios. Pero al tercer día el Padre le da el Espíritu al Hijo, y en Él y por Él a todos los hombres alejados. Así el Hijo se reconcilia con el Padre y los hombres, en su exilio, pueden hallar con Él el camino hacia la patria de la comunión trinitaria de Pascua⁶. «Si el Espíritu no se entregara en el silencio de la muerte con todo el sufrimiento que comporta, la hora de las tinieblas podría confundirse con la hora de la oscura muerte *de Dios*, del apagamiento incomprensible del Absoluto, y no se vería como acto que sucede *en Dios*, como el acontecimiento de la historia del amor del Dios inmortal por el que el Hijo, en perfecta obediencia, penetra hasta lo más hondo de la alteridad del Padre, hasta el lugar donde se encuentra con los pecadores, y el Padre entrega por amor al Hijo a este supremo exilio para que el día escatológico de Pascua («el tercer día») los exiliados de Dios vuelvan con y por el Hijo a la comunión con el Padre»⁷.

Así pues, el Espíritu hace que el acto de la muerte del Hijo (o de su entrega suprema) acontezca *en Dios*, no al margen de la voluntad divina; hace que sea un acto del amor del Padre y del Hijo, y no solo martirio o reparación; convierte la muerte del Hijo en muerte *en el amor*, y no en muerte del pecado. En el contexto de la relación objetual hemos de decir que la acción del Espíritu convierte en unidad (y en integración) lo que hubiera podido ser (y de hecho ha sido en momentos concretos) dolorosa oposición (o diferenciación). Es lo que von Balthasar observa agudamente: «Por un lado, en la *contraposición* de las dos voluntades del Padre y del Hijo en el huerto de los olivos y en el *abandono* del Hijo por parte de Dios en la cruz, se ha manifestado la *mayor oposición económica* entre las Perso-

5. Cf. Jn 19, 30; Heb 9, 14.

6. Cf. Ef 2, 13.18.

7. B. Forte, *Sull'amore*, 20s.

nas divinas; por otro, para quien medite profundamente, esta oposición es precisamente la última manifestación de la *unidad* de la acción salvífica de Dios, cuyo carácter secuencial intrínseco⁸ se manifiesta a su vez en la *unidad indestructible* de la muerte en cruz y de la resurrección»⁹. Forte comenta por su parte: *La muerte en Dios para el mundo del Viernes Santo pasa a ser Pascua hacia la vida del mundo en Dios*: porque no es la muerte del pecado sino la muerte en el amor, es la muerte de la muerte, que no desgarrar, sino que reconcilia, que no niega la unidad divina, sino que la afirma en sí y para el mundo...»¹⁰.

Pues bien, el Espíritu es el que invisiblemente realiza esta unidad, porque dejándose entregar por el Hijo al Padre (el Viernes Santo) y por el Padre al Hijo (el «tercer día»), construye y reconstruye esta unidad en Dios y entre Dios y los hombres¹¹, que es más fuerte que la muerte.

El Espíritu es, pues, el centro del evento trinitario y pascual porque constituye un doble vínculo entre el Padre y el Hijo y entre el Crucificado-Resucitado y los hombres¹².

Por eso su identidad radica esencialmente en ser *relación*, relación que une al Padre con el Hijo, resucitando a Jesús de entre los muertos, y a los hombres con el Resucitado, dándoles vida con su misma nueva vida.

El Espíritu no es el Padre, pero el Padre lo da; no es el Hijo, porque el Resucitado lo recibe y lo entrega; es el encuentro entre el Padre y el Hijo y a la vez condición y consecuencia de este encuentro; es el abrazo eterno entre el Amante y el Amado que une a ambos con el vínculo del Amor eterno. O es historia y lugar de una relación que se hace alteridad en el instante de la máxima diferenciación o del exilio en la cruz, y se transforma en unidad, a la vez originaria y nueva, en la comunión profundísima de la Pascua¹³.

En todo caso es Alguien que, sin separarse jamás de ellos, es distinto y autónomo en su acción que tiende a la unidad.

8. Cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 34.

9. H. U. von Balthasar, *Mysterium...*, 341-342 (la cursiva es nuestra).

10. B. Forte, *Sull'amore*, 24.

11. Cf. Ef 2, 13.18.

12. Cf. Jn 14, 16; 15, 26; 16, 7; Hch 2, 3ss.

13. Cf. J. Pieper, *Sull'amore*, Brescia 1974, 30s.

1.2. Amor que crea libertad

Es lo propio de la acción del Espíritu Santo.

El Espíritu está al mismo tiempo en el origen y en la confluencia del amor del Padre y del Hijo, es la chispa que se enciende al encontrarse la gratuidad fontal del Padre y la pura receptividad del Hijo, y que hace que explote una plenitud infinita de amor que se convertirá en fuego en Pentecostés¹⁴.

Esta plenitud explosiva es la fuente de una libertad igualmente explosiva, arquetipo de toda libertad. Pues, como hemos visto¹⁵, elemento constitutivo o condición fundamental de la libertad, especialmente de la libertad afectiva son dos certezas: la certeza de haber sido amado y la certeza de ser capaz de amar. Pues bien, ambas certezas son «celebradas» al máximo y al unísono en el diálogo de amor entre el Padre y el Hijo. El Espíritu es a la vez el ámbito donde se realiza el intercambio y su expresión, la libertad que facilita la interacción dialogal, la libertad de amar y de dejarse amar celebrada al máximo igual que aquellas dos certezas; una libertad mucho mayor que cualquier otra libertad humana, asediada por dudas e incertidumbres y tentada por el deseo de conquistar y poseer a toda costa la seguridad del amor recibido en vez de descubrirla y de vivirla como don.

El Espíritu Santo es la expresión suprema de la libertad de quien ama y se deja amar, libertad fecunda, fuente de otras libertades. Pues quien así ama es libre *en sí mismo*, pero también, y en cierto modo, es libre *de sí mismo*. Su identidad, en efecto, está en ser *relación*, y vive para esta relación con el Padre y el Hijo y entre el Padre y el Hijo para darla a conocer y para compartirla con los hombres, para que participen de ella y gocen de la misma libertad; cuando sea enviado «no hablará por su cuenta sino que dirá únicamente lo que ha oído»¹⁶. Dará «testimonio del Hijo»¹⁷ y es el que grita en nosotros «Abba, Padre»¹⁸. Es quien funda la oración, la relación del hombre con Dios y también el diálogo entre los hombres entendido como

14. Cf. Hch 2, 3-4.

15. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2º.

16. Jn 16, 14.

17. Jn 15, 26.

18. Gál 4, 7.

salida de sí y acogida del otro, y de todo acontecimiento comunitario.

Es el Paráclito, el Espíritu de bondad, que el Padre enviará en nombre del Hijo «para que permanezca siempre con vosotros»; es el Espíritu de verdad, que os «enseñará todas las cosas y os recordará todo lo que os he dicho», «os llevará hasta la verdad completa», hasta esa verdad que «hace libres»¹⁹.

Esta libertad absoluta e intrínseca es la que hace del Espíritu un *creador de libertad*. El Espíritu es el acontecimiento siempre nuevo del amor entre Padre e Hijo, nuevo porque «Dios y el amor no envejecen jamás, pues su ser es, y permanece en el devenir»²⁰ como Amor amante, Amor amado y Amor personal, es decir, como prove-niencia, advenimiento y porvenir eternos del Amor²¹, o como «origen, acogida y don del amor, paternidad, filiación y apertura en la libertad, Padre, Hijo y Espíritu Santo»²². Si la esencia divina consiste en el amor, «el amor no excluye, sino que supone, las diferencias personales... El amor auténtico no anula jamás las diferencias, sino que las asume en una unidad más honda que ellas mismas... ¡El amor jamás es indiferencia!»²³. Pues bien, este amor es precisamente el Espíritu que hace que cada Persona de la Trinidad sea fiel a su personalidad, que respeta las diferencias, que crea comunión en la reciprocidad y en la tensión permanente hacia la libertad, que reconduce toda alteridad hacia esa unidad, que ni rebaja ni confunde, sino que exalta y funde la diversidad de los roles y de las personas.

Con los términos de la teoría de las relaciones objetuales diremos que, dentro de la economía trinitaria, el Espíritu lleva a cabo sin cesar y en sumo grado la integración de las diferencias: Espíritu de unidad y libertad.

En la economía de la salvación, el Espíritu sigue realizando ininterrumpidamente esta acción eficaz y creativa. Es el Espíritu quien convierte al Crucificado en Viviente, y a los prisioneros del miedo en testigos libres y valientes de la vida y del amor. El Espíritu es

19. Jn 14, 16; 14, 26; 16, 13; 8, 32.

20. Cf. E. Jünger, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, 404ss (párrafo «El Dios que es amor. Identidad de Dios y el amor»).

21. Cf. *Ibidem* 421s.

22. B. Forte, *Sull'amore*, 37.

23. *Ibidem*, 38-40.

quien integra y hace que se integren las distintas polaridades, que, a veces, son auténticas contraposiciones dialécticas de la vida: cruz y resurrección, fuerza y debilidad, muerte y vida, exilio y patria, experiencia del hombre por Dios y de Dios por el hombre, soledad e intimidad, celibato y fecundidad, alma y cuerpo, etc. El Espíritu es quien lleva a reconocer la alteridad como un don para acoger y no como un peligro del que defenderse. El Espíritu es quien suprime las distancias, elimina las salidas de tono; es quien hace que se perciba lo que es común, quien posibilita la comunicación, quien hace que nos demos a entender y que entendamos, y quien transforma la asamblea de los pueblos en una primicia que ofrecer a Dios²⁴.

El Espíritu es amor que crea libertad y unidad, pero no solo amor creador, sino amor creativo que «renueva todas las cosas» a quien se comunica, porque lo único que le mueve es el amor, ese amor que nunca se repite y es siempre original, de fantasía rebosante e inclinado a compartir.

1.3. Amor que crea amistad

Hay una palabra que puede parecer excesivamente humana, pero que, quizás por eso mismo, puede sintetizar los dos aspectos que ahora consideramos y enriquecer nuestra idea del Espíritu. Esta palabra es *amistad*. Amistad como expresión de unidad y libertad, signo de capacidad para relacionarse de forma intensa y liberadora, símbolo de lo que Dios mismo es: «Dios es amistad»²⁵.

Podemos concebir al Espíritu como Amor que genera amistad y que, derramado en nuestros corazones, nos hace amigos *del Padre* y

24. Cf. S. Ireneo, *Adversus haereses*, en PG VII/II, V, 8-12, 302-306 (ob-sérvese que en la portada el «Migne» titula esta obra *Contra haereses*, mientras que en el índice la llama *Adversus haereses*). En otro pasaje dice S. Ireneo: «El mismo Señor prometió enviar el Espíritu Santo para hacernos gratos a Dios. Pues igual que la harina no se convierte en una única masa pastosa ni en un solo pan si falta el agua, tampoco nosotros, que somos una multitud desunida, podíamos formar una única Iglesia en Cristo Jesús sin el agua que baja del cielo... El lavado bautismal mediante la acción del Espíritu nos ha unificado en alma y cuerpo en esa unidad que preserva de la muerte» (PG VII/I, III, 17, 208).

25. Aelredo de Rievaulx, *De spirituali amicitia*, en PL CXCIV, I, 670.

del Hijo, y en el Padre y en el Hijo, o sea, nos hace amigos de Dios y entre nosotros²⁶.

En este sentido es Espíritu *consolador*, que «cura con aceite y vino las antiguas heridas... dirige las voces y las almas hacia la paz... da concordia perenne y alegría perfecta»²⁷. Es también Espíritu *santificador* porque recrea sin cesar en nosotros el vínculo filial y de amistad con Dios a pesar de la confusión de las lenguas, de la escasa memoria del hombre y de la división sectaria²⁸.

Es el don nupcial, el ágape de Dios, fruto de la Pascua de Cristo²⁹, que nos capacita para amar al mismo tiempo con amistad humana y teologal. A partir de aquí, los amigos de Cristo pueden permanecer en su amistad y, por consiguiente, en amistad con el Padre en el Espíritu y también entre ellos, dando origen a una nueva realidad escatológica de unidad y libertad perfectas³⁰.

El mismo Espíritu que une al Padre y al Hijo y los abre al amor se da también al hombre y es prometido, enviado y entregado por el Hijo para que more y permanezca en el hombre³¹; es quien se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios, mientras intercede por nosotros «con gemidos inefables»³² y quien da la certeza de la presencia y de la amistad de Dios, que inspira el querer, el pensar, el obrar humano y que vive de nuestro desear, amar, sufrir, decidir, esperar, temer, orar, vivir, morir... Y ello hasta el punto de que podríamos decir que el Espíritu no es solo un interlocutor, un *Tú* con quien nos relacionamos, ante quien estamos, un compañero con el que hablamos y colaboramos, sino alguien que funda nuestra identidad y que la plasma y la modela en conformidad con lo que contempla desde toda la eternidad en el Padre y en el Hijo, el amor Amante y el Amor amado, la gratuidad fontal y la gratuidad receptiva. El Espíritu santificador, artífice paciente de nuestras al-

26. Cf. Sto. Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis M. Petri Lombardi*, lib. III, XXVII, q. 2^a, a. 1, 108; Id., *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 23^a, a. 1.

27. *Himno del Oficio de Lectura del Domingo de Pentecostés*.

28. Cf. Jn 14, 16-17.26; 15, 26; 16, 7; Hch 2.

29. Cf. Jn 7, 37-39; 19, 30; 20, 20-21.

30. Cf. Jn 15, 9; 17, 20-23.

31. Cf. Jn 14, 17; 16, 7.

32. Cf. Rom 8, 26; 8, 16.

mas y «consolador perfecto», intenta reproducir este modelo en cada uno de nosotros. Podemos, pues, decir que el Espíritu es *la forma primera y última de nuestra subjetividad*, de nuestro *yo* más profundo; es el Dios que ha imaginado nuestro rostro y ahora lo protege y guarda en sí, o que protege y guarda su rostro en nosotros; es la fuerza del amor divino que nos asemeja a Él; es la medida divina que da una dimensión trascendente a nuestro desear y amar.

Podemos decir, por tanto, que es «más íntimo que nuestro propio *yo*», y que sin su fuerza o sin su amistad «el hombre no es nada»³³. Con ello podemos concluir significativamente que en el Espíritu Santo es donde «la Trinidad tal como es en sí («inmanente») se da a conocer en la Trinidad tal como es para nosotros («económica»)»³⁴; es decir, es por la acción misteriosa del Espíritu como el creyente entra al mismo tiempo en contacto real con el Padre y con el Hijo, y deja que su identidad se configure según el modelo trinitario globalmente entendido. Utilizando la terminología de la teoría de las relaciones objetuales, podemos decir que *solo por el Espíritu el creyente establece una relación con la totalidad del Objeto trinitario* (evitando toda forma, más o menos oculta, de «cristomonismo» o de «pneumatomonismo», así como de un mono-teísmo abstracto e indiferenciado), precisamente porque la acción del Espíritu es la que da a conocer y realiza en el hombre el proyecto divino y la que engendra y reproduce en la criatura, como en otro tiempo en el seno *virginal* de María, la dinámica del Amor amante y del Amor amado. «Nada más vital y concreto para el cristiano que la fe en la Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en cuyo nombre y para cuya gloria está llamado a ser y a hacer todas las cosas»³⁵, pero únicamente el Espíritu, «amigo» del hombre, es quien le puede introducir en el misterio insondable de la unidad trinitaria, o en el movimiento de alteridad y de comunión que es la historia eterna del Dios-Amor, y en Él de toda criatura.

Lo mismo pasa con el célibe por el Reino: por su virginidad el Eterno se da a conocer también en el tiempo.

33. *Veni, Sancte Spiritus*, secuencia de la Misa de Pentecostés.

34. B. Forte, *Sull'amore*, 11; Cf. K. Rahner, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, en «Mysterium salutis», Brescia 1969, III, 404.

35. B. Forte, *Sull'amore*, 13.

2. Espiritu de belleza

Hemos dicho que el célibe sólo por el Espíritu puede establecer una relación con la totalidad del Objeto trinitario; por consiguiente, el Espíritu es relación y mediación de un encuentro. Pero al mismo tiempo el Espíritu es también *Objeto* y *Sujeto* de la relación en cuanto tercera Persona de la Trinidad de Amor, y como Amor que crea unidad, libertad y amistad. Con ello queremos decir que el Espíritu Santo no es solamente una forma especial de relación, sino que es también una subjetividad con rasgos inconfundibles dentro de la comunión trinitaria. Y es importante que se capte en lo posible si el célibe por el Reino está llamado a establecer una relación total con el Espíritu Santo.

En línea con lo que hemos dicho, creo que podemos afirmar que el Espíritu es la imagen transparente de Dios, su éxtasis, su belleza en el sentido más estricto del término. Es *el Espíritu de la Belleza*.

«El Espíritu Santo es la percepción directa de la Belleza», dice Dostoiewsky³⁶. Comunica el esplendor de la verdad de Dios, su santidad. O, como especifica San Gregorio Palama, el Espíritu en la Trinidad es «la alegría eterna... en la que los tres se complacen conjuntamente»³⁷. Es *la Belleza como síntesis suprema de la Verdad y la Bondad*, como simbiosis viviente que sella la integridad del ser desvelando su belleza irresistible.

Desde nuestra perspectiva podemos afirmar que el Espíritu es todo lo contrario que el «bello» Narciso, símbolo de quien no puede ni sabe mantener ninguna relación con el objeto porque está demasiado preocupado por sí mismo, todo lo refiere a su persona y lo reduce a su necesidad extrema de amor y de estima, puesto que el Espíritu de Dios expresa y es relación, es Persona totalmente orientada hacia el *otro*, es la belleza del olvido de sí para el reconocimiento del *otro*. El Espíritu, que es *la Verdad* y *la Belleza*, no cesa de iluminar los ojos y la mente de quien va tras la verdad y la belleza, para que no se deje engañar por las apariencias ni se ahogue tratando de abrazar su propia imagen, tan falsa y seductora como una sirena.

36. Citado por P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, Milano 1990, 30.

37. San Gregorio Palama, *Capita physica*, PG CL, 1146CD.

Amar a Dios no es dejarse llevar por un espejo seductor, sino por la belleza intrínseca revelada por y en el Espíritu, por esa belleza íntegra que va unida a la verdad y a la bondad.

Nadie lo ha expresado tan bien como San Agustín, un gran apasionado por la belleza. ¿Qué es lo que busco y amo —parece preguntarse—, cuando te amo? «No es la belleza de los cuerpos... ni el esplendor de la luz... ni las dulces melodías, ni los estribillos de tonos variados, ni el olor suave de las flores, ni los perfumes, ni los aromas, ni la miel, ni el maná..., ni los miembros hechos para los abrazos de la carne. No, cuando busco a Dios, no es esto lo que busco. Y, sin embargo, cuando amo a mi Dios es una luz, una voz, un perfume, un alimento, un abrazo lo que amo. Es la luz, la voz, el perfume, el abrazo del hombre interior que hay en mí donde resplandece en mi alma una luz sin límites, donde se escuchan melodías interminables, donde se derraman perfumes que no se pierden en el viento, donde se gusta un alimento que ningún hambre, por grande que sea, hace desaparecer y se dan abrazos que ninguna saciedad hace ceder. Cuando amo a mi Dios, esto es lo que amo»³⁸.

Esta es también la experiencia singular del célibe. «El pájaro en la rama, el lirio en el campo, el ciervo en la floresta, el pez en el mar, innumerables coros de hombres alegres proclaman entusiasmos: ¡Dios es Amor! Pero allí abajo, como sostén de todas estas voces, como el bajo que muge en el fondo de los claros sopranos, se oye, *de profundis*, la voz de los sacrificados: ¡Dios es amor!»³⁹. Y comenta Evdokimov: «Los sacrificados, los mártires, esos ‘amigos del Esposo’, que ‘se ofrecen como espectáculo a ángeles y hombres’, son los acordes claves del inmenso canto de la salvación. Espigas maduras, el Señor los almacena en los graneros de su Reino. La tradición advierte en ellos la configuración con Cristo en la Belleza; Nicolás Cabasilas, el gran liturgo del siglo XIV, lo dice cuando habla de ‘quienes por encima de todo supieron amar la suma Belleza’⁴⁰, semente de lo divino, ‘ágape enraizado en el corazón’⁴¹»⁴².

38. San Agustín, *Confesiones*, PL XXXII, X, 6.8.

39. S. Kierkegaard, *La noche de 1852*, Bohlin 1941, 251.

40. M. Lot Borodine, *N. Cabasilas*, Paris 1958, 156.

41. San Juan Crisóstomo, citado por Lot Borodine, *N. Cabasilas*, 155.

42. P. Evdokimov, *Teología...*, 29.

¿Cómo no ver en estos «amigos heridos por el Esposo» a los célibes por el Reino, atraídos por esa «poesía de la Palabra»⁴³ que es el Espíritu de la Belleza? ¿cómo no oír en los «acordes claves del inmenso canto de la salvación» o «en el bajo que muge... sosteniendo las otras voces», la armonía propia del *cantus firmus* del celibato por el Reino?

Todo esto puede parecer poético o abstracto, incluso utópico y más bien ajeno a la experiencia de quien tiene que luchar en su renuncia a los deseos de la carne, y que quizás experimenta... la fuerza de la carne y la debilidad del espíritu. Pero ya hemos dicho que solo se puede renunciar cuando se hace con todas las estructuras intrapsíquicas, atraídas por la belleza de la verdad y del bien, o por lo que llena la propia vida de verdad, de belleza y de bien. La belleza, «esplendor de la verdad», es lo que llama al sacrificio y da fuerzas para soportarlo⁴⁴; es *la totalidad objetiva lo único que puede persuadir y atraer a la totalidad subjetiva*.

Es precisamente aquí, en esta dirección, donde vemos la función típica del Espíritu en un proyecto de virginidad.

2.1. *Espíritu y totalidad objetiva*

El Espíritu es, en efecto, esa belleza trascendente, «la» belleza suprema, en cuanto manifestación de la verdad y bondad del Padre y del Hijo, comunión perfecta del Amor amante y del Amor amado, superación de la alteridad en la comunión y de la diferencia en la integración; síntesis también, por tanto, del significado fundamental de la afectividad-sensualidad y, en general, de la vida humana (la existencia como bien recibido que tiende a convertirse en bien donado [cf. 2ª parte]). El Espíritu Santo de Dios es Belleza suprema porque abarca y expresa por completo esta realidad, porque es el dinamismo que la hace operativa en el contexto divino y humano, y hace que todo ser, toda situación creada, todo afecto terreno se dirija hacia este cumplimiento y hacia esta síntesis total. Pero, sobre todo, el Espíritu es la totalidad del amor y del amor trinitario cuyo sentido y belleza hace resplandecer. Desde el punto de vista de la

43. San Simeón, el Nuevo Teólogo, *Hymne à l'amour divin*, en «La Vie Spirituelle», 27 (1931), 201.

44. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2º.

relación objetual diremos que el Espíritu, en cuanto Belleza, es y *expresa en sí la totalidad del Objeto*.

Por ello es también fuerza que atrae, energía que empuja con vigor a quien se introduce en su órbita, dinamismo creativo que se transmite a quien lo reconoce como origen de su subjetividad, fuego que incendia, agua que inunda, llama que arde sin consumir..., potencia de amor que «lava las manchas, infunde calor de vida en el hielo, doma el espíritu indómito, guía al que tuerce el sendero»⁴⁵.

No se trata de algo que funciona automáticamente, pues ya hemos visto las resistencias pasivas y activas, conscientes e inconscientes, que el hombre, con frecuencia muy a su pesar, puede oponer a la acción del «dulcísimo consolador»⁴⁶. Pues el Espíritu del Padre y del Hijo, Espíritu de Belleza, no es ni éxtasis estático ni objeto pasivo de contemplación, sino que, por su propia naturaleza e iniciativa, interviene y actúa eficazmente en el corazón, en la mente y en la voluntad del creyente.

¿Pero cómo sucede todo esto? ¿en razón de qué principio teológico y psicológico?

2.2. *Espíritu y totalidad subjetiva*

La respuesta puede estar en un principio que implícitamente ya conocemos: el Espíritu es la totalidad objetiva, y solo la *totalidad objetiva puede estimular adecuadamente a la totalidad subjetiva*; la verdad, belleza y bondad del Objeto es lo único que suscita la libertad, y la libertad afectiva para adherirse a Él de todo corazón, con toda la mente, con todas las fuerzas, reconociendo en Él la propia identidad⁴⁷. En concreto, el espíritu de la belleza de Dios, en cuanto expresa su totalidad, puede implicar y pedir la expresión también total del espíritu humano, de la psique y de los sentidos, provocando en él el gusto por las cosas de Dios, la fascinación de la intimidad virginal con Él, el sabor del amar y del vivir, del ser y del obrar por amor suyo. Utilizando la terminología de Kernberg, podemos decir que la representación total del objeto, sin rupturas ni

45. *Veni sancte Spiritus* (secuencia del Domingo de Pentecostés).

46. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 1º, y capítulo 2º, apartado 5º.

47. Sobre el concepto de libertad y de libertad afectiva, cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2º.

alejamientos, va normalmente acompañada de la representación también total del *yo*, y que la constancia del objeto corre pareja a la consolidación del *yo*⁴⁸.

Por consiguiente, si por un lado es verdad que el hombre puede oponer resistencia a esta acción del Espíritu, por otro lo es también que, sin la presencia eficaz del Espíritu de Dios, el hombre ni siquiera sabe qué pedir en la oración⁴⁹, ni puede hacer ningún proyecto de entrega total, ni decidir ser virgen por amor, ni gustar los deseos y el amor de Dios. Y si hoy está en crisis el gusto por la belleza y la capacidad de valorarla, el único que puede despertar la *actitud extática* ante lo que objetivamente es verdadero, bello y bueno y la *razón estética* como motivación subjetiva global (que incluye la teológica y ética) de una opción por la vida virginal, es el Espíritu de Belleza⁵⁰

Con el riesgo de simplificar el misterio, podemos decir en síntesis, que el Padre no es la fría omnipotencia, sino *pathos*, paternidad creadora, «amor apasionado y pasible»⁵¹; que el Hijo es el Verbo-Verdad en el cual y por el cual fueron hechas todas las cosas, el *logos*, lo que da sentido y configura todo; el Espíritu es el *eros*, irrupción y urgencia del amor, pasión, fuerza, enamoramiento, sponsalidad, abandono, deseo intenso, creatividad, martirio, entrega total⁵². Un *eros* que de algún modo recapitula al *pathos* y al *logos* y hace que dialoguen y se relacionen entre sí, haciendo de la Trinidad amante una «comunidad de distintas receptividades en el amor»⁵³, un *ágame*.

El Espíritu, en cuanto tal, no se reduce a permitir el acceso a la totalidad del Objeto trinitario, sino que es el *único que, en el es-*

48. Cf. O. Kernberg, *Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica*, Torino 1980, 67-76, sobre todo 74-76.

49. Cf. Rom 8, 26.

50. Cf. sobre la crisis del sentido estético, 1ª parte, capítulo 4º, apartado 2º. Sobre la razón estética como motivación vocacional (junto a la razón teológica y ética) hablamos en el mismo contexto de la libertad afectiva.

51. Cf. B. Forte, *Sull'amore*, 46.

52. Para Olivier Clément, teólogo ortodoxo, el Espíritu que brota de Cristo Crucificado se identifica con el *eros* «que se lanza hacia la resurrección de todas las cosas» (O. Clément, prefacio a J. Bastaire, *Eros redento*, Magnano 1991, 9).

53. Cf. B. Forte, *Sull'amore*, 46.

plendor de su belleza, puede apoderarse de la totalidad intrapsíquica del sujeto creyente y virgen.

3. El Espíritu como signo

Es evidente que el Espíritu es *relación*. Sea cual fuere el ángulo desde el que se lo mire, bien su modo de actuar o su peculiaridad esencial respecto a las demás Personas divinas o al hombre, surge como presencia que no atrae hacia Él, sino que remite a una presencia ulterior. La *autotranscendencia* es su modo de ser y de obrar en la libertad más plena del amor. Mejor aún, ser y obrar, modo de obrar y esencia coinciden perfectamente en Él en la línea de la autotranscendencia total. Es decir, el Espíritu es signo y símbolo del amor divino, manifiesta la belleza del amor del Padre y del Hijo con todo lo que implica el doble papel de Padre y de Hijo, de Amor amante y de Amor amado, de gratuidad y de gratitud. Y precisamente por esto es también imagen y modelo del que quiera amar con el corazón del Padre y a semejanza del Hijo.

¿No es acaso el Espíritu quien suscita los carismas en su enorme variedad, el que llama a hombres y mujeres que con su amor mutuo son signo del amor unitivo y creativo de Dios, y también a hombres y mujeres que están dispuestos a dejar todo y a renunciar al matrimonio por amor del Señor y de los hermanos?⁵⁴

El célibe por el Reino es llamado, pues, a ser signo en la línea del Espíritu. Su celibato tiene un especialísimo contenido simbólico, remite a una Presencia ulterior, expresa una belleza que no es de este mundo, es un bien parcial orientado hacia un bien total.

Todo esto es una consecuencia lógica de lo que hemos dicho en el capítulo anterior. Igual que el Espíritu expresa la totalidad del Objeto, su Belleza, también el célibe por el Reino es llamado, en la pequeñez y limitación de su ser, y en la totalidad subjetiva de su amor, a manifestar aquella totalidad objetiva y aquella belleza. He aquí el origen y el sentido de la relación entre el Espíritu y la persona virgen. Una relación que gira en torno al concepto de *signo*: El Espíritu no solo es signo de una actitud vital virginal, sino que in-

54. Cf. Y. Raguin, *Celibato per il nostro tempo*, Bologna 1973, 92.

dica también bajo qué condiciones esta actitud logra ser signo de una realidad que lo trasciende, y modelo en cierto modo para todos.

A este respecto es fundamental que se aclare, desde el punto de vista psicológico, la naturaleza e implicaciones del concepto de signo.

Santo Tomás da la siguiente definición genérica de signo: «Quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur»⁵⁵. Si la aplicamos a lo que estamos diciendo, el celibato sería el elemento o la situación existencial *visible* que posibilita el conocimiento de otra realidad desconocida o que, por lo menos, no lo es inmediatamente, que quizás es *invisible*.

¿Como se verifica este remitir a otra realidad? ¿qué se requiere para que sea auténtico?

4. Celibato como signo

El análisis, que del símbolo hace Paul Ricoeur, sobre todo una matización suya, es muy interesante y puede prestarnos un gran servicio.

Partiendo del supuesto de que nuestra vida, nuestra actividad, nuestra percepción e interpretación de la realidad utilizan y se expresan mediante símbolos, Ricoeur afirma que todo símbolo consta de dos vectores: uno *progresivo* (o prospectivo), que explora la vida adulta y se proyecta hacia el porvenir de cada uno, e intuye y manifiesta lo que se puede hacer y realizar en el presente y en el futuro; y otro *regresivo*, que se limita a repetir —siempre mediante el símbolo— la vida pasada.

Estos dos vectores suscitan dos formas radicalmente distintas de motivar e interpretar la conducta propia, de desear y de amar, de programar la vida y el futuro, casi dos hermenéuticas. Una *hermenéutica progresiva*, permanentemente abierta a la autotrascendencia, al intento obstinado de conquistar lo intrínsecamente verdadero, bello y bueno, que siempre trasciende al sujeto y es, por tanto, proyectiva; y una *hermenéutica regresiva*, que se retrotrae al pasado y a las gratificaciones que en él se tuvieron para repetir las, o

55. Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 9, a. 4, ad quartum; *Summa...* III, q. 60, a. 4.

quizás para satisfacer una exigencia instintiva que quedó (o que se cree que quedó) insatisfecha⁵⁶.

En la hermenéutica ligada a la simbología progresiva hay libertad, vida nueva y una postura básicamente constructiva de mente, corazón y voluntad, porque el *yo* se pro-yecta, es decir, se lanza más allá de sí mismo, en autodesafío permanente. Por el contrario, en la hermenéutica vinculada a la simbología regresiva, no hay ni libertad ni vida nueva; la persona corre el riesgo de repetirse sin cesar, a veces quizás por quedarse bloqueada en una fase de la vida, a veces por interpretar la vida y sus exigencias con una hermenéutica consumista y defensiva que provoca un deseo pobre y repetitivo, lleno de nostalgia y resentimiento, de inercia resignada, o de hambre, más o menos insaciable. En estas circunstancias, el *yo* no se construye, ni construye absolutamente nada; en una palabra, retrocede. La hermenéutica progresiva va estrechamente unida a una concepción de la afectividad y sensualidad como *energía abierta a la trascendencia*; la hermenéutica regresiva las entiende como un *déficit que busca gratificación*, desde una perspectiva, por tanto, totalmente inmanente. La primera abre a la capacidad de relación *total* con el objeto⁵⁷; la segunda predispone a una relación instrumental con el *otro* y, en consecuencia, a una relación interpersonal *parcial*.

Todo esto puede aplicarse al celibato, y al celibato consagrado, como símbolo, porque puede ser interpretado y vivido según una u otra simbología y, por consiguiente, según una u otra hermenéutica.

En el caso de la interpretación o de la simbología progresiva, el celibato será *cantus firmus* en el sentido que le hemos dado anteriormente; en el caso de la simbología regresiva, será *cantus curvus*. Veámoslo.

4.1. Simbología progresiva: el *cantus firmus*

El vínculo es muy claro, porque, si la simbología progresiva significa humanamente una actitud o una opción de vida abiertas al

56. Cf. P. Ricoeur, *Dell'interpretazione: saggio su Freud*, Milano 1967, 542.

57. En efecto, según otro significado del verbo «proicio» (del que se derivan pro-yecto y pro-yectarse) el *yo* que se proyecta (hermenéutica progresiva) es el *yo* que se abandona o se entrega totalmente a otro.

futuro en un movimiento de autotranscendencia y de tensión hacia lo intrínsecamente verdadero, bello y bueno, es evidente *la relación natural que existe entre vida c^élibe y futuro de la historia (o dimensión escatológica)*; más aún, esta dimensión ya clásica en la reflexión sobre el celibato, provoca y realiza al máximo la tensión prospectiva implícita en el símbolo y su consiguiente hermenéutica constructiva. Así como el celibato provoca y llama al sacerdote y al religioso o religiosa a vivir el sacerdocio o la vida religiosa (en cuanto incluyen una dimensión simbólica) de acuerdo con la perspectiva escatológica que *ya* tienen y que el celibato fortalece todavía más⁵⁸, porque les permite «identificarse con la perfecta caridad de Cristo resucitado»⁵⁹ y anunciar la «vida en unión con el mismo Dios mediante la visión beatífica y el amor que incluye y que penetra todos los demás amores del corazón humano»⁶⁰.

Es un aspecto muy importante que muchas veces no se tiene en cuenta (a pesar de ser doctrina tradicional) en sus múltiples manifestaciones. Conocemos muy bien los motivos teológicos que unen sacerdocio y reino de los cielos, o vida consagrada y bienes celestiales, pero generalmente se insiste mucho menos en las motivaciones e implicaciones *psicológicas* de la unión, de la importancia y de las características de este tipo de *tensión* en el c^élibe y de las consecuencias concretas de este testimonio en el plano del amor *humano*. Se habla mucho del «ya sí, pero todavía no» del Reino, mas no siempre se sugiere en concreto cómo vivir la tensión o la paradoja subsiguientes.

Dice, en efecto, Pablo VI, que el celibato «es un testimonio de la *tensión necesaria* del Pueblo de Dios hacia la última meta de la peregrinación terrena y un estímulo a que todos dirijan su mirada hacia las cosas de arriba»⁶¹. Y, para Juan Pablo II, «hay que entender el celibato ... como testimonio ante el mundo del Reino escato-

58. Cf. *Presbyterorum ordinis*, 16; Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 17; Juan Pablo II, *I problemi* III, 18:

59. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones*, n° 11. Cf. *Optatam totius*, n° 10; Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 33-34.

60. Juan Pablo II, *Redemptionis donum*, 11.

61. Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 34. Cf. también *Perfectae caritatis*, n° 12.

lógico»⁶². Pero si esta tensión es característica del creyente, más aún, «necesaria», y es el célibe quien la señala, es indispensable que este sea capaz de vivirla. Freud decía que el hombre no puede vivir con tensión, y que la única alternativa es reducir su homeóstasis (o sea, la gratificación de los instintos), pero no es verdad⁶³. Ya hemos visto en qué acaba la reducción de tensión cuando se hace crónica (y coaccionada). Hemos distinguido entre tensión sana (de renuncia) y tensión insana (de frustración), y hemos visto cómo la renuncia puede conducir a la libertad (o a su aumento) mediante el *intervalo*, es decir, un tiempo de expectación en el que no se espera gratificación y en el que el sujeto percibe una nueva realidad personal y adquiere un conocimiento nuevo de lo que quiere llevar a cabo⁶⁴. Partiendo de lo que entonces dijimos, podemos afirmar que en la sociedad actual una vida virgen por el Reino es en sí misma un «intervalo», que, en cierto modo, suspende y «bloquea» un planteamiento que quiere imponerse a todos, oponiéndose a un amor identificado exclusivamente con el placer, que tiende a banalizar el sexo y a reducir al amor a mero objeto de consumo o de propiedad. Virginitad religiosa y celibato sacerdotal son una mediación que deja traslucir lo que da sentido al amor humano, y son símbolo de un Amor de donde nace y adonde tiende, a veces sin saberlo, todo afecto terreno, y también esperanza de que todo amor, incluso entre un hombre y una mujer, pueda trascenderse en la plena libertad de la comunión esponsal con Dios.

Disponemos, pues, de nuevos elementos teológicos para entender el amor: por un lado, una concepción concreta de la Trinidad como historia eterna del amor, la historia de «alguien que ama al que procede de Él, de alguien que ama a aquel de quien procede, y el mismo amor...»⁶⁵; por otro, el modelo interpretativo de la *teología* (y *psicología*) de la entrega que desde la pasión y muerte del Hijo nos permite entender al menos algunos procesos y dinanismos internos de esta historia de amor y de las personas implicadas en ella.

62. Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis*, 29.

63. Cf. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, Opere, VIII, 420-435. (Ed. esp.: *Introducción al psicoanálisis*, en Obras C., Biblioteca Nueva, Madrid 1973, 9 v.).

64. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2º, C.

65. San Agustín, *De Trinitate*, PL XLII, VI, 5, 7.

Si bien estos elementos enriquecen y definen con precisión el sentido del amor humano y cristiano, a la vez hacen ver la distancia y la diferencia que hay entre el amor revelado y la benevolencia humana, de naturaleza exclusivamente filantrópica, y por consiguiente también la necesidad irrenunciable de mediaciones significativas accesibles, de señales claras, de símbolos lo más descifrables posible de este amor. Mediaciones, señales y símbolos que se hagan cargo del peso y del contraste interno que van unidos al fenómeno de la mediación en cuanto tal y a este tipo de mediación en particular.

Pues la mediación es, en sí misma, por definición, una realidad precaria que desvela y esconde, que es luz y límite a la vez, que quiere expresar una realidad superior con el lenguaje y la capacidad de comprender de una realidad inferior; incluso el papel y el sentido de su posición intermedia es lograr que dos realidades tan distantes entablen diálogo entre sí. En la función mediadora del celibato por el Reino esto es todavía más verdadero.

De aquí que la tensión sea inevitable porque a su vez es signo de una doble pertenencia a lo humano y a lo divino, y de una misma fidelidad al proyecto divino sobre un corazón de carne. Tensión que a veces puede ser dolorosa, que sostiene esa contradicción paradójica que caracteriza la identidad del consagrado, pero que, sobre todo, forma parte de esa simbología progresiva que valora plenamente el don del celibato, del sacerdocio y de la vida religiosa.

En este sentido es muy útil remitirse al modelo del Espíritu, a su mediación y a su carácter de signo del amor del Padre y del Hijo al hombre. Pero también puede sernos muy provechoso referirnos al mediador psicológico de nuestra aproximación al problema del celibato por el Reino, a las relaciones objetuales totales, para precisar con más exactitud el sentido de esta tensión «constitutiva» del celibato.

Seguimos un procedimiento lógico que va de lo fenomenológico-descriptivo a lo analítico-estructural:

Nivel fenomenológico-descriptivo.

Si a un nivel tan general como este, el Espíritu se da siempre en función de la unidad, aunque el célibe consagrado no viva esa relación humana de profunda unidad que es el matrimonio, es llamado también a ser un *hombre que construye en la unidad*, que restablece las relaciones, que se ofrece para tejer y retejer tramas rotas, que

busca obstinadamente la concordia y la colaboración, el diálogo y la búsqueda común para que afloren los dones de cada uno y contribuyan al bien de todos. Ser de todos y de nadie a la vez otorga a su acción una fuerza especial de cohesión y de convergencia que se opone a las constantes tentaciones centrífugas de los individuos y de los grupos, incluso en la Iglesia. Es una primera tensión, pero es también solo un ejemplo de otras muchas tensiones que el célibe por el Reino debe ser capaz de vivir y de conciliar en su persona, integrándolas en su forma de ser virgen. Hablamos de momento de una integración, digamos, *externa* o, sobre todo, de comportamiento.

Otro aspecto clave de la identidad y del modo de actuar del Espíritu es ser relación entre el Padre y el Hijo y vivir en función de esta relación para revelarla y compartirla, de modo que los hombres sean también «amigos» del Padre en el Hijo. Todo esto hace que la acción y el amor del Espíritu se caractericen por un toque especial de libertad, de total desinterés y de eficacia. Y está en completa armonía —armonía natural, pero también fruto de la ascesis— con el carácter simbólico del celibato sacerdotal y religioso. La identidad del consagrado nace también de la *relación* con el Padre y con Jesús de Nazaret, relación que ocupa un lugar central en su vida y que ha de manifestar implicándose en las relaciones humanas de todo tipo. Y si por un lado el celibato le pide y le permite vivir esa diversidad de relaciones, por otro sabe que se trata de una relación vital absolutamente privilegiada, que quiere compartir, no solo manifestar, para que haya más personas que descubran la amistad con el Padre y con el Hijo, la vivan y gocen de ella⁶⁶.

Así pues, todo esto no hace más que confirmar, desde una perspectiva psicológica, que el consagrado en el celibato tiene que ser alguien capaz de relacionarse, tanto en el plano específicamente espiritual (relación con Dios-Trinidad), como en el plano humano (diversidad de relaciones interpersonales). La virginidad por el Reino no se define por la ausencia de relaciones, sino por una peculiar actitud de relación; la persona virgen no es alguien que vive en la soledad, sino un creyente que manifiesta la comunión que viene de lo alto. Si como hemos visto en nuestro esbozo filosófico el hom-

66. Cf. C. Kiesling, *Celibacy, Prayer and Friendship. A Making-sense-out-of-life-approach*, New York 1978, 85-106.

bre es constitutivamente relación y existe en forma de relación⁶⁷, el celibato es *el estilo de relación* que ha elegido el hombre célibe.

Nivel analítico-estructural. ➔

En este nivel más específico, el celibato es signo y mediación del Reino, *cantus firmus* del amor de Dios, siempre que el célibe vive con equilibrio la *tensión interior entre deseo insatisfecho y deseo satisfecho*. En este caso, la integración ha de realizarse no solo de modo exterior, sino *interior*, estructural. Esta tensión es, a nuestro juicio, la tensión típica del célibe por el Reino en la estructura intrapsíquica de su persona y que supone el paso de la diferenciación (tercera fase de Kernberg) a la integración de las representaciones del *yo* y del objeto (cuarta fase). Pues en el estadio de la diferenciación, el sujeto debería aprender a identificar y distinguir los aspectos ambivalentes de su opción virginal como elección y como renuncia, de la ascesis y de la felicidad que le son naturalmente inherentes. Es necesario que el célibe sepa diferenciar netamente estos aspectos, reconociéndolos realmente en su contexto existencial y en sus consecuencias por su capacidad de satisfacer o de no satisfacer.

Pero todavía es más importante que esta diferenciación finalice en la fase de integración. Es decir, solo se vive correcta y equilibradamente la tensión cuando se es capaz de vivir de forma integral e integradora la elección y la renuncia, lo gratificante y lo costoso, cuando se es capaz de descubrir el objeto (o la propia opción por el celibato) como *objeto total* que asume y funde en sí todos estos componentes y que exige un precio a cambio del placer de ser virgen; y no solo sin excluir ninguno de estos componentes, sino estableciendo una interacción entre ellos, como dos aspectos de una misma realidad, indispensables para entenderla y disfrutarla a fondo, o como dos elementos que concurren juntos, sin apenas distinguirse, como dos afluentes que desembocan en el mismo río, creando una nueva realidad. Es la nueva realidad del celibato como *relación objetual total* que el *yo*, en cuanto totalidad, ha entablado con la totalidad del objeto.

O es la lógica de «perderlo todo» para «ganarlo todo» en la opción virginal, que se da realmente cuando la persona virgen tiene el valor y la experiencia consciente de perderlo todo para ganarlo todo

67. Cf. 2ª parte, capítulo 3º, apartado 1º.

por su opción, o en la medida en que su deseo está a la vez insatisfecho y satisfecho en sus opciones y en sus comportamientos⁶⁸. Entonces, y solo entonces, se vive correctamente la tensión, y el celibato resplandece como signo que todos pueden comprender y que remite a un «más allá» del amor. Veámoslo.

4.1.1. Deseo insatisfecho

Hay algo que hay que decir con toda claridad, sin miedos tontos ni falsos pudores.

Lo que el hombre célibe «dice» con su opción vital y con su renuncia es esto: «Mi deseo afectivo, mi amor no ha sido aún satisfecho, porque el esposo está aún por venir».

Su carácter de signo supone en primer lugar esta insatisfacción.

«El celibato que se practica en la Iglesia es un signo vital de la fe que espera radicalmente: ¡lo más grande está por venir! Mediante ese signo vital la Iglesia dirige su mirada, pletórica de espera y de esperanza, hacia la venida del Señor. Es decir, en él vive la oración que dirige a su Esposo: 'Ven' (Ap 22, 17)»⁶⁹.

Hay espera y esperanza, mirada fija e invocación sincera cuando existe experiencia de vacío, de algo que falta o de alguien que es más grande y que está por venir. Es importante, en consecuencia, que el célibe viva en profundidad una cierta *soledad* (aunque la esencia de la opción virginal no se reduzca esencialmente a ella), que permita que algunas exigencias afectivas (procedentes de él o de los otros) no sean satisfechas, que acepte el desgaste de la renuncia sin buscar contrapartidas que, por «pequeñas» y «lícitas» que sean, deslucen el signo y a largo plazo lo hacen irrelevante y carente de vida. Este aspecto «negativo» no quiere decir que el sacerdote ame menos que la persona casada; al contrario, significa que la renuncia inherente al celibato es espera y signo de un amor más grande.

En este aspecto, la ascética no es solo autodisciplina personal, sino anuncio de algo que la trasciende, o de aspectos positivos que superan la dimensión negativa aneja a la renuncia. Ahora bien, el

68. Cf. a este respecto el interesante estudio de F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Casale Monferrato 1993, 337-338.

69. J. Bours-F. Kamphaus, *Passione per Dio. Celibato, povertà, obbedienza*, Alba 1983, 29 (Ed. esp.: *Pasión por Dios. Celibato, pobreza, obediencia*, Santander 1988).

anuncio tiene que ser nítido, legible a la primera ojeada, inmediato y transparente. No puede ser ni ambiguo ni equívoco, con peligro de contradecirse o de no decir nada, de desviar o de aumentar la confusión de las palabras. Y ello tanto más cuanto que el símbolo es realizado por un ser humano, mediante gestos humanos, para significar una realidad que no es solo humana; en este caso se necesita más nitidez y rectitud, porque el salto lógico es más difícil y complejo, más precario y vulnerable, menos comprensible y convincente.

Todo esto debe saberlo el consagrado si quiere evitar una crisis de identidad y de imagen, y no convertirse en sal insípida o en signo sin significado, arriesgándose a vivir alienado y sin sentido alguno de pertenencia.

No se trata de convertirse en 'osos' o en 'casquetes polares', porque un sacerdote, un religioso o una religiosa cerrado difícilmente podrá ser mensajero de esperanza. Pero tampoco de ser tan ingenuos que no se capten las contradicciones y los dobles mensajes: «Los célibes por el Reino son a veces tan increíblemente ingenuos, que creen que son ya como ángeles. Su afectividad no ha madurado normalmente y dan la impresión de no ser conscientes de su fragilidad»⁷⁰ (otro tema muy distinto es si se trata de ingenuidad o de cristalización, puede que inconsciente, de actitudes gratificantes ya habituales).

Tampoco basta la dimensión moral para juzgar de la bondad y autenticidad del celibato, utilizando el precepto como pretexto para justificar la rigidez o como norma mínima que permite numerosas componendas sentimentales.

De lo que se trata es de redescubrir lo que podemos llamar «identidad simbólica» del sacerdote y del religioso, su vocación de signos de otra realidad. Creo que nadie negará que algunas relaciones o intercambios afectivos, amistades, gestos, etc. —al margen de su moralidad externa— son producto de una excesiva atención a la propia persona, un replegamiento sobre las necesidades afectivas personales, una especie de fijación en los problemas personales, una gran preocupación por la realización propia en lo humano, quizás el miedo a no ser como los demás, a no tener lo que se tiene derecho a tener, etc.; es decir, unas actitudes que no solo indican que no se presta atención a los demás (aunque parezca lo contrario) y que in-

70. Cf. Y, Raguin, *Celibato...*, 70.

cluso se las instrumentaliza, sino que, sobre todo, contradicen aquella identidad simbólica y, poco a poco, hacen que se olvide que toda expresión del ser y del amar de la persona virgen *debe remitir a Otro, a 'otro amor'*, del que proceden y al que tienden todos los demás amores humanos, que «penetra todos los amores del corazón humano»⁷¹, que sin él no podría haber ningún amor ni ningún amante, y en el que se concentran todas las posibilidades del amor terreno.

El célibe consagrado «dice» todo esto cuando acepta las consecuencias lógicas de la opción que hizo en su momento y resiste a la tentación de recuperar, quizás imperceptiblemente, algo de lo que prometió, o de discutir la opción misma, o de afirmar que su necesidad afectivo-sexual es más importante que el respeto al otro o a la otra y que el valor al que apunta con su opción.

Lo «dice» con su *fidelidad* y con su *renuncia*. La renuncia tiene en efecto una dimensión simbólica concreta y es tanto más pura cuanto más espacios de libertad abre y cuanto más enriquece y cualifica los deseos. En nuestro caso será tanto más pura cuanto más sea símbolo de la espera y deseo del que ha de venir. Si así es, constituye una verdadera tensión de trascendencia que purifica y fortalece la opción; es un testimonio que sienta ya las bases del futuro, que posiblemente es incisiva y eficaz sobre todo cuando hay que pagar un alto precio por ser fiel y hay que sacrificarse a fondo, hasta el punto de desconcertar y extrañar en un mundo que parece desconocer la renuncia y que por tanto es pobre en deseos.

También lo «dice» con su experiencia espiritual peculiar y de calidad, que se caracteriza fundamentalmente por la *xeniteia*—como dice De Certeau—, por el «desarraigo», por el «nomadismo», por sentirse «extraño», por sentirse todavía lejos de Dios y por percibir a Dios también lejos de su vida⁷². Este movimiento, que consiste en salir hacia otro sitio, como Abrahán, «sin saber adónde»⁷³, coincide con el de la aventura religiosa del célibe y es muy adecuado para describirla. Pues el célibe vive en tensión hacia el futuro, hacia un amor que todavía no colma todas las cosas; es un peregrino que camina esperando con ánimo a un Dios que todavía no está ahí, pero

71. Juan Pablo II, *Redemptionis donum*, 11.

72. Cf. M. De Certeau, *Mai senza l'altro*, en «Parola, Spirito e Vita», 27 (1993), 298.

73. Heb 11, 8.

que vendrá. El concepto de viaje expresa bien la noción de virginidad consagrada como deseo insatisfecho, pues manifiesta a la vez «la relatividad y provisionalidad de todo momento» y de todo afecto, así como la seguridad de que «lo provisional está ligado a lo definitivo»⁷⁴ porque hay una meta final que trasciende y atrae. «Desde una perspectiva escatológica... el deseo es lo desconocido que hace vivir ya desde ahora, lo extraño con sentido: una existencia que es sustraída a sí misma, pero por una esperanza que ahora la sostiene». Este «Otro» que ahora no veo es ni más ni menos que «mi vida»; este «Extraño» es al mismo tiempo el «Irreductible» y el que, si faltase, dejaría la vida sin sentido⁷⁵. El deseo (de verlo y de darle un «rostro») sigue pues insatisfecho, pero eso mismo es lo que «hace vivir desde ahora» en situación permanente de búsqueda y de súplica («Muéstrame, Señor, tu rostro...»)⁷⁶; y cuanto mayor es su insatisfacción, más fuerza da para salir del país, para levantar las tiendas sin cesar, para hacer un altar (como Abrahán)⁷⁷.

Todo creyente está llamado a vivir esta tensión hacia el futuro, pero el célibe es un testigo especial de esta insatisfacción y tensión. Es, pues, indispensable desde una perspectiva intrapsíquica, que haya llegado a las fases de las relaciones objetuales en las que el *yo*, ya bien consolidado, percibe la *permanencia* y la *constancia* del objeto⁷⁸. Esta certeza hace, según Melito, que el objeto siga «existiendo» y sea significativo para el *yo*, al margen de que lo vea o no⁷⁹, o, como afirma Mahler, que lo siga deseando y no lo rechace por no gratificar de forma inmediata⁸⁰. El sujeto, por el contrario, es más capaz de soledad y autonomía, puede entablar una relación de constante cercanía con el objeto y de integrar sus aspectos ambivalentes

74. G. Landucci, en *Commento esegetico-spirituale al lezionario feriale*, Milano-Brescia 1974, 170.

75. Cf. M. De Certeau, *Mai senza...*, 299. Id.: *Mai senza l'altro*, Bosc 1993.

76. Sal 31, 17.

77. Cf. Gén 12, 1-9.

78. Cf. O. Kernberg, *Teoria...*, 67s.

79. Cf. R. Melito, *Cognitive Aspects of Splitting on Libidinal Object Constancy*, en «Journal of the American Psychoanalytic Association», 31 (1981), 529.

80. Cf. M. Mahler-F. Pine-A. Bergman, *The Psychological Birth of the Human Infant*, New York 1955, 110.

(alteridad, ausencia, exigencias duras...)»⁸¹. Esta evolución de las relaciones objetuales es lo que hace que el sujeto pueda vivir también esa tensión, que es parte integrante y «símbolo progresivo» de la opción por el celibato.

Aquí está, una vez más, la diferencia de perspectiva y de significado escatológico entre matrimonio y celibato. «El matrimonio –dice Balducci⁸²– clava a la Iglesia en el presente, mete la gracia santificante entre las ramificaciones carnales del orden terreno. Es un don de Dios y tiene un significado tan profundo que es el signo perfecto del Reino en el que la Humanidad celebrará las bodas con su Esposo. Pero la referencia del matrimonio al futuro está totalmente inmersa en el presente, y no puede afirmarse, ni objetiva ni inmediatamente, sino solo a través de la conciencia creyente. La virginidad, en cambio, acampa ya en el futuro... La perfección total de lo creado solo existirá al final; las criaturas que se entregan por completo a este Fin, cortan sus relaciones con el presente, no para condenarlo, sino para imaginar y otorgarle un cumplimiento más glorioso»⁸³.

A este presente y a este mundo es a los que el célibe «dice» el amor al que se ha consagrado, y lo dice públicamente, lo transmite a todos: a los esposos, a los novios, a los amigos, a quien ya goza de la realidad del amor y a quien sufre por amar, para que todos conozcan a Aquel que, aunque escondido, está presente en su afecto y los sostiene en su cansancio para que también ellos sientan la nostalgia de la fuente, del todo y del futuro; para que sepan y se convenzan de que el hombre es un «ser de deseos» que jamás quedará satisfecho con sus obras, ni logrará la plenitud por sí solo, porque solo de Otro podrá recibir la vida, la alegría y el amor al que debe su existencia⁸⁴.

81. Cf. O. Kernberg, *Teoria...*, 73s.

82. Cf. 1ª parte, capítulo 1º, apartado 4º, donde ya hicimos esta misma cita.

83. E. Balducci, citado por M. Pellegrino, *Castità e celibato sacerdotale*, Torino 1969, 14.

84. Cf. L. Roy, citado por L. Guccini, *Fare la verità sul proprio celibato*, «Testimoni», 10 (1983), 5.

4.1.2. Deseo satisfecho

En la vida del célibe hay, pues, un deseo insatisfecho, y es muy importante que esté y siga ahí. Ser signo de amores más grandes hace necesariamente que amores más pequeños no gratifiquen, sobre todo cuando tratan de invadir espacios que no les pertenecen (para... hacerse grandes, o que se los considere tales). Y si ese amor más grande, como ocurre en el célibe, es el amor de Dios, es evidente que, junto con el deseo subyacente, está llamado a seguir insatisfecho durante la peregrinación por esta tierra.

Sin embargo, sabemos muy bien que no se puede construir una personalidad solo a base de renunciadas y de expectativas, y mucho menos una personalidad consagrada. Solamente se es signo en sentido pleno cuando se es capaz de mostrar la belleza del propio ideal, una belleza también humana y creíble, atractiva y visible, presente y no solo proyectada y prometida para el futuro. *Si bien es verdad que la experiencia de que Dios es nuestro único amor puede hacernos llorar, también lo es que solo un celibato llevado con alegría hace que pueda creerse esa experiencia.* Es necesario, pues, que la diferencia se resuelva en integración o, en términos más espirituales, que la tensión se diluya en la bienaventuranza.

El Espíritu Santo es, en el fondo, un reflejo de la belleza de Dios, y, si ser signo supone para el célibe seguir el modelo de la identidad del Espíritu, ese signo debe ser... también «bello», debe intentar reflejar la verdad, bondad y sabiduría de Dios, así como transmitir la sensación de plenitud que produce este reflejo en el corazón humano, profundamente satisfecho cuando ama a Dios y se siente amado por Él. ¿Es que no es Dios quien «cumple los deseos de sus fieles»?⁸⁵.

Pero ¿cómo ser testigos de esto en una cultura que no solo ha perdido el sentido de la belleza, sino que parece incapaz de leer y descifrar el lenguaje de ciertos símbolos?

No se trata de hacer nada extraño ni excepcional, nada demasiado místico ni ideal, porque el signo tiene que ser claro y debe estar al alcance de todos; de lo que se trata una vez más es de entender y expresar realmente la opción por la virginidad desde una simbología progresiva y desde la hermenéutica constructiva consiguiente, y a la

85. Sal 145, 19.

vez, de que la respuesta virginal siga el modelo del Espíritu Santo, Amor que crea unidad, libertad y amistad.

Es decir, creemos que el célibe muestra que su deseo está satisfecho cuando vive su virginidad como una *capacidad de trato amistoso propia del Espíritu*, o cuando sabe pasar de *la relación amistosa con el Espíritu, y por Él con el Padre y con el Hijo, al celibato de amistad con multitud de hermanos*. Un celibato rebosante de relaciones interpersonales y de profundo afecto, de deseo de comunicar la riqueza del amor de Dios y de capacidad de comunión; y también una amistad celibataria a distintos niveles, que supone capacidad para relaciones objetuales totales.

Todo apóstol, sea sacerdote, religioso o religiosa, está llamado por vocación a entablar numerosas relaciones. Sabe muy bien que no se pertenece, porque se ha dado y «entregado» a la comunidad; para ella es consagrado y enviado, no para su perfección personal. Y es precisamente el celibato lo que le pide y le permite vivir esa multiplicidad de relaciones, pues el «celibato sacerdotal es una consagración a Dios para el pueblo, a cuyo servicio es enviado el sacerdote»⁸⁶. Más aún, es precisamente la «opción exclusiva y total del único y sumo amor de Cristo»⁸⁷, lo que dará al sacerdote la libertad de *sumergirse en lo humano y de amar intensamente*, buscando en toda relación interpersonal, como fin último, solo el amor de Cristo y el bien de la Iglesia⁸⁸.

Por otro lado, para Pablo VI, «la consagración a Dios en virtud de un título nuevo y excelso como el celibato, hace posible... de forma evidente, incluso en el terreno práctico, que el sacerdote sea lo más eficaz posible, y que tenga la mejor actitud para ejercitar continuamente esa caridad amplia y concreta que le permitirá gastarse del todo en favor de todos»⁸⁹.

El mismo Pablo VI dice lo siguiente sobre la vida religiosa: «Solo el amor de Dios... llama decisivamente a la castidad religiosa. Y este amor exige tan imperiosamente la caridad fraterna, que el religioso

86. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones*, nº 4.

87. *Ibidem*, nº 31.

88. Cf. D. Marzotto, *Celibato sacerdotale e celibato di Gesù*, Casale Monferrato 1987, 57.

89. Pablo VI, *Celibato sacerdotal*, 32.

vivirá profundamente con los hombres de su tiempo en el corazón de Cristo. Con esta condición, el don de sí mismo a Dios y a los demás será fuente de una paz profunda»⁹⁰.

Resumiendo, podremos penetrar el concepto de «caridad perfecta» y «fraterna» que mueve a darse «todo a todos» con la idea, a la vez teológica y psicológica, de *amistad*. Examinemos algunos aspectos.

a) *La amistad y la amistad con Cristo.*

Decíamos que un apóstol como es el célibe por el Reino, debe vivir muchas relaciones interpersonales, y no solo con los fieles en su conjunto, sino con cada uno de ellos, a quienes debe acercarse con afecto sincero e intenso, siendo capaz de vivir la relación humana como un don y un medio para testimoniar lo que ama sobre todo y en lo que cree. Es decir, amigablemente.

Pero, ¿qué es la amistad?

Para Aristóteles —el primero en escribir un tratado sobre ella— es lo más necesario de la vida, pero lo más significativo es que la insertó en el contexto de la ética: «Es una virtud o acompaña a la virtud»⁹¹.

La amistad no es un añadido, algo facultativo, sino «*conditio sine qua non* para la explicitación plena del deber ser del hombre»⁹². Véanse a este respecto los comentarios de san Alberto Magno a Aristóteles y sobre todo los de santo Tomás de Aquino, que prestó mucha atención a este tema, enriqueciendo el ya espléndido texto aristotélico con la belleza y la trascendencia. Es amistad tanto la iniciativa de Dios con el hombre como la respuesta del hombre a Dios, que luego se extiende hasta sus hermanos los hombres⁹³. «Dios es amistad», dice Aelredo de Rievaulx, y como tal se manifiesta en el Espíritu, como ya hemos visto.

En su penúltimo discurso de los miércoles (15 de julio de 1978), Pablo VI definió la amistad como una «relación tanto humana como

90. Id., *Evangelica testificatio*, 13.

91. Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, 8, 1, 1155a.

92. E. Ducci, *Principi pedagogici per la formazione a una vita di castità*, en «Consacrazione, voti e formazione», Roma 1989, 142.

93. Cf. Santo Tomás de Aquino, *In decem libros Ethicorum Aristotelis*, VIII-IX.

espiritual», que, «consumada en el amor, termina en una identidad mística, que se inspira en la inexpresable relación trinitaria entre el Padre y el Hijo en el Espíritu»⁹⁴

El pedagogo Galli da la siguiente definición descriptiva de la amistad: «La amistad es una relación entre dos personas que supone una 'ampliación' del *yo* porque impulsa a identificarse con los intereses, actitudes y valores del amigo como si fueran suyos, y suscita en el amigo el deseo recíproco de hacer propios los planes de vida y la esperanza del *otro*. Fenomenológicamente, en la amistad el *yo*, núcleo cálido de intereses claves, se identifica con el *yo* de otra persona. Desde una primera perspectiva, pues, la simpatía que viene de ella puede ser una prolongación del afecto, con la que la persona ama a su propio *yo*; desde otro ángulo, puede significar apropiarse los valores, sentimientos y actitudes del *otro*»⁹⁵. Para Raguin, la amistad «florece cuando se es muy consciente y cuando se comparte continuamente y de buen grado todo lo que se tiene y todo lo que se es»⁹⁶. Es muy interesante constatar cómo estas definiciones coinciden sustancialmente con lo que hemos dicho sobre el enamoramiento como expresión madura de la capacidad para establecer relaciones objetuales totales⁹⁷, y más concretamente como relación típica que el célibe está llamado a entablar con Cristo⁹⁸.

Parece claro, pues, que la amistad es, a la vez, una virtud humana y divina en el sentido que decía Pablo VI, esto es, como actitud que caracteriza la relación del célibe con «su» Señor, con el Padre y con el Hijo, y también con sus hermanos los hombres.

De la primera relación de amistad ya hemos hablado en los dos capítulos anteriores. Añadimos ahora que precisamente esta posibilidad de relación real y efectiva constituye la satisfacción del deseo del célibe, que como los primeros apóstoles⁹⁹, como Juan, como Pedro, es llamado a ser amigo de Cristo. Por eso puede ser útil

94. Cf. *L'Osservatore Romano*, 26 de julio de 1978.

95. N. Galli, *Forme di convivenza giovanile. L'«amicizia» e la «vita di gruppo»*, en «Orientamenti pedagogici», 11(1964), 487.

96. Y. Raguin, *Chasteté et amitié*, en «La vie des communautés religieuses» 35 (1977) 264.

97. Cf. 2ª parte, capítulo 5º, apartado 3º.

98. Cf. 3ª parte, capítulo 3º, apartado 3º.

99. Cf. Jn 15, 15.

repasar brevemente estas amistades evangélicas «de la primera hora».

La amistad de Juan.

La satisfacción de la que hablamos no significa posesión ni conquista definitiva, sino certeza de una presencia viva con la que se puede vivir en plenitud la afectividad personal, experiencia grata de poder intercambiar amor en esta relación, descubrimiento de un nuevo significado que esta amistad da a la vida, hasta el punto de que vivir sin esta persona no sería ya vivir. El Espíritu, Amor que crea amistad y que es derramado en nuestros corazones, es el que nos hace amigos del Padre y del Hijo, el que hace que esta relación se transforme en *experiencia de vida*, ver con nuestros ojos, tocar con nuestras manos, contemplar con nuestro corazón...¹⁰⁰. Así es la *amistad de Juan*, el «amigo por excelencia» del Señor Jesús, magníficamente expresada por esa imagen de la última cena, en la que apoya su cabeza en el pecho de Jesús¹⁰¹. Y así es la amistad de todo célibe por amor de Cristo y del Reino, que es admitido a esta intimidad tan especial con el Hijo del Hombre.

Es una relación mística, pero con señalados matices psicológicos, como consecuencia y garantía de la «experiencia» que se está realizando. La persona virgen vive su celibato como deseo sustancialmente satisfecho en la medida en que sea capaz de vivir esta amistad como «prolongación del *yo*, que mueve a la persona a identificarse con los intereses, actitudes, sentimientos y valores del *otro*, y a hacerlos propios»¹⁰². Prolongación e identificación por las que hay que pagar un alto precio. Esta amistad transforma radicalmente la vida de la persona, comenzando una vida nueva; es una amistad mística que no satisface inmediatamente; es una amistad difícil porque exige romper con el anterior modo de vivir; es una referencia completamente inédita, que penetra y trastorna los equilibrios precedentes.

Pero un ejemplo todavía más vivo podemos verlo en la amistad de Pedro con Jesús.

100. Cf. 1 Jn 1, 1-4.

101. Cf. Jn 13, 25.

102. Cf. N. Galli, *Forme di convivenza giovanile...*, 487.

La amistad de Pedro.

Hay un momento singular en la vida de Pedro que manifiesta este cambio o paso de una vida centrada en sí a otra abierta a su amigo Jesús y a las perspectivas que con ello se le abren. En el capítulo 6° del evangelio de san Juan, después de la multiplicación de los panes y del discurso sobre el pan de vida, todos desaparecen porque les parece que está loco, porque lo que dice no les entra en la cabeza. Es decir, el incumplimiento de sus expectativas (un mesías a la medida de las propias necesidades y de los propios intereses, incluso materiales) les impide aceptar el discurso sobre el pan de vida y abrirse a la satisfacción inédita del alimento espiritual. Es el «extrañamiento», es el miedo a partir «sin saber hacia dónde»¹⁰³ que inmoviliza; es la diferenciación que no se resuelve en integración (o la experiencia de Dios por el hombre que no es experiencia del hombre por Dios).

«¿También vosotros queréis marcharos?», pregunta Jesús a sus discípulos, aludiendo inteligente y provocadoramente a su libertad. Pedro responde por todos: «Señor, ¿a quién iríamos? Tus palabras dan vida eterna»¹⁰⁴. Como si dijera: «Tú eres el único que me puede decir quién soy y para qué vivo, solo tú tienes *palabras de vida*, de vida 'eterna', es decir, vivida en plenitud; palabras que dilatan desmesuradamente el horizonte de mi existencia y me hacen vivir de ti y ser como tú; palabras sin embargo lejanas, difíciles de entender y más aún de vivir; palabras que una vida entera no bastará para comprender a fondo; sí, palabras de vida eterna...».

«Pedro no entiende más, pero sabe que partir significa dejar su vida, lo que ese hombre le ha desvelado de su existencia. Jesús no es algo que él posee, sino *aquello sin lo cual vivir no sería vivir*. Es lo esencial, pero sigue siendo diferente; se necesita, pero no se puede agarrar»¹⁰⁵.

Este es el vínculo que el célibe establece con Cristo en el Espíritu que crea amistad; y precisamente porque se trata de una amistad «en el» Espíritu, es a la vez un vínculo de comunión profunda y de distancia real (a veces dolorosa), o amistad que satisface el deseo de unión, pero manteniendo al mismo tiempo la tensión necesari-

103. Heb 11, 8.

104. Jn 6, 67-68.

105. M. De Certeau, *Mai senza l'altro*, 298.

ria; un vínculo que mezcla a la vez el deseo satisfecho e insatisfecho (o que resuelve la diferenciación en integración); es una relación que reúne a la vez la amistad de Juan y la de Pedro, pero, sobre todo, un vínculo que —extendiéndose cada vez más— es capaz de establecer nuevos lazos de amistad.

Más aún, el célibe que vive en la libertad del Espíritu esta capacidad de relación amistosa se convierte en exponente del deseo satisfecho. El amigo célibe manifiesta que su corazón de carne está abierto al corazón de Dios. Y vive la amistad como una realidad altísima y al mismo tiempo humanísima, como símbolo cuyo lenguaje todos entienden, como signo de un valor que trasciende al hombre, como expresión de cordialidad y de benevolencia humana, pero siempre en la línea y en el estilo del Espíritu que crea comunión, respetando las diferencias. La amistad celibataria es una mediación muy valiosa por la que el célibe por el Reino manifiesta que su deseo está tan satisfecho, que es capaz de compartir su alegría y el motivo de su satisfacción: esa presencia siempre esperada que ahora llena su vida cada vez más.

Así nace la amistad en la comunidad religiosa y sacerdotal, pero también en la dinámica pastoral. Veámoslo seguidamente.

b) *Amistad religiosa.*

La vida afectiva del religioso y de la religiosa se orienta sobre todo hacia quienes tiene a su alrededor en la vida diaria. Los motivos del amor que los liga a ellos están por encima de la «carne y la sangre»; están estrechamente relacionados con la llamada común por parte de Dios. En la comunidad no *se elige* por afinidades de ningún tipo, sino que *se es elegido* por el mismo proyecto divino para compartir y realizar una misma identidad. Este proyecto común es la fuente de los lazos y del amor fraterno.

Por consiguiente, la amistad religiosa hay que entenderla, sobre todo, como un estilo de relaciones interpersonales que implica la vida de *toda la comunidad*, y no se reduce ni restringe a «relaciones tipo pareja, aunque no sea cerrada, ni a grupos selectos, homogéneos, sino que tiene que ver con grupos de personas que quieren claramente ser y hacer familia, enraizada en la gran familia de Dios, siendo capaces de relaciones mutuas sinceras, permanentes y fecundas: que sean personales, no excluyentes; permanentes, no episódicas; compartidas, no sospechosas; pacificadoras, no conflictivas; promotoras de

una comunión de vida estimulante, no adormecedora; que favorezcan la concentración del deseo en el fin, en lugar de alejar de él; que despierten la 'memoria' de la meta común, no que la distraigan; que susciten generosidad y arranque misionero, no que lo apaguen; que no eliminen la responsabilidad de vivir, sino que estimulen el deseo de una vida en plenitud y alimenten la convicción de que, aunque uno fuera el único en cultivar la amistad, la amistad que se cultivara sería *de todos y para todos*. La amistad nunca abandona a sus fieles, sino que mueve a unos hacia otros y da unos a otros»¹⁰⁶. En la vida religiosa, pues, todos son llamados y enviados a la amistad, no es privilegio de nadie; renace siempre nueva si hunde sus raíces en la libertad de las personas que se dejan atraer por Dios, y es original siempre que respete la libertad del otro. A este respecto dice Mongillo: «Dios es el Bien y solo Bien: todo lo bueno, lo bello, lo verdadero es participación de Él. Amar sólo a Dios es querer la unidad y el ser de todas las personas que amamos el Bien, lo Bello y lo Verdadero»¹⁰⁷.

Es evidente, pues, la relación entre virginidad (entendida como libertad para amar lo verdadero, bello y bueno y para concentrarse en esta tensión de amor) y la capacidad para vivir la amistad con todos. Es lo que, con otras palabras, dice en una carta a sus «Hermanitos de Jesús» un maestro de espiritualidad y de intimidad con Dios por encima de toda sospecha como R. Voillaume: «Si Jesús es nuestro amigo, eso significa que nuestros hermanos pueden ser también amigos nuestros. Hay que tener amigos, hay que tener un corazón ducho en la amistad con nuestros hermanos para soportar la soledad que nos lleva a Dios. Que nadie, pues, se quede a solas consigo mismo. Sed amigos unos de otros; no solo hermanos, sino amigos. Compartid todo lo que tengáis: anhelos, dificultades, alegrías y penas, con el hermano que es también amigo... y tened cuidado de dejar que también él comparta todo con vosotros... No creo que podamos encontrar al Señor si vivimos separados de nuestros hermanos, y sin ellos la castidad nos resultará algunos días demasiado pesada»¹⁰⁸. El Concilio lo subraya expresamente: «Recuerden,

106. D. Mongillo, *L'amicizia nella vita religiosa*, en A. Cagiati (ed.), «Il carisma dell'amicizia nella vita religiosa», Torino 1982, 11s.

107. *Ibidem*, 15.

108. R. Voillaume, *Lettres aux Fraternités*, Bourges 1960, II, 233.

además, todos, especialmente los superiores, que la castidad se observa mejor cuando en la vida común hay verdadera caridad fraterna entre los hermanos»¹⁰⁹.

La concepción de la amistad como modo de relacionarse fraterno y significativamente con todos en la comunidad no implica que todas las relaciones se mantengan al mismo nivel, ni prohíbe que pueda existir alguna relación de amistad más intensa¹¹⁰. Tillard hace al respecto una observación muy realista: «Hasta en la fraternidad más sólida la comunicación humana tiene sus límites. A no ser que se haga comedia y se trate de engañar a los demás, no es posible ser amigo íntimo de todos. Hay amistades privilegiadas dentro de la *koinonía*, como también hay a menudo antipatías espontáneas: no todos son elegidos. Mientras los hombres sean lo que son, no se puede esperar de la comunidad lo que no puede dar. La solidaridad que une a todos en un mismo proyecto no significa que haya que tener el mismo nivel de comunicación con todos»,¹¹¹ ni que tengan que desaparecer todas las diferencias en un único e improbable abrazo de amistad. La caridad es el amor de amistad que el consagrado «aprende» del Espíritu que está en él, es amor que articula y relaciona mutuamente los dos polos de la experiencia típicamente comunitaria imprescindibles para que una comunidad sea tal y pueda vivirse en ella: «Por un lado establece la comunidad respetando las diferencias, pero reconociendo que se necesitan entre sí; por otro concibe el amor como lo que descubre y señala incesantemente la originalidad del *otro* o de los *otros*, de modo que la unidad y la diferencia crezcan a la par»¹¹².

De Certeau ve aquí algo así como un «modelo teológico» o una «regla de fe» donde «la no identidad es la base en la que se apoya la comunión»¹¹³. Este modelo teológico tiene interesantes nexos con el

109. *Perfectae caritatis*, 12. Cf. también M. Tejera de Meer, *Castità*, en A. Favale (ed.), «Per una presenza», 441.

110. Cf. J. Leclercq, *Amicizia nella vita religiosa*, en G. Rocca (ed.), «Dizionario degli Istituti di Perfezione», Roma 1974, I, 516-620.

111. J. M. R. Tillard, *Davanti a Dio per il mondo*, Alba 1975, 249; cf. también E. M. Gentili, *Amor y consagración*, en L. Rossi-A. Valsecchi (eds.), *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1974, 44-54.

112. Cf. M. De Certeau, *Mai senza l'altro*, 300.

113. *Ibidem*. Como es natural, el concepto de «no-identidad» tiene aquí una dimensión interpersonal y no intrapsíquica, es decir, se entiende como

modelo psicológico de las relaciones objetuales totales; más aún, podemos decir que lo que el primero define y afirma en el plano de los valores, el segundo puede explicarlo y precisarlo en sus connotaciones intrapsíquicas y en su dinámica evolutiva.

Porque decir que «la no identidad es la base en que se apoya la comunión» equivale, desde la perspectiva de Kernberg, a confirmar el proceso de desarrollo de las relaciones con el objeto, proceso que, cuando se desarrolla normalmente, pasa de una fase de diferenciación (no-identidad) a otra de integración (comunión), capacitando a la persona para vivir las relaciones interpersonales como trasiego continuo entre ambas fases, y la amistad como dinamismo que diferencia e integra en sumo grado. Pero no se acaba aquí. La teoría de las relaciones objetuales totales insiste y concreta que la comunión interpersonal solo es auténtica cuando indica que el sujeto está permanentemente capacitado para integrar la no-identidad no solo interpersonal, sino también intrapsíquicamente. Por consiguiente, la relación de amistad será genuina y contribuirá a madurar en la medida en que quien la vive haya recorrido y superado la fase de diferenciación del *yo* respecto al objeto, logrando integrar de una forma sustancialmente estable y positiva las distintas imágenes de su *yo*¹¹⁴. Es decir, la teoría psicológica de las relaciones objetuales totales sitúa la afirmación teológica de De Certeau en el plano de la génesis intrapsíquica, contribuyendo a darle un significado más rico y preciso, y haciendo que el sujeto pueda verificar con profundidad, y en su caso comprobar, de dónde vienen sus dificultades en este punto. Pues si el individuo no está bloqueado en la fase de la diferenciación y por lo tanto carece de una idea suficientemente positiva y estable de sí mismo y del objeto, es evidente que la relación de amistad (en estos casos buscada a menudo ansiosamente) no podrá menos que resentirse, siendo una relación instrumental para el problema estructural del sujeto, o manifestándolo de algún modo.

alteridad de las personas entre sí. Sobre el trasfondo de este esquema teológico, Bruno Forte dice sobre el diálogo: «El reconocimiento de la alteridad como don que hay que acoger y no como peligro que hay que evitar, es esencial en el diálogo» (B. Forte, *Sull'amore*, 63).

114. Cf. O. Kernberg, *Teoria*, 76-81.

Puede ser útil a este respecto, aunque haya que profundizarla y completarla, la afirmación de Hortelano de que en la vida afectiva o en la amistad del religioso hay tres círculos concéntricos: un amor virtual a *todos los seres humanos* (el amor fraterno), que se manifiesta cuando se presenta la ocasión; un amor de amistad actual para con todos *dentro de la propia congregación*; y finalmente un amor de intimidad, más o menos profunda, que puede reducirse a *alguno, o a algunos miembros* de la institución o comunidad a que se pertenece, siempre que no sea *ni exclusivo, ni morboso, sino por principio abierto a todos*¹¹⁵ y encaminado a la realización del proyecto vocacional. «Que no sea exclusivo ni morboso» supone que la relación de amistad ha superado la fase simbiótica (que se caracteriza por la morbosidad de la posesión) y la fase de diferenciación (que se define por su incapacidad para aceptar al otro en su originalidad y totalidad, es decir, con sus aspectos positivos y negativos). «Que por principio esté abierto a todos», es decir, el aspecto positivo, habría que completarlo y definirlo, pues no solo se trata de relacionarse idealmente con todos, sino de ser capaces de alcanzar la totalidad del *tú* (o de establecer una relación objetual total desde el ingreso en las fases cuarta y quinta),¹¹⁶ para que la apertura a todos no sea en realidad una huida de la relación personal con el otro y con su totalidad.

El amor de intimidad de que habla Hortelano necesita sobre todo de este tipo de relación y de totalidad, con la ascesis y libertad que supone, para que la relación pueda respetar la verdad del sujeto y también del *otro*, de lo que los une y constituye su ideal común, y de lo que los separa y forma su originalidad irreductible. Entonces, solo entonces, la amistad no corre el peligro de ser exclusiva ni morbosa, sino que idealmente puede estar abierta a todos.

Un amor íntimo de amistad así entendido hace a la persona más libre, bien porque le da la certeza fundamental de que es amada y puede amar, bien porque enriquece a uno con el carácter único, original e irrepetible del otro¹¹⁷.

115. Cf. A. Hortelano, *Yo-tú, comunidad de amor*, San Pablo, Madrid 1990, 121.

116. Cf. O. Kernberg, *Teoria...*, 76-81.

117. Cf. J. Rovira, *La dimensione teologica-morale in una vita di celibato per il Regno*, en «Il celibato per il Regno», Milano 1977, 294-309.

En la vida religiosa solo Dios basta, pero este Dios que basta es un Dios-Trinidad, un Dios-Amistad que en su Santo Espíritu capacita para la amistad.

c) *Amistad presbiteral.*

«Un cura sin amigos es un cura que echa para atrás –dice el P. Mohana, conocido psicoanalista brasileño-. Un cura con pocos amigos tiene poca salud psíquica»¹¹⁸. Más aún, «un cura sin amigos –dice Mons. Ancel, que de curas sabía un rato–, es normalmente *un cura en peligro*. Es cierto que no basta la amistad, pero la mayoría de los curas que conozco y que han abandonado el ministerio no tenían el apoyo de una auténtica amistad»¹¹⁹.

La amistad no es solo una realidad humana, o un soporte psicológico, sino también un componente, una consecuencia y un instrumento de la *caritas pastoralis* que caracteriza al auténtico pastor¹²⁰. O, como dice Laplace, «la profundidad de la vida espiritual se muestra en la amistad, y cuando falta la relación con Dios, la relación con los demás no es mejor»¹²¹.

Pero, ¿de qué amistad hablamos?

Sobre todo, naturalmente, de la amistad *con sus hermanos*, con los que comparte algo muy importante, nada menos que la identidad, el *yo* ideal vocacional, sancionado por el sacramento del orden. *La comunidad primera y natural del presbítero es la comunidad de los sacerdotes*¹²². El Concilio es muy claro a este respecto: «Los presbíteros, constituidos por la ordenación en el orden del presbiterado, se unen todos entre sí por íntima fraternidad sacramental»¹²³.

118. J. Mohana, *Psicoanalisi per il clero*, Torino 1970, 205.

119. A. Ancel, citado por M. Pellegrino, *Castità...*, 26; cf. también *L'Osservatore Romano*, 15 de julio de 1967.

120. Cf. G. Colombo, *Fare la verità del ministero nella carità pastorale*, en «Rivista del clero italiano», 70 (1989), 328-339; Cf. también F. G. Brambilla, *La teologia del ministero: stato della ricerca*, en «Il prete: identità del ministero e oggettività della fede», Milano 1990, 82-88.

121. J. Laplace, *Le prêtre à la recherche de lui-même*, citado por M. Gaidon, *Amitiés sacerdotales et célibat*, en «Seminarium», 1 (1993), 82.

122. Sobre la amistad presbiteral y su relación con el celibato, cf. M. Gaidon, *Amitiés sacerdotales...*, 77-87.

123. *Presbyterorum ordinis*, 7-8. 14; cf. también G. Cenacchi, *Il presbitero e gli altri presbiteri*, en G. Concetti (ed.), «Il prete per gli uomini d'oggi», Roma 1975, 575-594.

Desde esta perspectiva, el presbiterio es un «lugar sacramental quizás más fuerte que la comunidad para los religiosos»¹²⁴. Pues «la comunión sacerdotal –como subraya Juan Pablo II– radica profundamente en el *sacramento del orden*... En la consagración, la acción soberana de Cristo... crea casi una nueva personalidad, que trasfiere a la comunidad sacerdotal, además de los objetivos individuales, la mentalidad, la conciencia y los intereses de quien recibe el sacramento. Es un hecho psicológico que viene del reconocimiento de la vinculación ontológica de cada presbítero con todos los demás. El sacerdocio conferido a cada uno tiene que ejercerse en el ámbito ontológico, psicológico y espiritual de esta comunidad. Solo entonces se conseguirá de verdad la *comunión sacerdotal*»,¹²⁵ y la amistad sacerdotal: «El sacerdote está capacitado para amistades profundas y auténticas muy convenientes para su expansión afectiva, cuando se desarrollan dentro de la fraternidad sacerdotal»¹²⁶. Pablo VI pide que se fomente lo más posible una «íntima fraternidad sacramental»¹²⁷, y afirma que los sacerdotes con problemas han de poder «contar con la caridad sin límites de quienes son y deben ser sus mejores amigos»¹²⁸, es decir, de sus hermanos presbíteros.

La concepción restrictiva que todavía se encuentra en algunos documentos¹²⁹, y que entiende la amistad y la fraternidad sobre todo como salvaguardia del celibato (o que se presta a esta interpretación), está ya superada. No se excluye que tenga también esta dimensión, pero la amistad, y la amistad presbiteral sobre todo, es fruto y signo de una vida célibe, expresión peculiar y típica de la madurez afectiva del presbítero y de su deseo satisfecho, algo que tiene valor por sí misma y que se busca por su validez intrínseca y por su condición de signo de una realidad divina más que por su contribución al mantenimiento de la fidelidad al celibato.

124. E. Franchini, *Non separare spiritualità e pastoraltà*, en «Settimana», 6 (1989), 6.

125. Juan Pablo II en la audiencia general del 4 de agosto de 1993, en «Avvenire», 5 de agosto de 1993, 17. Cf también Id., *Pastores dabo vobis*, 74.

126. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones*, 31.

127. Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 79.

128. *Ibidem*, n° 81.

129. Cf. por ejemplo, Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 79. Cf. también Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones*, 71.

Después de todo, nada más bonito y natural que la amistad sólida y sincera entre dos sacerdotes. Y nada más evangélico: ¿es que no envió Jesús a sus discípulos «de dos en dos»?¹³⁰.

Se trata, pues, de la amistad de los Doce con Pedro y de los Doce entre sí, continuamente renovada y vivificada por el Espíritu, que se ofrece al mundo no solo como propuesta, sino como comunidad de amistad entre Dios y los hombres, y entre unos hombres y otros, para que dé fruto y ese fruto perdure¹³¹.

Marzotto insiste mucho, y con razón, en este punto. Después de analizar los textos del Nuevo Testamento sobre el seguimiento, concluye así: «Dejar la familia para seguir a Jesús es lo mismo que empezar una vida de comunidad»¹³². Y continúa: «El Nuevo Testamento parece sugerir que, cuando alguien no se casa, es llamado a asociarse con otros para una misión común. Pero este juntarse es sobre todo para la *relación interpersonal, recíproca y paritaria*, y no solo para ser más eficientes, un juntarse instrumental; su ámbito normal, aunque no exclusivo, es la vida común. Y ello, precisamente porque se nos llama a experimentar la fraternidad y, desde ahí, a anunciar el Evangelio»¹³³.

«El sacerdote, aclara Colombo, no se presenta nunca solo ante la comunidad cristiana, sino como miembro permanente del presbiterio»¹³⁴.

En este sentido resulta admirable una vez más la figura de Pablo. El prisionero voluntario por Cristo, el enamorado de Jesús, mantuvo siempre unas relaciones muy intensas con sus colaboradores directos: Timoteo, Tito, Lucas y Silvano, a quienes le unía una profunda amistad¹³⁵. Podemos decir que Pablo trabajó casi siempre

130. Cf. Mensaje a la 47ª Jornada Mundial de Santificación Sacerdotal (18 de junio de 1993): *Con cuore indiviso*, en «Settimana», 24 (1993), 13.

131. Cf. Jn 15, 16. Cf. también S. De Guidi, *Amicizia e amore*, Verona 1989, 49.

132. D. Marzotto, *Celibato...*, 75.

133. *Ibidem*, 113s; cf. también R. Castielli, *Chiamati a fraternità*, en «Presbyteri», 13 (1980), 109; C. M. Martini, *La nostra comunione presbiterale. Lettera dell'arcivescovo al clero per il Giovedì Santo*, Milano 1981.

134. G. Colombo, *Il prete: identità del ministero e oggettività della fede*, en «Il prete, identità del ministero e oggettività della fede», Milano 1990, 32.

135. Cf. por ejemplo, Flp 2, 1. Cf. H. Rondet, *Les amitiés de S. Paul*, en «Nouvelle Revue Théologique», 77 (1955), 1050-1066; cf. también D. Marzotto, *Celibato...*, 83.

en equipo, muy solidariamente, como indican los encabezamientos de sus cartas, donde sus colaboradores aparecen asociados a él¹³⁶. La figura de Pablo, un hombre no casado, no es la del filósofo estoico, que evita la vacuidad de este mundo y la fugacidad de los afectos humanos para concentrarse exclusivamente en la verdad eterna¹³⁷.

Evoca, sin embargo, la situación del sacerdote célibe, que no se agota en la renuncia al matrimonio, ni se define *exclusivamente* por la entrega total a Cristo y a la Iglesia, sino más exactamente por «*su participación en el modo de vivir de Cristo con la comunidad de los apóstoles, en profundo diálogo con su Padre, en amistad fraterna con sus compañeros de fatigas, siempre atento a las necesidades de todos los hombres*»¹³⁸. Una vida al estilo del Espíritu creador de amistad.

«Dos sacerdotes amigos son como los discípulos de Emaús: caminan juntos»¹³⁹; antes o después verán que el Señor les sale al encuentro, que se pone en medio a la misma distancia de los dos, que se introduce en «su» amistad para cenar o «partir el pan» con ellos. Y queriéndose uno a otro gozarán de su presencia...

d) *Vida común entre presbíteros.*

De la amistad entre sacerdotes debería surgir espontáneamente algo en lo que insisten los documentos magisteriales posconciliares: la *vida común entre presbíteros*. Recordemos algunas afirmaciones: «Se recomienda encarecidamente la vida común de los sacerdotes»¹⁴⁰; «foméntese entre ellos alguna manera de vida común»¹⁴¹. Pero sobre este punto es todavía más explícito el *Instrumentum laboris* del octavo sínodo y la exhortación postsinodal: «La Iglesia ha asistido

136. Cf. P. Ternant, *La vie commune des Apôtres et de leurs collaborateurs dans le N.T.*, en «*Spiritus*», 41 (1979), 154-166.

137. Cf. D. Marzotto, *Celibato...*, 83, donde se cita a B. Proietti, *La scelta celibataria alla luce della sacra Scrittura*, en «*Il celibato per il regno*», Milano 1977, 63s.

138. D. Marzotto, *Celibato...*, 31; cf. también G. Cenacchi, *La fraternità sacerdotale*, en «*I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*», Torino 1969, 641s; *Lettera di Giovanni Paolo II a tutti i sacerdoti della Chiesa in occasione del Giovedì Santo 1979*, en AAS 1979, n° 6, par. 1; G. Bertola, *Fraternità sacerdotale. Aspetti sacramentali, teologici ed esistenziali*, Roma 1987.

139. F. Fuschini, *Mea culpa*, Milano 1990, 69.

140. *Christus Dominus*, 30.

141. *Presbyterorum ordinis*, 8.

desde siempre al nacimiento de formas de *vida común* entre sacerdotes. Y hoy no se puede menos que recomendarlas vivamente sobre todo para quienes trabajan pastoralmente en el mismo lugar. Porque además de favorecer la vida y la actividad apostólica, la vida común del clero da a todos, compañeros presbíteros y laicos, un gran ejemplo de caridad y de unidad. Hay que promover la vida común de los sacerdotes no solo por sus ventajas en la organización concreta, sino también por su particular contribución al crecimiento de un auténtico espíritu sacerdotal»¹⁴². «La imagen del presbiterio es... la de una *auténtica familia*, de una *fraternidad*, cuyos vínculos no vienen ni de la carne ni de la sangre, sino de la gracia del orden»¹⁴³.

Nos urge subrayar aquí la *perfecta secuencialidad que existe entre opción por el celibato y vida común* (nos referimos a la vida común en sus diversas formas, porque el modelo de vida común de las comunidades religiosas no es el único que existe)¹⁴⁴. La vida común del clero es «la otra cara necesaria de la opción por el celibato evangélico desde una perspectiva apostólica»¹⁴⁵, mientras desde un punto de vista psicológico, «la vida común es el test afectivo y vocacional del célibe»¹⁴⁶. Pues, como recuerda el documento del Vaticano sobre orientaciones para formar en el celibato, persona madura es «quien prefiere vivir en comunidad porque está dispues-

142. Sínodo de los obispos, *La formazione attuale dei sacerdoti nelle circostanze attuali*, n° 60; Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis*, 81; cf. también CIC, canon 550, 2.

143. Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis*, n° 74. Dagnino cree que cabría esperar más sobre este tema del documento postsinodal *Pastores dabo vobis* «en el sentido de insistir más solemne y formalmente, con mayor seriedad y exigencia, con más fundamentación bíblica y doctrinal, sobre la 'koinonía tu Pneúmatos', sobre la comunidad y fraternidad apostólica y presbiteral» (A. Dagnino, *Occasione persa?*, en «Vita Pastorale», 5 [1993], 7s).

144. A juicio de Pernigotti, presidente de la FIAS, el modelo de vida común para pastores comprometidos en el apostolado no puede ser *sic et simpliciter* el modelo religioso. Hay que pensar, pues, en «múltiples formas de llevar a cabo la comunión presbiteral, que es lo que realmente se pretende» (G. Pernigotti, *Tempi e modi per incontrarsi*, en «Notiziario FIAS», 2 [1993], 5). Cf. también M. Rondet, *Quéstions et problèmes autour du célibat*, en «Le Supplement», 166 (1988), 33.

145. D. Marzotto, *Celibato...*, 58.

146. J. Garrido, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Santander, 3^a 1991, 203ss.

to a donarse a los demás»¹⁴⁷. La vida común impulsa a los presbíteros a entregarse cada día más al servicio de los hermanos, creando en ellos esa actitud correcta de respeto y comprensión, de atención y compartir, que ha de distinguir la caridad pastoral»¹⁴⁸.

Pero, sobre todo, una realidad presbiteral de comunión destaca cada vez más «la relación entre celibato y sacerdocio, porque el celibato está al servicio de la misión apostólica; la vía de comunión que origina es signo para los fieles, y también estímulo para que también ellos se entreguen y adquieran una relación profunda y personal en el apostolado»¹⁴⁹.

El ya citado *Instrumentum laboris* del octavo Sínodo afirma: «Como fermento de unidad y de comunión eclesial en el Pueblo de Dios, el sacerdote vive en primer lugar la comunión eclesial en fraternidad sacramental con su obispo y con todo el presbiterio. Esta comunión fraterna con el presbiterio diocesano es la que hace que el sacerdote participe en el servicio de la Iglesia»¹⁵⁰. Y en otro lugar expresa su deseo de que se favorezca la aparición de comunidades de presbíteros.

Sobre esto, Brunet comenta que estas afirmaciones son «un auténtico tratado de teología presbiteral, que en realidad está aún por escribir»¹⁵¹. Porque efectivamente, según Colombo, «el tema del presbiterio es relativamente nuevo en la teología del sacerdote»¹⁵².

e) *Amistad pastoral.*

Pero no basta la amistad entre presbíteros. Tanto el presbítero como el religioso (aunque con distintos matices), que viven y apre-

147. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones*, 18.

148. *Ibidem*, 49, 51, 80.

149. Cf. D. Marzotto, *Celibato...*, 61; cf. también K. Rahner, *Il celibato del prete secolare nel dibattito attuale*, en «Frammenti di spiritualità per il nostro tempo», Brescia 1973, 177-202; N. La Salandra, *Vescovi e prebiteri in comunità per la missione*, Ponteranica 1986.

150. Sínodo de los obispos, *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali*, Città del Vaticano 1990, 19; cf. también 18.

151. G. Brunet, *Il prete del 2000: un manifesto*, en «Settimana», 28-29. (1990), 3.

152. G. Colombo, *Il prete:...*, 32. Cf. también E. Masseroni, *Fratelli nel ministero: il presbiterio per una Chiesa missionaria*, en «La Rivista del clero italiano», 6 (1993), 407-419.

cian su celibato, se hacen también amigos de la gente, de las personas que se les confían y que constituyen *su familia y su casa*, sienten por ellas la misma pasión y amor que el mismo Dios. Están obligados a existir *para* esta comunidad, que no es algo anónimo y sin rostro, sino un conjunto de muchos rostros muy concretos.

«Frente a la imagen del sacerdote que ‘ama a todos y no ama a nadie’, hay que insistir en la necesidad de un servicio pastoral que surja de la ‘compañía’ de la vida, de estar junto a la gente y a su servicio con un amor sin límites, auténtico y desinteresado»¹⁵³. Este servicio o «compañía» está estrechamente unido con la «caridad pastoral»¹⁵⁴, símbolo de su tendencia a la santidad y origen de los criterios o del criterio más importante de esta amistad pastoral.

Eclesialidad.

Es el primer criterio, la síntesis, a nuestro juicio, de todos los demás. «No hay amistad con Cristo más que dentro de su Iglesia, y por ello toda amistad con Cristo, sobre todo la amistad del célibe ratificada por la Iglesia, tanto si es religiosa como si es secular, es una *amistad eclesial*»¹⁵⁵. Es decir, igual que la amistad del célibe *con* Cristo, hablando con rigor, es para la edificación de la Iglesia, y no en primer lugar para la santificación individual (aunque ambas cosas no son contradictorias), también toda amistad humana *en* Cristo del célibe es *para la edificación de la comunidad eclesial* y no para la realización afectiva de los dos amigos. Se trata de un principio básico que no hay que dar en absoluto por supuesto.

Para entender en su profundidad esta distinción y para evitar que la contraposición parezca radical, nos serviremos de otra distinción, por otra parte clásica, entre el amor *erótico* de la cultura griega y el amor *agápico* que es fruto del Espíritu¹⁵⁶. Es evidente que el amor virgen es fruto y signo del amor agápico (al menos en su acepción normal), así como la amistad eclesial característica del célibe por el Reino.

153. B. Forte, *Sul sacerdozio ministeriale. Due meditazioni teologiche*, Cinisello Balsamo 1989, 57.

154. Cf. *Presbyterorum ordinis*, 12-14.

155. S. De Guidi, *Amicizia...*, 49.

156. Cf. Gál 5, 12.

Analicemos con calma esta diferencia basándonos en el famoso estudio del Obispo luterano sueco A. Nygren sobre la relación teórica e histórica entre *eros* y *ágape*¹⁵⁷.

Su tesis fundamental es que la razón de fondo de todo el cristianismo es el *ágape del Nuevo Testamento*. Nygren define el *ágape* como el amor libre, total y gratuito de Dios al hombre, que no busca a los justos, sino a los pecadores y que llega hasta el punto de sacrificar por ellos a su Hijo Jesús. Es un amor creador, que rebosa energía. La respuesta del hombre a Dios es un amor al prójimo igualmente desinteresado, un amor como el que Pablo describe en el 1 Cor 13; pero aunque el *ágape* se dirija al hombre, es imagen y semejanza del amor de Dios¹⁵⁸.

Completamente distinto es el *eros de la filosofía griega*, pues se trata de un amor humano, cuyo sujeto es el hombre, que nace de la conciencia de su vacío y de sus límites, y tiende a colmarlos. Es un amor que se concibe como carencia de algo, un amor que compensa y llena una situación de pobreza, y que en este esfuerzo por lograr la plenitud quisiera llegar a Dios y divinizar al hombre. En cualquier caso, aun cuando el *eros* se orienta hacia Dios, está hecho a imagen y semejanza del amor humano.

Para Nygren, esta concepción se debe a Platón y a una interpretación del *eros* platónico desde una óptica básicamente posesiva, desde un intento de apoderarse de lo divino y desde un amor egocéntrico (que quizás no tiene suficientemente en cuenta algunos aspectos del pensamiento propio de Platón a que ya nos hemos referido)¹⁵⁹.

En este momento no nos preocupa mucho quién es el padre de esta concepción del *eros*. Lo que de verdad nos importa es subrayar que una vez más nos encontramos con la distinción entre afectividad-sexualidad como *energía* y como *sensación de carencia* (cf. 2ª parte, capítulo 4º), que nos parece clásica y decisiva, ante la que todo el mundo tiene que tomar postura y de hecho la toma, aunque no se dé cuenta (haciéndose a veces un lío y encontrándose con consecuen-

157. Cf. A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971.

158. Cf. *ibidem*, 41-134.

159. Cf. *ibidem*, 140-173.

cias no esperadas), pero que —como ya hemos dicho— está destinada a concluir en un proceso terminal *integrador*¹⁶⁰.

Nygren establece una contraposición categórica —y este es quizás el punto más criticable (y criticado) de su trabajo¹⁶¹— entre *ágape* y *eros*, considerándolos dos motivos antitéticos e irreductibles¹⁶², y acusando a la reflexión cristiana de haber intentado llegar a lo largo de la historia a síntesis teóricas —a su juicio desgraciadas— de ambos términos (cf. por ejemplo, la idea de *caritas* de san Agustín y de la época medieval), que han contaminado y transformado el concepto auténtico de *ágape*, provocando que el *ágape* paulino se alejara del cristianismo y se aproximara al *eros* griego¹⁶³.

Creemos que Nygren hace una distinción muy precisa entre *eros* y *ágape*, pero, a nuestro juicio, los contrapone con excesiva radicalidad y efectúa un planteamiento general incompleto. Es decir, nos parece que la interpretación rígidamente alternativa de *eros* y *ágape* es solo una fase de la evolución del sentido del amor y de la relación entre amigos, y que estas dos formas de amar tienen que converger en una relación madura. Algo parecido a lo que ya dijimos al hablar del papel de la sexualidad en la aproximación psicológica.

Creemos, pues, que las reflexiones del obispo y teólogo sueco son muy útiles para describir con precisión un determinado estadio del desarrollo de la relación amistosa, pero no explican suficientemente su evolución madura.

Si *eros* y *ágape* pueden referirse, en líneas generales, a los dos subrayados de la afectividad-sexualidad (potencialidad o déficit), entonces son como dos aspectos de la misma realidad, cuya contraposición debiera ser solo un periodo evolutivo, una fase de paso que luego debiera desaparecer, dando lugar a una integración.

Por consiguiente, podremos aplicar provechosamente a estas dos formas de concebir el amor y la amistad el mismo análisis con que

160. Es la «síntesis» de las dos funciones de la sexualidad, de que ya hemos hablado (cf. 2ª parte, capítulo 4º, apartado 2º).

161. Cf. entre otras las observaciones críticas de D. Browning, *Religious Thought and the Modern Psychologies: A Critical Conversation in the Theology of Culture*, Philadelphia 1987.

162. «Hay que ser conscientes desde el principio de que entre *eros* y *ágape* no puede establecerse ninguna analogía», dice con mucho aplomo el teólogo luterano (cf. A. Nygren, *Eros...*, 13).

163. Cf. *ibidem*, 453-679.

abordamos la cuestión de las dos interpretaciones del papel de la sexualidad, describiendo primero la *alternativa* (contraposición) y luego la *síntesis* (el contrapunto).

Contraposición entre amor erótico y amor agápico.

La intuición de Nygren nos da pie para llevar a cabo una operación que no siempre se ha hecho con claridad y coherencia, o que, a veces, se ha realizado en plan de aproximación, teórica y sobre todo prácticamente, en el mundo clerical y religioso, o en muchas relaciones de amistad entre personas consagradas a Dios en la virginidad. De lo que aquí se trata es de distinguir claramente estas dos clases de amor en las motivaciones y actitudes con que se interpretan numerosas relaciones de amistad¹⁶⁴.

Nos serviremos del método dialéctico de la contraposición entre los conceptos de amor erótico y de amor agápico (una contraposición en líneas generales bastante clásica y tradicional, al menos teóricamente), tratando de dejar claro que en la práctica ambos amores difieren entre sí, aunque en la realidad concreta sus tonos son quizás bastante más difusos en relación con la alternativa que vamos a proponer.

Como ya hicimos al analizar la sexualidad, también aquí nos proponemos hacer ver que todo el mundo tiene que decantarse, y de hecho se decanta, cuando surge una relación de amistad, por una de las dos clases de amor, adoptando en consecuencia conductas muy distintas. Todos hemos sentido, más o menos, la tentación del amor erótico y la atracción del amor agápico, y probablemente nos hemos confundido alguna vez, llamando amor auténtico a lo que solo era búsqueda de nosotros mismos, sin llegar a integrar ambas perspectivas. Veámoslo.

El *eros* es, ante todo, una conquista del hombre; el *ágape*, en cambio, es gracia, obra del amor de Dios en el hombre. El *eros* es amor interesado, un modo de afirmación personal; el *ágape* es amor desinteresado, «no busca su propio interés», es autodonación. El amor erótico funciona sobre la doble pasión de lo útil y de lo agradable; el amor agápico es atraído por lo que es digno de amor por ser intrínsecamente verdadero, bello y bueno, y lo busca y encuen-

164. No nos ocuparemos, por tanto, de la diferencia entre amor erótico y amor agápico en la relación con Dios, a la que Nygren dedica mucha atención.

tra en la dignidad y amabilidad del amigo, «complaciéndose en la verdad». El *eros* depende de la belleza del objeto amado; el *ágape* crea el valor de lo que ama, etc. Esto es lo que Nygren dice sobre el «contraste fundamental» entre ambos amores»¹⁶⁵.

Se trata, pues, de dos modos de entender el amor, de dos «sistemas» distintos¹⁶⁶, que, a su vez, darán origen a dos modos y sistemas distintos de entender y vivir la amistad, dos planteamientos existenciales que cada día serán más diferentes y que originarán conductas muy distintas.

A continuación, y a modo de ejemplo, nos referiremos a algunas, para que sirvan de criterios prácticos a la hora de distinguir en la amistad las motivaciones eróticas de las motivaciones agápicas.

El amor erótico es «parcial» y subjetivo en su mirada e intenciones; el amor agápico acoge la totalidad del *otro* y vive esta relación sobre el trasfondo de las relaciones con la totalidad de la comunidad y para el bien de la misma. El primero tiene el peligro de cerrar la relación y hacerla exclusiva; el segundo abre la relación a la comunidad.

Quien ama con amor erótico tiene cada día más necesidad de signos y de intimidad física, de expresiones y manifestaciones de afecto, para estar seguro de que ama y de que es amado (es, en efecto, amor que viene de abajo); en cambio, quien ama con amor agápico es sobrio en sus gestos físicos, bien porque ya tiene aquella seguridad (es un amor que viene de arriba), bien porque quiere que se vea el «signo» inequívoco de una vida célibe y el amor al que remite¹⁶⁷.

Por consiguiente, el amor erótico corre el riesgo de rozar lo ambiguo y lo turbio, el apego y la dependencia excesiva, la idealización e instrumentalización mutuas, el cuasi-noviazgo o el cuasi-matrimonio físico y psicológico¹⁶⁸. El amor agápico, por el contrario, está abierto por naturaleza a lo trascendente, puede contemplar y trata de interpretar la lógica de la amistad trinitaria.

En la amistad erótica, cada uno de los amigos tiene miedo, a veces inconsciente y egoísta, de perder al otro o a la otra, y ese miedo va

165. Cf. Nygren, *Eros...*, 175-204.

166. Cf. *ibidem*, 193s.

167. Cf. L. Rulla, *Psicología profunda y vocación I. Las personas*, Madrid ²1986, 225-226.

168. Cf. C. Kiesling, *Celibacy...*, 185-194.

unido a la sospecha y a la desconfianza hacia el otro o la otra. En la amistad agápica, en cambio, por nacer de la certeza, no hay ningún miedo, sino el deseo de darse; ni tampoco celos sospechosos y posesivos, sino confianza que serena y libera.

La relación erótica teme salir a la luz, quiere ser secreta, se avergüenza de que se conozca públicamente, se esconde y justifica diciendo que «los demás no pueden entender», no soporta las críticas y desprecia lo que considera «juicios morales anticuados», recurre a mentiras y subterfugios patéticos, es un amor furtivo y robado, a veces errante y superficial. La relación agápica, por el contrario, se vive a cielo abierto ante la comunidad, no tiene nada que esconder ni de que avergonzarse, no tiene la conciencia de haber robado nada, sino que sabe muy bien que cada uno responde del crecimiento y de la vocación del otro, y ambos a la vez de la edificación de la comunidad.

El amor erótico, abandonado a sí mismo, es voraz y hambriento «por naturaleza», entiende la amistad como posesión y pretensión, todo lo quiere para él, pero acaba contentándose con las migajas. Sin embargo, el amor agápico es generoso y, como está saciado, puede vivir agradecido la amistad como un don, quiere el bien del otro y no deja de procurar que dé lo mejor de sí, pues «la amistad es una fuerza que hace que los amigos se superen sin cesar en la tarea de lograr ser cada vez mejores amigos»¹⁶⁹.

El gesto erótico, si carece de control, avasalla y tiene «manos largas», pretende satisfacer inmediatamente las pulsiones instintivas, y teme continuamente perder el instante conseguido («esas pequeñas eternidades de goce», según Kierkegaard), tiende repetida y obsesivamente hacia el objeto, pero el placer logrado no le da ninguna alegría permanente, sino que le deja cada vez más hundido «con una sensación dolorosa que se manifiesta apenas desaparecido el placer»¹⁷⁰. El gesto agápico es, por el contrario, discreto y no «falta al respeto», no destruye, sino que construye, y no cesa de encontrar motivos nuevos para amar y formas nuevas de expresar su afecto.

El eros es un símbolo regresivo, como dice Ricoeur, porque aunque tiende a conquistar, en realidad termina repitiendo la lógica infantil del otro para mí; en cambio, el ágape es un símbolo progresi-

169. S. De Guidi, *Amicizia...*, 147.

170. C. Castellaneta, *L'età del desiderio*, Milano 1990, 143.

vo, que indica un modo de obrar adulto, es decir, que tiende a darse a sí mismo.

El *eros* se relaciona con *thánatos*, porque la gratificación constante conduce, a largo plazo, a la muerte psíquica, como afirma Freud¹⁷¹; el *ágape* es la vida y el amor de Dios, conduce a la vida y al estilo de amar de Dios, como dice San Juan¹⁷². El amor erótico, según Eric Fromm, «es probablemente la forma de amor más engañosa que existe»¹⁷³, y Lewis pone en guardia ante los seductores disfraces del *eros*, que a veces habla «como un dios»¹⁷⁴ y parece ser un modo de amar auténtico, pero si se le obedece sin condiciones, se convierte en un demonio¹⁷⁵. El amor agápico es, por el contrario, la verdad de Dios, que libera y consume la verdad del hombre. El *eros* quiere conquistar su vida para hacerse la ilusión de que es inmortal; el *ágape* está dispuesto a «perder su vida»¹⁷⁶. El *eros* es impaciente y vanidoso; el *ágape* es paciente y «no se engríe»¹⁷⁷.

El amor erótico puede convertirse en una especie de juego de intercambio de cuerpos en doble monólogo, mientras que el amor agápico es un diálogo entre dos totalidades que se relacionan respetando sus respectivas verdades. Para vivir una relación erótica basta que haya dos, él y ella, e incluso muchas veces basta con uno, porque el otro es o se convierte en una especie de proyección de sus necesidades, como si hiciera el amor consigo mismo; en la relación agápica, por el contrario, nunca se trata solo de dos amigos, sino que se supone que hay un tercero, un objetivo que trasciende a los

171. M. Bonaparte, discípula de Freud y psicoanalista muy aguda, hace la siguiente e interesante afirmación: «Dondequiera se suba o se esconda, tanto si es en las alturas del empíreo, junto a Dios, como en el trasfondo egoísta del corazón humano, *Eros* lleva consigo sus características naturales, una de las cuales es la de arrastrarnos perennemente hacia la hermana *Thanatos*» (M. Bonaparte, *Eros, Thanatos, Chronos*, Rimini 1973, 71).

172. Cf. Jn 1, 4; 1 Jn 4, 7. Cf. también O. Vallet, *Eros et Agape*, en «*Etudes théologiques et religieuses*», 59 (1984), 81-84.

173. E. Fromm, *L'arte di amare*, Milano 1963, 70. (Ed. esp.: *El arte de amar*, Barcelona 1982).

174. «Cuando las realidades naturales parecen especialmente divinas, lo demoníaco está a la vuelta de la esquina» (C. S. Lewis, *I quattro amori: affetto, amicizia, eros, carità*, Milano 1990, 96, 101).

175. Cf. *ibidem*, 102.

176. Jn 12, 24.

177. 1 Cor 13, 4.

dos, porque «el amor no consiste en mirarse a los ojos, sino en mirar juntos hacia la misma meta»¹⁷⁸. Meta que en el caso de la amistad del célibe no es otra que la personificación del Amor: «Aquí estamos tú y yo, y espero que Cristo, que está entre los dos, sea el tercero.»¹⁷⁹.

Este es, pues, «el camino de la contraposición» entre *eros* y *ágape*. Un camino que representa, por lo demás, una forma bastante tradicional de interpretar estos dos amores, pero que también indica una fase vital, que se caracteriza por una elección precisa, aunque inconfesada, que cada uno hace en un sentido u otro. Pero aún queda mucho por decir.

Amor erótico y amor agápico: el contrapunto.

La contraposición entre estos dos amores no debiera ser definitiva. «El erotismo es lo contrario del erotismo –dice Bastaire agudamente–: se yerra al oponerlo al *ágape*, cuando en realidad los dos términos *se implican mutuamente*»¹⁸⁰. El «camino de la oposición» debe ir seguido del «camino de la integración». Para Nygren el *eros* es un elemento errante, pero, a nuestro juicio, solo cuando y en la medida en que no se integra con el *ágape*; esta integración es la que debiera fomentar toda relación madura de amistad. Pues el amor erótico tiene un contenido y expresa un significado que puede integrarse con el contenido agápico y que es necesario para una auténtica relación de amistad. *Eros* significa radicalmente amor intenso, interés vivo, sentimiento vibrante... Es un «daimon grande», que según Platón¹⁸¹ está entre el dios y el hombre mortal, es decir, energía, dinamismo, impulso potente, fuerza que arrastra hacia arriba o hacia abajo, ángel o demonio, pero siempre fuerza que tira y tritura. Puede ser, por tanto, simpatía profunda para con el *otro*, capacidad

178. A. de Saint-Exupery, citado por B. Forte, *Sull'amore*, 54.

179. A. de Rievaulx, *De spirituali amicitia*, en PL CXCIV, I, 661.

180. J. Bastaire, *Eros*, 60s (la cursiva es nuestra). A juicio de este autor, la devaluación y negación del *eros* es en conjunto bastante reciente, y se debe, sobre todo, al énfasis de la función genital, «que se ha considerado abusivamente como expresión de la totalidad del ser» (*ibidem*, 17). En esta misma línea Oliver Clément, en el prefacio a la obra de Bastaire, habla del «cisma entre *eros* y *ágape*, tan machacado por los teólogos escandinavos» (*ibidem*, 9). La alusión polémica a Nygren es evidente.

181. Platón, *Simposio*, XXIII, 202e (Ed. esp.: *El banquete*, Madrid 1989).

de apasionarse por lo bello y lo santo¹⁸², y fuerte deseo de conquista. Es verdad que el *eros* es también esas deformaciones que hemos visto, pero solo cuando no se encuentra con el *ágape*, porque cuando se funde con este, le comunica todo su entusiasmo y pasión, recibiendo a cambio una orientación ordenada («*ordo amoris*») hacia lo que es digno de ser amado¹⁸³. El *eros* por sí solo es pura pasión, fuerza volcánica, a veces errante y peligrosa; pero con el *ágape* se convierte en pasión de amor sana y constructiva. Pero el *ágape* sin *eros* puede quedarse exclusivamente en amor ordenado, pero más orden que amor, en afecto poco intenso y exuberante, o en orden insuficientemente amable o amado. El *ágape* necesita del *eros* para comunicar totalmente su amor; por consiguiente, la amistad auténtica tiene que aunar ambos amores¹⁸⁴. Y si el *eros* simboliza la vía *estética*, el *ágape* es la totalidad del itinerario *teológico*, que incluye necesariamente el componente estético en todo aquel que quiere decidir libremente en relación con su vida y amar el proyecto de Dios sobre él, su identidad¹⁸⁵. El *eros* conoce la conquista fascinante, el *ágape* la donación; el primero es ternura, el segundo fuerza, pero *juntos* expresan qué es el amor, don y posesión al mismo tiempo, fuerza y ternura, belleza que atrae y se da. Podríamos decir muchas más cosas sobre este matrimonio natural (aunque no fácil), de esta diferenciación que tiende a la integración, y que debe integrarse progresivamente en la persona que ama y en el amigo»¹⁸⁶.

182. A este respecto, dice O. Clément: «Hay que amar a Dios con toda la fuerza del *eros*» (O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1973, 85. [Ed. esp.: *Sobre el hombre*, Encuentro, Madrid 1983]).

183. El «*ordo amoris*» agustiniano conecta la intensidad del amor con el orden objetivo del ser (cf. 2ª parte, capítulo 3º, apartado 2º).

184. A este respecto son muy interesantes y sugerentes los análisis e intuiciones de las catequesis de Juan Pablo II sobre el amor humano y sobre la conciencia, sobre todo cuando el Papa subraya vigorosamente cómo «*eros* y *ágape*» se encuentran y están destinados a encontrarse cada vez más en el corazón del hombre que ama» (cf. Juan Pablo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985, 194-196).

185. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2º, donde hablamos de la motivación teológica y estética, y de la necesidad de que ambas estén presentes al abordar la libertad y la libertad afectiva.

186. Ejemplo de esta integración puede ser esta expresión de Teresa de Lisieux: «Al entregarse a Dios, el corazón no pierde nada de su ternura natural; al contrario, cuando más pura y más divina, más grande es la ternura» (Teresa de Lisieux, *Manoscritti autobiografici* (Ed. esp.: *Historia*

Entonces la contraposición entre los dos amores deja de existir, y llega a ser *contrapunto* en el *cantus firmus* del célibe que vive la amistad *en la libertad del Espíritu*; de ese Espíritu que, como hemos dicho, representa en cierto modo el *eros*, la intensidad apasionada del amor, la dimensión estética en el *ágape* trinitario. Precisamente porque el Espíritu es amor lleno de pasión, crea amistad y une los opuestos integrando sus diferencias. En el fondo los opuestos siguen siendo opuestos, pero solo se convierten en polaridades contrapuestas e infecundas donde hay poco amor; la intensidad de la energía del amor es lo que crea la unidad de vida y la síntesis de los amores, sobre todo *dentro de la persona que ama*, permitiéndole fundir en su sentimiento y en su conducta las dimensiones del *eros* y del *ágape*. Pero también *en la relación de amistad*, porque el Espíritu inserta en ella el mismo dinamismo integrador en ambos amigos. Él, que es el Espíritu del Padre y del Hijo, el punto de encuentro entre el Padre que ama y el Hijo amado, se convierte ahora en el lugar en que los amigos se encuentran o «se tocan». Pero, ¿qué se quiere decir concretamente?

«*Tocarse rozándose*».

De Guidi titula así un apartado, en el que dice que hay un tocarse que no es un toque físico, como una caricia o un beso, ni un contacto propio del amor conyugal, sino que es como un roce entre dos seres que se tienen presentes mutuamente, que se acogen entre sí, que se sorprenden de su recíproca belleza y amabilidad, pero que todavía están más sorprendidos por hallar un punto de encuentro en la tensión ideal de su ser,¹⁸⁷ hacia un ideal común y una misma pasión.

«*Tocarse rozándose*» significa unirse en este punto de encuentro y en esta pasión, que es el Espíritu, que ha sido derramado en nuestros corazones, y por ningún otro motivo ni finalidad, ni por otro contacto o lugar de encuentro. Significa, pues, vivir la relación para ir hacia la consecución del *yo* ideal, que siempre trasciende a los dos y que constituye su bien real y total, sin cerrarse «aquí» o quedarse en la simple relación, haciendo de ella un objetivo absoluto, ena-

de un alma: manuscritos autobiográficos, Burgos³1990), citado por J. M. Salaverri, *Una castità gioiosa*, en «Vita Consacrata», 11 [1991], 842).

187. Cf. S. De Guidi, *Amicizia...*, 114.

morándose de bienes aparentes y parciales (propios de una relación objetual parcial), y olvidando la meta final. «Tocarse rozándose» en el Espíritu significa tener idéntica pasión por un mismo ideal, y amarse a través de esta misma pasión, que, por un lado, determina el objetivo de la amistad y, por otro, profundiza el vínculo entre los amigos; que, por una parte, hace similares, pero, por otra, destaca la originalidad con que cada uno vive la misma pasión y la transmiten mutuamente.

«Tocarse rozándose» significa también respetar una cierta proximidad paralela, sobre todo esa belleza peculiar y diversa, total y real del *tú* sin querer dominarla ni que sea igual, sin invadirla ni reducirla, sin captar sus secretos ni querer dirigir su realización, sin dejarse dominar, invadir o anular por la relación. Proximidad paralela significa caminar juntos compartiendo las fatigas y responsabilidades de cada uno. Significa, en el fondo, ser capaces de relaciones objetuales totales.

Para De Guidi, que juega con la raíz de la palabra, este «rozarse» no hay que entenderlo como desfloración (ni física, ni psicológica), sino como un «florecer» el uno con el otro, como una ayuda al mutuo abrirse a ese amor común y trascendente¹⁸⁸. Es como una vida nueva, como la consumación de la propia vocación. La amistad auténtica persigue siempre la realización total de la persona.

Todo esto es un don, pero también un arte finísimo que se adquiere mediante un control largo y agotador, y mediante una purificación del espíritu y de la psique, de los sentidos y de las actitudes. Es el arte del respeto al *otro*, del conocimiento y vulnerabilidad, propia y del *otro*, así como de la sexualidad y de sus leyes; de la sinceridad y transparencia en la relación, de la capacidad de transmitir afecto de forma adulta e inteligente, sin necesidad de mensajes ambiguos ni de recurrir a las manifestaciones físicas, porque se es muy consciente de que la carne une mucho más que separa, y «enseguida se adelanta. Durante cierto tiempo deja tranquilo al espíritu, pero luego vuelve a la carga y lo arrastra al placer carnal»¹⁸⁹, exigiendo cada vez más. Es el arte de sentirse responsable del crecimiento y de la libertad de los demás, del buen sentido y del buen gusto.

188. *Ibidem*.

189. Y. Raguin, *Celibato...*, 54.

Se trata en el fondo, y con las debidas proporciones, de lo que Dios hace con el hombre. Pues Dios «toca» con la delicadeza del toque más real y creativo, libre y liberador, el corazón del hombre y la fuente de su ser (recuérdese el fresco de la creación de Adán en la Capilla Sixtina), dándole una existencia abierta a él, su amigo adulto y amigo de los hermanos. «Si el hombre pierde el contacto con la mano cálida de Dios, se muere», dice Solzenjtsin. Pero si Dios toca realmente el corazón del hombre, queda marcado para siempre por ese encuentro de fuego con Dios. «En la historia de cada hombre queda firme, puro, sin desflorar, el punto de contacto real entre Dios y el hombre como participación ininterrumpible en el acto de ser, que lleva a existir como pura presencialidad»¹⁹⁰.

Si esto es así, toda amistad, al acoger al amigo, puede revelar cómo acoge Dios al hombre incondicionalmente desde el principio hasta el final de su vida. Y con mayor motivo la amistad del consagrado, que sabe y acepta que sus amistades tienen un carácter simbólico y por consiguiente de anuncio.

Hará, pues, todo lo posible para que su relación amistosa manifieste claramente —y no solo en sus intenciones y objetivos expresos, sino también en sus gestos y palabras, sentimientos y deseos— que ese punto de encuentro, que es el amor trinitario de Dios, es la fuente de donde nace su capacidad de amar y la meta a la que tiende.

Al mismo tiempo intentará aprender el arte de «tocarse rozándose», de caminar juntos con proximidad paralela, respetando cada uno el espacio del otro para no vincular a nadie, sino para llevar a todos con quienes se encuentra y a los que ama a la misma fuente de amor, a la realización plena de su personalidad y de la belleza de su vocación.

En un contexto tan peculiar como el de las «Comunidades del Arca» para personas con deficiencias mentales, J. Vanier, un testigo que merece toda credibilidad, dice algo psicológicamente muy profundo y verdadero, y muy similar a lo que estamos diciendo: «Todos necesitamos vitalmente un espacio secreto. Normalmente todo el mundo conoce sus límites, hasta dónde puede llegar. Hemos de sentir un inmenso respeto por el espacio que el *otro* necesita y tratar de no ir demasiado aprisa... A veces se ve cómo personas.es-

190. S. De Guidi, *Amicizia...*, 115.

tupendas que acaban de llegar cogen la mano de otros y van así por la calle... ¡Es conmovedor, pero también una falta de respeto increíble! No se respeta el espacio del otro. Es verdad que, a veces, hay personas que buscan el amor, que son muy sensibles a los gestos, pero a las que hay que ayudar a que encuentren su espacio y, desde luego, eso no se logra con caricias. ¡A veces es el mejor modo de desconcertarlas! Hay que ayudar a que cada persona tenga su propio espacio, pero también hay que respetárselo. Amar no significa ir por la calle de la mano de nadie, no es acariciar. Es hacer que la persona sea más libre, más ella misma, que descubra su belleza, que constate que es una fuente de vida. Dando se puede matar, se cree que se ama y se genera una dependencia que produce odio y frustración, o se provoca la aparición de toda la sexualidad y de los celos hasta el punto de que el *otro* no sabe ya qué hacer»¹⁹¹.

El contexto es ciertamente distinto, pero idéntico el principio de fondo: la relación humana debe respetar siempre y en todas sus manifestaciones al *otro*, su sensibilidad, sus heridas, sus exigencias reales, y, al mismo tiempo, debe sentirse responsable de su crecimiento y de la consecución de su bien real y total. Se trata en el fondo de respetar la totalidad del *otro* como elemento de una relación objetual total.

El célibe por el Reino ha de vivir también sus relaciones interpersonales a la luz de este principio y de su importancia. Quien quiere anunciar una realidad trascendente con su capacidad para amar, no puede olvidar ni simular que desconoce lo que las ciencias humanas subrayan para todos.

«*Cortar por lo sano y desaparecer*».

Seamos realistas. Hay veces en que se le exige al consagrado un valor nada común, el valor de «cortar por lo sano y desaparecer», como dice en una carta al finalizar su mandato un superior general de una orden religiosa muy importante, con todo un gran bagaje de conocimientos a este respecto¹⁹². La opción del celibato por el Reino no solo no elimina determinadas sensibilidades, sino que quizás hace que el célibe tenga un mayor atractivo¹⁹³. Por otra parte, la re-

191. J. Vanier, *La paura di amare*, Padova 1984, 25s (Ed. esp.: *No temas amar*, Santander ³1981).

192. Cf. J. M. Salaverri, *Una castità...*, 929.

193. El mismo Salaverri dice que «es bastante normal que una mujer

nuncia del celibato por Cristo no es una renuncia a la mujer «en abstracto», sino a esas dos o tres —¡quién lo sabe!— que se cruzan en la vida como la «mujer apropiada», «la que me va», la que es «mi tipo», la que parece asegurar un afecto largamente esperado, la que puede revivir una sexualidad que reclama de pronto sus derechos. Y es precisamente a *esta mujer* a la que el célibe ha renunciado, a esta mujer con la que parece surgir una sintonía inmediata y un entendimiento mutuo que hace soñar lo feliz que sería una vida junto a ella (y de hecho el célibe se pone a soñar, muchas veces con sorprendente ingenuidad)¹⁹⁴.

Descubrir, en determinados momentos de la vida, que se es capaz de ciertos sentimientos o relaciones, o creer que se ha encontrado el alma gemela que tan fuertemente atrae, no significa que uno se haya equivocado de vida y que deba apresurarse a cambiar o «corregir» la dirección, pues sería una ingenuidad imperdonable. Al contrario, es el momento justo para confirmar ante sí mismo y ante Dios la voluntad de consagrarse; es el momento de entender lo que significa ser célibe por el Reino y preferir al Señor a cualquier otra criatura; el momento, sobre todo, de ser sincero consigo mismo, con Dios y con los demás, para descubrir en el propio interior —más allá de los sueños— el pacto de amor del Dios fiel que sostiene la propia fidelidad en el momento de la prueba y da la fuerza necesaria para el sacrificio. «Pues una cosa es renunciar al uso de la sexualidad y al placer carnal, después de haberlo experimentado, y otra mucho más exigente es renunciar a experimentarlo; aceptar que es una experiencia, fundamental para otros hombres y mujeres, a la que uno, libremente, por el Señor, renuncia. Solo Dios conoce el perfume de este sacrificio que afecta no solamente al corazón y al cuerpo, sino al mismo ser de toda criatura»¹⁹⁵.

Es difícil dar normas generales sobre este tema, pero cuando el sentimiento parece haberse impuesto, es el instante adecuado para «cortar por lo sano» y, si es preciso y se puede, para «desaparecer»¹⁹⁶.

se sienta atraída por un religioso o un sacerdote» (J. M. Salaverri, *Una castità...*, 32).

194. Lo mismo vale para una mujer virgen en relación con el hombre.

195. R. Cantalamessa, *Verginità*, Milano 1988, 103 (Ed. esp.: *La virginitad*, Valencia 1990).

196. Jf. J. M. Salaverri, *Una castità...*, 929.

Son cortes dolorosísimos¹⁹⁷, pero sobre todo son un elemento natural de un proyecto de virginidad consagrada (y exigencia de fidelidad en el casado cuando surge en su vida otra persona) y necesarios para el crecimiento espiritual y humano¹⁹⁸, porque ensanchan el corazón y llevan a una mayor intimidad con Dios. Un amor solo se olvida con «un nuevo amor» (que para el célibe consagrado es Cristo y su Reino, y que es nuevo porque se ha vuelto a elegir) o con la distancia física¹⁹⁹. En realidad, estos cortes, sea cual sea la forma de realizarlos –no siempre se puede «desaparecer»–, son algo por lo que todo el mundo pasa. Son un paso obligado no solo para mantener íntegra la virtud, sino para orientar el corazón hacia un amor desinteresado, fecundo y abierto a todos, sobre todo a quienes necesitan amor, o a aquellos que menos nos atraen. Hacia este objetivo debe dirigirse el esfuerzo en el celibato consagrado.

«El beso al leproso».

Comentando la extraordinaria fecundidad espiritual de Francisco de Asís, virgen por el Reino, Gustave Thibon relata admirablemente el sentido de esta apertura y la vía para llegar a ella: «El beso al leproso. Es el único signo seguro del amor. Todo lo demás podría quedarse en una pura y simple atracción. Cuando san Francisco abraza al leproso, de algún modo se siente atraído hacia su rostro deforme como el amante hacia los labios de su amada. Esto es lo que pasa en el orden superior del amor, donde todo nos atrae porque hemos renunciado a todo atractivo que podamos elegir. La atracción universal presupone un corte total. Para que un leproso nos resulte tan cercano como un hermano, es preciso que un hermano sea para nosotros tan lejano como un leproso, es preciso que hayamos renunciado al rostro más hermoso. Esto es lo que en el fondo dice el Evangelio: ‘Quien no renuncia a su padre y a su madre... e incluso a sí mismo, no puede ser discípulo mío’ (Lc 14, 26)»²⁰⁰.

197. Recordemos lo que dice Raguin: «Hay que llevar hasta las lágrimas la experiencia de que Dios es nuestro único amor» (Y. Raguin, *Celibato...*, 50).

198. Cf. 3ª parte, capítulo 2º, apartado 4º y capítulo 4º, apartado 3º, donde hablamos del «sacrificio del hijo».

199. «Que no hay, para olvidar amor, remedio, como otro nuevo amor, o tierra en medio» (Lope de Vega, citado por J. M. Salaverri, *Una castità...*, 32s).

200. G. Thibon, *Notre regard qui manque de lumière*, citado por J. M. Salaverri, *Una castità...*, 929.

Este es también el sentido profundo de la virginidad por el Reino como proyecto de vida que acerca, como ningún otro, a la persona virgen a alguien y la «aleja» de alguien; o como valor para renunciar «al rostro más hermoso» para dejarse atraer por un «rostro deforme».

Y es igualmente el sentido de la auténtica relación objetual total. «Besar al leproso» significa penetrar en la intimidad del ser humano, en ese espacio incontaminado que ocupa la profundidad más recóndita de lo humano, de todo hombre. El acto heroico de besar al leproso es quizás la culminación ideal, la máxima expresión simbólica del proceso evolutivo de las relaciones objetuales, porque es una auténtica relación objetual total que abarca la totalidad y la verdad del ser, y es atraída por su positividad, sin que ninguna apariencia externa, por negativa o repugnante que parezca o sea, pueda detenerla o retraerla.

Desde la perspectiva del creyente, en este caso entra en acción el amor-don (caridad) de Lewis, «amor de Dios... que está en el hombre» y que «hace que ame lo que por naturaleza no es amable, como los leprosos, los criminales, los enemigos, los imbéciles...»²⁰¹. En este abrazo total que incluye también lo que no es amable, porque ve su lado positivo, se esconde el valor para renunciar, puesto que la relación objetual total supone la renuncia a la relación objetual parcial, es decir, a la «perspectiva parcial»²⁰², a esa relación con otro no por lo que es en sí, por la verdad de su ser o por su bien total, sino por algunos aspectos, por una «parte» de su *yo* que no expresa todas sus características positivas, típicamente humanas, porque a menudo atrae con más fuerza la parte menos madura del *otro*. Y al mismo tiempo, la renuncia a la relación objetual parcial («al rostro más hermoso»), permite establecer una relación humana más viva y profunda, descubrir y apreciar lo que el *otro* es en realidad, por encima de sus limitaciones, de su miseria, de su «aparente» no amabilidad, de sus «labios».

He aquí por qué el célibe debe estar dispuesto a renunciar hasta a «cortar por lo sano y desaparecer», no solo para ser fiel a su compromiso con el celibato, sino sobre todo para amar más a todos y

201. Cf. C. S. Lewis, *I quattro amori...*, 117.

202. De esta clase de perspectiva hemos hablado en la 3ª parte, capítulo 1º, apartado 3º.

con mayor profundidad a cada uno, así como para ser más libre para besar al hermano «leproso».

¿Pues para qué sirve un celibato por el reino de los cielos si no da valor ni libertad para besar en este mundo un rostro deforme?

f) *Criterios conclusivos.*

Quizás puede ser útil, al terminar estas reflexiones sobre la amistad, enumerar algunos criterios concretos que permitan distinguir su autenticidad.

Hasta aquí nos hemos referido al que, a nuestro juicio, es el criterio clave de una auténtica relación interpersonal, es decir, de una relación objetual total. Pero ahora queremos ser más concretos y ofrecer algunas referencias prácticas –ligadas al criterio clave– para distinguir la amistad verdadera de la que no lo es.

Según algunos autores (L. Boisvert, B. Maggioni, J. M. Salaverri), la amistad del consagrado se caracteriza por los siguientes rasgos:

1. Carece de toda connotación exclusivamente «erótica» y de toda manifestación sexual orientada normalmente a la unión conyugal; no gira en torno a lo genital, sino que se construye mediante la *integración progresiva* del amor agápico y del amor erótico.

2. Es una relación no exclusiva, sino *abierta a los demás*. Por consiguiente puede ser compartida y vivida por varias personas; además, hace que los dos «amigos» quieran cada vez más a todo el mundo. Desde una perspectiva psicodinámica podemos decir que es una capacidad de relación que nace de la *integración de la propia afectividad* (y, en definitiva, del *yo*) y de la *integración del objeto*.

3. Por consiguiente, la amistad favorece también la *integración en la comunidad* (religiosa, presbiteral o pastoral) y la participación en sus proyectos, y no aleja en absoluto de ella.

4. Las referencias básicas de la vida del amigo siguen siendo Cristo y su Reino, el anhelo de Dios y la voluntad de estar al servicio de su causa. La amistad no reemplaza estas referencias ni se constituye en el soporte estructural de su vida. Pues por un lado es *don* que hay que acoger con gratitud, sin ansiedad por tener a la fuerza un amigo, y por otro es *también expresión* de la propia virginidad y elemento *a su servicio*.

5. Una amistad verdadera *favorece normalmente la relación íntima con Dios y potencia el compromiso apostólico*. No elimina

la soledad, pero la respeta y la favorece; es fuente de liberación humana y espiritual, pero exige *ascesis* en las motivaciones y actitudes. La amistad no madura automáticamente a nadie; es más bien la madurez de los dos amigos la que certifica su verdad y autenticidad. No todos están capacitados para vivirla.

6. Para que la amistad heterosexual sea auténtica, ha de *respetar la identidad* de uno mismo, del *otro*, de las personas y del entorno, sobre todo en las manifestaciones somáticas. Respetar la identidad *de uno mismo* evita los mensajes ambiguos y contrarios al propio estado y opción vital; el respeto a la identidad *del otro* hace que se pongan todos los medios para no entorpecer en absoluto el proyecto global de la vida del *otro*, ni herir su sensibilidad; respetar *el entorno* lleva a ser prudentes y a prever las posibles interpretaciones y reacciones de terceras personas, siendo delicados y fijando límites que trascienden la lógica de la razón o de los propios «derechos»²⁰³.

7. Añadiremos otro criterio, sugerido por B. Maggioni, que me parece oportuno y significativo en esta lista, sobre todo porque expresa el estilo peculiar con que el célibe debe hacer amistades, que no es otro que «quedarse al margen» para que en el centro de todo amor humano resalte nítida e inequívocamente el amor a Dios. De forma que pueda decirle a quien lo ama y quisiera situarlo en el centro de su vida: «Tu centro no soy yo; tu centro es Dios». Y «se queda al margen» para que el que le ama se vuelva a Dios. Y, si alguien quiere ocupar el centro de su vida virginal y afectiva, como exigiendo ser el primero en su amor, es también capaz de decirle con mucho tacto, pero con firmeza: «Tú no eres el centro de mi vida; el centro de mi vida es Dios»²⁰⁴.

8. Pero, ¿y los «síntomas negativos»? ¿cuáles son los signos de que una amistad (de un célibe consagrado) se está desviando? Para Salaverri, y suponiendo que quien está a punto de enamorarse a menudo no parece o no quiere darse cuenta²⁰⁵, estos podrían ser los

203. Cf., por ejemplo, 1 Cor 8, 9. Cf. L. Boisvert, *Il celibato religioso*, Cinisello Balsamo 1992, 63-69.

204. Cf. B. Maggioni, *La lieta notizia della castità evangelica*, en «La Rivista del clero italiano», 7-8 (1991), 456.

205. Por otra parte, como dice R. Cantalamessa, «un amor humano y 'carnal' incipiente produce efectos que pueden atribuirse a la gracia y considerarse como una conversión del corazón. Ilumina el rostro, hace dulces

signos: «Pensamientos obsesivos, necesidad de verse, búsqueda de ocasiones, tendencia a la exclusividad, celos, manifestaciones de ternura, alejamiento afectivo de la comunidad, comportamientos bruscos, tristeza, críticas a los superiores, a los hermanos y a la comunidad en general»²⁰⁶.

Cuando las relaciones con personas de otro sexo son cada vez más frecuentes, y se perciben vagamente sentimientos que son algo más que pura y simple simpatía, hay que ser muy sincero con uno mismo y hacerse preguntas como estas: ¿Qué siento hacia esa persona? ¿qué siente ella hacia mí? ¿qué clase de relación, consciente o inconsciente, está naciendo? ¿es madre, hermana, amiga, compañera, mujer (o padre, hermano, hijo, amigo...), una presencia que llena mi vida, que hace que no esté solo, que me serena, que me hace positivo e importante para alguien, o que ocupa cada vez más mi corazón y mi mente, y es un instrumento de placer (aunque solo en la fantasía)?, etc.

La sinceridad consigo mismo, por dura que sea, es indispensable para no emprender un camino sin salida o para tomar a tiempo las medidas adecuadas.

Solo entonces el célibe es fiel a sí mismo y se consolidan tanto su testimonio como su capacidad para vivir unas relaciones amistosas, a la vez intensas y serenas como corresponde a una persona virgen por el Reino, a la que Dios ha dado su corazón²⁰⁷. Es ahora cuando su amistad con Cristo sube al Padre y baja al hombre, su amigo, como amor auténticamente humano y divino, personal y comunitario, redimido y siempre por redimir, realizado y a realizar para el desarrollo de la vida individual y eclesial, mediación transparente y signo irrevocable de un deseo a la vez satisfecho y por satisfacer.

y dóciles; la persona se siente generosa, disponible, con nuevos ideales y fervores. Es fácil... creer que uno está ante una conversión, cuando lo que verdaderamente ocurre es que se está empezando a enamorar humanamente» (R. Cantalamessa, *Verginità*, 32 [Ed. esp.: *La virginidad*]).

206. Cf. J. M. Salaverri, *Una castità...*, 32.

207. Puede parecer exagerado, pero también comprensible en este contexto, lo que dice Y. Raguin sobre las amistades del célibe: «Hay que saber que, en circunstancias normales, solo después de algunos años de celibato vivido absolutamente en el amor del Señor, pueden tenerse amistades» (Y. Raguin, *Il celibato...*, 57).

Si es así, el celibato se convierte en símbolo progresivo o en *cantus firmus* que entre las disonancias estridentes de los inciertos e inquietos amores humanos, se eleva hacia el Padre por el Hijo en el Espíritu. Y desde el Padre retorna al hombre, reflejándose en una armonía y polifonía de voces, en amistades intensas y cordiales, siempre por el Hijo y en el mismo Espíritu.

Si la belleza es el esplendor de la verdad, en la amistad así vivida brilla una chispa de la verdad, de la belleza y de la bondad de Dios.

4.2. Simbología regresiva: el 'amor curvus'²⁰⁸

Ya sabemos en qué consiste la simbología regresiva, opuesta a la simbología progresiva. Es un modo general de ser, o mejor, de no ser, porque quien vive así no puede realizar su *yo* ni sus potencialidades ontológicas, no crece ni madura.

La lógica fundamental de un modo de vivir basado en esta simbología es repetitivo. El individuo se conforma con «repetir» su pasado, más aún, se siente «hijo» de su pasado, determinado casi completamente por sus experiencias vitales, como si su pasado fuera un destino o una vida que hubiera que recorrer cíclicamente hasta el infinito, o como si el nexo pasado-presente fuera rígidamente causal, como afirman algunas teorías psicológicas, y que, por lo tanto, deja vacío y sin sentido todo discurso sobre la libertad y la dignidad del hombre²⁰⁹.

Lo repetitivo es instantáneamente regresivo, porque todo se ve, aunque inconscientemente, desde la perspectiva del pasado y ligado a él, y desde ahí se le da un significado. Esta regresión «infantil» (como todas las regresiones), paradójicamente «envejece» al individuo, pues viejo es quien proyecta su pasado en el futuro, como si nada debiera cambiar, convirtiéndose en esclavo de un cierto «des-

208. Esta imagen, expresada en términos parecidos, es de san Agustín, *Enarrationes in psalmos*, en PL XXXVI, Ps. 37, 10.

209. Cf. D. Wyss, *Storia della psicologia del profondo*, Roma 1979-1980, II, 63-70 (Ed. esp.: *Las escuelas de psicología profunda*, Madrid ²1975); R. Schafer, *Psychoanalysis Without Psychodynamics*, en «International Journal of Psycho-Analysis», 56 (1975), 50-53. Sobre el problema de las relaciones pasado-presente, cf. A. Cencini-A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna 1988, 305-314.

tino», porque carece realmente de la posibilidad de dar un sentido a su pasado y de integrarlo responsablemente en el presente, en un contexto de significados y valores, que, de algún modo, «reconstruyan» ese pasado²¹⁰.

Como dice Koselleck, para mucha gente de hoy nuestra época es el «futuro pasado», esto es, un futuro huérfano de metas a conseguir, un pasado que hay que soportar²¹¹ sin esperar nada nuevo. Más en concreto, si el modo de ser de quien es fiel al Espíritu y a su forma de actuar está abierto a la virtud de la esperanza como fusión entre el presente del hombre y el futuro de Dios²¹² o como «pasión por lo posible»²¹³, la simbología regresiva no permitirá, en general, ninguna apertura a lo que viene y a lo nuevo, ni ninguna pasión o anticipación militante del futuro prometido²¹⁴.

Desde el punto de vista afectivo, que es el que más nos importa, cuando la simbología es regresiva, el individuo se dispone a revivir, consciente o inconscientemente, la dinámica que mantuvo en su momento con las figuras significativas de la infancia. Tratará de buscar las gratificaciones que le satisficieron en el pasado y que, a su juicio, no disfrutó suficientemente. Tenderá a creer menos en sus posibilidades y capacidad de dar afecto adulto, a iniciar relaciones humanas demasiado comprometedoras, o a embarcarse en amistades poco adecuadas para satisfacer sus necesidades. Es como si su vida o su madurez afectiva se hubieran detenido de algún modo en la infancia o en alguno de los periodos evolutivos en los que debiera madurar, o al menos empezar a madurar, la capacidad de relación con los demás, la confianza en la vida, la apertura al futuro, la consolidación del *yo* y del objeto²¹⁵.

La hermenéutica, es decir, la interpretación existencial inherente a este tipo de simbología, es consumista, defensiva y reivindicativa. El individuo adopta una actitud de reclamación continua ante la vida; no sabe recibir, ni se da cuenta de que ya ha recibido; explota –y casi exprime– la existencia para conseguir lo que le intere-

210. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 1º.

211. Cf. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, citado por F. Pierini, *Ateismo sì, ma quello di Narciso*, «Vita Pastorale», 8-9 (1990), 128.

212. Cf. B. Forte, *Sull'amore*, 43.

213. S. Kierkegaard, citado por B. Forte, *ibidem*, 44.

214. *Ibidem*, 43s.

215. Cf. O. Kernberg, *Teoria...*, 58-67.

sa, sin saber muy bien qué es; se defiende ante la vida y sus temidas vicisitudes y peligros (de soledad, de amor no correspondido, de rechazo, etc.) porque se siente débil y duda de sí mismo, aunque no se dé cuenta... Todo esto sucede a menudo sin que la persona sea consciente de ello o sin que sea capaz de interpretar la exigencia que le viene de dentro ni a qué se debe la frustración correspondiente.

El mismo celibato puede interpretarse desde esta valoración regresiva, puede ser *símbolo de una tendencia afectiva inmadura y no desarrollada*, e independientemente de la voluntad de la persona, puede provocar incluso la regresión del *yo* a estadios de la adolescencia o de la infancia, a los mismos estadios en que se produjo un parón evolutivo.

La imagen del celibato será, pues, en este caso, la imagen del «amor curvus», y el célibe parecerá como «curvatus» hacia la tierra o hacia un amor inferior²¹⁶, como enrollado muy a su pesar en sus necesidades, encorvado, casi cheposo²¹⁷, temiendo a veces todo lo que le lleve a relacionarse con alguien y archipreocupado por «conservar y custodiar» íntegramente su promesa celibataria, mientras otras será incapaz de estar a solas consigo mismo y con lo que percibe como su desierto interior, un vacío en continua espera de ser llenado. En cualquier caso, estamos ante un círculo vicioso, ante una lógica repetitiva, y en esta situación el temor provoca siempre la huida, mientras que el vacío, cada vez más vacío, produce frustración. La simbología *regresiva*, pues, se construye siempre en torno a un deseo que básicamente queda *insatisfecho*, o cuya satisfacción ha parecido dudosa y fugaz.

Es lo que le suele suceder al célibe a causa del bloqueo evolutivo (y en proporción a su importancia) en una relación poco madura con las unidades de base y que carece de una relación con la totalidad del *yo* (y no se siente, por tanto, suficientemente amable), o con la totalidad del *tú* (y no sabe descubrir su amabilidad intrínseca), o no es capaz de vivir su opción y su renuncia con todo su corazón, con toda su alma y con toda su voluntad (y no ama bastante lo que ha elegido y según lo que ha elegido). Se darán casos concretos y

216. Cf. San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, en PL XXXVI, Ps.50, 15; Id., *Sermones*, en PL XXXVIII, XXI, 3.

217. Cf. M. Lutero, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 18, Weimar 1833-1948, 504, 10s.

regresivos de inseguridad e inestabilidad del *yo* sobre el mantenimiento de la opción celibataria, o interpretaciones peculiares del dinamismo relacional y afectivo del célibe, que pueden ir desde quien cree que puede pedirle todo a los demás o a la vida, sin saber (o poder) renunciar a nada, hasta quien piensa que lo suyo es dar y nunca aprende a recibir. El celibato de quien tiende al paternalismo o al autoritarismo, a la posesión o al acaparamiento, o de quien se ha acostumbrado a pensar solo en sí mismo y a seleccionar interesadamente sus relaciones, con el riesgo de no aprender jamás a dialogar, a colaborar, a compartir responsabilidades, a facilitar la iniciativa y el crecimiento de los otros, tiene una buena dosis de «amor curvus». También vive un celibato regresivo el sacerdote, el religioso o la religiosa que utiliza inconscientemente mecanismos de defensa o de autoengaño para no encontrarse con ese Dios que lo somete a prueba, que «experimenta» al hombre (y le pide que «sacrifique a su hijo»), que justifica sus devaneos afectivos y que trata de sublimar o de racionalizarlo todo. También es míseramente regresivo y repetitivo el celibato del que tiene miedo de «entregarse» a la muerte y a la vida, prefiriendo «tenerse» bien cogido entre sus manos, o mantenerse bien aferrado a sus afectos, sin saber cuándo es el momento de «cortar por lo sano y desaparecer».

Prevalece también una lectura consumista y defensiva de la vida afectiva y, por tanto, también del celibato, en la persona consagrada que no encuentra su identidad en la imagen del Hijo, en su capacidad de acogida y en su gratitud, ni se identifica con el corazón y la gratitud del Padre, ni con la libertad y capacidad de relación del Espíritu, sino que adopta actitudes «de amarga ingratitud, posesión celosa y captura desgarradora»²¹⁸.

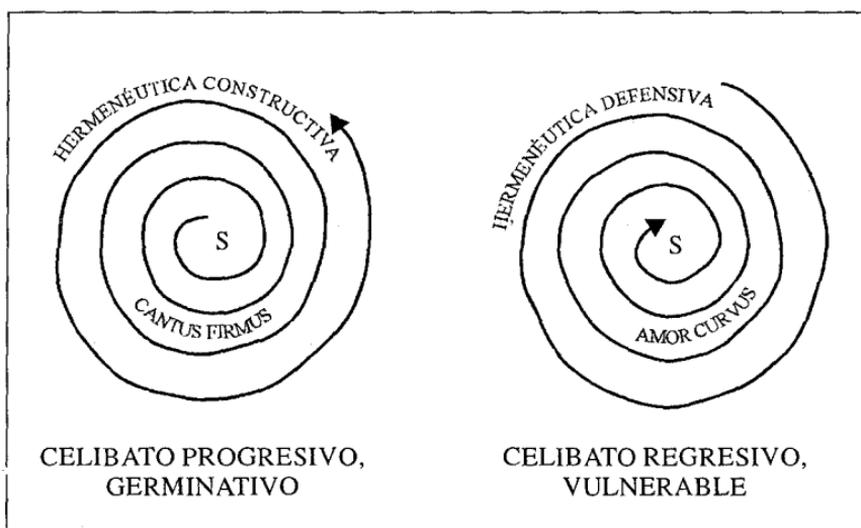
Celibato regresivo es, más concretamente, el que no está abierto a la amistad de Dios ni de los hombres, el que se contenta con cumplir, el que está dispuesto a establecer relaciones de amistad, pero únicamente, o sobre todo, a nivel filantrópico o social, sin ninguna apertura al amor teocéntrico, que es lo que caracteriza esencialmente al celibato por el Reino. O, al revés, el que cree tener cierta intimidad con Dios sin mediación alguna de lo humano, sin valor ni libertad para «besar al leproso».

218. Cf. B. Forte, *Sull'amore*, 56s.

Al contraponer el amor erótico y el amor agápico hemos visto algunos ejemplos de este proceso reductivo y regresivo, así como de la hermenéutica consumista y defensiva que lo inspira. En el gráfico siguiente reflejamos la contraposición entre las simbologías progresiva y regresiva del celibato.

GRÁFICO 29

Celibato progresivo y celibato regresivo



Lo que expresan las figuras es muy claro. El celibato construido «en la libertad del Espíritu» es, en medio de los hombres, símbolo de unidad, de amistad y libertad; tensión sana entre el deseo satisfecho y el deseo insatisfecho y apertura al futuro, no solo al futuro de los «tiempos nuevos» escatológicos, sino al que se prepara y construye con el trabajo diario y la vida nueva y llena de frescura; es un *cantus firmus* que relata y canta la Trinidad; es un celibato progresivo y germinativo porque se interpreta según la hermenéutica constructiva.

El célibe que no ha tallado, o no ha podido tallar, su virginidad según el modelo de la identidad del Espíritu de amor, corre el peligro de ser signo solamente de sí mismo y de una vida de soledad y

frustración, de carencia de un afecto importante, o de un afecto solo insatisfecho. Su celibato no anuncia un mundo nuevo ni impulsa su crecimiento ni el de los demás. Es «amor curvus», es un celibato regresivo y vulnerable, porque se vive con la lógica de la hermenéutica consumista y defensiva.

En el primer caso, el movimiento parte del sujeto y se abre a una realidad que lo trasciende; en cambio, en el segundo, el dinamismo es más centrípeto, pues nace y muere en el sujeto.

A continuación analizaremos en profundidad el «amor curvus», y, si es posible, trataremos de identificar su entidad y sus consecuencias, pero, sobre todo, conocer sus raíces psicodinámicas.

4.2.1. Algunos datos sobre la entidad del problema

Veamos lo que dicen algunas encuestas científicas sobre el tema. Utilizamos datos de encuestas que ya conocemos²¹⁹, pero que aquí analizamos desde otra perspectiva, desde la capacidad para la relación de amistad.

a) Kennedy y Heckler, en una encuesta realizada aproximadamente a 270 sacerdotes norteamericanos, constataron que, para cerca de las tres cuartas partes de los mismos, «la experiencia de la verdadera amistad es rara, si no inexistente»²²⁰. Este porcentaje tan alto corresponde al grupo de los «mal desarrollados» (8,5%), es decir, a los que tienen «serios problemas psicológicos, que se traducen en notables dificultades que influyen profundamente en la vida y en el trabajo del individuo»²²¹, y al grupo de los «subdesarrollados» (66%), que «no han conseguido los objetivos propios del periodo evolutivo conocido como adolescencia». Al 25% restante se le considera «desarrollado» o «en vías de desarrollo»²²².

b) La investigación de Baars y Terruwe, cuya muestra se compone de sacerdotes norteamericanos y europeos occidentales, arroja los siguientes resultados: entre el 10 y el 15% de los encuestados son «psicológicamente maduros», entre el 60 y el 70% son «emoti-

219. Cf. 1ª parte, capítulo 2º, apartado 2º.

220. E. C. Kennedy-V. J. Heckler, *The Catholic Priest in the United States: Psychological Investigation*, United States Catholic Conference, Washington 1972, 84.

221. *Ibidem*, 55-78.

222. *Ibidem*, 79-106.

vamente inmaduros», y el resto, entre el 20 y el 25%, tienen «dificultades de orden psiquiátrico»²²³.

c) Otro sondeo más cercano a nuestro entorno y a nuestros días es el realizado por un equipo de sacerdotes psicólogos (B. Barbolini, P. G. de Filippi, R. Vancottem, J. M. Uriarte) bajo la prestigiosa dirección de A. Vergote, sobre 200 sacerdotes con actividad parroquial de distintas partes de Europa (Bélgica, Italia, Euskadi) en la segunda mitad de los setenta. Según este sondeo, el 21,5% de los sacerdotes encuestados tiene las características y la actitud religiosa adecuadas para vivir relaciones sanas de amistad, mientras que el 80% restante todavía tiene problemas de reconocimiento y de aceptación intrapsíquica de su sexualidad, problemas de neutralización y escasa valoración de la de los demás (con la consiguiente actitud defensiva ante ella) y notables dificultades en su autonomía afectiva y relacional que condicionan su actitud religiosa (vividada con sentimientos de culpabilidad, como búsqueda de apoyo y seguridad, con formalismo y legalismo, etc.)²²⁴.

d) Un análisis todavía más profundo, realizado con criterios estrictamente científicos, es el que nos presenta la investigación de Rulla y de sus colaboradores, que por su carácter transituacional y transcultural, ofrece unos resultados de validez prácticamente universal. Según ese trabajo —como ya sabemos—, entre el 60 y el 80% de los jóvenes aspirantes al sacerdocio y a la vida religiosa —un dato que tiende a mantenerse en el transcurso de los años— es en general psíquicamente inconsistente, es decir, prevalecen en ellos las inconsistencias sobre las consistencias, de forma que es imposible la internalización de los valores religiosos y sacerdotales y pone en entredicho su maduración afectiva (entre el 10 y el 20% de ellos tienen problemas psicopatológicos). Solo el 20% restante tiene una actitud interior que permite esa internalización y la consiguiente libertad afectiva²²⁵.

Llama la atención la coincidencia sustancial de estas encuestas, hechas por investigadores muy distintos, en lugares muy dispares en

223. Cf. C. W. Baars-A. Terruwe, *How to Treat and Prevent the Crisis in the Priesthood*, Chicago 1972.

224. Cf. R. Vancottem, *Vecteurs psychologiques et attitudes religieuses chez le prêtre*, en «Lumen Vitae», 3 (1977), 312-342.

225. Cf. L. Rulla-F. Imoda-L. Ridick, *Antropología de la vocación cristiana, II: Confirmaciones existenciales*, Madrid 1994, 136s.

cultura y formación, con metodologías y medios diferentes, y quizás partiendo de hipótesis nada parecidas.

Pero ¿a qué se debe todo esto?

4.2.2. Las raíces psicodinámicas

Abordamos el problema desde un doble punto de vista, el evolutivo-estructural y el dinámico-de contenidos, con un método que ya hemos utilizado²²⁶ y valiéndonos de aspectos ya estudiados. Estos dos puntos de vista son complementarios y juntos pueden responder a nuestra cuestión. En el primero de los dos apartados siguientes daremos una explicación centrada en la evolución (o no evolución) de las relaciones objetuales de la que depende, según Kernberg, la formación de las estructuras intrapsíquicas. En el segundo, intentaremos ofrecer una interpretación, que estudiará, sobre todo, el contraste psicodinámico que surge entre los contenidos intrapsíquicos (necesidades, actitudes, valores) y provoca las incongruencias.

a) *Interpretación evolutivo-estructural.*

En primer lugar podemos dar una explicación que se remonta en cierto modo a los «orígenes», es decir, a la historia del sujeto, y sobre todo a la historia de *sus primeras relaciones objetuales*. Más aún, creemos que esta indagación, aparte e incluso antes que científica, es obligada y exigida por el respeto a la persona, porque, como hemos dicho repetidamente, los problemas actuales del individuo tienen mucho que ver con las relaciones interpersonales de la primera infancia, porque ahí se sientan las bases de la estructura del *yo*. Ahora nos limitamos a confirmar este principio y a aplicarlo a la capacidad de relación de amistad como signo y tarea de la opción por el celibato o, al revés, a la incapacidad para una relación de amistad como síntoma de una interpretación regresiva de dicha opción.

La teoría de Kernberg nos ha mostrado las fases de la evolución en las que el sujeto debería «aprender» a relacionarse poco a poco con el objeto, y también nos ha indicado que en todas ellas se puede dar un parón, que tiene unas consecuencias muy concretas. Aho-

226. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2º; cf. también 3ª parte, capítulo 2º, apartado 5º.

ra bien, si la amistad es para nosotros una relación objetual total, entonces podemos considerar también estas fases como secuencia evolutiva de la misma capacidad para la relación de amistad. Esta amistad solo será plena cuando dichas fases discurren y se sucedan con normalidad; por consiguiente, cualquier bloqueo o cualquier parón la condicionarán y debilitarán.

En concreto (y centrando nuestro análisis exclusivamente en la relación con el objeto) podemos decir que si, y en la medida en que la fase *autista* no se vive y se supera correctamente, el sujeto puede tener grandes dificultades para abrirse al *otro* y para hacer amistades. Pues en el caso más extremo, esta persona vive una situación de *ausencia de relación*, de aislamiento radical, y en una situación así es muy difícil vivir el celibato y ser testigos fidedignos del amor que viene de lo alto.

Cuando no se supera bien la fase *simbiótica*, se busca más o menos ansiosamente una relación absolutamente gratificante con el *tú*, que se identifica inconscientemente con el seno materno protector. Esta relación hace que las lindes entre los dos amigos sean cada vez menos perceptibles, como si una se comiera a la otra, y mientras el *tú* se hace cada vez más igual y cada vez más coincidente con los deseos del sujeto, este también se irá identificando progresivamente con el *otro* y dependerá cada día más de la relación con él. El celibato del que vive con ansia simbiótica (o con restos de la misma) tendrá muchas relaciones de amistad, quizás demasiadas, y las vivirá con un deseo sutilmente posesivo, como una necesidad de dependencia, de huida de la soledad, de búsqueda (inconsciente, naturalmente) de ternura femenina y maternal (con sus correspondientes celos y desquites), muy difícil de saciar.

Cuando el bloqueo se realiza en la fase de la *diferenciación* (tercera), el individuo tiende a seleccionar mucho sus relaciones y a ver su vertiente utilitarista. Aquí no hay ansias de posesión ni de fusión, solo cálculo interesado, solo ponderación de las ventajas que comportará una determinada amistad. La originalidad y la totalidad del *otro*, su lado positivo y menos positivo realmente integrados, se percibirán alternativamente, es decir, según su capacidad de gratificación, y, por lo tanto, unas veces será alabado y otras rechazado. La opción virginal del que se halla bloqueado en esta fase será ambivalente desde la perspectiva de las relaciones, porque por un lado es capaz de hacer amistades, pero por otro está incapacitado para

aceptar al amigo en su globalidad. Es decir, siempre hay algo en el otro que rechaza y con lo que no se relaciona; por una parte busca al amigo (y lo selecciona con cuidado), pero por otro no se pone en su piel, ni comprende a fondo sus sentimientos. Su amistad será necesariamente inestable, como le pasa a todo el que no acepta la ambivalencia de la vida, la suya propia o la de los demás²²⁷.

Es claro, pues, que los problemas de relación del presente pueden tener mucho que ver con problemas del pasado. Sería injusto olvidarlo. No todos los individuos pasan a las fases sucesivas de la relación objetual —integración y consolidación de las estructuras del yo—, o pasan con «restos» de las anteriores —que no han superado del todo—, que influirán inevitablemente en la configuración de sus futuras relaciones de amistad²²⁸. La opción del celibato por el Reino no es ninguna excepción a esta regla, como hemos constatado una y otra vez en el presente estudio, y ello tanto en sus principios como en sus consecuencias. El que se consagra a Dios tiene ya tras de sí una historia de relaciones, que, en cierto modo, hace de «intérprete» de su opción de consagración, de su significado y de sus implicaciones; dispone ya de una hermenéutica muy personal que comprende en cierto modo toda opción y circunstancia vital y que origina esa simbología progresiva o regresiva de la que depende a su vez la interpretación existencial del celibato como *cantus firmus* o como *cantus curvus*.

No se trata de ser fatalistas, ni todo esto tiene nada que ver con la teoría del continuismo freudiano. Pero sí trata de mostrar lo difícil que es interpretar el eterno misterio del corazón humano y de hacer ver la necesidad de que la formación para el celibato sea una *relación absolutamente personal*, un camino de acompañamiento de *cada individuo*, una aceptación de su historia, un desciframiento de su vida, una interpretación de su hermenéutica y de su simbología, para liberarlo de todo lo que pueda contaminar esa opción o hacerla

227. Cf. O. Kernberg, *Teoría...*, 58-67.

228. Ya hemos dicho que el acto de fe es una relación objetual (con el Objeto-Dios) y que, en cuanto tal, pasa también por las distintas fases evolutivas de Kernberg (y puede ser interpretado desde estos pasos progresivos). Cf. a este respecto, 3ª parte, capítulo 2º, apartado 4º.

Esto indica también que la historia de las relaciones del individuo influye en la evolución de las relaciones con Dios y, en definitiva, en el acto de fe.

demasiado pesada (*amor curvus*) o excesivamente endeble (*cantus infirmus*).

En el fondo, solo una relación sana de amistad, un auténtico camino de acompañamiento pueden ser capaces de corregir una relación de amistad más o menos enferma.

b) *Interpretación dinámica-de contenidos.*

Este nuevo intento de explicación de las razones de la vulnerabilidad en las relaciones arranca precisamente del punto de llegada del intento anterior que acabamos de ver, pero llega a la misma conclusión operativo-terapéutica.

De las investigaciones a que nos hemos referido, la que más nos introduce en el terreno de las causas es probablemente la de Rulla, Imoda y Ridick, porque está construida sobre una estructura teórica cuya lógica interna nos permite entrever lo que se esconde detrás de los datos²²⁹.

Hablábamos de las inconsistencias. La inconsistencia es sustancialmente un contraste interno, normalmente inconsciente, entre la motivación para obrar (o necesidad que empuja a la acción) y el valor ideal que se proclama oficialmente. El contenido de este contraste es específico y está determinado por las variables psíquicas (o necesidades, como la agresividad, la dependencia afectiva, la dominación, el exhibicionismo, la búsqueda del éxito, el placer sexual...) que hay en todo ser humano, pero que, en algunos, debido –por ejemplo– a un parón o bloqueo evolutivo en las relaciones, pueden exigir o influir de un modo especial, haciendo que una o varias zonas concretas de la personalidad, o de la vida en general del sujeto sea especialmente vulnerable.

Es importante observar que esta conflictividad interna inconsciente absorbe una gran cantidad de energía y disminuye inevitablemente la libertad y la capacidad real del individuo para internalizar los valores propios de su estado de vida.

229. A este respecto, cf. L. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana, I: Bases interdisciplinarias*, Madrid 1987, un libro que hemos citado una y otra vez, y que constituye la base doctrinal; cf. también L. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología de la vocación cristiana, II: Confirmaciones existenciales*, Madrid 1994, donde se ofrecen los resultados y la interpretación de la investigación longitudinal.

Así, si un individuo está muy preocupado, por ejemplo, por gratificar su necesidad de intimidad, de tener alguien en quien apoyarse (más o menos simbióticamente), su mente, su corazón y su voluntad estarán menos dispuestos a renunciar al afecto humano y a aceptar la soledad, y, por lo tanto, estará menos dispuesto a concebir el amor trascendente y teocéntricamente y a retener y gustar el valor de la amistad con Cristo. La necesidad más o menos intensa de satisfacer esta necesidad, absorberá su energía. Y su amor, como ya hemos dicho²³⁰, empezará a corromperse, cada vez será menos energía y más vacío que llenar.

El que todo esto suceda –hay que subrayarlo– no quiere decir que ese individuo o esa persona consagrada sea poco santa o poco casta, porque puede tratarse de alguien con grandes deseos de santidad y castidad, pero que tiene problemas debidos quizás a una fase relacional no felizmente superada. Estos problemas condicionan su modo de entender los valores y de percibir las personas, de aceptar su pasado y de diseñar su futuro, de interpretar el celibato y la vida afectiva, las amistades y la forma de vivirlas, de sentirse sacerdote o religioso realizado y contento...

¿Se podrá liberar a una persona en esta situación? Desde luego, siempre que se logre ir y hacer ir a la raíz inconsciente de la inconsistencia, poniendo a la persona en condiciones de evitar cada vez más su influjo. Pero, según la investigación, esto no es lo más corriente. Es impresionante el dato sobre la *consciencia* del conflicto principal de cada uno (o del defecto predominante). El 86% de los seminaristas y de los novicios y el 87% de las novicias desconocen su inconsistencia más importante al comienzo de su etapa de formación; pero lo realmente serio es que tras cuatro años de «formación», el 83% de los primeros y el 82% de las segundas no sabe todavía *dónde tienen que trabajar a fondo*²³¹.

Es lógico, pues, pensar que serán relativamente pocos los que consigan mejorar de verdad no solo su conducta, sino de liberarse de sus inconsistencias y de purificar sus motivaciones e intenciones, dando lugar a la aparición de nuevas atracciones y deseos. Pues bien, esto es precisamente lo que confirma la investigación²³².

230. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2º.

231. Cf. L. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología...*, II: 183.

232. Cf. *ibidem*, 161-174..

Es evidente que todo esto influye enormemente en cómo se vive el celibato. Y no solo cuando la inconsistencia es de naturaleza claramente afectivo-sexual, sino porque, cualquiera que sea la inconsistencia, disminuye la capacidad de captar y de gustar lo que vale la pena por sí mismo, lo que es verdadero, bello y bueno intrínsecamente, moviendo hacia lo que vale la pena para mí, hacia lo que satisface inmediatamente la necesidad o defiende de ella. Es decir, toda inconsistencia impide que la energía psíquica fluya hacia fuera, hacia el *otro* o hacia Dios; al contrario, la orienta hacia el sujeto y sus intereses. Además, la plasticidad y omnipresencia de la sexualidad puede dar origen a conflictos y conductas desviadas de carácter no sexual, de la misma forma que podrá ser una dimensión turbada o conflictiva por problemas que no tienen nada que ver con la sexualidad. En el primer caso se esconde; en el segundo hace de caja de resonancia²³³. En cualquier caso, siempre, directa o indirectamente, está implicada y mezclada²³⁴.

Así pues, con estas premisas podemos explicarnos la razón de los problemas y contradicciones, mecanismos de defensa y de autoengaño, posturas infantiles e inmaduras en relación con la vida afectiva del presbítero a las que nos hemos referido.

Podemos entender, en particular, que la razón de la postura regresiva en lo afectivo-sexual no es solo recrear una situación experimentada en el pasado como gratificante, sino que la inconsistencia por su naturaleza no deja crecer, no abre al futuro, crea infinidad de miedos a la vida y a los demás, hace que las personas solo vean sus pequeños problemas y sus intereses personales, reduce los espacios vitales, sofoca la libertad (aunque nunca la elimina totalmente), y sobre todo desnaturaliza el amor, haciéndolo cada vez más *amor curvus*, amor a nadie y a nada...²³⁵.

Hay que ayudar, pues, a que cada uno se conozca y detecte la raíz de sus inconsistencias, a crear y adoptar un comportamiento más acorde con la realidad y más coherente con la propia opción existencial, a apreciar cada vez más la libertad de vivir y de amar sin

233. Cf. L. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología... II*: 248s.

234. Cf. 1ª parte, capítulo 5º, apartado 4º.

235. Sobre la responsabilidad del individuo en relación con su inconsistente y, por tanto, con el origen de sus inconsistencias, cf. A. Cencini-L. Manenti, *Psicología...*, 198-200.

depender ni tener que defenderse de las propias inconsistencias, a sustituir la simbología regresiva por la progresiva en la interpretación de su compromiso con el celibato. Pero si la raíz psicodinámica es estrictamente personal, la única solución será el acompañamiento personal. No hay que esperar a que la gracia haga la parte de la naturaleza.

4.2.3. Algunas consecuencias

Si la raíz del problema está en este estado de inconsistencia profunda o de contradicción interna, no hay que asombrarse de algunos datos, aunque en sí mismos sean desconcertantes.

En lo que se refiere a la *vida consagrada*, partamos de las cifras de abandonos en el periodo 1983-1987. En conjunto, más del 50% de los religiosos sacerdotes (el 50,7% exactamente), de los religiosos hermanos (el 47%) y de las religiosas de vida activa (más del 55%) que abandonaron la vida consagrada, lo hicieron (como han admitido ellos mismos) por *dificultades en la vida de comunidad* (la primera, con mucho, de las siete causas aducidas)²³⁶. Es obvio que la vida comunitaria presupone cierta madurez afectiva y requiere cierta capacidad para establecer relaciones y relaciones de amistad con todos en general y con algunos en particular. Por tanto, no podrá vivir en comunidad (o le resultará insoportable) quien tiene una inconsistencia que lo empuja poco a poco a cerrarse (quizás por no haber superado bien la fase autista), o a vivir la relación consciente o inconscientemente en función de su necesidad de afecto (quizás por su ansia simbiótica), o a ser incapaz de reconocer la vertiente positiva del *otro* ni de aceptarlo en sus aspectos negativos (por un posible bloqueo en la fase de diferenciación). Se trata, pues, de inconsistencias en la línea del «amor curvus», desgastador y nada constructor de comunidades.

Todo esto influye negativamente en el modo de vivir la vida consagrada en su conjunto, y especialmente el voto de castidad. La virginidad será pobre y enclenque, centrada –como el amor que la anima– en las necesidades psicológicas del consagrado; pero poco a poco se irá haciendo imposible.

236. Cf. Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, *Datos estadísticos: 1983-1987*, Città del Vaticano 1983-1987; fuente manuscrita.

Otro dato interesante, sobre los *presbíteros*, es el de la soledad del sacerdote (FIAS 1989). Es un tema muy relacionado con el que estamos tratando, y por tanto es una consecuencia que tiene mucho que ver, directa o indirectamente, con lo que hemos dicho.

Sobre todo en cuanto a la *consciencia* del problema. Los resultados del cuestionario nos presentan un clero italiano bastante seguro de su madurez afectiva, entendida sobre todo como capacidad para la autonomía y la relación oblativa, hasta el punto de que se consideran más problemáticas no solo la soledad *presbiteral* (falta de relaciones con el presbiterio), y la soledad *pastoral* (dificultad de suscitar colaboración), sino la misma soledad material (cuando nadie va a casa), que la soledad afectiva (la falta de calor familiar o de afecto) y la soledad psicológica (dificultad para estar a solas consigo mismo). Pero una lectura global y razonada del mismo cuestionario nos presenta un clero italiano que tiene muy poco que ver con esa madurez y autonomía afectiva²³⁷. Se trata, pues, de un problema inconsciente, como revela la investigación dirigida por Rulla. Se confirma, pues, la necesidad de ayudar a cada uno a que sea consciente de su problema personal.

En cuanto a la *vida de relación entre los presbíteros*, de entre las cinco soledades a las que alude el cuestionario, la más lamentada es la soledad *presbiteral* (la denuncia el 30%), es decir, la ausencia de relaciones significativas, de amistades en el presbiterio, e incluso la inexistencia del clero como comunidad. Ante esta soledad tan generalizada, tan distinta y tan compleja (el 35% de los sacerdotes italianos, unos 7.000, viven solos), un 35% indica como vía de solución la vida común de los presbíteros, pero para más del 60%, un porcentaje desconcertante, la mejor alternativa es o la antigua ama de casa (eso sí, con un nuevo nombre: «colaboradora parroquial»), o la propia familia, o religiosas consagradas (hay incluso quien afirma que el problema se soluciona si se garantiza la comida, la limpieza y el lavado de ropa, etc.). Muchos no son conscientes de que el problema de la soledad es fundamentalmente interior, tanto en el individuo como en la comunidad de los presbíteros. De hecho, si se constata cuántos de ese 35% han comenzado a vivir

237. Cf. L. Cencini, *La solitudine del prete, oggi: verso l'isolamento o verso la comunione?*, en «Il prete e la solitudine: ne vogliamo uscire?», Actas del Congreso FIAS, Rocca di Papa, 20-22 de junio de 1989, 64-66.

realmente en grupo, resulta que no pasan de la mitad, lo que confirma que la soledad no molesta tanto, ya que en cierto modo se busca, y que la vida común es una especie de amenaza, algo pesado y difícil, para lo que no se siente uno preparado, y para lo que, desde luego, no prepara convenientemente la formación que se imparte –incluso ahora– en los seminarios²³⁸.

Este carácter más bien individualista del sacerdote lo confirma la encuesta más reciente realizada por la FIAS con la colaboración de la revista «Vita Pastorale». En ella se advierte un notable desapego y una escasa participación de los sacerdotes en los organismos de participación presbiteral que hay, y en los distintos movimientos de comunión entre sacerdotes. Baste decir que solo un escaso 14% de los sacerdotes consideran buena esta comunión²³⁹. Es muy significativo que se considere más positiva la relación entre clero y laicos (25%), aunque este porcentaje sea realmente bajo²⁴⁰.

No parece que sea mejor la *relación de los presbíteros con el obispo*, si es verdad lo que dice Gianola: «Muchísimas defecciones, crisis o incluso simplemente dificultades en la fidelidad al celibato se deben a vacíos o aislamientos afectivos por falta de comunicación y de comunión profunda con el obispo que no sabe nada, que no tiene tiempo, no tiene corazón, no interviene ni ayuda»²⁴¹.

Otro dato llamativo es la *relación entre la soledad presbiteral y la referencia psicológica a la familia de origen según la edad*. En la encuesta de 1989 se constata que, al comienzo de la actividad presbiteral, se da mucha importancia a las relaciones con el presbiterio, insistiendo en la necesidad de una vida común. Pero luego esto se va diluyendo y esfumando progresivamente, mientras que la «cuenta» de relación con la familia, o la referencia a la familia original, va aumentando, viéndose en ella la solución al problema de la soledad sacerdotal. Es decir, tras los primeros fervores comunitarios,

238. *Ibidem*, 62s.

239. Lo mismo dice Mons. Gaidon sobre los curas franceses: «Certains de nos frères en sacerdoce préfèrent rester à l'écart des rencontres cléricales et se garantissent en s'isolant» (M. Gaidon, *Amitiés*, 81).

240. Cf. R. Paganelli, *Comunione difficile tra preti*, en «Settimana», 2 (1991), 10.

241. P. Gianola, *Pedagogia formativa del celibato sacerdotale*, en «Seminarium», 1 (1993), 70.

disminuirán los ideales y se piensa en soluciones más ligadas a problemas e intereses personales.²⁴²

Por otra parte, esta «nostalgia familiar» tiene una explicación a la vez evolutiva y psicodinámica en un dato ya conocido: el 69% de los estudiantes de teología parece establecer relaciones de transferencia durante su formación (investigación de Rulla, Imoda y Ridick). En sus relaciones con los superiores y con sus compañeros reviven, de algún modo e inconscientemente, relaciones habidas con algún miembro de su familia durante su infancia y niñez²⁴³. Muchas veces esta «referencia» emotiva es muy sutil y casi imperceptible, pero con mucha frecuencia provoca unas relaciones interpersonales anómalas o «extrañamente» difíciles.

Es natural que la transferencia provoque la repetición regresiva del propio pasado, que hace que la vida del individuo sea igualmente regresiva y que no pueda dejar de influir en el modo de interpretar y vivir el celibato, un celibato regresivo, obviamente, bien porque tiende a repetir o «reajustar» el pasado, bien porque todo el potencial de amor de la persona no ejerce una función liberadora.

Al menos desde una perspectiva objetiva, no estamos ante un celibato que se eleva al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo como *cantus firmus*, o que relata la extraordinaria historia de la Trinidad de amor, sino ante un *amor curvus* de alguien encogido sobre sí mismo y sobre sus desventuras pasadas, probablemente muy a pesar suyo, porque nadie se decide —al menos conscientemente— por el celibato consagrado con un objetivo tan mezquino. Pero de hecho es posible que, junto a los fines positivos y nobles que directamente se persiguen, haya otras intenciones menos nobles escondidas, que tienen que ver con la historia del individuo, con la evolución de sus relaciones, empezando por las más significativas de su infancia. Es como si todo esto estuviera sedimentado en la psique de la persona y sigue ahí sin desaparecer; más aún, si durante este tiempo no se han puesto los medios para irlo eliminando, puede condicionar sus actitudes y sus opciones, y ello al margen de su buena voluntad y de su interés. Es una tremenda contradicción, cuyas consecuencias percibe normalmente la persona afectada, pero sin ser capaz de identificar sus raíces profundas.

242. Cf. L. Cencini, *Solitudine...*, 63s.

243. Cf. L. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología...*, II: 184.

Es una verdadera lástima que quien ha decidido testificar con su vida el amor de Dios, se vea «constreñido» por esta presión interna a no tener jamás la certeza de su propia «amabilidad», satisfecho de contemplarse narcisistamente en aguas estancadas, sin futuro ni historia (y por tanto radicalmente insatisfecho), más o menos incapaz de abrirse, por encima de las apariencias, a una relación total con el *otro*, aunque al mismo tiempo esta relación se busque intensamente y con dificultades, a pesar del deseo de dejarse conducir por el Espíritu de Amor hasta la fuente del amor, hasta Aquel que solo puede saciar la sed de amor del hombre, pero que también pide a toda criatura: «Dame de beber»²⁴⁴.

El celibato por el reino de los cielos está llamado a diseñarse según el proyecto trinitario de amor; pero siempre será un pequeño puñado de tierra. Puede que en esta paradoja resida al mismo tiempo tanto su grandeza como su debilidad. Como un tesoro en vasijas de barro, como el todo en la parte²⁴⁵. O como el *cantus firmus* que el Espíritu de Dios, Espíritu de belleza y armonía, no cesa de cantar en el corazón humano y a través de él.

244. Jn 4, 7.

245. Cf. el conocido libro de H. U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, Milano 1970.

III
EN EL AMOR

Cuarta parte

**LAS ETAPAS DE LA
VIDA DEL CÉLIBE**

La cuarta parte de nuestro estudio se atiene a los análisis de las tres partes anteriores y posee un carácter predominantemente pedagógico. Tras un detenido análisis de la situación (primera parte), encontramos un concepto adecuado para expresar la naturaleza de la opción por el celibato desde una perspectiva multidisciplinar (segunda parte) y hemos intentado aplicarlo a un aspecto especial del celibato (tercera parte).

Ahora podemos llevar a cabo una reflexión provechosa, e incluso ineludible, sobre la identificación y evolución de las etapas existenciales en que se despliega un proyecto de celibato por el Reino, que va madurando poco a poco, que alterna los momentos de progreso con los momentos de crisis, que acepta nuevos retos y que va profundizando la relación objetual total con la Trinidad, a la que ama, y con el prójimo, al que ha de amar con el corazón de Dios.

Esta parte conclusiva quiere ofrecer una doble vertiente:

1. Descubrir aspectos nuevos del misterio del desarrollo y nuevos criterios de madurez afectiva que permitan vivir el celibato como *cantus firmus* y que sirvan para discernir la vocación al celibato.

2. Identificar posibles itinerarios de formación permanente para el celibato consagrado.

Pues es claro que la opción por el celibato no se hace de una vez por todas; en efecto, ser vírgenes no es cuestión de mantenimiento, sino de conquista permanente. Además, el amor del célibe consagrado es el amor de un corazón de carne que, como todo amor humano, pasa por etapas de crecimiento y etapas de crisis. Más aún, es un amor que se consume en plenitud gracias a un corazón capaz de «recordar con afecto» la benevolencia de Dios y de transitar por

las distintas fases de la vida humana ateniéndose a criterios y parámetros de desarrollo muy concretos (capítulo primero).

Estudiamos cuatro de estas etapas, que parecen corresponder a las clásicas etapas de la vida, de manera que igual que hay un amor joven (capítulo segundo), un amor adulto (capítulo tercero) y un amor plenamente realizado (capítulo cuarto), debe haber también una virginidad que recorre todas estas etapas de la vida, con un ideal de realización en cada una de ellas y con una renovación incesante para conseguir poco a poco su plena madurez. Y si el desarrollo es donde se verifica el misterio, solo la aceptación de la ley del crecimiento continuo hace que el misterio se cumpla y que el proyecto de virginidad sea fiel a sí mismo. Es decir, se es virgen de verdad cuando se afrontan todas las etapas de la existencia hasta el último tramo – el encuentro con Ese a quien el célibe ha esperado a lo largo de toda su vida– cuando el amor recibido será siempre amor donado y cuando ya no haya distinción alguna entre dar y recibir amor. Entonces se correrá el velo del misterio y el *cantus firmus* inconfundible y original del amor del célibe resonará para siempre en la armonía celeste.

Así pues, esta sección conclusiva y sintética está influenciada por algunos planteamientos interdisciplinares, y tiene además un carácter pedagógico y metodológico en el conjunto de la obra.

Es obvio que no nos proponemos indicar caminos ni recorridos obligatorios en este tema. Pues el celibato por el Reino es, y será siempre, un proyecto misterioso que el Espíritu suscita y realiza en el corazón de algunos creyentes por sendas igualmente misteriosas e inéditas. En realidad, cada célibe podría escribir un libro personal sobre «su» celibato o sobre el camino que el Espíritu le ha impulsado a recorrer con la seguridad de añadir algo peculiar y original a la historia, siempre antigua y siempre nueva, de la seducción del corazón humano por parte de Dios. Serían como las distintas voces de una admirable polifonía o como las notas distintas pero convergentes del *cantus firmus* del amor divino.

CAPÍTULO 1

LEYES Y CRITERIOS DEL DESARROLLO

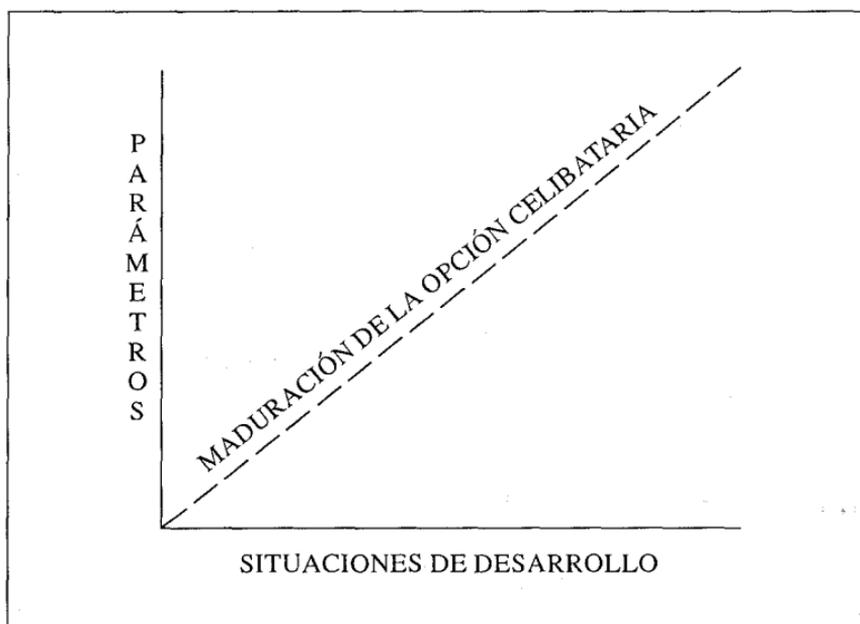
En este capítulo introductorio señalamos algunas leyes y algunos criterios que pueden ayudarnos a interpretar la evolución de un proyecto de celibato por el Reino a la luz del misterio del hombre y de su celibato consagrado como misterio del misterio.

1. Parámetros de desarrollo

Las leyes y criterios de que hablamos son indispensables en un asunto como este. Porque sería imposible entender y analizar la evolución de la opción por el celibato sin objetivos y puntos de referencia o –más en concreto– sin *parámetros* que señalen, como descomponiéndolo, el objetivo terminal e intermedio de esa opción, así como las características y exigencias del proceso de maduración del ser humano. Y eso sin olvidar las situaciones existenciales que pueden ser verdaderas y auténticas *situaciones educativas* que mueven a madurar todavía más. Todo ello –leyes, criterios, parámetros, situaciones educativas– es indispensable para diseñar un proceso formativo que contemple a la vez método y contenidos en mutua interacción. Podríamos decir, recurriendo a una terminología familiar para nosotros, que los parámetros son como los elementos arquitectónicos del diseño evolutivo del celibato, mientras que las situaciones son su componente hermenéutico. Los primeros son los elementos esenciales del proyecto, los segundos indican la forma de llevarlo a cabo (cf. gráfico 30).

El gráfico indica que tanto los parámetros como las situaciones educativas determinan conjuntamente el desarrollo de la opción por el celibato.

Parámetros y situaciones de desarrollo



Está claro que nuestro planteamiento es interdisciplinar aunque no estudiaremos cada uno de los pasos con el rigor epistemológico de la segunda parte. Nos movemos, sin embargo, en una concepción del ser humano que tiene muy en cuenta su vertiente *mistérica*. No entendemos el misterio precisamente en su dimensión estática y negativa, a saber, como oscuridad o exceso de penumbra y por consiguiente no decimos que el ser humano es incomprendible. Al contrario, lo entendemos en su acepción positiva, esto es, como luz superlativa, reflejo del esplendor de su verdad, o como intuición de una dimensión ulterior, difícil de descifrar, pero que se ve ahí y que está llena de significado, que desvela por completo la verdad del hombre, es decir «la anchura, la longitud, la altura y la profundidad»¹ del misterio del hombre y, en especial, del misterio del creyente. El misterio no desvela inmediatamente esta verdad, pero la

1. Ef 3, 18.

deja entrever en ese punto central imperceptible, donde convergen los extremos, donde lo lejano se vuelve cercano, donde los polos no se excluyen entre sí, donde a largo plazo las antítesis se resuelven en síntesis. Ese punto es en realidad el lugar del misterio, su epifanía. Pues misterio no es ni más ni menos que la posibilidad sorprendente y siempre nueva «de mantener, dinámica y paradójicamente, unidos los extremos, el perderse y el encontrarse, el *yo* y lo *otro*, el límite y lo ilimitado»², el ser y el devenir; posibilidad auténticamente vital y valiosa, porque en cada una de las partes reconoce una porción de verdad. Por el contrario, el misterio se degrada en problema insoluble, o en enigma sin sentido, cuando los extremos se contraponen indefinidamente, cuando quieren imponerse sobre el *otro*, cuando pretenden eliminarse mutuamente.

Veamos qué se esconde tras el concepto de *parámetro*. Acabamos de indicar que en el ser humano hay algunos extremos que se oponen al menos inicialmente; por ejemplo, la inmutabilidad (ser) y el cambio (devenir). El concepto de parámetro incluye lo que permanece estable y sin embargo es a la vez susceptible de cierta mutación. El desarrollo humano, lugar del misterio, incluye algunas constantes –auténticos parámetros– que experimentan sin embargo amplias mutaciones. Estos parámetros tienen un cometido importante y peculiar en la concepción del desarrollo humano, porque hacen de mediadores «entre el misterio del hombre en su realidad antropológica, básicamente universal, omnipresente e irreducible al dato específico, y las realizaciones concretas que proceden de observaciones procedentes de la psicología del desarrollo»³. De este modo, el misterio, que podría quedarse en algo abstracto, y por tanto vacío, se «reencuentra» y adquiere sentido por «la mediación de algunos parámetros que dan una configuración más concreta a los datos de la psicología del desarrollo humano»⁴. Por otro lado, los datos, que a veces pueden parecer irrelevantes y puramente empíricos, al no estar encuadrados en un marco antropológico, adquieren verdad y profundidad antropológica en virtud de su ligazón con el misterio.

2. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Casale Monferrato 1993, 38. Lo que sigue está muy influenciado por las reflexiones de Imoda en este libro.

3. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 77.

4. *Ibidem*.

Ello no quiere decir que los parámetros logren traducir y expresar toda la compleja realidad antropológica del hombre como misterio. Pues, en realidad, la selección de los parámetros siempre es hasta cierto punto arbitraria, aunque imprescindible para leer y ordenar las observaciones sobre un determinado sector de desarrollo, y sobre todo para programar una acción pedagógica en referencia incesante al misterio y a la tensión que de él se deriva. Todavía más, «la tensión que conlleva la realidad misteriosa de la persona exige en estos parámetros una síntesis difícil y un respeto a las peculiaridades de los polos inherentes a todo parámetro»⁵. Esta afirmación se aclarará más adelante.

Teniendo en cuenta, pues, el objetivo de nuestro estudio, es decir, el desarrollo psicológico y espiritual de la opción por el celibato en las distintas etapas de la vida, y las aportaciones de la psicología evolutiva, seleccionamos tres parámetros bien concretos: *alteridad, temporalidad y capacidad de cambiar*.

1.1. *Alteridad*

En el esbozo bíblico-teológico que hemos hecho anteriormente, hemos visto que la persona humana, al no tener en sí misma la razón de su existencia, busca sin descanso realizarse en *otro*, o en el *Otro*. El esbozo filosófico ha insistido en que el modo de existir el hombre es la relación, la apertura permanente al *otro*. El esbozo psicológico, en fin, ha dejado claro que el hombre no puede realizarse sino en la relación interpersonal⁶. ¿Acaso no es la relación objetual total, en cuanto concepto mediador entre los tres esbozos anteriores, la expresión apropiada, interdisciplinariamente garantizada, de esta tendencia que confiere al hombre su ser?⁷

Precisamente ese es el concepto sobre el que hemos construido el armazón conceptual del celibato consagrado, considerando incluso el mismo celibato como una forma de relación objetual total que exige una determinada madurez relacional y que se realiza plenamente en la medida en que impulsa la apertura al *otro* y al *Otro*.

No enumeramos más elementos de este parámetro para no repetirlos. Pero quizás sea conveniente resaltar algunos aspectos de su

5. *Ibidem*, 78.

6. Cf. 2ª parte, capítulos 2º, 3º y 4º.

7. Cf. 2ª parte, capítulo 5º.

vertiente dinámica, para poder luego aplicarlos a cada una de las etapas.

1.1.1. Irreductibilidad de la alteridad

La alteridad cabe perfectamente en la concepción del hombre como misterio, pues, por un lado, pone límite a la persona humana, pero por otro expresa el infinito hacia el que tiende, que no se deja definir por límite alguno, y al que tiende por tanto incesante, indefinidamente. Todo esto no es más que un reflejo de la polaridad de la naturaleza humana, perennemente situada entre realidades opuestas y por ende radicalmente inquieta. Es obvio, por tanto, que el desarrollo no es un proceso de adaptación en el que la búsqueda puede cesar y la inquietud desaparecer, sino un proceso que acepta la alteridad como un dato natural e irrenunciable. El *yo* se halla constantemente frente al *otro* (o al *Otro*) en una tensión inacabable, que es lo que de verdad provoca el desarrollo del *yo*, la situación ideal o providencial que la hace posible. El espacio de la alteridad, la distancia entre el *yo* y el *otro*, es el ámbito donde madura la comunión, que solo es auténtica cuando es fruto de una realidad de no-identidad⁸: «En una relación personal, solo si hay *alteridad* puede existir una *auténtica comunión*»⁹.

Alteridad es lo mismo que diversidad, es aceptar con garbo la diferenciación (Kernberg), es admitir que Dios tiene poco que ver con mi modo de entenderlo y de imaginarlo, es ser capaz de trabajar codo a codo con quien no piensa como yo, ni vive como yo, ni toma las mismas decisiones que yo, incluso las decisiones importantes... «En su comportamiento humano, incluso antes que en su ministerio», el sacerdote y la persona consagrada «ha de dejar siempre a salvo la *alteridad*. Dios la ha protegido dándonos la libertad. No nos ha dado una identidad reducida a la asimilación con él. Cuando se acerque a alguien, o alguien se acerque a él, el sacerdote respetará profundamente al *otro*»¹⁰ tal como es, por difícil y duro que le resulte. Además, quien ama solamente a sus semejantes no ama a

8. Cf. lo que dijimos sobre la amistad en la 3ª parte, capítulo 5º, apartado 4.1.2., sobre todo el pensamiento de De Certeau.

9. Cf. S. Pagani, *Uomo tra la gente, II. Le relazioni buone del prete*, en «La Rivista del clero italiano», 7 (1994) 505.

10. Cf. *ibidem*.

nadie, y quien ama a alguien haciéndolo a su imagen y semejanza, no se ama más que a sí mismo.

Suprimir la inquietud que conlleva la alteridad equivaldría a eliminar una característica esencial del hombre y sobre todo desperdiciar una magnífica ocasión de desarrollarse. Iría contra los intereses de la persona humana. Tratar de lograr de golpe la síntesis de ambos polos —el *yo* y el *otro*— sería eliminar de un plumazo la experiencia humana, anular la búsqueda y la inquietud, aniquilar el misterio o reducirlo a un puro y simple «problema» que se intenta resolver sin lograrlo jamás, o a un «enigma» que se cree sin solución y se abandona por falta de sentido. La cuestión está, en todo caso, en *cómo* se afronta y se interpreta esta alternativa, o en cuáles son las mediaciones de esta alteridad que en cuanto tal es del todo irreducible.

1.1.2. Selección de los criterios de desarrollo

Si solo pueden ser criterios de desarrollo y por tanto de madurez incluso afectivo-sexual aquellos que respetan el misterio de la persona, deberán suponer que el sujeto está dispuesto a «afrontar» la alteridad presente en todo desarrollo humano, no solo respetando al máximo el *yo* y el *otro* (polos constitutivos de la experiencia humana), sino valorando también al máximo la tensión dinámica que hay entre ellos y potenciando el interrogante que brota de esa tensión¹¹.

Las ideologías y las pedagogías demasiado centradas en el sujeto (de corte permisivo) o en el objeto (como algunas pedagogías de la adaptación social o espiritual, sutilmente autoritarias) no estarían en condiciones de respetar el equilibrio —inquieto pero fecundo— entre sujeto y objeto, ni de señalar los criterios de desarrollo.

La sociedad moderna trata, continua y sutilmente, de eliminar los interrogantes que plantea la tensión entre *yo* y *tú*, entre finito e infinito, en su intento ilusorio de acabar con la ansiedad que provoca. Pero con eso no se suprime el interrogante, sino que únicamente se aplaza. Porque la pregunta, igual que la alteridad, es irreducible y no se puede acabar con ella. Tratar de eliminarla empobrece el diálogo entre la persona y la profundidad del misterio, y la deja huérfana de posibilidades y de criterios de desarrollo. Esto le pasa a to-

11. Cf. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 81.

das las teorías insuficientemente abiertas a la dimensión trascendente de la vida y a la capacidad del ser humano para abrirse a la trascendencia¹². «La persona humana no solo se enriquece sino que se realiza cuando se sale de la realidad que se da por supuesta y se abre a una alteridad cada vez más trascendente»¹³ dejándose interrogar por ella.

1.1.3. El *otro* en el desarrollo del *yo*

¿Cuál es el papel del *otro* en el desarrollo del *yo* y por qué es tan importante en la evolución del sujeto? El *otro*, misterio ante un *yo* también misterioso, es una *pregunta* ininterrumpida, una cuestión o una serie de cuestiones, un mundo que hay que descubrir y conocer, un haz de intereses y valores que no pueden dejar de interpelar, una constante provocación para el sujeto, a veces un *enigma* nada fácil de descifrar, a veces una *respuesta* más o menos esperada o difícil de aceptar.

El *otro* puede ser también un *obstáculo* porque sus deseos y planes pueden ser contrarios a los del sujeto limitándolos u ofreciéndoles resistencia. Pero también puede ser una *mediación inestimable*, una posibilidad de realización, una ayuda y un estímulo a ser uno mismo, original y autónomo; un *tú* que facilita el nacimiento y el crecimiento del *yo*; un compañero de comunicación con el que se comparte todo y con quien se forma comunidad. Es dialéctica y confrontación, tensión y quietud, llamada y don, exigencia y gratuidad.

El *otro* también puede convertirse en *amenaza* para el *yo*, y a veces su sola presencia es un auténtico *reto*, fuente de ansiedad, causa de conflictos internos y externos..., pero también *expectativa de éxito*, de promoción del valor que se realiza en el don de sí mismo, mediación que hace realidad las posibilidades del *yo*: amigo, objeto de amor...

El *otro* es, en fin, todos los *tú* humanos que se han cruzado en la vida del *yo*, todos los *tú* que, empezando por los padres, han lleva-

12. El intento de eliminar el interrogante, de considerarlo insignificante o inútil, de olvidarlo (o de fingir que se olvida) se ve muy claro en la siguiente anécdota: no hace mucho, sobre el trasfondo de un cartel publicitario en una ciudad italiana podía leerse la siguiente inscripción mural: «¡Dios es la respuesta!». Pocos días después apareció junto a ella esta otra: «Sí, pero ¿cuál era la pregunta?».

13. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 84.

do a la persona a ser lo que es. El *otro* es el entorno existencial, el lugar donde acontece el desarrollo del hombre con todas sus provocaciones y ambigüedades; el *Otro* es el *Tú* de Dios que está en el origen de cada uno, que es pregunta y respuesta, desafío superlativo, condición para ser uno mismo, «buen pastor»¹⁴, «arroyo engañoso»¹⁵, amigo singular y amor eterno.

Si fuéramos capaces de quitarle a alguien todos los encuentros e intercambios, todas las palabras y gestos con el *otro* y con el *Otro* que ha vivido y guardado en su memoria, y que unas veces le llenan de alegría y otras le hacen sufrir, ¿quedaría todavía algo de él?

La alteridad es el devenir de la persona: su presente, su pasado y su futuro.

1.2. Temporalidad

La última frase del apartado anterior viene como anillo al dedo para analizar el segundo parámetro: la temporalidad. Otro componente del misterio del hombre estrechamente unido a la alteridad, casi una porción de esta. En efecto, el ser humano no solo puede entenderse desde su continua confrontación con el ambiente o con lo que es *otro* frente a su individualidad (*alteridad*), sino también considerándolo como algo que acontece en el tiempo, que es su propia historia y teniendo en cuenta que no puede haber ningún *yo* sin un pasado abierto al futuro¹⁶. El pasado es un dato de hecho, algo que se recibe de la vida y que está bien delimitado en el espacio y en el tiempo; el pasado marca el límite y perfila la orientación posterior del sujeto, que ya al nacer tiene que asumir realidades que no ha elegido, como el sexo, los padres, su cuerpo, determinadas características psíquicas, etc.

Pero, además, la persona humana es un ser capaz de abrirse, por el conocimiento y la libertad, a todo lo posible y a todo lo real. El individuo no es, pues, un hecho mudo, un dato, sino alguien capaz de situarse frente al hecho y el dato, empezando por el dato de su propio pasado. El ser humano es libertad para hacer proyectos, es protagonista de su desarrollo y de su realización. Su proceso de creación y afirmación depende totalmente de él, pero al mismo tiempo

14. Sal 22.

15. Jer 15, 18.

16. Cf. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 85.

«es un recibir permanente, es un partir de lo que tiene, de lo que recibe y ha recibido; no es origen ni comienzo absoluto. Puede, pues, responder, es respons-able»¹⁷. Estamos, pues, en la díada del misterio, entre el pasado, como dato ya acontecido y definitivamente entregado, y el pasado, como historia que hay que asumir y resumir, cómo dato al que hay que dar sentido, como acontecimiento que no ha pasado del todo, porque siempre se puede, y a veces se debe, darle un nuevo significado... Ya hemos hablado de este punto, sobre todo cuando nos hemos referido a la necesidad y a la dificultad de integrar un pasado problemático¹⁸. Analizaremos a continuación algunos aspectos relevantes de lo que ya sabemos para entender el significado de este parámetro.

1.2.1. Temporalidad irreducible e inevitable

La temporalidad, igual que la alteridad, es algo *irreducible e inevitable* en el proceso evolutivo del hombre. Sobre todo, resulta imposible eliminar la relación tensa y natural entre pasado, presente y futuro, que debiera poner al sujeto en condiciones de establecer, aun a costa de un gran esfuerzo, un nexo secuencial entre las diversas fases de la existencia, de manera que no solo el pasado influya en el presente y en el futuro, sino que también el presente esté abierto al futuro, que, a su vez, es capaz de reconocer y dar un significado al pasado.

Naturalmente hay el peligro de no entender correctamente esta reciprocidad o incluso el mismo desarrollo. Es el caso de las teorías deterministas que, fieles a la lógica freudiana, defienden que el pasado es causa del presente, que por tanto carece de libertad, y que el futuro no tiene nada nuevo que decir; su idea del desarrollo es, pues, parcial.

Eliminan también, de hecho, la tensión entre las distintas fases temporales todas las formas de inmadurez de aquellas personas que parecen vivir un presente sin pasado ni futuro; por ejemplo, el esclavo de los impulsos inmediatos que no puede esperar ni un momento más y quiere tenerlo todo ya, aquí y ahora; o el que quiere neutralizar el tiempo refugiándose, mediante la droga, en un espacio sin tiempo ni vínculos; o el que quiere salirse del tiempo y del

17. *Ibidem*.

18. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 1º.

espacio, a los que juzga grises y hostiles, construyendo una realidad ideal, fantasmagórica y supergratificante; o el que teme al futuro y se cierra en el pasado, rechazando toda novedad y contentándose con repetirse cansadamente a sí mismo. Aceptar el parámetro y la tensión de la temporalidad significa aprender a respetar el sentido del tiempo en la vida esperando pacientemente los acontecimientos, aceptando con responsabilidad y realismo el pasado con sus huellas y consecuencias y entregándose al presente consciente de que así sienta las bases de su futuro¹⁹, como el escriba que se ha hecho discípulo del Reino de los Cielos, que saca de su tesoro «lo nuevo y lo viejo»²⁰. Volveremos sobre ello.

1.2.2. «Hacer memoria»

Lo que permite vivir correctamente el parámetro de la temporalidad es la memoria. No como capacidad de recordar la mayor cantidad posible de pasado, sino en el sentido más profundo y bíblico de *hacer memoria* de lo que se recuerda, es decir, de captar su sentido más auténtico y persuasivo, de «celebrarlo» en cierto modo en el presente, dentro de un plan que el recuerdo, «haciendo memoria», percibe como uno y secuencial en sus partes; un plan todavía actual y al mismo tiempo pendiente de realizar, orientado hacia un futuro que se quiere coherente con el significado y el proyecto que han penetrado toda la vida de la persona. Se trata, pues, de una memoria no solo pasiva y orientada hacia un pasado que hay que «grabar», sino activa, que echa los cimientos para construir futuro.

Se trata, por tanto, de evitar y de hacer evitar la lógica que subyace a las dos imágenes simbólicas de la mitología griega: Prometeo y Sísifo, símbolos de quien no recuerda en absoluto o recuerda mal, exactamente lo contrario del hombre bíblico que «hace memoria» (y que cree precisamente porque recuerda).

El primero, Prometeo, que sube al Olimpo para apoderarse del fuego sagrado de la vida, es el símbolo de quien se cree dueño absoluto de su propio destino y, por lo tanto, en nombre de la libertad tiende a crear para él un futuro completamente autónomo, frente a su propio pasado e incluso a veces contra él, bien para revalorizarlo o reivindicarlo, bien para destruirlo o negarlo.

19. Cf. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 87s.

20. Mt 13, 32.

Sísifo, condenado a subir una y otra vez una piedra hasta la cumbre de la montaña, que una vez arriba vuelve a rodar hacia abajo, simboliza a todos los prisioneros de un pasado que jamás han aceptado, que para ellos carece radicalmente de sentido, que les pesa como una roca y que quisieran olvidar; pero que sigue ahí como una burla permanente repitiéndose hasta el infinito y aprisionando cada vez más a la persona, condenándola a no desarrollarse jamás, a no tener ningún futuro²¹.

«Hacer memoria» no es algo fácil ni que haya que dar por supuesto, y no es frecuente, ni siquiera entre sacerdotes y religiosos, teniendo todo ello consecuencias serias e imprevisibles en lo que respecta al celibato. Es un aspecto que se olvida con frecuencia, del que quisiéramos decir algunas cosas a título de ejemplo.

¡Cuántas personas consagradas hay que parecen... *no tener historia, cuyo celibato parece no haber evolucionado absolutamente nada a lo largo del tiempo!* Han llegado a los treinta, cuarenta o cincuenta años y les han pasado un montón de cosas, de las que podrían hablar horas y horas, pero sin que se pueda percibir ningún camino espiritual, ni psicológico, ni un proyecto de Dios, que se haya ido desvelando poco a poco.

Hacen síntesis de su vida, pero son incapaces de asumir (en el sentido de volver a acoger y de integrar) su pasado. Recuerdan anécdotas, no «historias personales»: retazos de vida, no secuencias existenciales lógicas. Recordar no es para ellos «hacer memoria», sino evocar cosas perdidas; su retornar al pasado no significa volver a andar un camino amigo, sino ir por senderos sin salida. Como si las fases y ciclos vitales no estuvieran interrelacionados entre sí, sino simplemente yuxtapuestos, tenidos o retenidos entre sí, como largos arpegios huérfanos de continuidad musical, como una melodía sin *cantus firmus*. A su edad puede decirse que para ellos la vida es lo mismo que cuando tenían veinte años. El tiempo no les ha traído maduración, solo ha sido necesidad mecánica, transcurso cronológico. Un transcurso sin la sabiduría bíblica de «contar sus días».

A menudo se trata de vidas sacrificadas, pero no transformadas. Han mantenido las opciones, oficialmente al menos, pero no las han profundizado, ni ahondado, ni radicalizado, ni llevado a sus últimas consecuencias. También han tenido crisis, pero a veces las han ne-

21. Cf. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 86.

gado o pasado por alto; pocas veces les han servido para abrir nuevas rutas, ni han sido para ellos etapas de una historia, de una historia de salvación²². Los acontecimientos no han sido ni escrutados ni «exprimidos» en lo que significaban para la persona; no han sido, pues, asumidos, ni personalizados, ni cargados de sentido. Ni primero los han dirigido, ni luego se los han apropiado; se han limitado a flotar en ellos. No solo cuentan retazos de su vida, sino que parece que han dejado a retazos su vida en el camino.

Turistas algo vagabundos de la existencia, han «viajado» y recorrido infinidad de «sitios», han tenido un sinnúmero de experiencias, pero se acuerdan de poco o de nada, confunden «sitios» y «personas» o recuerdan lo menos importante y significativo, e incluso en ocasiones no distinguen nada en esa selva uniforme de imágenes confusas, o no se acuerdan de nada por «amnesia de sobrecarga», como diría Naisbitt.

El almacén de su memoria da la impresión de tener pocos espacios, casillas limitadas. Parece que cada cierto tiempo se tiene que hacer limpieza para resituar lo nuevo que apremia (y que, a menudo, ya antes que anochezca no le interesará)²³. A su recuerdo «le falta perspectiva, sentido y percepción de la profundidad»²⁴.

Los colores, alegres u oscuros, de su vida parecen desvaídos y sin brillo en el empedrado gris del tiempo. Un tiempo que, en su relato, es como un líquido corrosivo que lleva y confunde en una masa informe no solo encantos y sueños, ilusiones y desilusiones, sino también responsabilidades y deberes, vicios y virtudes, huellas de Dios y de sus llamadas cotidianas²⁵.

Así pues, si es verdad que «el plan salvífico de Dios se revela a los presbíteros en el desarrollo histórico de su vida y de sus acontecimientos personales y comunitarios»²⁶, los sacerdotes y religiosos

22. Cf. J. Garrido, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Santander 1991, 126ss.

23. Cf. A. Pronzato, *Lungo il filo della misericordia*, Verona 1990, 5.

24. B. Secondin, *Nuovi cammini dello Spirito*, Cinisello Balsamo 1990, 183.

25. Sobre esta concepción de la memoria y del tiempo transcurrido, cf. M. T. Fabbricotti Mazzei, *Album di memorie*, Firenze 1990, sobre todo la reflexión de G. Pampaloni.

26. Sínodo de los obispos, *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, 54.

sin, o con escasa (en extensión y profundidad), memoria, serán menos conscientes de este proyecto «personal» de salvación.

Su celibato corre también el peligro de ser un celibato soportado, que ha pasado por distintos avatares sin crecer a lo largo del tiempo, ni convertirse en salvación y liberación. Se ha quedado diminuto, como un miembro que no crece con las demás partes del cuerpo y se queda raquítrico y atrofiado; un celibato que no ha ido a la par de los acontecimientos de la vida, que no se ha dejado provocar por la existencia, que no ha sido capaz de percibir las seducciones de Dios a lo largo del camino, que no es una respuesta madura de amor a la predilección de Dios.

Es decir, un celibato sin historia y sin tiempo o, lo que es lo mismo, sin memoria.

1.2.3. Pasado, presente, futuro

Sin memoria no se crea ningún futuro ni en el plano psicológico, ni en el plano espiritual y, además, el presente pierde sus puntos naturales de referencia. «Qué es el *presente* sino un resumen del pasado que no se ha perdido, que se conserva y es un anticipo de lo que todavía no es? Si el presente de cada uno es como el resumen de todo su pasado, que abarca lógicamente las dimensiones consciente y subconsciente, es también la esperanza de lo que todavía no es, de un futuro que aún no existe en cuanto tal, pero que de alguna forma ya se halla en el presente»²⁷. Solo a partir de esta idea de la temporalidad puede entenderse también el concepto original cristiano del tiempo como historia de salvación y como tiempo de crecimiento, de gracia y de promesa; «el presente es el tiempo auténtico de crecimiento, pero solo tiene sentido cristiano cuando se remite a un pasado de gracia y permanece abierto a un porvenir de promesa»²⁸.

Desde una perspectiva bíblica sobre todo (no olvidemos que la Biblia es básicamente *historia* de una salvación que abarca el pasado, el presente y el futuro de un pueblo y es símbolo de toda la humanidad), es interesante advertir que «las relaciones de Dios, manifestándose a su pueblo, son las de un Dios que revela y promete, que saca de la nada y hace vivir. Pero el ser humano se olvida a

27. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 87.

28. C. Castaldi, *Alle radici*, Padova 1992, 134.

menudo y se aleja de la promesa. No es extraño, pues, que la conversión sea un recuerdo, un retorno y un redescubrimiento de la promesa y que la recuperación de la temporalidad sea una senda terapéutica»²⁹.

¿En qué se puede reconocer una existencia que vive según el parámetro de la temporalidad? ¿cuáles son las actitudes que reflejan una relación correcta con el tiempo transcurrido (pasado), con el tiempo que está pasando (presente) y con el tiempo que aún queda por vivir (futuro)? Partiendo una vez más de la reflexión de Imoda, estas actitudes se identifican, a nuestro juicio, con las siguientes posturas ante el pasado, el presente y el futuro.

a. Aceptación

La primera postura básica tiene que ver sobre todo con el *pasado* de la persona como «dato», como «hecho» irreducible ya transcurrido y, por tanto, absolutamente inmodificable en su facticidad.

Sabemos muy bien que esta aceptación no es nada fácil, ni sucede sin tensiones ni luchas interiores, aunque parecería la actitud más lógica ante algo que no se puede cambiar («¿quién de vosotros, por más que se preocupe, puede alargar su vida una hora?»³⁰); pero manifiesta la libertad del sujeto, que ante su pasado puede adoptar una postura de rechazo. El propio cuerpo o una de sus partes, un rasgo humano como la voz, la mirada, la presencia..., un estado como la salud o la enfermedad, las emociones, los sentimientos, la inteligencia, la situación familiar, étnica o cultural... con todo lo que esta significa..., las oportunidades y las ocasiones providenciales, las frustraciones y renunciaciones, los encuentros y desencuentros..., es decir, la entera historia de cada uno no son más que algunos aspectos de una inmensa cantidad de datos que podemos aceptar y reconocer como parte integrante y significativa de nuestra vida; algunos de estos datos incluso podemos amarlos, pero a otros quizás, consciente o inconscientemente, los rechazamos en lo más profundo de nuestro yo. «Al no tratarse a este nivel de juicios ni de opciones morales, sino del puro y simple reconocimiento y aceptación de hechos y

29. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 87. Sobre el sentido de la senda terapéutica, Imoda cita justamente a L. Binswanger, *Melancolia e mania. Studi fenomenologici*, Torino 1971.

30. Lc 12, 25.

datos, si no se aceptan se prescinde al menos de una parte de la realidad; se la divide interna y externamente»³¹, entablado con ella una especie de relación objetual parcial. Pero, en cualquier caso, la aceptación del pasado es la base de todo desarrollo.

b. Responsabilidad

La segunda actitud fundamental tiene que ver sobre todo con el *presente*: el individuo es responsable de su actitud ante la vida y de todo lo que de ella ha recibido, de su pasado y de su futuro, y aunque cabe la posibilidad de que no tenga que responder de algunas inmadureces que hundan sus raíces en el pasado, sí ha de responder de su postura ante ellas, de lo que hace para llegar hasta sus profundidades y controlarlas. La persona no se limita a soportar la realidad, sino que se enfrenta a ella y hace todo lo que está a su alcance para cambiarla sin rendirse ante los condicionamientos de la libertad; al contrario, se apoya en la libertad peculiar del hombre de tender al menos a superar el límite y el dato para afrontar creativa y constructivamente el futuro.

c. Llamada

Es la actitud abierta al *futuro*. Cuando la aceptación del dato objetivo y la responsabilidad subjetiva van de la mano, la vida desvela al individuo las posibilidades que se le abren y, por encima de los condicionamientos del pasado o del dato difícil de aceptar, el individuo percibe en la vida una llamada que se le hace personalmente a la que únicamente él puede dar una respuesta concreta. Puede que en ello vea la satisfacción de su deseo natural de autorrealización, pero cada día verá más claro que su gesto no es ni solitario ni totalmente autónomo, sino que responde, y es preciso que así sea, a una propuesta que se le hace desde fuera, que él no ha programado y que compromete por entero su libertad y responsabilidad para dar una respuesta. «Esta llamada invita a superar un pasado quizás condicionante, pero es también una llamada que viene del *otro* o mejor, del *Otro*, y se presenta por tanto como un diálogo a emprender, como un proyecto que hay que realizar y que en cierto modo ya se ha realizado parcialmente»³².

31. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 89.

32. *Ibidem*, 90.

Esta forma de entender la llamada indica que la parte de misterio que une los extremos y mantiene unidos los polos, aparentemente contrapuestos, es una dimensión indisolublemente unida a la existencia humana: pues por un lado la llamada viene realmente de fuera, revela alteridad, no puede programarla cada uno; pero por otro es una llamada exclusivamente dirigida a él, que tan solo él puede percibir, a que se realice en su unicidad, singularidad e irrepetibilidad. Todavía más: es algo que el individuo y solo él puede realizar en cierto modo, algo hecho exclusivamente a su medida, pero al mismo tiempo también algo que lo rebasa, que supera lo que cree que es capaz de hacer; le pide el máximo y lo lleva normalmente a descubrir nuevas cualidades y capacidades no incluidas en su idea de sí mismo; quizás infunde cierto temor, al menos al comienzo, a no estar a la altura de lo que se le pide, pero luego entra a formar parte de su *yo* y de su propia identidad.

En el fondo, no es ni más ni menos, que la historia «misteriosa» de toda vocación, a saber, de ese proyecto que al principio parece deberse a una iniciativa personal y que poco a poco se va percibiendo como una verdadera y propia llamada que viene del *Otro* y que abre el pasado y el presente a un futuro inesperado, pero capaz de llevar su individualidad y potencialidad, sin pensarlo, a su máximo grado de realización³³.

Podemos pues concluir este apartado sobre el segundo parámetro del desarrollo diciendo que «el desarrollo es... el proceso en que se encara la tensión de un pasado, que, como dato y como límite, no tiene vuelta atrás, y hay que aceptarlo a la luz de un futuro lleno de posibilidades que, junto con los condicionamientos del pasado, pueden convertirse en el «humus» de un diálogo, que es una llamada que viene no solo del *otro*, sino también del *Otro*»³⁴.

1.3. Capacidad de evolucionar

El desarrollo exige, pues, la presencia simultánea de objeto y sujeto, es confrontación, interacción, diálogo, alteridad (primer parámetro); acontece en un presente que remite inmediatamente al

33. Cf. C. M. Martini, *Vita di Mosè, vita di Gesù, esistenza pasquale*, Roma 1979, 19-32.

34. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 91.

pasado y al futuro, o en un tiempo siempre estrechamente ligado a una historia (segundo parámetro). Ambos parámetros, ya estudiados, se vuelven a encontrar, en una especie de nivel mayor de concreción, en el parámetro de la *evolutividad*, que en cierto modo ya los contiene y los explicita todavía más.

Un aspecto fundamental de los parámetros es indicar que el misterio del hombre y del desarrollo humano (con sus dimensiones de finitud e infinitud, de grandeza y vulnerabilidad) es siempre la mediación entre dos polos, como ya hemos visto al hablar de la alteridad y de la temporalidad. El tercer parámetro expresa, análogamente a los otros dos, un aspecto de la realidad antropológica del misterio del hombre, el aspecto del *ser* y del *devenir*, de lo uno y de lo múltiple, que en el desarrollo humano significa por un lado la continuidad y la estabilidad de la persona, su «ser» y permanecer como tal desde el principio y a lo largo de su existencia, y por otro su capacidad de cambiar, de madurar, de devenir «otro» respecto al principio y a lo largo de su vida.

Es posible que haya muchos modos de configurar la relación entre estabilidad y mutabilidad, entre individuo y entorno vital, entre los distintos niveles de la existencia humana (biológico, psicológico y racional-espiritual) y las continuas provocaciones de la realidad circundante, entre la persona que «es», y sigue siendo ella misma, y el tiempo que pasa, regular e inexorable, ofreciendo y quitando sin cesar algo significativo al adolescente y luego al joven, después al adulto y al hombre maduro, y finalmente al anciano... Esta relación podrá tener diversas mediaciones o configuraciones, pero ninguna de ellas agotará la unidad y totalidad de la persona, pero todas expresarán un aspecto de la misma, un momento de su vida, una etapa obligada de su trayectoria existencial.

Así pues, el desarrollo humano es el lugar donde estas mediaciones asumen un ritmo relativo y teóricamente ordenado y básicamente ligado al proceso evolutivo de la vida, a lo que podríamos llamar estaciones de la existencia, haciendo cada vez más visible y dando una figura más concreta al misterio del hombre en sus distintos aspectos, en sus diferentes síntesis, en sus variopintas combinaciones de extremos.

¿Qué significa esta acepción y esta interpretación del desarrollo a la luz del parámetro de la evolutividad sobre todo en nuestro tema?

1.3.1. Ley de la vida espiritual

Un proyecto de santidad no puede circunscribirse normalmente a una única situación vital ni puede realizarse y consumarse de golpe, en un instante cuando el entusiasmo espiritual está en su culminación. La santidad no es cuestión de un momento, ni nadie nace ya santo... La perfección espiritual es normalmente resultado de un largo y fatigoso camino, nada lineal y, quizás, no del todo previsible. Y, si es verdad que puede definirse con criterios bien precisos y con una imagen que podemos llamar estática y clásica, parece sin embargo que la define mejor la lógica dinámica del camino, de la peregrinación del creyente por las fases de la vida, de ese creyente que se deja modelar poco a poco por la acción de la sabiduría de Dios que «aun permaneciendo en sí misma, todo lo renueva, y penetrando en las almas santas hace amigos de Dios y profetas en todas las edades»³⁵. O se deja modelar por la paciente acción de Dios, como el alfarero que con infinita paciencia trabaja su arcilla, la pule, transforma y perfecciona, la moldea y la decora hasta dejarla «a su gusto»³⁶, pero no lo hace ni en un momento ni de golpe. ¿En qué se quedaría la santidad de nuestros santos si quitáramos toda su historia humana de esfuerzos, cansancios, caídas, tentaciones, crisis, de pequeños pasos adelante casi imperceptibles, momentos de entusiasmo y de intimidad con Dios y de «descenso a los infiernos», de visiones en el «séptimo cielo» y desconcertante experiencia de su propia debilidad? Historia humana ciertamente, pero no solo humana, porque estos momentos son precisamente los que permiten descifrar en concreto el misterio de la santidad como acción total de Dios y del hombre, y se deja tocar y percibir para que otras personas sientan su fascinación y su llamada, a la vez que muestra lo que Dios obra en las almas que lo acogen, es decir, muestra el rostro y la santidad misma de Dios.

En cualquier caso esa historia señala una ley, a saber, que el camino de la santidad, en cuanto proceso evolutivo del hombre y formación del «hombre nuevo», es producto de momentos sucesivos, de objetivos intermedios vinculados entre sí, de situaciones que van una tras otra.

35. Sab 7, 27.

36. Jer 18, 14.

Es el concepto de *formación permanente*, entendida como forma teológica de concebir la consagración a Dios. Pues la consagración es formación, camino incesante de formación, lenta gestación del proyecto divino para una criatura, una especie de interminable proceso evolutivo a la vez psicológico y espiritual, algo así como una parábola formativa que, por su naturaleza, nunca se acaba³⁷.

Es también el concepto de *estadios de desarrollo*, con el que no se quiere reducir la iniciativa del Espíritu a puras leyes evolutivas que bastaría seguir para lograr el «hombre nuevo». Lo que se quiere subrayar, en todo caso, es la necesidad de respetar una vez más el misterio del hombre, del hombre creyente comprometido en el camino de la santidad, movido por la fuerza del Espíritu, pero que sigue siendo un hombre con un organismo que sufre una evolución compleja y que va madurando a lo largo de las distintas etapas de su vida a la libertad de dejarse modelar por la acción formadora del Padre, aprendiendo a la vez a tener los mismos sentimientos del Hijo. ¿Acaso no es esto lo que quiere decir Pablo cuando afirma: «Cuando yo era niño, hablaba como niño, razonaba como niño; al hacerme hombre, he dejado las cosas de niño»?³⁸. ¿Es que ser santos no significa también respetar el avance progresivo en el camino de la vida, descubriendo precisamente en él los contenidos de un ideal de santidad hasta llegar a ser un hombre perfecto, un adulto en Cristo? Pero debe quedar muy claro que el ideal de santidad, el ideal pleno hacia el que se dirige todo creyente, el elemento inmutable y estructural de la formación del hombre nuevo, la dimensión del ser, los estadios del desarrollo por el contrario son, podríamos decir, las partes en que puede descomponerse y a la vez componerse totalmente el ideal, indican el elemento que cambia y progresa a lo largo de un proceso continuo; son la dimensión del devenir. Quizás podríamos definir el estadio diciendo que es un intento de conceptualizar una realidad compleja y en movimiento³⁹, un intento de aplicar a la dinámica evolutiva de cada uno un contenido ideal e igual para todos, especificándolo y concretizándolo.

37. Cf. A. Cencini, *La formazione oggi. Problemi e prospettive*, en «Notiziario UISG», 96 (1994) 3-21 (Boletín Oficial de la Unión Internacional de Superiores Generales).

38. 1 Cor 13, 11.

39. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 100.

Es un concepto también muy útil en el tema de la opción por el celibato, que es una opción que no se toma de una vez por todas en los años en que es fácil ser entusiastas, porque el celibato no es una cosa que solo hay que «custodiar».

«Ser vírgenes no significa *permanecer vírgenes* sino *hacerse vírgenes*. *Permanecer* significa quedarse en la adolescencia, y en ese caso el celibato es solo renuncia al matrimonio, al amor conyugal, a la paternidad y a la maternidad... *Observar* el celibato significa «*hacerlo*», crearlo en cada momento»⁴⁰. «El amor que quiere durar está lleno de inventiva»⁴¹. El motivo que impulsa a un joven a la virginidad no puede permanecer invariable durante toda su vida, sino que tiene que crecer y adquirir profundidad, encontrar nuevos impulsos y nuevo vigor, nuevos contenidos y finalidades, debe alimentarse y llenarse de la experiencia y de la historia de la persona que, a los veinte años, optó por el celibato. Solo se llega realmente a ser vírgenes viviendo a fondo todas las etapas de la vida.

En este sentido, y solo en él, puede hablarse de fidelidad dinámica y creativa en el tema del celibato. Y de ella hablaremos tratando de observar su evolución en los estadios de desarrollo que corresponden sustancialmente a algunas fases clásicas de la evolución humana: juventud, adultez, plena madurez, periodo terminal de la vida. Es una opción discutible⁴², como ya hemos dicho, pero que nos permitirá alcanzar el objetivo fijado al principio de este capítulo.

1.3.2. Las crisis del yo

La psicología moderna dice que los estadios de desarrollo son por fuerza situaciones críticas, sobre todo en el paso de un estadio a otro, de una edad de la vida a otra. Estas crisis representan un peligro y hacen sufrir, pero son también una ocasión para crecer⁴³, se las llama *crisis evolutivas* y se consideran algo normal.

Este concepto, así como la correlación que lo sostiene y motiva, son importantes en nuestro estudio. Como ya hemos dicho repetidamente, escoger la virginidad por el Reino es una opción que toca

40. Y. Raguin, *Celibato per il nostro tempo*, Bologna 1973, 76.

41. Episcopado francés, *Un «dossier» del episcopado francés sobre el celibato sacerdotal*, en *L'Osservatore romano* (26 enero 1977) pág.6.

42. Sobre la dificultad de individuar los distintos estadios del desarrollo, cf. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 102-104.

43. Cf. *ibidem*, 359-361.

las inclinaciones más hondas de la naturaleza humana, es una renuncia a algo que siempre estará vivo, es una decisión que afecta duramente a la carne y sus exigencias, algo que no se puede acallar ni negar de una vez por todas.

Pero la vida del hombre es también un fenómeno dinámico, un proceso de crecimiento. A medida que se crece en edad se perfila cada vez mejor el sentido de la vida como realización de un proyecto, y cuanto más se define y se aclara, más cambia también el modo de «estar en el mundo», la idea de sí mismo y de los demás, el aprecio profundo a lo que cuenta de veras y por lo que vale la pena sacrificarse y entregarse. Y también se afina cierta sensibilidad espiritual que cada vez es más sabiduría del espíritu y más capacidad de saborear los deseos divinos, disponiendo a la intimidad y al enamoramiento de Dios, etc. «La historicidad, decía Chenu, es una dimensión esencial del hombre»⁴⁴, y mucho más del creyente.

Esto significa que lo ideal es que el adulto no se deje arrastrar por instancias externas ni dependa de ellas, ni se quede bloqueado por rigideces internas entre el miedo y la presunción. Al contrario, quiere decir que tiene o debe tener un centro personal unificador, un *yo* muy sólido y positivo que le permita captar los estímulos e integrar la complejidad de lo real, situándose en una actitud creativa y adecuada a su situación y su proyecto de vida. Aquí radica la fidelidad de cada uno a su identidad vocacional y tomarse en serio el concepto de formación permanente.

Está claro que todo esto supone tener coraje para aceptar el reto visible u oculto en los entresijos del día a día (en la vida normal o en el trabajo apostólico) y previamente una apertura mental que le permita identificar y notar que se dirigen a él ciertos requerimientos (por ejemplo, los «signos de los tiempos», o ciertas provocaciones de la historia y del entorno vital). Vivir significa aquí considerar las pruebas como etapas normales del camino de la vida, saber convivir con las crisis, esas *crisis del 'yo'* que, como acabamos de decir, la psicología evolutiva considera normales y positivas, signo de salud psíquica y espiritual, de identidad segura y estable, dispuesta a afrontar los desafíos de los acontecimientos y de la historia⁴⁵.

44. M. D. Chenu, *La foi dans l'intelligence. I: La Parole de Dieu*, Paris 1964 (cf. la presentación de este libro).

45. Cf. A. Cencini-A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna 1989, 120s.

Al fin y al cabo Jesús «se valió de las crisis por las que pasaron sus discípulos para formarlos»⁴⁶, crisis que de buena gana hubieran evitado.

Concretando un tema ya esbozado, estas crisis del *yo* permiten una *percepción del tiempo* muy precisa desde una perspectiva espiritual y psicológica o se deriva de ellas de un modo natural. Es la percepción del tiempo como alianza y epifanía de Dios, como *kairós* que indica que «el tiempo se ha cumplido»⁴⁷, como el «hoy» de Dios, en el que se cumple la Escritura⁴⁸ y se realiza la salvación⁴⁹.

El creyente sabe que sus días están en las manos de Dios y es sabio, si sabe vivir el «hoy» de Dios en su propio «hoy». Esto es lo que le da confianza, lo que le da fuerzas para dejarse retar por los acontecimientos, lo que le impulsa a aceptar la dificultad de captar y escrutar la palabra-acontecimiento (el *dabar* del Señor). Su tiempo es, pues, *por fuerza* un tiempo de lucha y de prueba, eso, un tiempo de crisis, un tiempo que hay que vivir y emplear a fondo. De un individuo así puede decirse que es capaz de aprender de la experiencia, pues reconoce sus errores y cada vez es más consciente de sus debilidades; su tiempo es pues un tiempo de conversión y penitencia, de vigilancia inteligente para no cometer más los mismos errores. No vive «al día» ni es «hombre de un instante»⁵⁰ «porque ha echado raíces en sí mismo y ante la prueba o la contradicción no se escandaliza ni se descompone. Sus días ya están decididos, no cuenta con volver a empezar una y otra vez, no sueña con improvisaciones; percibe ante sí un tiempo de maduración y crecimiento, de edificación y de progreso humano y espiritual»⁵¹, un tiempo que avanza necesariamente por estaciones o estadios evolutivos.

El que vive la crisis del *yo* unifica por tanto su tiempo y lo vive profundamente como tiempo consciente, delicado, destinado.

46. Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica. *Directrices sobre la formación en los institutos religiosos*, 59.

47. Mc 1, 15.

48. Cf. Lc 4, 21.

49. Cf. Lc 19, 5.

50. Cf. Mt 13, 21; Mc 4, 17.

51. E. Bianchi, *Vivere il tempo nella vita religiosa*, en «Testimoni», 13 (1990) 8.

1.3.3. Difusión (o dispersión) del yo

La crisis a que nos hemos referido anteriormente es muy distinta al fenómeno de la *difusión (o dispersión) del 'yo'*, que se debe a una profunda inconsistencia y a la consiguiente ausencia o precariedad de sentido del yo, que carece de un punto firme de referencia en torno al cual mover, acoger y unificar los estímulos de la vida y las nuevas experiencias⁵², y es incapaz de entablar con la realidad una relación objetual total⁵³. La consecuencia más llamativa de la precariedad e inconsistencia de sentido del yo es, paradójicamente, la ausencia de crisis del yo (en el sentido positivo del término), es decir, el miedo a las provocaciones como ocasión de crecimiento y reforzamiento del yo, a lo que se une la confusión de la identidad y la relativa dispersión de energía en sectores y tareas poco importantes y escasamente significativas y rentables en lo que atañe a la propia realización y madurez afectiva⁵⁴.

Si examinamos el tema desde la disponibilidad para iniciar una senda evolutiva, quien vive así es como si tratara de eludir continuamente el riesgo de la existencia⁵⁵ porque es incapaz de discernir auténticamente el tiempo y el significado del tiempo que pasa, con sus oportunidades y requerimientos. Habrá quien lo considere un *tiempo alienado*, como si estuviera vacío de propuestas, o condenado a la nada; o un *tiempo alienante*, poco significativo y de escaso interés para sus objetivos y deseos; o un tiempo, escasamente relevante para la fe. En cualquier caso, un tiempo que hay que dejar transcurrir sin preocuparse en absoluto de escrutar los acontecimientos para captar la salvación y el «hoy» de la propia salvación. Pero también puede adoptarse ante el tiempo una postura *idolátrica*, como si se quisiera arrebatarse a Dios la propiedad sobre él, utilizándolo y consumiéndolo con más o menos voracidad únicamente en beneficio propio, sin darse cuenta de que se es dominado por él y se es esclavo suyo. O contentarse con vivir el *tiempo de la «experiencia» o de la sensación*, primando la lectura subjetiva y puramente emotiva

52. Cf. A. Cencini-A. Manenti, *Psicologia...*, 121.

53. O. Kernberg, *Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica*, Torino 1980, 221-226.

54. Cf. A. Cencini, *El sacerdote: identidad personal y función pastoral* en «El presbítero en la Iglesia, hoy», Madrid 1994.

55. Cf. J. Garrido, *Grandeza y miseria...*, 126ss.

de los hechos, y discerniendo el camino y las opciones vitales a partir de un deseo puramente instintivo y todavía sin evangelizar. O querer vivir el *tiempo* «*totalmente y ya*», pretendiendo una gratificación sistemática, sin «*intervalos*» ni renunciadas, de las propias exigencias, o la realización inmediata e impaciente, que no tolera fatigas ni crisis, de los propios proyectos (incluido el celibato). O pretender vivir el *tiempo* «*a corto plazo*», es decir, a base de proyectos mínimos y de deseos mezquinos sin ninguna perspectiva trascendente. O querer el *tiempo* de «*vivir al día*», con una superficialidad que hace del célibe un inconstante y del consagrado un inestable, convirtiéndolos en una tierra en que la palabra no puede echar raíces ni el amor poner su morada⁵⁶. O desear un *tiempo* «*sin estaciones*», que ya no tiene esa maravilla de las cadencias naturales, al que se arrebatara su rítmica verdad, convirtiéndolo en materia tosca y plástica, monótona y cansina. Un tiempo en que lo único que corre es el ritmo o *cronos* material externo y medible, porque el interno, el emotivo, se ha parado, se ha quedado inmóvil, de manera que para esta persona nunca es hora de nada y todo va como antes. O querer, en fin, el *tiempo* «*de quien nunca tiene tiempo*» porque ha olvidado lo auténticamente importante y llena sus días con cosas inútiles que le hacen creer importante.

Es evidente que estas y otras formas «disipadoras» de entender el tiempo impiden que la persona entable una relación correcta con el parámetro de la evolutividad, quitando al tiempo y a las estaciones existenciales su peculiar valor educativo y bloqueando por tanto el desarrollo de la persona; pues la experiencia del tiempo es esencial para construir la personalidad⁵⁷. Todo ello no hará sino incrementar la inconsistencia y la dispersión del *yo* y de sus energías, generando un caos que, a largo plazo, empobrece a la persona en su dimensión psíquica y espiritual, y hará que su proyecto de celibato no se desarrolle, o incluso que se subdesarrolle. Es tanto como decir que será infiel. Y no con una infidelidad moral y consciente, pues estos individuos no son suficientemente libres para aprender de la experiencia, tanto si es positiva como si es negativa. Para ellos la historia no es, no puede ser maestra de la vida; son

56. Cf. E. Bianchi, *Vivere il tempo nella vita religiosa*, 8.

57. Esta es una de las ideas que se subrayan en el interesante estudio de K. Berger, *Psicologia storica in san Paolo*, Cinisello Balsamo 1994.

personas que caerán una y otra vez en los mismos errores, pero sin reconocer —y esto es lo peor— dónde está el error y su raíz; incluso a veces ni se dan cuenta de que se han equivocado (sobre todo en su vida afectiva).

2. Situaciones de desarrollo

Por situaciones de desarrollo o educativas entendemos las circunstancias concretas de la existencia, que hacen operativos los parámetros del desarrollo mismo y que permiten que el individuo lo realice de acuerdo con la dirección señalada por dichos parámetros. Son *ocasiones pedagógicas*, momentos y posibilidades educativas de notable eficacia, si la persona entiende su aportación al desarrollo y se deja moldear por ellas.

Ya hemos dicho que mientras los parámetros son los elementos arquitectónicos del desarrollo, las situaciones educativas son sus elementos hermenéuticos, porque explican cómo puede acontecer en la práctica el desarrollo humano en cada una de las áreas sujetas a los tres parámetros. Su cometido es, pues, muy importante sobre todo a la hora de concretar y especificar operativamente los valores y los objetivos señalados por los tres parámetros.

Desde el punto de vista de la *teoría de las relaciones objetuales totales* podemos decir que estas situaciones evolutivas permiten al individuo entablar relaciones objetuales totales con la alteridad, la temporalidad y la evolutividad, es decir, le permiten aceptar plenamente estas dimensiones como verdaderos y peculiares parámetros de su desarrollo.

En realidad, todo acontecimiento de la vida y del desarrollo humano puede ser, al menos en teoría, una «ocasión pedagógica»; pero se pueden identificar las situaciones que ofrecen al individuo mejores posibilidades estratégicas para crecer en las distintas dimensiones. Por eso mismo, «la pedagogía se define como la ciencia y el arte capaz de detectar y captar estas ocasiones, movimientos y posibilidades en los distintos acontecimientos de la vida»⁵⁸. Queda claro que solo se trata de oportunidades educativas, de lugares y momentos de crecimiento que la vida ofrece al sujeto, pero que no funcionan

58. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 132.

automáticamente, es decir, sin que la persona se implique concreta y responsablemente. El desarrollo humano no es un fenómeno espontáneo, no está determinado por una fuerza interior irresistible capaz de superar cualquier obstáculo y no tiene por qué producirse necesariamente. Las situaciones educativas de que hablaremos pueden convertirse en no educativas, y las oportunidades evolutivas a veces se tornan involutivas, bloqueando todo tipo de desarrollo.

Trataremos, en concreto, de señalar para cada parámetro de desarrollo, su correspondiente situación pedagógica, para mostrar «cómo» ese parámetro puede encarnar de hecho la dirección y la dimensión correcta del desarrollo humano en cada persona.

Como en otras circunstancias, puede hablarse aquí también de la arbitrariedad relativa de la opción. La nuestra es una opción que tiene en cuenta el objetivo de nuestro estudio (y de esta parte conclusiva), así como de su específico contexto antropológico. En las tres situaciones que propondremos seguiremos, por tanto, un esquema dialéctico que tiende a resolverse en síntesis. No es ningún artificio literario; es un modo de respetar el misterio que es el hombre y su desarrollo.

2.1. Desarrollo de la alteridad

La dimensión de la alteridad es factor y lugar de evolución cuando la persona es capaz de vivir tanto la *presencia* del *otro* como su *ausencia*, llegando poco a poco a fundir *en uno solo*, o a vivirlos a la vez con una matización especial, estos dos aspectos o modos de ser como elementos constitutivos de la misma alteridad.

2.1.1. Presencia

Es el momento positivo y gratificante de la presencia del *otro* (o del *Otro*) en la propia vida, una presencia que da seguridad y que sintoniza con la propia realidad existencial y con los propios proyectos y deseos. En estos casos la presencia de un *tú* llena la vida, es una presencia amiga, que responde a una cierta necesidad de afecto, hace ver lo bonito que es compartir la misma vida y vivir una comunión, en la que uno es reconocido y acogido precisamente cuando reconoce y acoge al *otro*.

No se trata solo, pues, de la presencia del *otro* en la propia vida, sino también de la presencia de uno mismo en el *otro*, de la deci-

sión de dar y recibir, de ser acogedores y de experimentar ser acogidos; es el momento de la gratitud y de la gratuidad y, por consiguiente, también de un cierto equilibrio en la relación interpersonal.

Ser capaz de percibir y gozar la presencia del *otro* supone, en el fondo, que el *yo* está presente a sí mismo, esto es, que ha encontrado su auténtica identidad, que ha conseguido cierto equilibrio al menos intrapsíquico, que ha solucionado con éxito algún problema, o que ha logrado un determinado objetivo personal. Es, en definitiva, la sensación del deseo satisfecho. Franco Imoda resume así las distintas fuentes y formas de esta sensación positiva: «La presencia tranquilizadora de la madre, la confianza que otorga el éxito, la fuerza que da la cercanía de un amigo, la intuición de una verdad, la certeza de haber descubierto existencialmente el camino, el 'consuelo' espiritual como alegría y presencia, la experiencia de una fe que cimienta una esperanza que espera contra toda esperanza hasta el 'no me buscarías si ya no me hubieras encontrado' de Pascal⁵⁹, no son más que pequeñas alusiones a una infinidad de 'presencias' importantes e indispensables en el camino de la vida como desarrollo»⁶⁰.

Sin este momento la vida sería una amalgama de desorden, de inacabamiento y de alienación, con la inseguridad y vulnerabilidad de quien desconoce la sensación tranquilizadora y confiada que da la «presencia» del *otro*.

Todo momento del desarrollo conlleva de por sí una situación de presencia. En la vida del hombre hay siempre una presencia. Pero a veces, por muy distintos motivos, no se está en condiciones de reconocerla y valorarla; el misterio mismo de la vida personal, tan cercano y accesible⁶¹, puede ser un tesoro escondido. Es importante, pues, crear las condiciones concretas o las mediaciones del desarrollo, vividas como experiencias de sí mismo, de los otros, del mundo y de Dios, sean realmente «presencias» capaces de hacer que la persona crezca y se desarrolle⁶².

59. B. Pascal, *Pensamientos*, Madrid 1986, nº 919.

60. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 133.

61. Para Buber «a veces nuestro tesoro está debajo de la estufa de nuestra casa» (M. Buber, *Il cammino dell'uomo*, Brescia 1992, 60s). Y Nouwen dice que «en los rincones más profundos de nuestra mente y de nuestros corazones está escondido el tesoro que buscamos» (H. Nouwen, *Sentirsi amati. La vita spirituale in un mondo secolare*, Brescia 1994, 36).

62. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 133s.

2.1.2. Ausencia

Es el reverso de la medalla. La situación negativa, de falta, de espera frustrada, de relación sin ilusión, es el momento en el que la alteridad muestra toda su carga de diversidad, de falta de correspondencia con los proyectos del *yo*. En Kernberg sería el estadio de la diferenciación, con toda la ansiedad que lleva consigo. Corresponde a esa fase de la relación con Dios en la que se manifiesta como el totalmente *Otro*, a quien nadie puede ver, cuyos pensamientos no son los pensamientos del hombre, ni sus caminos coinciden con los caminos humanos, como el que a menudo se oculta... O corresponde a esa fase de la relación interpersonal, quizás también en la amistad, en la que uno se da cuenta de que su vida no podrá llenarla el *otro* totalmente, que hay un vacío que seguirá ahí y que ciertas exigencias emotivas que se esperan del amigo, o de la comunidad, son demasiado grandes y carentes de realismo. O puede ser ese momento en que decepcionan los demás y el deseo queda ahí insatisfecho.

Es un momento, pues, marcado por la carencia, por la ausencia de ser, por la distancia, por la falta de gratificación; a veces incluso puede derivar en una situación de desequilibrio o de tensión y hasta de violencia. Pero el desarrollo necesita absolutamente esta fase negativa. La tensión provocada por la diversidad de la alteridad, con sus consecuencias de vacío, soledad, incluso desilusión; con la toma de conciencia de las limitaciones propias y de los demás, es decir, de la carencia de ser, puede catapultar como un potente resorte hacia una búsqueda ulterior, hacia un interrogante que se dirige a algún otro sitio, hacia el afloramiento del deseo y por tanto hacia el crecimiento y el desarrollo. Todavía más, casi no se puede concebir la vida del hombre sin esta lógica «negativa» tanto en sus relaciones con Dios como en sus relaciones con el hombre. Jesús mismo dice una vez a sus apóstoles: «*Os conviene que yo me vaya...*»⁶³. Y

63. Jn 16, 7. El tema de la ausencia de Dios con fines pedagógicos, sobre todo para educar en un sentido nuevo y distinto de la presencia divina (como en el pasaje citado), es un tema recurrente en toda la Escritura. Es claro, sin embargo, que se trata de una ausencia relativa que no puede ser real como en el caso de los discípulos de Emaús. Aquí el viajero Jesús, que no había sido reconocido, «hizo además de seguir adelante» (Lc 24, 28). La lejanía-ausencia del Señor (como siempre, sólo aparente en realidad) parece una condición para desearle más intensamente, para conocerle mejor y para profundizar el sentido de su muerte y resurrección. Es un tema clá-

Bonhoeffer se plantea: «La hora de la gran decepción por causa de los hermanos puede ser para todos nosotros una hora *verdadamente saludable*, pues nos hace comprender que no podemos vivir de nuestras propias palabras y de nuestras obras, sino únicamente de la palabra y de la obra que realmente nos une a unos con otros»⁶⁴.

«El 'no' con que todo niño se topa en el camino de la realidad –sigue diciendo Imoda–; la espera, con su componente de vacío; la experiencia de la insuficiencia, del abandono o de la lejanía; la distancia entre las expectativas y el ideal; las experiencias sangrantes de desilusión, derrota y fracaso; el silencio del *otro* ante la pregunta, son otros tantos ejemplos de 'ausencia'. La sorpresa en forma de temor que aparece cuando se comprueba algún desequilibrio, la falta de orden en el conocimiento, la angustia por la escasez de espacios físicos y espirituales opresores, las distintas formas de ansiedad y de miedo, el dolor, la injusticia y la 'noche' del alma⁶⁵, son imágenes que junto a las anteriores muestran el poderoso poder de desarrollo (y también la terrible capacidad de daño) que contiene el *kairós* de la ausencia. Es el desapego del libro del Eclesiastés, que constata con amargura que todo es vanidad (Ecl 1, 2)»⁶⁶.

Ya hemos dicho que en toda situación de desarrollo hay una presencia; lo mismo pasa con la ausencia, pero es clave que se ayude a la persona a reconocer y aceptar sobre todo esa ausencia, y a ver en ella una ocasión de crecer desde una perspectiva de trascendencia. Si es verdad que una excesiva privación (o ausencia) no favorece el desarrollo, tampoco lo favorecen una gratificación excesiva o habitual de la necesidad. Satisfacer por completo las exigencias subjetivas –en caso de ser posible– puede bloquear cualquier búsqueda ulterior, inhibe toda otra pregunta, da una peligrosa sensación de

sico de la espiritualidad cristiana. Para una relectura apasionada del tema del silencio de Dios, cf. C. M. Martini, *Chi é come te tra i muti?*, Milano 1993.

64. D. Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, Sígueme, Salamanca 1995, 24 (la cursiva es nuestra). ¿Es que no sucede también en las relaciones estrictamente humanas que para que se consolide y purifique el amor hay que haber pasado por la experiencia de la ausencia y de la lejanía? Creo que así hay que interpretar la aguda observación de Fogazzaro: «El amor no es ciego, no; tiene presbicia, y cuanto más se aleja, mejor ve» (A. Fogazzaro, *Margini d'amore*, Milano 1994).

65. Cf. E. Underhill, *Mysticism*, New York 1961, capítulo 9.

66. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 134.

saturación, no prepara para afrontar las dificultades de la vida, suscita falsas expectativas en relación con los demás y con la vida, así como consigo mismo y con Dios⁶⁷.

En el plano espiritual, Moïoli hace la misma observación: «No hay ningún valor que se realice exclusivamente en su dimensión de gratificación. Nunca sabré qué es la caridad si solo amo por lo importante que esa persona es para mí y no por otro motivo; e incluso si no venzo la resistencia o la contrariedad que puede haber entre mí mismo y las personas que debo amar. La experiencia plena, adulta y madura del valor de la caridad depende de ambos aspectos»⁶⁸. Además, ¿qué clase de madurez puede tener una persona que desconoce el fracaso personal o la frustración de la falta de éxito? ¿es que puede ser maduro quien no desconfía algo de sí mismo y de los demás, quien es incapaz de dudar y no tiene idea de lo que es la depresión o la desesperación?⁶⁹. ¿Es que la fe religiosa no es también capacidad de soportar las dudas, la ausencia y el silencio de Dios?

2.1.3. Presencia-ausencia

La alteridad es un factor y un lugar real de desarrollo cuando se experimentan a la vez la ausencia y la presencia, no como dos momentos sucesivos, extraños entre sí, relacionados con las circunstancias positivas de la vida (presencia) o negativas (ausencia), sino como dos realidades simultáneas y complementarias, estrechamente unidas entre sí, que revelan dos formas distintas pero convergentes de relacionarse. En realidad el desarrollo solo es posible como

67. Dice un proverbio chino: «Cuando los dioses quieren engañarte, lo primero que hacen es satisfacer tus deseos».

68. G. Moïoli, *Sapienza e stoltezza della verginità cristiana*, en D. Castenetto (ed.), *Temi cristiani maggiori*, Milano 1992, 124s.

69. Cf. L. C. Wynne, *The Epigenesis of Relational Systems: a Model for Understanding Family Development*, en «Family Process», 23 (1984), 297-318, cita do por F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 135. No carece, pues, de sentido que un psicólogo evolutivo como Erikson haya propuesto en su escala epigenética un proceso que en todas sus ocho fases de desarrollo prevea una polaridad negativa (desconfianza, vergüenza, duda, culpa...) que ciertamente hay que superar, pero que nunca se podrá eliminar por completo» (Cf. E. H. Erikson, *Identity and the Life Crisis*, en «Psychological Issues», 1 (1959), 1-171; Id., *Infancia y sociedad*, Barcelona 1981).

síntesis de ambos momentos de presencia y ausencia o de su simultaneidad: por un lado la ausencia, con el consiguiente desequilibrio que plantea la pregunta y profundiza la búsqueda; por otro, la presencia con la relativa seguridad que da la fuerza de buscar y la confianza de encontrar⁷⁰.

Pero la persona crece realmente cuando logra encontrar la ausencia en la presencia y la presencia en la ausencia, cuando ambos momentos, estrechamente unidos, sufren una especie de transformación que modifica su sentido. Es el sentido cristiano de la vida en la muerte, de perder la vida para ganarla, de gustar la plenitud en el vacío, la subida en el descenso, la felicidad en la precariedad⁷¹, la presencia de Dios en su ausencia, su cercanía en la distancia, su palabra en el silencio⁷², etc. El que es capaz de captar y de vivir en su historia el sentido de esta transformación, vive de hecho la alteridad como misterio de presencia-ausencia que remite constantemente más allá, a algo trascendente que es el origen y el fin de toda presencia y de toda ausencia, y que «está» en toda presencia y en toda ausencia. Esta transformación acontece cuando el individuo no se limita a comportarse virtuosamente (ser manso, pobre, justo, por ejemplo, como dicen las bienaventuranzas), sino cuando obrando así (es decir, cuando experimenta la ausencia, la renuncia a sí mismo y

70. Recordemos a este respecto que la psicología dinámica y profunda ha insistido continuamente, desde los tiempos de Freud, en la necesidad de hallar un equilibrio dinámico entre satisfacción y renuncia para promover un desarrollo afectivo armónico. Es el famoso principio de la «frustración optimal».

71. Cf. K. Rahner, *Sull'esperienza della grazia*, en «La fede in mezzo al mondo», Alba 1963, 69-76.

72. Entre los innumerables testimonios del sentido cristiano de la cercanía de Dios en su lejanía, escojo el de un poeta moderno todavía vivo, Renzo Barsacchi: «Vivo en tu silencio, / en tu invisibilidad, / en el vacío inmenso que nos separa. / En un nombre te adoro, / te amo al imaginarte, / y mi fuerza es sentirme / inquietamente tenso / hacia las *fronteras del más allá*, / el totalmente Otro. / Te veo porque soy ciego, / te escucho porque soy sordo/ te hablo porque soy mudo (R. Barsacchi, *Il totalmente altro*, en F. Ulivi-M. Savini [eds.], *Poesia religiosa italiana dal'900 a oggi*, Casale Monferrato 1994). Es interesante observar cómo la experiencia religiosa se realiza –según la poesía– en la paradoja del límite humano, de la ceguera, de la sordera y de la mudez, cuando Dios se presenta realmente como *el que trasciende los límites*; es entonces cuando el *totalmente Otro*, luz y voz suprema, se revela.

a ciertos tipos de relación) se siente feliz, cuando ve su conducta como condición de su felicidad, como experiencia de un modo nuevo de hacerse presente al *otro* y de que el *otro* esté presente en su vida, como libertad interior para elegir la renuncia como forma de realización personal, como acceso a un mundo nuevo de nuevas relaciones, algo enormemente hermoso en sí mismo y sorprendentemente gratificante.

Una felicidad de este tenor transformaría la presencia y la ausencia, de situaciones contrapuestas que simbolizan respectivamente gratificación y frustración, en ocasión de crecimiento y desarrollo. Y no precisamente por la satisfacción o no de las propias necesidades, sino por el descubrimiento de un modo nuevo de relacionarse con el *otro* y con el *Otro* que supone a la vez presencia y ausencia, gratificación y frustración, tranquilidad y búsqueda, satisfacción de la pregunta y tensión ulterior hacia un objetivo que se desplaza hacia adelante en un proceso de crecimiento sin final, pero siempre traspasado por la alternancia y por la síntesis de presencia y ausencia⁷³.

«La experiencia de la presencia-ausencia –dice Moioli con su acostumbrada agudeza– es una especie de constante en el camino de la fe... Presencia-ausencia, consolación-desolación, se alternan en el camino espiritual. Es la prueba que hace aparecer la fe-confianza que estimula y sustenta el deseo de poseer auténticamente a Dios, sin viso alguno de adueñarse de Él y por tanto capaz de concretar y precisar su objeto desde las respuestas que Dios dé... San Juan de la Cruz decía que la manera más profunda con que Dios purifica un alma es la de darle grandes deseos, pero la educación del deseo se verifica mediante el juego de la presencia-ausencia. Tanto el *Cantar de los cantares* como el *Cántico espiritual* de san Juan de la

73. En el horizonte de este planteamiento cabe observar una ligazón con la teoría de las relaciones objetuales totales de Kernberg. Quien es capaz de vivir, desde una perspectiva espiritual y trascendente, la síntesis entre presencia y ausencia es quien ha recorrido las distintas fases de la relación con el objeto, desde el estadio de la diferenciación (donde la presencia se contrapone a la ausencia) hasta el de la integración (donde esa contraposición desaparece), y desde aquí hasta el estadio de la consolidación del *yo*, que se caracteriza por la permanencia y la constancia del objeto, esté o no presente (cf. O. Kernberg, *Sindromi marginali e narcisismo patologico*, Torino 1978). De todo esto ya hemos hablado extensamente; cf. 2ª parte, capítulo 5º, y 3ª parte, capítulo 1º.

Cruz van en esta dirección. El libro tercero de la *Imitación de Cristo* puede leerse también desde esta perspectiva... Todo camino cristiano incluye esta experiencia, y la virginidad también. No hay que pensar que por haber escogido el camino de la virginidad se escapará al juego de la presencia-ausencia»⁷⁴.

Más aún, el celibato y la decisión de ser célibes por el Reino es una forma de vivir a la vez la presencia-ausencia; es una transformación-transfiguración del modo de hacerse presente al *tú*, que pasa por la ausencia o la presencia discreta y en absoluto avasalladora; es una experiencia de la presencia-ausencia del *Tú* divino en la vida propia, que al mismo tiempo transforma-transfigura la vida de la persona virgen para que sea capaz de estar presente-ausente en la realidad que la rodea y nunca usurpe en el corazón del hombre el puesto central, que solo corresponde a Dios.

El celibato por el Reino es, desde esta perspectiva, como un interrogante al mundo de hoy y a ese modo de entender el amor y la alteridad que parece querer eliminar la ausencia y la diversidad, como si el *otro* tuviera que ser continuamente homologado con uno mismo y el amor fuera solo o sobre todo relación inmediata, contacto físico, gratificación segura, eliminación de la ausencia...; el celibato consagrado, en este mundo cultural, es el símbolo de la intensidad con que se puede amar incluso cuando el esposo está ausente o tiene aún que venir; es el signo de cómo la misma ausencia puede celebrarse como presencia, una presencia ciertamente distinta, como pacto nuevo de amor, quizás más fuerte y más apasionado...

2.2. *El desarrollo de la temporalidad*

La temporalidad es factor y lugar de desarrollo cuando se resalta el nexo natural que une las distintas fases del tiempo de cada persona. Y esto acontece sobre todo cuando madura en el sujeto la

74. G. Moiolli, *Sapienza...*, 124. En esta misma perspectiva ve Moiolli la experiencia de fe: «La fe y la confianza plenas se logran viviendo estos dos aspectos, a saber, la presencia y la ausencia. El aviso de 'estar en guardia' (cf. Hab 2, 1) se hace también a quienes han optado por la virginidad. Se trata de una vigilancia que tiene que ver con el primado del objeto y con la fidelidad a él: 'No rezo porque te siento; estoy aquí porque estoy seguro de que estás, porque tu Palabra me dice que así es y me basta tu Palabra'. Así, la fe es cada vez más fe» (*ibidem*, 125).

capacidad de recordar el pasado, por la *memoria afectiva* y la *memoria bíblica*, preparándose así para afrontar el futuro con ese patrimonio de experiencia que se concentra en la *memoria bíblico-afectiva*.

2.2.1. Memoria afectiva

Sabemos ya que este concepto explica el proceso de recordar en el hombre, entendido no como un puro registro de datos, sino como un proceso activo e inteligente ligado a una historia que no consta solo de sucesos.

En efecto, la psicología, y sobre todo el estudio de Arnold, al que ya nos hemos referido⁷⁵, nos dice que todo ser humano dispone de una *memoria afectiva*, que «es la documentación viviente de la historia de la vida emotiva de toda persona»⁷⁶, que registra no tanto (o no necesariamente) todos y cada uno de los hechos, como *las emociones que los acompañan*. Y *tiende a revivir* el afecto correspondiente, cuando se producen (o se cree que se producen) situaciones similares a las que provocaron esa emoción. Si, por ejemplo, la figura materna me da confianza y acogida, esta experiencia primordial será para mí un dato que jamás se borrará. Esa emoción quedará tan grabada en mi mente y en mi corazón, que aguardaré el mismo amor e idéntica actitud de las figuras que de algún modo evoquen en mí la figura de la madre. (Hay que advertir que la lectura actual es totalmente subjetiva y a menudo inconsciente, y sigue el criterio de la semejanza real o solo simbólica).

Así pues, la memoria afectiva influye en la percepción y genera expectativas concretas, predisponiendo a la persona a obrar y a reaccionar conforme a experiencias anteriores, y dando por supuesto que el objeto no cambiará sino que seguirá siendo el mismo⁷⁷. Por ello M. D. Arnold afirma: «Por estar siempre a nuestra disposición y por desempeñar un papel muy importante en la valoración e interpretación de cuanto nos rodea (la memoria afectiva) puede llamarse *matriz de toda experiencia y acción*... Pero es también la reacción agudamente personal ante una situación concreta, fundada en las

75. Cf. por ejemplo, 1ª parte, capítulo 3º, apartado 2º.

76. M. D. Arnold, *Feelings and Emotions*, New York 1970, 87.

77. Cf. A. Cencini-A. Manenti, *Psicología...*, 52-54.

experiencias y predisposiciones irrepetibles de cada uno»⁷⁸. Podríamos compararla con un programa informático, que guarda en su memoria unos datos que están ahí, aunque no se reclamen y que regulan las operaciones rígida y repetitivamente.

Este concepto nos indica, pues, cómo nace y opera la memoria en nosotros; es decir, nos muestra una ley cuyo dinamismo hay que tener en cuenta seriamente en la formación inicial y en el desarrollo posterior del ser humano.

Según esta ley intrapsíquica, cuando alguien ha tenido un pasado negativo o una relación difícil con las figuras paternas por ejemplo, es probable que tenga asimismo una relación conflictiva con determinadas personas, o con la vida misma en general, e incluso con Dios en la medida en que haya un nexo (y en efecto, lo hay) entre relación con los padres y relación con Dios Padre. Lo que haría un archivamiento de este dato primordial es confirmar y reforzar la memoria de un hecho negativo que sigue produciendo efectos negativos. Comenta Imoda: «La existencia de referencias y conexiones entre los sencillos avatares y concomitancias del desarrollo de la vida humana y los grandes temas de la vida y de la muerte, que hacen que el destino de estas formidables realidades pueda «jugarse», en cierto modo, en los estadios originarios de desarrollo, es quizás una de las pruebas más sorprendentes del misterio de la persona. Que la dignidad humana, que la imagen misma de Dios dependa de unas frágiles relaciones con otros seres humanos tan vulnerables que pueden provocar ilusiones, limitaciones y abusos, y que, a la vez, estas relaciones humanas sean precisamente el canal y el medio para la creación, el oscurecimiento y, a menudo, la recuperación de esa dignidad, es algo maravilloso y al mismo tiempo *tremendum*»⁷⁹.

Pero una rígida interpretación psicológica de la relación entre emoción pasada y reacción ante el hecho presente podría limitar notablemente la libertad humana, así como toda posibilidad de interpretar de otro modo y de gestionar diversamente una posible experiencia primordial negativa. En ese caso, el pasado sería causa del presente, y el futuro no aportaría ninguna novedad.

78. M. D. Arnold, *Feelings...*, 88 (la cursiva es nuestra). Cf. también Id., *Emotion ad Personality*, New York 1960, 86.

79. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 338.

Pero la memoria afectiva no es el único modo de «recordar». Y si entendemos la memoria afectiva no solo como un proceso espontáneo, que aparece en los primeros años de vida y luego condiciona toda la existencia, sino como una operación que implica a todo el hombre, su libertad y responsabilidad a lo largo de toda su vida, entonces nos puede ser muy útil para saber lo que sucede en la mente y en el corazón del que cree y en la memoria del célibe.

2.2.2. Memoria bíblica

Ya hemos dicho que una de las cosas más desconcertantes en la consulta psicodiagnóstica o de ayuda psicoterapéutica a sacerdotes, religiosos y religiosas con problemas, o en la formación permanente, es constatar la incapacidad de algunos para entender y relatar su vida como una «historia», y su celibato, con todas las luchas y debilidades que conlleva, como una historia de fidelidad por parte de Dios.

Por otro lado hay quien dice que vivimos en una época de olvido y eliminación de la memoria a pesar de los grandes avances técnicos en el almacenamiento de datos de todo tipo. Pero lo que parece disminuir no es tanto la capacidad de recordar como «la memoria en cuanto fidelidad a lo que ha acontecido, que se impone por su propio valor, que remite a un orden de cosas más absoluto y menos banal, que mide a partir de sí misma la existencia y el vivir histórico... Si la vida es un rastro continuo de cosas que se convierten en memoria, un hombre sin memoria es un hombre sin identidad, sin valor ni siquiera para el porvenir»⁸⁰; es una planta sin flores ni frutos. Y si además es un consagrado, es con mayor razón un hombre sin fisonomía precisa, un hombre que puede estar en contradicción con lo que debiera ser, como si se hubiera desarraigado de ello, porque su identidad hunde sus raíces en Dios y en su fidelidad, está escondida con Cristo y en lo que Dios ya ha obrado en su historia. Es imposible que alguien así pueda conocer lo que es y lo que está llamado a ser si es incapaz de ver en su pasado las *mirabilia Dei*.

Su celibato es igualmente respuesta al amor, pero en el tiempo es cada vez más respuesta a signos continuos, claros y misteriosos a la vez del amor de Dios, signos que discurren por toda su vida y

80. B. Secondin, *Nuovi cammini...*, 181.

que se reconocen en muchas ocasiones, en momentos de entusiasmo y de intimidad con él, pero también en las crisis, en la lucha, en los fracasos, cuando ha visto su debilidad. *Solo una memoria que abarca la totalidad de la existencia puede percibir la fidelidad del amor de Dios*⁸¹.

Es la típica memoria del hombre espiritual que «libera de la temporalidad fluctuante y movediza y hace que se viva el tiempo como un círculo dialéctico entre experiencia, recuerdo, tradición, valores comunitarios, destino y expectativas», que «permite que cada uno asuma responsablemente su propio pasado»⁸², pero que es sobre todo un continuo y magnífico ejercicio de fe, esperanza y amor en el que el célibe por el Reino se siente amado por Aquel que es fiel y cimiento de su fidelidad.

Es la *memoria bíblica*, la «memoria que Moisés recomienda no perder a los israelitas («Recuerda todo el camino que el Señor tu Dios te ha hecho recorrer en el desierto en estos cuarenta años»⁸³). ¿Por qué el miembro del pueblo elegido creía? Desde luego no porque fuera capaz de llegar a Dios mediante complicados procesos racionales, sino fundamentalmente porque sus ojos habían visto⁸⁴, porque sus padres le habían contado⁸⁵, porque en el desierto había experimentado las seducciones de Dios y había sido probado⁸⁶. Creía no por la fuerza probatoria de algunos argumentos, sino por la evidencia intrínseca de hechos vividos. Y para que estos acontecimientos no se olvidaran, el piadoso hebreo «hacía memoria de ellos»; no solo los recordaba sino que los celebraba, les rendía culto y los convertía en «memorial», en memoria, no solo vuelta al pasado, sino *proyectada hacia el futuro*, no crónica de un tiempo que fue, sino acontecimiento de salvación aquí y ahora, manteniendo vivos y renovando en el tiempo su significado y su eficacia. Surgía así una fe sencilla, pero extraordinariamente fecunda, una fe nada teórica sino

81. Esta memoria que abarca toda la existencia es un signo más de la capacidad de relación objetual con la unidad de base del *yo* de la que hemos hablado ampliamente en la 3ª parte, capítulo 1º, apartado 1º.

82. B. Secondin, *Nouvi cammini...*, 184.

83. Dt 8, 2.

84. Cf. Dt 11, 3-7.

85. Cf. Dt 32, 7.

86. Cf. Dt 8, 3.

fuertemente anclada en la vida y, por tanto, capaz de poner un nombre a Dios y rasgos a su rostro»⁸⁷.

Pero no solo esto. Dice agudamente Pedersen: «Cuando el alma (israelita) rememora algo, no significa que tenga en su memoria una imagen objetiva de alguna cosa o de algún acontecimiento, sino que esta imagen le ha salido del alma y le ayuda a concretar su dirección, su acción. Cuando el hombre se acuerda de Dios, deja que su ser y su actividad sean determinados por Dios... Acordarse de las obras de Dios quiere decir buscarlo, dejar que su voluntad determine los propios actos, o sea lo mismo. El israelita pide sin cesar a Dios que se acuerde de él, y también que no se acuerde de sus pecados... Es peculiar del israelita que le sea imposible hacer memoria de algo sin que al mismo tiempo influya en toda su persona y en todo su comportamiento»⁸⁸.

Son, pues, dos los aspectos a subrayar en esta memoria bíblica.

A) Por una parte, hace que el creyente pueda tener una *fe muy personal*, capaz de percibir esa revelación especial que Dios le ha hecho en su vida y que subyace a todos los instantes de la misma. Es una memoria fresca y atenta que recuerda «todo» con más claridad cuantos más años pasan y más envejece. Todo lo que realmente cuenta en la vida se tiene presente; todo lo que se ha visto con los ojos se conserva en el corazón; la Palabra que se ha escuchado se hace memoria de las maravillas de Dios, recordándole su alianza. Esta memoria cuenta al célibe, por ejemplo, que Dios siempre ha sido un Padre y un amigo fiel. Por eso esa memoria es cada vez más el *fundamento de un proyecto de vida célibe*, que todo célibe «fiel» sabe muy bien que se construye —lo veremos más adelante— sobre la certeza de la fidelidad de Dios más que sobre la garantía de la propia fidelidad.

B) La memoria bíblica tiene también una eficacia propia muy peculiar: lo que el creyente «recuerda» (el amor fiel a Dios) se adueña de su vida, determinándola y moldeándola hasta asimilarla. Es decir, la *memoria de la fidelidad de Dios «crea» la fidelidad del hombre*, la posibilita y la sostiene eficazmente. Y, cuando la fidelidad divina se reconoce y «se celebra» con sorpresa y asombro —y en

87. Cf. A. Cencini, *Amarás al Señor tu Dios. Psicología del encuentro con Dios*, Madrid 1994, 133-135.

88. J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture I-II*, Kobenhavn 1940, 106s.

la medida en que esto se hace—, el corazón humano empieza a participar de esa misma fidelidad divina.

Esta memoria se presenta una vez más como fundamento de un proyecto de virginidad por el Reino, algo que une armónicamente pasado, presente y futuro en torno al plan del amor de Dios que inspira y sostiene en el tiempo el amor del hombre.

2.2.3. Memoria bíblico-afectiva

La evolución ideal del parámetro de la temporalidad es una síntesis de dos polaridades aparentemente alternativas entre sí y que aquí consiste en la convergencia de dos formas humanas básicas de recordar. Convergencia que no se debe a una simple yuxtaposición de conceptos, sino a la complementariedad de los dos contenidos, que genera un concepto nuevo, una especie de transformación de la forma humana de recordar el pasado para construir el futuro.

La memoria bíblica de que hemos hablado debería ser también la memoria afectiva propia del creyente, que de su pasado y en su pasado —sea cual fuere su experiencia vivida—, «recuerda» las intervenciones de Dios y los signos de su amor. Pero lo realmente decisivo es que la memoria bíblica sea a la vez memoria afectiva, es decir, que los datos sobre la acción y la presencia de Dios en la propia vida:

a) abarquen *todo* lo vivido, o se sitúen y se reconozcan en sus *comienzos* («Tú me tejiste en el seno de mi madre»⁸⁹; «en ti me apoyaba desde antes de nacer, tú eres mi fuerza desde las entrañas de mi madre»⁹⁰; «tus manos me crearon y formaron»⁹¹; «tu diestra me sostiene, has multiplicado tus cuidados conmigo»⁹²;

b) que a partir de este comienzo haya dejado y siga dejando *una huella emotiva cada vez más intensa*, más fuerte y más determinante

89. Sal 139, 13. La oración de los salmos es una oración peculiarmente existencial, estrechamente ligada a los avatares de la vida humana y memoria de la acción de Dios en la historia misma del hombre. Podríamos decir que ningún sentimiento humano es ajeno a esta oración que, a su vez, abarca realmente toda la existencia y purifica todo sentimiento y todo deseo. Esta es la razón de que, para describir la memoria afectiva, recurramos insistentemente a los salmos.

90. Sal 71, 6.

91. Sal 119, 73.

92. Sal 18, 36.

que los inevitables recuerdos negativos («si mi padre y mi madre me abandonan, el Señor me recogerá»)⁹³; («recuerdo las hazañas del Señor; sí, recuerdo tus maravillas de antaño. Considero todas tus obras, medito tus proezas»)⁹⁴;

c) que se recuerde con arreglo a las leyes de la memoria afectiva, es decir, como algo que que resucita hoy una *emoción positiva correspondiente*, dando la serenidad y la certeza de que Dios será fiel a su amor («fui joven, ahora soy viejo, y nunca vi desamparado al justo, ni a su linaje mendigando pan»)⁹⁵ y preparando para afrontar la vida con confianza y optimismo («el Señor es mi luz y mi salvación, ¿a quién temeré? El Señor es mi fortaleza, ¿quién me hará temblar?... Aunque acampe contra mí un ejército, no temeré; aunque me hagan la guerra, me sentiré seguro»)⁹⁶.

Memoria bíblico-afectiva es, en concreto, la memoria de un dato o de una experiencia «primordial» porque está en los comienzos de la vida y de la opción de fe: es el encuentro con Dios padre-madre, con una huella imborrable o una herida que no se cierra. Esta experiencia puede ir unida a un acontecimiento o a una situación particular, o puede ser algo que se absorbe directa y lentamente de la vida, de la historia de cada cual, o de la vida y sabiduría de otros. Lo que realmente cuenta es que en la mente y en el corazón del creyente ha depositado la certeza de que este Dios es y seguirá siendo Padre incluso en las adversidades. Crecer en la fe es hacer memoria día a día de esta paternidad-maternidad y afrontar la vida con la seguridad que da esta memoria, disponiéndose a portarse como hijos en cualquier circunstancia. Esta experiencia del amor divino es, como dice Arnold, «matriz de toda experiencia y acción». Mejor aún: *el encuentro experiencial con la paternidad-maternidad de Dios y el acto de fe son, en definitiva, auténticos cuando de hecho se convierten en matriz de toda experiencia posterior de vida.*

Y es también el presupuesto de cualquier opción por el *celibato*.

La experiencia «primordial» de la paternidad-maternidad de Dios tiene necesariamente que fundar cualquier decisión en esta línea, lo

93. Sal 27, 10.

94. Sal 77,12.

95. Sal 37, 25.

96. Sal 27, 3. La certeza de la fidelidad de Dios es la aplicación en el plano espiritual de la teoría de la constancia del objeto como elemento de una relación objetual total (cf. 2ª parte, capítulo 5º, apartado 3º).

mismo que la experiencia profunda y aseguradora del amor materno sella con sello indeleble la futura vida afectiva del ser humano. Es la sensación real, esto es, *también emotivamente significativa*, no solo cerebral y teórica, de que Dios lo lleva a uno tatuado en la palma de su mano⁹⁷, la certeza plena de que aunque una madre pudiera olvidarse de su hijo, «yo jamás te olvidaría»⁹⁸. Es visión, esperanza, espera, anticipación, *memoria de Dios*... en actitud emocionada de agradecimiento inmenso y de contemplación amorosa.

El célibe por el Reino no tiene en su faltriquera para el mañana más que esta certeza, que es su riqueza y garantía, y que al mismo tiempo le da valor para entregarse, para ser memoria viviente de este amor.

Pero esta memoria afectiva no hunde sus raíces solo en el pasado, no se remite solo a los tiempos... del noviazgo o de la «luna de miel», ni a un hecho único o aislado. Es «hacer memoria» en el más pleno sentido (bíblico y psicológico) de la expresión. Hacer memoria como ejercicio permanente de unir la verdad de fe con la propia historia, del acontecimiento originario con el proceso de la aventura existencial personal, de la revelación inicial del amor de Dios con experiencias sucesivas de ese mismo amor. Es una memoria que crece y se enriquece, que busca a veces afanosamente síntesis cada vez más nuevas y fecundas. No es solo *matriz* de toda experiencia y acción, sino *fruto* de la vida de cada día; no es solo don a disfrutar que viene de lo alto, sino *sobre todo descubrimiento atento de la coherencia existencial que une los distintos ciclos de la vida de una persona*⁹⁹.

La memoria afectiva del célibe es el ejercicio continuo de fe, esperanza y amor a que nos hemos referido que permite atisbar, en las etapas de la vida, el obstinado carácter lineal del plan y del amor de Dios, esa cuerda roja que atraviesa la historia de cada uno y que testifica su fidelidad.

Con ello no se quiere decir que se trate de una operación pacífi-

97. Cf. Is 49, 6.

98. Is 49, 15.

99. Al analizar así las cosas nos distanciamos de la interpretación algo estática y pasiva y demasiado continuista de Arnold, eludiendo, de este modo, el riesgo de entender la memoria afectiva casi como una simbología represiva.

ca y que hay que dar por supuesta. Al contrario, hay que prepararse para esta memoria del pasado.

La trayectoria humana de todo célibe es una historia compleja y articulada que no puede leerse superficial y distraídamente, que no se puede mirar solo espiritual o terrenamente. Es la *historia de un corazón de carne* al que Dios ha hecho una propuesta «imposible», un corazón seducido por Dios, probado e impulsado hacia arriba por él, educado y convertido en adulto. Pero al fin y al cabo un corazón de carne. Y por tanto sensible a todo lo que atrae el corazón humano: a propuestas más inmediatas y atractivas, a afectos más concretos y frutivos...

Pero es también la *historia de Dios*, de un amor que jamás muere ni se rinde, que no se arredra ante la traición, ante la sustitución o ante el rechazo de la criatura que antepone sus propios y pequeños amores, ni ante la debilidad y vulnerabilidad del corazón humano (de todo corazón humano), sobre todo del que tiene cicatrices de heridas pasadas.

He aquí por qué se puede decir que la memoria bíblica puede «sanar» algunas heridas de la memoria afectiva¹⁰⁰, «reconstruyendo cierto pasado y reconciliando con él»¹⁰¹. Al mismo tiempo la memoria afectiva puede enriquecer la memoria bíblica indicándole cómo debe funcionar para ser también emotivamente significativa. La primera prima los contenidos, una verdad que se revela en la vida de cada uno; la segunda muestra la modalidad con que los datos o acontecimientos memorizados permanecen en la psique e influyen en la vida. Si la memoria bíblica no es al mismo tiempo afectiva, se reduce a una cultura que no sirve para la vida, o a un archivo de datos carentes de emoción, es neutra y no llega a la persona, no suscita en ella gra-

100. En el capítulo 1º de la 3ª parte, epígrafes 1º y 2º, hemos abordado, desde la perspectiva del discernimiento vocacional, el problema de las heridas y vulnerabilidades del pasado, especialmente difíciles de integrar, que causan desorden en la personalidad, y que requieren, por tanto, una intervención específica y profesional para solucionarlas. No nos referimos obviamente aquí a las heridas más graves, aunque las memorias bíblica y bíblico-afectiva pueden prestar alguna ayuda.

101. Ya san Agustín habla exactamente de una «memoria amorosa», que, sentando unas bases nuevas, es capaz de reconstruir el pasado y de curar sus heridas (cf. 2ª parte, capítulo 3º, apartado 2.5). Creo que lo que estamos diciendo coincide en gran parte con san Agustín, integrándose mutuamente ambas concepciones.

titud ni le da ninguna confianza. Pero si la memoria afectiva no es también bíblica, es solo una emoción subjetiva muchas veces sin evangelizar, y, si es negativa, suele ser huérfana de esperanza.

El problema de la formación inicial y permanente será, pues, lograr la interacción entre ambas memorias, hacer bíblica la memoria afectiva y afectiva la memoria bíblica, unir verdad teológica y verdad histórica, objetividad factual y emoción subjetiva, hasta lograr un único modo de recordar la propia vida asumiendo el pasado como certeza para el futuro.

La memoria bíblico-afectiva del célibe por el Reino mira a la vez hacia el pasado y hacia el futuro, es memoria de un amor que, como un esposo fiel, le acompaña de verdad en las alegrías y en las penas de su peregrinar terreno, que pasa por las crisis y las etapas de todo amor, que envejece o «rejuvenece» con él. Un amor, primero joven y luego adulto y maduro, que acaba muriendo con él. Yendo tras un amor que, tras nacer, primero combate, luego se libera y al fin se realiza. Y da sentido a todo. Cuando se vive un gran amor, todo cuanto sucede es puro acontecimiento en su ámbito, o cobra sentido en relación a él¹⁰².

La memoria del célibe es todo esto. Es la historia de amor que no deja de crecer y de ser cada día más rica y auténtica, más divina y humana, tan valiosa que no puede perderse. Una historia que Dios escribe en un corazón de carne...¹⁰³.

La memoria bíblico-afectiva del célibe es la *memoria virginal de María*, que recuerda «conservando en su corazón» la Palabra, también y sobre todo la Palabra misteriosa, el acontecimiento que no comprende¹⁰⁴.

102. Cf. R. Guardini, *Il Signore*, Milano 1955, 316-323 (Ed. esp.: *El Señor*, Madrid, 1981, 2 v.).

103. La correlación con el pensamiento y la terminología de P. Ricoeur surge de inmediato: un celibato que vive plenamente hoy su función de signo, y a la vez se proyecta sin velo alguno hacia el «todavía no», símbolo *progresivo* de una memoria muy consciente de la fidelidad de Dios y abierta a los retos del futuro; un celibato con poca memoria de esta clase es posible que únicamente exprese el cansancio, a veces muy sincero, de una observancia cada vez menor, símbolo *regresivo* de una memoria parcial que solo, o casi solo, archiva los problemas del pasado y de una percepción aprehensiva del futuro escasamente abierta a sus provocaciones (cf. 3ª parte, capítulo 5º, apartados 4.1 y 4.2).

104. Cf. Lc 2, 19.51.

María es virgen, además, porque no hace violencia a la Palabra ni siquiera tratando de entenderla; no niega ni rechaza lo que supera su mente y su capacidad de interpretar, sino que la acoge en su corazón, le hace sitio en su vida, la convierte en memoria. Por eso la Palabra puede plantar su tienda en Ella hasta el punto de ser «engendradora» por Ella. Por eso la Virgen es modelo para todo virgen.

2.3. Desarrollo de la capacidad de evolucionar

Dejarse provocar y transformar por los retos del entorno y en el transcurso de las distintas etapas de la vida puede madurar, si el sujeto vive progresiva y sucesivamente en estos retos, primero la lucha psicológica y a continuación la religiosa, para llevar poco a poco a vivir simultáneamente ambas situaciones de conflicto como tensión positiva y benéfica en una vida continuamente creciente.

2.3.1. Lucha psicológica

La vida humana es una lucha o la coexistencia de varias formas de lucha. Así define en general F. Imoda la lucha: «Es la situación de la persona humana como misterio, que, de hecho, no se autoposee totalmente, que siempre se siente interpelada por *otro* y tiene que superar el obstáculo de esta alteridad en sí misma y en el *otro*. El *otro* puede estar fuera, pero también dentro de ella. La lucha cambia con el cambio del *otro*, pero también con el nivel de oposición de las partes y con el modo –más o menos consciente, más o menos activo, más o menos libre– con que se desarrolla¹⁰⁵. La lucha tiene que ver, pues, con el misterio (ni más ni menos que los demás parámetros y formas de desarrollo) y con su despliegue en las distintas fases y periodos de la vida, sobre todo en el paso crítico de un estadio a otro. Pues, como decía Plutarco, el niño tiene que morir para dar paso al joven, y el joven debe morir en aras del adulto¹⁰⁶. Es clara, pues, la estrecha ligazón de este estado de desarrollo con «su» parámetro, pero también con los parámetros de la alteridad y la temporalidad. Por otro lado, la lucha parece un elemento inevitable en

105. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 401.

106. Cf. Plutarco, citado por E. Schachtel, *Metamorphosis*, New York 1959, 15.

el proceso de desarrollo, un paso obligado, normal en todo estadio y en toda crisis evolutiva, como ya hemos visto.

Las luchas pueden ser de muy distinta naturaleza. Pueden ser solo luchas entre seres humanos, entre una realidad externa (persona, circunstancia, suceso imprevisto...) y la persona misma¹⁰⁷. Pero pueden ser también un conflicto totalmente interior entre las diversas partes del *yo* (entre el *yo* actual y el *yo* ideal, por ejemplo)¹⁰⁸. *De hecho*, lucha psicológica no es sino el conflicto interior del '*yo*' *contra sí mismo*. A menudo es un conflicto inconsciente, como sucede con las contraposiciones con los demás, que desde fuera parecen interpersonales, pero que en el fondo no son más que conflictos personales, que se proyectan hacia el exterior, que se «transfieren» al *otro* quizás para controlarlos mejor. ¡Cuántas veces los problemas intrapsíquicos plantean problemas relacionales y no se solucionan hasta que no se encuentra solución para estos últimos! Por otro lado, muchas veces no se ve quizás nada claro cómo puede el *yo* encararse consigo mismo, pero eso es lo que a menudo sucede más o menos normalmente en el proceso evolutivo de la persona. Es normal, por ejemplo, que, en un momento preciso, el *yo* ideal proponga valores que al *yo* actual le parecen difíciles de poner en práctica; tampoco es de extrañar que necesidades distintas y contrarias entre sí planteen exigencias contrapuestas (a veces la necesidad de dependencia afectiva puede entrar en conflicto con la necesidad de triunfar, o la necesidad de intimidad con la de exhibicionismo, etc.); puede suceder que *yo* luche contra un aspecto de la personalidad que no me gusta, que quiera olvidar una parte de su historia, que se sienta decepcionado por su debilidad... Todavía más, es propio del inconsciente desear y temer a la vez lo mismo, amar y odiar al mismo tiempo a la misma persona, etc.

El conflicto intrapsíquico señala, por un lado, el origen de la lucha de la persona, desvela su naturaleza más profunda, a veces muy distinta de la que se percibe externamente (importa mucho descubrir esta naturaleza y llegar hasta su origen para afrontar correctamente el auténtico problema y el verdadero «enemigo»). Por otro lado será posible que la lucha psicológica se quede ahí y no derive hacia otro sitio, situando a la persona ante los siguientes riesgos:

107. Cf. J. De Finance, *L'affrontement de l'autre*, Rome 1973.

108. Cf. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 369.

a) El primero y más importante riesgo es el de bloquear el desarrollo del individuo, o reducirlo a una guerra civil interna sin salida por carecer de criterios de juicio externos al *yo*. Todo puede terminar en una continua y agotadora lucha con éxitos a veces obsesivo-depresivos, que acaban frustrando y agotando las ganas de crecer; al revés de lo que se cree, el *yo* es con frecuencia el juez más severo e inflexible de sí mismo. Un signo evidente de la lucha psicológica es, en efecto, junto a la autocondena innegociable, la no aceptación de sí mismo (y la intolerancia de la debilidad del *otro*) y la típica rabia narcisista contra sí mismo por la inesperada debilidad e impotencia de su *yo*. Por eso hay muchos jóvenes que al comienzo de su formación luchan sin éxito y queman muchas energías para luego, en un preciso momento, decidir no luchar más. A menudo la mediocridad es el epílogo de una lucha equivocada solo contra sí mismo.

b) El segundo riesgo consiste en excluir más o menos conscientemente cualquier criterio de referencia externo a la persona y superior a ella, es decir, fiable. Es la pérdida, en el fondo, del sentido de trascendencia en su aspecto más vital y de promoción de lo humano. Como la nube o la columna de fuego de los judíos en el desierto, que les indicaba el camino y les hacía olvidar sus luchas internas animándolos a caminar, a ir hacia el futuro, a resistir la tentación de volverse atrás, a un pasado puramente repetitivo, sin ninguna meta en perspectiva... La pérdida de la trascendencia se «compensa» a veces con ideales humanos de perfección, que terminan convirtiéndose en una carga tan pesada que acaban haciendo imposible el más mínimo crecimiento... Perder la trascendencia implica también perder impulso hacia el futuro y coraje para afrontar lo nuevo y lo inédito de la existencia.

c) La pura y simple lucha psicológica, en fin, puede empobrecer el *yo* y hacer frágiles todos sus ideales. Se trata en el fondo del fenómeno ya descrito de la dispersión del *yo* que, encerrado en sí mismo, es incapaz de hallar un punto sólido de referencia en torno al que moverse, acoger y asumir como estímulos del crecimiento todos los retos de la vida. Pues lo único que puede traer la lucha consigo mismo es la pérdida de gran cantidad de energía y, venza quien venza, siempre es una derrota de la persona, como pasa en toda guerra civil. Todo esto repercutirá negativamente en cualquier proyecto de celibato. La dispersión del *yo* generará una vida afectiva también

dispersa e inconsistente, y un celibato sin sustancia e incapaz de crecer¹⁰⁹.

2.3.2. Lucha religiosa

La lucha religiosa es la otra forma de lucha del ser humano, no solo o sobre todo contra sí mismo, sino contra Dios. «La lucha religiosa es el encuentro y la confrontación entre la persona libre y Dios»¹¹⁰. Es un paso más, un salto cualitativo sobre la lucha «puramente» psicológica porque indica que se ha ampliado y movido hacia adelante el objetivo o el criterio de su proceso de desarrollo: ya no es un ideal exclusivamente humano, sino que es el mismo Dios, el Trascendente. Poner esa referencia a la propia vida supone inevitablemente una lucha dura y a veces... «perdida» de antemano. La historia de todos los amigos y buscadores de Dios es una vida de lucha desigual. «También el encuentro con Dios, como encuentro con el *Otro* más radical, el origen y el final, es una auténtica lucha. Desde Abrahán, a quien el encuentro con Dios arranca de su tierra, hasta Jacob que lucha con el ángel, hasta Jeremías seducido y derrotado por Dios¹¹¹, hasta Job que quiere discutir con Dios antes de darse por vencido. Y también hasta Jesús, la imagen más auténtica del hombre y también de Dios, que antes de la pasión lucha consigo mismo y con Dios. El mismo Jesús que ha venido a traer fuego y guerra a la tierra¹¹² y también trigo y cizaña¹¹³, que tienen que coexistir y confrontarse»¹¹⁴.

109. Cf. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione. Motivazioni di entrata e di abbandono*, Torino 1977, 53ss; cf. también A. Cencini, *Maturità e maturazione nel celibato consacrato*, en «Presbyteri», 7 (1980) 527-541.

110. Cf. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 369.

111. Cf. Jer 20, 7. Para Ravassi, la «seducción» de que es objeto (y víctima) Jeremías ha de entenderse como «una atracción irracional e irresistible, algo así como cuando se camela a una persona inexperta con falsas promesas para que se pliegue estúpidamente a las tretas de alguien más astuto. No se trata, pues, de la evocación nostálgica de un instante mágico, sino de una denuncia por *violencia indebida*» (G. Ravassi, *Seduzione fatale*, en «Avvenire», 22 de julio de 1994, 1 (la cursiva es nuestra).

112. Cf. Lc 12, 49-53.

113. Cf. Mt 13, 36-43.

114. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 128.

La lucha religiosa tiene, a nuestro juicio, estas características:

a) Es un conflicto con Dios y, por lo tanto, una lucha «sana» para el desarrollo humano, porque nadie puede pedir a Dios lo que Dios le pide, es decir, el máximo, para que sea en plenitud lo que tiene que ser; una lucha saludable entre las exigencias de Dios, que primero da lo que luego pide y el miedo del hombre que no acaba de fiarse; una lucha entre el amor gratuito de Dios y la ilusoria pretensión del hombre de merecer el amor; una lucha positiva con la obstinada benevolencia divina, con ese Dios que hiere y luego cura, que castiga y llama a los que ama, que lucha toda la noche con Jacob para mostrarle su predilección, que recurre a la seducción –casi podríamos decir al engaño– para ganarse a Jeremías, que mantiene una lucha sin cuartel con un pueblo de tan dura cerviz como Israel, para mostrarle sus entrañas de misericordia... «Perder» esta lucha significa descubrir horizontes inimaginables, hallar la propia identidad y las posibilidades personales, empezar a tener los deseos de Dios al estilo de Dios, a gustar la libertad de abandonarse, de confiarse, de ver el propio futuro a la luz de los planes de Dios y no del miedo y de los cálculos humanos; en definitiva, significa para el célibe correr el riesgo de amar a Dios y de amar según el corazón de Dios...

b) Es difícil, a veces, distinguir entre lucha psicológica y lucha religiosa, porque en el encuentro y en la confrontación con Dios intervienen siempre elementos y factores humanos. Por consiguiente, la lucha contra Dios no es una lucha en estado puro, sino que es una lucha, o un conjunto de luchas, de la persona con su propio mundo corporal y espiritual. «Si es cierto que el misterio el hombre, en su vertiente antropológica, religiosa y humana, hunde a la vez sus raíces –como misterio– en la altura de la llamada y en la profundidad de su limitación, ninguna de las mediaciones que integran los distintos diálogos y las diversas luchas es indiferente al único y auténtico diálogo que cuenta, y a la única y verdadera lucha que realmente vale, a saber, al diálogo y a la lucha con el Dios-hombre»¹¹⁵. Una característica muy importante de la lucha religiosa es que puede suceder sin que se la perciba inmediatamente como tal, y, a menudo, se esconde en conflictos, interrogantes o tensiones *que parecen* solo psicológicas. Más aún, podría decirse que los interrogantes,

115. *Ibidem*, 75.

luchas y ansiedades deberían entenderse, al menos teórica e idealmente, como signos del misterio humano y de la lucha a él inherente y conexas. Se trata de un aspecto con notables consecuencias a nivel pedagógico, sobre el que volveremos más adelante.

c) Pero el auténtico y pleno significado de la lucha que se verifica en el corazón del hombre, en las relaciones cotidianas de toda persona con sus semejantes y en sus opciones de cada día, incluso en las aparentemente menos importantes, en los momentos críticos de la vida y del desarrollo y en las situaciones más normales de la vida diaria, solo vienen del Logos, palabra del Dios vivo, camino, verdad y vida del hombre vivo. Es el único capaz de derribar el muro que separa las partes de un corazón dividido y es la causa última de toda lucha. Es el mediador que compagina las antinomias que componen el misterio del hombre en una síntesis, que conserva la diversidad y hace fecunda la tensión favoreciendo al mismo tiempo la armonía entre finitud e infinitud, inmensidad y límite, temporalidad y eternidad, humanidad y divinidad¹¹⁶. Es el único que puede mostrar en su persona cómo «perder» la lucha con Dios es para el hombre vivir en plenitud, cómo es la única forma de que el hombre viva.

d) La lucha religiosa, o mejor, ver la lucha religiosa como característica del desarrollo humano puede hacer que se pierda de vista el elemento concreto, el punto psicológico débil en el que hay que intervenir durante el proceso evolutivo. La lucha psicológica tiene la ventaja de señalar a veces la raíz misma o al menos la consecuencia de la lucha a nivel humano y tiene por tanto la gran ventaja de saber dónde hay que trabajar, de conocer cuál es la inconsistencia de la persona que bloquea el desarrollo. En el fondo, la misma lucha con Dios puede y debe fijarse en el aspecto más vulnerable e inmaduro de la persona: cuanto más lo conozca, tanto más eficaz será.

En resumen, está claro que hay que evitar dos extremos: el psicologismo y su pretensión de concreción y de fidelidad al dato, que lo lleva a quedarse sin un sentido «sólido», sin salida ni referencia alguna a la realidad última, a Dios; y el espiritualismo, que puede quedarse en las nubes, en la pura abstracción.

Esto es precisamente lo que trata de evitar la situación de desarrollo de que vamos a hablar inmediatamente.

116. *Ibidem*, 73.

2.3.3. Lucha psicológico-religiosa

La lucha afecta a toda la persona, cuerpo y espíritu; es un drama cuyas dimensiones reflejan la altura y profundidad del misterio humano. El encuentro, el choque o la lucha es, pues, contra un entorno corpóreo, social y cultural, pero es también lucha con uno mismo o con algunas partes de uno mismo, y acaba en el encuentro con Dios, fin, amigo y aliado del hombre, que a lo largo de la vida se vuelve a veces amigo difícil, padre exigente o adversario temible... En la vida humana la lucha es una constante irrenunciable que discurre por un *continuum* en ambos sentidos a la vez, desde la lucha psicológica hasta la lucha religiosa. Lo ideal sería ciertamente que cada vez abrazara más estas dimensiones, que al fin y al cabo son las dimensiones del misterio humano.

a) Así pues, toda lucha psicológica esconde en sí un significado religioso, al menos implícito y teórico, mientras que la lucha religiosa contiene naturalmente un referente psicológico, a menudo no identificable. Se da una situación real de desarrollo y no puramente teórica cuando *se explicita el significado religioso que va implícito en la lucha psicológica*, o cuando se ayuda a la persona a tomar conciencia para reconducir esa lucha a un nivel religioso, de modo que no se quede en pura lucha psicológica, reducida a un espacio demasiado pequeño para poder provocar un crecimiento humano real. El desarrollo será igualmente positivo si la lucha religiosa no se queda en un terreno difusamente espiritual, sino que precisa lo más posible el «lugar» de la conversión, los componentes del *yo* que tienen que cambiar, las partes vulnerables que hay que reforzar, las gratificaciones y compensaciones a que hay que renunciar.

Obvia es, pues, esta pregunta: ¿Llegan a tener un sentido último, religioso y cristiano las tensiones, conflictos e incluso divisiones del corazón humano, o se quedan en un drama psicológico y humano de corte estoico, o en un humanismo huérfano de esa trascendencia auténtica que se abre y tiende hacia Dios?»¹¹⁷. El problema que se plantea es un problema pedagógico, es decir, cómo hacer que la persona sea capaz de llegar, de identificar la raíz de sus conflictos, la única fuente y razón auténtica del vivir y del luchar humano, a saber, que Dios desea darse a conocer, que quiere revelarse

117. *Ibidem*, 369.

al corazón humano por encima de los miedos y de las resistencias del hombre. Estamos, pues, ante el reto de transformar y transfigurar en lucha espiritual con sentido religioso una lucha humana y psicológica, pero a la vez ante el reto de retornar al conflicto psicológico, situando el «lugar» de la lucha religiosa en los problemas y ansiedades, en las inmadureces y en los infantilismos concretos y precisos. Es un reto que dura toda la vida y que afecta a la formación tanto inicial como permanente. Un reto a veces descafeinado por la manía de establecer una dicotomía nada natural entre estas dos realidades. «¡Cuántos planes de dirección espiritual, cuántos proyectos pedagógicos sobre el encuentro y la lucha religiosa parecen una charla espiritual en la terraza de la casa, mientras los ‘problemas’ de los ‘inquilinos’ de los pisos de abajo son muy distintos, quizás mucho más prácticos o más ‘mundanos’, pero importantes y posiblemente indispensables en la vida!»¹¹⁸. Pero si, como puede muy bien suceder, estos choques y confrontaciones marginan la realidad del misterio, entonces pierden su carácter global y se reducen a una lucha interpersonal, cultural, política y a veces incluso biológica en aras de la supervivencia propia, o de intereses poco nobles. En este caso ya no están a la altura ni a la profundidad del misterio del hombre. Tenemos, pues, por una parte, la «charla espiritual» que anda por las nubes, que no sabe de lucha y que no impulsa desarrollo alguno; por otra está el conflicto sobre los temas que se plantean todos los días, conflicto que va cristalizando y se queda sin salida, bloqueando toda posibilidad de desarrollo. De otro modo: si se entiende así la dimensión religiosa, se queda fuera de la conversión real del corazón; y, además, la dimensión humana se reduce tanto, que no puede impulsar ni la dignidad ni las potencialidades del hombre. Y el misterio del tiempo se torna un enigma insoluble.

b) Ya hemos dicho que se trata de un problema básicamente pedagógico, y aquí nos limitaremos a esbozar lo que podría desbloquear el desarrollo mediante una lucha a la vez psicológica y religiosa. Se trata en realidad de *ser capaces de reconocer en todo interrogante que el hombre se hace, en toda ansiedad y en toda lucha, el interrogante, la ansiedad y la lucha fundamentales y radicales del misterio humano*, que no es otra cosa –aunque a veces lo parezca– que el deseo humano de conocer a Dios, de contem-

118. *Ibidem.*

plar su rostro, de ser amado por Él. Los problemas, los miedos, los conflictos reales, a veces escondidos, hay que verlos e interpretarlos como la concreción, la manifestación, más o menos lograda, de una búsqueda o de una confrontación que, en definitiva, no es sino búsqueda y anhelo de Dios. Como la respuesta al deseo de Dios de revelarse al hombre¹¹⁹. El arte de formar, que supone una gran finura, una penetrante intuición humana y una gran experiencia y familiaridad con los innumerables caminos de lo divino, consiste realmente en la capacidad de partir una y otra vez de lo humano, de estas situaciones donde la emoción es especialmente intensa por el conflicto (y el hombre es más sensible e influenciado), considerándolas como ocasiones propicias, un verdadero y auténtico *kairós*, un tiempo pedagógico. Para ser más concretos, consistirá en saber tomar pie de *todo* interrogante o situación conflictiva para reconocer lo divino en lo humano, sin tener por qué esperar necesariamente a que venga una gran crisis o un hecho extraordinario. El misterio está y se revela en lo concreto, en las circunstancias normales y pequeñas, sencillas y cotidianas. Más aún, «no hay un interrogante tan minúsculo, una ansiedad tan despreciable o una lucha tan irrelevante de la que no se pueda y se deba partir para la meta del desarrollo. Ya hace tiempo que la psicología profunda ha insistido en que las grandes luchas de la vida acontecen muy a menudo, si no siempre, en zonas menos reconocibles y menos presentes a la conciencia, de modo que los temas de la lucha se le escapan a la persona y la lucha se perpetúa sin 'resolverse'. La psicología profunda también nos ha hecho prestar atención a la infinita capacidad humana para 'transferir', 'traducir', 'disfrazar' y, en el fondo, para evitar las auténticas preguntas, luchas y miedos. Todo esto no está muy lejos de algunas intuiciones profundas de los maestros de la vida espiritual y religiosa»¹²⁰.

Si se piensa a fondo, estamos ante el cambio de la idea de conflicto o de interrogante, sobre todo si es verdad lo que decimos, a saber, que todo conflicto y todo interrogante, toda ansiedad y todo miedo llevan en sí la semilla de la pregunta clave de la existencia

119. Cf. 1ª parte, capítulo 1º, apartado 2º de la primera parte de esta obra, donde a estos dos deseos los llamamos «los dos sueños», del hombre y de Dios.

120. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 345.

humana y pueden llevar al encuentro con el misterio. De esta idea nueva y transformadora sale un método pedagógico concreto que lleva a *escalar la pregunta*, a ir de pregunta en pregunta, o de deseo en deseo, hasta la primera y última pregunta, hasta el deseo clave que hay, a veces «adormecido» en el corazón de todo hombre, de ver el rostro de Dios. Es un movimiento ascendente en el que la persona descubre su identidad y su vocación¹²¹ y que (igual que cuando se escala una montaña) lleva su capacidad de percepción mucho más allá del problema que es causa inmediata de la tensión.

c) Por otra parte es también verdad que no toda pregunta, búsqueda y angustia tienen que ver verdadera, plena y auténticamente con el misterio. Quien toma drogas o quiere experimentar la sensación de la velocidad poniendo en peligro su vida y la de otros, van también tras la felicidad, pero su búsqueda y su lucha tienen muy poco que ver con la pregunta y la zozobra del misterio y con quien se sitúa ante él, o quiere que se le acompañe en esa tarea. También el que busca honradamente a Dios o afirma y cree sinceramente perseguir un ideal, confunde a menudo en su búsqueda la auténtica sed del Absoluto o el amor auténtico al prójimo con motivos, deseos o intenciones de muy distinta naturaleza. En este caso es preciso reformular, cambiar, transformar estas preguntas y las luchas a ellas inherentes, así como las inquietudes correspondientes. Es el momento de la purificación de la pregunta, paso indispensable para todo buscador de Dios y para toda pregunta humana. Aquí entra en juego otro método pedagógico que complementa al anterior, *la profundización de la pregunta*¹²², que ayuda y mueve a la persona a descubrir los posibles componentes motivadores de una inquietud, de una búsqueda o de una expectativa. Es un movimiento en profundidad, una especie de senda sinuosa hacia el origen de esa pregunta, o de recuperación de las propias raíces (una especie de «retorno a casa»), sin dar nunca por supuesto que el objetivo de la pregunta

121. Cf. A. Cencini, *Pastorale vocazionale*, apuntes para uso escolar, UPS, Roma 1994, 63s.

122. Cf. sobre este tema A. Cencini, *Vida consagrada. Itinerario formativo*, Madrid, 1996, 228ss. Sigue el autor la concepción de Godin sobre la oración como lugar de «torsión» de los deseos o como instante en que el individuo descubre la naturaleza de sus deseos y se le incita a cambiarlos para entrar en el mundo de los deseos de Dios. (cf. A. Godin, *Psicologia delle esperienze religiose. Il desiderio e la realtà*, Brescia 1983, 194ss).

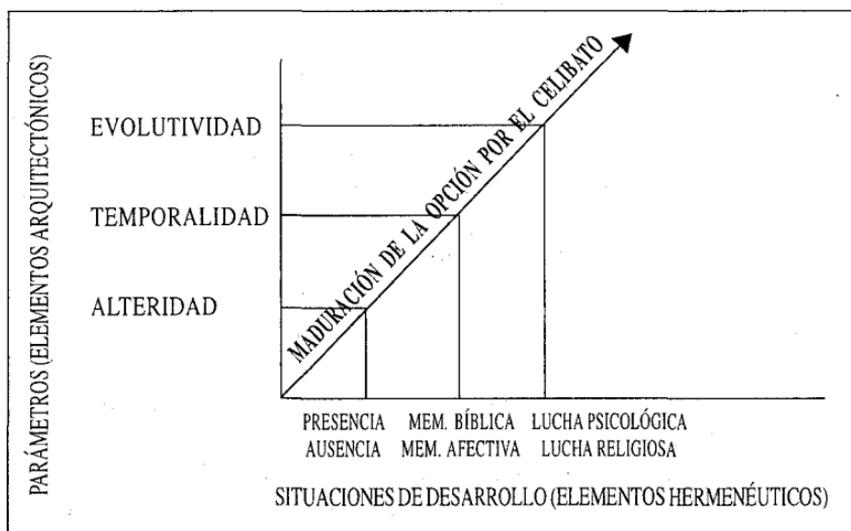
coincida con lo que ha dicho el sujeto. Es significativo que, en el Evangelio, cuando alguien pide insistentemente a Jesús que lo cure, no lo suele realizar inmediatamente, sino que les hace antes una pregunta («¿qué quieres que te haga?») aparentemente inútil, pues está muy claro lo que quieren, pero que trata de obligar al solicitante a profundizar y a clarificar (a sí mismo antes que a nadie) qué es lo que espera, qué es lo que realmente quiere, cuál es el bien que desea y cuál el que realmente debiera desear por ser más importante.

Quizás sea útil y clarificador, a quien quiere consagrar su vida a Dios por el celibato, seguir el esquema pedagógico de *escalar* y *profundizar la pregunta* para contrastar la autenticidad y el verdadero objetivo de su opción. Es probable que junto a motivaciones auténticas «por el Reino de los Cielos», halle otras poco confesables. Pero sobre todo descubrirá la dependencia recíproca entre lucha psicológica y lucha religiosa, la confluencia de ambas en un proceso de síntesis y de transformación de las dimensiones de la lucha humana, liberada de una conflictividad reiterada e inútil y elevada al rango de relación con Dios. Pues la relación del célibe con Dios se caracteriza indefectible y continuamente por la lucha; una lucha natural e inevitable, aunque con diversos matices según las distintas etapas de la vida. Lucha, porque Dios se propone siempre al célibe como medida de su amor, y por eso la persona virgen se encuentra siempre ante una propuesta que parece superar lo que su corazón es capaz de dar y recibir, y su mente de descifrar y comprender.

Y, sin embargo, se trata de una propuesta a medida de la criatura y de su estadio vital. Podemos decir que para cada estadio vital de cada hombre hay una palabra de Dios «dicha» expresamente para él, que le llega, que le interpela en ese preciso instante y le ofrece un amor «de situación» justo para su edad, su madurez y su sed interior, sus necesidades espirituales y su ideal existencial, para que acoja esa palabra y se abra a ese amor. ¡Misteriosa síntesis entre la grandeza de la propuesta divina y la capacidad del recipiente humano para «contener» esa propuesta!

Y es precisamente en el momento en que se deja invadir por el misterio cuando el corazón de carne se decide por lo imposible, ¡por enamorarse de Dios y por amar a los otros con el amor de Dios! Aprende un poco este arte, lo practica como cualquier aprendiz, diseña un proyecto, lo perfecciona, lo aparca un momento y siente la tentación de deshacerse de él, pero luego lo recupera, lo corrige, lo

Coordenadas de la maduración de la opción por el celibato



mejora, lo perfecciona, ciertamente lo soporta, a menudo lo combate y lo convierte en la razón de su vida y de su muerte.

Sinteticemos, pues, esquemáticamente la evolución de la opción por el celibato y las coordenadas de su desarrollo. Se trata, en realidad, de completar lo ya expresado en el gráfico 30.

3. Hipótesis de trabajo

Al llegar aquí solo nos queda intentar definir a grandes rasgos la senda evolutiva de una vida célibe por el Reino. Lo haremos en el capítulo siguiente, siguiendo las grandes etapas cronológicas de la vida humana y tratando de ver en ellas la realización difícil y progresiva de una promesa de amor.

«La vida de un sacerdote (y también de un consagrado o consagrada) es casi siempre una historia irrelevante; pero si se mira desde la luz de la eternidad, es como la escala de Jacob, que nunca se acaba»¹²³. Y Jacob es un personaje emblemático de la lucha con Dios.

123. F. Fuschini, *Mea culpa*, Milano 1990, 32.

Iluminados por esa luz, veamos algunos peldaños de esta escala, algunas de las fases más significativas de esta lucha a partir de tres hipótesis:

1. Solo se consigue ser auténticamente vírgenes cuando se entienden *todas las etapas de la vida* –juventud, adultez, madurez y etapa final– como un proceso que ve en cada etapa una situación especial de desarrollo y se posibilita que el deseo fundante de la opción por la virginidad se realice en plenitud.

2. El *acto de fe* es el nexo que une las distintas fases entre sí y la capacidad afectiva del hombre con la libertad para desear lo verdadero, lo bueno y lo que agrada a Dios, hasta llegar a realizar el deseo de amar a Dios y dejarse amar por Él. Es por tanto el crecimiento del acto de fe el que hace que madure la opción de la virginidad por el Reino; un acto de fe que es una relación objetual total con Dios¹²⁴ y con el mismo proyecto de celibato.

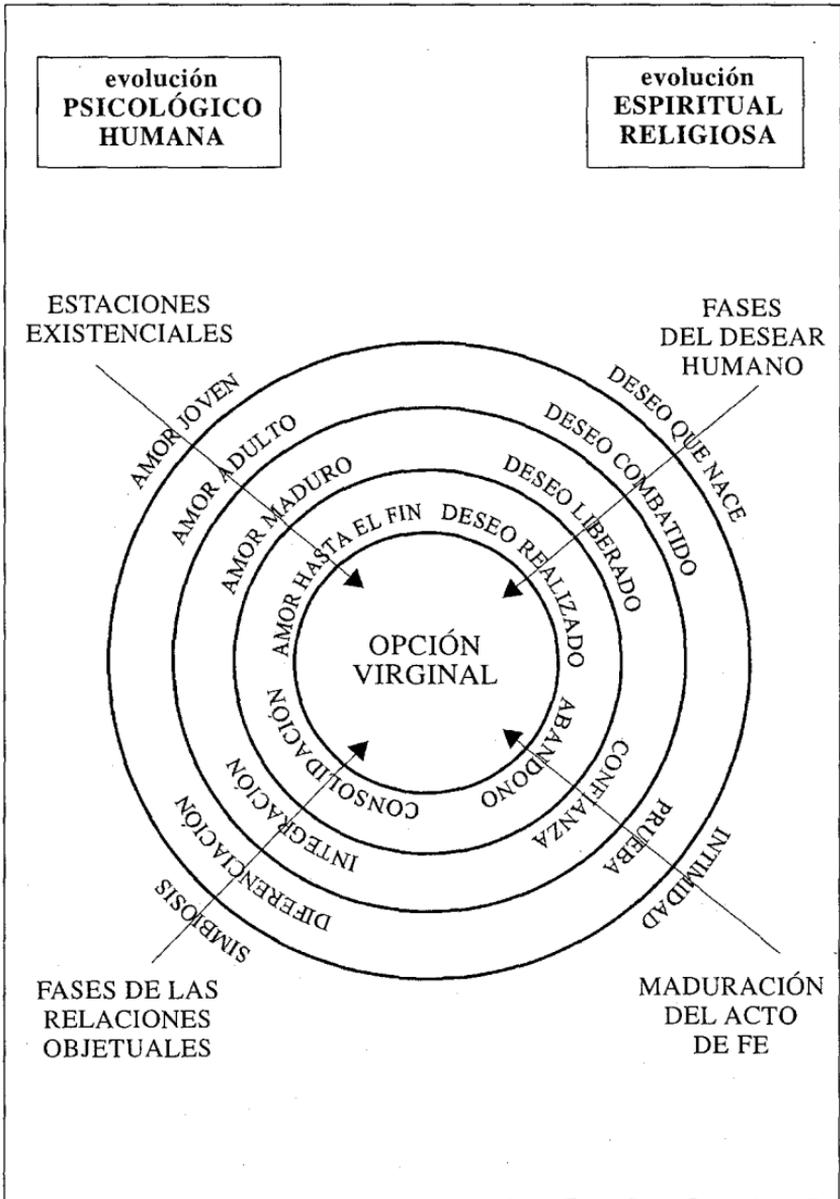
3. *Las distintas fases de desarrollo de las relaciones objetuales totales y las etapas de la vida se corresponden.* La maduración de la capacidad de relación, bien que ligada a las primeras interacciones infantiles, no se completa solo en las primeras fases de la vida psíquica, sino también en las siguientes, hasta el punto de ser un elemento distintivo de cada una de las fases evolutivas existenciales. Es decir, debería haber cierta ligazón entre fase juvenil y simbiosis, entre fase adulta y diferenciación, entre madurez y capacidad de integración, entre vejez y consolidación.

Agrupando estas tres hipótesis de trabajo, podemos decir que toda la vida tiende a la realización máxima de la opción virginal, del acto de fe, de la capacidad de relaciones objetuales totales, de la libertad de desear, y que el instante de la muerte constituye ideal (y paradójicamente) el momento culminante de esta realización.

El gráfico siguiente resume de algún modo estas hipótesis. El esquema recoge la evolución de los componentes básicos de una opción por la virginidad: de una parte los componentes de la evolución *humana y psicológica* (las fases de la vida que atraviesa el amor y la capacidad de relaciones objetuales totales, con sus típicos estadios evolutivos); y por otra los componentes del desarrollo *espiritual y religioso* (el deseo como capacidad de centrar y orientar ha-

124. Cf. 3ª parte, capítulo 2º, apartado 4.3, tabla 22.

Evolución y contenidos evolutivos de la opción por el celibato



cia Dios las energías afectivas de cada uno¹²⁵ y el acto de fe como opción fundamental y vitalmente motivadora que sostiene y dinamiza toda la estructura). Lo realmente decisivo es captar la perspectiva de conjunto y la ligazón entre las partes, que no ha de entenderse rígidamente y que confirma una vez más la estrecha relación que existe entre madurez psicológica y madurez espiritual¹²⁶.

125. Cf. el análisis del concepto psicológico de «deseo» en la primera parte, capítulo 4, apartado 1.2.1., y en la tercera parte, capítulo 1, apartados 2.1 y 2.2.

126. La relación entre fe y fidelidad al don, o entre fe y capacidad de acoger el don y de renovar la oferta se refleja magníficamente en la siguiente reflexión de Bianchi: «Evidentemente no es una opción fácil comprometerse al celibato, pero el problema de la fidelidad se realiza en el terreno de la *fe*, creyendo o no creyendo en el poder de Dios. Si se cree, entonces el don se reaviva constantemente... El celibato es el lugar en que se muestra de modo categórico que se *cree* en el poder de Dios, el cual actúa en la vida de uno» (E. Bianchi, *Celibato y virginidad*, en aa. vv., «Nuevo Diccionario de Espiritualidad», Madrid 1983, 183-197).

CAPÍTULO 2

AMOR JOVEN: UN DESEO QUE NACE

Empezamos a ver lo más cerca que podamos las fases de la vida célibe. En cada una de ellas estudiaremos a fondo los distintos elementos, o el elemento clave que caracteriza especialmente esa fase evolutiva, para extraer a continuación algunas pistas sobre la vida de celibato y sobre la calidad del contenido vital celibatario.

Pero antes de entrar a fondo en el análisis nos parece importante volver por un instante sobre una cuestión ya planteada anteriormente, a saber, si es arbitraria o legítima la división de la vida en fases, y en fases bien concretas y precisas.

«Estamos acostumbrados, escribe E. Gianini Belotti, a dividir en etapas el recorrido de la existencia, a cortarlo en trozos iguales, y a darle a cada uno un nombre: infancia, adolescencia, juventud, madurez, vejez. Pero la vida es unitaria, y el individuo una persona íntegra, que sintetiza en el presente todos los momentos de su vida. Es una equivocación presentar a alguien sólo en el periodo que está viviendo, como si caracterizase restrictivamente su personalidad»¹. Si esto es así, ¿es acaso incorrecto distinguir diversas fases en la vida de la persona? ¿es imposible identificar rasgos concretos en cada una de estas fases?

Guardini parece responder equilibrada y lúcidamente a estas preguntas². Es obvio que la persona tiene algo de irrepetible, pero eso no significa que no se puedan o deban tener en cuenta las diferencias existentes entre las distintas fases de la vida. Es un flujo ininterrumpido que parte de un centro vital —la persona— y que se ex-

1. E. Gianini Belotti, *Adagio un poco mosso*, Milano 1993.

2. Cf. R. Guardini, *Le età della vita*, Milano 1992.

pande mediante segmentos con peculiaridades y características propias bien reconocibles.

De aquí se siguen dos corolarios: 1º) Cada fase tiene sus derechos, ha de responder a su íntima y peculiar vocación. No existe ninguna fase que sea la mejor, porque cada una tiene su propia belleza, que hay que captar y realizar. «El niño, dice Guardini, no existe sólo para llegar a adulto, sino sobre todo para ser lo que es: un niño, y como niño, ser humano, ya que toda persona viva en todas las fases de su vida es un ser humano, siempre que viva cada una de las fases plena y auténticamente en su sentido más profundo»³. Así piensa también Goethe, que dice que no solo se anda para llegar, sino también para vivir mientras se anda; y 2º) Cada fase tiende en sí misma a autotranscenderse en la totalidad, estableciendo así la continuidad con la anterior y la siguiente. Por eso, cuando se daña una fase, se daña a todas y cada una de las partes. El joven, por ejemplo, lleva en sí una infancia bien o mal vivida; el adulto, el impulso del joven; el hombre maduro, la riqueza de obras y de experiencia del hombre adulto; el anciano, el patrimonio de toda la vida»⁴.

En realidad lo que hace Guardini es subrayar el carácter unitario de la vida, demostrando que la teoría de las fases de desarrollo no se opone a la teoría de la unidad.

Aclarado ya este tema, pasemos a estudiar lo que podemos considerar la *primera estación* en la evolución de la opción por el celibato, que no es otra que la que lleva al joven a optar por Jesucristo: una opción *por amor*.

Amor joven es lo mismo que pasión, sentimiento intenso, a veces arrollador, siempre sincero y seguro de sí, aunque sin experiencia de la vida. Es el amor primero, fresco y lleno de vitalidad, quizás algo idealista y por eso mismo puede parecer ingenuo y poco fiable.

Pero lo normal y lógico es que tenga esta carga de amor y de idealismo. Y ello por tres razones:

a) Porque esa carga corresponde a los dos rasgos característicos de la sensibilidad juvenil: el *impulso vital* y la *falta de experiencia* a los que van unidos comportamientos muy concretos como la

3. *Ibidem*, 50s.

4. *Ibidem*, 82.

confianza plena en los ideales, el sueño de cambiar el mundo, el rechazo del compromiso por desconocer, objetiva y responsablemente, la resistencia que los hombres y las situaciones oponen a nuestros planes⁵. Según muchos educadores (y a ello también nos hemos referido nosotros)⁶, parece que los jóvenes se caracterizan hoy por el desencanto, por la reducción programática de su horizonte vital (y de esperanza), por su obsesiva fijación en el presente, pero el hecho es que, a pesar de todo, como dice Guardini, «en este periodo es cuando el joven está capacitado para emprender caminos por los que después sería incapaz de decidirse»⁷.

b) Porque, como dice la psicología, el mediador psíquico de la elección de vida, y de cualquier opción fundamental, es el *yo ideal*. Es, por tanto, normal y deseable que el proyecto vocacional sea gestionado por una fuerza psíquica que trascienda los límites y posibilidades del *yo actual* porque de otro modo⁸, sin este «riesgo» (y la lucha a él aneja), la vida futura no sería sino repetición de la pasada y no habría ni descubrimiento ni opción ni crecimiento del *yo*, ni tampoco sucesión de fases evolutivas.

c) Porque es importante que una elección como la religiosa o sacerdotal sea motivada no solo por motivos teológicos o éticos, sino también por motivos estéticos en el sentido pleno que le hemos dado anteriormente, y como razón que engloba las dos anteriores. Es decir, es necesario que el sujeto sienta una profunda atracción por algo verdadero, bello y bueno, por algo que le parece intrínsecamente amable y que, de hecho, ama intensamente, porque en ello va percibiendo poco a poco su identidad personal⁹.

Yendo a lo esencial y volviendo a nuestro análisis, es fundamental que se ayude al joven a entender desde el principio:

a) Sobre todo el *nexo natural y constitutivo entre vocación religiosa o sacerdotal y madurez afectiva*, de manera que conciba la llamada al servicio presbiteral y a la profesión religiosa como una llamada a amar antes que a servir. «Cuando un joven se hace sacer-

5. Cf. *ibidem*, 45-49.

6. Cf. 1ª parte, capítulo 4º, apartados 1º, 2º y 3º.

7. R. Guardini, *Le età...*, 49.

8. Cf. L. M. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana I. Bases interdisciplinares*, Madrid 1990, 154-156.

9. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2.1.

dote, quiere ciertamente aprender a amar», constata como educador don Pagani¹⁰. Y lo mismo cabe decir del joven que se consagra.

b) Es muy importante además que, quien aspira a la vida sacerdotal o religiosa, funde su motivación para abrazar este estado de vida en una propuesta de amor totalmente gratuita e imprevista, y en una respuesta suya de amor más agradecida que heroica. Esa propuesta y esa respuesta le *exigirán el máximo a su capacidad afectiva*.

Se trata, en el fondo, de mantener el mismo diálogo de Jesús con Pedro. Jesús no pregunta al «carismático» Juan si le ama, sino a Pedro, «el portero de oficio»; el amor le exige, aquí y ahora, el *ágapé*, amor sublime de la donación total de sí, y también la *filia*, amor de amistad típicamente humano¹¹, que, con una insistencia que llega a molestar al apóstol, le exige que sea grande y real, no desencarnado y volátil, superior a cualquier otro amor¹². «El amor sin reservas a Cristo es aquí la condición, y será después el alma, de la tarea (pastoral)», dice la Biblia ecuménica al comentar este pasaje¹³.

El joven tiene que tener esto muy claro, sin lugar a equívocos, y ha de prepararse para vivir esta vocación con todo el idealismo y con todo el realismo que comporta amar a alguien.

Por consiguiente hay que proponer desde el principio la fascinación por Jesucristo como punto absoluto de referencia, como objetivo y como método de formación para una vida célibe. Y si el joven de hoy tiene una frágil identidad (o un *yo* «mínimo», como dice Lasch), lo primero que hay que hacer ineludiblemente es ayudarle a ver que las esperanzas que hay en su corazón crecen y se expanden cuanto más se abre al amor de Cristo.

De la fascinación por la persona de Jesús ya hemos hablado desde la perspectiva del contenido y del significado de una relación que

10. S. Pagani, *Uomo tra la gente. Il prete nel conflitto delle relazioni*, en «La Rivista del clero italiano», 6 (1994), 419.

11. Es importante advertir que Jesús pregunta dos veces a Pedro: «*ágapas me?*», y que Pedro responde otras dos veces: «*philo se*». La tercera vez, como si quisiera asumir la expresión de Pedro, cambia Jesús la pregunta: «*phileis me?*» (cf. Jn 21, 15-18).

12. Cf. J. Bours-F. Kamphaus, *Passione per Dio*, Alba 1983, 64. (Ed. esp.: *Pasión por Dios. Celibato, castidad, obediencia*, Santander 1986).

13. Biblia TOB, *Nuevo Testamento*, Leumann 1976, nota e, 358.

es clave en un proyecto de celibato¹⁴. Añadamos ahora que esta fascinación no se improvisa, y que no cabe esperar que un joven se levante un día perdidamente enamorado de Cristo. No hay mística sin la correspondiente ascética, no hay ascética creíble sin raíces místicas; nos lo dice la doctrina espiritual y la historia incontestable de los santos. Y si aquí entendemos por mística el descubrimiento atónito y agradecido del amor divino derramado en nuestros corazones, incluso a través de mediaciones humanas, la ascética que brota de ahí como respuesta es el deseo eficaz de acoger este amor y de vivir de él y «solo» de él de acuerdo con su lógica y con sus exigencias.

En esta fase el misterio de la alteridad se mueve entre estas polaridades, en cuyo centro está aquel en quien el Padre ha recapitulado todas las cosas y que es el corazón de la historia y de la vida de todo creyente¹⁵.

1. Mística de la gratitud y ascética del deseo

La gratitud supone *libertad interior para reconocer y valorar el don* de haber sido ya amados, y es tanto más grande cuanto más libres son el corazón y la mente para reconocer la extraordinaria medida del amor recibido, que supera con creces los méritos propios. Por otro lado, el deseo, que nada tiene que ver con la pura veleidad o espera pasiva, *canaliza las energías de la persona hacia un objetivo que cada vez le parece más propio y decisivo*, con más sentido para su identidad. Pero el deseo es también *espera*, esa espera activa e inteligente de que habla san Agustín, un tiempo que purifica el deseo y lo hace crecer, que lo hace más intenso y lo concentra cada vez más y más exclusivamente en el objetivo que desea y espera¹⁶. Más aún, el deseo es esencialmente espera, porque por naturaleza es un movimiento hacia el infinito, un aspirar a algo que

14. Cf. 3ª parte, capítulo 3º, apartados 2º y 3º.

15. Cf. Col 1, 18-20; Ef 1, 9-10.

16. Cf. san Agustín, *Epistolae*: PL XXXIII, CXXX, 14, 27-15, 28; Id., *Sermones*: PL XXXVIII, XXI, 1-2. Ya hemos hablado de la naturaleza del deseo en la 1ª parte, capítulo 4º, apartado 1.2.

jamás se alcanzará, un tender las manos y el corazón hacia Alguien, que, cuando se ve y se va a tocar y aprehender, se aleja de nuevo y se vuelve inalcanzable... «La condición humana es ser, en su finitud, desiderante...»¹⁷, pero desea lo infinito, porque si deseara algo finito, una vez alcanzado desaparecería su condición desiderante.

Pero nadie (y no solo el joven) puede pretender que el seminarista o el novicio esté ya enamorado de Cristo. Lo que hay que intentar es que surja y crezca cada vez más en él el deseo de amar con todo su ser al Señor de su vida. Como decía san Agustín, querer amar es ya amar¹⁸. La etapa de formación es para *formar la capacidad de desear en general, y para formar en particular el deseo de amar intensamente al Señor*, en el sentido más pleno y eficaz de la expresión, incluso desde un punto de vista humano.

Por ello es esencial que estén presentes la ascética y mística a que nos hemos referido. Y ambas se exigen mutuamente, pues la gratitud, que no se traduce en deseo operativo, no es más que una cómoda inercia y no es creíble; el deseo de hacer y de amar, que no nace en el terreno fecundo de la gratitud, termina en puro voluntarismo y durará muy poco. Pero si van juntas, hacen que el joven se sienta atraído por lo que es intrínsecamente verdadero, bello y bueno, y lo impulsan a movilizar todas sus energías para conseguirlo.

Concretando: el deseo intenso y auténtico debe ir estrechamente unido a la gratitud por el exceso de amor que se ha recibido en la vida y que debiera ser algo evidente para todos; pero tendría que percibirse con más certeza y más definitivamente aún en la fe, objeto típico de contemplación. Vemos una vez más la importancia de unir memoria afectiva y memoria bíblica, para que la memoria del pasado pueda ser una base y una premisa natural, que impulse la aparición igualmente natural y espontánea de consagrarse a Dios. Lo que queremos decir es que al principio de toda vida en celibato hay y debe haber una acción de gracias, porque de otro modo todo olerá a heroísmo y victimismo, y será una vida precaria e inestable. La misma promesa de fidelidad «no significa dominio seguro del porvenir, sino acogida de la mirada, de la palabra y del amor de *Otro*:

17. A. Godin, *Psicologia delle esperienze religiose. Il desiderio e la realtà*, Brescia 1983, 240.

18. Cf. san Agustín, *Enarrationes in Psalmos*: PL XXXVI, 37, 14.

¡Tú sabes que te quiero!»¹⁹. Es decir, se ha de llevar al joven a descubrir el amor recibido de Dios (directamente o a través de muchas mediaciones humanas, aunque inconscientes), que le muevan inevitablemente a ofrecerse a sí mismo y a ver la enorme desproporción que hay entre lo que ha recibido y lo que se dispone a dar. La postura formativa correcta sobre el discernimiento vocacional tendría que conciliar la conmoción de la sorpresa con la generosidad de la donación, y a esta con la certeza de que la respuesta que se da es mínima ante la grandeza del don; que no es, por tanto, nada del otro mundo, sino lo más lógico y natural a la vista del bien recibido; que no es un gesto ascético heroico, sino la conciencia humilde y discreta de que nunca podrá equilibrar el debe y el haber de sus cuentas con Dios.

En consecuencia, un celibato que no rebose contemplación, será, antes o después, un peso insoportable, un heroísmo imposible o un victimismo ingrato. Y también una contemplación, que no lleve al cambio de los deseos, hace que el celibato sea débil y carente de pasión.

Estamos una vez más ante la ascética y la mística como dos polos de un mismo misterio, el misterio de un corazón virgen como punto de encuentro entre la grandeza sin límites del don de Dios y el proyecto humano de respuesta, siempre demasiado pequeño para acoger ese don, aunque su deseo sea generoso e ilimitado.

Una formación capaz de soldar estos polos es muy necesaria para los jóvenes de hoy, muy sensibles por un lado a ciertos requerimientos espirituales, que luego no saben empalmar con el resto de la vida y con el dinamismo global de la experiencia vital personal, comunitaria y apostólica, como si se tratase de algo privado y secreto que no cambia el corazón, ni la mente, ni la voluntad, ni los provoca o habilita para creer, amar y querer la novedad y libertad del Evangelio²⁰. No olvidemos que «nuestros» jóvenes, por muy comprometidos que estén en un proceso ideal de formación, no dejan de ser hijos de una generación cansada y hastiada, de gustos limitados y de

19. Episcopado francés, *Un 'dossier' dell'episcopato francese sul celibato sacerdotale*, en «L'Osservatore Romano» de 26-01-1977, 6.

20. Cf. C. Colombo, *Fare la verità del ministero nella carità pastorale*, en «La Rivista del clero italiano», 5 (1989), 331; Cf. también E. Franchini, *Non separare spiritualità e pastoraltà*, en «Settimana», 6 (1989), 6s.

aspiraciones en realidad modestas, como ya hemos visto. Es indispensable, pues, despertar en ellos la facultad psíquica del deseo a lo grande, la *macrothymia*, la capacidad de ver, pensar y decidir con mayúsculas²¹, siendo más atrevidos, sobrepasando «sus pocas ganas», si se quiere que nazca en ellos la pasión por Jesús de Nazaret. Esta es la verdadera y auténtica ascética del deseo, con toda la riqueza doctrinal unida a ese término, que la tradición nos aporta, pero también con todo el sabor a fatiga dura y áspera que inevitablemente lo acompaña.

¿Es necesario, pues, «armonizar» mística y ascética, contemplación del don y decisión consecuente de donarse?²².

¿Cómo dar esta formación?

Ya hemos dicho cosas concretas sobre ello, por ejemplo, sobre la caída del deseo y del desear, sobre *la relación entre deseo y placer* y sobre todo *entre renuncia y aspiraciones*²³; sobre cómo conseguir una cierta *libertad de corazón*, fundamental para concebir positivamente la propia vida afectiva como incitación a dar y a abrirse a un amor grande y no mercantil; sobre la necesidad de la disciplina en la vida afectiva, de una *disciplina que genere libertad*²⁴, o sobre la *experiencia de Dios*²⁵.

Pero en esta fase hay que dar un paso adelante para ser adultos en la fe y en la madurez psicológica.

21. Cf. A. Bloom, *Vivere nella Chiesa*, Bose 1990, 112.

22. Para describir la relación entre ascética y mística que debe haber en una fraternidad religiosa, el documento de la «Congregación para la Vida Consagrada» sobre la vida fraterna en comunidad utiliza una expresión singular: «La comunidad sin mística no tiene alma, pero sin ascesis carece de cuerpo. Se «requiere» sinergia entre el don de Dios y el compromiso personal para construir una comunión encarnada...» («Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica», *La vida fraterna en comunidad. «Congregavit nos in unum Christi amor»*, n. 23). La imagen de la mística como alma y de la ascesis como cuerpo, en sinergia natural entre sí, es una imagen muy significativa también para cada uno.

23. Cf. 1ª parte, capítulo 4º, apartado 1º.

24. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2º.

25. Cf. 3ª parte, capítulo 2º, apartado 4º.

2. De la ascética del deseo al acto de fe

En esta etapa de su vida el joven busca ideas que convenzan, que se impongan por su evidencia incontestable. Es una exigencia más que legítima, aunque a veces imbuida de cierta pretensión racionalista (o iluminista), que contrasta con su temor a tener que hacer por sí solo sus opciones en este campo²⁶.

Es el tiempo de la madurez del acto de fe, tan estrechamente unido con el «acto de amor». Para que llegue a esta madurez, es fundamental que se ayude al joven a no caer en estas dos trampas: querer entender todo antes de decidir, y el temor a elegir y obrar por sí mismo.

Desde una perspectiva psicológica, la fe es una interpretación *suprarracional* de lo real en el sentido de que no depende solo de la razón, sino de la *totalidad de las estructuras intrapsíquicas*, como ya hemos dicho varias veces. Es un acto, pues, del corazón, del entendimiento y de la voluntad como si fueran una única fuerza creyente, amante y actuante. Igual que para enamorarse se necesita el cerebro, pero también los pies y las manos, también para creer el entendimiento necesita el corazón, la memoria (afectiva), los sentidos... Y como para enamorarse de Dios hay que amar con «todo» el corazón, con toda la mente y con toda la voluntad, también para creer en Dios el hombre tiene que exprimir al máximo sus fuerzas. En amplitud y en profundidad. De otra forma, su fe será una fe débil, de la que brotará sin remedio un amor débil y un celibato sin sustancia.

Una fe débil por «parcial», por contrapuesta a la totalidad a que nos hemos referido, y por tanto inadecuada e incapaz de dar el famoso «salto» creyente. Hay un punto estratégico, un paso obligado, que el creyente tiene que atravesar (si quiere ser creyente de verdad), un paso que tiene que andar con sus propios pies. La fe está a la otra parte, en la otra orilla, en ese lugar en que se está cuando se ha dado el salto.

Veamos los distintos pasos de esta génesis o maduración del acto de fe en el joven que opta por el celibato²⁷.

26. Cf. sobre este tema las observaciones de E. Fromm, *Psicoanalisi e religione*, Milano 1979, 69-71.

27. Sobre la maduración del acto de fe en el periodo de la primera formación, cf. A. Cencini, *Vida consagrada. Itinerario formativo*, Madrid ³1996, 264-268.

2.1. La fe como adhesión a 'Otro'

En el Antiguo Testamento hay un episodio que puede iluminar profundamente nuestro análisis del acto de fe. Cuando Moisés presenta la Ley a los hijos de Israel en la falda del Sinaí, en el instante más solemne y fundamental de su historia, respondieron de una forma muy especial: «La cumpliremos y oiremos»²⁸. Es una respuesta singular porque en ella se antepone el cumplir al oír, porque se antepone la praxis que ya existe a la adhesión intelectual y a la convicción y decisión que normalmente siguen al conocimiento; incluso el acto con el que los judíos aceptaron la *Torá* no solo es anterior al conocimiento, sino que parece ser instrumento y senda para el conocimiento auténtico. El comentario de Levinas a este pasaje es, a nuestro juicio, muy profundo: «Esto escandaliza a la lógica y puede tomarse por fe ciega o por ingenua confianza infantil... La tradición judía se complace en esta inversión del orden normal, en el que la inteligencia precede siempre a la acción... La tradición jamás sacará todo el partido posible de este error de lógica y todo el mérito que tiene el obrar antes de comprender..., y tiene buen cuidado de demostrar que el orden al que aparentemente se le ha dado la vuelta es, por el contrario, muy fundamental... La adhesión al bien de los que dijeron: 'La cumpliremos y oiremos' no es el resultado de elegir entre el bien y el mal, sino que es anterior..., es un pacto anterior a la alternativa entre el bien y el mal... La relación directa con la verdad, que excluye que se examine previamente su talante, su idea—esto es, la acogida de la revelación— solo puede ser relación con alguien, con el *otro*. La *Torá* proviene de la luz de un rostro. La epifanía del *otro* es *ipso facto* mi responsabilidad para con él, la visión del *otro* es a partir de ahora una obligación para con él... La conciencia es la urgencia de un destino que conduce al *otro*, no al eterno retorno de uno mismo»²⁹.

Desde este punto de vista, esta inversión lógica se presenta llena de sentido y presta un gran servicio a la comprensión del significado y de la naturaleza de la opción de fe, que no es una ideología que se basa en la fuerza de los argumentos, sino sobre todo «relación con alguien», «destino que lleva al *Otro*», «visión de un ros-

28. Ex 24, 7.

29. E. Levinas, *Quattro letture talmudiche*, Genova 1982, 67-97.

tro», «obligación y responsabilidad para con él», si recurrimos a la terminología de Levinas.

Aquí vemos plenamente confirmada una vez más la importancia de la *alteridad* como parámetro de desarrollo, como parámetro evolutivo, no solo del crecimiento humano, sino también de todo camino de fe. Se debe formar al joven en este sentido de la alteridad como base de una opción de fe fuerte y «total». Pues «la acogida de la revelación es una respuesta peculiar del hombre, la conciencia del destino que conduce al *Otro*. ¡Fuera todo sermón edificante, todo moralismo y paternalismo! Hay una relación y una responsabilidad que me constituyen antes de que pueda preguntarme cómo debo comportarme y qué debo hacer»³⁰.

El acto de fe es, pues, cada vez más relación vital, diálogo con una persona viva, contemplación de un rostro atrayente, acto que implica toda la persona y por consiguiente relación objetual total³¹; se elude la pretensión, primero iluminista y luego nihilista, de comprender antes de decidirse a obrar, y sobre todo se sientan las bases para que el acto de fe sea cada vez más un acto de amor y punto de arranque de una opción tan peculiar como la opción por el celibato.

2.2. Fe y... «cabezónada»

Es ahora cuando la fe muestra cada vez más su vertiente supraracional permitiendo que el creyente entre como en un mundo nuevo, en una nueva realidad donde el *Otro*, ese a quien le ha dado su confianza, muestra sus proyectos, sus deseos..., que por un lado superan con mucho los proyectos y deseos humanos, y por otro están siempre circundados por el hálito del misterio, de lo no plenamente comprensible, de la lógica no inmediatamente evidente, que elude toda posibilidad de control. Es la lógica evangélica, que solo revela el misterio de la persona de Jesús a quien se reconoce en ese misterio y acepta implicarse en él.

A esta lógica evangélica podríamos llamarla la lógica del «echar las redes porque él lo dice» tras una noche sin pescar absolutamente nada³². Es pasar de la preocupación de tener garantías, de tomar

30. P. Vinci, *Ebraismo e filosofia in Levinas*, en vv. aa., *Filosofia e ebraismo*, Firenze 1993, 124-127.

31. Cf. 3ª parte, capítulo 2º, apartado 4.3.

32. Cf. Lc 5, 5.

precauciones y de no hacer más que opciones totalmente seguras, que llevarán infaliblemente hasta el objetivo fijado, al coraje de lanzarse y aventurarse en empresas algo atrevidas, y quizás «imposibles», en las que, más que en la capacidad propia de superación, se tiene la seguridad en el punto de apoyo de alguien que me espera, de alguien que me atrae y me hace caminar hacia él. Es la lógica evangélica del «caminar sobre las aguas»³³, algo «imposible» según las leyes humanas, pero posible cuando se tienen los ojos fijos en Jesús, con la certeza de que su mirada protege a quien se fía de él, «aunque camine por un valle oscuro»³⁴, y aunque por debilidad humana (o por poca fe) esa certeza se vea invadida por la duda, y la fe tenga que acudir a este grito tan lleno de angustia, pero a la vez tan creyente: «¡Sálvame, Señor!»³⁵.

33. Cf. Mt 14, 29.

34. Sal 22, 4. El episodio siguiente es un ejemplo de esta forma de entender la fe: un niño se encuentra en la parte más alta de la casa cuando de repente se produce un incendio. Desde la calle su madre grita al niño que se tire desde la ventana hacia la manta que los bomberos sostienen abajo; el niño, aterrorizado, oye a su madre, pero al no verla no se decide a tirarse, hasta que el instinto materno inspira a su madre la frase oportuna. Cuando el niño vuelve a decir: «Mamá, no te veo», la madre le dice decididamente: «Pero yo sí te veo a ti». Y entonces el niño se tira a ojos cerrados seguro de la mirada de su madre, como si esta mirada lo guiara para no estrellarse contra el suelo, y todo termina sin un solo rasguño. Todo esto sugiere de inmediato la famosa frase de Kierkegaard: «Creer es hallarse al borde de un oscuro abismo y oír una voz que grita: 'Tírate, que te cogeré entre mis brazos'», así como el comentario de Bruno Forte: «Pero es ahí precisamente, en el borde de ese abismo donde se asoman las preguntas inquietantes: '¿Y si en vez de brazos salvadores solo hubiera rocas cortantes?'; '¿y si tras la oscuridad no hubiera más que la oscuridad de la nada?'. Creer es resistir y soportar el peso de estas preguntas: no pedir, sino ofrecer signos de amor al Amante invisible que llama». (B. Forte, *Piccola introduzione alla fede*, Cinisello Balsamo 1992, 18s).

35. Es interesante la reflexión de Bianchi sobre este pasaje evangélico, en el que es palmaria la poca fe (*oligo pistis*) del discípulo: «La fe es siempre escasa en el creyente, es siempre pequeña en todos los cristianos, y por eso, a quien cree, le urge mucho una fe más grande. Pero por pequeña que sea la fe, aunque sea la mínima que quepa imaginar, aunque solo sea como un granito de mostaza, tiene en sí una fuerza extraordinaria... El verdadero icono del creyente –sigue diciendo Bianchi– no es Pedro caminando sobre las aguas hacia Jesús, sino Pedro a punto de hundirse que grita al Señor: 'Sálvame', y el Señor lo agarra» (E. Bianchi, *L'incredulità del credente*, en «La Rivista del clero italiano», 2 (1993), 114-117). Desde una

Estas dos lógicas evangélicas indican la adquisición progresiva de la mentalidad de fe; son y deben ser el punto de llegada o el campo de batalla y de prácticas de la fe del joven, como acto realmente superracional y opción totalmente personal. Muestran el paso de la lógica de la evidencia inmediata y controlable por el sujeto a la lógica de la confianza plena en *Otro*, que parece oponerse a una cierta evidencia y a una cierta posibilidad de control. Una lógica difícil y misteriosa, nada natural y, sin embargo, liberadora y fuente de realización plena para el hombre, muy distinta ciertamente de la auto-realización que es fruto de una lógica solo apoyada en las propias dotes y certezas de éxito, y por lo tanto reductiva. ¿En qué se queda la vida del hombre si no se atreve a trascender el baremo de la razón? ¿cuál es el futuro de un joven que no se decide a superar los cálculos humanos, algo que parece prudente pero que en realidad indica miedo? En un futuro así de pobre y de cerrado no puede tener sitio y posibilidades de expresión ningún proyecto de celibato; y si lo tiene, enseguida se verá destrozado y sofocado.

Ya hemos dicho que el acto de fe implica a todo el hombre y no está «hecho» exclusivamente de razones evidentes y silogismos retorcidos. *La fe del joven está «hecha» sobre todo de coraje*; cuando se están empezando a dar los primeros pasos en la educación de la fe, se está empezando a educar, sobre todo, para atreverse a osar y esperar, para saltar con el corazón el listón de la duda y del obstáculo, para apostar por alguien que es más grande que uno mismo, y que ha visto que forma parte de su vida; para correr el riesgo de elegir y obrar sabiendo «de quién me he fiado»; para atreverse a tener una «cabezona»³⁶ como si un proyecto juvenil de vida célibe fuera algo humanamente absurdo, loco, incluso algo disparatado, evangélicamente disparatado. Cuando un joven acepta esta locura y opta por

perspectiva formativa es muy importante que se ayude al joven a detectar ese abismo de incredulidad y esa dimensión de incomprehensibilidad que hay en él. Es ahí, ante este misterio de debilidad, donde a menudo el joven aprende a orar; es precisamente cuando comienza a hundirse en un estanque, o a despeñarse en un abismo, cuando empieza a dirigirse al único que lo puede salvar, cuando su grito sale de lo más hondo y cuando la oración es auténtica («¡Señor, aumenta mi fe» [Lc 17, 5]; «¡Creo, pero ayuda mi incredulidad!» [Mc 9, 24]).

36. Cf. A. Manenti, *Vivere gli ideali. Fra paura e desiderio*, Bologna 1988, 94.

fiarse de Dios, en esa precisa locura «Dios empieza una obra y se compromete a terminarla»³⁷.

Esta es la certeza que cimienta la opción virginal y que expresa la fe. A partir de ahora el mismo joven se da cuenta, o empieza a darse cuenta, de que ya no es dueño de su vocación, sino que le pertenece a *Otro*, a ese de quien se ha fiado...

¡Es que el acto de fe es cada vez más un acto de amor!

Fuera de esta locura creyente, y ya amante, tendremos jóvenes siempre inciertos, siempre a vueltas con los cálculos (que no cuadran) sobre la relación entre las dificultades de la vida (sacerdotal o religiosa) y sus capacidades (o incapacidades); siempre a la caza de seguridades de parte de los otros, demasiado preocupados por sí mismos y casi siempre indecisos sobre su futuro apostolado. Su humildad es falsa, su fe fingida, su enamoramiento jamás ha existido... Posiblemente atiborrados intelectual y espiritualmente, pero poco movidos a entender y vivir la fe como coraje. Es posible también que por culpa de formadores poco atrevidos y familiarizados con el misterio, o que ingenuamente dan por descontada la opción de fe en el estudiante de teología, o en el profeso, o que les preocupa mucho evitar las crisis, o hacer fácil el camino, o encontrar siempre explicaciones para todo, de modo que todo esté claro y resulte inmediatamente convincente, o que entienden su misión más como tranquilizadora que como provocadora y acuden inmediatamente a salvar (complejo de vigilante de playa) o a consolar (complejo de ángel consolador). Estos formadores se parecen mucho a aquella abuela que aconsejaba a su nieto, que estaba aprendiendo a pilotar, que volara «¡despacio y bajo!»...

2.3. Fe y entrega de sí

Jacques Maritain llama «loco» al amor que entrega al amado su «yo», lo que tiene y lo que es, «toda su persona y completa su subjetividad, lo más profundo de su ser»³⁸. Parte de esa «locura» es el coraje, como hemos visto; pero es lógico, incluso positivo, que el joven que está empezando a creer sienta cierto *miedo* ante Dios y vértigo ante el abismo de su amor, que es también un amor «loco».

37. E. Bianchi, *Celibato y virginidad*, en aa. vv., «Nuevo diccionario de espiritualidad», Madrid 1983, 183-197.

38. J. Maritain, *Amore e amicizia*, Brescia 1967, 25.

Decidir ante este abismo qué va a hacer cada uno con su vida es el mayor reto que un ser humano tenga que afrontar. Pues el corazón es invitado y movido a aceptar una *dependencia total del amor que le permita proyectarse hacia el futuro*. El llamado se da cada vez más cuenta de que Dios le ha elegido para llevar a cabo un plan sobre él que no es meramente humano, y de que a él únicamente le toca «dejarse planificar»³⁹. «Según una sugerente etimología medieval, dice Forte, *credere* sería lo mismo que *cor dare*, «dar el corazón», ponerlo incondicionalmente en manos de *Otro*. Creer es dejarse coger prisionero por el Dios invisible, aceptando ser poseído por él en la escucha obediente y en la docilidad desde lo más hondo de su corazón. Fe es rendición, entrega, abandono, *no* posesión, garantía, seguridad»⁴⁰.

Vincular así el propio futuro a un amor sin límites puede parecer algo exaltante, sobre todo en los días de entusiasmo fácil. Pero no es ciertamente confiarse a *otro*, sobre todo si supera con mucho sus posibilidades y parece pedirle lo imposible.

En este momento el miedo podría ser una buena señal que indicaría cómo la persona capta con exactitud todos los extremos de la propuesta, no engaña ni se engaña, está experimentando realmente la trascendencia de Dios. Es la experiencia y el temor de todos los «llamados» por Dios, de Moisés, de Isaías, de Jeremías, de María, etc.

Pero también se ha de ayudar al joven a que entienda algo fundamental, aunque no muy acorde con la mentalidad juvenil, a saber, que en la vida la entrega de uno mismo es inevitable. Lo quiera o no, el joven tiene que entregarse a sí mismo, no puede eludir la necesidad de donarse. Incluso el Hijo, al entregarse al Padre y a los hombres, quiso someterse a esta verdad tan sencilla y universal: *que el hombre se dé a sí mismo es una necesidad; a quién, una opción libre*. «Por amor o por la fuerza el hombre tiene que abandonar la pretensión de bastarse a sí mismo, de ser dueño absoluto de su pro-

39. No sé si desde una perspectiva muy distinta puede encuadrarse en esta lógica de dejarse «planificar» por *Otro*, lo que Van Gogh decía y escribía a su hermano Theo sobre su relación con el objeto que pintaba en sus cuadros: «No soy yo quien pinta el paisaje, sino el paisaje quien me pinta a mí». ¿Acaso no hemos dicho que el celibato es una obra de arte? ¿y no es el artista hasta cierto punto un místico frente al objeto que contempla y reproduce?

40. B. Forte, *Piccola introduzione...*, 18.

pia vida. Si no acepta fundamentarse en algo «más allá de sí», se para demasiado pronto y la dependencia se le volverá a presentar una y otra vez, pero ya no como solución deseada, sino como venganza de la vida»⁴¹. Rahner lo dice con extrema claridad: «El hombre se confía *necesariamente* a otros y es movido *necesariamente* a hacerlo»⁴². Sea lo que fuere, es imposible vivir sin entregarse y también sin un cierto y saludable miedo.

Difieren mucho, sin embargo, los modos de entregarse. En efecto, si uno se pone en manos de un gran amor, el miedo va acompañado del deseo de realizar ese amor en toda su extensión, y va seguido de la disponibilidad, a veces muy dura, para el amor. Pero, si la entrega es a un amor pequeño, seguro que no habrá vértigo alguno, aunque tampoco ningún deseo y mucho menos disponibilidad inicial. En cambio sí se dará el aburrimiento de la mediocridad, la rabia y la desilusión de haber dejado a medias, o diluido en parte, su propio proyecto y de haber dilapidado su capacidad de amar.

3. Drama existencial y «descenso a los infiernos»

Esta ascética del deseo y del acto de fe que culmina en la entrega propia que tratamos de delinear, es una verdadera y auténtica ascética, con sus momentos de prueba, incertidumbre, sufrimiento, renuncia, conciencia de las propias debilidades... Es la transposición al plano espiritual del concepto de lucha como condición del desarrollo de todo ser humano. Una lucha básicamente necesaria e inevitable por un motivo psicológico muy concreto: *Para desear el bien real hay que descubrirlo primero, y luego abandonar el bien aparente*. Para descubrir la verdad, la belleza y la bondad hay que alejar la propia emoción positiva de todo lo que no es verdadero, bello y bueno, es decir, hay que afinar los propios gustos, cambiar los polos de atracción, descubrir el sutil engaño de ciertas tendencias afectivas que acaban empobreciendo y reduciendo la libertad interior, impedir que determinados hábitos inhiban y desvíen la búsqueda ético-estética de cada uno, aprender en fin a decir no a lo que aliena de sí mismos y de la verdad del propio ser.

41. L. Manenti, *Vivere...*, 137.

42. K. Rahner, *Che significa...*, 13. La cursiva es nuestra.

Se trata en el fondo de formarse para ser libre. Hay un aspecto concreto que creo que resume el sentido de esta ascética en el periodo inicial de formación: la educación para el *drama existencial*, como dice Garrido, para poder dar sentido a las frustraciones, aceptar las limitaciones físicas, psicológicas y morales, reconocer la propia inmadurez, esperar contra toda esperanza, saber enfrentar la soledad, saberse oponer a la lógica del principio de placer, que mortifica (= procura la muerte) su capacidad de desear y sus mismos deseos...

Se trata, en el fondo, de lo que se pide a todo ser humano que se asoma a la vida, ¡y mucho más a quien se prepara para cierta clase de vida!

Hoy parece estar de moda la manía de anular la negatividad. Se tiene miedo, demasiado miedo a la muerte y a la muerte que subyace a toda renuncia, a toda opción, a todo límite, a toda ascesis, sobre todo a la ascesis afectiva. Parece haberse difuminado, quizás también en nuestro entorno, esa perspectiva pascual liberadora, que concibe lo negativo como una etapa hacia lo positivo, la muerte en función de la vida, la presencia en la ausencia, el encontrarse en el perderse. A largo plazo esta percepción distorsionada y esa fobia puritana terminan excavando un foso existencial tan profundo que convierte la felicidad humana en una estrella fugaz, y la energía psíquica en manía obsesiva por evitar el dolor y el fracaso. Y todo ello con las crisis depresivas que nos son tan familiares.

Esta manía de eliminar o exorcizar lo negativo, esta «cultura del analgésico», desde el punto de vista psicológico y de la formación, corre inevitablemente el riesgo de crear no precisamente jóvenes fuertes y valientes, sino gente *débil y como almidonada, incapaz de la más mínima renuncia y enormemente débil en el terreno afectivo*. Es el caso de los jóvenes que entraron a los veinte años en una institución religiosa, tuvieron una «formación normal», no crearon ningún problema y nunca plantearon conflictos afectivos, y luego, a los treinta o más años, no resisten el primer desafío serio⁴³. O la otra manía actual, que puede observarse en distintos ámbitos formativos, que consiste en coleccionar experiencias distintas y que se remite al

43. Cf. J. Garrido, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Santander 1991, 99ss.

mito de «experimentar». Es la ilusa pretensión de ofrecer todas las experiencias posibles, dando por descontado que todas contribuyen a la maduración de la persona, algo desmentido por la investigación científica precisamente en relación con la maduración afectivo-sexual⁴⁴. El mito de «experimentar», de acumular experiencias numerosas y dispares es puro y simple diletantismo⁴⁵, un fenómeno muy peligroso en el terreno afectivo. Es evidente que, sobre todo en el terreno afectivo, las experiencias, para ser formativas, tienen que tener dos características: ser *proporcionadas* y *guiadas*, según la capacidad real de la persona, y contrastadas objetivamente con el formador. No toda amistad es positiva, a veces hay que renunciar a ella por mucho que cueste. Yves Raguin dice que «es necesario, sobre todo en los primeros años de vida sacerdotal, renunciar conscientemente a algunas amistades que no se pueden mantener con plena libertad, porque aún se está muy influido por lo afectivo y lo sexual»⁴⁶. Y continúa: «Es, pues, muy sabio, pero que muy sabio, someterse durante algunos años a una severa disciplina, si se quiere llegar a auténticas amistades en el celibato»⁴⁷.

Estamos ante una lógica no solo cristiana o evangélica, sino también pura y simplemente humana, en la que insisten quienes han iniciado una experiencia de maduración. Leon Bloy dice al respecto: «Hay lugares que aún no existen en nuestro corazón, y es necesario que llegue el sufrimiento para que existan»⁴⁸. Y Hermann Hesse: «No hay crecimiento alguno que no implique el morir»⁴⁹. Con esto no queremos decir que la simple lucha y el desnudo sufrimien-

44. Cf. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología de la vocación cristiana 2. Confirmaciones existenciales*, Madrid 1994, 263-268. Hemos tratado este tema también en la 1ª parte, capítulo 3º, apartado 2º. Cf. a este respecto también A. Cencini, *Vida consagrada...*, 150ss.

45. Cf. E. Bianchi, *Prefacio* a M. Buber, *Il cammino dell'uomo*, Bose 1990, 9.

46. Y. Raguin, *Celibato...*, 67.

47. *Ibidem*, 53.

48. Citado por P. Evdokimov, *Le età della vita spirituale*, Bologna 1964, 99. A. Huxley parece darle la razón cuando habla de «esa piedra clave inerte que es un espíritu que no ha pasado por la prueba» (A. Huxley, *Lungo la strada. Annotazioni d'un turista*, Milano 1990. [Ed. esp.: *A lo largo del camino*, Barcelona 31986]).

49. H. Hesse, *Le stagioni della vita*, Milano 1988, 38. (Ed. esp.: *Tres momentos de una vida*, Barcelona 21988).

to tengan automáticamente un efecto positivo, sino que un camino sabiamente dirigido durante la formación hacia las raíces del *yo* y el conocimiento de sí mismo, un... *descenso a los infiernos* de las pasiones, de la tendencia narcisista, de la necesidad de poseer al *otro*, de las esclavitudes de cada uno, causa ciertamente sorpresa pero también un sufrimiento siempre saludable. Por un lado permite intervenir en ciertos mecanismos psíquicos (afectos, hábitos, intenciones, tendencias...) que a menudo campan por sus fueros, porque nunca se les pone en entredicho; por otro, posibilita el recurso y la activación de otros mecanismos también psíquicos (deseos, ideales, capacidad de enamorarse del bien, gustos y atracciones, etc.) que podrían permanecer inactivos o incluso pasivos, corriendo quizás el riesgo de atrofiarse y de convertirse en irrelevantes, privando al joven de una valiosísima energía y exponiéndolo a caer a corto plazo?⁵⁰.

Este sufrimiento tendrá efectos positivos sobre todo si, como hemos dicho, la lucha psicológica es a la vez lucha religiosa.

«Los puros, observa Raguin con gran sentido de la realidad, tienen una mirada pura, no con la pureza ingenua del niño, sino con la pureza de adultos que han medido, discernido y explorado todo lo relacionado con su personalidad»⁵¹.

El formador debe guiar al joven por esta «vía dolorosa», sobre todo a ese joven que no deja aflorar el problema afectivo, y debe tener el valor de llamar su atención sobre este tema. Nadie nace afectivamente maduro, en todo caso se nace con libertad para serlo.

A todos y cada uno de los jóvenes Jesús les hace la misma pregunta que a Pedro: «¿Me amas más que estos?»⁵².

Es imposible contestar esta pregunta si antes no se escruta y desmonta el propio corazón con sus ángeles y demonios⁵³. Pero entonces la lucha deja de ser solo un conflicto consigo mismo para convertirse básicamente en un conflicto con Dios.

50. Sobre la dinámica del camino de introspección y de crecimiento, cf. A. Cencini, *Vocaciones: de la nostalgia a la profecía*, Madrid ²1994, 176-191.

51. Y. Raguin, *Celibato...*, 53.

52. Jn 21, 15.

53. Sobre el significado y la evolución de la dialéctica de base en el camino de formación, cf. A. Cencini, *Vida consagrada*, 27-31.

4. Amar a una persona viva

El objeto de esta ascética del deseo que nace no es ni una actitud, ni mucho menos una opción de vida; es una persona, una persona viva a la que se ama.

Es difícil enamorarse tanto de una idea que no se eche de menos una mujer (lo mismo le pasa a la mujer con el hombre). La sexualidad humana es una fuerza relacional que busca relacionarse con alguien semejante, y solo revela todos sus dinamismos y toda su riqueza cuando se vive dentro de una relación totalmente interpersonal⁵⁴. Nadie que quiera ser realmente humano, sea célibe o casado, puede negar o inhibir esa fuerza.

Por consiguiente, el joven que se prepara para el sacerdocio, o para la vida religiosa, tiene que ver en Cristo una *persona*, un *tú viviente*. Si no es así, si Cristo no es un *tú* viviente, concreto y cercano, su celibato será una sublimación, que engañará su mente y su corazón, una peligrosa ilusión para su salud psíquica y espiritual.

Pero si Jesús de Nazaret «está ahí» y el joven le va conociendo poco a poco y le va experimentando como amor creador y fundante, como quien ha querido estar entre nosotros, hablarnos y compartir nuestra historia, como el Dios hecho hombre, como uno de nosotros, hasta el punto de que se puede oír, ver y tocar la Palabra de Vida⁵⁵; si ha enviado su Espíritu para que el que quiera pueda contemplar su gloria en carne humana y vivir una vocación de amistad real y de alianza eterna, entonces no es ninguna ilusión, sino una acción de gracias; no es ninguna sublimación, sino presencia íntima que da fuerza; no es ningún engaño, sino un nuevo modo de ver la vida gracias a este *tú* viviente; no es ningún vacío interior, sino *Alguien* que ha irrumpido en su vida, abriendo a su corazón perspectivas inesperadas de amor; no es ninguna clase de recuerdos ya lejanos y erosionados por el tiempo, sino memoria viva, bíblica y afectiva de una historia de amor que empezó el primer día de la existencia.

Se trata de una historia con momentos de menos fervor, de dudas, de no saber cómo responder, de sentir su ausencia, su silencio, su carácter de Dios misterioso, escondido, difícil de descifrar (e in-

54. Cf. N. de Martini, *Sessualità, linguaggio d'amore*, Cinisello Balsamo 1988, 104.

55. Cf. 1 Jn 1, 1ss.

cluso a veces de amar), de requerimientos extraños e imprevisibles, un Dios que seduce luchando y probando duramente a quienes ama... Y sin embargo es una historia donde Dios está muy presente, donde se ha hecho visible y tiernamente amante en el Hijo. La fascinación por Jesús de Nazaret, elemento clave de la opción por el celibato⁵⁶, solo es posible si se ayuda al joven a descubrir en su vida signos de esta presencia, huellas de este amor, la señal clara de una invitación, el timbre de una voz que ha pronunciado su nombre⁵⁷. A esta clase de reconocimiento histórico conduce precisamente la memoria, el ejercicio de la memoria bíblica y afectiva, que «al recordar» hace que el joven crea, que reconozca en su vida esta presencia, quizás misteriosa, pero real e inequívoca, cada vez más parecida a un rostro que acaba fascinando y seduciendo. En el descubrimiento de esta presencia, siempre antigua y siempre nueva, está la chispa del amor. De esa memoria que ilumina la vida, nace la relación.

Esta relación personal es el único cimiento y la única fuerza que puede mover al joven a desear y a decidirse por el celibato, y a decir «no» a otros amores⁵⁸ sin riesgo alguno de alienarse, porque esta relación lo define como criatura, como creyente, como consagrado en la virginidad, y como ser social en relación con los demás.

El amor con que la persona virgen ama a Cristo es el mayor amor de que el hombre y la mujer son capaces, precisamente porque a él subordina cualquier otro amor y porque cualquier otra realidad la refiere a la persona del Señor.

Sería una insensatez creer que un joven puede consagrarse en el celibato sin haber empezado al menos a sentirse fascinado por la persona viviente de Cristo y a vivir su amistad.

56. Cf. 3ª parte, capítulo 3º, apartados 2º y 3º.

57. Es muy clarificador al respecto el autobiográfico episodio contado por D. Fuschini: «Una tarde solicité ir a la capilla. En la oscuridad, la llama de la lámpara multiplicaba el silencio. Estaba solo y mi corazón golpeaba como un martillo. Subí los peldaños del altar con un montón de pensamientos. Llamé suavemente con los nudillos a la puerta del sagrario: 'Jesús, soy yo, el seminarista de Comacchio'. Y alguien me respondió con palabras definitivas: 'Francisco, soy yo, Jesús de Nazaret'. Mi vocación es esa voz» (F. Fuschini, *Mea culpa*, 18).

58. Cf. Y. Raguin, *Celibato...*, 15.

5. Algunos criterios de madurez afectivo-sexual

Concluamos la descripción analítica de este ciclo vital enumerando algunos criterios de madurez afectivo-sexual en la vida de celibato de una persona consagrada.

Lo vamos a hacer con algún titubeo, sobre todo porque es difícil resumir exhaustivamente un tema tan delicado, y porque del conjunto de este trabajo tendría que salir la personalidad madura del célibe por el Reino. Pero, a la vez, creemos que puede ser útil identificar los elementos intrapsíquicos, que podrían servir como criterios de discernimiento vocacional de un joven que opta por el celibato⁵⁹. Estos elementos son también los temas que configuran la formación inicial.

Enumeremos, pues, estos criterios, sin pretender dar una lista exhaustiva y definitiva, y sin caer en la trampa, corriente en estos casos, de pretender diseñar e identificar a una persona «irreal», demasiado perfecta, que ya ha llegado a la meta, imposible de encontrar... y de formar. No olvidemos que no estamos en la primera formación, que correspondería al primer ciclo vital de las fases de una vida célibe.

Las indicaciones que haremos hay que verlas, pues, como tendencias y disposiciones personales, y no como cualidades y dotes ya definitivamente asimiladas.

Creemos que se puede considerar suficientemente maduro, afectiva y sexualmente, al joven que ha adquirido, o que está en vías de adquirir, poco a poco las características que a continuación se relacionan⁶⁰.

5.1. Conocimiento de sí mismo y de su corazón

Ante todo, debería tener un *amplio conocimiento de su mapa intrapsíquico y de su estado interior*, conocer sus conflictos y es-

59. La sociedad de hoy no está convencida de que sea posible y positivo señalar los criterios de madurez y de normalidad en este campo, ni hay un clima propicio para hacerlo.

60. Los criterios que indicamos pueden ser útiles porque se van adquiriendo progresivamente, con una verificación en las fases sucesivas o de formación permanente.

pecialmente su inconsistencia central, es decir, la zona más vulnerable de su personalidad, con especial atención a la *dimensión afectiva*, que está siempre en relación con la estructura intrapsíquica general. No solo es importante que la persona se conozca y sepa cuáles son sus puntos más débiles, sino que hay que ayudarla también a que vea la relación de causa-efecto que hay entre inmadurez afectiva e inmadurez general.

En concreto, debe ser capaz de identificar su inmadurez afectiva en su componente inconsciente, sobre todo los elementos más relacionados con la opción por el celibato como, por ejemplo, la pobreza de deseos y aspiraciones, la incapacidad de saborear la belleza (también la belleza espiritual de una vida virgen), el narcisismo, como falta de libertad para amar y dejarse amar. Y también sentir y vivir la sexualidad como necesidad o exigencia de gratificación con la consiguiente incapacidad para integrar armónicamente el «déficit» sexual con la «energía» sexual, o insertar la sexualidad en el significado básico de la vida humana (bien recibido que tiende a convertirse en bien donado). Y todavía más: discernir la posible presencia de percepciones distorsionadas, de expectativas irreales sobre el futuro de la propia vida y sobre la disminución de las necesidades afectivas; constatar la presencia de una hermenéutica consumista y defensiva del propio papel y de la relación interpersonal, así como todas las manifestaciones de una afectividad interpretada con una simbología regresiva, o como *amor curvus*, etc.

Es claro que, mientras el hecho de dejarse ayudar es signo de madurez por parte del joven, no lo es, desde luego, la pretensión de «obrar por su cuenta», o el no dejar aflorar jamás el problema afectivo-sexual, o el creer que se conoce (que esconde un temor sutil)⁶¹. Lo que realmente cuenta (y es una magnífica señal) es que la persona posea un método, que le permita detectar sus puntos débiles afectivo-sexuales, y darse cuenta de que, a menudo, son los causantes de ciertas actitudes y estados de ánimo. (En este caso, la persona ha sabido aprender; es la virtud de la *docibilitas*).

61. Tiene razón Hermann Hesse cuando sobre la verdad en general y la propia verdad dice lo siguiente: «Es difícil aprender a amar la verdad y a sentirla como parte de la vida... Pues nunca es como la deseáramos o queríamos, sino que siempre es cruel» (H. Hesse, *Le stagioni...*, 39.)

5.2. Libertad afectiva y relaciones objetuales totales

No basta con saber, hay que conseguir que el joven *sepa controlar* su inmadurez afectiva para ser *cada vez más libre* en su corazón y en sus deseos, en su mente y en su fantasía, en sus opciones y formas de vida⁶².

La *libertad afectiva* es un elemento decisivo en el proceso de maduración tanto inicial como permanente.

En nuestro estudio hemos unido este concepto a la teoría de las relaciones objetuales totales y hemos dicho que es libre el joven capaz de entablar una *relación objetual total* con su *yo* y el contenido de su vida, con el *otro* y su alteridad, con su opción y la renuncia que conlleva.

En concreto: Es importante que la persona *se reconcilie con la vida y con su pasado*, que sea capaz de ver la cara positiva de su existencia y disfrutar del afecto que los demás le dan, que vea la desproporción entre lo que ha recibido y lo que ha merecido o dado, y que viva con gratitud y sencillez, como una consecuencia inevitable, la opción de dar y de darse. Libertad existencial y relación con la totalidad de la vida se dan realmente cuando se tiene el coraje de reconocer y aceptar lo que de negativo hay en la propia historia, sin sufrir por ello ni maldecirlo, sino adoptando una actitud responsable, dando sentido a lo que parecía no tenerlo, o descubriéndolo en lo que ya ha pasado, aunque parezca imposible. Tiene también un corazón y una mente libres el que ostenta una *identidad positiva*, y no busca permanentemente relaciones que le compensen, porque necesita sentirse amado o buscado por alguien. Tiene un corazón, una mente y una voluntad libres el que es capaz de *dejarse atraer por lo verdadero, bello y bueno y de desearlo*, amando precisamente por eso *su vocación y según el estilo propio de su vocación*. Aquí radica, en efecto, el objetivo y el contenido de la libertad afectiva. Pero lo que realmente constituye la libertad afectiva son estas dos

62. Según una interpretación rígida del modelo clásico de *perfección*, hay que derrotar y destruir la inmadurez. Pero el modelo de *integración* afirma que hay que formar a la persona para que sea consciente de sus inmadureces, y sea cada vez más capaz de controlarlas, apoderándose, en cierto modo, de la energía psíquica que hay en ellas y dirigiéndola hacia el bien. Sobre la distinción entre ambos modelos y sus implicaciones prácticas en la formación, cf. A. Cencini, *Vida consagrada...*, 51-54.

certezas estratégicas: *la certeza de haber sido amado desde siempre y para siempre, y la certeza de poder amar siempre*. Cuanto más fuertes y estables sean estas certezas, más libre es el sujeto afectivamente y más capacitado está para ser célibe por el Reino.

No tiene, pues, un corazón libre el desagradecido que no deja de lamentarse de lo que no ha recibido; quien no se siente en cierto modo ya saciado afectivamente, sino que tiene, aunque sea inconscientemente, demasiada necesidad de ser amado; quien no dispone todavía de una identidad básicamente positiva y necesita sentirse importante para alguien, o apoyarse en alguien; quien se deja llevar por el bien solo aparente y solo, o sobre todo, desea lo que gratifica su necesidad.

No es afectivamente libre quien no ama su vocación lo suficiente, quien se consagra sin mucho entusiasmo, o sin captar la belleza y el placer de su elección de vida, o quien no es capaz de amar según el estilo propio de su vocación.

No es libre interiormente, en definitiva, quien no vive correctamente la tensión de la renuncia al instinto sexual, o le parece un sacrificio demasiado duro, una tensión frustrante que casi le quita las ganas de vivir; quien es incapaz de imponerse una disciplina afectiva, porque no percibe su dimensión profundamente liberadora.

Signo de libertad afectiva es la capacidad de relacionarse con la totalidad del *otro*, que lleva a descubrir la amabilidad radical que hay en toda persona a la que el virgen se acerca, a amar esa amabilidad (amar y querer el bien del *otro*) e incluso a ver en ella un signo de la belleza y amabilidad absolutas de Dios. La mirada parcial (contrapuesta a la mirada total y elemento de la relación parcial), por el contrario, no llega a la raíz del *tú*, no descubre ninguna amabilidad ontológica y no puede abrir la relación con el *otro* a la relación con Dios.

5.3. *Madurez afectiva y experiencia de Dios*

Desde una perspectiva más *espiritual* es muy importante que la persona haya entrado (o se muestre dispuesta a entrar) en ese espacio de autotranscendencia intrapsíquica, que lleva progresivamente a la del amor teocéntrico. Más sencillamente, que tenga, o quiera tener, una auténtica experiencia de Dios, entablando una relación intensa y estable con Él, pero, sobre todo, que haya entendido que

para tener una relación completa y madura hay que estar dispuesto a «ser experimentado» por Dios.

Resumiendo: Es maduro el joven que sabe lo que es la prueba, que *se ha dejado probar por Dios*, que siente (o empieza a sentir) sus exigencias, y acepta que Dios le pida algún día el sacrificio de su «hijo único». Parece ilógico e incluso imposible que un amor tan bello y tan grande pueda pedir un sacrificio como ese, o que pida la renuncia a considerarse hijos del propio trabajo, o la ofrenda de lo que el hombre ha «engendrado» y a lo que se agarra como garantía de su propio valor.

Es maduro el que, en la prueba y mediante la prueba, ha empezado a sentir, junto al cansancio, el amor fuerte y tierno de Dios. Es afectivamente maduro el joven que percibe la experiencia real de Dios, no en la sensación estática y pasiva de sentirse bien querido, esperando o exigiendo incluso pruebas palmarias, aunque poco probables, de ello, sino el joven que se siente amado porque es capaz, en actitud de puro don, de dar amor y de darlo a imagen de Dios, que acepta el reto cotidiano que Dios le hace de amar por encima de toda medida y estilo humano, y de amar cada día más, estando muy atento a no dejar surgir en su vida otros amores que lo absorban y distraigan.

Es imposible que viva una vida célibe el que rechaza la prueba, el que ni siquiera es capaz de verla, el que la evita, o el que, cuando llega la prueba, todo lo niega, racionaliza y sublima; el que ama a Dios a medias, o se permite situaciones de compromiso, o deja que en su corazón haya de todo, contentándose con una moral de mínimos. Pero sobre todo la falta de sinceridad con la propia conciencia es un pésimo síntoma para el futuro del célibe.

No está, pues, maduro para la virginidad el que adopta ante ella una postura defensiva, en lugar de escogerla todos los días, o dejar que Dios lo elija para ser virgen un día tras otro.

5.4. Virginidad y relación con la Trinidad de amor

Es también signo de madurez afectiva la capacidad para ensamblar constantemente el compromiso de castidad perfecta en la estructura global de la propia vida y en el progreso continuo de la propia opción sacerdotal o religiosa y del proceso que la acompaña.

Es particularmente significativo a este respecto que el joven esté

en condiciones de *coordinar su opción virginal con su vida de fe*, estableciendo entre ambas casi una relación de causa-efecto. Es decir, una fe entendida como decisión explícita y madura de entregarse a alguien mayor que uno, como confianza que da fuerza para seguir adelante con un talante siempre ultrahumano, como opción de vivir y amar siendo célibe; no por estar seguro de sí mismo, sino porque se está seguro de Él; como tenacidad al afrontar las pruebas y dificultades de una vida virgen «poniendo el corazón al otro lado del obstáculo».

Este acto de fe, esta fe así entendida supone necesariamente otro nexo, que funda tanto el acto de fe como la opción por la virginidad, a saber, *la relación específica con la Trinidad de amor*. Se ha de educar al joven en una fe trinitaria, no solo en su dimensión teológica abstracta, sino sobre todo en el contexto vivo y vibrante de su afectividad. Debe aprender a entablar una relación vital con las tres Personas y con sus vínculos de amor, hasta «identificarse» y ver su identidad ideal en la disponibilidad del Hijo, el Amado, que se entrega por amor; en la capacidad de engendrar del Padre, el Amante, que entrega a su Hijo por amor; y en la libertad de amar del Espíritu, que es Amor entregado y derramado en el corazón de la persona virgen. Y quizás el criterio más decisivo sea la *capacidad de sentirse fascinado por la persona de Jesús de Nazaret*, de enamorarse de él y de permanecer en su amor.

Es decir, el «examen» de toda vocación al celibato arranca de muy lejos, de la calidad de la vida de fe. De una fe frágil, poco decidida, indiferente y escasamente bíblica y trinitaria, no puede salir una opción auténtica por el celibato, y su fidelidad y crecimiento no estarán en absoluto garantizados.

5.5. Soledad y amistad

Una prueba absolutamente necesaria en el proceso de formación es la *soledad*. No es prudente ni aconsejable admitir a las órdenes o a los votos a un joven que no haya pasado por esta prueba. Y ello porque en la soledad es donde se conoce el amor de Dios (y también uno se conoce a sí mismo y lo que hay en su corazón) y porque en la soledad es donde aprende el joven a defenderse por sí solo, liberándose de la dependencia afectiva, y donde se demuestra primero a sí mismo, y luego a los demás, que es capaz de vivir en inti-

midad con Dios; más aún, cae en la cuenta de lo bella y satisfactoria que es la amistad con Dios.

Es, pues, muy importante ver si el joven es afectivamente consistente, si tiene cierta seguridad y alguna autonomía, y si, con su experiencia de la soledad, es también capaz de entablar relaciones y amistades cordiales, si está abierto al don del *otro* y sabe apreciar el afecto que recibe. Y también hay que observar si ofrece alguna garantía de ser fiel a la opción de entregarse a la vida y a los otros por amor, de ser signo claro e inequívoco del amor divino a todos y de su amor por Cristo, siendo capaz de renunciar libremente a todo cuanto pudiera difuminar el signo. Y, sobre todo, que viva responsablemente sus relaciones ante los demás, sin invadir ni atar a nadie, sino «manteniéndose al margen» para que el amor de Dios ocupe el centro de toda relación interpersonal; que sea, en fin, una persona que promueve y hace crecer a los que ama, y que sabe amar sobre todo a los que nadie ama.

Dependencias afectivas y quizás formas larvadas de misoginia, incapacidad para vivir la soledad, temor posiblemente inconsciente a la relación de amistad, relaciones humanas ambiguas o poco claras, tendencia a ver siempre el peligro o el demonio en los demás, son manifestaciones de inmadurez afectiva que hay que poner a la misma altura a pesar de sus muchas diferencias; son auténticas contraindicaciones para una vida célibe.

5.6. Ser «joven»

El joven que pide las órdenes o la profesión religiosa debe ser *joven*, con todos los defectos y virtudes de esta fase de la vida, con ganas de elegir un amor grande y de arriesgar su vida por algo grande, con el deseo de darse y pertenecer; pero a la vez debe ser consciente de sus problemas, de su falta de libertad afectiva y estar dispuesto a que se le ayude. Es posible que no sea inmediatamente santo, pero sí consciente de la magnitud del don que se le ha hecho, capaz de reírse de sí mismo y de sus problemas (aunque siga queriéndose a sí mismo) y de tomarse en serio la confianza que Dios le da (aunque se fíe sobre todo de sí mismo).

Hay que estar muy atentos a los veinteañeros ya «viejos» y desinflados, que no tienen problemas porque tampoco tienen grandes ideales, cuyo corazón ya está jubilado; y a algunas vocaciones adul-

tas (no «juveniles», como hoy se dice), que creen se las saben todas y no necesitan ayuda alguna (y que a veces se constituyen en directores espirituales de los más jóvenes e «inexpertos»). Préstese atención a los que se pasan de castos o de serios, a los rígidos y fríos, y también a los que han resuelto todos sus problemas, no tienen ninguna dificultad y creen que pueden leer todo, oír todo, ver todo... ¡A menudo es de estos de los que menos se puede uno fiar! La presunción es otro de los peores indicadores de futuro.

5.7. *Identidad sexual y debilidades afectivo-sexuales*

Ya hemos abordado este tema, tanto en general como en particular⁶³. Es posible, pues, que nos repitamos, pero se trata de un aspecto importante y difícil de analizar al examinar la idoneidad vocacional, sobre el que no podemos dejar de volver en esta enumeración de criterios, especificando más adelante.

Antes de sugerir algunos criterios de discernimiento, partamos de un dato real. Según la investigación a que repetidamente hemos aludido, alrededor del 60% de los jóvenes tiene debilidades sexuales (masturbación, homosexualidad, experiencias heterosexuales, dependencias afectivas intensas, etc.) cuando entra en la estructura de formación⁶⁴. Este dato no es tan sorprendente como a primera vista pudiera parecer a quienes tienen la costumbre de dar interpretaciones tendenciosas y les gustan las noticias escandalosas sobre la vida y la (in)fidelidad sexual de los sacerdotes, religiosos y religiosas⁶⁵; no hay que extrañarse, pues, si se refleja en estos jóvenes, que ca-

63. Cf. por ejemplo, 1ª parte, capítulo 5º, apartado 4º; 3ª parte, capítulo 1º, apartado 1.2.2; capítulo 3º, apartado 5º; capítulo 4º, apartado 4º; capítulo 5º, párrafo 4.2., etc.

64. Cf. L. M. Rulla-F. Imoda-J. Ridick, *Antropología II*, 255.

65. La publicación de este dato, conocido ya por otra parte, en mi obra *Vida Consagrada...* (p. 151), fue para mí una amarga experiencia. Algunos diarios de ámbito nacional lo publicaron en primera página después de amañarlo y enfatizarlo con habilidad, diciendo que las tres cuartas partes de los sacerdotes, religiosos y religiosas eran sexualmente «desequilibrados». Una amarga experiencia ciertamente, pero que confirma paradójicamente el aspecto profético del testimonio celibatario, como signo que va contracorriente, o como elemento que no puede pasar inadvertido. De otro modo es inexplicable cómo se ceban los medios periodísticos cuando huele a escándalo en este punto.

minan hacia la madurez y provienen de un ambiente y de una (sub)cultura que les somete sin descanso a una provocación masiva y subliminal en lo sexual⁶⁶.

Veamos pues ordenadamente ambos problemas: la prelación entre identidad sexual e identidad vocacional (problema de la homosexualidad) y la incidencia y el significado de las debilidades sexuales en el discernimiento vocacional. Se trata de dos puntos que están unidos entre sí.

5.7.1. Identidad sexual e identidad vocacional

Examinaremos dos aspectos complementarios del problema: la constatación de la identidad del propio sexo y la capacidad de relación con el otro sexo.

a) *Identificación con el propio sexo.*

Es muy importante (*conditio sine qua non*), que haya sobre todo *plena identificación con el propio sexo*, es decir, correspondencia lineal entre el sexo genético, hormonal y genital, y la pertenencia sexual en el plano psicológico⁶⁷. Es también importante recordar que el análisis de esa identificación ha de hacerse en relación con toda la personalidad del joven y que la *posible homosexualidad* ha de diagnosticarse con mucha prudencia y precaución.

Partimos de una definición, que, aunque todavía no nos permite resolver el problema del diagnóstico, nos posibilita al menos identificar los elementos que integran la personalidad homosexual. Desde una primera aproximación descriptiva, la homosexualidad podría definirse como la atracción constante y unidireccional, emotiva y

66. El dato anterior coincide sustancialmente con el resultado de otras investigaciones análogas y anteriores. Tejera, por ejemplo, refiriéndose a los últimos años de la década de los sesenta, decía que el 50% de los seminaristas teólogos (diocesanos y religiosos) parecían no haber superado el hábito de masturbarse. Cf. M. Tejera de Meer, *Castidad*, en A. Favale (ed.), «Per una presenza viva dei religiosi nella chiesa e nel mondo», Torino-Leumann 1970, 418; Id., *L'autoerotismo nei seminaristi*, en aa. vv., «Elementi di medicina e di psicologia pastorale», II, Varese 1969, 263-268; cf. también L. Rossi, *Alcuni casi di masturbazione celibataria*, en Id., «Problemi di morale oggi», Assisi 1971, 93-103.

67. Cf. lo que hemos dicho sobre el tema en la 2ª parte, capítulo 4º, apartados 1.1. y 1.2.

sexual, hacia personas del mismo sexo, con o sin relaciones físicas, y con poca capacidad para controlar esa atracción en el pensamiento y/o en las acciones⁶⁸.

Para un análisis lo más preciso posible (como debe ser el discernimiento vocacional), proponemos cuatro niveles de diagnóstico, con sus cuatro criterios correspondientes, que escrutan otras tantas perspectivas, así como el problema con más profundidad.

1) Criterio *descriptivo* del comportamiento y personalidad. El primer nivel es el nivel del *comportamiento* y de la *personalidad*, que en el homosexual presentan rasgos muy precisos. «Lo que caracteriza al homosexual es... una organización psicosexual específica, cuyos signos clínicos más frecuentes son la inclinación sexual, desde la infancia, hacia las personas del mismo sexo; las fantasías diurnas y nocturnas habitualmente homosexuales; poca o ninguna inclinación erótica hacia las personas de distinto sexo; actos homosexuales que le han proporcionado un gran placer genital, seguido de una sensación de culpabilidad y, finalmente, cierta evocación de la figura de la madre»⁶⁹ (o del padre en la homosexualidad femenina). Pero el elemento más representativo es que haya habido algún

68. Si se aplica esta definición tan descriptiva y genérica, podría decirse que, según ciertos informes, el número de homosexuales ronda el 10% de la población masculina (el lesbianismo no alcanza estas proporciones). Pero es un dato poco homogéneo, pues entre los africanos apenas se da, mientras que entre los árabes es muy grande (cf. A. Boudhiba, *La sexualité en Islam*, Paris 1975, 244s). En América y Europa la oscilación puede ser importante, dándose el porcentaje más alto donde se difunde «artificialmente» cierto hábito (entre las causas de esta difusión artificial está una cultura propensa a ella y sutilmente provocadora, la exhibición plural del comportamiento homosexual, la denuncia en el fondo justa, pero a veces con tonos excesivamente victimistas del ostracismo a que se sometió en el pasado, etc.). Cf. E. Franchini, *Pastorale e omosessualità*, en «Settimana», 44 (1994) 10; Id. en «Il Regno-Attualità», 8 (1980) 152-156. Pero ese 10% a que nos hemos referido baja si se va a lo esencial para definir con más exactitud la homosexualidad y para distinguir mejor la homosexualidad *real* y *abierta* de la falsa homosexualidad (Ovesey), la *primaria* de la secundaria (Oliverio-Ferraris), la *esencial* de la no esencial (Perico), como intentaremos hacer más adelante.

69. X. Thévenot, *Omosessualità maschile e morale cristiana*, Leumann 1991, 17. En la misma línea se sitúa Van de Spijker, que prefiere el término *homotropía* al término *homosexual* (Cf. H. van de Spijker, *Homotropía, inclinación hacia el mismo sexo*. Madrid 1976, 28ss.).

tipo de comportamiento homosexual con otra persona, si bien al estudiar el tema hay que fijarse globalmente en el comportamiento y en la personalidad.

Puede haber otros síntomas no explícitamente sexuales, que son expresión de una inmadurez más general (de la que la homosexualidad es un elemento), como por ejemplo, la identidad personal con notables restos de «fijación» en el cuerpo; el exhibicionismo; la rigidez general; el narcisismo; los complejos de inferioridad, a veces camuflados bajo reacciones de protesta; la costumbre de buscar compensaciones consoladoras; la actitud infantil de autocompasión; la inclinación a ver la propia vida en clave de tragedia y sufrimiento; la selección de las relaciones; el intento de homologar a los demás consigo mismo; la dificultad de aceptar lo distinto en cuanto distinto (lo trataremos en detalle); la tendencia a proteger a los amigos, sobre todo si son más jóvenes, etc. En estos casos puede hablarse de *personalidad homosexual*.

Obviamente, no todos estos síntomas se dan necesariamente a la vez en las personas homosexuales. Por eso el diagnóstico, en este primer nivel, depende del número de síntomas que haya en la persona.

2) Criterio *psicogenético* del impulso. El segundo criterio trata de entender *cómo* ha nacido el impulso homosexual. Es sabido que hay muchas teorías sobre el origen de la homosexualidad⁷⁰. Desta-

70. Targonski identifica al menos once (cf. F. Targonski, *Fenomenologia della diversità*, Roma 1994, 27ss; Oliverio-Ferraris los divide en cuatro núcleos, clásicos por otro lado: 1) teorías *psicoanalíticas* (la homosexualidad tendría que ver con la solución insatisfactoria del complejo de Edipo); 2) teorías *psicosociales* (con cuatro posibles orígenes: hostilidad hacia la madre, fuerte vinculación afectiva con la madre, hostilidad hacia el padre, carencias de la figura paterna); 3) teorías *eclécticas* (la homosexualidad tiene una serie de con-causas, como cierta clase de dinámicas afectivas con los padres, un físico menos «masculino» o menos «femenino», tendencia a la introversión, miedo al otro, demasiada emotividad, subdesarrollo presunto o real de los órganos primarios masculinos o femeninos, etc.); 4) teorías *biológicas* (causadas por determinantes genéticos, pero faltan aún pruebas definitivas y las observaciones que existen son insuficientes). Cf. A. Oliverio-Ferraris, *Teorie sull'origine della sessualità*, en «Psicologia contemporanea», 126 (1994) 28s; cf. también P. Frezza, *Alcuni casi di omosessualità*, Milano 1977; A. Bell-M. Weinemberg, *Homosexualities*, London 1978; P. Hertoft, *Sessuologia clinica*, Milano 1988.

car una sería reduccionista. Nosotros proponemos como criterio diagnóstico uno que comparten numerosas interpretaciones del fenómeno, y que no es otro que el tipo de relación con la figura de los padres.

El estudio de I. Bieber y de T. B. Bieber, posiblemente una de las investigaciones más serias y amplias sobre este tema (pues han entrevistado a más de 1.000 homosexuales y a cerca de 100 parejas de padres de homosexuales), llega a las siguientes conclusiones, fundamentalmente sobre la homosexualidad masculina: 1. En la mayoría de los casos (aunque no en todos) el hijo homosexual tenía una relación demasiado erótica con la madre, con connotaciones de este tipo más o menos escondidas; 2. La madre frecuentemente prefería este hijo a su marido; en cambio, la relación padre-hijo era siempre una relación agresiva y competitiva por parte del padre (en la mayor parte de los casos, el padre estaba claramente al margen y era hostil, solo en una pequeña parte de ocasiones la acción negativa del padre se debía a la indiferencia o a la falta de atención)⁷¹.

Quizás quepa disentir de esta última afirmación. Nosotros creemos que en más de un caso el homosexual se queja de la indiferencia del padre y de la falta de atención para con él. Pero quizás lo importante y decisivo sea siempre que el cese de la relación infantil del joven muchacho con la madre, y el inicio de su identificación preferente con el padre, es, a veces, muy difícil, porque la figura del padre es insignificante para una identificación general y sexual de esta naturaleza. «El muchacho que se hace homosexual deja la niñez con un profundo odio y miedo a su padre, pero también con un enorme anhelo del afecto y de la aceptación paterna. No hemos entrevistado a un solo homosexual masculino a quien su padre amara y estimara claramente»⁷².

Para Barnhouse, el origen de la homosexualidad *femenina* ha de buscarse en la clase de relación con la madre, que transmitiría a la hija el mensaje de que ser mujer es una desgracia, y que relacionarse con un hombre solo trae consigo sufrimiento. El padre, a su vez,

71. Cf. I. Bieber y otros, *Omosessualità. Uno studio analitico*, Roma 1977, 335.

72. I. Bieber-T. B. Bieber, *Male Homosexuality*, en «Canadian Journal of Psychiatry», 24 (1979), 411; cf. también B. Kiely, *Psicologia e morale sessuale*, apuntes para uso escolar, P. U. Gregoriana 1991-1992, 120s.

es a menudo rígido y serio, y no hace sino confirmar en su hija la sospecha y el miedo al varón. Así pues, la hija trata de conciliar su sexualidad con el miedo al macho y con el deseo de seguridad, y ello puede empujarla a las relaciones homosexuales, utilizando la homosexualidad como estrategia defensiva, poco más o menos como el varón⁷³.

3) Criterio *psicológico* de la relación objetual. Objeto de investigación del tercer nivel es la relación interpersonal. Esta investigación se sitúa en línea con el conjunto de nuestro estudio, puesto que se propone analizar precisamente el elemento que, a nuestro juicio, es condición fundamental para toda relación auténtica con los demás, a saber, la capacidad de *relación objetual total*. Tanto este elemento como su contrario (incapacidad para la relación) creemos que pueden aceptarse como criterio válido de diagnóstico de una situación de homosexualidad. Cuando se trata de un auténtico homosexual, la relación o el modo de entablarla tiene características muy concretas.

La primera parece ser el *carácter defensivo-instrumental* de la relación misma. Como dice Moberley y también nosotros, la relación del homosexual con su progenitor del mismo sexo contiene una carencia, que, de algún modo, trata de compensar con relaciones con personas del mismo sexo⁷⁴. La relación homosexual es, pues, un encuentro especial, una relación parcial entre personas, que son, o se creen, incompletas y que se «utilizan» (inconscientemente) entre sí para tener seguridad, protección, comprensión, autoestima, consuelo...; todo lo que antes no han tenido o ha sido insuficiente en su relación con los padres. «En su manifestación extrema —comenta Kiely sobre la relación— los dos fingen a la vez ser una persona más completa»⁷⁵. Pero es una ilusión, porque en la relación humana dos mitades jamás harán una unidad completa⁷⁶. ¿Cómo diagnosticar este

73. Cf. R. T. Barnhouse, *Psychodynamics of Female Homosexuality*, en Id., «Homosexuality: a Symbolic Confusion», New York 1977, 77-92; cf. también B. Kiely, en «Theology», 83 (1980) 178.

74. E. Moberley, *Homosexuality: Structure and Evaluation*, en «Theology», 83 (1980) 178.

75. B. Kiely, *La cura pastorale delle persone omosessuali. Nota psicologica*, en «L'Osservatore romano» (14-XI-86) 6.

76. Cf. A. Todisco, *Rimedi per il mal d'amore*, Milano 1991, 182.

carácter defensivo-instrumental? Con ello llegamos a la segunda característica, estrechamente unida a la primera.

El encuentro heterosexual sucede entre dos personas distintas –hombre y mujer–, física y psicológicamente dispares, y por tanto complementarias, cuyas diferencias son motivo de alegría y originan la realización personal, así como la relación misma. En cambio, en la relación homosexual *falta esa diversidad y esa complementariedad*, y no solo en la relación homosexual verdadera, cuando la diferencia numérica de las personas parece quedarse a veces en la penumbra⁷⁷, sino también en la predisposición interna del sujeto, que de algún modo tiende a *homologar al 'otro' consigo mismo*. «Si la sexualidad lleva a la vocación a fomentar la tensión dinámica entre la alteridad y la fusión, entre ser distintos y ser «una sola cosa», la homosexualidad es el decaimiento de la tensión y el repliegue en sí mismo... La homosexualidad elimina el sentido de la alteridad e impide –constitutiva, no voluntaria y moralmente– la comunión, meta de la sexualidad y realización del plan de Dios»⁷⁸. Es lo que Kernberg llama búsqueda desesperada de la simbiosis, o la cristalización en esa fase, impidiendo el acceso a la fase de diferenciación. Es claro que así nunca se llega a iniciar una relación objetual total. A la hora de la verdad, al auténtico homosexual le será difícil aceptar la diversidad del *otro*, tanto si es de opinión como de carácter, e incluso esa dialéctica, que es un elemento natural de la vida y de las relaciones, hasta el punto de convertir en conflictivas todas las situaciones en que advierte alguna diversidad. En estos casos se mueve con dificultad y se le hacen insoportables, porque lo distinto es para él una amenaza y hará todo lo posible para someter al *otro* a su plan, condicionándolo y atrayéndolo hacia él con mil ardides. Esta actitud puede llevarlo, en ocasiones, más o menos inconscientemente, a no (querer) ver la diversidad o, por el contrario, a insistir en ella y detectarla donde no existe, sintiéndose agredido donde nadie lo ataca. En este sentido, la homosexualidad puede provocar cierta «ceguera relacional», o cierta «se-ducción» (no moral, sino antropoló-

77. Cf. J. A. Krepstan-C. S. Bepko, *The Problem of Fusion in the Lesbian Relationship*, en «Family Process», 19(1990) 277-289.

78. M. Matté, *Una sessualità senza vocazione*, en «Il Regno-Attualità», 18 (1992) 580. Matté comenta aquí la obra de X. Thévenot, *Omosessualità maschile...*, ya citada anteriormente.

gica), que impide una vez más experimentar la alteridad, la distancia, el abandono de lo idéntico, y retorna a la situación de intentar hacer a todos iguales a uno mismo, a la búsqueda de sí, al inmovilismo de la autocontemplación. Y todo ello, incluso en el plano espiritual. Será, pues, interesante observar la calidad de la relación de ese individuo con Dios.

También aquí pueden darse dos situaciones límite: por una parte, la homosexualidad, que tiende a anular, en cierto modo, la distancia que separa de Dios, tratando de llegar a una fusión con lo divino desde una actitud religiosa regresiva y narcisista, en la que Dios tendría que satisfacer normalmente los deseos de la criatura (quizás sustituyendo a la madre), porque no escuchar se interpretaría como un rechazo y una afrenta, como una desconsideración y una falta de amor. O puede pasar exactamente lo contrario, igual que en las relaciones humanas, pues hay también una clase de homosexuales que no «soportan» la intimidad con Dios, teniendo, por un lado, mucho miedo a las propuestas y exigencias divinas, y, por otro, no estando muy a bien con sus propios sentimientos y casi despreciándolos, siendo posible incluso que los teman. De hecho no tienen el coraje de abandonarse y entregarse a Dios por miedo a ser anulados y como fagocitados por el abrazo divino, y al final terminan por relacionarse con Dios a distancia, fría e insignificamente, igual que se habían relacionado antes con su padre.

Así pues, por lo que se refiere a la relación, el homosexual puede distinguirse por estas características, que señalan el desequilibrio entre fusión y alteridad, al no haber alcanzado la fase de diferenciación.

4) Criterio (*psico*)analítico de la atracción. Este nivel de diagnóstico considera el elemento quizás «clave» en la «geografía» intrapsíquica homosexual, esto es, la *atracción* que siente por personas del mismo sexo. Sin embargo, no basta con describir la situación, sino que hay que *analizar* lo que realmente siente el sujeto.

A este respecto es muy importante para el discernimiento vocacional una distinción de Ovesey, que, en la motivación de las relaciones o tendencias homosexuales, distingue tres factores: dependencia afectiva, poder sobre el otro, gratificación sexual en sentido estricto.

En la *homosexualidad auténtica y abierta (overt homosexuality)*, el motivo primero y fundamental de la inclinación hacia una persona del mismo sexo es la gratificación sexual; secundarios son

la dependencia afectiva y el poder (o dominio sobre el otro). En este caso el deseo sexual es impersonal: toda persona del mismo sexo, relativamente atractiva, puede ser objeto de deseo que, por lo tanto, tiende a satisfacerse con varias personas y no se «conforma» con una sola relación.

En la *falsa homosexualidad (pseudohomosexuality)*, la situación es la inversa: el objetivo principal es satisfacer la dependencia afectiva y/o el poder sobre el *otro*, y solo después la vinculación adquiere matices erótico-sexuales. En este caso la relación es decididamente unipersonal, con una persona concreta (o con pocas personas concretas)⁷⁹.

Pero todavía hay un tercer tipo de actitud homosexual: el *miedo* a ser homosexuales u *homosexualidad imaginaria y temida*, cuyas causas son múltiples. Porque puede deberse: 1) a que el sujeto está atravesando una época de especial inseguridad sobre su propia identidad, que puede contribuir también a la incertidumbre sobre la propia tipificación sexual; 2) a un residuo de adolescencia, aún no superada, pero que, si se ayuda al joven a superarla, aunque lentamente, puede llegar a conseguirlo; 3) a que a veces se tienen frecuentes fantasías o deseos en esa dirección y por eso uno cree que es homosexual; 4) a que no se es un «donjuán», un conquistador, al uso de cierta (pseudo)cultura actual, que, aunque parezca extraño, se ha colado finamente en nuestros ambientes.

Estas indicaciones ofrecen un criterio concreto y preciso de discernimiento sobre la presencia y la naturaleza de esta anomalía de la tipificación sexual. Es evidente que la diagnosis vocacional es peor si el resultado de este doble análisis es positivo, es decir, si indica que nos encontramos ante una *personalidad homosexual*, ante una relación con los padres que *predispone* a ello, ante una relación objetual *parcial* defensiva y cerrada a la alteridad, y ante una *homosexualidad auténtica o abierta*.

No siempre la conclusión será diáfana e indiscutible. A mi juicio es muy significativo, incluso decisivo, que, en caso de duda sobre los otros tres criterios, se preste especial atención el último criterio expuesto, a saber, la distinción entre *verdadera y falsa homosexualidad*.

79. Cf. L. Ovesey, *Homosexuality and Pseudohomosexuality*, New York 1969, 28-31.

La verdadera homosexualidad se opone por sí misma a la opción por el celibato porque es contraria al sentido de la sexualidad humana y normalmente esconde un problema psicodinámico de cierta gravedad⁸⁰. Para poder pensar en la posibilidad de vida célibe en casos como estos (y siempre al principio de la senda vocacional), la persona afectada tendría que contar con la ayuda técnica de un profesional para solucionar los problemas inherentes a su homosexualidad (B. Kiely)⁸¹, mostrar una profunda convicción y una notable

80. Cf. S. Lesse, *Editorials*, en «The American Journal of Psychotherapy», 27 (1973) 151-154; 28, (1974) 1-3.

81. «Todavía es muy común creer que la homosexualidad es incurable o muy difícil de curar. Y es verdad, si se refiere al conjunto de los casos, incluso aquellos que han recibido tratamientos médicos, hormonales o 'psicoterapéuticos' que *no querían recibir*, y que han aceptado, por presiones familiares o de la justicia. La cosa es muy distinta cuando el homosexual quiere curarse de verdad» (G. Garrone, *L'omosessualità maschile*, en G. Abraham-W. Pasini, «Introduzione alla sessuologia medica», Milano 1975, 320 [Ed. esp.: *Introducción a la sexología médica*, Barcelona 1980] La cursiva es nuestra). I. Bieber y T. B. Bieber, remitiéndose a su experiencia, dicen que, con una ayuda psicoterapéutica apropiada, entre el 30 y el 50% de los homosexuales varones puede superar su inclinación homosexual, pero esa intervención no es nada fácil ni sencilla. (cf. I. Bieber-T. B. Bieber, *Male Homosexuality*, 416; cf. también J. Nicolosi, *Reparative Therapy of Male Homosexuality*, Northvale 1991, capítulos 7-13). Más optimista y muy convencido de que con la psicoterapia puede corregirse la tendencia homosexual es, junto a otros, el psicólogo holandés van den Aardweg (cf. G. J.M. van den Aardweg, *Omossessualità: verso la liberazione*, en «Studi Cattolici», 12 (1993) 809-812; Id., *Homosexuality and Hope*, Ann Arbor 1985; Id., *On the Origins and Treatment of Homosexuality*, New York 1986; cf. en la línea de quienes creen en la posibilidad de cambiar, E. M. Pattison-M. L. Pattison, «*Ex.gays*»: *Religiously Mediated Change in Homosexual*, en «American Journal of Psychiatry», 137 (1980) 1553-1562).

No se discute que haya homosexuales sin quererlo. En esta línea está el *Catecismo de la Iglesia católica* (n. 2358): «Un número nada despreciable de hombres y mujeres tiene tendencias homosexuales innatas, y por tanto no han elegido su condición de homosexuales...»; cf. también D. Pezzini, *Fede e omossessualità*, en «Settimana», 43 (1994) 13. Y también Thévenot, que afirma que «algunos son indiscutiblemente homosexuales, y lo son solo y para siempre» y cita el libro de M. Bon, *Développement personnel et homosexualité*, Paris 1975, 131-168 (X. Thévenot, *Omossessualità*, 17): ¿Cuántos? Es difícil dar una cifra. Aunque el estudio de Kinsey es bastante fiable (y aunque en algunos puntos es discutible, no se le puede acusar de rigidez moral en la diagnosis), «los homosexuales irreversibles no son seguramente más del 4%, y los ha llevado a ello alguna historia anterior a

seguridad en sus ideales vocacionales y tener una personalidad en general bastante sólida para dar, al menos en teoría, suficientes garantías de perseverar en el celibato.

Pero, siguiendo de nuevo a Kiely, hay tres factores que pueden agravar la situación y las perspectivas del candidato claramente homosexual.

1. Su identificación pública y notoria con la *cultura típica homosexual (the gay culture)* o que en su *yo* más profundo valore positivamente su sexualidad y no vea por qué tiene que dejarla. (En este caso será muy difícil intervenir psicoterapéuticamente).

2. Su actividad sexual no se reduce a la relación con una sola persona, sino que se ve instintivamente impulsada a establecer vínculos con *varias* personas. En este caso se añade un elemento negativo más porque revela inestabilidad y debilidad del *yo* e incapacidad de controlarse; además, manifiesta una ausencia casi total de conciencia de pecado.

3. La *inclinación hacia los menores* deteriora radicalmente la situación, pues como demuestran las investigaciones, la *pedofilia* tiene un alto porcentaje de recaídas⁸².

Cuando concurren estos tres factores es prudente desaconsejar la admisión al proceso de formación religiosa o sacerdotal porque plantearía serios problemas y riesgos; pero de todos modos, e independientemente del tipo de vida que se quiera adoptar, es necesario un tratamiento terapéutico.

En cuanto a la *falsa homosexualidad o pseudohomosexualidad*, que tiene que ver sobre todo con necesidades inmaduras de depen-

los cinco años de edad. Incluso en este caso, la homosexualidad sería un determinado modo subjetivo de verse, un hecho por tanto psicológico y no biológico (aunque a veces ciertamente presionante) (cf. E. Franchini, *Pastorale...*, 10; G. Perico, *L'omosessualità*, en Id., *Problemi di etica sanitaria*, Milano 1992, 394ss; A. C. Kinsey y otros, *Il comportamento sessuale dell'uomo*, Milano 1967, 524ss). Kiely advierte expresamente que «cuando alguien no puede cambiar su inclinación homosexual, el apoyo terapéutico puede ayudarle a dominar mejor sus impulsos y a vivir más en paz consigo mismo» (B. Kiely, *Psicologia...*, 124). Este es un objetivo que normalmente puede conseguirse.

82. Cf. B. Kiely, *Candidates with Difficulties in Celibacy: Discernment, Admission, Formation*, en «Seminarium», 1 (1993) 112-114. Cf. también G. C. Abel, *Paraphilias*, en H.I. Kaplan-B. J. Sadock, «Comprehensive Textbook of Psychiatry» I, Baltimore 1989, 1076s.

dencia o de dominio, las previsiones son mejores, sobre todo si en las relaciones con el otro sexo no se ha llegado a lo genital y se trata de un deseo emotivo sobre una sola persona (o pocas personas). Pero la pseudohomosexualidad hay que valorarla caso a caso para constatar especialmente tres aspectos relacionados con la maduración afectivo-sexual: el nivel de autocontrol en general y en lo sexual en particular; la humildad y la fuerza de voluntad necesarias para dejarse guiar, para aceptar los propios límites (incluidos los sexuales) y no mantener a toda costa las posturas personales (que a veces no son más que autocondenas); ideales y personalidad lo bastante sólidos como para posibilitar la maduración global y la madurez afectivo-sexual. Puede hablarse de superación de la situación cuando las tendencias homosexuales dejan de molestar y de invadir indebidamente el corazón y la mente, los sentidos y la fantasía del candidato durante periodos cada vez más largos, como veremos más adelante. Con ello, lo normal es que desaparezcan los conflictos subyacentes relacionados con la necesidad de dependencia y de dominio.

Los llamados *miedos homosexuales* no son propiamente un problema real, sino, casi siempre, un signo de una identidad débil y frágil. Pero también en este caso lo que hay que tener en cuenta es la persona del joven en su globalidad, ayudándola a crecer y consolidarse.

Más adelante expondremos otros criterios útiles no solo para el discernimiento inicial, sino también en las siguientes fases, relacionados con la capacidad para controlar estas y otras debilidades sexuales.

b) *Capacidad de relación con el otro sexo.*

La *capacidad de relación equilibrada y abierta al amor teocéntrico con el otro sexo*, forma también parte del problema de la tipificación sexual como criterio vocacional de notable importancia, al que ya nos hemos referido vagamente⁸³. Se han de verificar pues, por una parte, algunas formas de relación con el otro sexo, que van desde sentirse a disgusto y pasarlo mal, hasta excluir radicalmente

83. Cf., por ejemplo, lo que hemos dicho sobre la amistad y sobre cómo ha de vivirla el célibe con personas de otro sexo (3ª parte, capítulo 5º, apartado 4.1.).

toda relación con personas que no sean del propio sexo, aduciendo razones más o menos plausibles (y no necesariamente de carácter homosexual. En estos casos muchas veces juega un gran papel el miedo a perder de repente la vocación o la «virtud»; que la persona trata de justificar).

En el extremo contrario están quienes fomentan todo tipo de relaciones con el otro sexo, probablemente para recuperar –quizás inconscientemente– al menos una parte de la gratificación a que se ha renunciado, o para confirmar y reafirmar ante sí mismo (antes que ante los demás) la propia identidad sexual, quizás no muy fuerte ni segura. Si el joven ha tenido ya una relación con implicaciones sexuales, hay que analizar la naturaleza de esta relación, su significado psicodinámico en relación con su identidad o, como diremos después, los motivos profundos que le han llevado a esa intimidad. Y también hay que estudiar el contexto, por así decirlo, de esa relación: si es un contexto inestable con más de una persona, y si se trata de relaciones ocasionales o de cierta periodicidad, las previsiones son peores que si el contexto es estable y la relación unipersonal. La razón es que revelaría identidad débil e inconsistencia intrapsíquica, además de un nivel probablemente bajo de juicio moral⁸⁴.

También en este caso ha de prestarse atención a toda la persona. Sobre todo cuando se trata de una relación en un contexto estable, mediante una intervención apropiada, se puede ayudar a la persona a entender los motivos de su experiencia heterosexual, a superar las posibles inconsistencias e inmadureces afectivas que la han llevado a ello, y a decidirse a orientar su identidad y su vida afectivo-sexual en otra dirección radicalmente distinta⁸⁵. Es normal que, en estos casos, la atención educativa tenga que ser mayor, como mayor ha de ser también la garantía de autocontrol por parte de la persona; y no hay que tener miedo a prolongar el tiempo de formación si se cree necesario.

A propósito de la relación entre identidad sexual e identidad vocacional hay que recordar además que hay algunos motivos psicosexuales inconscientes, ligados a la identidad, que pueden con-

84. Esta muy claro que la *bisexualidad promiscua*, es decir, las relaciones con varias personas del mismo y de distinto sexo, indican un cuadro vocacional muy pobre y negativo.

85. Cf. B. Kiely, *Candidates...*, 213s.

dicionar la opción vocacional en sentido *defensivo* (como, por ejemplo, optar por el celibato para no tener que vérselas con el otro sexo, porque no se siente capacitado para ello, o adoptar la vida célibe para ignorar o controlar mejor alguna debilidad sexual) o en sentido *utilitario* (el celibato consagrado como posición social de prestigio reconocido, como situación existencial que permite muchas relaciones interpersonales desde una cierta superioridad, sin comprometerse con nadie, etc.). En estos casos es importante descubrir estas raíces bastardas, signo de una identidad débil, que, a su vez, debilitarán la identidad vocacional, e iniciar y mantener un camino de concienciación y liberación con una persona dispuesta a realizar este trabajo, para purificar y reforzar su identidad sexual y corregir su relación con la identidad vocacional⁸⁶.

No decimos que en estos casos no haya vocación. De lo que se trata, en realidad, es de liberarla hoy de lo que no puede motivarla de verdad ni sostenerla en el mañana.

5.7.2. Debilidades afectivo-sexuales

Una vez aclarada la relación entre identidad sexual e identidad vocacional (incluso en sus aspectos negativos y de falta de correspondencia entre ambas), ¿cómo afrontar los conflictos afectivo-sexuales *en general*? (además de los casos de homosexualidad y de relaciones heterosexuales, nos referimos a la masturbación y a la dependencia afectiva, etc). Pues sabemos muy bien que estos conflictos no son una excepción.

Cada persona es un mundo, con su propia simbología sexual y, en su caso, con una posible desviación sexual, cuyos elementos hay que conocer y ponderar en su *totalidad* con la mayor delicadeza y precisión posibles (frecuencia, intensidad, duración temporal, gravedad objetiva, raíz, afinamiento intrapsíquico, sentido de culpa o conciencia de pecado con que se vive, etc.).

No pretendemos dar indicaciones absolutas, pero creemos que los tres criterios a que nos hemos referido al hablar de la tensión de la renuncia⁸⁷ podrían ofrecer un índice vocacional de madurez afectiva bastante fiable. Los volvemos a formular sintéticamente.

86. Cf. L. M. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana I. Bases interdisciplinares*, Madrid 1990, 337-338.

87. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2.3.1.

La indicación vocacional es positiva y se puede admitir a alguien a las órdenes tan solo si concurren *a la vez*, en relación con la debilidad afectivo-sexual, las tres condiciones siguientes:

a) Que sea *consciente de dónde radica su problema* y de sus motivos, o, por lo menos, que esté dispuesto a identificar la función real psicodinámica, a veces inconsciente, de esa debilidad de su personalidad, así como el lugar estratégico que ocupa esta en el mapa de su *yo*. Recuérdese a este respecto, como ya hemos dicho⁸⁸, que la sexualidad tiene dos características (la fuerza y la omni-influencia), que, a veces, «esconden» e impiden aflorar el auténtico problema sexual, mientras que otras veces es el problema sexual el que «esconde» un problema de otras esferas de la personalidad. Es un tema que ya hemos discutido, por lo que nos limitamos a poner un ejemplo: a menudo la masturbación (seguramente en la mayor parte de los casos) manifiesta un fuerte deseo de autonomía o de agresión, otras veces es desfogamiento narcisista, expresión de rencor o reacción a complejos de inferioridad. La homosexualidad, como acabamos de ver, a veces es más un problema de identidad que de verdadera y propia desviación sexual, una búsqueda de sí mismo en el *otro*, a quien se ha hecho «igual a sí mismo», o consecuencia de un problema de «fijación en la madre». En definitiva, las experiencias homosexuales a veces esconden necesidad de dependencia o de dominio, miedo a la soledad o duda radical sobre la propia amabilidad. En resumen, muy a menudo la raíz de las debilidades sexuales no tiene carácter sexual.

Esta aclaración, además de disminuir la tensión psíquica del sujeto, es un método eficaz de corrección porque permite ir a la raíz del problema. Es, pues, también un criterio útil de discernimiento comprobar la capacidad y calidad de la reacción del candidato a este tipo de intervención, es decir, constatar hasta qué punto está capacitado el joven para descubrir esta raíz o para identificarla con la ayuda de un guía y luego para esforzarse convenientemente en controlarla y eliminarla progresivamente.

b) Que el joven seminarista o religioso experimente su debilidad afectivo-sexual como *ego-aliéna* y no como *ego-sintónica*. Que la sienta como un cuerpo extraño con el que no se identifica y que

88. A esto nos hemos referido en la 1ª parte, capítulo 2º, apartado 2.3.1. y en el capítulo 5º, apartado 4º.

no manifiesta su ideal, sino como algo que lo «aliena» de sí mismo y de lo que querría ser, como algo que no es sino la negación de su verdadero ser.

La debilidad afectivo-sexual-ego-sintónica es, por el contrario, algo que, en el fondo, se desea. Puede que se condene verbalmente, pero forma ya parte de la vida y contribuye al equilibrio general, es una especie de factor de sostenimiento. Incluso, a veces, se trata de justificarla desde la perspectiva moral y objetiva, o de reajustar su connotación moral subjetiva, como si fuese algo inevitable que le pasa a todo el mundo y por lo que no se «sufre» especialmente. Muchas veces se llega a no sentir ninguna culpa, ni moral ni psicológica, ni el más mínimo síntoma de malestar. Esto significaría el triunfo total del mecanismo defensivo de la racionalización, al que, como hemos dicho, se aferra sobre todo el «doctor de la ley»⁸⁹.

La «transgresión débil», un fenómeno propio de nuestro tiempo⁹⁰, tiene que ver sin duda con la ego-sintonía frente a la propia debilidad sexual que, a la larga, no da la más mínima importancia a la falta de fidelidad en sus distintas manifestaciones.

De todos modos, cuando una debilidad —sea de la clase que sea— se experimenta como ego-sintónica, no hay ninguna esperanza de eliminarla, por la sencilla razón de que no se ve el motivo para ello y por tanto se está bien así⁹¹.

c) Que *se tenga libertad para controlar estas debilidades*, bien porque cada vez se cae menos en ellas, bien porque cada vez crean menos problemas en su vida y le permiten cumplir normalmente con sus obligaciones. Es decir, ya no se consideran una gratificación indispensable, ni una renuncia demasiado dura, ni una obsesión que esclaviza mente y corazón debilitando poco a poco la voluntad.

Precisamente en esta dirección, cuando el documento del Vaticano sobre la formación en los Institutos religiosos se refiere a quienes tienen problemas de homosexualidad, no descarta pura y llana-

89. Cf. 3ª parte, capítulo 2º, apartado 5.2.2.

90. Cf. 1ª parte, capítulo 2º, apartado 3.2.4.

91. Esta es la razón de que un posible tratamiento psicoterapéutico esté condenado al fracaso, como decíamos a propósito de la homosexualidad (y la convicción de muchos de que es imposible curarlo). «La motivación real y profunda del paciente es la premisa para una evolución positiva del tratamiento. Es el primer requisito para una posibilidad de curación que exigen los psicoanalistas» (G. Garrone, *L'omosessualità...*, 320).

mente a todos los que sienten esas tendencias, sino a «quienes no sean capaces de dominarlas...»⁹². Distinguir entre síndrome y tendencia, así como entre orientación homosexual y capacidad de control del mismo y de los actos, es muy importante y significativa respecto a otros documentos anteriores, pero creo personalmente que «dominar» las tendencias desviadoras deba entenderse en un sentido psicológicamente muy pleno, no solo como acto volitivo que hace que no se caiga en la tentación, sino como *libertad progresiva frente a las tendencias mismas y a los problemas a ellas inherentes*⁹³, como saber mantener las distancias ante los condicionamientos del corazón y de la mente, de la voluntad y de los deseos, de las opciones y de las acciones, para depender cada vez menos de ellos. Una distinción así entendida me parece un principio muy útil de discernimiento vocacional para las debilidades afectivo-sexuales en general y no solo para la homosexualidad⁹⁴.

92. Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, *Directrices sobre la formación en los institutos religiosos*, Ciudad del Vaticano 1990, n° 39.

93. Entre estos «problemas» se encuentran, por ejemplo, los tres «agravantes» de que hemos hablado en el apartado anterior y que hay que tener muy en cuenta a la hora de ayudar a estas personas y a la hora de discernir.

94. Sobre estos temas se han pronunciado repetidamente los dicasterios romanos en los últimos años, advirtiéndose una clara evolución en la valoración de estas debilidades. Un primer documento es el de la Sagrada Congregación de Religiosos, *Istruzione sulla formazione e sui criteri per l'ammissione alla professione e ai sacri ordini* (1-XII-1932), en AAS (1932) n° 24, pp. 74-81; viene a continuación la Sagrada Congregación de Seminarios, *Lettera circolare a conclusione del convegno dei direttori spirituali sui criteri d'ammissione ai sacri ordini, con particolare attenzione alla osservanza della castità* (8-V-1943) (Prot. nn. 419/43/40; lo relacionado con la castidad puede encontrarse en A. Angioni, *Il direttore spirituale dei candidati al sacerdozio*, Milano 1949, 175-180); otra vez la Congregación de Seminarios, *Lettera circolare riservata ai direttori spirituali dei seminari concernente i criteri per giudicare della vocazione sacerdotale in riferimento all'osservanza della castità da parte dei candidati* (1-VII-1955) (Prot. 419/43/55; el texto íntegro se publicó como apéndice al volumen *La direzione spirituale nei seminari*, Città del Vaticano 1956, 247-252). En esta carta se dice textualmente: «Al comenzar la teología, el estudio del joven en relación con la pureza debe darse por concluido. En teología debe haberse ya adquirido el hábito de la castidad. Si el joven no ha evitado el pecado mortal externo al menos un año antes de pasar a teología, debe ser excluido del camino del sacerdocio» (III, n° 1); más aún, «durante los pri-

Por un lado sería peligroso admitir a las órdenes o a la profesión perpetua no solo al joven que falla en este terreno, sino también al joven que ve un déficit sexual vinculado a una vida virgen, como privación o amputación de algo demasiado importante y para él muy esencial, de lo que no puede prescindir o solo podría hacerlo a base de duros y constantes sacrificios. Y es imposible vivir con un corazón siempre frustrado y con la impresión de tener que llevar una carga demasiado pesada.

meros años de bachillerato se debe alejar del seminario a todos los jóvenes que no sean capaces de vencer las tentaciones y a superar la turbación producida por las crisis» (III, n° 3; cf. *La direzione...*, 251s).

Sustancialmente en la misma línea, aunque invitando a ser más comprensivos, es el documento de la Sagrada Congregación de Religiosos, *Istruzioni sulla scelta e formazione dei candidati allo stato di perfezione e ai sacri ordini* (2-II-1961). Este documento es muy citado y comentado por P. Mietto, *La castità nei alunni dei seminari minori e delle scuole apostoliche*, en «*Studia Moralia*», 3 (1965) 430-437; cf. también J. Rovira, *La dimensione teologico-morale in una vita di celibato per il regno*, en aa. vv., *Il celibato per il regno*, Milano 1977, 290s. En él se afirma este principio general: «El candidato que se muestra claramente incapaz de observar la castidad religiosa y sacerdotal por la frecuencia de sus caídas, por su inclinación a lo sexual, o por la excesiva debilidad de su voluntad, no debe ser admitido a la escuela apostólica y menos al noviciado...; sin lugar a dudas debe ser despedido, o invitado a irse independientemente del estadio de formación en que se encuentre» (n° 30, 1). Sobre la *masturbación*: «Si se descubre que alguno cae en el torpe pecado solitario y no da una sólida garantía de enmendarse en un tiempo prudencial, no se le admita al noviciado, ni a la primera profesión, ni a la renovación de los votos» (n° 30, 2). Todavía más: «Hay que ser más rigurosos para la admisión a la profesión perpetua y a las órdenes sagradas. No se admita a nadie que no haya conseguido un sólido hábito de continencia (*firmam continentiam*) y no haya dado garantía de una castidad probada (*diuturnum experimentum*) al menos durante aproximadamente un año. Si durante este año anterior a la profesión perpetua o a la sagrada ordenación surgiera alguna duda a causa de nuevas caídas, exclúyase al candidato de la profesión perpetua y de la sagrada ordenación, a no ser que, en razón de alguna ley o de algún indulto, se pudiera prolongar la prueba de la castidad, o que se trate de alguien con serias posibilidades de enmienda» (n° 30, 3). Sobre *las faltas con personas del mismo o de distinto sexo*: «Si después del ingreso en la escuela apostólica, el alumno hubiera pecado gravemente contra el sexto mandamiento con personas del mismo o de distinto sexo, o hubiera habido grave escándalo en materia de castidad, sea excluido... Exclúyase de los votos religiosos o de la ordenación a aquellos que presenten una malvada incli-

Pero, por otro lado, sería injusto y una falta de respeto excluir, por principio y sin excepción, a jóvenes con problemas y debilidades en la esfera afectivo-sexual. El avance en la reducción progresiva de las caídas y la disminución del significado subjetivo y del influjo intrapsíquico de estas debilidades es un buen signo. Es un progreso que puede y debe apoyarse en la formación inicial mediante una ayuda apropiada y competente⁹⁵.

Es obvio que todo depende del punto de partida de cada persona, pero no hay que tener miedo de alargar el periodo de formación inicial. Todo ello hasta constar *que se dan a la vez estas tres condiciones*. Solo entonces el discernimiento podrá ser positivo.

nación a la homosexualidad o a la pederastia» (*in homosexuale vitium vel pederastiam prava inclinatione affecti sunt*). (nº 30, 4).

Estas indicaciones parecen en conjunto demasiado rígidas, pero desde otra perspectiva dan la impresión de ser algo reduccionistas, porque el criterio último que establecen para el discernimiento vocacional, es sobre todo el comportamiento externo.

Una perspectiva más amplia sin lugar a dudas es la del documento más reciente de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato ecclesiastico* (11-IV-1974), que sobre el autoerotismo en la adolescencia invita a los educadores a centrar su acción pedagógica «más en las causas que en la represión directa» y se recuerda que «la superación es proporcional a la conciencia que se tiene de esta anomalía» (nº 63). El documento no dice nada sobre las posibles debilidades sexuales del adulto, pero habla de *dificultades en la vida adulta*, y trata de afrontar el problema desde la perspectiva de las «razones» de las crisis afectivas del sacerdote (nn. 67-69). A ellas nos referiremos más adelante.

95. Cf. 1ª parte, capítulo 33º, apartados 3º y 4º, donde hablamos de la formación para una vida célibe.

Capítulo 3

AMOR ADULTO: UN DESEO CON FUERTE OPOSICIÓN

Hacia los treinta años aparece una nueva fase y un nuevo modo de vivir la opción virginal.

En este periodo normalmente el joven sacerdote, o el animador juvenil, es muy activo y requerido dentro y fuera de la comunidad, está muy comprometido y también muy gratificado. Se ve en plenitud física y mental, tiene tantas relaciones y hace tantas cosas que a veces casi no tiene tiempo para rezar, ni para comer, e incluso tiene menos ganas de estar a solas consigo mismo y con Dios. O mejor, querría hacerlo, ¡pero tiene que ocuparse de tantas cosas y hacer frente a tantas emergencias!

Es un deseo que encuentra oposición y no siempre sale victorioso.

Veamos qué sucede en esta etapa más allá de lo puramente fenomenológico.

1. Edad de la prueba y de la consolidación

En general se considera esta fase como una fase de la *consolidación*¹. Es decir, como búsqueda de un equilibrio no necesariamente nuevo, pero sí definitivo, como persecución de esa «estabilidad interior de la persona» que es signo de su entrada también definitiva en el estadio adulto². Pero esta imagen algo estereotipada e ideal debe confrontarse con otra realidad bastante frecuente en esta edad de la

1. Cf. W. F. Kraft, en «Review for Religious», 3 (1979), citado en *L'età di mezzo*, en «Testimoni», 17 (1979) 3.

2. R. Guardini, *Le età della vita*, Milano 1992, 65.

vida del consagrado, que nos induce a considerarla no solo un factor normal de todo proceso evolutivo (como ya hemos visto), sino sobre todo como elemento peculiar de esta fase, a saber: la realidad de la *lucha*.

Surgen expectativas nuevas de parte de la sociedad y de la Iglesia, pero también del *yo* de cada uno, del *yo actual* y del *yo ideal*. Ante ellas, el sacerdote o religioso treintaañal, y ya no tan joven, va dejando de cuestionarse todo y de infringirlo todo (algo normal en la fase anterior), en cambio va viendo la necesidad de dar una orientación estable y coherente a su personalidad y a su tarea.

Pero al mismo tiempo empieza a ver y a sufrir las inevitables (y cada vez mayores) dificultades del trabajo apostólico, más agudizadas, si cabe, por problemas de identidad pastoral o por desilusiones a veces muy profundas. Además, con el paso de los años, a menudo empieza a no sentir ya aquel entusiasmo que le había sostenido en los primeros años de ministerio, sobre todo si durante ese tiempo no ha tenido el apoyo de una formación permanente. No se puede vivir siempre de rentas, ni pretender estar constantemente enamorados de Ese que a veces se ausenta y deja el deseo insatisfecho...

Esto significa que hacia los treinta años la persona consagrada siente a menudo una tensión interna en la que está implicado el celibato que, en consecuencia, se verá afectado en sus repercusiones.

Además, en muchos religiosos y sacerdotes la sexualidad llega a su culminación en esta época. Y el deseo de amar a Cristo por encima de toda criatura tiene que vérselas inevitablemente con la tentación de la carne, ahora muy persistente. Como finamente observa Parazzoli, un agudo intérprete de tantas peripecias espirituales de sacerdotes y ex-sacerdotes, parafraseando la afirmación de Jesús, el consagrado comprueba con frecuencia que «la carne es mucho más fuerte de lo que se cree; el espíritu es el que es débil y es muy difícil mantenerlo a raya»³. Al llegar a los treinta años, dice también Kraft, se puede tener la sensación de estar «a la orilla de un desierto», bien por la indefinición del futuro, bien por esa sensación especial de la «soledad sedienta de intimidad»⁴.

3. F. Parazzoli, *Vigilia di Natale*, Milano 1987.

4. W. F. Kraft, citado en *L'età di mezzo*, en «Testimoni», 17 (1979) 3.

Así pues, su amor a Cristo será un deseo *con fuerte oposición*. Si en la etapa anterior, como ya sabemos, el amor del joven al Señor Jesús había pasado por una etapa de enamoramiento o de encantamiento *simbiótico*, ahora atraviesa una fase de alejamiento del objeto, de *diferenciación* (Kernberg) de él. Se trata de un proceso evolutivo natural e indispensable en el desarrollo inicial de las relaciones objetuales, pero que probablemente influye aún regulando la evolución de una relación adulta que quiere ser madura y «total», como debe ser la relación del célibe con Cristo. El hecho de que la relación pase de la fase de fusión con el objeto a la fase de diferenciación, no quiere decir que disminuya el deseo de intimidad, sino todo lo contrario. Lo que significa, en todo caso, es que se es consciente de la alteridad de Cristo, de la diferencia entre sus proyectos y los nuestros, de la superioridad de su pensar, desear y amar sobre nuestro pensar, desear y amar. Por consiguiente, la tentación adoptará una táctica básicamente defensiva, tratando de disminuir esa superioridad, de reducirla a dimensiones «racionales», de responder al temor de verse implicado en ella o de ser absorbido por ella... Será una tentación sutil y falaz, como todas las «verdaderas» tentaciones, carácter que, a menudo, no percibe el sujeto y cuyo objetivo será el deseo contrario, es decir, el deseo de seguir «creyendo» en el amor de Dios para establecer con Él una relación «esponsal».

Y cuanto mayor sea el deseo, normalmente mayor será también la tentación contraria. «Las grandes virtudes, subraya Boff, van siempre acompañadas de terribles tentaciones. Y ello, no porque intervengan fuerzas extrahumanas, sino por la misma estructura pasional de la vida»⁵.

Cada uno será tentado de una manera, pero nadie se librará de ello: ni el que todo lo sublima y racionaliza, creyendo que todo es lícito o insignificante, ni el cura o fraile-«oso polar» o la monja-«foca», que han reprimido y blindado como un tanque sus sentimientos por miedo «a caer en la tentación».

También será distinta la forma de dar respuesta a la tentación, y ello dependerá sobre todo de cómo se conciba la prueba desde el punto de vista psicológico y espiritual.

5. L. Boff, *Francesco d'Assisi. Un'alternativa umana e cristiana*, Assisi 1982, 191. (Ed. esp.: *Francisco de Asís, ternura y vigor*, Santander 1985)

2. La prueba es inevitable

En el cuestionario que el Centro de Orientación Pastoral entregó hace unos años a 621 presbíteros italianos de 43 diócesis, ordenados entre 1984 y 1990, hay un dato que creemos muy interesante para nuestro estudio. En él se preguntaba: «¿Ha tenido problemas o dificultades en el terreno humano-afectivo que le hayan llevado a plantearse de otro modo y más responsablemente el tema del celibato?». La respuesta fue la siguiente: el 31% «no en absoluto», el 51% «alguna vez», el 11% «con bastante frecuencia»⁶. Es decir, en torno al 70% de los sacerdotes de esta edad afirma que ha tenido dificultades, que ha atravesado crisis y pruebas relacionadas con el celibato. Más adelante veremos las razones, pero el dato ya revela algo preciso e importante, a saber: que incluso antes de dar un sentido a la prueba, la tentación afectiva es inevitable porque, como dice Boff, tiene que ver «con la estructura pasional de la vida» y, en su vertiente más honda, con la dialéctica ontológica, presente en todo ser humano; esa especie de herida profunda con que todo hombre nace, vive y muere⁷, y que todo el que se toma en serio el proceso de conocimiento y de formación experimenta con especial intensidad. Y todo ello ya desde el mismo instante de su decisión vocacional: «...cuanto más exigente y radical es una vocación (y lo son todas las de especial consagración), cuanto más trate de configurarse con Cristo, tanto más resistencias surgirán: tristeza, por miedo a perder las gratificaciones y apoyos afectivos ya seguros (las «madrigueras» o los «nidos», cf. Lc 9, 58ss), ganas de huir o de posponer la decisión, ansiedad que bloquea ante una nueva vida, tentación de tomar una decisión a medias dejando una puerta abierta por si acaso...»⁸.

Ya hemos dicho anteriormente (cf. 4ª parte, capítulo 1º), que la evolutividad, por su propia naturaleza, implica la crisis como estado normal y providencial de desarrollo; sin la prueba no puede ha-

6. V. Grolla, *Primi anni di vita e di ministero presbiterale. Cosa dicono di sé i giovani preti*, en «Orientamenti Pastoralis», 18-19 (1991) 28.

7. Cf. L. M. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana I. Bases interdisciplinarias*, Madrid 1990, 143s.

8. L. Ghizzoni, *L'affettività nella maturazione vocazionale: una dimensione essenziale*, en «Vocazioni», 2 (1992) 5.

ber ninguna dinámica de crecimiento⁹. «En el corazón de todos hay santos y demonios; la pasión volcánica hunde sus raíces en todo el tejido humano; instintos de vida y de muerte desgarran por dentro a toda persona; impulsos de ascensión, de comunión con Dios y de donación conviven con las tensiones del egoísmo, del rechazo y de la mezquindad. Nada de eso falta en la vida de los santos»¹⁰. Y nada de eso puede faltar en la vida del célibe por el Reino, y menos quizás en esta etapa tan rebotante de vida y a la vez tan vulnerable. Si el tiempo del cristiano de a pie es tiempo de lucha, de prueba y de sufrimiento, con mayor motivo será tiempo de exilio y de peregrinación el de quien se halla «al borde del desierto».

Ya hemos dicho también que la *prueba afectiva* es inevitable para quien quiere experimentar a Dios. «Experiencia de Dios» en la Escritura significa coraje y libertad para dejarse «probar» por él¹¹. Lo dice expresamente el Eclesiástico: «Hijo, si se te presenta el Señor, prepárate para la tentación»¹². La prueba es el instrumento de que el Padre se sirve siempre para abatir y destruir los ídolos, para que el hombre encuentre su identidad, para protegerlo de lo que la contaminación, debilita y somete¹³, y para hacerle gustar el sabor de la libertad de corazón, manifestándosele como el testigo fiel, como el Amén eterno¹⁴, como el único que puede llenar el tiempo y la historia humana porque a Él le pertenecen. La prueba afectiva es un don y una gracia especial de Dios. El que no elude la prueba, se conoce a sí mismo y conoce a Dios, a ese Dios que revela su fuerza en la debilidad del hombre¹⁵ y que se manifiesta como Dios Padre y Madre, como Dios misericordioso y fiel.

El que quiere eludir la prueba, o cree que puede eludirla, y a la vez mantenerse y avanzar sin luchar en el proceso de maduración, es un auténtico iluso. Se queda al borde del desierto en vez de in-

9. El desarrollo-maduración del ser humano «no sigue un camino rectilíneo, sino que es más bien un itinerario lento...cuyo estatuto es la *lucha*» (P. Griéger, *Educazione personalizzata: unità di vita e di ministero*, en «Vita consacrata», 10 (1992) 729.

10. L. Boff, *Francesco D'Assisi*, 189.

11. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 4.1.

12. Eclo 2, 1.

13. C. 3ª parte, capítulo 4º, apartado 3.3. sobre el «sacrificio del hijo».

14. Cf. Ap 3, 14.

15. Cf. Jebe 42, 2-6; 2 Cor 12, 9.

troducirse a fondo en él para encontrar a Dios y hallarse a sí mismo. Además, no hay que buscar noches y desiertos como los que describe san Juan de la Cruz, pues la vida cotidiana de celibato es una prueba continua en la que Dios se esconde y se hace misteriosamente ausente-presente. Más aún: «Para el célibe la ausencia es un instante todavía más cruel y vacío, porque a quien más se ama en la vida parece no existir y entonces todo deja de tener sentido, todo parece una ilusión. Hay que tener el valor de afrontar esta cara concreta de la responsabilidad que se vive en la virginidad»¹⁶.

Es muy importante, pues, ser personas vírgenes inteligentes y realistas, con las lámparas encendidas y el aceite de repuesto, con los ojos muy abiertos y con paciencia a toda prueba (paciencia en su sentido etimológico) para vivir en plenitud el tiempo de ausencia y de espera del Esposo, aunque tarde en venir¹⁷. Y para vivirlo, no solo como un tiempo previo a la boda, sino como un tiempo que sacia el anhelo más hondo de la persona virgen y que, si bien le hace sentir y sufrir el desgaste de la renuncia y de la fidelidad, le permite también saborear de antemano la alegría del encuentro. «Es la prueba, dice Moioli, lo que hace brotar la fe y la confianza, lo que da vigor y sentido al profundo deseo de Dios. Cuando parece que falta el objeto de deseo, este mismo deseo se robustece, orientándose en la justa dirección»¹⁸.

Pero también puede haber personas vírgenes no inteligentes, bien porque se pretende ingenuamente evitar la lucha, bien porque no se está suficientemente pertrechado para afrontarla, o porque no se la ve del todo a la luz de la fe.

El relato evangélico dice que las vírgenes necias «se quedan dormidas», que su deseo se «adormece». Su deseo es muy débil, no resiste la prueba de la ausencia ni de la espera, y por lo tanto no se aperciben de la llegada del Esposo. Veamos ahora algunas versiones actuales de esta «necedad».

16. G. Moioli, *Sapienza e stoltezza della virginità cristiana*, en D. Castenetto (ed.), «Temi cristiani maggiori», Milano 1992, 125.

17. Cf. Mt 25, 1-13.

18. G. Moioli, *Sapienza...*, 124.

3. Algunas respuestas equivocadas

No pretendemos estudiar todas las respuestas posibles al reto de la prueba afectiva; nos limitaremos a señalar algunas reacciones que no solo impiden crecer en la prueba, sino que la convierten en algo fatal y a veces de efectos dramáticos para la vida del joven o del adulto consagrado.

Teóricamente y desde la experiencia de ayuda a sacerdotes, religiosos y religiosas de esta edad con problemas de celibato, cabe decir que hay al menos cuatro tipos de crisis, que tienen que ver con la forma de percibir la crisis misma (o el sentido que se le da), con la interpretación de la relación entre la prueba afectiva y la evolución de la persona, con la forma de reaccionar a los primeros síntomas de la crisis, y con la relación entre la vida espiritual, sobre todo en lo referente a la calidad del acto de fe, y la madurez humana global de la persona. Es decir, de lo que en realidad se trata es de analizar cómo puede reaccionar el individuo y cómo reacciona normalmente ante la crisis en esta etapa de su vida. Veremos que a cada una de las crisis responde con un peculiar mecanismo de defensa, que, como pasa con todos estos mecanismos, no resuelve radicalmente la crisis, pero de momento da la sensación de que se puede convivir con ella sin pagar un precio excesivo¹⁹.

3.1. Crisis de realismo: la racionalización

Sobre todo cuando la tentación roza el verdadero enamoramiento, hay quien cree que es un signo evidente de que no hay vocación. La crisis afectiva es, en este caso, crisis de percepción y de interpretación de la realidad, que origina un equívoco de consecuencias destructoras para la propia identidad y verdad, así como para la relación entre el hecho de la tentación y el contenido de la propia vocación: «Estoy enamorado (o siento una fuerte sensación afectiva), luego no soy llamado al celibato consagrado». El factor esencial de la crisis, rigurosamente hablando, no es pues la tentación afectiva como tal, sino el «luego», la falta de lógica y el equívoco automa-

19. Cf. 3ª parte, capítulo 2º, donde hablamos de los mecanismos de defensa en el contexto de un proyecto de vida célibe.

tismo entre la tentación y la convicción de haber emprendido un camino equivocado, teniendo que tomar otro camino.

Aunque con menos frecuencia que antes, también ahora se dan esta lectura racional y esta reacción en sacerdotes jóvenes y en religiosos recién profesos, decepcionados y sorprendidos por lo que sienten en su interior. Y quizás no sea aventurado afirmar que más de uno de entre el nutrido grupo de ex-sacerdotes, ex-religiosos o ex-religiosas decidió cambiar de vida por no haber entendido (o por no haber entendido correctamente) el hecho de la tentación. Es una verdadera pena que por eso tantas personas consagradas, tan llenas de energía y de posibilidades, hayan «saltado el foso» simplemente porque comprobaron que podían enamorarse, y que, de hecho, se habían enamorado, o porque confundieron su debilidad con un signo que les llamaba hacia otra parte.

Hay otra forma de racionalizar típica, aunque no exclusiva, de esta edad. Es la de aquel que tiene vagos conocimientos de psicología y que descubre (o cree descubrir) en el origen de su vocación influjos dudosos o motivaciones poco auténticas y no del todo transparentes, por ejemplo, el empujón o el anhelo de su madre o de otras personas, el deseo de huir de su casa, el sueño ingenuo de su infancia, el miedo al sexo o al mundo, etc. El mecanismo racionalizador lleva una vez más a una conclusión inadecuada y carente de lógica, más o menos como ésta: «Puesto que entre los motivos que hicieron nacer en mí la vocación hay algunos poco auténticos y que no están en sintonía con el sentido de la consagración, mi vocación religiosa o sacerdotal no existe en absoluto». ¡Como si no fuera normal que cualquier ideal o proyecto vocacional tengan fallos en sus «comienzos», sean vulnerables o contengan motivaciones no del todo auténticas! ¿Es que la formación no es acaso un proceso de purificación, precisamente de las motivaciones vocacionales menos maduras, que tiene que ser progresiva y que, hablando con rigor, jamás termina? Sería enormemente ingenuo creer que la vocación esté libre ya y por completo de todos los motivos poco auténticos. Y sería también muy poco justo y muy equivocado confundir la parte (los elementos inmaduros) con el todo (la globalidad de la vocación, con sus lógicos componentes inmaduros).

Y, sin embargo, confundir y relacionar el nacimiento de la vocación con su crisis actual lleva a muchos a tomar la decisión de abandonar. A veces, incluso, asume la forma de una racionalización al

servicio de otra racionalización, a saber: la racionalización ligada a la crisis afectiva confirmaría que esta crisis (o el enamoramiento) es signo de otra llamada distinta; más aún –parece decirse el incauto «racionalizador»–, en realidad nunca ha habido vocación sacerdotal ni religiosa, todo era un espejismo. Otras veces, sin embargo, la racionalización no va unida a una crisis afectiva previa o actual, sino que aparece en un momento de hundimiento del entusiasmo general, o parece que ha surgido de improviso, pero a menudo acaba viéndose que la causa una crisis afectivo-sexual. Y entonces es claro que la dificultad de vivir el celibato es lo que origina la racionalización sobre la falta de vocación. Se habrían invertido los papeles, pero el resultado sería exactamente el mismo.

En ambos casos lo que hay es *crisis de realismo*, incapacidad para entender realmente lo que uno es y su propia historia, el proceso evolutivo de la vida y de la vocación, que implica el continuo perfeccionamiento de las motivaciones. Pero lo que es particularmente claro en ambos casos es la incapacidad de entender el papel de la tentación y la imposibilidad de eludir la prueba precisamente para lograr el perfeccionamiento aludido. No se trata ciertamente de «entender» más o menos, como si solo se tratara de un problema de capacidad intelectual. Pero esta crisis de realismo, por el contrario, se debe muchas veces a un proceso de formación que no ha logrado que el sujeto se conozca lo suficiente, que conozca bien su realidad y los motivos de su opción, ni que experimente la dureza del «descenso a los infiernos», que le haga ver sus propios demonios y mire de frente sus debilidades y la inautenticidad de sus motivaciones en la lucha diaria, que le permita evitar la desorientación y el desconcierto, cuando llegue el primer gran reto afectivo. El fenómeno de los abandonos de sacerdotes muy jóvenes, pocos años (o pocos meses) después de su ordenación –tan lamentado por el Sínodo de 1990–²⁰ nos remite ineludiblemente a esta laguna en la formación, que no prepara para percibir correctamente la naturaleza de la tentación, ni a hacerle frente adecuadamente²¹.

Recordemos una vez más que una auténtica formación afectiva no termina con la primera formación, sino que enseña sobre todo a

20. Cf. G. Brunet, *Un bilancio del Sinodo*, en «Settimana», 30 (1990) 16.

21. Cf. 1ª parte, capítulo 2º, apartado 3.2.4.

caminar y a crecer en las crisis y en las tentaciones. No hay fe si no ha habido prueba, como tampoco hay fruto si no se ha podado el árbol²².

3.2. Crisis de voluntarismo: la regresión

Otra forma «clásica» de responder en esta edad a la seducción de los sentidos es, en cierto modo, lo contrario a lo dicho anteriormente y consiste *simplemente en resistir*, siendo fieles por encima de todo a la oración, a una conducta protectora o inmunizante (sobre todo del contacto con el otro sexo), al compromiso de observar el celibato, etc., entregándose por completo al trabajo, o a solucionar problemas con el fin de distraerse y olvidar, esperando que se cumpla el principio de que «un demonio acaba con el otro», o agarrándose tenaz —a veces obsesivamente— a los principios, a las normas establecidas, a la disciplina adoptada, a las prácticas consolidadas, a los reglamentos escritos...

Es evidente que lo que hay que hacer y lo que todo proyecto de vida célibe debe contemplar es resistir a las tentaciones y ser fiel, siempre que no se interprete con excesiva rigidez y exclusividad. Es decir, ese modo de obrar y de reaccionar es casi siempre signo de buena voluntad y de amor a la propia vocación. Pero también podría ser una actitud parcial e insuficiente. Porque el que se «reduce» a esto, lo único que hace es adoptar ante la tentación una postura defensiva, recurriendo a los sistemas de seguridad que le permiten mantener lo que un tiempo prometió (aunque ya no disfrute con ello y sospeche o sienta la tentación de ponerlo en cuarentena...). En realidad no aprovecha la ocasión para robustecer su opción e iniciar una nueva fase en su vida, sino que se para y se queda atrás, fosilizándose en su forma de vivir hasta ese instante o volviendo a una fase, o a una actitud del pasado que le parecen convincentes. En resumen: lo que hace es resistir más que crecer en el deseo de consagrarse totalmente.

Así logra esconder su angustia interior, pero aparte de la enorme inversión (y a veces malgaste) de energía, al obrar así corre cada vez más riesgo de encerrarse en sí mismo, de no ser capaz de entregarse a Dios, ni de dejarse probar por quien prueba con los aconte-

22. Cf. Jn 15, 2.

cimientos de la vida, perdiendo una magnífica ocasión de crecer y de madurar afectivamente. Pero hay más: el miedo, que es lo que realmente lleva a afrontar así la crisis, hará que el modo de gestionar la prueba sea cada vez más débil y vulnerable. El miedo a equivocarse, a perder su vocación, a traicionar sus promesas o a escandalizar... puede originar en la persona un estado de agitación interior que aumentará inevitablemente el riesgo de ser arrasada por la prueba, cediendo a ella; o la ansiedad puede ser tan grande que provoque la depresión o el agotamiento nervioso.

Este voluntarista sincero debería comprender que es imposible responder a los retos siempre nuevos de la vida con modelos de motivación y comportamiento obsoletos, pretendiendo que funcionen como siempre han funcionado. Y debería ser, además, menos miope y parcial en su inteligencia de la prueba, mucho menos miedoso y no preocuparse solo por defenderse de ella. Al contrario, habría de tener el valor de afrontarla para captar el desafío que hay en ella (la «lucha religiosa») y lo que este desafío representa en este momento concreto de su ciclo vital.

3.3. Crisis de idealismo: el compromiso

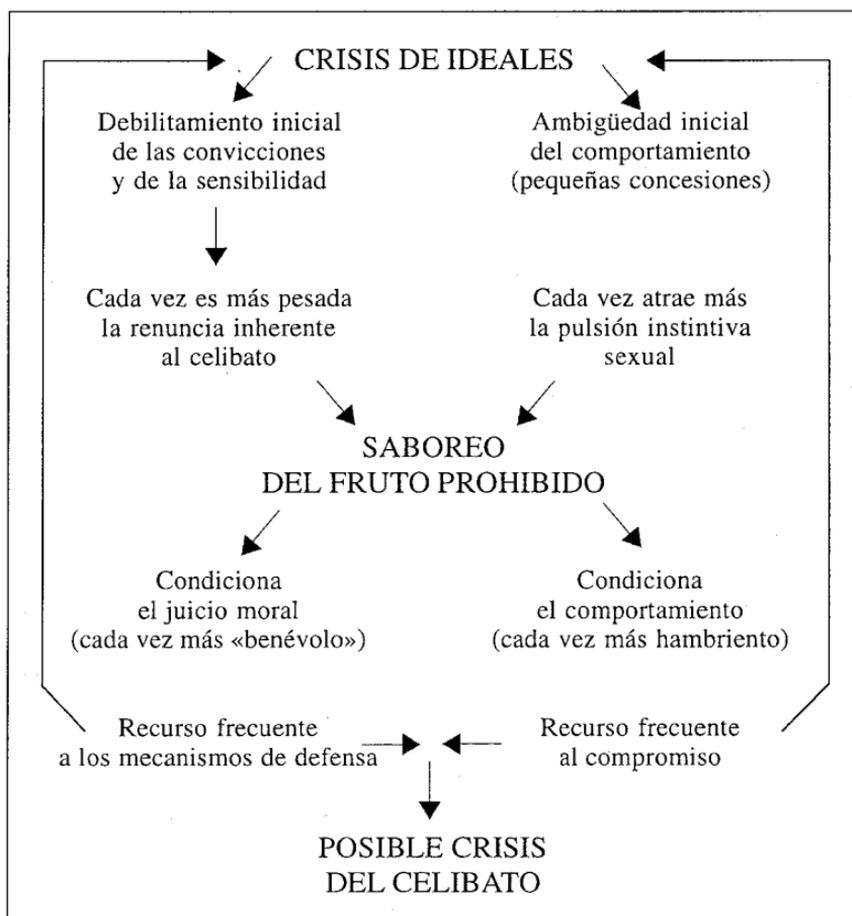
Esta crisis o este modo de comportarse ante la crisis es muy propio de quien decide vivir su celibato comprometido en una conducta cada vez más ambigua. En la base de este compromiso está la duda sobre el valor del celibato como ideal de vida, duda sutil, que no aflora inmediata y totalmente, sino que se manifiesta a través de muchos signos que indican hacia dónde se inclina el corazón. La intimidad con el Señor, por ejemplo, ya no dirige ni la vida ni la conducta del individuo, los motivos para el celibato se van diluyendo, y son cada vez menos convincentes, la virginidad por el Reino parece cada vez más difícil, e incluso injusta e inútil, no se capta la belleza interior de una vida totalmente consagrada al amor de Dios y a los hermanos, mientras que cada vez se siente más la renuncia a algo que abre fuertemente el corazón, y el ideal del celibato se vuelve tan abstracto y volátil que permite cualquier comportamiento vital. Esta crisis comienza realmente cuando estos planteamientos sobre el ideal empiezan a influir en la conducta, primero en forma de pequeñas concesiones, en gratificaciones afectivas, y después como verdaderos y auténticos compromisos. Es precisamente enton-

ces cuando se forma ese círculo vicioso tantas veces amargamente constatado en jóvenes consagrados de ambos sexos: la conducta ambigua lleva a saborear el fruto prohibido; este saboreo, precisamente por ser «parcial», por ser «solo» un saboreo, aumenta el hambre y refuerza el deseo, pero eso ya es bastante sobre todo para condicionar el modo de pensar y de juzgar de la persona.

Obsérvese en el gráfico siguiente la representación plástica de este proceso.

GRÁFICO 33

El círculo vicioso del compromiso



Puede observarse con mucha claridad cómo a medida que el corazón y la mente del joven se alejan de un determinado horizonte de valores y ya no se comportan conforme a él, dejan de sentir la fuerza y la atracción de la llamada mística, cada vez es menor su sintonía con esa sensibilidad peculiar que hace gustar las cosas del Espíritu, y empiezan a experimentar cada vez con más intensidad una exigencia instintiva, que condicionará no solo su comportamiento, sino también su juicio. Entonces el compromiso será cada vez más inevitable y pesado, mientras que el criterio o el sentido moral (o la conciencia de pecado) irá disminuyendo. Es decir, por un lado se agudiza la crisis de ideales, por otro la ambigüedad del comportamiento no deja de crecer y ambas se influyen mutuamente y condicionan el juicio moral que, en cierto modo, debe justificarlas. En todo ello es fácil advertir la presencia de numerosos mecanismos defensivos clásicos, como la racionalización y la sublimación, cuyo objetivo es ocultar la realidad al mismo sujeto y justificarlo todo, el comportamiento y los criterios de juicio.

De aquí que el paso a una verdadera y propia crisis del celibato esté realmente cerca. Una crisis que luego se retrotrae y asume actitudes y pretensiones muy extrañas: el prurito de vivir lo que no se ha vivido, la mitificación del sexo, la sensación de haber descubierto en la sexualidad un mundo desconocido y fascinante, la necesidad perentoria de explorarlo, curiosidades propias de la adolescencia, eliminación progresiva de toda rémora que impida la manifestación del *yo* y la autorrealización afectiva, la desorientación sobre el sentido de la vida, la puesta en duda de los valores de la vocación (oración, vida común, pobreza...), la crítica sistemática de las instituciones y un largo etcétera²³.

23. Creo que el testimonio siguiente es un ejemplo evidente del sentido y de la evolución de la crisis en esta edad: «El sopor ha invadido poco a poco mi espíritu antes sereno, alegre y desbordante de entusiasmo y optimismo, y ha sustituido la inclinación hacia el bien y los proyectos apostólicos juveniles por una extraña sensación de fracaso y pereza ante todos y ante todo. Un difuso e imperceptible velo de tristeza ha invadido mi interior y ha paralizado mis fuerzas más puras y auténticas, como si las facultades del alma se hubieran sumido en Dios sabe qué sueño... El aspecto más peculiar y preocupante de mi experiencia ha sido el deterioro del sentido moral. El sopor ha llegado incluso a adormecer una conciencia antes bien despierta, hasta el punto de que corro el riesgo de no atender e incluso de despreciar no solo las cosas difíciles aconsejadas por Jesús, sino hasta

Desgraciadamente esta crisis acaba casi siempre en el abandono de la vocación sacerdotal y religiosa. Muchos de los que abandonan dicen que lo hacen por el celibato. Pero sería más exacto decir por *falta de celibato*, o por ciertas conductas poco coherentes con él²⁴. No es casualidad, de todos modos, que esta sea la edad de mayor riesgo, la edad en que más abandonos se producen²⁵.

Habrán quienes no dejen la institución pero sigan viviendo una vida prácticamente doble, con un compromiso más o menos grave, más o menos claro, pero con consecuencias evidentes para la eficacia apostólica y la serenidad del individuo²⁶. Quien así vive quisiera satisfacer al mismo tiempo ciertas necesidades y ciertas exigencias ideales, pero al final no satisface ni unas ni otras, porque no solo le es imposible testimoniar la alegría del celibato vivido, sino que tampoco es capaz de saborear con serenidad la relación interpersonal, el afecto que se da y que se recibe. En definitiva, acabará decepcionado de sí mismo (y de los demás), aunque no tendrá el valor de reconocerlo.

3.4. Crisis de fe: la negación

En otros sacerdotes, religiosos y religiosas jóvenes la crisis afectivo-sexual es un auténtico ciclón que se lleva todo por delante, in-

las que mandó. A fuerza de aceptar lo menos perfecto, estoy a un paso de la insensibilidad moral. *La distancia psicológica entre la actitud permanente de pereza y la realidad del pecado, incluso del pecado grave, es realmente pequeña.* La falta de tensión hacia lo mejor y lo más generoso, la tentación de evitar el esfuerzo, el llegar a compromisos con la conciencia, me han llevado, casi sin darme cuenta, a una situación de devastación interior» (*La responsabilità è solo mia* [testimonio anónimo], en «Fraternità», 61 [1994] 3. La cursiva es nuestra).

24. Lo ha subrayado la investigación de Burgalassi con centenares de ex-sacerdotes. «El abandono del sacerdocio se ha debido sobre todo a dos razones de tipo espiritual: haber dejado la oración (95%); y la falta de paz interior, por la *ambigüedad espiritual y moral* en que se vivía (89%)». S. Burgalassi, *Il drama degli «ex»: una scelta illusoria?*, en aa. vv., «C'è un domani per il prete?», Verona 1969, 139 (La cursiva es nuestra).

25. Entre 1964 y 1969, la mayor frecuencia de abandonos se produce entre los 33 y 43 años, con su culminación entre los 35 y 37 años. Cf. E. Colagiovanni, *Crisi vere e false nel ruolo del prete oggi*, Roma 1973, 184s. Hay quien dice que este límite de edad tiende hoy a disminuir.

26. Cf. el testimonio del «sacerdote-marido» en la 1ª parte, capítulo 2º, apartado 3.2.4.

cluso la fe. Hasta ahora, en los casos que hemos observado lo que se discutía era el celibato y lo que con él se relaciona, pero no –o al menos no necesariamente–, la propia fe. Ahora, sin embargo, estamos ante una crisis que afecta a todo, desde la virginidad hasta el sentido de la relación con Dios. La explosión de los problemas afectivo-sexuales tiene consecuencias devastadoras: deja tras de sí el vacío, pone «patas arriba» la geografía íntima del sujeto, cambia radicalmente sus referencias, lo hace casi irreconocible... Es como si el joven jamás hubiera creído, «niega» –si llega el caso– haber conocido al Señor, declara que nunca ha tenido una auténtica relación con él.

Como ya hemos dicho, estas crisis surgen a menudo poco después de la profesión perpetua o de la ordenación sacerdotal. Y todavía es más impresionante cómo se cierran las puertas a la fe, a toda llamada espiritual, como si uno se hubiera vuelto completamente sordo a este tipo de retos, como si una especie de parálisis emotiva lo hubiera insensibilizado por completo a toda solicitud religiosa, a toda apelación a los valores espirituales. Todo reclamo es inútil, y lo más desconcertante es la ausencia casi total de reacción del organismo espiritual, que está absolutamente decidido a cortar de un tajo todo vínculo con su vivir y opción anteriores (la dispensa canónica es lo de menos) y a que pasen «a mejor vida».

Pero a este joven se le había ayudado a tiempo, se había sembrado buena semilla en su campo. ¿Cómo se explica, pues, este ciclón arrasador?

En la parábola del sembrador, estos jóvenes serían el «terreno rocoso, donde hay poca tierra»: la semilla nació en seguida porque la tierra tenía poca profundidad; pero cuando vino el calor se quemó y, al no tener raíces, se secó». Jesús lo explicó así: «La semilla que cayó en terreno rocoso es el hombre que escucha la Palabra y en seguida la acoge con alegría, pero no tiene raíces y es inconstante, así que a la más mínima tribulación o persecución, se escandaliza de ella»²⁷. Lo mismo pasa con estos jóvenes: en su fase inicial de formación aceptaron el reto, incluso se entusiasmaron con la belleza de algunos valores, no pusieron objeciones a la vida célibe ni hicieron dudar de su capacidad de observar el celibato, pero eran (y son) débiles, la «tierra» de su corazón no tenía profundidad y, por

27. Mt 13, 5-6.20-21.

tanto, el valor no pudo echar raíces hondas y resistentes. La consecuencia es que al primer choque con la atracción afectivo-sexual, todo se fue a pique.

Lo más débil en estos casos es la estructura del acto de fe, su capacidad para ocupar el centro de la persona, condensando en sí e inspirando con su fuerza y con un mismo hálito la opción fundamental de la persona, su decisión de consagrarse, su sentido de identidad y pertenencia, su modo de ver a los demás, de vivir la relación, de amar, etc. Pero en este tipo de personas, la fe no informa ninguna de las actitudes estratégicas básicas, que corren el riesgo de contraponerse mutuamente; es como si su fe fuera un acto puramente intelectual que solo se refiere a algunas verdades sobre Dios, o una vida abstracta que nada tiene que ver con lo real. No es una fe que, por estar profundamente arraigada en la persona, influya en todo su obrar, ocupando el centro de su vida, de sus afectos, deseos, proyectos, relaciones, modos de vivir, y por eso no es una fe sólida, una fe vitalizada y reforzada sin cesar por lo que el creyente hace, por la oración y la celebración del misterio, por el estudio, la profundización y la aplicación a la vida práctica de sus contenidos, por el compartir y el anuncio del don pedido, recibido, vivido y profundizado²⁸.

En estos jóvenes tiene lugar un proceso lento pero inexorable de negación de la fe y de su capacidad para unir las distintas dimensiones de la existencia y dar sentido a cada retazo de la vida. Su decidida y absoluta negativa a revisar su decisión de abandonar, es una consecuencia inevitable de una negativa previa y ya consolidada, así como un rechazo más de lo que un día eligió, en lo que creyó y a lo que amó durante cierto tiempo.

La fragilidad de la estructura de la fe esconde una fragilidad más global en la personalidad, que teóricamente debería haberse manifestado durante la primera formación (cf. 1ª parte, capítulo 3º; capítulo 5º, apartados 4º y 5º). Si la fragilidad afecta a la personalidad o es estructural, no cabe esperar que se resuelva con el cambio de vida, aunque este afecte a las expectativas de la persona, o a la satisfacción de sus instintos²⁹. Al contrario, lo más probable es que

28. Sobre el carácter central y circular del acto de fe, cf. A. Cencini, *Vida consagrada. Itinerario formativo*, Madrid ²1996, 222-229.

29. Quizás ésta sea la razón del «retorno», de las peticiones de reinserción en el ministerio que hacen cada vez más ex-sacerdotes.

se agrave ante las inevitables dificultades de la vida conyugal y familiar. Cosa que la persona niega decididamente.

¿Hay algún denominador común en estas formas diversas de afrontar la crisis afectivo-sexual del sacerdote y del religioso?

Probablemente sí, y quizás más de uno. Pero analizándolos desde la situación y desde los criterios de desarrollo ya indicados, podremos reconocer, en las formas de reaccionar ante la crisis del celibato, por encima de su carácter propio, una misma actitud: la *lucha psicológica*.

4. Prueba afectiva y lucha psicológica

Las cuatro clases de crisis, con sus respectivos mecanismos defensivos en acción, muestran con plena claridad el tipo de conflicto en que se halla la persona, conflicto en el que pueden advertirse las características de la *lucha psicológica*.

En todos los casos examinados, por encima de las apariencias, se observa en la persona una contraposición dentro de sí misma, una lucha del *yo* contra sí mismo, incluso cuando parece que está luchando contra objetivos muy concretos ajenos a él, pero, en todo caso, una lucha humana entre agentes humanos, aunque la crisis parece (y es) una crisis de fe. El denominador común en estos casos es la *ausencia radical de relación con Dios*, no porque el joven sacerdote o religioso quiera excluirla, sino porque el conflicto es afrontado con medios total o preferentemente humanos. Es decir, Dios no cuenta en estas crisis, su Palabra no es decisiva, ni única, no es «Palabra de vida eterna»; sus pensamientos y proyectos no influyen en la decisión final, su llamada no se considera portadora de identidad ni misterio, que se va desvelando, y en el que es importante «permanecer», aunque voces atractivas de sirena llamen hacia otra parte... En definitiva, es como si Él estuviese realmente ausente, o cada vez tuviera menos que decir en las opciones vitales. La lucha no es, pues, con Él, y es importante que el joven sea consciente de ello.

El peligro está, como ya hemos dicho (cf. 3ª parte, cap. 1º), en que, en la guerra civil entre las dos partes del *yo*, no tenga salida, porque al carecer de criterios de juicio externos y superiores al *yo*, y por tanto, capaces de dar alguna solución, haga imposible la lu-

cha, o se incapacite para una opción definitiva. Incluso puede suceder que, en un momento preciso, la persona se decida por una opción cualquiera para salir de una situación insostenible y muy frustrante de incertidumbre o de suspensión de juicio, pero no porque esté convencida de que esa opción sea positiva.

Pero en cualquier caso, el final de toda lucha psicológica es la derrota del *yo*, porque ese conflicto interior consume inevitablemente una gran cantidad de energía, desgasta el *yo*, hace que se luche sin sentido. Es decir, la pérdida del sentido de la trascendencia, propia de este tipo de conflictos, empobrece a la persona y hace que todas sus decisiones sean precarias y equivocadas, porque, consciente o inconscientemente, no cuentan con el principal interlocutor. Es un discernimiento que no ha planteado bien los términos del problema porque no ha dado entrada a lo que (al que) ocupa el centro de la opción por el celibato.

Recordamos que es decisivo que se identifique y señale este aspecto de la crisis. El joven consagrado no puede permanecer indiferente ante esta exclusión y esta ausencia, sino que debe asumir su responsabilidad y admitir la incongruencia de que, después de haber aceptado un día la propuesta de Dios, quiera decidir ahora por sí solo, sin situarse ante Él, sin luchar con Él. Es como una rescisión unilateral de un contrato sin contar con la otra parte —comparación sin duda muy pobre para el tema que estamos tratando— o como romper el vínculo conyugal sin oír o sin decírselo a la pareja.

Por otro lado, sabemos lo importante que es la lucha psicológica porque indica el punto débil, la inconsistencia central del individuo, el factor intrapsíquico, en el que hay que intervenir para resolver la crisis. La lucha psicológica permite identificar con exactitud la raíz del conflicto, ese núcleo inconsistente que después puede perturbar o condicionar la misma relación con Dios. Ya hemos dicho que, en toda lucha y en toda ansia humana se esconde, aunque no se perciba, un conflicto más radical y una búsqueda más honda, incluso de lo divino. Es una razón más para tratar de identificar el sentido y contenido de la lucha psicológica como un camino para reconocer y recuperar ese ansia oculta de Dios, como un paso que hay que dar inevitablemente a esta edad, para que el joven consagrado no se detenga, como dice Kraft, a la «orilla del desierto».

Intentaremos, pues, identificar algunos significados de la lucha

psicológica, de la prueba afectiva, en esta fase de la existencia religiosa y sacerdotal.

4.1. Algunos significados psicológicos de la tentación

No se trata de describir todos los posibles significados, manifiestos o escondidos, de la «tentación» en esta edad, una empresa casi imposible. Solo tratamos de indicar algunos de los más significativos –y quizás los más frecuentes–, al menos como se deduce de la relación de ayuda.

El objetivo es identificar con la mayor precisión posible las raíces de la crisis para que, día tras día, impulse el crecimiento³⁰. Si antes hemos visto el «cómo», veamos ahora el «qué», el contenido de la crisis y de la prueba.

4.1.1. El miedo a ser y devenir «adultos»

La prueba afectiva a esta edad esconde casi siempre el reto del *paso definitivo de una fase de adolescencia-juventud a una fase de juventud-adulthood*.

Como ya hemos dicho, este paso se caracteriza por la constatación del afecto y del bien que se han recibido, y por la consiguiente decisión de darse a los otros, pasando de ser sujeto pasivo-receptivo a ser sujeto activo-oblativo. Es precisamente la capacidad de pasar de ser consciente del bien recibido a la decisión del bien donado lo que libera a la persona, que deja de estar anclada en las rei-

30. Quizás sea útil conocer los motivos de las crisis celibatarias que se indican en la encuesta del Centro de Orientación Pastoral al que ya nos hemos referido. Para el grupo constituido por el 70%, que admitían este tipo de dificultades, son los siguientes: «El gran número de solicitudes externas (16%, mucho; 37%, bastante); la seducción del cuerpo (8%; 33%); una sexualidad poco formada (10%; 29%), que cede fácilmente a la curiosidad y al uso incontrolado de los medios de comunicación (9%; 30%); la cultura permisiva dominante (8%; 24%), que no perdona ni a los sacerdotes jóvenes, que justifican pequeñas infidelidades (5%; 25%); la pobreza espiritual y la necesidad de evadirse (6%; 16%), que acompaña, o, a menudo, hace que se valore cada vez menos la necesidad y el valor del celibato eclesial (4%; 7%)» (V. Grolla, *Primi anni...*, 1991, 28s). Aunque en nuestro estudio utilizamos otras categorías interpretativas, veremos cómo los datos de esta investigación pueden encuadrarse perfectamente en ellas.

vindicaciones para estar agradecida a la vida y dispuesta a la lógica natural del don como realización del sentido de la vida³¹.

Cuando la prueba afectiva se considera una crisis normal, casi fisiológica, de crecimiento, constituye para muchos una tentación de seguir siendo adolescente, o de retroceder a un estadio anterior, en el que el individuo aún puede continuar exigiendo insistentemente, a la vida y a los demás; de seguir representando el papel de quien no ha recibido lo suficiente y, por tanto, necesita afecto, comprensión, ternura...; de seguir pretendiendo que tiene derecho a que se le den ahora (y cada vez más). El resultado es la *resistencia y el miedo a crecer*, que puede asumir distintas formas: la tentación de poseer al otro, acaparándolo para utilizarlo de acuerdo con sus necesidades afectivas, para afirmar su *yo*, para evitar la soledad o la impresión de ser personalmente insignificante, para probar su capacidad de relacionarse o satisfacer una tardía curiosidad sexual, etc. Actitudes todas ellas propias de la adolescencia, que tratan de exigir a los demás, que se oponen a lo que la vida le pide *ahora*, que no es sino entrega, no en plan de héroe ni de víctima, sino como quien sabe que todo lo ha recibido gratis y darse es para él lo más natural.

Vemos, pues, que a esta edad la tentación no es solo moral, sino también psicológica. Es una lucha entre virtud y pecado, pero también entre ser adulto o quedarse en la adolescencia. Por eso, si se cae en ella, no solo se produce un desequilibrio moral, sino también una inmadurez psicológica (sobre todo por falta de libertad y por dependencia afectiva, y también por el retraso o bloqueo del proceso evolutivo, como lo demuestran numerosas crisis de muchos hermanos en el sacerdocio o en la vida religiosa).

Pero, si se vence la tentación, se pasa a la vida adulta. Entonces, la persona quiere realmente crecer y no quedarse empantanado en las ambigüedades de una perpetua adolescencia, siempre a la caza de apoyos y recompensas³², siempre acusando y recordando en relación con el propio pasado. En esta perspectiva liberadora es precisamente donde el celibato y la dura fidelidad a él cobran un nuevo significado, al decidir de modo «adulto» donar realmente la vida a los demás, amando a todos madura y desinteresadamente, sin «uti-

31. Cf. 2ª parte, capítulo 1º, apartado 1º.

32. Cf. el famoso «síndrome de Peter Pan», del adolescente que jamás crece, en acertada expresión de Dan Kiley.

lizar» a nadie, aceptando la propia soledad para acompañar la soledad de los demás, entendiendo la fidelidad al celibato como libertad afectiva y valor para crecer, y respetando el sentido básico de la vida humana, un bien recibido que debe tender cada vez más a convertirse en un bien donado.

4.1.2. Identidad ambigua y doble pertenencia

«La tentación, momento esencial en todo crecimiento, tiene el objetivo de fijar las fronteras del *yo*, de la propia identidad. Cuando opto por algo, entre los muchos valores que hay fuera de mí, me decanto por aquellos que quiero que sean míos, es decir, quiero incluirlos o excluirlos de mi mundo. En este sentido, las tentaciones son un lugar donde se revela la propia identidad»³³. Si todo esto sirve para la tentación en general, mucho más para la prueba afectiva. Según reaccione ante la prueba, el sujeto manifiesta claramente lo que cree importante para su vida y su realización, lo que no quiere tener o no quiere perder, y también aquello a lo que ha decidido renunciar, quizás con dolor, porque no lo considera necesario para ser lo que ha decidido ser. Y, si siempre es así, quizás con más razón en la fase existencial de consolidación, cuando el *yo* afirma definitivamente su identidad y pertenencia, quién es y de quién es, eligiendo y renunciando en consecuencia.

Podemos decir, pues, que la prueba afectiva es positiva, que puede favorecer el crecimiento, cuando hace que el sujeto opte en la línea de su opción fundamental, es decir, cuando hace una opción que significa decir sí a un valor concreto (elección) y decir no a otras cosas (renuncia). Elección y renuncia son, por consiguiente, los elementos constitutivos de un momento de prueba, que refuerzan y reafirman el sentido de identidad y pertenencia del célibe por el Reino.

Podemos preguntarnos también en qué ocasiones la prueba no es, ni puede ser en esta edad, momento de crecimiento, sino más bien de problemas. Es decir, podemos preguntarnos cuál es la tentación en la tentación en todo consagrado.

Parece que son muchos los que en esta fase decisiva de la vida tienen la tentación de no descartar del todo la posibilidad de no hacer ni una elección ni una renuncia completamente irreversibles. Más

33. G. Salonia, *Kairós. Direzione spirituale e animazione comunitaria*, Bologna 1994, 45.

de uno hará todo lo posible por evitar toda opción radical que no deje salida alguna, o que no permita recuperar al menos parte de lo que un día se entregó. Es como si entraran en una situación intermedia indefinida, en una especie de limbo afectivo existencial, donde no se opta por nada para no renunciar a nada, pero que en realidad es una opción muy concreta, aunque no del todo consciente, que impide la revelación total del *yo* y la vivencia plena de la propia pertenencia. A estas personas es a las que se refiere Karl Rahner cuando habla de la fidelidad a la opción por el celibato: «Donde no hay decisión, no hay auténtica libertad humana. La decisión comporta renunciar a algunas posibilidades en beneficio de aquello por lo que se ha optado, que solo mediante la renuncia puede convertirse en posibilidad real de vida y que, en cuanto tal, posibilita incluso una relación con las realidades sacrificadas mucho mejor que la de *aquel que lo quiere todo, que, por tanto, nunca se decide y que acaba quedándose sin nada*»³⁴.

El problema de estas personas, el núcleo de su tentación y lo que la hace peligrosa, es la ambigüedad de su identidad, no haber resuelto definitivamente la pregunta por el sentido del *yo*, no haber terminado todavía la búsqueda de lo que da a su vida un carácter radicalmente positivo, de lo que constituye el centro de su vida y no puede ser traicionado sin traicionar al mismo tiempo al propio *yo*. Es, por tanto inevitable, que en estos casos se dé una identidad insegura e inestable que origine un sentido de pertenencia igualmente ambiguo, muy propio de quien trata de «pisar a la vez...», de mantener abiertos ambos caminos, viviendo la virginidad pero sin cortar de raíz ciertas costumbres o estilos de vida, o sin romper con ciertas situaciones de riesgo.

En estos casos es muy fácil que el compromiso se convierta en el mecanismo defensivo y en el modo de reaccionar del consagrado que vive así su crisis afectiva.

4.1.3. La «tempestad del deseo»

Es una frase de Guardini, que definió así la primera de las tres tentaciones de Jesús³⁵. Es un significado más de la tentación de los

34. K. Rahner, *Lettera aperta sul celibato*, Brescia 1967, 18 (la cursiva es nuestra). Cf. 1ª parte, capítulo 4º, apartado 1.2.2., donde ya hicimos esta cita.

35. Cf. R. Guardini, *La realtà umana del Signore*, Brescia 1978, 82.

sentidos, a saber: verificar la relación de la persona con sus instintos primarios, los biológicos y todos aquellos profundamente arraigados en la naturaleza humana, como la sexualidad». «Todo crecimiento exige que las necesidades humanas –incluidas las básicas o primarias– se encuadren en el mundo de los significados. En este caso concreto (la respuesta de Jesús al diablo que le tienta)³⁶, se trata de saber alimentarse no solo de pan, sino también de significados. Pues el sabor del pan depende precisamente de lo que significa»³⁷. Estos significados que dan sentido y sabor a la vida e incluso «nutren», tanto o más que el alimento terreno, proceden directamente de la fe, y más en concreto de esa Palabra de Dios que es manjar del peregrino en su camino hacia el monte de Dios³⁸.

El célibe que ronda los treinta años puede tener la tentación de pensar que el hombre no puede prescindir de su sexualidad ni del ejercicio de la misma, que el sexo (o la práctica sexual) es indispensable para vivir, para ser feliz y para estar tranquilo. En torno a los treinta años la tentación de los sentidos se debe a menudo, más que a la inclinación genital, a la fuerte depresión psicológica y espiritual que produce el contraste entre la donación y entrega totales y la ausencia casi total, o total, de resultados. De aquí nace esa desconfianza falaz y diabólica, que obsesiona día y noche al joven consagrado, esa especie de tornillo retorcido que lo atraviesa sin cesar, esa especie de sirena atractiva y seductora, o ese peligroso mecanismo racionalizador que interrumpe su diálogo con Dios y ridiculiza su entrega hasta agotarse: «Yo me he entregado y me sigo entregando por los demás... ¿pero quién piensa en mí y en mis necesidades?, ¿para qué tanto sacrificio si no hay nadie que responda?... ¿qué hay, pues, de malo en tener alguna compensación afectiva?, ¿es que querer bien y dejarse querer no es algo natural e inevitable?, ¿es que no es buena la «integración afectiva»? Además, no puedo pasarme toda la vida desgastándome por los demás y olvidándome de mí; yo tam-

36. «Escrito está: 'No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios'» (Mt 4, 4).

37. G. Salonia, *Kairós...*, 47.

38. Dar sentido a la vida no es muy propio de la sociedad actual, que, como recuerda el sociólogo Acquaviva, «se mueve en una dirección radicalmente distinta, en el preciso momento en que cada vez somos menos capaces de dar sentido a nuestro estar en el mundo» (A. Olivieri, *Si può programmare la felicità? Intervista a S. Acquaviva*, en «Rocca», 20 (1994) 23.

bién tengo un corazón de carne y unas necesidades, tan insistentes a veces, que me parecen más fuertes que yo. Y si las satisfago, quizás tendría más fuerzas para seguir adelante en mi ministerio...». Podríamos seguir en este plan, entre quejumbroso y reivindicativo, que tanta audiencia y «comprensión» encuentra en ciertos ambientes y en esa literatura melodramática sobre el célibe a que nos referimos al principio.

Por otra parte, no hay nada extraño, al menos a primera vista, en este modo de argumentar, normalmente muy sutil y poco confesado, incluso inconsciente en su encadenamiento lógico, tan demasiado lógico, que tantas crisis y desviaciones afectivas provoca, y tan diabólico por su habilidad para ocultar, dar la vuelta y enmascarar la verdad, y para sacrificar sustancialmente el «significado» a la necesidad.

Pero lo más diabólico de todo, aparte la ilusión de que la «compensación» lo arregle todo, es que, esta forma tan lógica de ver y de sentir todo, le quita poco a poco al sacerdote y religioso, todavía jóvenes, sus ganas juveniles e «ilógicas» de dar el «testarazo». Y le roba también su profunda y lógica convicción de que, entre la necesidad o el instinto biológico y su satisfacción, hay siempre un acto libre y responsable, una decisión personal³⁹, y por eso igual que «se come, no porque se tiene hambre sino porque 'se ha decidido comer'»⁴⁰, también se ejercita la sexualidad y la genitalidad, no porque se sienta una inclinación irresistible, sino porque *se ha decidido y optado* por ejercitarla en un determinado sentido. La superación del impulso a gratificar sin excepción una necesidad primaria, supone ser capaces de dar un sentido personal a las situaciones cotidianas y a la renuncia a satisfacer la necesidad de que se trata. Y, si las necesidades se encuadran en un contexto de sentido que les da valor y peso, el mismo Jesús, al responder al tentador, indica a quienes lo siguen el contexto de sentido en el que pueden inscribir sus necesidades, es decir, la Palabra de Dios⁴¹.

¿Qué pretende, pues, la tentación del diablo? Sobre todo, reducir y mantener el conflicto en el puro contexto de la lucha psicoló-

39. Cf. A. Cencini-A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna 1992, 60s.

40. Cf. G. Salonia, *Kairòs...*, 47.

41. Cf. *ibidem*, 47s.

gica, del conflicto de interpretación que la persona resuelve desde puntos de vista estrictamente personales, evitando por todos los medios situarse ante el Único que tiene «palabras de vida eterna»⁴², aunque misteriosas y nada fáciles de entender. El diablo «intentará» dismantelar el contexto de sentido que subyace a esa experiencia, o privarlo de autoridad, no tanto en sí mismo, cuanto ante el joven consagrado, como si esa palabra tuviera sentido para los demás, pero no para él, como si esa relación fuera para otros, no para él. Y hará todo esto creando e inyectando en su ánimo, como un veneno, la desconfianza hacia Dios y su Palabra, y hacia sí mismo y su capacidad para vivir esta Palabra. ¿No es acaso más concreto y palpable, más cercano y gratificante un amor humano sensible, una persona de carne y hueso que te da afecto, una relación que te quita la angustia de la soledad, un gesto benevolente que satisface profundamente, un ejercicio de la sexualidad que te lleva a sentir una sintonía impensable con un semejante? Y mientras el celibato aparece y desaparece cada vez más sobre un trasfondo de violencia y de presión, como una ley que inhibe y entristece, la Palabra es cada vez menos experiencia de una relación. Cada vez menos signo de amor dado y recibido, luz en el camino, fuerza para vivir, alimento que nutre y da fuerzas para vencer la tentación, Palabra de la que se puede uno fiar en la vida y en la muerte, Palabra que se cumple y colma la existencia, Palabra que da sentido a la vida y que permite renunciar a los propios instintos.

La «tempestad del deseo» amenaza con tragarse el elemento esencial que hace posible una vida virgen y da pleno sentido a todas sus manifestaciones: el amor a la Palabra, la experiencia indeleble del «Tú tienes palabras de vida eterna».

4.1.4. La seducción de la dependencia

Otra dependencia intrapsíquica reiteradamente presente en todas las crisis de celibato en esta edad es la incapacidad para la autonomía personal afectiva. De las causas de crisis que estamos analizando, quizás sea la más comprensible y en algunos aspectos la menos extraña. Pues, efectivamente, es en esta fase que estamos estudiando cuando más necesidad se siente de una presencia amiga, hasta el

42. Jn 6, 68.

punto de que a menudo se cuestiona la soledad propia de la virginidad por el Reino.

Lo que puede sorprender es que esa necesidad ponga en marcha una dinámica, que si no se frena a tiempo, origina un estado de dependencia, de *dependencia afectiva*. Pero lo que más sorprende es que esta dependencia se comporte como *seducción* para con la persona consagrada.

Lo que tratamos al hablar de la libertad afectiva⁴³ puede ayudarnos mucho a entender el porqué de la secuencia necesidad-dependencia-seducción. Allí dijimos que, quien no posee suficientemente las dos certezas estratégicas que constituyen la libertad afectiva, a saber: la certeza de haber sido ya amado y la certeza de saber amar, no es libre para amar ni para dejarse amar, porque es un ser dependiente. Dependencia es la situación intrapsíquica de quien tiene necesidad de algo que no tiene ni puede tener por sí solo⁴⁴.

En nuestro caso, es dependiente todo célibe consagrado que no está muy seguro de haber recibido afecto, que cree que no se le ha querido lo suficiente y que está convencido que su hambre de amor solo puede ser saciada desde fuera y por los demás. Así nace la dependencia y el célibe pasa de hecho a depender de la benevolencia de otras personas. Es decir, su realización y su libertad afectiva, de las que dependen cosas tan importantes como la serenidad personal, la capacidad de autonomía, la disposición para darse a los demás, la fuerza para renunciar, y quizás también su modo de relacionarse con Dios, etc., no son —o no son sobre todo— fruto de un camino personal de maduración y crecimiento, sino que, en buena parte, «dependen» de lo que recibe de los demás, del afecto que necesita, cuya carencia descubre y que no puede conseguir por sí mismo.

Esta postura y esta pretensión interior hace que la persona no se sienta responsable de sí misma, como si su maduración afectiva no dependiera sobre todo de su esfuerzo. Al confiar su maduración a lo que le viene de fuera, se vuelve incierta e insegura, como si dependiera de un golpe de suerte o del destino. Pero, si se profundiza, se advierte en seguida una contradicción lógica: la libertad no puede ser efecto de un proceso de dependencia; nadie puede ser libre afectivamente si tiene (o busca) relaciones de dependencia respecto

43. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2.2.2.

44. Cf. S. Todisco, *Rimedi...*, 157-162.

a alguien. La dependencia no elimina la necesidad, sino que la *augmenta*; la hace cada vez más imprescindible y pretenciosa hasta el punto de esclavizar a la persona. Además, como advierte Todisco, en esta pretensión hay un error formal de perspectiva psicológica, una especie de confusión de dos planos: es ilusorio creer que una herida interna se puede curar *desde fuera*; o que la incapacidad de reconocer el amor recibido –aun teniendo en cuenta las contradicciones y las incongruencias de la vida–, o de admitir que uno ha sido amado por personas limitadas e imperfectas, pueden resolverse de golpe con un amor grande, perfecto, fiel, duradero y mítico, que se presenta de repente en el horizonte de la propia vida como un sol que elimina las nubes; o que la pretensión de saciar totalmente la sed de afecto es una expectativa realista y posible de satisfacer en la vida (sea en la comunidad o en el ministerio).

He aquí por qué, por muchas gratificaciones que se puedan obtener de los demás, quedará siempre por dentro una sensación de pobreza interior, como ya hemos dicho, y esa frustración que sigue siempre a un placer demasiado fugaz. Y siempre se esperará y exigirá un nuevo signo y una nueva seguridad, una nueva relación y una nueva amistad en un proceso sin final en el que no habrá nada nuevo, ni siquiera la desilusión.

Sorprende, sin embargo, que muchos sacerdotes, religiosos y religiosas se sientan en esta etapa de sus vidas seducidos por la dependencia. Es la necesidad de una presencia amiga, de una relación intensa, de una palabra o de un gesto claros de acogida y de benevolencia, de una ternura que parece indispensable para compensar tanta frialdad... El celibato consagrado es un «misterio de soledad, de silencio, de abandono»⁴⁵. No es de extrañar, pues, que cuando el célibe se halla en plenitud de fuerza y advierte la riqueza de las relaciones interpersonales, pueda ver el enorme contraste entre lo que le pide su virginidad y lo que le ofrecen las relaciones de amistad. En este contexto, tentación es confundir la propia libertad con el cultivo de una relación que cada vez se adueña más del núcleo de la vida; es olvidar que libertad afectiva es lo mismo que amar la propia vocación, y según esa vocación, y que lo que no está en consonancia con su estilo no libera el corazón del consagrado; es no dar a las relaciones con el otro sexo un sentido artificial y excesivo, con-

45. Cf. G. Moiola, *Sapienza...*, 136.

virtiéndolo en objeto supremo y secreto del deseo, generando una dependencia al principio básicamente intelectual y onírica, que, si no se está muy atento, pasa pronto a configurar el estilo y la praxis vital.

Es muy triste encontrarse con sacerdotes, religiosos y religiosas que buscan la libertad afectiva por caminos errados y no perciben esa seducción que engaña y esclaviza el corazón.

5. Superación de la prueba

¿Cómo se supera la prueba a esta edad?

Por superar entendemos no solo el valor más o menos heroico de no ceder a la tentación de los sentidos, o la decisión —debida quizás al miedo— de romper el encanto, o de perder el privilegio de la propia integridad (con las consecuencias que conocemos), sino también la actitud más global posible del hombre, del creyente y del consagrado. Creemos que la superación no es fruto de un esfuerzo estrictamente individual, ni algo que solo afecta a la persona que está siendo sometida a prueba, sino el resultado de un acompañamiento, de una ayuda fraternal, que se puede y debe ofrecer al célibe en este periodo crítico de su vida.

Nos ocuparemos, pues, sobre todo del *método* y del *contenido*, es decir, de *cómo* prestar la ayuda y de *qué* ayuda prestar para superar la prueba y convertirla en ocasión de crecimiento.

5.1. Formación permanente

El apoyo que hay que dar a la gente de esta edad no es solo un apoyo emotivo, una cercanía psicológica, un consuelo fraterno. Ese apoyo ha de formar parte de un plan de formación que contemple todas las fases de la vida y se adecue a ellas, trascendiendo pues la formación inicial o la preparación para la profesión perpetua. En esta «ampliación», adquiere un relieve especial el periodo inmediatamente después del compromiso definitivo con Dios y con la institución. Periodo al que hay que prestar una gran atención con iniciativas espirituales y psicológicas, pero también con planes concretos y con intervenciones muy bien pensadas.

Pues hay quien dice que la crisis del religioso o del sacerdote joven casi recién consagrado u ordenado es una crisis de formación,

de formación *inicial* quizás, que no le ha preparado bien para su choque con la realidad externa y con las dificultades y retos del apostolado; pero también de formación *permanente*, que en muchas diócesis o institutos religiosos sencillamente no existe, o no se ha generalizado y sistematizado. Ahora bien, si la formación inicial para la libertad y la madurez afectiva es débil, o amenaza con serlo, la formación permanente prácticamente no existe, o es tan pobre y desorganizada que es como si en realidad no existiera.

Un juicio ciertamente duro, pero que difícilmente podrá ser desmentido globalmente, si exceptuamos algunas realizaciones a nivel diocesano y religioso. Un juicio que desmiente, ignora o inutiliza el aspecto fundamental de la formación para la vida sacerdotal y religiosa, a la que poco antes nos hemos referido, a saber: que la formación no se reduce a método pedagógico, a propedéutica, a fase inicial de un proyecto futuro, sino que es también una *forma teológica* de entender la consagración a Dios. Pues tanto la consagración presbiteral como la consagración religiosa es, por su propia naturaleza, formación, un largo y lento proceso evolutivo psicológico y espiritual para preparar un corazón capaz de tener «los sentimientos del Hijo»⁴⁶, del Hijo Siervo y del Hijo Pastor, un corazón con rasgos bíblicos, que abarca todo el hombre, para que quien se consagra a Dios ame con el mismo corazón de Dios. Si este es el objetivo de la formación, es normal que dure toda la vida. Más en concreto: si la formación, como método pedagógico, implica *toda la persona* que ha de ser formada, la formación, como método teológico, remite a la *totalidad de la vida* durante las fases que abarca el proyecto educativo. Es evidente que ambos conceptos se remiten uno a otro al diseñar una visión integral de la formación, sentando las bases en orden a una sólida formación para la libertad y la madurez afectiva⁴⁷.

Hay que decir que actualmente hay mayor sensibilidad al respecto. Las observaciones que hacemos solo tienen sentido en esta línea de considerar imprescindible la formación permanente, y se limitan a hacer algunas sugerencias prácticas sobre el progreso en libertad

46. Cf. Sagrada Congregación de Religiosos e Institutos Seculares, *Gli elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sugli istituti dedicati all'apostolato*, 45.

47. Cf. A. Cencini, *La formazione...*, 16-18.

y madurez afectiva del joven consagrado en el celibato por el Reino.

Partamos de esta especie de definición descriptiva: la formación permanente es el conjunto de actividades ordinarias y extraordinarias de vigilancia y discernimiento, de ascesis y de oración, de estudio y de investigación, de proyectos y de apostolado, de discernimiento personal y comunitario, etc, que ayudan al consagrado a madurar la fidelidad dinámica a su vocación en las diversas circunstancias y etapas de la vida⁴⁸ y a su vocación concreta de célibe consagrado por el Reino.

Abordemos primero el aspecto individual y luego el institucional y comunitario.

5.1.1. A nivel individual

a) *Docibilitas (responsabilidad y disponibilidad)*. En este caso, el individuo es el primer responsable de la formación permanente, pero, a la vez, la Iglesia y la institución religiosa tienen el derecho y el deber de impartirla y de hacerla realidad⁴⁹. El objetivo de la formación inicial tendría que ser suscitar al mismo tiempo en el joven un gran sentido de responsabilidad y de disponibilidad hacia su formación. Disponibilidad no solo en el sentido de aceptación de una intervención que viene de fuera, sino como libertad interior y atención personal a la vida de cada día, a hacer una lectura honda de los acontecimientos y encuentros, de aprender de la existencia de cada día para dejarse en cierto modo modelar por ella. En esto consiste la *docibilitas*, un elemento clave para convertir las crisis y las pruebas afectivas en ocasión de crecimiento y confirmación del proyecto celibatario. ¿Se puede medir la *docibilitas* en los jóvenes consagrados?

Lo ha intentado, al menos indirectamente, el Centro de Orientación Pastoral con una encuesta, y ha logrado los siguientes resulta-

48. Esta definición recoge algunas reflexiones de dos documentos de dicasterios romanos sobre la formación permanente: Cf. Congregación para los Institutos de Vida Religiosa y las Sociedades de Vida Apostólica, *Potissimum Institutioni. Direttive sulla formazione negli istituti religiosi*, Roma 1990, 66-71; Congregación para el Clero, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, Roma 1994, 69-97.

49. Cf. Congregación para el Clero, *Direttorio...*, 72.

dos: alrededor del 78% de los sacerdotes jóvenes admite haber recibido «durante el primer año contragolpes personales» (el 24% decididamente, el 55% alguna vez)⁵⁰; es decir, para un número importante de sacerdotes (más del 75%), su primer contacto con la realidad no ha favorecido nada el crecimiento. A este dato problemático hay que añadir otro dato que aparece en la misma encuesta: «hay un sector de sacerdotes jóvenes que corre peligro. Es ese 7-9% que está desmotivado, gravemente insatisfecho, cerrado, que rechaza la ayuda, que se lo está pensando, o tiene dudas vocacionales, desajustes afectivos, retrocesos espirituales. Un grupo que muestra todavía más la necesidad de atender a quienes empiezan su ministerio presbiteral en situaciones actualmente nada fáciles, con al menos algunas de las incertidumbres de los jóvenes de hoy»⁵¹. Recordemos, además, que más del 70% de los sacerdotes ordenados entre 1984 y 1990 ha tenido dificultades afectivas graves planteando el problema del celibato desde perspectivas nuevas. La investigación solo abarca a los sacerdotes diocesanos, pero subraya fuertemente la idea de que a los célibes en torno a los treinta años hay que prestarles atención y formarlos individualmente.

Hay que decir, por otra parte, que los sacerdotes entrevistados hubieran deseado algunas ayudas, como mayor amistad entre los sacerdotes, tiempos periódicos de recuperación espiritual y de revisión pastoral, diálogo con un padre espiritual o con algún sacerdote nombrado para ello, un confesor estable, algún tiempo a la semana para estudiar, etc. «Parece que, en conjunto, todo el que haya querido estas ayudas las ha encontrado... El que no ha utilizado adecuadamente estas posibilidades, dice que lo ha hecho sobre todo porque no se las han ofrecido (37%) o por su poca consistencia y aleatoriedad (34%). Hay una media del 40% que afirma con sinceridad que la culpa es suya por no estar dispuestos a ello (15%) y

50. V. Grolla, *Primi anni...*, 16, 26. Entre las causas de este «contragolpe» están: «el excesivo número de compromisos pastorales (36% muchos; 27% bastantes), la inmadurez humano psicológica (5%; 43%), la frecuencia de actividades pastorales dispersas y no del todo compartidas (13%; 36%), el desánimo por dificultades y sucesos imprevistos (6%; 40%), alguna imprudencia personal (5%; 41%), sensación de aislamiento y de falta de colaboración (14%; 29%), falta o escasez de comunicación personal (9%; 32%)...», así como otros motivos con menores porcentajes.

51. *Ibidem*, 22.

por las excesivas actividades pastorales (53%). Un 3,5% dice que cree muy poco en estas ayudas». Lo que no se puede poner en duda es que los sacerdotes de esta edad «sienten la necesidad de ayuda y acompañamiento. Desean sobre todo encuentros frecuentes con el obispo, el apoyo del director espiritual o de un sacerdote expresamente dedicado a ellos, la comprensión y amistad de los demás sacerdotes, la amistad de los laicos y de las familias y el contacto continuo con el seminario»⁵².

b) *La exigencia fundamental*. La exigencia fundamental del sacerdote y del religioso a esta edad es *ser conocido y seguido, ser comprendido y sostenido*, especialmente en su esfuerzo por vivir su celibato en algunos momentos y ante algunos retos.

Se trata de que, tanto las instituciones religiosas como las diócesis, continúen ofreciendo un acompañamiento personal, regular y constante, que responda a esa exigencia y que, en ciertos casos, incluso la pida y la promueva. Ya hemos dicho que en la primera formación este servicio es insustituible⁵³; pues bien, lo sigue siendo en el periodo de la vida del joven consagrado a que nos estamos refiriendo, si bien quizás con otro ritmo y estructura. Lo más importante de este ministerio para la tranquilidad afectiva del célibe, es que le asegura que no está ni debe sentirse solo, sino que puede contar con la presencia de un hermano mayor, que sigue su proceso y está pendiente de lo que puede pasarle en su vida, tenga o no que ver con lo «espiritual».

Quizás resida aquí la diferencia entre el director espiritual de la formación inicial y el de la formación permanente, porque el primero se limita exclusivamente al «fuero interno», pero al segundo se le puede pedir una mayor implicación en la vida del dirigido. El director espiritual tiene en el segundo caso un papel más amplio que en la primera formación, porque entonces había también otras personas con tareas específicas al servicio del crecimiento del joven. Tendrá que ocuparse, como dice Brovelli desde su experiencia en este campo⁵⁴, de «conservar la armonía» entre los distintos elementos de

52. *Ibidem*, 19-20.

53. Cf. 1ª parte, capítulo 3º, apartado 3.4.

54. Don Franco Brovelli es, desde hace alrededor de diez años, un animador y responsable, realmente genial y preparado en la formación de los sacerdotes jóvenes de la diócesis de Milán.

la jornada diaria de un sacerdote o religioso joven (trabajo pastoral y oración, descanso y estudio, relaciones interpersonales y situación vital...), con particular atención a los aspectos más problemáticos y a las situaciones más conflictivas, por sus consecuencias para la madurez afectiva.

Entre estas situaciones conflictivas, unas son básicamente *objetivas* como: actividades pastorales muy difíciles, sobre todo para un joven (comunidades de fieles divididas o enfrentadas; indiferencia de la gente hacia lo religioso); ausencia de relaciones humanas «sostenedoras» (entre párroco y coadjutor, entre los miembros de una comunidad religiosa); impresión casi diaria de llevar a cabo un trabajo pastoral y apostólico improvisado, ocasional y arbitrario, falto de programación, y por tanto aparentemente sin sentido ni objetivos; percepción de una distancia cada vez mayor entre la demanda religiosa y la oferta de la institución eclesial; sensación penosa de la falta de demanda y de la dificultad de suscitarla, etc.

Otras tienen carácter *subjetivo*, como las distintas clases de crisis y su significado psicológico (a las que ya nos hemos referido anteriormente y que volveremos a tratar cuando abordemos el contenido de la relación de ayuda). Digamos ahora simplemente que «el diálogo sereno, capaz de transmitir en todo momento disponibilidad y confianza, es la mejor forma de ayuda. Se puede transmitir serenidad (sobre todo en las crisis por «motivos de ministerio») buscando a la vez la mejor forma de ayudar; se puede buscar la forma de seguir la evolución del proceso espiritual a lo largo de los años, constatando si hay o no continuidad; se fomenta la disponibilidad al diálogo y al discernimiento hecho con paciencia. Todo ello con la seguridad de que Dios no prueba a nadie por encima de sus fuerzas y que la gracia de Dios sigue ahí, incluso cuando parece que la oscuridad se ha adueñado de todo. Cuando se actúa con estos criterios, el joven capta en seguida que no ha sido abandonado, que la Iglesia a la que se ha entregado sigue queriéndolo y está a su lado. Dice Brovelli: «Constato a menudo cómo madura la fe en estos periodos de crisis. Incluso cuando alguien tiene que interrumpir circunstancialmente el ministerio para tomar una decisión, o para recuperarse, comprueba que hay alguien pendiente de él y lo sigue. Muchas veces he percibido en esos rostros una viva gratitud e incluso emoción. Ver cómo la Iglesia (o la congregación) se comporta contigo como una madre cuando las dificultades te tienen parali-

zado y no estás haciendo nada por ella, te hace ver el rostro más auténtico de una madre, ese rostro que seguirás percibiendo incluso si tomas la dolorosa decisión de dejar definitivamente el ministerio o la institución religiosa»⁵⁵.

Pero si no hay nada en este terreno se tendrá la sensación de estar interiormente desorientado, de no ser nadie, el miedo a tener que actuar como te parece o como te gusta, a verte incluso obligado a ceder casi fatalmente a las presiones, externas o internas, cuando tienes que tomar una decisión.

5.1.2. Nivel comunitario e institucional

Otro tipo de acción debería planearse y llevarse a cabo en las comunidades presbiterales diocesanas o religiosas, que tienen estos sacerdotes o religiosos jóvenes.

Una acción más remota para la madurez afectiva y sexual, cuyo objetivo no serían directamente las comunidades donde viven estos jóvenes, tendría que resaltar la relevancia de la iglesia local, o de la familia religiosa, en cuanto realidad que «está ahí», con una ruta pastoral concreta y precisa, que manifieste bien a las claras su carisma y su calado profético en el estilo, en las prioridades y en los objetivos claramente formulados, de manera que todos se sientan en comunión, y el joven sacerdote o religioso pueda encontrar en ella su auténtico lugar y desarrollar íntegramente su ideal de vida. ¡Cuántas crisis afectivas desembocan en crisis existenciales, de identidad, de indiferencia apostólica o de contradicción entre el ideal soñado y la vida real! El corazón es más débil cuando no se le pone en condiciones de amar lo que debería amar, o cuando no se persigue el ideal vocacional de todo corazón. Es decir, o el corazón «se compromete» donde tiene que comprometerse (en el ideal vocacional), o se compromete» en otras cosas... Y, en ese caso, no tendría sentido meterse solamente con «estos jóvenes de hoy, que caen a la primera».

El plan pastoral o apostólico de una comunidad sacerdotal o religiosa es la premisa básica para que el sacerdote o el religioso se sientan en una casa, se vean con un nombre, una misión, una apor-

55. F. Brovelli, *Problemi ed esigenze prioritarie dei giovani preti, oggi*, en «Orientamenti Pastoral», nov-dic. 1991, 50s.

tación personal que dar, una riqueza que compartir. La diócesis y la familia religiosa, con sus grupos comunitarios concretos, no son un ente abstracto en el que todo el mundo puede actuar como, cuando y cuanto cree. Son, en realidad, un entramado de comunión, son fraternidad con el obispo y los superiores que las presiden; son un servicio al Evangelio en un contexto concreto⁵⁶; son, sobre todo, el lugar y el entorno en el que se pone en manos de cada uno una rica tradición de fidelidad, confiándole una responsabilidad concreta, que lo implica por completo y que, al mismo tiempo, hace que se realice como persona individual. La formación permanente en la madurez afectiva debe hacer hincapié en estos aspectos y debe favorecer esta inserción responsable, pero también debe pedir a las comunidades que sean un auténtico lugar de crecimiento, sobre todo para quienes están comenzando esta ruta.

Más concretamente, la formación «afectiva» continua y comunitaria pretende formar verdaderas comunidades, es decir, unas fraternidades de personas que se acogen mutuamente en virtud de ese vínculo (el carisma y la misma vocación), que los hace semejantes y hermanos que persiguen el mismo ideal y comparten sus bienes y su vida. Cabría decir aquí muchas cosas, pero nos conformaremos con destacar el nexo palmario, incluso fundante (y ampliamente confirmado por la historia), entre experiencia real de fraternidad y serenidad afectivo-sexual del joven sacerdote. Desde luego que sería un error de planteamiento reducirla comunidad a mero soporte, a barricada defensiva, o a elemento de compensación de la afectividad individual («para que no tenga que buscar en otro sitio...»). Pero es indudable que una comunidad acogedora, una comunidad que facilite estrechar una amistad con alguien, donde se compartan «realmente» no solo los bienes materiales, sino sobre todo los bienes espirituales y lo más importante de la vida, donde se esté a gusto y en paz todos juntos, es el lugar ideal y natural para que crezcan todos y cada uno de sus miembros. «La comunidad religiosa es el lugar y el entorno natural del proceso de crecimiento de todos, donde cada uno es corresponsable del crecimiento del otro»⁵⁷.

56. *Ibidem*, 53.

57. Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, *La vida fraterna en comunidad*, Madrid 1994, 43.

Hay un aspecto, intrínseca y connaturalmente unido a la maduración serena y equilibrada de los afectos: *la alegría de vivir juntos*, «...saber divertirse juntos, tener momentos de distensión personal y comunitaria, ser capaces de dejar el trabajo de vez en cuando, alegrarse con las alegrías del hermano, atender de inmediato las necesidades de los hermanos y de las hermanas, entregarse confiadamente al trabajo apostólico, afrontar comprensivamente las situaciones, caminar hacia el futuro esperando encontrarse siempre con el Señor... He aquí lo que alimenta la serenidad, la paz y la alegría»⁵⁸.

Las dos citas últimas corresponden a otros tantos documentos sobre la vida religiosa, pero contienen sugerencias útiles para la convivencia cristiana de personas que viven juntas para llevar a cabo una misión, y que precisamente por eso son testigos de la presencia del Señor, pero que, a la vez, como peregrinos de la fe, se preparan para reconocerlo, celebrarlo, anunciarlo e ir a su encuentro.

5.2. De la lucha psicológica a la lucha religiosa

Hemos visto a grandes rasgos qué significa la formación permanente y cómo debería entenderse en la fase de la vida que estamos estudiando. Trataremos a continuación de analizar el *contenido* de esta formación, sobre todo de la orientada a resolver situaciones críticas y a ayudar a vivir aquí y ahora el carisma del celibato por el Reino.

Podríamos decirlo con una expresión que nos es ya familiar, a saber: que el joven adulto tiene que aprender a *pasar de la lucha psicológica a la lucha religiosa*, tiene que aprender a *luchar con Dios*. Si recordamos los motivos de las crisis que hemos estudiado así como las distintas formas de abordarlas, Dios es realmente el gran ausente, bien porque se prescinde expresamente de Él, o porque implícitamente se le ignora; bien porque se le teme, o porque cada vez dice menos; bien porque se le ve muy lejos de la vida, o porque se le siente muy distante del corazón... Lo cierto es que la crisis discurre lejos de Él, y, por tanto, se encierra y se centra en sí misma, en un proceso a veces sin final y sin puntos válidos de referencia que puedan abrirle caminos.

58. *Ibidem*, 28.

Lo sorprendente es que normalmente el individuo no cae en la cuenta de esto y se lleva las manos a la cabeza cuando se le dice. Tras la perplejidad y el comprensible intento de negarlo, normalmente acaba reconociendo que a Dios le ha dado «el carpetazo». No es raro que tras la sorpresa, la concienciación subsiguiente sea tan profunda, que determine un cambio de signo en la crisis. Pero, en todo caso, la conciencia de haber «eliminado» y de haber marginado a Dios como interlocutor natural de la propia vida, del propio amor y de los problemas relacionados con ambos, hace que el célibe se replantee a fondo el tema y llegue poco a poco a una conclusión distinta y más positiva.

El guía deberá favorecer en todo caso tanto la conciencia del carácter reductivo y estéril de la lucha psicológica, como, sobre todo, el paso de esta a la lucha religiosa.

5.2.1. La lucha con los deseos de Dios

Toda prueba afectiva y toda tentación pone al hombre ante la alternativa típica de su vida: el proyecto de Dios sobre la vida de la criatura, o el proyecto de la criatura; el «sueño de Dios» o el proyecto humano... Es lo que le pasa al joven consagrado, que no tiene tanto que elegir entre la senda del bien y la senda del mal, enfrentadas en su vida, sino entre su forma de concebir y planear su propia identidad, y la forma en que Dios la concibe y planifica; ese Dios que, porque es Padre, ha impreso su imagen en la criatura y, por tanto, tiene cierto «derecho» y cierta prioridad a la hora de realizarla. La prueba afectiva sitúa inmediatamente a la persona virgen ante esta alternativa: la forma «normal», mayoritaria, de realizarse afectivamente, o la vía más esforzada de la renuncia que Dios ha pensado para él y que corresponde al proyecto y a la propuesta que Dios le hizo un día y que sigue haciéndole sin cesar, a esa relación que Dios sigue queriendo entablar con él y a ese amor que quiere regalarle.

La prueba se desarrolla, pues, totalmente ante Dios. Si no fuera por la propuesta y por los deseos de Dios, ni siquiera existiría. La tentación consiste, por tanto, en ignorar, disminuir, no apreciar o creer pesada e inviable la oferta de Dios; y también en juzgar exorbitantes sus proyectos sobre la propia persona. Pero, sea lo que fuere, tanto la prueba como la tentación forman parte de una lucha, que el célibe creyente tiene que entablar con Dios, por necesidad, en algún

momento de su vida. Más aún, podríamos decir que es el mismo Dios quien toma la iniciativa para remover, para despertar, para hacer comprender a la persona virgen lo que es dar. Una prueba necesaria, inevitable, una prueba con la que hay que contar.

Tiene, pues, que saber que, antes que con sus instintos, tiene que luchar con Dios. Incluso cuando tenga motivos para creer que el plan de Dios sobre él es otro. Con lo que realmente tiene que luchar es con los deseos de Dios; porque superan con mucho los deseos del hombre; porque llegan hasta donde el hombre no podría imaginarse, ni pedir; porque dan vértigo; porque, a decir verdad, son demasiado para él. ¿Es que no hemos sido hechos para Dios?

Se trata de algo sencillo, pero también tremendo en su sencillez. Porque significa que este Dios «nos llama, quiere que ocupemos su sitio, que utilicemos su sabiduría, que compartamos su responsabilidad y nos definamos con su identidad... Pero un Dios así nos da miedo, igual que nos dan miedo las expresiones más altas de amor»⁵⁹, como nos da miedo el celibato por el Reino... en cuanto vocación y propuesta de amar a Dios más que a las criaturas y de amar a toda criatura con el corazón de Dios. ¿No se ve aquí claramente cómo los deseos de Dios superan con mucho los deseos del hombre?, ¿no será esta vocación algo imposible para las solas fuerzas humanas? Se trata, sin embargo, de una propuesta siempre expuesta a que el hombre reduzca ese plus mediante cálculos «más razonables». Ser fieles al celibato supone necesariamente estar dispuestos a pasar por momentos críticos en los que Dios confirma su proyecto y lo vuelve

59. A. Manenti, *Vivere gli ideali. Fra paura e desiderio*, Bologna 1988, 119s. «Siempre tenemos miedo de nuestras posibilidades más grandes –dice Maslow–. Normalmente tememos llegar a ser lo que algunas veces entreveremos... Gemimos y nos alegramos de las posibilidades casi divinas que, en momentos especiales descubrimos en nosotros. Pero, al mismo tiempo, nos echamos a temblar ante esas mismas posibilidades... No somos suficientemente fuertes para resistir. Es frecuente que en los momentos de éxtasis, el hombre diga: 'Es demasiado', o 'no puedo seguir', o 'podría causarme la muerte'... Nuestros organismos son demasiado débiles para ciertos tipos de grandeza... Hay personas que huyen de esta grandeza teniendo pocas aspiraciones, no atreviéndose a hacer lo que son capaces de hacer, mutilándose voluntariamente, fingiendo ser tontos y ridículamente humildes. Todas estas cosas no son más que defensas contra la grandeza» (A. Maslow, *Neurosis as a Failure of Personal Growth*, en «Humanitas», 3 [1967] 163-166).

a proponer en sus términos iniciales. Es decir, sigue «soñando» y «apostando» por el hombre... Esto es lo que sucede sobre todo a esta edad (no olvidemos que estamos en el estadio de diferenciación, según la terminología de Kernberg).

El hermano mayor que acompaña al joven adulto en esta fase de su vida, tiene que saber que su ayuda será auténtica solamente si lo sitúa ante Dios, transformando la lucha contra sí mismo (o contra una parte de su *yo*) en una lucha con Dios; la lucha contra el instinto que busca su satisfacción, frente a la propuesta divina de amar por encima de las tendencias instintivas y de las simpatías naturales⁶⁰; la lucha contra el miedo a la soledad, frente a la presencia misteriosa de un Dios que colma toda soledad⁶¹; la lucha contra un amor humano que invade y llena el corazón, frente a un amor divino que capacita al corazón humano para amar con el estilo de Dios⁶²; la lucha contra la propia debilidad, frente a la potencia divina que se manifiesta precisamente en la debilidad humana...⁶³.

Cambia, pues, el planteamiento global del conflicto, cambian los contendientes y cambian también la diana y el objetivo; el espíritu de la lucha es otro, como también lo es la solución que se divisa; y, sobre todo, son totalmente distintos los criterios de discernimiento y los valores con los que confrontarse. La lucha religiosa es realmente dura, pero está cercada por la fidelidad de Dios; es cierto que pide una renuncia, pero está segura de un don infinitamente mayor; es una lucha típicamente humana, pero también bíblica, del creyente, que, en la prueba, se deja guiar por la Palabra que indica el camino y da la fuerza para recorrerlo; es una lucha en la que lo que cuenta no es la victoria, sino el contacto con Dios, la apertura radical a Él, el conocimiento nuevo, inédito y «total» del amor de Dios, el único que puede pedirte tanto, para darte todo a cambio, para darse a Sí mismo, para conocer a un Dios que primero da lo que luego pide.

Este es el aspecto más relevante y el objetivo realmente distintivo de la lucha religiosa: la *totalidad* de la experiencia de Dios, tanto objetiva como subjetivamente. Esta experiencia es total *objetivamente*, cuando mantiene la alteridad y la distancia y experimenta

60. Cf. Mt 5, 43-47.

61. Cf. 1 Re 19, 9-14; Os 2, 16.

62. Cf. Lc 6, 27-36.

63. Cf. 2 Cor 12, 7-10.

el conflicto con Dios antes de intimar con Él⁶⁴. Y es total *subjetivamente*, cuando es una experiencia dura y sabe lo que es la prueba. Dios nunca será objeto de amor, si no es o no ha sido antes amigo difícil, palabra turbadora, silencio que no responde, presencia misteriosa, ausencia que atormenta...⁶⁵.

No se quiere decir con esto que quien se sienta así ayudado resolverá su crisis confirmando su opción por el celibato, pues no se excluye que estas crisis puedan sugerir una nueva orientación vital o hagan ver el error que se cometió al optar anteriormente por el celibato. En cualquier caso, al pasar de la lucha psicológica a la lucha religiosa, la persona se ha confrontado con ese Dios que solo tiene Palabras de Vida.

Pero antes de esta experiencia decisiva hay que dar otro paso.

5.2.2. La lucha psicológico-religiosa

Ya sabemos lo que este concepto significa en sí mismo y lo que representa como momento que en cierto modo concluye el *iter* educativo relacionado con el parámetro de la evolutividad. Diremos, pues, poco a este respecto, entre otras cosas porque nos hemos ex-

64. Cf. 3ª parte, capítulo 3º, apartado 4.3.

65. Estamos una vez más ante el problema de la presencia-ausencia como situación de desarrollo del parámetro evolutivo de la alteridad (cf. 4ª parte, capítulo 1º, apartado 2.1.3.). Es significativo que este tema, así como la disponibilidad correspondiente, apenas aparezcan en muchos manuales de espiritualidad actuales, signo como dice Bianchi, «de la búsqueda de la propia subjetividad e interioridad, en un tiempo que se caracteriza por una angustia espiritual-visceral, y dominado por el narcisismo, tanto a nivel psicológico-personal como a nivel cultural-social». El modelo que esas corrientes proponen es «el de las 'religiones de la madre', en el que se busca la fusión con lo 'divino' despersonalizado más que la relación de alteridad con un Dios personal, que da más importancia a lo emocional y a lo prodigioso, que a lo racional...» (E. Bianchi, *Angoscia esistenziale e rivelazione cristiana nel tempo della crisi*. Reflexión introductoria a la Convención *Alla voce: Spirituale. Lettura religiosa e non religiosa*, organizado por la asociación cultural «Gaudium et Spes», Praglia (22-XI-1994); cf. «Avvenire» del 22-X-1994, 17). Quizás este equívoco explique la ausencia del concepto y el rechazo de la experiencia de la lucha religiosa, provocando en el individuo actitudes rígidas y estériles en la lucha exclusivamente psicológica, con las conocidas consecuencias para la crisis afectiva del célibe consagrado.

tendido en describir la lucha psicológica a esta edad y en identificar las causas intrapsíquicas de la crisis afectivo-sexual del célibe consagrado.

Hemos de partir del principio de que la lucha religiosa no excluye la lucha psicológica, sino que en cierto modo está presente en ella, porque en toda ansiedad y en todo conflicto psicológico hay un significado religioso, una pregunta religiosa. Es importante, pues, identificar ese significado y esa pregunta, que están tan misteriosamente en la penumbra. Pero antes es preciso saber con la mayor precisión posible cuál es la naturaleza del conflicto psicológico y la raíz de la inconsistencia intrapsíquica a que se debe la dificultad afectivo-sexual.

Es otro gran servicio que puede prestar el guía al sacerdote o religioso treintañal que, aunque se conozca algo, a veces desconoce su inconsistencia central, y por ello es incapaz de saber el verdadero motivo de su posible crisis de castidad. Ya hemos dicho varias veces que, a menudo, la crisis afectivo-sexual de la persona virgen por el Reino no tiene un carácter afectivo-sexual, sino que «procede» de otras áreas especialmente frágiles de la personalidad y es, por tanto, ahí donde hay que intervenir para resolver la crisis. En los apartados 3º y 4º de este mismo capítulo hemos intentado apuntar la gran variedad de crisis afectivo-sexuales del célibe consagrado, y hemos dicho que sus motivos pueden ser variados, que las dificultades originantes pueden tener poco que ver con la sexualidad, que hay una serie de razones y de inconsistencias ya viejas que jamás se han afrontado seriamente, o que se creían ya resueltas o adormecidas.

Como decíamos, la crisis puede ser de realismo o de idealismo, de fe o de miedo a crecer en humanidad (y en afectividad adulta). Puede deberse a un problema de identidad y de pertenencia, o a un complejo de inferioridad, o a la ausencia de las dos certezas que integran la libertad afectiva, o a la fragilidad de un *yo* que no se sostiene por sí mismo, etc. Puede haber más motivos y de hecho los hay. Para Brovelli, por ejemplo, algunas causas de crisis más frecuentes a esta edad son: «la posible sensación de frustración en el trabajo humilde y cotidiano con la gente, que se debe normalmente a una excesiva autoestima, o a una sobrevaloración de la propia figura; la incapacidad de 'encarnarse' de verdad en el lugar a donde se ha sido destinado, porque se tenían otras expectativas; los pro-

blemas y dificultades expresamente afectivos, debidos a una maduración inadecuada a nivel psicológico y de relaciones; la irrupción 'avasalladora' de situaciones y personas en el ejercicio concreto del ministerio; los choques tan fuertes con problemas, situaciones y personas, que han removido sensiblemente el equilibrio interior de un joven, etc.»⁶⁶.

Toda persona con problemas tiene derecho a que alguien se le acerque y la atienda en *su problema personal*, sin que se le aplique ninguno de los muchos esquemas genéricos a veces tan superficiales y aproximativos (incluso vagos) en la diagnosis, y tan inconcretos, tan poco operativos y tan reiterativos en sus propuestas de solución, por muy pías y «espirituales» que sean. Quien tenga la responsabilidad del acompañamiento personal, debe ayudar señalando en primer lugar a la persona su punto más vulnerable, analizando a continuación su relación e influjo en la vida afectivo-sexual, y su incidencia en la calidad y firmeza de su compromiso celibatario. Esto, como es obvio, requiere tiempo, paciencia, capacidad de escucha, empatía, preparación adecuada, conciencia de ser mediador de la gracia, gran sentido de fraternidad y de paternidad espiritual... Fuera de este estilo que se fija un objetivo concreto y de estas posturas institucionales, solo existen improvisaciones incompetentes, que ningún espiritualismo puede compensar o esconder, y mucho menos justificar. En estos casos se puede faltar gravemente al respeto y al amor a los hermanos con problemas, que, desde luego, no podrán redescubrir en este comportamiento el atractivo de la pertenencia total a Dios.

Pero cuando el ministerio del acompañamiento personal se vive con tal sentido de responsabilidad y se identifica el punto débil del acompañado, este sabe, por un lado, dónde tiene que trabajar y concentrar su esfuerzo y, por otro, la posibilidad de vivir también el conflicto psicológico, cuya raíz y motivación psicológicas son conocidas, como lucha religiosa, como anhelo y como pregunta que plantea el joven célibe, no solamente a su sed de afecto, o a su miedo a verse solo, sino también a Dios y a su propuesta de amor, que llena y sacia toda sed del corazón humano.

Entonces la vida cobra una dimensión positiva. Y no porque la persona se vuelva instantáneamente fuerte y sea capaz de vencer

66. F. Brovelli, *Problemi...*, 50s.

todas las tentaciones, sino porque al luchar con Dios y con los celos de Dios, el corazón humano puede descubrir por fin que solo Él tiene palabras de vida eterna. Solo Él y nadie más.

5.2.3. «Señor, ¿a quién iremos? Solo Tú tienes palabras de vida eterna»⁶⁷.

Son las palabras de Pedro después de la multiplicación de los panes y del discurso posterior de Jesús; palabras que, en cierto modo, son el corolario de un suceso difícil de entender, de un lenguaje casi incomprensible y de un episodio misterioso, con el que la mente humana de Pedro (acostumbrado a otra lógica muy distinta), y la de los demás discípulos, tuvieron que luchar. Muchos de los discípulos, dice el evangelista, «se retiraron y ya no iban con él»⁶⁸. Pero no Pedro, que en esa frase resume, por así decirlo, toda su experiencia de encuentro y desencuentro con Jesús, de expectativas fracasadas y vueltas al revés, de ilusiones y pretensiones humanas normalmente calladas, de pésimos papeles luego mejorados..., pero también toda la experiencia de una relación cada vez más decisiva en su vida y en su afecto, de una palabra diferente a la de otros presuntos «mesías». Una palabra dura, es verdad, pero dicha con autoridad; una palabra misteriosa, pero que abre horizontes insospechados; una palabra todavía más dura y difícil de llevar a la práctica, pero en la que Pedro intuye poco a poco su verdad y su destino, su vida y su futuro.

Ese «¿a quién iremos?» expresa la diferencia que Pedro advierte entre otras palabras sonoras (y sin duda más fáciles y agradables), entre otros gestos quizás más llamativos y espectaculares, entre otros «mesías», quizás más condescendientes y hechos «a medida» de los deseos del pueblo, y las palabras, los gestos y el mesianismo de Jesús.

Es posible que un hombre sencillo y normal como Pedro, sin muchas luces, no alcance a entender demasiado. Posiblemente no sepa muy bien por qué, pero de lo que está totalmente seguro es de que Jesús es otra cosa. ¿A dónde ir? Solo Él tiene palabras de vida «eterna»⁶⁹, de una vida rebotante de sentido, intensamente vivida y

67. Jn 6, 68.

68. Jn 6, 66.

69. Cf. 3ª parte, capítulo 5º, apartado 2.1.2. (La amistad de Pedro).

motivada por razones que trascienden lo puramente terreno, y que dan fuerzas para vivir y para amar, razones misteriosas y, sin embargo, llenas de luz.

Pedro, que ya ha dejado sus redes, sabe muy bien que dejar a este hombre es dejar su vida y olvidar para siempre las palabras que han cambiado su historia y su corazón, y que le han llevado a no echar de menos ni un instante las redes que abandonó. Para Pedro, Jesús es aquel «sin el cual vivir no es ya vivir»⁷⁰. Una experiencia parecida a la de los guardias que los fariseos mandaron para detener a Jesús. No lo arrestan porque se quedan oyéndolo y concluyen en su interior que «nadie ha hablado jamás como lo hace este hombre»⁷¹. Un encuentro que acaba con todas las dudas y una experiencia de algo absolutamente único.

Aquí es a donde hay que llevar al célibe, sobre todo cuando tiene problemas con su celibato. Pues la prueba afectiva se supera cuando el amor, que el Señor da a quien se consagra, se percibe, se gusta y, al menos al principio, se saborea como un amor que colma la vida y el corazón mucho más que un amor humano; o, cuando por la alegría de haber descubierto este amor, se es capaz de renunciar a otros amores.

Para ello es decisivo que se mantenga y consolide la experiencia de lo singular y extraordinario que es el amor del Señor, un amor sin igual, la experiencia del «¿a quién iremos? Solo tú tienes palabras de vida eterna». Precisamente por esto es básica la lucha religiosa, porque solo de este encuentro-desencuentro con el amor celoso y exigente del Señor, con sus deseos, que superan todo entendimiento humano, se puede llegar a la convicción de que «nadie ha hablado jamás como ese hombre», de que no hay amor humano que pueda darme lo que me da el amor del Señor. Porque Él es el Camino, la Verdad y la Vida, el Maestro, el único que puede decirme la verdad, el Autor y Señor de la vida y de la plena realización afectiva... Admitir y sentir todo esto es la paradójica derrota de esta lucha, es dejar paso al amor, es dejarse amar por «el más bello de los hijos de los hombres», es renovar el pacto de amor y de virginidad por el Reino.

70. M. de Certeau, *Mai senza l'altro*, en «Parola, Spirito e Vita», 27 (1993) 298.

71. Jn 7, 46.

Pero ya hemos dicho que la formación permanente no es un medio extraordinario que solo hay que utilizar en los momentos de crisis, cuando la casa está ardiendo, sino que es el conjunto de actividades *ordinarias*, sobre todo de vigilancia y discernimiento, de ascesis y oración, etc, que de algún modo prepara para afrontar la tentación y, en algunos casos, la previene. Y si, como acabamos de decir, el elemento clave que hace que se supere la prueba afectiva es la experiencia de la Palabra del Señor como Palabra de Vida y Amor, entonces la formación permanente del sacerdote y del religioso, en la fase juvenil-adulta de la vida, significa educar para *una relación diaria y vital con la palabra del Señor*.

5.2.4. La fuerza de la «Palabra-del-día»

Es otro punto muy importante para la fidelidad dinámica del creyente y del célibe por el Reino, que está relacionado con la necesidad de dar a su vida en esta edad de la consolidación una estructura definitiva y estable que le capacite no solo para reaccionar en los momentos críticos, sino también para crecer en las inevitables pruebas.

En la consolidación de la vida del sacerdote y del religioso adulto en la fe, la Palabra tiene un cometido insustituible. Y sobre todo la «Palabra-del-día» (de la liturgia del día) es un factor clave y un punto de referencia para el equilibrio de la persona, un criterio hermenéutico que permite afrontar y unir las distintas experiencias de cada día, un símbolo diario, que –según Paul Ricoeur⁷²– abre la vida al futuro, y el hombre a las expectativas de Dios; que sostiene la lucha con el Señor y las exigencias de su amor; un contenido que desvela, día tras día, y poco a poco, expectativas y exigencias, y da fuerza para aceptarlas y realizarlas. La consolidación psicoespiritual en esta etapa de la vida depende en gran medida de la capacidad de mantener una relación sólida y estable con la Palabra, organizando en torno a ella, como si de un núcleo vital se tratara, los diversos tiempos y contenidos de la jornada.

Es increíble el poder de la palabra para unificar y consolidar la vida y los dinamismos intrapsíquicos. Pues la Palabra es «viva y

72. Cf. 3ª parte, capítulo 5º, apartados 4º y 5º, donde hemos hablado de la simbología progresiva y regresiva.

eficaz..., penetra hasta la frontera del alma y del espíritu... y escruta los sentimientos y pensamientos del corazón» (Heb 4, 12); es alimento cotidiano que la providencia del Padre prepara «para la ración de un día» (Ex 16, 4); es «lámpara para mis pasos y luz en mi camino» (Sal 119, 105), que ilumina la mente que discierne, desvelando a un tiempo el misterio de Dios y el misterio del hombre, la voluntad del Padre y la vocación del hijo»⁷³. En este contexto, la virginidad personal es un modo muy peculiar de interpretar y vivir esta relación con la Palabra.

La virginidad por el Reino en esta etapa de la vida cada vez tiene menos que ver con el control de los sentidos, con la continencia costosa, con la represión de los instintos, etc.; es decir, cada vez es menos fácil limitarse a «observarla», es más bien un estilo global de vida, un modo de ser creyente, cada vez más libre de corazón, de mente y de voluntad para vivir toda Palabra que sale de la boca del Padre, y sentir la bienaventuranza de la escucha⁷⁴, una bienaventuranza «virginal» porque es la única Palabra que resuena y se realiza en la vida del consagrado.

Es claro que la formación en la escucha de la Palabra se hace desde muy pronto en la formación religiosa y sacerdotal; pero en esta etapa de la vida la escucha deja de ser solamente escucha, para asumir un rol estratégico y caracterizarse por ser cada vez más *totalizante*, para ser una Palabra que se extiende a la vida, que mantiene viva una relación ininterrumpida, que es una fuente de calor que da energía al hacer, al pensar, al programar, al sufrir, al amar..., que es punto de salida y de llegada de todos los movimientos del corazón, de la mente y de la voluntad. La relación con la Palabra es total y absoluta, y la Palabra es así cuando el consagrado descubre por ella que su identidad está escondida con Cristo en Dios⁷⁵ y que, toda la Palabra que la comunidad creyente lee en la Liturgia de cada día, dice la verdad de su *yo*, lo va revelando poco a poco, es su auto-realización incluso afectiva.

Pero esto acontece solamente si se aprende, con paciencia y constancia, a unificar de veras la trama de los sucesos de cada día en torno a la «Palabra-del-día» mediante unas operaciones que no son nue-

73. L. Cencini, *Vida consagrada...*, 222-226.

74. Cf. Lc 11, 38.

75. Cf. Col 3, 3.

vas, pero que desde ahora deben convertirse en algo habitual, método cotidiano de «lectura» de la Palabra a lo largo de toda la jornada, que es como el sueño de María, que custodia y pare una Palabra de Dios siempre nueva.

Veamos brevemente en qué consisten estas operaciones sobre el trasfondo hermenéutico (el único posible) de la Palabra de Dios.

5.2.5. ...como el seno virginal de María

Ante todo, la actitud fundamental debe ser típicamente virginal, debe *esperar y desear*, día tras día, esta Palabra con la tensión y la vigilancia de las vírgenes prudentes⁷⁶ o como los centinelas de la mañana:⁷⁷

1) Para *acogerla y reconocer* en ella la revelación progresiva y cotidiana de la propia identidad y vocación, como María acoge las palabras del ángel y se reconoce en ellas⁷⁸; para encontrar en ella la fuerza con la que realizar la propia identidad y vocación, como una especie de «maná», preparado por el Padre en «raciones para un día»⁷⁹.

2) Para *alimentarse* con esa Palabra y *devorarla* como el viejo del Apocalipsis, que experimenta a la vez toda la dulzura y amargura, toda la belleza y la violencia de una Palabra que escruta y juzga; se deja llevar por la fascinación de la contemplación, pero siente también la urgencia del anuncio⁸⁰.

3) Para *escucharla y leerla, para guardarla y conservarla en el corazón* como un tesoro inmenso y misterioso, igual que María

76. Cf. Mt 25, 1-13.

77. Cf. Sal 119, 148.

78. Cf. Lc 1, 29-38. Hay que advertir que en la frase de María («hágase en mí según tu palabra»), el término 'palabra' se expresa en hebreo con *rema*, un semitismo que refleja el doble sentido de *dabar*, cuyo significado es *palabra-acontecimiento*, utilizado dos veces más en Lc 2, 19. 51 (cf. D. Marzotto, *Il celibato di Gesù e la verginità di Maria*, en «Seminarium», 1 [1993] 41). Esto subraya, a mi juicio, la fuerza evocadora de la Palabra, que revela la identidad, no solo mediante la imagen ideal abstracta, sino indicando de algún modo un acontecimiento en el que parece esconderse la misma identidad, de forma que nada más se revela a quien tiene el valor de enfrentarse a ese acontecimiento.

79. Ex 16, 4.

80. Cf. Ap 10, 8-11.

conservaba incluso lo que su mente no entendía inmediatamente⁸¹, o como el joven que «mantiene limpio su camino guardando» la Palabra⁸².

4) Para *permanecer* bien plantado y arraigado en ella durante todo el día, como el sarmiento a la vid⁸³, para que todo afecto y acción pendan de ella como la gente sencilla pendía de los labios de Jesús⁸⁴.

5) Para *discernir y elegir* a su luz, de modo que todos los deseos de la persona virgen salgan de ella y crezcan ante Dios⁸⁵, y saboree la libertad de tener los mismos deseos de Dios.

6) Para dejar que esa Palabra *se cumpla* en el hoy de cada jornada de su vida⁸⁶, como se cumplió en el seno virginal de María⁸⁷, aunque después de pasar por la incertidumbre, la turbación, el temor⁸⁸, la *lucha* con ella misma⁸⁹.

7) Para *contemplar* con estupor ese cumplimiento y *dar gracias* a Dios glorificando, como María, su misericordia, que ha hecho en él cosas grandes⁹⁰, pero también para reconocer al final de la jornada esas debilidades personales que no han dejado que el Padre se revele, y pedir humildemente perdón a Dios.

Ser virgen depende de todos estos aspectos, significa construir la vida a diario exclusivamente en torno a la «Palabra-del-día», como un tejido siempre nuevo, cosiendo y recosiendo día tras día con el hilo de la Palabra desde una enorme atención y testaruda paciencia. Y sin pretender conseguir al final ninguna obra de arte (= una interpretación maravillosa), sino «conformándose» sencillamente con entrever o divisar una orientación que dé coherencia y originalidad a su existencia y a su virginidad, y fuerza para soportar el desgaste de vivirla día a día.

Es un estilo *realmente mariano*. El estilo de todo célibe por el Reino, que en María no solo ve a la «totalmente casta», a quien ha

81. Cf. Lc 2, 19.51.

82. Sal 119, 9.

83. Cf. Jn 15.

84. Cf. Lc 19, 48.

85. Sal 38, 10.

86. Cf. Lc 4, 21.

87. Cf. Lc 1, 38.

88. Cf. Ex 4, 10; Is 6, 8; Jer 1, 6; Lc. 1, 29s.34.

89. Cf. Gén 32, 25-33; Jer 20, 7-18.

90. Cf. Lc 1, 46-55.

de invocar en la tentación, sino a la figura ejemplar, el icono de lo imposible, que Dios puede hacer posible en el corazón humano, ese espacio de libertad de la criatura en el que la libertad de Dios creador puede generar la vida.

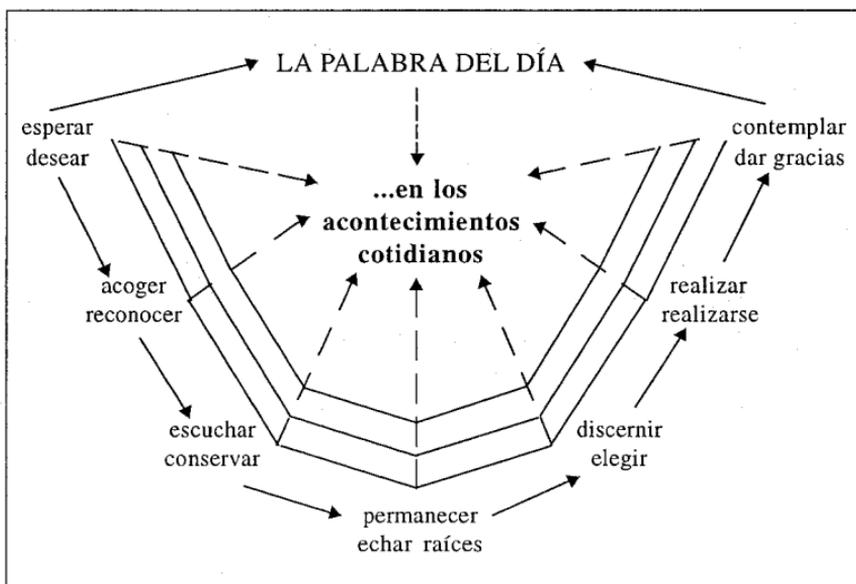
María es mucho más que un simple objeto de devoción para quien se consagra en el celibato o en la virginidad.

El gráfico 34 ilustra el sentido de lo que hemos dicho, concretando la relación entre la Palabra y el creyente en una serie de actitudes que expresan la fe y manifiestan el dinamismo de la Palabra.

Solo cuando el joven consagrado sea capaz de construir y reconstruir día a día su vida sobre la Palabra, podrá hacer frente de otra forma a la tentación, incluso podrá prevenirla, gracias al (idealmente) ininterrumpido «diálogo», que mantiene en su interior con la Palabra y con Cristo-Palabra del Padre, y hasta superarla –incluida la tentación de los sentidos– sin caer en ninguna actitud voluntarista a menudo extenuante, a veces contradictoria y siempre destinada al fracaso.

GRÁFICO 34

**El circuito de la «Palabra-del-día»
en los acontecimientos cotidianos**



Desde esta perspectiva la tentación quisiera sustraer alguna parte del *yo*, de las actividades o de la jornada, al influjo creativo y vinculante de la Palabra, distrayendo las energías del célibe de la tensión central de su vida hacia otros puntos y empobreciendo de este modo su corazón, su mente y su voluntad.

Por esto mismo el ejercicio diario y puntual de acercarse a la «Palabra-del-día» es una auténtica disciplina del corazón y de la mente, de los sentidos y de la imaginación, de las motivaciones y de los impulsos para obrar, de la voluntad y de la forma de vida, una disciplina positiva y liberadora⁹¹, pero también una renuncia muy concreta a otros centros de interés; una disciplina que no solo permite superar la prueba, sino crecer con ella, experimentando la fuerza de la Palabra y la alegría de ser su siervo. Como María, Virgen y Madre de todas las personas vírgenes.

Entonces la prueba y su superación se transforman en experiencia de fe, de una fe cada vez más grande y más adulta en Cristo, Verbo del Padre.

5.2.6. «Derrota» y bendición

Estamos en la última fase de la prueba y es ahora cuando la diferencia entre lucha psicológica y lucha religiosa cobra una vez más toda su importancia. Pues cuando la prueba se afronta y se vive como lucha religiosa, no cabe duda de que el resultado está garantizado. Naturalmente, un resultado acorde con la lógica singular y específica de la lucha religiosa.

En la lucha psicológica el objetivo no es otro que la victoria y el dominio, aniquilamiento, desaparición e irrelevancia del adversario. La persona se queda con la sensación maravillosa de haber afirmado perentoriamente su capacidad y su fuerza interior.

Nada de esto sucede en la lucha religiosa. El objetivo es exactamente lo contrario, es decir, la derrota. Además, no se trata tanto de aniquilar ni de dominar a Aquel con quien se ha luchado, como de dejarse dominar por Él, de ceder ante Él.

¿Qué significa todo esto en la vida de la persona que ha optado por la virginidad?, ¿en qué consiste su derrota ante Dios?, ¿es solo una derrota psicológica o una derrota «religiosa»? ¿es solo una for-

91. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2.3.2.

ma de decir que la prueba, la tentación y la lucha religiosa del célibe por el Reino debe concluir con la derrota ante Dios?

Para responder a estas preguntas conviene retrotraerse brevemente al sentido de la prueba a esta edad. Ya hemos dicho que en esta fase de la vida se pretende sobre todo «mirar» por uno mismo y por su realización afectiva. Y esto tanto en el plano humano, tratando de conseguir (a veces sin escrúpulos) manifestaciones de afecto, y de conquistar con sus propios medios la certeza de propia amabilidad, como en las relaciones con Dios, pretendiendo —claro que inconscientemente— «merecer» su amor, ser considerados siervos «útiles» para el Reino, siervos fieles y dignos de confianza que esperan con cierta complacencia que, cuando llegue el amo y los halle despiertos, con las lámparas encendidas y con su provisión de aceite (que no están dispuestos a compartir con sus compañeros menos prudentes), se ponga a servirles. Siervos de la primera hora, que han soportado todo el peso del día y esperan un trato especial del patrono; vírgenes siempre observantes, célibes que han resistido todas las tentaciones, pero muy conscientes de que se lo han ganado a pulso, a veces pagando un alto precio; vírgenes soberbios...

Esta presunción narcisista es exactamente lo que hay que vencer. Una presunción enormemente ilusa y autosuficiente, propia del hombre psíquico,⁹² que no es suficientemente consciente del don, embarcado en una lucha psicológica que puede ganar, aunque corre el peligro de quedarse encerrado para siempre en su mundo, en sus deseos y proyectos, incluso en los que tienen que ver con su virginidad, sin atender a lo que Dios desea y quiere para él.

La lucha religiosa con Dios y con sus planes elimina esta pretensión autosuficiente y reductiva, derrota al hombre que quiere construirse por sí mismo y que acaba conformándose con sus pequeños logros. Pero abre al creyente a la bienaventurada experiencia de un amor que lo ha precedido, lo ha elegido y lo ha formado en las entrañas de su madre y sigue eligiéndolo, formándolo e incluso haciéndolo semejante a él.

Es cierto que la lucha psicológica puede garantizar, en el mejor de los casos, cierta observancia y conducta correcta, pero le es imposible garantizar que se haga por amor (porque no puede transmitir la certeza de haber sido amado y de seguir siendo amado, que solo

92. Cf. Flp 3, 5-6.

Dios puede dar). Dicho de otro modo, la lucha religiosa no solo acaba con la presunción, sino también con el miedo que la origina, y con la duda radical sobre la propia amabilidad, que es la causante de tantas derrotas en el tema del celibato. El que lucha con los deseos de Dios descubre inevitablemente que Dios lo ama, tiene la experiencia de ser amado por el Padre, y de serlo desde toda la eternidad.

El miedo es una derrota sin final; y con el miedo, también la maldición que pesa sobre el hombre que no se siente amado.

Cuando Jacob pregunta por su nombre al misterioso personaje con quien ha luchado toda la noche, no le responde, pero lo *bendice*, que es como decir que la bendición es su respuesta⁹³. Con la bendición termina la lucha con Dios en el relato bíblico. En la vida del célibe, sometido a prueba por el Dios que «escruta la mente y el corazón»⁹⁴, pasa lo mismo. La bendición es como el sello que autentifica la prueba, una especie de autógrafo o de sello divino. Es la confirmación de que se pertenece a Dios, de que se es suyo para siempre. Jacob fue bendecido y se convirtió en padre en la fe, viviendo su larga y tormentosa vida sin olvidarse de que era el bendecido, como otros padres y madres en la fe, como el mismo Jesús.

Lo mismo pasa en la vida del célibe bendecido por Dios. Su virginidad es, de algún modo, el humilde signo de esta bendición y de la derrota que la precede. Significa, pues, la lucha con Dios y con sus celos, con sus pretensiones sobre el corazón del hombre que trata de resistirse; es una especie de cicatriz, una «herida sagrada»⁹⁵ como la del muslo de Jacob; es la señal de la intervención de Dios que «al ver que no lograba vencerlo, le dio un golpe en la articulación del fémur, que se salió de sitio»⁹⁶; es la señal de la rendición del hombre seducido por Dios; es, finalmente, la prueba de haber cedido y creído en su amor y de haberse abandonado y entregado en la virginidad perpetua exclusivamente a Él.

Una bendición para la persona virgen y para todos los que la traten. Una bendición de lo alto para quienes él bendiga en nombre de Dios.

93. Gén 32, 30.

94. Sal 7, 10.

95. J. Maritain, *Amore e amicizia*, Brescia 1967, 58.

96. Gén 32, 26.

6. El fruto de la prueba

Cuando en la prueba se llega hasta el final, cuando se supera y se vive como «derrota» y bendición, cambia y se profundiza en cierto modo el elemento clave de un proyecto: la relación con la persona de Jesús de Nazaret. No es ni puede ser un vago y arbitrario deseo de pertenecer a Cristo y de amar o de creer que se ama a todos en Él.

Cuando un célibe consagrado ha percibido su inclinación emotiva hacia alguien de carne y hueso, con rostro y nombre concretos, no podrá vivir ya su celibato como cuando tenía veinte años.

Y ello porque esa inclinación emocional, por controlada y bien llevada que esté, ha conmocionado algunas energías en su interior, ha provocado un terremoto que ha hecho aflorar capacidades y posibilidades hasta entonces en la sombra, desconocidas y sin utilizar. Ha hecho entrever y entender qué significa amar sólo a una persona, convertirla en la referencia básica de la vida, de los afectos y deseos. Es posible que, incluso con cierta paradoja, ha hecho entender lo que puede implicar y significar la opción celibataria de amar a Dios por encima de todo y de todos.

Le sucedió a un joven sacerdote, a quien hace tiempo acompañé espiritualmente. Era una persona muy «concreta, un gran trabajador, pero extrañamente tendía a reprimir e ignorar sus sentimientos y, por tanto, su relación con Dios apenas tenía connotaciones emotivas y afectivas. Cuando se le hablaba de esto, decía que no le iban los sentimentalismos, que prefería dar testimonio de su fe con obras y en la práctica; de hecho se reía y miraba de reojo a los que utilizaban un lenguaje emotivo. Hasta que un día se enamoró de una mujer. Y todo aquello en lo que no había creído y se resistía a creer, se vio obligado a constatarlo en su propia persona mediante esta aventura, y tuvo que admitir la derrota de su presunción. La reacción fue imprevisible en un tipo tan «frío» como él decía que era: se implicó emocionalmente tanto, que no le fue nada fácil salir. Fue decisiva la ayuda que se le prestó, en el sentido de centrar el conflicto, no consigo mismo, ni con la parte de su ser que se negaba a aceptar, sino en Dios, ese Dios al que todavía no amaba, y por Quien tampoco se dejaba amar. Pero lo más interesante fue su interpretación final de esta historia. En un arranque de sinceridad, duro y difícil para con él mismo y para con Dios, dijo más o menos lo siguiente: «El Señor

me ha hecho entender de cuánto amor es capaz mi corazón..., y sobre todo de cuánto quiere que le ame, si quiere que le ame más que a esta persona, y de cuánto me ama si me ama infinitamente más que esta mujer... Ahora empiezo a entender no solo la virginidad, sino también la vida consagrada, como libertad para amar y dejarse amar por Dios». ¡Una auténtica derrota y una auténtica bendición! Desde luego que la vida y la vivencia del celibato de este religioso sacerdote (que tenía sobre los treinta años) cambiaron sensiblemente a raíz de esta lucha y de esta seducción divina. ¡Hábil estratagema de un Dios celoso, que toca todos los palillos para que el hombre se rinda a su amor y se deje amar!

La vida de todo célibe está llena de estos trucos divinos. Incluso las tentaciones y pruebas forman parte de esa seducción de este extraño amante, que es Dios.

Una cosa es cierta: después de estas duras experiencias, que revelan las misteriosas capacidades del corazón, el celibato del que ha pasado la «prueba» es retado a amar *adultamente*. Es decir, a amar más conscientemente y a liberarse de las contradicciones egoístas de la adolescencia y de las posturas utilitarias ante los demás, para estar atento a la persona concreta y a su crecimiento. Todavía más: su forma de amar debe ser adulta siendo fiel de una forma nueva y auténtica, tras el entusiasmo inicial, al proyecto de vida célibe, al proyecto de amar a Dios por encima de todas las criaturas (sin vincularse a ninguna en concreto) para amar con el corazón de Dios a todas ellas (sin excluir a ninguna).

Este célibe, «probado» en la tentación y en lucha con el amor celoso de Dios, sabe ahora mucho mejor cuál es el precio de la virginidad, sabe que tiene que pasar sin remedio por una derrota, pero sabe asimismo que es una bendición. Sabe muy bien, y con mucho sufrimiento, lo que es la atracción de una mujer (o de un hombre, si se trata de una virgen), pero ha aprendido a distinguir, si bien con mucho esfuerzo y quizás a costa de caer, *el objeto gratificante del objeto significativo; el plano de la gratificación de los sentidos del plano de la tensión del significado; la satisfacción aparente y pasajera de la pulsión instintiva, de la real y duradera, que satisface la tendencia natural del hombre hacia la verdad*. Pero lo propio del adulto es estar decidido a buscar y elegir lo que da un sentido definitivo a su propia historia; más aún, es una necesidad urgente, sobre todo en esta fase de consolidación. Puede que la mujer siga

atrayéndolo, pero Dios significa más para él: es la fidelidad del Padre que lo ha creado, que lo ha amado y bendecido definitivamente, y que lo capacita para amar al estilo de Dios por el Espíritu que le ha sido dado, hasta alcanzar la estatura adulta en el Hijo, la «estatura de la plenitud de Cristo»⁹⁷.

Esta edad y esta estatura son la verdad de su ser, son lo que está llamado a ser y a realizar, siendo totalmente fiel a sí mismo, son el secreto de su felicidad. Su deseo no puede ser otro que permanecer fiel a sí mismo y a su verdad. Un deseo por el que hay que luchar, pero es la lucha religiosa, y no solo psicológica, la que profundiza el deseo de amar a Cristo, el *Tú* de su vida, el que ha hecho vibrar su corazón, Aquel sin el cual vivir no sería vivir, Aquel en quien el Padre lo ha bendecido desde antes de todos los siglos.

Por consiguiente no podrá contentarse con un celibato a la defensiva, que se limita a la observancia, suprimiendo la afectividad, con todos los riesgos que esto comporta (y en los que insiste la psicoterapia de los sacerdotes con problemas: rigidez perfeccionista, fobias, intolerancia ideológica, manías de grandeza, obsesiones sexuales, pobre relación con Dios...); y mucho menos con la «tercera vía» del compromiso en lo afectivo, de las gratificaciones indirectas (fantasías, ligues, etc.), del egocentrismo erótico, del narcisismo (esa complicada mezcla de sed de afecto y de ganas de sobresalir, de urgencia de intimidad y de cercanía física)⁹⁸. El resultado de todo esto no sería otro que alejarlo de su propia verdad y de su amor a Cristo.

Muy al contrario, sentirá el reto de vivir el celibato de un modo totalmente distinto, un celibato rebotante de humanidad y de sentido, centrado en la persona viviente de Cristo, un celibato positivo y creativo. Un celibato enriquecido sobre todo con la experiencia de la prueba, donde se ha experimentado la fuerza de la Palabra y donde se ha reconocido la provocación y la seducción de Dios, de ese Dios cuyo amor ciertamente no llena necesidades como un ser humano, ni responde al deseo del hombre, con la lógica del deseo exclusivamente humano, sino que se hace cargo de ambas cosas, ne-

97. Ef 4, 11 (cf. la traducción de E. Penna, *Lettera a gli Efesini*, Bologna 1988, 176).

98. Cf. G. A. Aschenberger, *Celibacy and Community in Ministry*, en «Human Development», 6 (1985) 27-33.

cesidades y deseos, y los vuelve a situar y a dar un nuevo significado en un proyecto superior de crecimiento. Les señala nuevos objetivos, ampliando las fronteras de la afectividad y transformando el celibato y el deseo de amor del joven célibe consagrado en lucha contra la tentación, en libertad interior, en progresiva independencia de las urgencias inmediatas, en capacidad para amar fiel y desinteresadamente, en nobleza y grandeza de corazón, en bendición del cielo, en centrar su existencia en la amistad y en la alianza con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

CAPÍTULO 4

AMOR MADURO: DESEO LIBERADO

La tercera etapa es quizás, al menos en algunos aspectos, la etapa culminante de la evolución psico-espiritual del consagrado.

Comienza hacia los cuarenta años y, en cualquier caso, cuando se siente haber llegado «a la mitad del camino de nuestra vida», y normalmente llega hasta bien entrados los cincuenta. Abarca, pues, un buen trozo de la vida, que normalmente se caracteriza por una serie de rasgos interiores muy constantes. En esta etapa todo el mundo experimenta, más o menos, un giro copernicano.

Escuchemos el siguiente testimonio: «Tras la juventud de la primera etapa de la vida adulta, en la que la persona crece y se adapta al mundo externo, llega el momento de dar un giro de 180 grados para dejar de orientarse hacia fuera de uno mismo y reencontrarse en la propia interioridad, en busca de una correcta identificación consigo mismo. Si esto coincide con la media edad, es un momento de 'crisis' que desemboca en un mejor conocimiento propio y en una nueva identificación»¹. Así dice también una sentencia hindú: «Hasta los veinte años uno *aprende*; entre los veinte y los cuarenta *se hace*; hacia los cuarenta *empieza a buscarse a sí mismo*»².

1. Tiempo del «re-nacimiento»

Para algunos psicólogos, sobre todo para C. Vaillant y C. Mc Arthur, la fase de la vida que comienza en torno a los cuarenta años, a pesar del «sambenito» de «crisis de los cuarenta» o «crisis de la

1. G. Ferrari, *Un viaggio verso se stesso*, en «Testimoni», 5 (1990) 4.

2. Citado en F. J. Cerda, *Dinamismi soggiacenti alla metà della vita*, en «Vita consacrata», 10 (1992) 738.

media edad» y de la impresión de «agonía» a primera vista... no parece presagiar ni decadencia ni agrietamiento. Quizás puede verse afectada por la depresión, o la turbación, pero la media edad anticipa a menudo un nuevo estado del hombre; para C. G. Jung, a los cuarenta años se produce el gran giro en el proceso de «individuación»³. Pues a esta edad el *yo* consciente debe afrontar un proceso a primera vista regresivo, pero de hecho progresivo: es el paso a un modo nuevo de sentirse y definirse debido a los cambios fisiológicos, psicológicos y espirituales propios de esta fase, y a la necesidad cada vez más perentoria de integrar estados de ánimo y realidades intrapsíquicas aparentemente contrapuestas. Se trata de un proceso de *re-nacimiento*, por así decirlo, que puede influir significativamente en la virginidad consagrada que se profesó hace ya bastantes años.

Es la característica fundamental de esta fase, que, en algunos aspectos, se distingue de las demás y, de algún modo, rompe con el continuismo, porque ya no se puede vivir de rentas, aunque la tentación de seguir la aspiración de la decisión tomada de jóvenes es bastante fuerte. Los cambios que ahora se producen son de tanto calado, que impiden «reeditar» tal cual la opción fundamental de vida, repetir lo que ya se ha decidido o tener la ilusión de repetirse o «fotocopiarse» hasta el infinito... O se renuevan y profundizan las motivaciones del propio celibato, insistiendo en las razones de fondo y descubriendo nuevas formas de vivirlo en el corazón, en los deseos, en las actitudes y en el estilo de vida, o se está condenado a una vida plana y mediocre y a un celibato sustancialmente infiel. Posiblemente no se transgreda a ojos vistas, pero será como un *cantus infirmus* viejo y monótono, como una cantilena sin pasión alguna, como una poesía que se recita automáticamente sin equivocarse, igual que un papagayo, pero que no conmueve ni a quien la recita. ¿Es que no es un canto «nuevo» el que los «redimidos de la tierra», «los vírgenes», cantan ante el trono del Cordero en la maravillosa liturgia del cielo?⁴. ¿Es que no es un nuevo nacimiento lo que

3. C. Vaillant-C. Mc Arthur, citados en F. J. Cerda, *Dinamismi...*, 738s.

4. Cf. Ap 14, 3-4. Sabemos, además, que los «vírgenes» a que se refiere el Apocalipsis, que «no se han contaminado con mujeres», son los que han rechazado la idolatría y que pueden ser novios del Cordero (cf. Ap 19, 9; 21, 2; 2 Cor 11, 2). La virginidad se entiende aquí, pues, global y metafóricamente, pero no por eso deja de ser significativa en nuestro contexto (cf. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao 1995, 1780, nota 14, 4).

Jesús ofrece y pide a Nicodemo, el hombre maduro que empieza a sentirse «viejo» y que va a Jesús «de noche», para que deje la noche y comience en su vida un nuevo día que le permita ver el rostro del Padre?⁵ Se ha dicho acertadamente que esta es la fase del «re-»: re-nacer, re-vitalizarse, re-novarse, re-elaborar la imagen, re-actualizar la formación, re- visar la vida, etc.⁶

Solo es fiel el que renace; es decir, la fidelidad es ahora creativa, no repetitiva; dinámica, no estática.

¿Para qué cambios se precisa esta postura creativa, esta disposición y esta voluntad de re-nacer?, ¿qué es lo que cambia a esta edad en el conocimiento de sí mismo, que permita hablar de una nueva identidad?

Cambia, en primer lugar, el *sentido del tiempo*. El tiempo es ahora una categoría importante, un centro de preocupación. Es evidente que «cambia el tiempo» en el horizonte del presbítero y del religioso que ronda la cuarentena, que además es célibe por el Reino?

1.1. *El tiempo como límite y como pérdida*

Hasta ahora el discurrir de los días era posibilidad; a partir de ahora es, en cambio, límite. Hasta el presente era parábola vital ascendente, ahora, sin embargo, empieza a descender. Asoma la idea de la muerte. Quizás, la primera vez, aguda y repentinamente. Se está muy atento, quizás demasiado, a los síntomas de envejecimiento o desmejora prematura; hay demasiada preocupación por la salud y por los posibles achaques.

a) Hay cambios *físicos* muy concretos. Dos acontecimientos biológicos dejan sobre todo profunda huella: el fin de la fecundidad y la pérdida de atractivo físico. Hombres y mujeres viven diversamente el mismo problema y captan el mismo mensaje que emite su cuerpo: «Ya no eres joven» porque ya no eres atractivo, y tu herramienta de relación y de influencia, tu cuerpo, empieza ya a deteriorarse⁷.

5. Cf. Jn 3, 1-8.

6. Cf. F. J. Cerda, *Dinamismi...*, 742.

7. Es interesante advertir que, precisamente ahora, surgen y se manifiestan algunas formas o residuos de identificación con el propio cuerpo, que, como cuerpo bello, sano, fuerte y juvenil se constituye en punto de referencia de la propia identidad y valor. Sobre este tema y sobre su posi-

«El deterioro físico suele ser el factor que desencadena las crisis de la mediana edad, pues nos indica que algo está cambiando en nuestro ritmo vital, que la vida empieza a situarse en el horizonte de la muerte, que quizás no tengamos tiempo para realizar todos nuestros deseos y proyectos, que nuestros límites están ahí y son evidentes, que la finitud no es solo un concepto»⁸.

El cuerpo es, pues, el primero que muestra síntomas indiscutibles de la verdadera edad, síntomas de deterioro físico, pero el corazón y la mente se resisten a captar este mensaje, o lo captan de mala gana. Hay ya deportes que no se pueden practicar y los jóvenes nos superan en fuerza física (suscitando a veces una envidia a duras penas contenida, que se traduce a menudo en juicios y actitudes duras con «estos jóvenes de hoy»); sube el colesterol y el cuerpo se vuelve más pesado (y se comprueba lo difícil que es renunciar a ciertos placeres culinarios e imponerse algunas dietas); la columna vertebral empieza a resentirse debido a algunas malas costumbres, y empiezan los dolores y achaques (que muchas veces preocupan y ponen nervioso); la memoria empieza a fallar y la tensión arterial se altera inexplicablemente (¡chico, antes nada me ponía nervioso!); el pelo se vuelve canoso (a pesar de los titánicos esfuerzos que a veces se hacen para parar la calvicie o las canas), pero no siempre las canas son sinónimo de sabiduría, y en efecto no siempre el célibe se toma estas cosas con humor. «Aparece el cansancio, dice Guardini. Se siente que «es demasiado», que se quisiera descansar, que se empieza a devaluar el «capital» (de la salud), lo que se nota sobre todo cuando el trabajo se acumula excesivamente, cuando las exigencias se amontonan, cuando las dificultades parecen insuperables»⁹.

ble influjo en el célibe consagrado, cf. A. Cencini, *El sacerdote: identidad personal y función pastoral. Perspectiva psicológica*, en aa. vv., «El presbítero en la Iglesia hoy», Madrid 1994, 5ss (sobre el sacerdote diocesano); Id., *Amarás al Señor tu Dios. Psicología del encuentro con Dios*, Madrid ²1995, 55ss (sobre la identidad del religioso).

8. Cf. F. J. Cerda, *Dinamismi...*, 745.

9. R. Guardini, *Le età...*, 69. Pero también sucede lo contrario. A esta edad a menudo no se toma ningún tiempo de descanso. Se tiene *adicción al trabajo*, se depende de lo que se hace (y de los resultados), y se tiene la enfermedad que los americanos llaman *workaholism*. «La incapacidad de descansar es una ‘enfermedad’ de la mitad de la vida, y muestra muy a las

Si el joven párroco iba a contrarreloj para llegar a todo, el consagrado de edad madura reconoce y acepta que «no tiene tiempo»... No hay tiempo para realizar los sueños de juventud. Se soñaba ser santo y ahora se percibe que todo es ambiguo. Muchos eran los proyectos pastorales, pero solo algunos se han podido realizar¹⁰. Se entregó a Dios con todo el corazón, pero ahora ya no se tiene el entusiasmo de entonces. Quizás, incluso, empiece a surgir la duda –no del todo consciente– de si ha valido la pena entregarse por entero a Dios y a los hombres. A veces, sonriendo, se imagina con su mujer y sus hijos. Y otras veces se sorprende –sin decírselo a nadie– pensando qué pasaría si se volviera atrás...

b) La crisis tiene, pues, una vertiente *psicológica* que se caracteriza por la presencia constante del límite. Crece la necesidad de revisar, de contestar lo que antes parecía indiscutible, de plantearse interrogantes radicales sobre los motivos básicos de su compromiso vital: ¿por qué sigo en el ministerio o en la vida consagrada?, ¿por qué a veces me siento extrañamente deprimido, frustrado e insatisfecho?, ¿por qué tanta confusión en mi sensualidad?, ¿por qué a veces me siento solo?, ¿por qué me cuesta tanto rezar mientras Dios parece estar callado?... Y otra infinidad de porqués sin que ello signifique en absoluto decaimiento o problemas vocacionales. Esta conciencia dolorosa de la propia fragilidad enseña que no se tiene control absoluto sobre la propia vida ni sobre los propios sentimientos, y que todavía hay algunas dimensiones de la personalidad por descubrir, por explotar, por integrar en la propia personalidad y en el propio ideal vocacional. Y todo esto no resulta nada fácil a esta edad. Porque, como dice muy bien Guardini, ahora «se esfuman las ilusiones, no solo las propias de la juventud, sino las que se derivan de una etapa en que la vida todavía resulta una novedad, en que hay algo que aún no se ha experimentado. Hasta este momento, la seriedad, la decisión, la responsabilidad de fundar, de luchar, de

claras que no se es capaz de establecer una distancia entre uno mismo y el trabajo. La incapacidad para poner límites junto a la inconsciencia de las necesidades personales es lo que 'rompe' a las personas de esta edad, es lo que, como suele decirse, las 'quemá'» (F. J. Cerda, *Dinamismi...*, 743). Sobre el *burn-out*, cf. G. Crea, *Stress e 'Burn-out' negli operatori pastorali*, Bologna 1994).

10. Cf. J. Garrido, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Santander 1991, 132.

construir, han presidido la conciencia. Pero ahora todo esto pierde su frescura y novedad, su vertiente interesante y estimulante. Poco a poco se sabe qué es trabajar y luchar. Se sabe cómo se comportan los hombres, cómo surgen los conflictos; cómo evoluciona una relación humana; cómo nace y desaparece una alegría; se sabe muy bien que una obra tiene un comienzo, un desarrollo y un final. La emoción de un nuevo encuentro o de un nuevo proyecto va perdiendo intensidad. La existencia es como algo ya conocido... y en la esfera del sentimiento se impone lo obvio y lo uniforme»¹¹

Todavía más: en conjunto «la miseria de la existencia se desvela cada vez más. En la mayoría de las personas se advierte una apatía y una indiferencia, incluso una malevolencia que antes no se percibía. Se ve lo que hay por detrás, y se cae en la cuenta de que todo es más miserable de lo que se creía. Aparece la náusea, el *tedium vitae* de los antiguos, esa honda desilusión que no depende de nada concreto sino de la vida en su totalidad. La estratagema de la vida para con nosotros es prometer mucho al principio... Pero a medida que se va viviendo, esta promesa va perdiendo puntos. La mirada es más penetrante; el corazón ya no confía como antes. Cada vez se ve más claro que las promesas no se mantendrán, que lo que se recibe no puede compararse con el esfuerzo que se ha tenido que hacer. Y así, poco a poco, el desencanto se apodera de la vida de todo el mundo, no solo de aquellos a los que se ha negado mucho, sino también de aquellos a los que la vida ha colmado de dones»¹².

c) El tercer nivel de la crisis es el nivel *espiritual*. No hay más remedio que vivir el celibato de otro modo, que fundarlo sobre otras bases. Hay que superar lo que antes garantizaba en cierto modo la fidelidad al celibato. Ahondar y profundizar todavía más en la mística de la gratitud que sigue formando parte de sus cimientos, pero que quizás apenas se ve, y descubrir que la conciencia de la simetría de la vida o la ley del crecimiento no bastan para sostener una opción por el celibato, pues podría no estar tan claro que se ha recibido amor, o parecer insuficiente una ley normal de la evolución para motivar la opción por una vía peculiar de realización personal.

Como decía Guardini, la vida no parece a veces tan justa y tan recta como para suscitar gratitud o gratuidad. Por otro lado, uno se

11. R. Guardini, *Le età...*, 69s.

12. *Ibidem*, 70s.

ve a veces tan frágil que todo ideal le parece innatural, artificial y de una heroicidad falsa e inútil, inclinándose a lo mediocre, a la ley del mínimo esfuerzo, a «lo normal», a «lo que hacen todos», sin ningún proyecto que valga la pena.

Es como si se debilitaran esas dos certezas que fundamentan la libertad afectiva: la certeza de haber sido amado y de poder y deber amar, mientras se abre camino la idea de que a uno se le han hurtado cosas importantes, de que el celibato le ha impedido aprovechar las ocasiones que la vida le ha dado, de que le ha costado un sacrificio importante mientras empieza a dudar que haya sido necesario y haya servido para algo.

Para Kraft, es precisamente esta etapa la que confirma el pensamiento de Guardini, la que presente cierta inclinación a verse a sí mismo y al propio pasado como *pérdida*. «Al mirar al pasado, las personas de esta edad tienden a hacer hincapié en lo que no han recibido, en lo que no han podido hacer, en la opresión o el engaño a que han sido sometidas. Estas personas, en general, tienden a ver negra su vida...», cuestionando a veces, al menos en teoría, sus propias opciones, a menudo descargándose con rapidez de grandes pesos que han llevado hasta entonces como de una auténtica maldición. Es claro que «esta pérdida de significado y de valor conduce al auto-desprecio y a la depresión»¹³. Sobre todo si además se está pasando ahora por la experiencia de la carencia de algo o de alguien, o por la sensación de que ya no es como antes, por la experiencia del *luto*, o del límite personal que le hace a uno sentirse todavía más «perdedor».

Uno de esos límites puede ser la edad, con sus naturales e inevitables golpes, pero también con sus sorpresas no tan sorprendentes a estas alturas de la vida: fracasos e incomprendiones, cambio de trabajo o alejamiento de un determinado sitio, futuro incierto, ansiedad e inestabilidad emocional, sensación de marginación y de insignificancia (en la comunidad civil y, a veces, en la comunidad eclesial), abandono (o traición) de amigos, disminución del sentido de pertenencia, desgaste o enfermedad física, debilidad psíquica, aridez espiritual y crisis de fe, fuertes tentaciones o crisis sentimentales, soledad y vacío interior, imposibilidad de rendir a cierto nivel, pérdida de personas queridas y de relaciones humanas signifi-

13. W. F. Kraft, citado en *L'età di mezzo*, en «Testimoni» 17 (1979) 3.

cativas, menos posibilidades de realizarse y de hacer carrera... Pasa el tiempo y, a medida que pasa, parece cada vez más algo que se va de entre las manos, que se pierde inexorablemente, que se convierte en luto existencial.

Es indudable que todo esto es tanto más trágico cuanto más se ha pretendido ser artífice de sí mismo y de la propia fortuna¹⁴, poniendo en ello su ilusión y hasta sintiendo celos de sí mismo y de su pasado. De cualquier modo, a esta edad no hay nadie que se salve de esta experiencia y de esta herida, cierto que con intensidades diferentes.

Con este realismo resume esta fase el documento del Vaticano sobre la formación para el celibato: «Desde una perspectiva familiar, el sacerdote se encuentra solo, pues normalmente ya le faltan los familiares con los que vivió de joven, y carece de familia propia. En el apostolado, ya no tiene aquel fervor de sus tiempos de juventud, sino que le parece que los sacerdotes nuevos lo dan de lado. Por lo tanto, a los cuarenta años le espera la soledad por dentro y por fuera. Y claro, siente en su *yo* más profundo el peso y el alcance de todo eso a lo que ha renunciado con el celibato.

A ello hay que añadir la monotonía en un ministerio siempre igual y a veces difícil, unida quizás a cierta desconfianza ante el ambiente y la jerarquía eclesiástica, porque las cosas siguen como siempre, sin esperanza alguna de cambio.

De ahí al resentimiento, a la irritación y al mal humor no hay más que un paso; se corre el riesgo de redescubrir y sobrevalorar las realidades sensibles a que se ha renunciado para consagrarse a Dios. No faltará la crisis espiritual, que consistirá unas veces en convertir el ministerio y los ejercicios de piedad en un hábito más, y otras en ser muy escépticos sobre el progreso espiritual y en considerar inútiles los esfuerzos»¹⁵.

Pero esos mismos límites cada vez mayores, esa misma sensación dolorosa de ir gastando poco a poco la vida, e incluso la misma crisis, con la tentación que origina y la debilidad que desvela, ponen en evidencia un aspecto de la vida radicalmente distinto y

14. Cf. A. Cencini, *El sacerdote...*, 9ss. (el sacerdote diocesano); Id., *Amarás al Señor tu Dios*, 15-21 (el religioso).

15. Congregación para la Educación Católica, *Orientamenti per la formazione al celibato sacerdotale* (11-IV-1974), 68.

opuesto. Es cierto que con las limitaciones y las pérdidas cada vez son menos las posibilidades vitales, y también menores las sensaciones de autonomía y de invulnerabilidad; pero no lo es menos que al mismo tiempo aumenta –o, al menos, puede y debe aumentar– la capacidad de dar sentido a lo que se hace, se experimenta o se sufre, así como la libertad para vivir el luto con fe y con sentido.

Es una ley de vida. Y un nuevo conocimiento del yo.

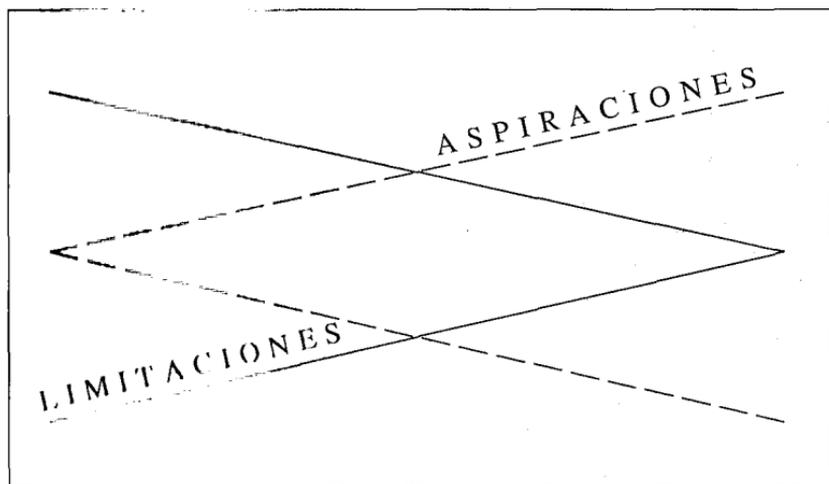
El jaque mate, el envejecimiento, la enfermedad y el pecado son a menudo situaciones que muestran de verdad lo que cada uno es, es decir, sus límites pero también sus posibilidades.

1.2. Los dos mundos: aspiraciones y limitaciones

En la vida del hombre hay como dos movimientos opuestos o dos procesos inversamente proporcionales que manifiestan los dos mundos, los dos universos de significado en que vive el hombre: el mundo de las *limitaciones*, de las pérdidas y de los límites, que cada vez van condicionando más hasta hacerlo de modo absoluto en la muerte; y el mundo de las *aspiraciones*, de la búsqueda de sentido y de

GRÁFICO 35

El mundo de las aspiraciones y el mundo de las limitaciones



valor, de la imaginación y del deseo, que es potencialmente ilimitado y que puede ampliarse a lo largo de la vida¹⁶.

En el fondo no es sino una dimensión más de esa realidad misteriosa que es el hombre, de ese misterio que es la clave de lectura del modelo antropológico en que nos movemos. «La anchura, longitud, altura y profundidad»¹⁷ del misterio de la vida célibe incluye también estas dos polaridades porque forman parte de la vida de todo ser humano. Son como dos mundos con dos líneas distintas de desarrollo que parecen excluirse entre sí, como los filos de dos tijeras abiertas y situadas frente a frente, una encima de otra (cf. Gráfico 35).

Los dos conos cruzados y superpuestos significan la realidad de los dos mundos, realidad en que vive todo hombre.

El mundo de los límites o de las pérdidas, es decir, lo relativo, la materia, la contingencia, el deterioro, la muerte... El mundo de los deseos y del significado, a saber, lo absoluto, el espíritu, el crecimiento, la trascendencia, la inmortalidad... Si, como dice Becker, el primero es gestionado por un *yo* como animal mortal, el segundo es gestionado por un *yo* simbólico¹⁸.

Así pues, la realidad humana es por eso mismo misterio y paradoja. Y mucho más la vida del célibe y el mismo celibato, que es un límite más y una pérdida objetiva que quizás se sienta ahora más que nunca como pérdida de un bien real, muy deseable y en verdad muy deseado. Pero a la vez es apertura sin límites y profecía de un mundo sin fronteras. Más aún, la limitación inherente al celibato puede soportarse si uno no se limita a removerla o reprimirla, a idealizarla o sublimarla, sino *si colmándola de sentido*, igual que la renuncia solo es auténtica, como hemos visto, cuando aumenta la libertad, el ámbito y la calidad de los deseos¹⁹. Cuanto más grandes sean el límite y la pérdida, tanto mayor debiera ser la capacidad de darles un sentido propio y personal, hasta convertirlos en *senda hacia el sentido*, consecuencia de una opción, pero también condi-

16. Cf. sobre este tema las agudas observaciones de B. Kiely, *Psicologia e teologia morale. Linee di convergenza*, Casale Monferrato 1982, 207-225. Cf. también E. Becker, *Il rifiuto della morte*, Roma 1982. Id., *Escape from Evil*, New York-London 1975. Cf. también *Gaudium et spes*, 10.

17. Ef 3, 18.

18. E. Becker, *Il rifiuto...*, 41-45.

19. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2.3.

ción para captar su riqueza de sentido y, por tanto, ocasión en que se manifiesta la verdad del *yo*, lo que es y está llamado a ser por la opción y la renuncia.

Pero no siempre es fácil aceptar esta tensión, es decir, hacer el esfuerzo de buscar el punto central carente de extensión en que convergen los extremos o polos que conforman el misterio del ser humano y que dejan de contraponerse entre sí. Ese punto es la morada del misterio, el lugar donde se revela la verdad del hombre, el núcleo en torno al cual todo célibe está llamado a construir y reconstruir una síntesis vital absolutamente original y personal, sorprendente e inédita, del perderse y del encontrarse, del *yo* y del *otro*, del límite y del infinito, del luto y de la fiesta, de la presencia y de la ausencia del esposo²⁰.

Esta síntesis y este encuentro de polos (ya no) contrapuestos es lo que puede hacer saltar la chispa del proceso de re-nacimiento, que es la característica y el objetivo de esta fase de la vida del peregrinar existencial del célibe.

Hay quien se evade o trata de evadirse de este juego de los extremos, bien absolutizando, bien relativizando, bien huyendo de sí mismo, bien poniéndose una máscara. Con otras palabras: a esta edad hay evidentemente tentaciones y pruebas específicas que es preciso identificar correctamente para poderlas combatir con más efectividad.

2. El miedo a morir

Si la fase de que hablamos es la fase del re-nacimiento, la tentación será exactamente lo contrario, es decir, tratará de exorcizar el fantasma de la muerte, que es la premisa de todo nuevo nacimiento. La tentación explota hasta el fondo el miedo del hombre a morir y trata de instrumentalizar la angustia correspondiente, pero su objetivo es engañar a la persona, hacer creer al individuo que puede evitar o eludir el obstáculo de la muerte.

Veamos algunas manifestaciones de la tentación en esta fase de la vida.

20. Cf. E. Inghelbrecht, *Sviluppo umano...*, 338.

2.1. Absolutización del sexo

La primera manifestación puede ser la de evitar uno de los dos polos de la tensión, insistiendo excesivamente en el otro.

Es el caso del que, como dice Becker, pretende ignorar el límite existencial de cada día, sea físico, psicológico o moral, que todo el mundo experimenta, y trata de hacer desaparecer la parte de luto y de muerte que comporta. Para ello se crea «símbolos de inmortalidad», da valor absoluto a cosas relativas y se sirve de esos símbolos como garantía de su valor y bienestar presentes y futuros (y a veces, inconscientemente, hasta de su inmortalidad)²¹.

Son obviamente muy distintos los símbolos de inmortalidad que alguien puede elegir (normalmente de forma inconsciente) y utilizar. Quizás el más significativo sea el sexo, y no solo para los «donjuanes», sino incluso para gente más equilibrada; un sexo que es una especie de ídolo, que da al hombre la impresión de carecer de límites, de ser potente, dominador, conquistador, fascinante, incluso inmortal. Ni que decir tiene que se trata de una pura y simple fantasía.

También cuando el célibe por el Reino llega a esta edad en que la vida parece irse de las manos, puede caer, sorprendente e inconscientemente, en la trampa del ídolo sexual y de convertir en algo absoluto la dimensión sexual en la relación humana, dándole demasiada importancia. Lo indican algunos signos, inicialmente psíquicos y luego de comportamiento.

Sobre todo, la persona de esta edad sufrirá más de lo normal el límite de la abstinencia sexual, lo vivirá con una *tensa frustración*²², o como víctima de un robo. Y es posible que trate de buscar compensaciones un poco tontas y llamativas, propias de un adolescente, como, por ejemplo, encapricharse de una muchachita, jugar con los sentimientos de una viuda desolada, idealizar ingenuamente la vida conyugal, o simplemente envidiarla. Incluso su pensamiento acaba siempre en el mismo sitio, a veces poco finamente, y con desconcertante insistencia, pensando quizás que domina completamente el tema, sin darse cuenta de lo artificial y provocador de su actitud,

21. Cf. E. Becker, *Il rifiuto...*, defiende esta tesis para él básica. Cf. también Id., *Escape...*, 73-87.

22. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2.3.1.

tratando de explotar su más o menos pretendido atractivo con una decisión, que suscita más pasión que reprobación. Es como si fuera movido por un impulso irresistible a recuperar, antes de que sea demasiado tarde, lo que le falta, lo que ha perdido, o lo que alguien le ha quitado «injustamente».

Cree que así puede bordear (o incluso evitar) el límite inherente a su celibato, pero lo que de hecho hace es recaer, cada vez con menos estilo, en los mecanismos defensivos y engañosos a los que ya nos hemos referido.

Pero no se puede decir que esta persona esté obsesionada por el sexo. Incluso puede suceder que su problema de fondo no sea de carácter sexual, sino básicamente de identidad. Se trata de alguien con una identidad débil, o poco positiva, y necesita «compensarla» de algún modo, siendo incapaz de reconocer el límite y de vivir el luto, no aceptando envejecer, o temiendo que no se le reconozca suficientemente, porque está solo, sin nadie que se preocupe por él, sin nadie que lo quiera únicamente a él. Tampoco hay que suponer que la tentación se puede identificar instantáneamente por ir ligada a la satisfacción genital-sexual, ya que quizás a esta edad la mayor parte de las veces tiene que ver principalmente con las relaciones interpersonales, en las que el célibe, maduro por edad, pero no tanto en identidad, busca calor y espera conseguir un encuentro positivo para dar sentido a su yo²³.

23. Recuerdo el caso de un sacerdote, un pastor de almas muy estimado en un gran centro, en torno a los cincuenta, y desde algunos años sin familiares, que fue a la consulta porque desde hacía algún tiempo tenía cierta relación con una señora de la parroquia, catequista y felizmente casada. Hasta entonces la relación había sido correcta, manteniéndose cada uno en su sitio. Sintonizaban y hasta simpatizaban entre sí, lo que se expresaba en el intercambio de opiniones, en la colaboración y en los encuentros familiares y amistosos. Últimamente se había añadido una llamada telefónica diaria para darse las «buenas noches». Pero no pasaban de ahí, si bien, tanto el sacerdote como la señora, preferían estar solos durante la llamada. El sacerdote, una persona muy honesta consigo mismo, lo admitió sin rodeos: «Tanto la llamada telefónica como el saludo nocturno son significativos, quizás importantes para mí. Significan que alguien piensa en mí, que soy algo para alguien, que es verdad que no estoy solo...». El psicodiagnóstico consiguiente dejó muy claro que el problema central era un problema de identidad, ni lo suficientemente positiva, ni lo bastante

Por otro lado hay que reconocer que el paso de la relación especialmente significativa (para la propia identidad) a la implicación genital-sexual, no es tan hipotética ni eventual. En el fondo no es sino la confirmación del nexo entre estos tres elementos: una *identidad* no suficientemente positiva y estable; una incapacidad para aceptar e integrar el *límite* fisiológico, psicológico y espiritual propio de esta fase de la vida; y finalmente una percepción del *sexo* como «símbolo de inmortalidad» y como potencia que destruye el límite.

El resultado es que se mitifica y absolutiza el sexo aunque no se vea palmariamente, y no se manifieste con signos claramente sexuales. Y no tiene por qué extrañar, si se piensa que, normalmente, lo que no cambia es el corazón o, al menos, ciertas necesidades de calor e intimidad, que trascienden todas las edades, y tampoco cambia cierta exigencia sexual, que se manifiesta de formas muy diversas. En todo caso, el consagrado de cuarenta o cincuenta años, tiene que saber que la vida humana está llena de limitaciones, y también que, para que el amor humano crezca y sea auténtico, debe pasar por el filtro de la limitación y de la prohibición, y no puede permitirse todas las libertades. «Sin mortificarse de verdad, sin morir al egoísmo y sin destruirlo a conciencia, no hay amor auténtico que valga»²⁴. Y mucho menos ese amor que es el alma del celibato consagrado. Debe considerarse, además, que todo proceso consciente o inconsciente, ligero o pesado, de absolutización del sexo, que pretende disminuir la tensión, lo que consigue es aumentarla en el corazón del célibe por el Reino, y hacer que su testimonio y su identidad sean ambiguos y confusos.

estable, que impulsaba necesariamente al sacerdote hacia una relación compensatoria. No resultó difícil hacerle ver que por ahí no iba a ningún sitio, y que estaba cayendo en una contradicción interna que podía hacerlo más dependiente e inseguro, con las correspondientes consecuencias en el terreno afectivo, e incluso sexual. No cabe excluir al menos teóricamente que relaciones como esta, que han nacido con carácter no sexual, puedan asumir a continuación un carácter genital-sexual, exigiendo cierto tipo de gratificaciones y terminando por poner en crisis la misma opción por el celibato. ¡Solo Dios sabe cuántas crisis sacerdotales y religiosas han nacido y acabado de este modo (muchas veces sin reconocerlo)!

24. P. Griéger, *Educazione personalizzata: «unità di vita e ministero»*, en «Consacrazione e servizio», 10 (1992) 729.

2.2. Relativización del amor

Otra forma de evitar la tensión entre los dos mundos es *eliminar el otro polo, es decir, el polo de la apertura al sentido y al mundo de los deseos*.

Es el caso del sacerdote o del religioso de cuarenta o cincuenta años que, psicológicamente, ya se bate en retirada, con un corazón viejo antes de tiempo, con una vida a la que le falta un amor que ocupe su centro. Ha vivido de rentas hasta que ha podido, pero ahora es incapaz de dar nuevos impulsos y nuevas motivaciones a su vida, que no es que se vea descalificada (o, al menos, no necesariamente), pero que parece vacía, sin alma ni calor, sin esa energía natural que mueve continuamente a buscar verdad, belleza y bondad en la vida y en los valores, y que es, a la vez, fruto de esa búsqueda.

Si el primer caso se caracterizaba por la absolutización del sexo, ahora pasa todo lo contrario, ahora se *relativiza todo*, incluso el amor juvenil a Cristo, que ahora se antoja una especie de deseo abortado. Y lo relativiza un sacerdote o un religioso indiferente y sin entusiasmo, que, quizás en su interior, se compadece y se ríe de los jóvenes, y de lo que él amó de joven con toda sinceridad. Quizás dé la impresión de ser una persona equilibrada, sin pájaros en su cabeza, de humor estable, que no se deja llevar por sentimentalismos, pero ¿qué equivocación considerarlo un virgen prudente, sabio, «con los pies en el suelo», con sentido de la medida! Hemos insistido, una y otra vez, en que la virginidad es ausencia de medida, amor grande, sentimiento intenso, enamoramiento progresivo. Pero hoy, en unos tiempos de menos creatividad y entusiasmo, se corre el riesgo de adoptar el criterio de valoración que premia la tranquilidad y penaliza la pasión. El objetivo es no transgredir. No hay que extrañarse, pues, de que, en la fase en que se impone la náusea y aparece el *taedium vitae*, se intente relativizar también el amor.

Aunque en este fenómeno se manifiesta también el *miedo a morir*, lo hace más velada y simbólicamente que en la tentación anterior. ¿No es acaso el amor energía dinámica, impulsor poderoso, fuerza que arrastra, que empuja y aplasta, que expresa plena vitalidad, pero también plena entrega, don total, libertad de dar la vida, valor para retar a la muerte? Relativizar el amor equivale, en cierto modo, a alejar de sí el fantasma de la muerte, o a engañarse con la

idea de poder retrasarla, o, por lo menos, a eludir esas pequeñas muertes de cada día, que son consecuencia y confirmación de la entrega a los demás en una vida consagrada por amor. Cuando uno no se entrega al amor, se reserva para sí, se aferra a la vida, o a los restos de una existencia cada vez más precaria; no se entiende que la vida pasa necesariamente por la muerte, y que algo de cada uno ha de morir necesariamente a esta edad; se cae en la tentación del temor, es decir, se vive una vida y un celibato cargado de temores.

También aquí hay serios problemas de identidad. Porque si los valores, y las opciones con ellos relacionadas, son los que dan consistencia y estabilidad al propio *yo*, cualquier decrecimiento de la tensión por los valores, genera una carencia de pasión, con la consiguiente debilitación del *yo*, y esto, a su vez, provoca la relativización del amor. Es como un círculo vicioso, paralelo en realidad a la absolutización del sexo. Cambian los elementos del proceso, pero no así el dinamismo de las relaciones, es decir, la correlación precisa entre sentido del *yo*, polaridad no integrada y proceso reductor final. En definitiva, una *identidad* escasamente positiva e inestable no puede permitir un alto nivel de *deseos y de aspiraciones*, e inevitablemente *reduce* la libertad y la capacidad afectiva del sujeto²⁵, que a su vez *relativizará* y hará que se viva con menos intensidad e incluso sin amor el celibato consagrado.

Cierto que el «daimon» del amor se mantiene a distancia y así se evita la tensión, pero a costa de un apagamiento, más o menos radical, de la energía. Esto no obsta para que, en ocasiones, se acuda a los habituales *subterfugios de la energía reprimida*, que, cuando se la echa de casa, entra por la ventana. Y se manifiesta de forma algo llamativa: la afectividad se centra en asuntos afectivamente neutros (construcciones, dinero, intereses abstractos, quizás científicos, o simplemente recreativos, como actividades manuales o *hobbies*, atención excesiva a la salud, a veces incluso en animales etc.)²⁶; se tienen fijaciones y pequeñas manías (orden, limpieza,

25. Quizás sea conveniente recordar que, para nosotros, la libertad afectiva es la libertad para amar lo que se es y lo que se está llamado a ser (cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 2.1.). Así pues, si no se tiene una actitud positiva, está claro que no se estimará lo suficiente ni podrá amarse a sí mismo ni a su ideal vocacional.

26. Cf. M. O'Connor, *Celibacy and Community*, en «What is Religions Life. A Critical Reappraisal», Dublin 1977, 61.

ritualismo); se presta atención excesiva a cosas sin importancia, y se es amanerado; se adopta una postura egocéntrica cargada a veces de indiferencia y dureza de corazón; se tiende a la vagancia y al uso poco inteligente del tiempo y de la inteligencia (teleadicción o «radioactividad» excesiva, lecturas frívolas, cultura de revista o de periódico deportivo, etc.).

A veces, incluso, como si de una venganza se tratara, lo que se ha retenido, alejado de la conciencia y marginado de la vida, emerge con vigor insospechado y encuentra desguarnecidas las defensas del sacerdote o del religioso. Es el caso, nada raro, de célibes que han pretendido «hibernar» todo, han «congelado» el amor de Cristo y, aparentemente, incluso ciertos instintos, pero que, a partir de los cuarenta años, se encuentran de improviso envueltos en el calor descongelante de una relación afectiva. Y como creen tener cierto dominio de su sexualidad, se permiten ciertas manifestaciones afectivas, sin darse cuenta de lo que se les viene encima. Resulta sorprendente ver a célibes de cuarenta o cincuenta años, hasta entonces rígidos y poco emotivos, implicados de repente en relaciones sentimentales sin apenas escrúpulos ni rigideces. «La carne, dice Raguin, se toma pronto la revancha. Parece dejar tranquilo por cierto tiempo al espíritu, pero, cuando menos se piensa, vuelve a la carga y lo arrastra hacia el placer que le es propio»²⁷. Entonces es bastante fácil confundir este placer con la alegría del espíritu, y el camino de la virginidad por el Reino con las infinitas y tortuosas sendas de la pseudo-conyugalidad, o de la conyugalidad psicológica²⁸. Una confusión realmente peligrosa.

El problema, en estos casos, no está en el amor terreno desordenado, es decir, poco cauto o demasiado grande, porque ya hemos dicho²⁹ que no es posible amar «demasiado» a alguien. Pero, como observa agudamente Lewis, sí es posible amarlo demasiado en proporción a lo que el célibe debe amar a Dios. Es decir, *el desorden está en el poco amor a Dios, y no en el mucho amor a alguien*³⁰.

27. Cf. Y. Raguin, *Celibato*, 54.

28. Cf. E. Blais, *Pour un épanouissement humain*, en «Célibat consacré», Ottawa 1971, 126s.

29. Cf. 3ª parte, capítulo 2º, apartado 2º B.

30. Cf. C. S. Lewis, *1 quattro amori...*, 112.

2.3. Adulteración de la imagen

Otra tentación, mucho más frecuente de lo que se cree a esta edad, es querer cambiar la imagen natural que uno tiene, sustituyéndola por otra más artificial. Llamamos «imagen natural» a la identidad del célibe por el Reino que, en esta fase descendente de la vida, sigue siendo llamado a dar testimonio, con la limpieza y la fecundidad de su virginidad consagrada, del inmenso amor que Dios tiene a sus criaturas. En consecuencia, consideramos adulteración de la imagen todo lo que trata de romper este equilibrio y de oscurecer esta identidad. La tentación es, pues, una especie de impulso, de ilusión y de provocación a falsificar la imagen, poniéndose un disfraz, o exhibiendo una caricatura de sí mismo, para lograr ser más amable, para conseguir más comprensión y afecto o, por el contrario, para tratar de impedir la relación, con objeto de no correr riesgos y defender el celibato.

Emerge, pues, también en esta tentación el miedo a morir, bien como intento de parar el tiempo, bien como negación de las sombras que se tienen.

Esta adulteración puede realizarse en relación con uno mismo y en relación con Dios. Veamos algunos ejemplos.

a) *En relación con uno mismo.* Quizás la mayor tentación a esta edad es no aceptar el paso del tiempo, como límite y como pérdida. La reacción instintiva es sobre todo afirmarse a sí mismo a pesar del inevitable y progresivo deterioro físico, y de los límites cada vez más claros y dolorosos... ¿Pero cómo? Pues lo normal es querer llegar a todo, hacerse todo para todos, no perderse nada, ni la más mínima ocasión de que a uno se le vea y se compruebe que sus facultades siguen intactas... Claro que, por lo menos, se corren dos peligros.

El primero es entender el trabajo en función de uno mismo y de su autorrealización, dando demasiada importancia al rendimiento, y trabajando con tensión. Veamos la forma tan gráfica y lúcida con que Barth describe esta tentación: «Para hacer bien su trabajo, el hombre tiene que estar *libre de tensiones*. Y esto vale para el trabajo material, pero también para el espiritual. Cuando se trabaja con tensión, el trabajo no es sano, está maleado, se rebela contra Dios y destruye al hombre. Y esto sucede siempre que, en vez de hacerlo situándose por encima de él, se es poseído, dominado y manipulado

por él. Esta posesión, este dominio y esta manipulación acontecen cuando la persona se constituye en sujeto absoluto de la afirmación y de su vida, cuando no acepta estar en segundo plano y ser solo relativo. *Estar tenso significa darse demasiada importancia a sí mismo y olvidar a Dios.* Por mucha fidelidad, celo, interés y buena intención que haya en este trabajo sin descanso, no se elimina la posibilidad de que sea también un actuar pecaminoso, y que se peque tanto como si no se trabajase en absoluto, o se hiciera superficialmente.

Cuando se trabaja con esta tensión, se olvida y se acaba perdiendo la vinculación con los demás hombres, que conlleva todo trabajo bien entendido. Se ve con menos claridad qué es lo realmente importante en la vida y el hombre cae víctima de vanos deseos. Y por lo que se refiere al trabajo, normalmente se olvida de distinguir entre objetivos válidos y pseudo-objetivos. Con ello, se incapacitará para el trabajo realmente positivo. La tensión hace que el trabajo canse, agote, que se convierta en un tormento para quien lo hace y para quienes lo rodean. El hombre puede y debe trabajar. Pero todo se subvierte, se pone patas arriba y se arruina cuando, en lugar de trabajar, hace que todo se realice con tensión y se acabe con la paz personal y de los demás. No debería ser así, pero, a veces, creemos que no hay otra salida, que la situación es la que es. La verdad es que debería darnos vergüenza. Algo tiene que ir realmente mal si hemos de vivir siempre así de tensos. Tenemos que declararnos libres de esta constricción»³¹.

El segundo peligro, dice finamente Pagani, está en «pensar y actuar como si la entrega total de sí y el resultado global fueran exactamente lo mismo... Como yo me doy por completo, todas mis acciones y relaciones tienen que ser redimidas necesariamente por mí. A igual empeño, igual resultado. Pero no siempre es así; la verdad es que casi nunca lo es. Lo que pasa es que no se ha previsto *existencialmente* la distancia y la desproporción que hay entre los *obremos* y la *mies*, y eso puede llevar a sentirse frustrados en el ministerio, y a relacionarse negativamente con aquellos a los que se cree «culpables» de esta falta de identificación»³².

31. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/4*, Zürich 1969, 633s.

32. S. Pagani, *Uomo tra la gente. (I) Il prete nel confitto delle relazioni*, 427s.

Es evidente que estos dos ejemplos son unas estupendas muestras de la caricatura que la persona hace de sí misma, probablemente sin darse cuenta. En el primero, persiguiendo una omnipotencia que termina en tensión; en el segundo, pretendiendo gestionar todo (dar y recibir) y acabando en una desconcertante e irritante desilusión.

¿Cuáles son las consecuencias en el terreno afectivo-sexual?

La primera y más inmediata es un proceso de *debilitamiento general* de la persona, que se ve frustrada por falta de correspondencia entre las expectativas y el resultado final. Esta situación interna hace al célibe especialmente vulnerable en el terreno afectivo, muy necesitado de ánimos y de confirmación sobre su valía, especialmente sensible a muestras de afecto y de ternura. Es como si tras la máscara de esa persona tan decidida y tan segura de sí misma, quizás incluso dura y fría en sus relaciones, se dibujara lentamente la imagen contraria de alguien que mendiga afecto e intimidad, sobre todo cuando esa máscara deja entrever toda su inconsistencia y falsedad y se ve obligada a desaparecer mientras la realidad desmiente un cúmulo de expectativas³³. En estas circunstancias el célibe es enormemente vulnerable; incluso un motivo de muy poca entidad podría bastar para originar una crisis de celibato en alguien que hasta entonces no ha cedido lo más mínimo. Una crisis, sin embargo, que no puede considerarse de carácter afectivo-sexual, sino que se debe en definitiva al modo en que el célibe afronta los retos de esta fase de la vida.

Pero cabe otra consecuencia en la esfera de la vivencia del celibato, que se opone parcialmente a la anterior, al menos en el comportamiento concreto. Pues para compensar el desequilibrio entre prestación y resultado, o la no aceptación de sí mismo, «muchos recurrimos a estrategias neuróticas: matamos nuestros sentimientos, huimos de las ofertas y de los beneficios reales de la vida, buscamos la gloria por el martirio, buscamos triunfos que nos venguen de nuestro prójimo, somos impulsivamente condescendientes, obsesivamente conformistas y maliciosamente nos mantenemos distantes tratando de que todos nos amen... Una vida así es, sobre todo,

33. Cf. 3ª parte, capítulo 1º, apartado 1.3., donde hablamos de esta contraposición, cuyo origen hay que buscar en un defecto de identidad, cuando abordamos el tema de la amabilidad objetiva.

una vida infeliz, salpicada de momentos de *afirmación*, fundados en *victorias* de corto alcance. Una vida, vacía por dentro, cementerio de sentimientos muertos, obsesionada por una eterna y confusa aspiración a algo imposible, ignoto y mágico que nunca llega y que sería lo que diera sentido a la existencia»³⁴.

La comparación es a todas luces radical y superlativa en sus matices, pero da una idea del riesgo que corre el célibe consagrado en una cultura como la actual que, con su incesante martilleo sobre la búsqueda del éxito y de la autoafirmación como primer mandamiento de la vida, «mata el tiempo, la energía, la espontaneidad, el placer, la sensibilidad, la vitalidad, la creatividad, los sentimientos, la humanidad, la vida misma»³⁵. El riesgo que corre el célibe de cuarenta o cincuenta años, que persigue la autoafirmación o el éxito, alterando su imagen, es vivir un celibato sin amor ni pasión, sin sentimiento ni entusiasmo, como ese *cantus infirmus* de que hemos hablado, débil y monótono, frío y ausente, si no deprimido, arrastrado más que vivido a lo largo de la vida, extrañamente semejante a la situación del viudo, de la solterona o del solterón.

Quizás sea el precio que haya de pagarse por un planteamiento vital en que solo cuenta el resultado, la eficiencia, la fama, el consenso y aplauso de los demás, las candilejas (aunque en el estrecho contexto de la parroquia, de la comunidad o de la institución), y todo lo que se oponga al miedo a la muerte. Muchas veces será interesante observar la diferencia y el contraste entre cómo se vive el celibato y la viveza y creatividad con que se llevan a cabo los demás compromisos de la vida. Es cierto que estamos ante un celibato que se observa y que, al parecer, no atraviesa grandes crisis, pero que es deforme y contrahecho.

b) *En relación con Dios*. La tentación también puede llevar sorprendentemente a falsificar el modo de ser y de estar ante Dios. Además, lo que hemos dicho hasta ahora supone un proceso de adulteración que no puede dejar de afectar la relación con Dios. Y ello en dos sentidos o momentos sucesivos.

34. T. I. Rubin, *Riconciliarsi con se stessi*, Milano 1982, 14.20.

35. *Ibidem*, 13. Rubin afirma perentoriamente a este respecto: «Los libros y teorías que enseñan la mejor manera de conseguir un objetivo dentro de un sistema de valores de éxito, contribuyen al aniquilamiento de la paz interior» (*Ibidem*, 20).

Sobre todo ese maldito miedo a morir, que, a esta edad, puede dar lugar a una mezcla singular de sensación de omnipotencia, de búsqueda de éxito, de tensión narcisista, de extenuación por centrarse excesivamente en sí, que entorpece inevitablemente la relación con Dios, desviándola y subvirtiendo su sentido, creando distancia y sutil rivalidad. En esta relación cambia radicalmente lo que debiera constituir su centro, y el deseo que tendría que crecer incesantemente: que él crezca y yo disminuya. El miedo a morir conlleva siempre el miedo a una vida en la que Dios sea cada vez más importante, mientras que yo sea cada día más consciente del carácter relativo y provisional de mi existencia.

Y la relación con Dios, fuente y corazón de la opción por una vida virgen, se va enfriando y reduciendo hasta convertirse en una relación casi entre extraños. La tentación adquiere un sesgo peligroso cuando lleva a sospechar de Dios, cuando hace dudar de Él, cuando insinúa que la relación con Él es puro sentimentalismo, engaño de la mente y de los sentidos, cuando inculca en el alma y en el corazón el miedo a Dios, o la sospecha de que la afirmación del Señor equivale a la muerte de la realización afectiva de quien se entrega a Él.

Quizás a veces no sea fácil darse cuenta de esta tentación, y del deterioro que provoca en la relación con Dios. La prueba es, sin duda, una ocasión privilegiada para ver con los ojos bien abiertos lo que uno es. La prueba, que hemos llamado afectiva, tiene lugar sobre todo en esta fase de la vida. Al menos en muchos casos es precisamente ahora cuando Dios pide el «sacrificio del hijo», la renuncia a lo más querido, a afectos sanos y profundos, que llenan afectivamente, a lo que Dios ha creado y dado, al fruto del propio trabajo, a lo que sirve de punto de referencia de la propia identidad y se considera garantía y símbolo de lo positivo (quizás de lo inmortal) que hay en la persona, a dejar servicios religiosos o civiles, en los que se ha gastado la vida, o se han consumido muchas energías. La tentación consiste en agarrarse a todo esto, al propio «hijo», a lo que se ha hecho con las propias manos, y depender de ello, volviendo, a los cincuenta o más años, a ser hijos, hijos de los propios hijos³⁶.

36. Cf. 3ª parte, capítulo 2º, apartado 4º y capítulo 4º, apartado 3.3., sobre el sacrificio del hijo.

Tentación es la autosuficiencia ilusoria que esconde una dependencia real, y también la pretendida paternidad de sí mismo, que no es más que aparente. Tentación es perder el sentido de lo relativo que uno es, y la justa valoración de sí mismo y de sus obras, ignorando lo que a esta edad debería ser más que evidente. Como dice con mucho realismo y sabiduría creyente Barth, «nuestros intereses y vínculos, y afortunadamente también las incomprendiones y pesos que nos oprimían en la vida común, ya en este camino se dirigen hacia un punto en que no significan absolutamente nada, algo inevitable antes o después. Alguna vez hemos querido algo a lo que hemos debido renunciar, hemos construido algo que hemos tenido que derribar, hemos hecho algo que ya se ha quedado atrás, y que otro está haciendo ahora en nuestro lugar. Nos vendría muy bien no olvidarnos nunca de esto. Pero a veces lo olvidamos»³⁷.

2.4. *Olvido del misterio*

No hay que extrañarse de que a esta edad vuelva a despertarse la concupiscencia de los sentidos. Como un fuego que estaba ahí, bajo el rescoldo, y que de repente cobra fuerza, creando no pocos problemas y provocando algunas sorpresas.

El gusto de la comunión con Dios parece diluirse, mientras lo sustituye el placer del trato con las criaturas. La decisión y la opción parecen ofuscarse y bandear entre el deseo de fidelidad, que sigue firme, y la presión de los instintos cada vez más intensa.

A los cincuenta años el consagrado tiene a veces la impresión de que las fuerzas del cuerpo, del pensamiento y de la voluntad, hasta ahora relativamente controladas, eluden los controles y se pasan al enemigo. «Todas mis fuerzas me abandonan»³⁸. O le parece que se halla en pleno desierto, desilusionado por una sed, que mil fuentes no han sido capaces de llenar.

Se experimenta quizás una debilidad nueva e imprevista, que sorprende y desconcierta, sobre todo a quien se cree (o se ha creído) maduro o autosuficiente hasta el momento, y que tiene la experiencia de que ha podido, y puede, superar pruebas y tentaciones.

37. K. Barth, *Fürchte dich nicht*, München 1949, 278.

38. Sal 38, 11.

Es el momento en que algo falla en la organización del propio mundo interior, en sus certezas, defensas y garantías. Lo veremos más adelante. El *yo* apenas puede dominar la situación. Las estrategias anteriores ya no sirven del todo. Se impone en cualquier caso la necesidad de convertirse una vez más.

Es realmente el tiempo de la tentación en el sentido de Bonhoeffer, que va mucho más allá de la interpretación psicológica de Boff³⁹. Se trata de una tentación o de una prueba, que es ciertamente experiencia de una atracción negativa, pero también ocasión de dar un salto cualitativo en la vida, a saber: pasar *de una situación de presuntuosa autonomía, basada en las fuerzas morales de cada uno, al descubrimiento de la fuerza de la cruz*⁴⁰. Es un tiempo providencial, si hace que se madure en la fe (algo que a menudo se da equivocadamente por descontado). ¿No ha sucedido muchas veces que el celibato y su observancia ha servido a muchos sacerdotes y religiosos de tapadera para encubrir un sutil orgullo y una pretensión de autosuficiencia y superioridad?

Sigamos el razonamiento teológico de Bonhoeffer: «A la única realidad del placer y de Satanás solo se le opone otra realidad más poderosa: *la figura y la presencia del Crucificado*. Ante este poder, la potencia del placer desaparece porque es vencida. Aquí la carne tiene lo que le corresponde por derecho, esto es, la muerte. Aquí reconozco que la concupiscencia de la carne no es más que el miedo de la carne ante la muerte. Precisamente por ser Cristo la muerte de la carne, y porque este Cristo está en mí, la carne que muere se rebela contra Cristo. Ahora sé que en la tentación se manifiesta la muerte de la carne; la carne muere, y por eso suscita concupiscencia y placer. Así pues, en la tentación carnal me hago partícipe de la muerte de Jesús según la carne. La tentación, que quería llevarme a la muerte según la carne, me conduce a la muerte de Cristo, que muere según la carne, pero resucita según el Espíritu. Solo la muerte de Cristo me salva de la tentación carnal»⁴¹.

Todo el razonamiento de Bonhoeffer gira sustancialmente en torno a dos conceptos, que tienen que ver con la identidad y la naturaleza de la tentación y con el modo de superarla:

39. Cf. capítulo anterior, apartado 1º.

40. Cf. D. Bonhoeffer, *L'ora della tentazione*, Brescia 1968, 73-77.

41. D. Bonhoeffer, *L'ora...*, 75s.

1º) La concupiscencia de la carne no es más que *miedo*, sobre todo miedo de la carne *a la muerte*;

2º) En la tentación *se participa en la muerte de Jesús, pero también en su vida*, pues Cristo muere según la carne y resucita según el Espíritu.

Todo esto es verdadero con la verdad propia del misterio, que permanece indescifrable y enigmático hasta que uno no se implica existencialmente en él. Esta verdad puede ser muy provechosa para el célibe que sufre la tentación a esta edad.

Por un lado, como hemos visto, la concupiscencia de la carne es miedo, un miedo peculiar de esta fase de la vida, el miedo a dejar de ser jóvenes, a dejar de ser amables y atractivos, a tener que vérselas con la vida que se va y con las limitaciones que aumentan, el miedo al luto y a la muerte, sobre todo a la muerte de la gratificación sexual y de la falta de descendencia, de la soledad psicológica o material, de la insignificancia de lo que uno hace y de los resultados que consigue, de la imposibilidad de volver a triunfar como antes y de no estar a la altura de las exigencias del futuro, de la ingratitud, real o imaginaria, de la vida y de los demás.

Es indudable que todo esto «carga» la tentación carnal, haciéndola especialmente pesada y seductora, como si pudiera acallar de un golpe todas estas sensaciones.

Pero, como dice Bonhoeffer, es importante subrayar también la dimensión teológico-mistérica de la tentación. El consagrado no podrá olvidar que la tentación es y revela la muerte de la carne provocada y decidida de una vez por todas en la muerte de Cristo. La tentación promete la vida mediante el atractivo del placer, pero a quien se entrega a ella lo introduce en el torbellino de la muerte. Pero quien «vive» la tentación en la esfera de la muerte de Cristo, que ha vencido la potencia del placer, participa no solo de la muerte, sino también de la nueva vida del Cristo resucitado.

El núcleo auténtico de la tentación, escondido en la tentación carnal, consiste en olvidar la vertiente cristiana y salvífica inherente a toda seducción de la carne; es ignorar el poder de la cruz con su capacidad para actuar y producir la salvación; es obstinarse en seguir combatiendo la tentación con las propias fuerzas, en una lucha exclusivamente psicológica hecha de voluntarismos, a menudo obsesivos, y de tensiones a veces perfeccionistas, con el desgaste que ya conocemos; es olvidar que toda tentación reproduce de algún

modo el misterio de la cruz, que espera que se viva de nuevo para comunicar una vez más la vida. Es decir, la auténtica tentación es olvidarse del misterio.

Sentadas estas premisas, solo se podrá vencer la tentación si se reconoce y acoge el misterio, y el célibe consagrado acepta identificarse personalmente con Cristo crucificado y resucitado, decidiendo vivir y morir en Él. Ya veremos las implicaciones de esta afirmación. Digamos ahora simplemente que la persona virgen por Cristo no puede olvidarse ni un solo instante del misterio, pues en él vive, muere y existe. Este misterio es lo que da sentido a su soledad y a su renuncia, y permite hacer frente a la tentación sin sucumbir a ella.

Es importante, pues, que el célibe consagrado identifique el engaño y descubra la auténtica raíz y el contexto de la tentación «aparentemente» sexual, el miedo pagano a morir que solo puede combatirse de verdad a la luz de la cruz de Cristo. Si en la fase anterior, la tentación tenía que ver con el miedo a ser adulto, ahora su contenido es el contrario, el miedo a morir. Pero ahora, tanto y más que antes, hay que cambiar la actitud de fondo: es preciso pasar de la pretensión pagana de luchar y vencer, a la certeza cristiana de que por el misterio de la cruz estamos ya salvos. Esto es, hay que pasar de la lucha psicológica a la lucha religiosa, de la tensión de la autorrealización voluntarista a la contemplación gratificante del misterio.

¿Cómo superar en esta fase el miedo pagano a morir que hace la vida precaria e incierto el celibato?

3. El reto clave: la segunda conversión

Ya hemos aludido al pasaje de Nicodemo como paradigma del cambio necesario y radical que ha de hacer el adulto maduro para pasar de la noche a un nuevo día en su existencia. Quizás quepa leer en este mismo contexto existencial (el tránsito por la mitad de la vida) y en el mismo sentido (el cambio que acontece en esta fase) algunos otros relatos de conversión del Nuevo Testamento. A este respecto dice Cerda: «San Pablo, Nicodemo, Zaqueo, la Samaritana, María Magdalena... se transformaron radicalmente en su encuentro con el Señor. ¿No cabe suponer que esta transformación espiritual

esté profundamente relacionada con la situación vital que atraviesaban esas personas, y que el encuentro con Cristo les haya permitido conocer su propia verdad y transformar su vida?»⁴².

Creo que, a esta edad, este es el reto clave para el célibe por el Reino. Ya hemos dicho que esta es la edad del re-nacimiento, de la búsqueda de una nueva identidad, del descubrimiento de aspectos nuevos y más profundos del propio ser, de la intuición del significado más importante de la vida y de la opción virginal que se ha hecho. A nivel espiritual, todo esto implica un cambio nada superficial, señala el comienzo de una nueva vida y de nuevos ideales, no puede reducirse a un cambio de conducta, ni a un compromiso necesario y condicionado por los numerosos límites que ahora empiezan a molestar y, a veces, a afligir al cuerpo, al alma y al espíritu.

Además, desde una perspectiva psicológica, tras las fases de la diferenciación, que caracterizan las etapas del amor joven (cuando «nace» el amor como experiencia de profunda intimidad) y luego adulto (cuando el descubrimiento de la alteridad de la persona amada somete al amor a una dura prueba), viene, según la teoría de las relaciones objetuales totales, la fase de la *integración*, en la que se debería lograr armonizar vitalmente las ambivalencias de la existencia y de la personalidad, sobre todo las que tienen que ver con la etapa que se está viviendo, con el núcleo central de la propia identidad vocacional como misterio, que une e integra las polaridades y contradicciones de la vida. Pero, tanto este proceso integrador como la transformación espiritual que se exige en esta fase de la vida, no son algo baladí. Significan, por ejemplo, vivir bien y vivir a la vez la conciencia de los propios límites (tan definidos a esta edad), y de los propios deseos ilimitados, es decir, dar sentido a las propias deficiencias, evitando la depresión y la imposibilidad de seguir creciendo hasta contemplar el rostro de Dios, vivir la propia pobreza como lugar misterioso del poder de Dios, sentir la muerte (y la idea de la muerte) no como angustia, sino como acabamiento natural de una vida que se ha recibido y que más tarde se entrega...

Desde una perspectiva psicológica y espiritual, el problema estratégico que se plantea a esta edad implica, pues, un cambio radical. No es suficiente recuperar los viejos propósitos, o corroborar

42. E. J. Cerda, *Dinamismi...*, 738.

la voluntad de consagrarse; podría ser también insuficiente la experiencia, o lo que antes sirvió para superar ciertas dificultades; no basta con «renovar los votos» (una vez al año) para decir que se es fiel. Es preciso iniciar una nueva fase y estar dispuestos a cambiar a fondo para consagrarse una vez más, y vivir más plenamente el amor virginal.

Este cambio es, pues, como una *segunda conversión*. Más aún, es una auténtica segunda conversión, un nuevo modo de relacionarse con Dios, de creer, de vivir la virginidad, de experimentar a Dios.

Además de los ya enumerados, hay otro personaje bíblico que personifica, a mi juicio, con claridad y originalidad algunos aspectos de esta transformación radical. Es Juan el Bautista, el precursor, que esperó al Señor, lo anunció y preparó su venida, pero cuando luego se encontró con la persona del Mesías, junto a su impulso creyente le entró la duda, y terminó pagando con su vida la fidelidad de su testimonio.

Creo que este personaje tiene mucho que decir al célibe por el Reino, que vive la fase del amor maduro. Pues, en el fondo, ¿no es él también un precursor, no espera también al Esposo, no trata de prepararse para cuando venga...?, ¿no es acaso ahora su virginidad una superación continua de sus ansias de poseerlo?, ¿no supone que tiene que pagar un precio todavía más alto?

Veamos, a continuación, en qué consiste la segunda conversión a la luz del testimonio de Juan, el hombre «enviado por Dios»⁴³. Veamos que dice de él el Evangelio, deteniéndonos en las cuatro características básicas de su personalidad que mejor reflejan la relación entre su vida y la conversión de la persona virgen.

3.1. Juan, el testigo

Juan es el testigo por antonomasia, el que prepara el camino y dispone las almas para la venida. Es el precursor.

La virginidad es también esencialmente *testimonio*. Es «decir» al mundo que todavía no ha llegado el Esposo, pero que sin duda llegará, que ya hay signos de su próxima venida. La virginidad no solo quiere mostrar estos signos, sino ser uno de ellos.

43. Jn 1, 6.

Veamos, pues, qué implica ser signo a esta edad para comprender dónde ha de realizarse espiritualmente la conversión y dónde ha de verificarse psicológicamente la integración.

3.1.1. «No soy...»⁴⁴

Es lo que Juan responde sobre él en ese interrogatorio casi judicial a que le someten los judíos. El Evangelio llama «testimonio de Juan»⁴⁵ a las palabras en que el precursor se define negando, es decir, confesando que no es el Cristo, ni Elías, ni el Profeta. Una respuesta definitivamente negativa. En efecto, como dice el biblista Mannucci, «Juan no podía considerarse ‘el Profeta’, el nuevo Moisés esperado (cf. Dt 8, 15), porque esto equivalía realmente a ser el Mesías; pero al menos le cuadraba el título de ‘Elías’, cuya venida se esperaba para preparar el retorno del Señor (cf. Mal 3, 1.23-24), título que Jesús le reconocerá más tarde (cf. Mt 17, 10ss)»⁴⁶.

Juan «evita toda afirmación positiva sobre él. *No soy* es todo lo que sobre sí puede decir; *yo soy* ha de reservarse exclusivamente para Jesús»⁴⁷. Y observa agudamente Mannucci: «Ni siquiera cuando refiere a sí mismo la voz de Isaías *que clama en el desierto*, utiliza Juan la expresión *yo soy*. Pues el versículo 23 dice literalmente: *Voz del que clama en el desierto: ‘Allanad los caminos del Señor’, como dice el profeta Isaías.*»

Este hombre enviado de Dios se presenta como la nueva voz que grita al corazón de Jerusalén la venida en fuerza del Señor (cf. Is 40, 1-10); como el centinela que anuncia la llegada de la aurora tras una larga noche de espera (cf. Is 21, 11s). Más aún, Juan es solo voz (sin artículo), y no *la voz*, expresión que el cuarto evangelio reserva para Jesús, que *es la voz del esposo* (3, 19), *la voz del Hijo de Dios* (5, 25), *la voz del Hijo del Hombre* (5, 27-29), *la voz del pastor* (10, 3-5.16; 27), *la voz del testigo de la verdad* (18, 37)»⁴⁸.

44. Jn 1, 6.

45. Jn 1, 20.21.27

46. V. Mannucci, «*Venne un uomo mandato da Dio, di nome Giovanni*», en «La Rivista del clero italiano», 10 (1994) 670.

47. J. Marsh, *Saint John* (The Pelican Gospel Commentaries), London 1968, 118.

48. V. Mannucci, «*Venne un uomo...*», 670.

Así pues, Juan es un hombre totalmente decidido y preciso, no vacila lo más mínimo en su respuesta a los demandantes. Si buscaban al Mesías, se han equivocado de camino, tienen que ir a otra parte; si les interesa su 'bautismo de agua', deben saber que se orienta a alguien de quien Juan no se siente digno 'de desatarle la correa de sus sandalias'⁴⁹. Pero deben seguir buscando, porque *en medio de vosotros está alguien a quien no conocéis*⁵⁰. Juan les invita a buscar al verdadero protagonista, a penetrar lo que para él es también una verdad misteriosa, a indagar en la dirección correcta, a no quedarse en su persona. No tiene intención alguna de utilizar el favor popular que tiene totalmente de su parte⁵¹, no pretende usurpar el puesto que corresponde al Señor, a quien el profeta, «voz que clama en el desierto», tiene que anunciar.

Es muy clara, a mi juicio, la relación que existe entre la postura aparentemente negativa de Juan y el testimonio que el célibe debe dar en esta fase de su vida. Cuando la vida parece haber iniciado su caída, el célibe siente más la necesidad de agarrarse a ella, de atraer a los demás, de ser el centro de atención y de afecto, de aprovechar su situación para conseguir aquiescencia y consideración, es decir, para ser un «mesías». Juan el Bautista recuerda al célibe la necesidad radical de vivir en la verdad, de ser auténtico, de no inflar su imagen para hacerla más poderosa y atractiva, de no cambiar su identidad por nada del mundo —y mucho menos cuando alguien te quiere hacer mesías—, de no llegar a compromisos para tener lo que a uno le gusta y le parece que trae satisfacción y felicidad, sobre todo cuando la provocación viene de los demás y alguien quisiera hacer de él el centro de su vida y de su afecto.

Viene ahora a la mente lo que ya hemos dicho sobre el estilo de la persona virgen que ama, que ama intensamente, que hace amistades a veces muy estrechas pero que está dispuesto a «retirarse» cuando alguien quiere convertirlo en centro de su afecto, o introducirse en el centro de su vida⁵². Decíamos que, cuando el célibe «se reti-

49. Jn 1, 27.

50. Jn 1, 26b.

51. «Todos se preguntaban si no sería Juan el Mesías» (Lc 3, 15).

52. Cf. 3ª parte, capítulo 5º, apartado 4.1.2., donde hablamos de la amistad en la vida de la persona virgen y de los criterios para discernir la amistad auténtica.

ra», no lo hace sobre todo para evitar el pecado, sino para que la persona que lo ama se convierta a Dios, vea en él el origen y fin de todo amor humano, y lo ame y se sienta amada por él. Esta es la finalidad del testimonio virginal, que es realmente eficaz cuando es claro e inequívoco, cuando viene de alguien que sabe unir firmeza y comprensión, rectitud y respeto al ritmo de los demás, vigor en el anuncio y paciencia en el acompañamiento, sin las posturas dictatoriales ni las rigideces que a veces caracterizan los años de juventud. Se trata de la integración de polos a veces contrapuestos, una integración clave en la vida del célibe, porque prepara y posibilita otra integración, la de su propia identidad, que se halla entre el no-ser («no soy») y el descubrimiento de lo específico del propio yo («soy la voz que grita...»).

Cuando se tiene el valor de decir una y otra vez ante cualquier provocación o guiño, con la misma claridad y fidelidad del Bautista: «yo no soy»; cuando se encuentra sin cesar la identidad virginal *en ser para el Otro*, signo que lo indica, voz que lo anuncia, gesto que remite a Él, palabra que lo dice y desvela..., sin quedarse jamás con nada que le pertenezca a Él, sino procurando celosamente que toda la vida, que todo el entendimiento y el corazón, que todas las acciones y relaciones se orienten hacia el que ha de venir.

Optar y volver a optar por la virginidad es pasar de una «acción productiva a otra representativa. En la producción, el hombre se propone cambiar la realidad que se le ha dado, someter el mundo a sus ideas, a sus fines y afirmarse como sujeto de su poder. Pero el trabajo pastoral de ningún modo puede entenderse así»⁵³, ni esta puede ser la lógica propia del célibe por Cristo. La acción sacerdotal y el testimonio del celibato solo pueden tener *carácter representativo*: «En nuestra actividad somos signo de algo que no hacemos nosotros, sino que nos es dado y siempre nos será dado por Cristo... En esta tarea representativa todo depende de que las acciones trasluzcan de verdad lo que realmente representan»⁵⁴.

Optar una y otra vez por la virginidad equivale, pues, en cierto modo, a negarse a sí mismo, a negarse como sujeto y objeto de cierto amor creatural, que vincula a otra persona en exclusiva, o muy

53. Conferencia Episcopal Alemana, *Il servizio sacerdotale in Germania*, en «Il Regno». Documenti, 5 (1993) 167.

54. *Ibidem*.

intensamente. Puede resultar difícil, sobre todo a esta edad, pero es imprescindible para que la virginidad sea total y plenamente profecía, preparación del corazón para la venida del Esposo, testimonio que expresa y señala el motivo básico, central, dominante y trascendente de la vida y del amor⁵⁵.

Pero, para dar este testimonio, la fe del célibe debe haber cubierto un recorrido que, una vez más, observamos en Juan.

3.1.2. «Detrás de mí viene uno que ha sido colocado antes de mí... El debe crecer y yo disminuir»⁵⁶

Juan confirma y testifica: «La *preeminencia* de Jesucristo sobre el testigo se funda en la *preexistencia* de la Palabra divina y eterna (cf. Jn 1, 1s)... En el testimonio ejemplar y perenne de Juan, Jesucristo tiene ya los rasgos acabados de la Palabra preexistente, hecha carne en Él, llena de gracia y de verdad, que la Iglesia sigue anunciando y testimoniando en el mundo con un grito de alegre experiencia»⁵⁷. Pero en las palabras con que concluye el testimonio del Bautista hay «una afirmación que no cesa de retar a todos los testigos de Cristo, para que logren que su interlocutor mire más allá de sí mismo, hacia el Único que merece que se le mire: ‘El debe crecer, yo disminuir’ (3, 30). Los dos verbos griegos, *auxànein* y *elattoùstai*, sirven para expresar técnicamente la aurora y el ocaso del sol. El testigo quiere decir que el astro antiguo pierde vigor mientras nace uno nuevo, como si la noche se disolviese cuando llega la aurora»⁵⁸.

¿No es acaso esta afirmación un auténtico reto, claro y misterioso a la vez, para el célibe en esta fase de su vida? Si primero hemos dicho que la renovación a esta edad de la opción por el celibato equivale a negarse a sí mismo, ahora estamos ante el contenido y el motivo hondo de esta opción, que van a concretar y esbozar todavía mejor el sentido de la conversión.

Conversión, ante todo, como maduración del *acto de fe*, que, en esta descripción de los ciclos vitales que estamos haciendo, es el

55. Cf. 1ª parte, capítulo 1º, apartado 4º.

56. Jn 1, 29; 3, 30. Cf. la traducción de V. Mannucci, «*Venne un uomo...*», 667, 673.

57. V. Mannucci, «*Venne un uomo...*», 668.

58. *Ibidem*, 673.

elemento más significativo y unificador de la evolución psicoespiritual del célibe consagrado.

La postura del precursor señala a la persona virgen una forma distinta y más madura de vivir la fe, que proclama la grandeza de Aquel que desde el principio es origen de todos los afectos, pero que también crece y es confianza y abandono en las manos y en el corazón de Dios. El contraste entre Él, que debe crecer, y yo, que debo disminuir, no equivale solo a una renuncia a usurpar el puesto de Dios, sino que, ante todo, es un proceso muy importante de integración entre la percepción de la omnipotencia de Dios y la conciencia del propio límite, pero sobre todo entre la consternación ante el misterio de Dios y la confianza en Él, entre el temor de Dios y el abandono a Él.

Estudiaremos el sentido y, si es posible, los puntos más sobresalientes del proceso de maduración de este crecimiento en el acto de fe, tan importante en la vida y en el testimonio de la persona virgen.

Esta fe-confianza es, en general, el final de un proceso evolutivo que parte de la dependencia del niño, pasa por la independencia del joven y llega a la autonomía del adulto. Un proceso que, paradójicamente, parece volver ahora a su punto de partida, obligando al hombre maduro a tomar una decisión clave e ineludible: qué va a hacer con su autonomía.

a) *Fidelidad de Dios y descentramiento del 'yo'*. Es el momento del *descentramiento* del yo, de poder decidirse libremente por algo más grande y de renunciar a ser autosuficiente⁵⁹. Estamos ante una dependencia, pero una dependencia adulta, no infantil, porque se ha elegido libremente y da más libertad para vivir; con un yo más fuerte y capaz de amar, enraizado en la fuente auténtica de la potencia y del amor; con un yo más estable y seguro, que no se apoya en las personas ni en las cosas, sino en el Dios de las personas y de las cosas. Es una dependencia emprendedora, no defensiva, que hace seres activos y responsables, no pasivos ni parásitos.

Tampoco es la «cabezónada» juvenil a que nos hemos referido (¡no sería ciertamente lo más propio a los cuarenta o cincuenta años!), al menos por dos motivos: por la modalidad y la motivación. La

59. Cf. A. Manenti, *Vivere...*, 134-136.

te, y por eso indica una fe cada día más madura. Una fe que favorece el proceso de descentramiento del yo, sostiene la opción por la virginidad y encuentra en ella una manifestación peculiar. Veamos cómo.

b) *Fe de enlace y de consolidación*. En esta línea y a esta edad madura, el celibato es símbolo y manifestación de una fe adulta, bien en el sentido que acabamos de ver, bien por ser propia de la fase del acto de fe que Fowler denomina *fe de enlace y de consolidación* (hacia los cuarenta años). Esta fe hace que el creyente reconozca la complejidad de las cosas y, a la luz de su credo, llegue a asumir e integrar los «polos extremos» del vivir (por ejemplo, deseo y límite, experiencia de luto y riqueza de sentido, envejecimiento corporal y vitalidad espiritual, vida y muerte, cuerpo y alma, acción y contemplación, es decir, todas las contraposiciones especialmente relevantes en esta fase), reafirmando de otro modo las «antiguas verdades» y consolidando así las certezas de antes⁶² o afrontando con firmeza situaciones más difíciles, firmeza que le da Aquel en quien ha confiado y que ahora da consistencia a su yo⁶³.

Precisamente porque el celibato por el Reino es signo del amor fiel y superlativo de Dios, se puede lograr una síntesis vital de las dimensiones de la vida en general, y de la vida afectiva en particular, superando los dualismos (amor a Dios y al prójimo, amor a Dios y a sí mismo, amar y ser amado, autonomía y dependencia, etc.), que amenazan con dividir el corazón y complicar la vida del sacerdote y del religioso. *Es la experiencia de un gran amor que posibilita la síntesis y facilita la integración*. Los dualismos y contraposiciones, por el contrario, proceden casi siempre de un corazón que ama poco, de una pobre experiencia afectiva, de un corazón lleno de miedo, que no se fía de nadie ni de nada. Es decir, el amor unifica y refuerza, el miedo divide (interiormente) y empobrece. Por consiguiente, la unidad de vida tan esencial a esta edad, no es fruto de ningún equilibrio artificial en la distribución del propio tiempo, sino riqueza de energía afectiva, y es posible realizarla plenamente en este preciso

62. Cf. J. Fowler, *Stages of Faith and Adult's Life Cycle*, en K. Stokes (ed.), «Faith Development in the Adult's Life Cycle», Sadlier 1982; cf. también Centro Nacional de Enseñanza Religiosa de Francia (ed.), *La formazione cristiana degli adulti*, Bologna 1988, 113-121.

63. Cf. 3ª parte, capítulo 2º, apartado 4.3.

te, y por eso indica una fe cada día más madura. Una fe que favorece el proceso de descentramiento del *yo*, sostiene la opción por la virginidad y encuentra en ella una manifestación peculiar. Veamos cómo.

b) *Fe de enlace y de consolidación*. En esta línea y a esta edad madura, el celibato es símbolo y manifestación de una fe adulta, bien en el sentido que acabamos de ver, bien por ser propia de la fase del acto de fe que Fowler denomina *fe de enlace y de consolidación* (hacia los cuarenta años). Esta fe hace que el creyente reconozca la complejidad de las cosas y, a la luz de su credo, llegue a asumir e integrar los «polos extremos» del vivir (por ejemplo, deseo y límite, experiencia de luto y riqueza de sentido, envejecimiento corporal y vitalidad espiritual, vida y muerte, cuerpo y alma, acción y contemplación, es decir, todas las contraposiciones especialmente relevantes en esta fase), reafirmando de otro modo las «antiguas verdades» y consolidando así las certezas de antes⁶² o afrontando con firmeza situaciones más difíciles, firmeza que le da Aquel en quien ha confiado y que ahora da consistencia a su *yo*⁶³.

Precisamente porque el celibato por el Reino es signo del amor fiel y superlativo de Dios, se puede lograr una síntesis vital de las dimensiones de la vida en general, y de la vida afectiva en particular, superando los dualismos (amor a Dios y al prójimo, amor a Dios y a sí mismo, amar y ser amado, autonomía y dependencia, etc.), que amenazan con dividir el corazón y complicar la vida del sacerdote y del religioso. *Es la experiencia de un gran amor que posibilita la síntesis y facilita la integración*. Los dualismos y contraposiciones, por el contrario, proceden casi siempre de un corazón que ama poco, de una pobre experiencia afectiva, de un corazón lleno de miedo, que no se fía de nadie ni de nada. Es decir, el amor unifica y refuerza, el miedo divide (interiormente) y empobrece. Por consiguiente, la unidad de vida tan esencial a esta edad, no es fruto de ningún equilibrio artificial en la distribución del propio tiempo, sino riqueza de energía afectiva, y es posible realizarla plenamente en este preciso

62. Cf. J. Fowler, *Stages of Faith and Adult's Life Cycle*, en K. Stokes (ed.), «Faith Development in the Adult's Life Cycle», Sadlier 1982; cf. también Centro Nacional de Enseñanza Religiosa de Francia (ed.), *La formazione cristiana degli adulti*, Bologna 1988, 113-121.

63. Cf. 3ª parte, capítulo 2º, apartado 4.3.

instante gracias al descubrimiento de un amor grande, de un amor ya recibido, que informa toda la vida y que cada vez es más clave en ella, un amor que crece y unifica a la persona, que disminuye su miedo y su energía disgregadora. —

Pero si, por naturaleza y en cuanto experiencia del amor de Dios, la virginidad por el Reino expresa esta riqueza, el celibato se presenta, sobre todo ahora, como el punto «de enlace», de coagulación, donde el proyecto de Dios alcanza, desvela y tonifica el *yo* del sacerdote y del religioso, su *yo* más auténtico, que hay que descubrir en la fe, cultivar con la esperanza y consolidar con la caridad. Es como una nueva alianza entre el Dios, rico en misericordia, y un *yo* que sabe lo que es el límite y el luto, que se da cuenta de lo iluso que ha sido en su pretensión de «hacerse a sí mismo», de ocuparse por sí mismo de su vida y de su perfeccionamiento. Porque, a fin de cuentas, se ha visto débil y perdedor, si bien es cierto que también, y a pesar de todo, se ha sentido acogido por ese Dios fiel, tierno y comprensivo, por ese Dios que sigue enamorado, y que permanece fiel al amor de un día, por ese Dios que le invita una vez más a hacer con él un nuevo pacto de alianza y de intimidad. El celibato, así fundamentado, es el «lugar» de esta nueva alianza, cada vez más apoyada en Dios, más garantizada por Él y por su fidelidad, y no por el hombre y sus escasas fuerzas.

Esta experiencia de la fe es la que integra y refuerza la identidad del presbítero y del consagrado como persona virgen en esta fase de la vida.

De aquí se deriva una nueva espiritualidad del célibe y una nueva sabiduría del corazón, un nuevo estilo virginal, hecho de acogida y armonía, de compasión y delicadeza, de comunión y participación con toda la realidad personal e interpersonal que Dios le ha puesto en su camino⁶⁴. La experiencia de la misericordia de Dios en el propio pasado lima ciertas asperezas del carácter y dulcifica algunos rasgos del comportamiento, muestra la inconsistencia de una pureza meramente formal que se cree autosuficiente, desmonta algunas actitudes aberrantes (autoritarismo, seriedad excesiva, inflexibilidad, avidez de consensos y elogios, excesiva necesidad de aceptación, etc.) características de los «célibes de lujo»⁶⁵ y permite la

64. Cf. G. Ferrari, *Un viaggio...*, 5.

65. Cf. 2ª parte, capítulo 1º, apartado 1.3.

aparición de una nueva paternidad y de una nueva maternidad similares a las de Dios. Una vez más es Dios quien se consolida en la humanidad del célibe mientras el narcisismo del hombre, que deforma su imagen y empobrece su humanidad, se bate en retirada; aumenta la confianza y decrece el miedo. El deseo se libera cada vez más y el celibato se presenta progresivamente como un fragmento humano del amor divino.

Retomemos nuestra reflexión a la luz del testimonio y de la personalidad del Bautista.

3.2. *Juan, el amigo del Esposo*

Es quizás el aspecto más en sintonía con nuestro estudio. ¿Es que quien ha optado por la virginidad no es llamado a ser «amigo del esposo»? Y es también el aspecto que parece indicar la realidad gratificante, el momento positivo, la bienaventuranza inherente al proyecto de virginidad, lo que hace que el célibe por Cristo anuncie la buena nueva del matrimonio de amor que el Señor quiere contraer con todas las criaturas.

3.2.1. «Esposo es el que tiene la esposa; pero el amigo del esposo, el que está con él y lo escucha, se llena de alegría con su voz; esta es también mi alegría, una alegría completa...»⁶⁶.

Los celos de los discípulos de Juan por el mayor éxito de Jesús es lo que provoca esta lúcida intervención del Bautista. Son sus últimas palabras, las que en cierto modo dan la medida de su testimonio y lo califican. Lejos de sentirse competidor de Jesús, no tiene inconveniente una vez más en dejar clara su postura ante él, en forma aparentemente negativa: Juan no es el Mesías, ni *tampoco el Esposo*; es simplemente el *amigo del Esposo*.

Se trata de una frase muy importante para nuestro estudio. El Bautista es un hombre fuerte y rudo, acostumbrado a una vida muy austera y de lenguaje realmente duro. No duda en subir el tono cuando llama la atención a los fariseos de una forma incluso ofensiva. No tiene miedo a decir la verdad. Pero la pasión que realmente le devora es la espera del Mesías. Toda su vida está penetrada por esta espera; su identidad se constituye por referencia a otro, al que ha de

66. Cf. Jn 3, 29. Cf. la traducción de V. Mannucci, «*Venne un uomo...*», 673.

venir. No es un hombre suave y tierno, de lenguaje florido y palabras dulces, pero su pasión se traduce en una imagen positiva y de enorme contenido simbólico: el *matrimonio* de Dios con la humanidad, y él como *amigo del Esposo*.

Aquí se manifiesta una vez más lo que podríamos llamar la lógica argumentativa del Bautista, una lógica que se configura mediante una correlación de negaciones y afirmaciones. Es decir, Juan se define diciendo en primer lugar lo que no es (negación), pero luego establece una relación entre lo que niega y lo que afirma. Es decir, si por ejemplo no es el Mesías, sí es el que lo anuncia; si no es el Esposo, sí es el amigo del Esposo; si no es la Luz —prólogo de san Juan—, ha venido «para dar testimonio de la Luz»⁶⁷.

Esta integración es también muy importante en la vida del célibe, porque tiene mucho que ver con su identidad. Y se consigue tanto mejor cuanto con más realismo se asume la negación y se descubre o reconoce la afirmación; y asimismo cuanto más coherente y lógico es el paso del momento negativo al positivo.

Impresiona realmente en el Bautista una coherencia así de radical. Ya hemos visto que está muy atento a no atraer a nadie hacia él, a no ser el centro de las relaciones, a no utilizar el favor popular en su beneficio, porque tiene muy claro que no es el Esposo. Ahí está para demostrarlo toda su predicación, exclusivamente orientada a preparar la venida del Esposo; ahí están dos de sus discípulos que lo abandonan para seguir al «Cordero de Dios»⁶⁸. Juan no exige ningún trato de favor, no pide que se le reconozca lo que ha hecho (quizás tenía «derecho» a que se le admitiera en el círculo íntimo de Jesús). Su papel parece llegar a su fin cuando llega el Esposo, toda su alegría es oír la voz del Esposo, una alegría total porque es el final de una tensa espera, porque es el cumplimiento de la misión del precursor, porque su existencia no tenía más sentido que anunciar esta llegada. Y esta alegría es tanto más intensa, cuanto más desinteresado y fiel ha sido antes su anuncio, cuanto más libre de toda búsqueda de sí mismo.

Esta alegría de Juan quizás pudiera compararse con lo que hemos llamado *deseo satisfecho* de la persona virgen, que goza del amor de Dios y experimenta la belleza de la intimidad con el Señor

67. Jn 1, 7.

68. Cf. Jn 1, 35-37.

en la medida en que vive fielmente su oferta, acepta la soledad y es coherente en su anuncio. Es decir, el deseo propio de la persona virgen se satisface en la medida en que no lo hacen otros deseos más humanos⁶⁹. En el fondo, el nexo entre deseo satisfecho y deseo insatisfecho corresponde a la correlación que existe entre la negación de sí («no soy») y la afirmación de la propia identidad («yo soy»). Ser y sentirse «amigo del Esposo» es la señal de que se ha logrado la integración, tanto en Juan como en la persona virgen.

Volvamos ahora al Bautista y a su difícil, aunque apasionada, relación con Jesús.

3.2.2. «Llamó Juan a dos de sus discípulos y los envió a preguntar al Señor: ‘¿Eres tú el que había de venir o hemos de esperar a otro?’»⁷⁰.

Estamos al principio del ministerio público de Jesús. El Mesías se está revelando, no solo con curaciones y milagros, sino con un estilo muy concreto de vida. Se confirma como tal con palabras llenas de autoridad y con actitudes que llaman la atención y sorprenden a muchos, pero que también desilusionan y desconciertan a otros, como quizás a Juan Bautista. «El Bautista está en la cárcel. Desde su calabozo ha oído de Jesús y sus obras, que no parecen responder a la figura ideal que del Mesías había esbozado él ante la gente, con las severas imágenes del hacha, el biello y el fuego, para urgir la conversión ante el juicio inminente. Jesús, en cambio, presentaba la cara amable de Dios mediante el anuncio de la buena nueva y su compasión por los enfermos, débiles y marginados social y religiosamente»⁷¹. Por eso envía Juan a dos de sus discípulos a preguntar a Jesús si es el Mesías o si hay que esperar a otro⁷². Le entra la duda.

69. Cf. 3ª parte, capítulo 5º, apartado 4.1.2.

70. Lc 7, 18s.

71. B. Caballero, *La Palabra cada día. Comentario y oración*, Madrid 1995, 37.

72. Es significativo, advierte Mannucci, que «el cuarto Evangelio nunca ponga a Juan y a Jesús frente a frente. Juan habla siempre ‘de’ Jesús, lo presenta como ‘Cordero de Dios’, pero jamás habla ‘con’ Jesús, algo muy distinto de Mt 3, 14s (texto claramente redaccional). Pero Jesús tampoco habla ‘con’ Juan, sino que habla, y mucho, ‘de’ Juan según los sinópticos (cf. Mt 11, 7-19; Lc 7, 18-35; Mc 9, 12s; Mt 10-13)» (V. Mannucci, «*Venne un uomo...*», 675).

Su fe es sometida a una dura prueba. Después de tanta espera y de tanta invitación a esperar, después de haber apostado su vida a esta venida, le viene una duda que le desconcierta y desorienta.

Normalmente se dice que «a diferencia de los discípulos de Jesús, en el cuarto Evangelio no se presenta a Juan con una fe en Cristo llena de fallos y vacilaciones. Juan es un modelo de fe y de testimonio, casi como 'el discípulo a quien Jesús amaba', que captó hasta el fondo el misterio de Jesús»⁷³. Esto es así, al menos en el cuarto Evangelio, pero Juan es modelo porque sabe lo que es dudar y lo que cuesta creer, como se ve con claridad en el pasaje de Lucas que hemos citado. Así pues, el amigo del Esposo no oculta sus dudas a la hora de reconocerlo; más aún, se muestra disponible a rectificar y purificar la imagen que tenía de Él. Esta libertad interior es lo que agranda la figura de Juan y enriquece su aventura creyente y su ejemplo para el célibe consagrado, sobre todo en la edad que estamos estudiando.

Veinte o treinta años después de la ordenación o de la profesión hay sin duda en toda vida algo que no se ha confirmado, alguna expectativa que no se ha realizado, algún deseo que no se ha visto realizado.

a) Sobre todo en relación *con Dios*. Quizás lo más difícil de la segunda conversión sea precisamente lo que tiene que ver con ese camino tan parecido a una peregrinación al monte de Dios, que lleva al creyente a purificar continuamente sus ideas y su experiencia de Dios y de su amor. Es completamente lógico que su celibato, y el testimonio que de él se desprende, se vean afectados por este proceso de conversión y de purificación. Puede suceder que en el célibe queden restos del Dios «justo» y severo, que castiga como se merece, que es más exigente que comprensivo, etc., en definitiva, del Dios del Bautista. Son evidentes, pues, las consecuencias para el propio celibato y sobre todo para la experiencia personal de ser amado por este Dios y de haber experimentado su paternidad y maternidad.

b) Podrá haber también desilusiones y sorpresas negativas para *la vida y el 'yo' de cada uno*. Como hemos indicado al principio de este capítulo, muchos de los sueños y planes de esta edad dejan ver toda su inconsistencia, mucho de lo programado rebasaba con

73. *Ibidem*, 666.

mucho los recursos disponibles y se ha quedado en el cajón, cierta imagen del yo ha sufrido un rudo golpe, incluso cabe que el ideal de santidad se haya ido debilitando, y que la misma fidelidad al celibato presente ciertas grietas y heridas. Pero las cosas que nos rodean y nuestra propia actividad adquieren ahora un nuevo sentido; como si fueran menos importantes, o se alejaran en cierto modo de nosotros; como si nos sintiéramos traicionados por aquello en lo que tanta confianza habíamos puesto. Repetimos la cita de Barth que expresa tan bien esta realidad: «Alguna vez hemos querido algo a lo que hemos tenido que renunciar, hemos construido algo que hemos debido derribar, hemos hecho algo que hemos visto cómo otro lo ha dejado atrás»⁷⁴.

Hay, pues, un deseo insatisfecho que puede poner en entredicho la fidelidad a la opción por el celibato. Nada más natural y menos absurdo. Puede, incluso, ser positivo y un factor de crecimiento, si la persona no se vuelve rígida, si acepta que se discuta y se purifique cierta imagen de Dios y de sí mismo, si va a lo esencial de las cosas, si descubre el profundo sentido de su virginidad, si aprovecha sus límites para experimentar la misericordia de Dios y ser misericordioso con los demás.

La figura llamativa de un Mesías que tiende su mano a las miserias de la humanidad, que no es el justiciero que corta de raíz y echa al fuego el árbol sin fruto, sino el signo mesiánico del mismo Evangelio que se anuncia sobre todo a los abandonados y despreciados, pudo escandalizar a Juan como puede escandalizar ahora a quien es incapaz de superar cierta idea de Dios y de las obligaciones para con él. Y puede escandalizar también al célibe que cree que su virginidad lo sitúa por encima de los demás y sin darse cuenta es duro y autoritario, poco comprensivo y aún menos pacífico y misericordioso. Jesús llama bienaventurados a quienes no se escandalizan de un mesianismo tan sencillo y suave como el suyo⁷⁵. ¿Y si radicara aquí precisamente el sentido de la segunda conversión? Esa conversión de la persona virgen a la *bondad*, la virginidad misma entendida como bondad de corazón y de entendimiento que, a veces, se tiene por una virtud de poca monta, que «escandaliza» a los sabios y en-

74. K. Barth, *Fürchte...*, 278.

75. Cf. Lc 7, 23.

tendidos; esa conversión que es hoy un signo llamativo y un gesto que habla de la profundidad de la persona que lo hace, porque es capaz de sintetizar e integrar un sinnúmero de actos de virtud.

La bondad es lo que hace que se sienta una profunda compasión evangélica por las multitudes, lo que mueve a acoger y promover al otro en su alteridad y riqueza, lo que lleva a evitar esas sutiles formas de crueldad y de mezquindad que reflejan un corazón incapaz de abrirse y comunicarse y que muchas veces manifiesta una extraña asocialidad de ciertos célibes. Hablamos de esa bondad que se despliega en una serie de virtudes hermanas como «la *paciencia*, contra toda forma de racionalismo resentido que quiere todo aquí y ahora; la *humildad laboriosa e inteligente*, contra el pesimismo y la dejación de responsabilidades; la *esperanza*, que deja a Dios el señorío del mundo y de la historia»⁷⁶. Una bondad, finalmente, que «nace de una inteligencia humilde y real y acaba en la paz»⁷⁷, que «nutre el vivir y prepara el morir»⁷⁸. Si la virginidad no nace en un corazón bueno y si la virginidad no es buena, puede convertirse en una tremenda adulteración, en evidente contradicción consigo misma.

En este sentido es muy convincente la «confesión» que sobre esta edad hace un testigo tan fiable como Barth: «La posesión de una clara conciencia de mis limitaciones ha sido sin lugar a dudas un cambio positivo en mi vida en estos últimos años. Con gran sorpresa mía y de quienes me conocían ya de antes, esta conciencia me ha hecho, por ejemplo, mucho más dulce, más pacífico y más proclive a darme cuenta de que al final todos, también nuestros adversarios, vamos en la misma barca; más dispuesto a aguantar los ataques circunstanciales e injustificados sin demasiada prisa por defenderme; y, al mismo tiempo, menos propenso a atacar a los demás. Pero, sobre todo, decir *sí* es ahora para mí más importante que decir *no*, aunque esto no es nada baladí. Y por lo que a la teología se refiere, el mensaje de la gracia de Dios se ha vuelto mucho más urgente que el mensaje de la ley, de la cólera, de la acusación y del juicio de Dios, aunque esto tampoco haya que olvidarlo. ¿Signos de debilidad?

76. S. Pagani, *Uomo tra la gente... I*, 421.

77. *Ibidem*.

78. *Ibidem*, 421.

Posiblemente. Quede claro, sin embargo, que estoy preparado para luchar si no hay más remedio; por otro lado, creo que este nuevo modo mío de ser, quizás acorde con mi edad, ha logrado y ha podido lograr no menos, sino más, que mi espíritu de lucha de los años anteriores»⁷⁹.

3.3. Juan, el místico

Lo normal es hablar de la ascesis de Juan, cuya austeridad es proverbial («iba vestido con pelo de camello, llevaba una correa de cuero a su cintura, y se alimentaba de saltamontes y de miel silvestre»)⁸⁰. Esta actitud ejemplar es muy importante para el célibe consagrado, que sabe muy bien que sin renuncia le será imposible vivir su celibato. Pero queremos subrayar otra dimensión de su interesantísima personalidad, que en el fondo no es sino la otra cara de su ascetismo, aunque no se le reconoce tanto ni se habla tanto de ella: su talante místico.

Quizás no sea más que la respuesta o la consecuencia natural de lo anterior. A la duda, a la crisis de fe, le sigue en el terreno de las ideas, —no por fuerza en el plano cronológico— la contemplación y, en cierto modo, la visión del misterio.

Sabemos que este talante es absolutamente indispensable en un proyecto de vida célibe, que sería absolutamente irrelevante, en el caso de que pudiera subsistir, sin la dimensión mística. Es verdad que a un célibe que no es un buen asceta le será difícil vivir bien su virginidad, pero si carece del «cromosoma místico» es una *contradictio in terminis*, un engendro de la naturaleza, una especie de monstruo. Sin la dimensión ascética el célibe sería endeble, carecería de voluntad; sin el talante místico sería duro, no tendría corazón. En ninguno de los dos casos su virginidad sería auténtica. Todo se vuelve complicado si no hay sensibilidad de mente y de corazón.

En Juan, el amigo del Esposo, que al oír su voz se llena de alegría, podemos contemplar perfectamente esta actitud interior.

79. K. Barth, *Evangelische Theologie*, VIII, München 1948-1949, 276.

80. Mc 1, 16.

3.3.1. «Yo he visto que el Espíritu bajaba desde el cielo como una paloma y permanecía sobre él... Y como lo he visto, doy testimonio de que Él es el Hijo de Dios»⁸¹.

Aclaremos brevemente, antes de empezar, qué entendemos por mística. Nos referimos sobre todo a la «experiencia pasiva de Dios producida por una moción del Espíritu Santo y, por lo tanto, sobrenatural y gratuita, que sumerge el alma en el ‘misterio’ revelado por Cristo»⁸². En Juan, y dentro de los límites en que cabe esta aplicación, quizás podemos identificar la pasividad de la experiencia y la moción del Espíritu Santo en estas palabras: «Yo mismo no lo conocía, pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: ‘Aquel sobre el que veas que baja el Espíritu y permanece sobre él, ese es el que bautizará con Espíritu Santo»⁸³.

Pero puede tener también otro significado. Mística es «el sentido y el gusto por el misterio, la intuición de que tras el mundo visible hay otro mundo, invisible pero no por ello menos real, que es nuestra verdadera patria. Además, la sed de absoluto que impulsa a superar la condición humana, la ruptura del apego al *yo* contingente con la consiguiente inmersión en una realidad *divina*»⁸⁴.

Este segundo sentido responde muy bien a la experiencia que parecen reflejar las palabras y la actitud del Bautista. Piénsese si no en la tensión constante hacia la trascendencia, casi una inmersión en lo divino, que ha presidido toda su vida; o en la «ruptura» con el *yo* que hemos denominado «descentramiento del *yo*» («él debe crecer, yo disminuir») y que, más adelante, llamaremos «ruptura epistemológica».

Veamos a continuación cómo puede articularse la experiencia mística en la vida del célibe consagrado.

81. Jn 1, 32.34.

82. F. Castelli, *Mística e letteratura*, en «La Civiltà Cattolica», 3467 (1994) 458, que es un resumen de la voz correspondiente en A. de Sutter, *Diccionario de espiritualidad II*, Barcelona, 1983, 619-624. En la misma línea se sitúa L. Borriello, *Mística e umanesimo*, prefacio a C. Tresmontant, «La mística cristiana e il futuro dell'uomo», Casale Monferrato 1988, 11. Cf. también E. Ancilli-M. Pappozzi (eds.), *La mística. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1984.

83. Jn 1, 33.

84. F. Castelli, *Mística...*, 458.

a) *En el principio, la pasión*. Ya hemos dicho que el testimonio del Bautista se asienta en una pasión. Lleva su testimonio hasta las últimas consecuencias sobre todo porque su base y su fuente son globalizantes, abarcan toda la vida, constituyen su centro, son creídas por la mente, amadas por el corazón y deseadas y elegidas como criterio de acción, de *toda* acción de la voluntad... Una pasión, y solo una pasión, es capaz de un testimonio límpido y sólido, constante y transparente del valor; solo una pasión puede llevar a la experiencia mística, que, por naturaleza «implica toda la persona, su mente, su voluntad y sus sentidos. La experiencia mística introduce al hombre en el abismo del misterio»⁸⁵.

Es una observación muy válida para el célibe en los diez años anteriores y posteriores a los cincuenta. Aunque, como hemos visto, esta parece ser precisamente la edad de las pasiones.

A esta edad, como dice Cerda, se da normalmente una paradoja que complica en cierto modo la situación: «Por un lado tendemos a mirar las cosas... con mucho humanismo, de forma ‘natural’, sin sublimaciones espiritualistas; por otro, ahí está en nosotros la mirada de la fe. Lo primero ‘nos hace dudar de la gracia’. Sí, esperábamos que Dios nos cambiara a fondo, pero ¿cuál ha sido en realidad el resultado? Lo segundo nos hace ver que no podemos liberarnos si no creemos en la promesa de Dios de que cambiará nuestro corazón y en la afirmación paulina de que cuanto más débiles nos sintamos, más fuertes seremos por la gracia de Dios (cf. Jer 31; Ez 36; 2 Cor 12)»⁸⁶. Este contraste no contribuye ciertamente a mantener viva la pasión, ni facilita la experiencia mística. Al contrario, queda esa sutil desconfianza que frena la posibilidad de captar la acción de Dios en nosotros.

Es una ocasión más para integrar naturaleza y gracia, mirada psicológica y mirada religiosa, posibilitando así una evolución del acto de fe como contenido de conversión.

b) *Fe universalizante*. En efecto, tras la fase de enlace y de consolidación de la fe, viene la fase que Fowler llama «fe universalizante».

En esta fase, según Fowler, acontece sobre todo una «ruptura

85. *Ibidem*, 462.

86. F. J. Cerda, *Rimotivare «a metà della vita» la propria esistenza consacrata*, en «Vita Consacrata», 29 (1993), 229.

epistemológica»⁸⁷, una «ruptura del campo de conciencia»⁸⁸. La conciencia de comunión con Dios, objetivo y fundamento de la realidad última, cambia radicalmente la idea y la importancia del *yo* y, lógicamente, cambia también la importancia que se da a sus acciones y la decepción por sus incumplimientos y sus fallos.

El punto de referencia de la realidad en general ya no es el *yo*. Lo realmente importante del balance de la fe, a esta edad, no debe ser la carrera ni el éxito, ni siquiera desde una perspectiva espiritual, sino que es la relación con Dios lo que debe constituir el centro del vivir, del amar, del obrar, de todas las acciones del creyente, eliminando todo egocentrismo y toda depresión narcisista.

Rigurosamente hablando no hay, pues, primero una mirada psicológica y luego otra mirada religiosa, ni debiera haber ningún dualismo entre la promesa prometeica de construirse a sí mismo y dejar eso en manos de la gracia de Dios; lo que hay es una percepción global de la existencia, que cobra nuevo sentido a la luz de la adhesión creyente. Se trata, dice Cerda, de «concentrar la existencia en la fe» poniendo en movimiento las dos operaciones básicas y propias del creer: recibir todo como gracia y fundamentar la vida más allá del *yo*, en el amor primero y fundante de Dios⁸⁹.

En este sentido hablamos de fe «universalizante», porque el acto de fe es la fuente de todo y da sentido a todo, mientras que la relación con Dios es una apertura permanente al radicalmente *Otro* que cambia, transforma, rompe y descentra el *yo*, dando lugar a un nuevo modo de sentir y valorar, de desear y obrar, de ser uno mismo, hombre maduro y «creyente». No hay nada en el terreno de las ideas que quede fuera de la esfera de influencia del acto de fe, no hay acciones profanas en la vida del creyente, no hay contraposición entre lo profano y lo religioso, porque cada instante de la vida, cada trozo de existencia revela una orientación, que viene de la fe y orienta cada vez más la vida, con toda su carga de humanidad, hacia el acto de fe y de amor⁹⁰. Es la integración real de naturaleza y gracia, de lo humano y lo divino.

87. Cf. J. Fowler, *Stages...*, 116.

88. Cf. J. Garrido, *Grandeza...*, 132.

89. Cf. F. J. Cerda, *Rimotivare...*, 229.

90. Sobre la centralidad del acto de fe, cf. A. Cencini, *Vida consagrada...*, 264-268.

Pero no solo esto, sino que, como es natural, nutre la pasión, la mantiene viva y la hace crecer. La pasión solo puede nacer, florecer y purificarse en el humus de la fe universalizante. Solo cuando el acto de la fe *impregna* toda la vida cabe esperar que sea *intenso*, que se convierta en pasión, antecámara de la experiencia mística.

Todo esto es una verdadera conversión (el *second appel* de René Voillaume), que según Fowler es muy rara. Y, sin embargo, el sacerdote y el religioso han de experimentar este cambio radical, si no quieren que su fe sea solo adolescente o intelectual, si quieren evitar el extravío y la insignificancia de una fe débil y contradictoria, parcial y vulnerable, tensa entre polos no integrados, que termina por reivindicar sutil y casi imperceptiblemente la gestión de la vida⁹¹, incluso de la vida espiritual, haciendo imposible la acción de la gracia.

c) *El celibato totalizante*. Pues bien, el celibato podría ser a la vez signo de esta ruptura epistemológica y de esta pasión creyente, expresión de la conversión y de la decisión de cimentarse en Dios pasando por la experiencia del luto, y de depender de él. Sobre todo en la realización afectiva. Es la certeza de que Dios puede llenar el corazón, ser el Esposo del alma, un amigo de verdad..., pero también decisión firme de no buscar ningún otro amigo, ningún otro esposo (o esposa), ninguna cosa y ninguna persona que pueda llenar su corazón.

Pero el celibato tiene sobre todo una característica básica común con la fe y con el acto de creer, que no es otra que su universalidad, por su vínculo natural con la plasticidad y omnipresencia de la sexualidad. A esta edad el celibato es una situación antropológica que abarca *toda* la persona en su dimensión espiritual y material, y es producto de la recta orientación de su conjunto psicosomático, afectivo y sexual como individuo y como miembro de una comunidad.

Es importante que, a medida que pasan los años, el consagrado vaya entendiendo el celibato, no ya como una realidad parcial de su ser, sino como algo que lo implica por completo, que supone una actitud global ante la vida. Ser célibes por el Reino es un estilo global de vida, que se va profundizando y ampliando día tras día. No es una pura formalidad, sino que es un modo de entablar relaciones

91. Cf. D. G. Myers, *The Inflated Self. Human Illusions and the Biblical Call to Hope*, New York 1981.

y de hacer amistades, de mirar la vida y de analizar los acontecimientos, de desear y proyectar, de obrar y esforzarse, de orar y leer la Palabra... Algo muy concreto que comprende todos los gestos y actitudes significativas. Como el acto de fe y en estrecha relación con él.

Una opción virginal como la del sacerdote y la del religioso tiene que implicar todas las esferas de la persona y de la vida cotidiana, dándoles un color y un calor inconfundibles.

Solo así el celibato se puede vivir y disfrutar. Porque solo así rebosa sentido y significado auténtico. Solo así introduce poco a poco en la experiencia mística, que se caracteriza por implicar a toda la persona.

En la medida en que se consigue la plenitud de sentido y la implicación de toda la persona, se vuelve a (re)escoger el celibato a esta edad por su valor propio y peculiar, y se convierte cada vez más en «signo del Reino de los Cielos»⁹².

d) *Volver a soñar*. Entonces es posible volver a *soñar* a esta edad, con sueños de antes, o con sueños de ahora. Sueños como misterio, como intuición de otra dimensión de la vida que también es mía, sueño como mística. Lo importante es que estos sueños tengan que ver con la pasión propia del célibe por el Reino, con la pasión por Cristo. Más aún, es preciso que el célibe revise sus opciones e ideales más hondos y vuelva al «sueño» de su juventud para reconciliarse profundamente con él⁹³.

Es indispensable para atreverse a proclamar el valor, hacer frente a una realidad contraria y tener quizás que pagar un alto precio personal (prisión y martirio de Juan) para recuperar el propio sueño, posiblemente relegado por mucho tiempo al olvido (¿acaso por otros sueños?), o tenido por muy alto y muy ajeno a la propia realidad... con objeto de realizarlo en la plenitud de la madurez.

Se trata quizás de otra integración entre sueño y realidad, entre *yo* actual y *yo* ideal, entre ideal genérico-común e ideal personal-subjetivo. Quizás lo que hay que recuperar y realizar a esta edad es el «propio» sueño, el sueño de juventud que vuelve a ser ideal y razón de vivir, sueño viejo y joven a la vez, sabiduría de antes y de ahora⁹⁴.

92. F. Fuschini, *Mea culpa...*, 72.

93. F. J. Cerda, *Rimotivare...*, 228.

94. Es lo que expresa muy bien Hesse en una poesía: «Cada uno tiene que encontrar / su propio sueño / para andar sin problemas el camino. / Pero ningún sueño es eterno. / Todo sueño / deja su sitio / a un nuevo sueño, / y

Pero para conseguir esta integración y recuperar la capacidad de soñar, hay que recorrer unas etapas muy precisas.

1) La primera es *creer en el sueño*, convencerse de que la virginidad consagrada tiene raíces místicas, que no se trata de observar unas normas y mucho menos de adoptar comportamientos negativos, donde lo único que cuenta es la capacidad de renuncia. Ante la vida del célibe se abre, por el contrario, un camino sin fin, que ninguna regla puede limitar ni programar, ni ningún proyecto puede agotar o recorrer hasta el final. El célibe es llamado a amar a Dios con todo su ser, para amar con el corazón y la libertad de Dios a todas las criaturas.

Pero hay que salvar cierto idealismo; hay un 'imposible' que, pase lo que pase, no hay que dejar de perseguir; hay un sueño que hay que seguir soñando siempre. ¿En qué se queda la vida del célibe a esta edad si se le quita el idealismo, si lo imposible se vuelve absurdo, si el sueño no se toma en serio, si el misterio pasa a ser un enigma? Pues en una vida sin alma, sin poesía y sin belleza.

2) En esta fase de la vida, creer en el sueño es *casar idealismo y realidad*. Y esto solo es posible ahora, porque lo propio de esta edad es ver la vida con más objetividad y realismo, valorar la propia personalidad con menor condicionamiento emocional, conocer más a fondo la propia individualidad con sus correspondientes límites y cualidades, etc. Por consiguiente, solo ahora se dan las mejores condiciones para convertir el sueño en realidad o, al menos, para que aflore la realidad de la persona. Pero es que, además, es ahora más que nunca cuando hay que despertar la identidad y la realidad general del célibe para que renazca a una nueva vida.

Con ello cabe, si bien solo teóricamente y no de forma inmediata, situar correctamente la distancia entre ideal y realidad⁹⁵ y eliminar los aspectos menos realizables, más ambiguos e infantiles del sueño. Y además, y sobre todo, debería ser posible personalizarlo, hacer que expresara la personalidad de cada uno, lograr que pudieran recuperarse por él las partes más olvidadas del yo. El sueño re-

no hay que retener ninguno» (H. Hesse, *Le stagioni della vita*, Milano 1993. [Ed. esp.: *Tres momentos de una vida*, Barcelona ²1988]).

95. Sobre la llamada «distancia óptima» entre el yo ideal y el yo actual, cf. A. Cencini, *Amarás al Señor tu Dios. Psicología del encuentro con Dios*, Madrid ²1994, 15ss.

sucita a menudo energías adormiladas o atrofiadas y descubre posibilidades inimaginables y escondidas.

3) En la vida del célibe hay a veces un *sueño ignorado*. Es decir, al llegar más o menos a la mitad de la vida se comprende que la elección de una carrera, que la interpretación del ministerio sacerdotal o de la consagración religiosa, con puros criterios de eficiencia a los veinte años, o su autorrealización a los treinta, «se han llevado a cabo a costa de un sueño o anhelo más profundos. Y ahora es el momento de ajustar cuentas con ese sueño reprimido. La urgencia de llevarlo a cabo a los cuarenta años (y después) no se debe ni más ni menos que al convencimiento de que es la ‘última oportunidad’ para cambiar. Ese sueño, relegado al olvido y solo ahora recuperado, hay que perseguirlo, porque de otro modo pasará una vez más desapercibido. Pero para ello se precisa de una transformación personal muy radical, renunciando a la ‘carrera’ anterior y al ‘estilo de vida’, para volver a empezar»⁹⁶.

Creo que esto le pasa a muchos célibes por el Reino que, de jóvenes, han creído que podían ignorar o infravalorar ciertos sueños de intimidad con Dios, y, por falsa modestia, o por comodidad, les ha parecido que no eran las personas más adecuadas para perseguir un ideal de santidad y de amor apasionado al Señor Jesús, centrandó en otros puntos su atención psíquica y espiritual. Pero ignorar no es igual a cancelar. ¡Más bien al revés! Una ley del psicoanálisis moderno dice que lo que va a parar al inconsciente no por eso desaparece de la vida psíquica ni se hunde en la nada⁹⁷. El sueño sigue ahí... y, por tanto, se puede recuperar y a esta edad, e incluso se puede revivir un sueño que nunca se había tomado en serio.

¡Cuántos célibes descubren ahora lo bonito de estar a solas con Dios o sienten la «nostalgia del claustro», o se ven misteriosamente fascinados por la oración, por la presencia de Dios, por saborear su palabra, por contemplar su rostro, o se sienten interpelados de un modo nuevo para ser santos no solo por deber, sino para ser felices, para enamorarse de Dios! Para algunos es como descubrir una nueva vocación. Pero no, no se trata de eso. Lo que pasa en realidad es que ese sueño ignorado, tanto tiempo reprimido y oculto, marginado y quizás penalizado, lucha por salir a superficie. Un sueño

96. F. J. Cerda, *Rimotivare...*, 228.

97. Cf. A. Cencini-A. Manenti, *Psicologia e formazione...*, 38s.

muy especial, que desde luego, no significa estar dormido, sino con los ojos bien abiertos.

Un despertar que es como volver a nacer. La segunda conversión...

3.4. Juan, el mártir

Vamos a estudiar el último aspecto de la actitud de Juan, que coincide con los últimos hechos de su vida: denuncia de la torpe conducta del tetrarca Herodes Antipas, prisión y absurda condena a muerte, al menos desde una perspectiva humana. Ser mártir es la culminación de ser testigo, místico y amigo del Esposo, pero también la síntesis de estas tres cosas. El Bautista «celebra» con su muerte una vida totalmente dedicada al anuncio del que ha de venir. O puede que su muerte sea la voz de alguien que grita, un grito tan fuerte que nadie puede decir que no lo ha oído. Pero entre testigo y mártir hay también un nexo etimológico, porque los términos griegos *martyr* y *martyría*, de donde vienen «mártir» y «martirio», significan respectivamente testigo y testimonio. Es decir, el martirio y la muerte de Juan son la consecuencia lógica de su ser testigo, son el remate de su identidad.

En su martirio podemos hallar sugerencias útiles para describir la segunda conversión y el proceso de integración del célibe por el Reino.

3.4.1. «El rey envió sin más dilación un guardia con la orden de traer la cabeza de Juan. Este fue, le cortó la cabeza en la cárcel...»⁹⁸.

Antes de seguir, una aclaración importante que marca la pauta de nuestra reflexión. «El Nuevo Testamento, dice agudamente Bruno Maggioni, relata tres martirios: la decapitación de Juan Bautista (Mc 6, 17-29), la lapidación de Esteban (Hech 7, 55-60) y la crucifixión de Jesús. El primero es el anticipo de la muerte de Jesús, el segundo la sombra que le sigue. En el centro, pues, está el *Crucificado*. Solo en referencia al Crucificado, el mártir cristiano revela su sorprendente originalidad. La cruz de Jesús es el principio normati-

98. Jn 6, 27s.

vo para discernir la verdad del martirio cristiano»⁹⁹. El misterio de esta cruz es la clave de lectura, el criterio exegético tanto del martirio del Bautista como del martirio propio del testimonio virginal.

Pero el martirio es, a su vez, la expresión, el criterio normativo de la virginidad. La virginidad debe ser testimonio «gritado» con toda la vida, llevada a sus últimas consecuencias. Por consiguiente, si es cierto lo que hemos dicho sobre la relación entre la cruz de Cristo y el martirio del creyente, y entre martirio y virginidad, aplicando una especie de propiedad transitiva podríamos decir que *la persona virgen vive su virginidad como martirio, en la medida en que se identifica con Cristo crucificado, y decide vivir y morir en él.*

Podría decirse que en todo esto no hay ninguna novedad, que desde sus primeros años de formación el sacerdote y el religioso saben todo esto... y se dan un paseo por el Calvario, sus alrededores y su misterio... Pero ha llegado el momento de gracia de vivir en la carne el ideal que se ha formado en el espíritu; es el tiempo providencial de configurar todo el ser, en todas sus manifestaciones y sobre todo en sus dinamismos más significativos, con el misterio de la muerte y resurrección del Señor; ha llegado la hora en que la mística puede y debe convertirse en motivo y forma concreta de vida; la hora en que el que fue alzado sobre la tierra sea la medida y el modelo del celibato y del martirio en el testimonio del amor. No se trata, pues, en absoluto, de una actitud espiritual a secas, que pretende imitar, «ser como él», y mucho menos de una interpretación penitencial del celibato (entendido como «crucifixión de la carne»).

Creo que el mejor comentario y reflexión que puede hacer el célibe por el Reino sobre el sentido de esta identificación con Cristo, crucificado y resucitado, es lo que ya hemos dicho sobre el enamoramiento de Pablo y su propósito de morir y vivir en Cristo (cf. 3ª parte, cap. 3º, apartado 4º).

Este propósito es también el del célibe en esta etapa de la vida. Se trata de un proyecto elaborado en torno a la relación muerte-vida, que comprende toda la persona en su ser más profundo, estructural y dinámicamente. Una relación que consta de fases muy concretas, una especie de diálogo entre la persona consagrada y Jesús, Señor de la vida y de la muerte, como una llamada y una respuesta entre

99. B. Maggioni, *Il martirio, rivelazione di Dio*, en «La Rivista del Clero Italiano», 11 (1994) 738.

personas que se buscan y se reconocen en un *crescendo* progresivo y creativo de sentido y de amor.

Como acertadamente dicen Carroll y Dickmann, «solo en una espiritualidad que implique la muerte y la resurrección podemos encuadrar correctamente la espiritualidad de la edad madura»¹⁰⁰, que es, por tanto, una espiritualidad de martirio.

Recorramos, pues, brevemente las fases que ya conocemos, y que volvemos a considerar como camino específico que marca la segunda conversión del célibe por el Reino, y como realización de la integración quizás más compleja y difícil de la vida terrena del hombre, es decir, de la integración de la vida con la muerte. Estas fases que reflejan la configuración con Cristo, son, al mismo tiempo, las etapas de la realización progresiva de la virginidad como martirio.

a) *Mors tua-vita mea*. El camino del mártir parte normalmente de la experiencia, cada vez más viva, más llena de sorpresa y de gratitud, de la muerte de Cristo como el mayor signo de amor. Experiencia de una muerte y de un amor que, para el mártir, son un don *personal*, algo que llega a lo más profundo de su persona, que le da vida y también la certeza de que ha sido amado con un amor sin límites.

Como siempre, en el fondo de toda donación de sí mismo está el descubrimiento de un don recibido. Y si, como sucede con el mártir, la donación es extrema, también es extrema la libertad para recibir, para dejarse amar, para gozar del afecto recibido, hasta el punto de que la donación personal radical se ve como una consecuencia natural e inevitable.

Desde esta perspectiva, el mártir es una persona profundamente libre, está totalmente segura de un amor que nadie le podrá arrebatar. Es una persona de fe que ha superado el miedo a no ser suficientemente amable, a no haber sido lo bastante querido, a no haber sido bien tratado por la vida; ese miedo que origina las tentaciones afectivas, que inhibe y ahoga especialmente todos los proyectos de autoentrega.

Ya hemos dicho que el celibato es la forma mediante la cual cada uno puede testimoniar que la vida pasa por la muerte, que la vida

100. L. P. Carroll-K. M. Dickmann, *Chaos or Creation. Spirituality in Midlife*, New York 1986, 152.

nace de la muerte de Cristo. Es decir, es vitalidad afectiva generada en el creyente por esa muerte, por la fuerza del amor manifestado en la cruz. Es, pues, la superación definitiva de la tentación y del miedo «mortal», que la tentación ~~con~~ lleva, junto al intento de mercader amores siempre precarios, que no dan vida. Al contrario, el dinamismo que nace de esta muerte significa el inicio de un estado de profunda libertad interior que impulsará al mártir a dar totalmente su vida, esa vida que está seguro de haber recibido como don por la muerte de Cristo.

Si, pues, la libertad afectiva (y la opción correspondiente por el celibato) se debe a la certeza de haber sido ya amados, nada como la muerte de Cristo puede dar esa certeza.

b) *Mors tua-mors mea*. Al mismo tiempo la muerte en cruz mueve a amar del mismo modo, con la misma intensidad, hasta la muerte...

La muerte de Cristo provoca la muerte del creyente. Pero debe quedar claro que no es la muerte, sino el amor, el elemento clave de esta edad. La muerte no es más que la plenitud y culminación de este amor, el sello de su autenticidad.

Este amor es el que cimienta la vida célibe por el Reino, con todas sus renunciaciones, lutos, debilidades y rupturas, pero también con la libertad afectiva tan rica que da el amor, sobre todo cuando se tiene la seguridad de haber sido amados y de poder amar, y más aún si esa seguridad se basa en la roca del amor del Padre que se revela en la cruz del Hijo.

En este sentido cabe decir que todo proyecto de celibato pasa ineludiblemente por la *identificación con Cristo y con su cruz*. Una identificación progresiva, es verdad, que ahora debería ser tan radical como el martirio. El consagrado, que se ve en el misterio de la muerte de Cristo, se da perfecta cuenta de que «no puede seguir a Jesús ‘de lejos’, como Pedro, tratando de separar su destino del de su Maestro. No todo seguimiento termina *siempre* en el martirio, pero siempre cabe la posibilidad de que así sea. El martirio es un don, que Dios hace a algunos, pero estar dispuestos a dar testimonio hasta el final pertenece a la estructura normal del discipulado. A este respecto, los relatos evangélicos no dejan lugar a dudas. El seguimiento supone siempre renunciar a sí mismo, aceptar la cruz y el vuelco de la vida: en adelante nada de reservarse, solo darse (Mt 8, 34-35). La única bienaventuranza que se repite dos veces es la

de la persecución, lo cual deja entrever su importancia (Mt 5, 10-12)»¹⁰¹.

Y aquí, una vez más, tenemos el ejemplo del Bautista que, aunque ha anticipado la muerte de Jesús, ha sido un perfecto seguidor suyo, se ha identificado plenamente con el Maestro tanto en la vida como en la muerte.

Tentación sería rechazar esa lógica y esa identificación; sería la ilusión de la carne, el engaño diabólico de creer que cabe amar sin morir, sin pasar por la cruz, que se puede conquistar y utilizar en beneficio propio el amor de los demás, mientras se tiene bien amarrada la propia realización afectiva y sexual, sacerdotal y religiosa. Tentación podría ser también la ilusión del espíritu, el engaño diabólico de seguir «de lejos» al Maestro, separando el propio destino del destino del Hijo del Hombre.

La tentación se supera cuando se descubre el engaño, cuando se desenmascara la ilusión, cuando se adquiere la certeza de que es imposible que muera el amor del que ama hasta la muerte.

c) *Vita tua-vita mea*. Y realmente no muere. Lo que termina y se muere es el «hombre viejo», el que pretende ser dueño de «su» vida sin recibirla de nadie, el que quiere bastarse a sí mismo y construir su propia vida, su fidelidad al celibato y sus normas, el que está obsesionado por su autonomía y celoso de ella, pero luego depende de muchas cosas, de muchas criaturas, recompensas..., que es como «una caña agitada por el viento», que como un adolescente cree que la gratificación afectivo-sexual le va a traer la auténtica libertad, que en fin concibe su apostolado como medio para realizarse a sí mismo.

El que, en realidad, se hace viejo y está triste es el sacerdote o el religioso que vence la tentación de la carne, pero no es capaz de aprovechar la prueba para crecer, que solo sabe decir «no» al amor humano y sus miserias, pero es incapaz de decir un solo «sí» al amor infinito, que libera el corazón y abre a una vida nueva.

Lo que vive y resurge es el hombre nuevo, que decide depender libremente de alguien, que es amable y en quien ha encontrado su identidad¹⁰², que se realiza según el modelo del Hijo, muerto y resucitado, porque cada vez se ve más reflejado en el ideal de su vida y

101. B. Maggioni, *Il martirio...*, 743.

102. Cf. 2ª parte, capítulo 1º, apartado 2.1.1.

en su humanidad real. También Cristo padeció la tentación de la falsa autonomía, pero se puso por completo en manos del Padre, que lo «exaltó y le dio el nombre que está por encima de todo nombre»¹⁰³. Al decidir «depender» del Hijo, y de que de Él dependa también su realización afectiva, el consagrado recibe realmente su vida, como el Hijo la ha recibido del Padre.

El proceso de identificación es el siguiente: configurándose en el martirio con la pasión de Cristo, el célibe por el Reino, sea sacerdote o religioso, se configura también con Él en la resurrección, vive su vida, se asemeja cada vez más a Él en un amor libre del egoísmo falaz de la carne y liberado del peligro de la involución narcisista.

Ha decidido depender del que ama, y esto le da la libertad total, y lo hace libre de amar sin limitaciones, como el Señor Jesús; es una persona virgen, entregada por completo al Padre para amar a los hermanos.

En esta comunión de vida divina hay otro aspecto que pasa a la vida humana del mártir. Igual que Jesús en la cruz, la persona que ha entregado su vida a imagen del Hijo, «reproduce el rostro del Dios del Evangelio, que no es un rostro sin figura, desvaído en no se sabe qué universalidad, sino un rostro que, en el martirio de Jesús, presenta rasgos definidos, concretos, absolutamente propios: los rasgos de un Dios que se dona a sí mismo. La cruz no es solo el icono de un mártir que muere por su Dios, sino el icono de un Hijo de Dios que muere por el hombre... Y a su vez, el mártir es la memoria del amor de Dios al hombre y no simplemente un ejemplo heroico de la entrega del hombre a su Dios. Es icono del amor de Dios que baja, no solamente respuesta del hombre que sube. Por eso el martirio no es solo un ejemplo de entrega, sino una *revelación* de Dios, igual que el Crucificado»¹⁰⁴, vida divina manifestada en una existencia humana.

Memoria e icono del amor de Dios, la persona virgen renueva una vez más su vocación de dar testimonio hasta el final del amor al que se ha consagrado, sin referir demasiado a sí mismo los resultados de su testimonio. El ejemplo del Bautista en este sentido es extraordinario. Como observa Mannucci, cuanto más desaparece Juan «fi-

103. Flp 2, 9.

104. B. Maggioni, *Il martirio...*, 748s.

sicamente», más fructífero es su testimonio. Al principio le proporcionó a Jesús sus dos primeros discípulos; cuando ya había muerto, su testimonio le ganó una multitud. «Acudía a él *mucha* gente..., *muchos* creyeron en él» (Jn 10, 41s)¹⁰⁵.

Un testimonio auténtico lleva dentro de sí algo que no puede morir, que «vive» después de la muerte del testigo mártir.

d) *Vita mea-vita tua*. Es la última etapa del camino que lleva a la persona virgen a vivir la espiritualidad del martirio.

A primera vista se trata de un subrayado diferente, de una inversión de los posesivos respecto a la fase precedente. Lo que sucede en realidad es que cambia el sentido de la relación, y hace un esbozo completo de las estructuras profundas del seguimiento evangélico que se dejan traslucir, sobre todo, en el martirio: *confiar en Dios y entregarse a Él*. «Son las dos tensiones de la vida de Cristo –comenta Maggioni– que resplandecen en la cruz con especial fulgor, hasta el punto de que los mismos sumos sacerdotes, los escribas y los fariseos que están cerca del Crucificado, aunque mofándose de Él, de algún modo lo reconocen: ‘A otros salvó, y a sí mismo no puede salvarse... Ha puesto su confianza en Dios; que lo libre, si es que tanto lo quiere’ (Mt 27, 42s)... Más que un gesto de amor, el martirio es un acto de confianza en la fuerza del amor (de Dios al hombre sobre todo) que en el martirio asume el velo del silencio y de la derrota»¹⁰⁶. Pero esto no son más que las estructuras y las tensiones que acompañan a todo proyecto de vida célibe; también el celibato, sobre todo en esta fase de la existencia, más que un gesto de amor es un acto de confianza en la fuerza del amor de Dios. No solo en la vida de la persona virgen (aunque también en ella), esta fuerza divina del amor está a menudo velada y es siempre misteriosa.

– *Confiar en Dios*. Muchas veces la fe es lo único que sostiene el amor del célibe, y el amor se queda prácticamente en un deseo. Esto es lo que hace que la virginidad se asemeje tanto al martirio, sobre todo en esta etapa de la vida en que la experiencia de la pérdida, del dolor¹⁰⁷ y de la muerte se dejan sentir con especial

105. V. Mannucci, «*Venne un uomo...*», 674s.

106. V. Mannucci, *Il martirio...*, 743s.

107. Entre las situaciones que pueden provocar el dolor, Garrido enumera las que él llama «purificaciones pasivas» como, por ejemplo, las en-

intensidad¹⁰⁸. Vivir en estos momentos la virginidad no resulta nada fácil, la soledad puede pesar más que nunca, el sacrificio de la afectividad y la renuncia a la sexualidad pueden abrir heridas dolorosas, se puede uno sentir objeto de burla a cargo de la cultura y mentalidad dominantes, muy hábiles, y a menudo muy despiadadas, en presionar violentamente a quien se resiste a hacer lo que todos hacen.

La persona virgen es cada vez más consciente de que su crecimiento, y aún más su conversión, tiene mucho que ver con el sufrimiento. Más aún, sabe que no es testigo porque sufre, sino que sufre porque es *ya testigo*; y sabe muy bien que su testimonio se vuelve martirio solo cuando anuncia, con su forma de ser limpia y pulcra, un Evangelio que toca y amenaza la idolatría colectiva¹⁰⁹, bien sea la del sexo, bien la de una cierta idea del amor. El célibe es muy consciente de que el estilo de vida que ha elegido es extremadamente «peligroso», que se halla expuesto a la contradicción y a la violencia, y por eso mismo se pone totalmente en manos de Dios. «Es el momento de descubrir la senda de la ‘santidad’, que es fruto del ‘grano de trigo que muere...’; es el momento de asumir la vertiente pascual de la vida y del compromiso»¹¹⁰. La virginidad *es* martirio, pero el martirio es sobre todo confianza, abandono, certeza de la paternidad y maternidad de Dios, certeza de que nuestra muerte está en manos de Dios y así es imposible que dé miedo. Es el momento de decirlo y de gritarlo con toda la vida...

O, para decirlo con Frankl, es el tiempo en que, tras los valores *experienciales* (= lo que se recibe de la vida) y los valores *creativos*

fermedades prolongadas, las rupturas afectivas de vínculos profundos, la tentación de desesperarse, la frustración de los proyectos que han alimentado lo mejor de la vida, la autoconciencia radical del pecado y la experiencia interior de purificación (cf. J. Garrido, *Grandeza...*, 136ss).

108. Entre los acontecimientos que llevan a muchos a la experiencia de la muerte en la mitad de la vida hay que incluir la muerte de los padres. Freud propone el mecanismo de «identificación con un objeto perdido» para solucionar este proceso de sufrimiento. «Identificarse, afirma Cerda, es asimilar elementos del otro y transformarse según el modelo que nos ofrece el objeto de identificación. Esto significa sumir interiormente no solo las cualidades de los padres, sino también su mundo y sus relaciones. Puede ser enriquecedor conservar este *mundo* de nuestros padres en nuestro *yo*» (F. J. Cerda, *Rimotivare...*, 25).

109. Cf. B. Maggioni, *Il martirio...*, 741ss.

110. Cf. F. J. Cerda, *Rimotivare...*, 225.

(= lo que se da a la vida), el individuo es llamado a vivir los valores *comportamentales* (o actitudinales), es decir, a aceptar libremente lo que la vida trae inevitablemente consigo, o que él mismo ha convertido en realidad mediante una opción personal¹¹¹. Martirio es tener el valor de aceptar esto diaria, sencilla y humildemente, sin que trascienda normalmente al exterior.

Aceptar libremente es lo mismo que ver con realismo y plenitud de sentido la propia opción existencial, que es sostenida por el amor y el anhelo de amor que anima a tomar esta opción hasta sus últimas consecuencias. Un anhelo de amor que, poco a poco, se ve libre de la tentación de instrumentalizar y utilizar en beneficio propio ese valor y es enriquecido con nuevos motivos de atracción. Aquí es precisamente donde la renuncia del célibe por el Reino al matrimonio, a las alegrías de la intimidad y a la fecundidad conyugal se hacen realmente por amor, y es «capaz de hacer 'libremente' inevitable la renuncia, renovando y aceptando voluntariamente cada día esta situación»¹¹². Como dice Schillebeeckx, en una situación así la renuncia indica que no se puede obrar de otra manera, de que es «imposible dar otro sentido a la existencia»¹¹³.

Es otro elemento más con el que el virgen-mártir se asemeja al Señor. Cristo ha salvado al mundo «con un profundo amor, fundado en los valores actitudinales de la libre aceptación de lo que su Padre y Él habían hecho inevitable: su entrega a la pasión y muerte»¹¹⁴. Pues la cruz, libremente elegida y aceptada por amor, supone, en la experiencia tan profundamente humana del mismo Cristo, el encuentro de dos mundos: es vida y muerte, el máximo límite y la máxima plenitud de significado, la violencia máxima y la máxima expresión de entrega libre, por amor.

Este amor es el que hace que el célibe por el Reino permanezca fiel a su celibato y no se «haga viejo», sino que su opción por la virginidad sea cada vez más grande y más joven, que viva el límite

111. Cf. V. E. Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Brescia 1985, 84ss. (Ed. esp.: *Logoterapia y análisis existencial*, Barcelona 1990).

112. B. Giordani, *Aspetti psicosociali del celibato nella realtà odierna*, en aa. vv., «Il celibato per il Regno», Milano 1977, 227.

113. Cf. E. Schillebeeckx, *Il celibato nel ministero ecclesiastico*, Roma 1968, 26. (Ed. esp. *El celibato ministerial*, Salamanca 1968).

114. L. M. Rulla, *Psicología profunda y vocación 1. Las personas*, Madrid ²1986, 233ss.

y la pérdida con profundo sentido, que entienda su luto como una forma de parecerse cada vez más a Jesús de Nazaret, «su» Señor, configurándose con el misterio de su muerte y resurrección, y entregándose, como Él, en la vida y en la muerte, fiándose del Padre.

– *Donación de sí mismo.* Si las fases anteriores se caracterizaban sobre todo por la capacidad para recibir un don y para acoger una presencia, ahora hay que dar un paso más: hay que asumir la responsabilidad de co-responder al don, esta respuesta tiene que corresponder necesariamente a ese don. Al don de la vida por Cristo, es lógico que la persona virgen responda con el don de su vida. Tampoco ha de ser una respuesta parcial, ni una respuesta en cosas o aspectos concretos, ni, menos aún, una respuesta más o menos heroica y esforzadamente ascética, sino una ofrenda total, natural y consecuente.

El que ha elegido la virginidad, sea sacerdote o religioso, entrega su vida a Cristo. Y lo ha hecho tan plena y transparentemente, que su vida se convierte en vida de Cristo, en una vida que completa su pasión¹¹⁵. Su forma de amar en el celibato prolonga el amor de Cristo, es como ampliar su persona y amar con su corazón¹¹⁶. Y todo ello hasta el punto de que el Otro, el Señor Jesús, es el soporte del vivir, del actuar, del amar y del morir del célibe consagrado. Estamos ante el máximo descentramiento, pero también ante la realización plena de uno mismo.

La tentación consistiría ahora en no llegar hasta aquí, en contentarse con «copiar», desde fuera, el modelo, en conformarse con los gestos externos manteniendo el control sobre las operaciones internas de sentir, apasionarse, vibrar, desear, querer... Es decir, manteniendo la propiedad del yo. Y también consistiría en vivir un celibato de rentas, o a la defensiva, en ser un célibe pasivo y centrado en sí mismo, en ser un mero consumidor del don de la redención y de la vocación.

La tentación sería también obrar como Pilato, declarando una fidelidad y una adhesión al Señor Jesús sin implicarse personalmente. «Testimoniar es un verbo que implica entrega, pertenencia, compromiso total hasta las últimas consecuencias. En esta entrega es donde radica la diferencia entre Jesús y Pilatos. Pues Pilato también

115. Cf. Col 3, 3.

116. Cf. Gál 2, 20.

proclama pública y reiteradamente la inocencia de Jesús, pero no es testigo porque Jesús no es para él la verdad a la que entrega su vida. Para él lo que prima es la razón de Estado. Es un servidor del Imperio, no de Dios. Para el mártir, sin embargo, la realeza de Jesús no es *una* verdad, sino *la* verdad, la única verdad de su vida, la que se sitúa por encima de cualquier interés»¹¹⁷.

Esta observación es suficiente para ver la estrecha relación que existe entre la vida de celibato y el martirio, incluso entre el martirio y la forma de vivir diariamente la virginidad. ¿Ser virgen no significa acaso proclamar que Jesús es el Maestro de nuestra vida, el Camino, la Verdad, la Vida, el que tiene palabras de vida? La entrega de uno mismo es siempre la consecuencia natural de este discipulado. No es solo un gesto ascético y heroico, ni siquiera cuando se traduce en martirio, sino signo de configuración con el Maestro, hasta el punto de tener sus mismos sentimientos, en una entrega total al Padre y a los hermanos¹¹⁸.

Así pues, todo célibe es un signo único, exclusivo e irrepetible del amor idéntico del Padre. No da su vida sólo a los demás y genéricamente, sino sobre todo a Cristo, para que el Hijo pueda seguir viviendo entre los hombres y muriendo y por ellos.

No se trata únicamente del paso a una nueva fase de la evolución psicológica, o a una nueva etapa cronológica de la vida, sino de la maduración del acto de fe a que ya nos hemos referido, del salto cualitativo, o de la ruptura del mismo acto de fe, que cada vez es menos psíquico y más teologal, cada vez menos parcial y más radical en dejar el miedo a morir y la pretensión de vivir con sus propias fuerzas, así como en participar en la muerte de Cristo. Es decir, se trata de pasar de la autonomía de quien presume de sí y de su fidelidad, a depender de Otro, de Cristo muerto y resucitado, haciendo depender de Él y del sentido de su cruz la vida sacerdotal o religiosa y la realización afectiva. Es pasar de la apropiación a la expropiación, del miedo a la confianza, de la autonomía presuntuosa a la libertad de la dependencia, de recibir el don a donarlo.

117. B. Maggioni, *Il martirio...*, 742.

118. Cf. Sagrada Congregación de Religiosos y de Institutos Seculares, *Elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sugli istituti dediti all'apostolato*, 45.

Si estos movimientos no se dan, si no hay esta elección ni este abandono, lo menos que se puede pensar es que no hay ningún creyente y mucho menos un célibe consagrado.

Pero si existe esa opción, no solo hay una persona creyente o consagrada, sino también un hombre libre y un deseo al fin libre de amar.

4. El todo en la parte

Cuando decide depender de este Dios crucificado y resucitado, la persona consagrada entra a formar parte de un proyecto eterno e infinito, no pensado con categorías humanas, y refunda sobre él su sacerdocio, o su consagración religiosa. Sigue siendo criatura, pero sabe que puede todo en quien es su fundamento¹¹⁹, incluso caminar sobre las aguas.

Tiene una fe cada vez más radical y confiada que es como una nueva llamada a esta edad, que no es solo revelación de la voluntad de Dios, sino la revelación definitiva de un *yo* que espera su realización total, la liberación providencial de su energía oculta.

Este *yo* ha hecho una transición difícil, otra conversión quizás más compleja y complicada que la primera, que lo ha distanciado de lo que es menos importante, de lo caótico y extraviado, y lo ha centrado en lo esencial. También ha tenido experiencia inmediata de sus límites. Pero la atención preferente a lo esencial le ha permitido darse un sentido creativo; incluso sus limitaciones existenciales y afectivas, es decir, su luto, se ha convertido en una especie de concentrado de sentido, cimentado en un más allá absoluto.

Es la parte en el todo...

De este modo ha solucionado la lógica tensión entre el mundo de los límites y el mundo de las aspiraciones. En el reducido marco de su amor virginal, intensamente vivido, ganado a pulso y por fin libre, se encierra la plenitud de sentido. Un amor liberado tras el proceso duro y difícil de descentramiento del *yo*.

Este sentido total es la esencia del amor, ese cariño puro que el célibe capta en el amor de Dios e intenta testimoniar con su vida.

119. Cf. Jn 21, 2-14.

El descentramiento del *yo* no persigue ningún fin exclusivamente ascético, ni es alienación alguna, sino que trata de *concentrarse en la esencia del amor*. Es una atracción que se opone a la distracción afectiva y existencial, es unidad de vida y afectos, es poner la benevolencia auténtica y la bondad en el quicio de la vida, es, por consiguiente, hacer del celibato el signo de que el amor ocupa el centro de la vida del sacerdote, del religioso y de todas las personas. Es pasar del descentramiento del *yo* al centramiento en el amor, en el amor verdadero.

Célibe por el Reino es aquel que a partir de una opción de un día, y de un deseo que esperaba realizar, ha identificado la fuente primera y última del amor de Dios, ha bebido en esta fuente (quizás tras haber intentado apagar su sed en otras partes) y ha visto que puede amar con el amor de Dios a todos y a cada uno, en lo que tienen de común y de propio, aunque dentro de los límites de su humanidad.

Pues bien, ese deseo antes débil y luego combatido, ha conseguido por fin la libertad.

Es como si a esta edad se renovara la opción por el celibato con nuevo impulso, nuevos motivos y renovado entusiasmo. Sobre todo dándole un sentido más acorde con la vida y con la tensión que conlleva, con la edad que aumenta, con los límites que condicionan, con la soledad que pesa, con la exigencia de ternura y de intimidad que no disminuye... ¡Como si se volviera a nacer!

Cuando la fe se resuelve en descentramiento del *yo* y en libre decisión de depender de Dios, cuando la fidelidad es atención celosa para que nada pueda ofuscar la pasión por Dios, entonces el envejecimiento, los límites, la soledad, el deseo de intimidad, todo... comienza a ser un espacio, en el que hay una presencia real, en el que está Alguien vivo y operante, en Quien la persona virgen, en la mitad de su vida, «vive, se mueve y es», hacia Quien dirige su mirada desde la oscuridad de la búsqueda y la limpieza de su fe, cuyo proyecto de amor trata de discernir desde la fragilidad de la carne y la creciente intensidad del deseo. Este Alguien es la verdadera razón de toda vida célibe. Es Aquel del que la persona virgen ha dado testimonio, Aquel al que ha servido de precursor preparando los corazones para su venida y para su encuentro con Él, es su Amigo, el Esposo, cuya voz está dispuesto a escuchar toda su vida, es Alguien que no se deja atrapar de una vez por todas...

La tensión existe y es inevitable. Pero en ella, y por encima de ella, hay Alguien que vive. Alguien a quien se puede amar, y por quien se puede ser amado. Alguien en quien se puede morir y resucitar.

El todo en la parte...

El que ha recibido el don de acoger, escuchar y obedecer a esa violencia interior que lo ha movido y obligado a salir de su casa, abandonando a la familia y renunciando a formar él mismo una familia, sabe muy bien que lo único que tiene es su fidelidad. Sobre todo la fidelidad de Dios, pero también su fidelidad basada en aquella.

Volverse atrás carece totalmente de sentido.

Como dijo una vez don Sirio Politi (si bien en el contexto de los sacerdotes obreros y con una aparente paradoja), «cuando se ha puesto la mano en la locura (la ‘cabezada’ de los veinte años), lo más racional es llevar la locura hasta el final... Quizás solo entonces se den las condiciones óptimas para el testimonio. Porque puede suceder que el Amor (la auténtica razón de la vida, la explicación apasionante del destino de cada uno) consista en seguir ahí; en agarrarse al arrecife y aguantar esas olas que te golpean y abofetean por todas partes. Pero, incluso permaneciendo ahí, déjate llevar por la espuma de las olas, que te empujan con violencia hacia abajo y hacia arriba, mantente siempre a flote como el trozo de un barco. En ese trozo puede ir escrito un nombre, y puede contener una historia tan bella que merezca ser contada toda o casi toda»¹²⁰.

Una historia escrita en un corazón de carne.

El todo en la parte.

120. S. Politi, en *Preti operai*, 0 (1987), 3s.

CAPÍTULO 5

AMOR «HASTA EL FIN»: DESEO REALIZADO

La historia sigue adelante por mucho que el cuerpo vaya a menos y ya no se pueda trabajar ministerialmente como antes.

El cuerpo envejece antes que la mente y el corazón y esto no sienta nada bien, sobre todo cuando uno cree que le queda mucho por hacer. Pero además resulta que cuando esto se cree de verdad, el envejecimiento de mente y corazón es más lento y pausado.

Es el tema recurrente del límite (ancianidad, enfermedad, etc.) que no cesa y que coincide con un deseo cada vez más rico e intenso y más cerca de verse realizado.

Se acerca ya el tiempo de la plenitud de la existencia, pero incluso este tiempo que culminará con la muerte, el célibe tiene que vivirlo a fondo, con sus frutos y sus problemas. Y vivirlo, desde luego, superando los tópicos que tan a menudo impiden captar la riqueza de la ancianidad. Pues desde una perspectiva *juvenil*, en el sentido negativo de la palabra, se ve normalmente la vejez como una edad residual, mutilada, decadente, sin peculiaridades especiales, como una juventud perdida. Para la concepción *romántica*, sin embargo, la vejez es un logro natural, la plenitud armónica de la vida que al llegar a su final se realiza casi automáticamente, como si fuera un «premio al mérito» de haber llegado hasta ahí. Pero desgraciadamente no es así. «Son pocos los que saben ser viejos», decía Rochefoucauld. Envejecer no es ni fácil ni natural. «Es fácil ser joven y obrar bien, / y mantenerse lejos de la mezquindad; / pero sonreír, cuando el corazón late más despacio, / esto sí que tiene mérito», dice Hesse con ese gran aplomo que da la experiencia¹.

1. H. Hesse, *Le stagioni della vita*, Milano 1993, 153. El envejecimiento

Si alguna vez se ha idolatrado la juventud (o se ha creído *sic et simpliciter* que la vida sólo vale la pena cuando se es joven) lleva al anciano a capitular ante la vejez, a rendirse y a renunciar a poner el broche de oro de su vida, y quizás ello lo empuje a agarrarse a lo que le queda. «Aquí está la raíz del procupante fenómeno del *materialismo senil*, para el que sólo cuenta lo que se ve y se toca, comer y beber, la cuenta corriente, la cómoda poltrona. Aparece la *testarudez senil*, la manía de estar en primer plano, de comportarse como un tirano haciendo la vida imposible a los demás... para que se den cuenta de con quién se las tienen todavía que ver»². La postura romántica acaba sin remedio en la desilusión y en la frustración cuando se constate lo contrario de lo que se esperaba, a saber, que con la vejez no sólo no desaparecen todos los defectos, sino que sucede todo lo contrario. No es extraño, pues, que nos encontremos con ancianos cada vez más cascarrabias, más envidiosos de los jóvenes y de su futuro, más opuestos a todo lo que sea nuevo³, que incluso se alegran de los fallos y fracasos de ahora⁴. Es la *envidia* y la *rabia senil*.

Es prudente pensar que estas cosas pueden pasarles también a los célibes ancianos, con las lógicas consecuencias para la vivencia del celibato a esta edad. El materialismo, la testarudez, la envidia y la rabia seniles muestran bien a las claras las causas a que se deben:

- a) La incapacidad para vivir a esta edad un *amor peculiar* y *propio de la misma* que manifieste la propia fidelidad virginal;
- b) el *rechazo radical de la muerte*.

Hay que desterrar por completo la idea de que la fase terminal de la vida, que comienza al menos para nosotros en torno a los sesenta años, a una edad pues todavía llena de «vitalidad», ha de considerarse como una fase en la que sólo cabe esperar (la muerte), en

como arte de aprender inspira también la obra de G. Dacquino, *Libertà d'invecchiare. Un'arte che s'impara*, Torino 1992.

2. R. Guardini, *L'età della vita*, Milano 1992, 77. Identificar *sic et simpliciter* el valor de la vida con la juventud, es «uno de los fenómenos más inquietantes de nuestro tiempo».

3. F. Monaco, *Nascere, vivere et morire: sapienza cristiana e senso della vita*: La Rivista del clero italiano 1 (1993) 28s.

4. Cf. R. Guardini, *L'età*, 77.

la que ya está hecho todo lo que había que hacer y sólo queda recoger los frutos, en la que uno se ha «jubilado» a todos los efectos, como un alejamiento físico y psíquico de la tensión y de la pasión de vivir. «El final de la vida es vida todavía. Y tiene valores que sólo ahora cabe tener»⁵.

Trataremos a continuación de esbozar con precisión un esquema de esta fase de la vida y de la vida célibe, para luego identificar la «tarea evolutiva» que le compete.

1. Edad de síntesis

Al llegar al final de su vida, el hombre tiende por naturaleza a hacer una síntesis, a unificar dentro de sí mismo. Veamos qué cosas sintetiza y a qué nivel, al menos en el caso del célibe consagrado.

1.1. Los parámetros del desarrollo

Ya vimos al principio de la cuarta parte de este libro que el desarrollo de la persona humana, y también del célibe por el Reino, se caracteriza por algunos *parámetros* que señalan su crecimiento en todos los sectores. Estos parámetros originan a su vez verdaderas y propias «situaciones de desarrollo», que propician el crecimiento de la persona, ese «profundo cambio que se realiza desde sus potencialidades mediante los inevitables procesos de diferenciación e integración que la vida misma impone si se quiere vivirla en concreto»⁶. Los parámetros son la *alteridad*, la *temporalidad* y la *evolutividad*.

Ya hemos visto también que estos parámetros pueden ser de hecho criterios de desarrollo, señalando áreas de atención, actitudes y valores a promover, sensibilidad y deseos a enderezar, conflictos y tensiones a afrontar..., con matices distintos según las fases de la existencia. Estos tres parámetros, pues, constituyen siempre una norma evolutiva, pero hemos visto, por ejemplo, que en el periodo del amor joven tiene una importancia especial el parámetro de la

5. *Ibidem*, 78.

6. F. Tata, *La persona: mistero da rispettare e da promuovere*: La Civiltà Cattolica 3468 (1994) 568.

alteridad, con sus situaciones de desarrollo de la presencia y de la ausencia, y que en la fase del amor adulto es muy relevante la evolutividad, con las situaciones evolutivas de la lucha psicológica y religiosa, etc.

1.2. Las relaciones objetuales totales

Pero hemos seguido a la vez otra línea paralela de desarrollo, que tiene que ver con las *relaciones objetuales totales*. Con ello hemos visto que ese desarrollo, que depende básicamente de las primeras interacciones con las personas más significativas del contexto infantil, no termina ahí, sino que prosigue en las que hemos llamado estaciones de la vida, que nos han llevado a distinguir por nuestra parte, si bien sin correspondencias rígidas, las fases que hemos estudiado en la evolución de la opción por una vida célibe. Es como si estas fases de la existencia fuesen un reto más y ofrecieran a la vez una ocasión para lograr poco a poco relaciones objetuales totales. Así, por ejemplo, a la fase del amor joven le correspondería la fase de la simbiosis; a la fase del amor adulto, sobre todo la fase de diferenciación; y la fase del amor adulto llevaría a cabo la integración de las contradicciones de la vida. Esto es precisamente lo que hemos mostrado, confirmando la hipótesis de que *hay una correspondencia entre las fases de desarrollo de las relaciones objetuales totales y las estaciones de la vida*. De otro modo: la capacidad para entablar relaciones objetuales totales es el termómetro que indica el grado de madurez de la persona y la condición del desarrollo de la persona en todas las fases de su vida. Pero al mismo tiempo es algo que crece poco a poco y que madura no sólo con los primeros retos de la vida, sino con los continuos desafíos del camino nuevo hacia la plenitud de la armonía.

A la última fase evolutiva, esto es, a la fase del amor hasta el final, corresponde la última fase de desarrollo de las relaciones objetuales totales, que es la fase de la consolidación del yo y del logro definitivo de la identidad. Y cuando se trata de la identidad de una persona virgen por el Reino, es en esta fase terminal de la vida cuando ese proyecto llega o está a punto de llegar a su realización definitiva.

1.3. La síntesis

Es muy importante subrayar lo peculiar y característico de esta última fase de la existencia humana. Parece que por su naturaleza es la *edad de la síntesis*, algo natural en toda fase de un proceso evolutivo. Parece que al final de la vida, la «tarea evolutiva» por excelencia consiste en «hacer la síntesis» de la vida. No se trata, como es lógico, de hacer una síntesis superficial, de reunir todos los datos y de hacer el balance de la vida o de la fidelidad al celibato, sino de unificar dentro y alrededor de sí mismo, tarea mucho más profunda, para integrar lo mejor posible los distintos dinamismos de desarrollo, de dejarse modelar hasta asumir de algún modo la figura del hombre perfecto, como conviene a la madurez total de Cristo. Y todo esto tanto en referencia a los parámetros de desarrollo, como a las fases evolutivas de las relaciones objetuales totales; tanto a nivel de maduración psicológica, como a nivel de maduración espiritual; tanto como camino de liberación desde una perspectiva humana, como desde la perspectiva de la peregrinación en la fe.

Por consiguiente, nuestro método para identificar y comentar la tarea evolutiva de esta edad será igualmente sintético. Diremos, pues, sólo algunas cosas básicas y significativas sobre el sentido y la realización de la síntesis en relación con los parámetros de desarrollo; haremos lo mismo con las fases de las relaciones objetuales totales para ver dónde culmina la evolución relacional y, por tanto, la síntesis. Intentaremos, pues, llegar nosotros también a una síntesis en esta parte final de nuestro trabajo. No ciertamente para ahorrarnos esfuerzos, sino para penetrar lo más posible en el meollo de esta edad, que no se caracteriza tanto por el análisis detallado o la por reflexión profunda, sino por otras formas de relacionarse consigo mismo y con la realidad: sobre todo la síntesis, como intuición e introspección; sentir y comprender de forma inmediata, por sintonía natural o por sabiduría arraigada; contemplar, esa forma tan alta de conocer que envuelve la vida e ilumina serenamente la mirada y muestra con absoluta claridad lo que al final vale la pena y merece que se le ame, qué es lo verdadero, lo bello y lo bueno.

Otro aspecto que conviene resaltar es que, al tratar de entender la dinámica de esta fase, tendremos muy presentes los dos elementos que a nuestro juicio desorientan a esta edad: la incapacidad de vivir el amor propio de ahora y el rechazo de la muerte. A nuestro juicio, una síntesis

sis equilibrada de ambos aspectos debiera evitar las deformaciones de la fase terminal de la vida y conjurar el peligro que esconden.

2. Historia de un amor (o sea, cuando el amor trama la historia)

En su relato epistolar titulado *Don Marzio e Don Fabrizio*, el escritor Luciano Radi explica cómo un sacerdote puede vivir en plenitud esta fase de la vida. Don Marzio es un viejo párroco cargado de años y de achaques. Cuando percibe el vacío que surge a su alrededor —de amigos, proyectos e intereses— le viene la tentación de encerrarse en sí mismo y de sentirse cansado; pero su fe, y sobre todo su amor, acaban imponiéndose. Y dice: «Sí, esta vejez mía claro que es hermosa. Es muy bonito ver cómo se va debilitando mi fuerza física y observar a la vez que mi energía espiritual sigue ahí intacta, sin haber perdido un ápice. El alma se libera en el infinito. Ya no siento gusto por las cosas; la verdad, ya no me interesan. La gente cree que no valgo para nada, que estoy como muerto, pero yo vivo en él»⁷.

La vida del hombre consiste en efecto, en *ese gran amor que básicamente le sostiene* y en el que encuentra su mayor satisfacción, su plenitud y realización no sólo afectiva. La vida del célibe por el Reino es la *historia de su relación afectiva con Dios*. Esta historia es la que da unidad y articulación a sus fases existenciales, la que le lleva a la «sabiduría del corazón» de la Escritura, esa sabiduría del creyente que le enseña a «contar» sus días⁸, a «vivir siempre el hoy de Dios en su propio hoy», como dicen los maestros espirituales⁹, a «ensamblar el tiempo» de su vida en un conjunto lógico y coherente, como sostienen los psicoanalistas de la existencia¹⁰.

Cuando se vive el amor de Dios como motor de una opción de vida, como pasión y como destino final, se aceleran los ritmos vitales, como si hubiera que madurar antes de tiempo y llegar también antes de tiempo a un amor «hasta el final», como si el corazón tu-

7. L. Radi, *Un grappolo di tonache*, Milano 1981, 181.

8. Cf. Sal 90, 12.

9. E. Bianchi, *Vivere il tempo nella vita religiosa*: Testimoni 13 (1990) 8.

10. C. entre otros, L. Binswanger, *Per una antropologia fenomenologica*, Milano 1980; E. Minkowski, *Il tempo vissuto*, Torino 1971.

viera que adaptarse muy pronto al ritmo del Amor absoluto que precisamente por ser absoluto no se puede dividir ni se puede experimentar en fases sucesivas.

Cabe decir, además, que la opción por el celibato dan a la historia de un ser humano una densidad única que es muy difícil que pueda verse plenamente en el transcurso de una vida frenética.

Es quizás una de las paradojas, o al menos así lo parece, de una vida entregada a un gran amor: la intensidad y complejidad de una experiencia que sólo puede descifrarse a la luz de *toda* la vida; esa especie de presión del amor que aprieta desde el principio, manifestándose *inmediatamente* al corazón del que se abre, como anticipando fases evolutivas y convirtiéndose enseguida en algo que da unidad a la existencia.

El consagrado célibe que llega a la estación terminal de su vida es un ejemplo peculiar de la experiencia densa y del amor precoz que como nunca buscan la síntesis, una fase tranquila en que disminuya o se pare la aceleración que produce el amor para poder captar la riqueza de esta historia de amor que nace de la fidelidad a Dios. Y todo eso sin olvidar que no debe quedarse en la contemplación individual de esta historia maravillosa y en lograr una síntesis personal, sino que debe conseguir que su testimonio virginal sea realmente significativo para todos.

Esa síntesis tiene que ser muy clara y precisa para que todos puedan disfrutar de ella según sus posibilidades. La virginidad, como todos los carismas, no es un bien exclusivamente privado. Y mucho menos hoy.

Veamos cómo el amor que ocupa el centro de la vida del célibe puede permitir la síntesis en los parámetros de la alteridad, temporalidad y evolutividad.

2.1. *Espera premiada*

La *alteridad* se desarrolla ordenadamente cuando la persona aprende a vivir tanto la presencia del otro (o del Otro), como su ausencia, llegando poco a poco a fundir estas dos dimensiones de la alteridad.

En primer lugar, este juego dialéctico de presencia y ausencia del Otro es una característica especial de la experiencia del célibe por el Reino. Pero, al llegar al final de su vida, sabe muy bien que el testimonio más eficaz y convincente que se espera de quien se ha

ofrecido al Señor renunciando a afectos humanos atractivos y permanentes por él, es que *el Señor no decepciona las expectativas y puede llenar por completo el corazón del hombre.*

Tanto la fe como la tradición religiosa son en el fondo una espera que no se satisface plenamente en la vida terrena. Más aún, son una espera a menudo dolorosa porque no se cumple, pero a la vez confiada, con la confianza que incluye el mismo acto de esperar y que da fuerza para soportar la ausencia. Así es la fe cristiana, como certifican tantos peregrinos y buscadores de Dios y de Jesucristo a lo largo de la historia.

Lo mismo pasa en una perspectiva de carácter más psicológico y humano. Toda vida terrena está transida por la sensación de una espera a la vez dolorosa y confiada. Llegamos a la vida gracias a otros, a una presencia fiel; crecemos porque ha habido alguien que nos ha acogido y llevado en su seno, nos ha sonreído y nos ha convencido de nuestra amabilidad radical y sin condiciones, ha hecho que seamos conscientes de nuestra identidad personal y nos ha transmitido lo más importante, a saber, que hemos nacido por amor y para amar, que la vida sólo tiene sentido si se ama incondicionalmente a alguien, a un tú que dará sentido a todo el pasado y a todo el presente, y con el que se creará un futuro nuevo.

Pero aquí es precisamente donde empieza la espera: espera dolorosa porque exigía separarse de esa presencia primitiva y consoladora e implicaba la inseguridad por su ausencia; pero espera también confiada porque se desea ardientemente y está sostenida por experiencias positivas anteriores.

Y después de más o menos tiempo, de aventuras y de intentos con más o menos éxito, de tensiones y desequilibrios entre la ilusión de la presencia y la angustia de la ausencia, aparece normalmente «la chica» para él y el «chico» para ella. Antes de nada un sueño, que desaparece antes o después, luego un rostro concreto, un nombre, un entendimiento, una relación cada vez más inquietante y absorbente, un amor capaz de encender una fuente inimaginable de alegría y de expectativas exaltantes. Y ahí terminó la espera. Pero no pasa lo mismo con el célibe o con el que quiere serlo...¹¹.

11. B. Garrido, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Santander 1991, 104-105, describe muy bien el sentido de esta espera. En él nos hemos inspirado.

Entre tantos rostros, apareció también el rostro del Señor. Una presencia fiel, tanto y más que la presencia de la madre, en los primeros días de la vida e incluso antes: «En ti me apoyaba desde el seno de mi madre, desde el seno de mi madre tú eres mi apoyo»¹². Un Dios invocado desde niño como el más grande, infinito, misterioso, dulce y terrible; un Dios que pronto fue un «tú», presencia familiar, interlocutor habitual de oraciones y proyectos, de ansias y deseos, compañero de la propia soledad, amigo que no traiciona, presencia tan lejana y al mismo tiempo tan cercana; rostro con rasgos cada vez más definidos, voz, mirada y palabra inconfundible, pero también trascendencia inaccesible; alguien en quien se puede confiar, a quien se teme a veces cuando se enfada y a quien se quiere como el mejor amigo; a quien se ve cada vez más como fuente del amor y razón para vivir, como compañero y esposo..., pero siempre con un interrogante que duele y que empuja a buscar y esperar: ¿Cómo es posible que Dios sea este «tú»? ¿cómo es posible que el radicalmente otro pueda responder plenamente a esta espera tan humana? Y, además, el interrogante de la duda: ¿mi realización afectiva será tan plena y exaltante como la del que comparte directamente con su semejante una experiencia de amor? ¿por qué voy a tener que decir no de por vida a una exigencia natural e insuprimible a cambio de una esperanza o en nombre de un ideal?

Ya está ahí, pues, la aventura, pero no se ha terminado la espera, ni el juego dialéctico con toda su carga de deseo y sufrimiento entre la presencia y la ausencia de Dios.

Más aún, quizás es ya una apuesta con quien no creía y sin duda con esa parte del corazón que no estaba del todo convencida. Una apuesta sobre el deseo, un deseo sincero pero a menudo combatido, apasionado pero transido de su contrario, humano y muchas veces tan alejado de los deseos de Dios, vinculado a la maduración afectiva y al mismo tiempo a la evolución de la fe del consagrado. Un hilo ciertamente tenue, pero capaz de levantar y sostener un proyecto de donación total a Dios y a las criaturas o de inspirar un canto cordial apenas esbozado y susurrado, pero que ya contiene en sí el cantus firmus de la vida. Un deseo, sobre todo, que con el paso de los años es cada vez más capaz de descubrir el deseo de Dios, acogiéndolo libremente y moviéndose sin restricciones en su órbita.

12. Sal 72, 18.

¿Puede haber algún célibe que se halle en la tarde de su vida y que no se conmueva al releer así su historia, esa historia que el amor de Dios ha trazado día tras día en su vida?

Pero, sobre todo, ¿qué podrá decir del rostro de Dios este corazón célibe desgastado por el paso de los años?

Esto es lo que podrá decir: Que *Dios se deja encontrar por quien le busca con sincero corazón y está dispuesto a soportar sus ausencias*. Que él es el *Presente* que responde a las expectativas y puede llenar el corazón humano como ningún otro afecto. Que es el *Ausente* que se esconde para que aumente y se purifique cada vez más el deseo de amor de la persona virgen y se multiplique la alegría del encuentro. Es el *Tú* de la vida, más íntimo a cada uno que su intimidad más honda; es el *Otro* que continuamente te invita a salir de ti mismo y a volar cada día más alto.

Es el Dios maravillosa y apasionadamente fiel, y esto se ve porque nunca se arrepiente ni de su llamada ni de su don aunque el otro sea infiel, y además porque todo en la vida dice que es la fuente del amor, el compañero, el esposo..., porque todo manifiesta que se puede vivir a solas con él realizándose uno en plenitud, tanto personal como afectivamente.

Sólo quien ha emprendido esta aventura puede hablar de la fidelidad de Dios, sólo quien ha esperado pacientemente y se ha abierto al Trascendente, puede al fin ver realizado su deseo y puede decir a los demás que ha valido la pena esperar y desear con sufrimiento y esperanza. Sólo él puede orar así: «Me has instruido, Señor, desde mi juventud, y todavía proclamo tus prodigios. En la vejez no me abandones, Señor, para que pueda anunciar tu poder, tus maravillas a todas las generaciones»¹³.

Este es el testimonio peculiar del célibe anciano, con muchos años y mucha experiencia, y de los ancianos que el oriente cristiano llama muy significativamente «kalogeroi» (bellos ancianos)¹⁴. Es el fruto maduro y sabroso de una virginidad vivida a fondo porque el célibe ha experimentado la alteridad como síntesis de presencia y de ausencia. Su testimonio es, pues, como una perla preciosa con

13. Sal 72, 16-18.

14. Cf. E. Bianchi, *Vivere il tempo nella vita religiosa: Testimoni* 13 (1990) 7-10.

grandes destellos cuando termina la historia de un amor apasionado. Historia de misericordia y comprensión de un Dios que conoce los muros y los subterráneos del corazón humano mejor que el hombre mismo; historia de los celos de este Dios, siempre con problemas en los caminos del hombre, a veces más celoso que el más implacable amante; historia de la paciencia divina, que ha soportado las impaciencias y los devaneos como un marido fiel y siempre enamorado; historia que no es sólo crónica de una opción difícil pero mantenida, sino crónica también de un corazón amorosamente conducido por la gracia, con la suficiente paciencia como para esperar el cumplimiento de la espera y de la promesa, con la fidelidad suficiente para conservar los primeros sueños de su juventud o para volver a ellos tras haberles sido infiel¹⁵, capaz de adaptarse al ritmo y a los vaivenes de la presencia y de la ausencia de Dios.

Este corazón ha amado mucho, quizás a veces sin medida, pero la fuente de su amor sigue intacta y cada vez se preocupa menos de escucharse a sí mismo en un diálogo estéril y muchas veces insatisfecho. La virginidad como alteridad protege al célibe una vez más de la continua tentación de las deformaciones narcisistas. Por eso es un corazón que no envejece ni pulsa en vano, sino que «está entregado al latido del mundo, al amor eterno que lo envuelve y recrea todo en su misericordia infinita»¹⁶.

Un celibato así vivido es un signo histórico de la verdad última del hombre, a saber, *que sólo Dios basta*. Un celibato vivido tan valientemente ante la alteridad de Dios es un motivo determinante, central, clave y trascendente para «todo» aquel que se encuentre con el célibe.

2.2. *El amor hace la síntesis*

La *temporalidad* es factor y lugar de desarrollo cuando se respeta el nexo natural que une las distintas fases del tiempo de la persona. Es decir, cuando se es capaz de recordar el pasado mediante la *memoria afectiva* y la *memoria bíblica* y de prepararse para afrontar el futuro con el patrimonio de experiencia de la *memoria bíblico-afectiva*.

15. Cf. J. Garrido, *Grandeza*, 60 ss.

16. *Ibidem*, 133-134.

Es evidente el trabajo de síntesis que todo esto supone y que espera ser explicitado en función de otro testimonio específico que el célibe por el Reino puede y debe dar a esta edad: *el testimonio de unidad de una vida construida y articulada en torno a un gran amor*.

Como es natural, este testimonio no se improvisa en esta fase de la vida, sino que se prepara sobre todo en la fase anterior, en la que la fe del creyente se caracteriza por su capacidad para «unir» experiencias vitales a veces dispersas y algunas contradicciones existenciales (al menos aparentes). La fe articula todo esto en torno a sí a la vez que se deja retar y enriquecer por lo cotidiano y lo común, por los hechos ordinarios y extraordinarios de la vida, para convertirse en una fe vivida en la oración y en la celebración, en una fe estudiada y profundizada, compartida y anunciada, dada y recibida, vivida y reconocida como centro de identidad...¹⁷.

El proceso continúa, se extiende y profundiza en esta fase, a la vez que perfilan cada vez mejor tanto el contenido de la fe, capaz de hacer la síntesis, como la «tarea evolutiva» propia de esta etapa de la vida, a saber, el testimonio personal de esa síntesis que se compone clara, aunque misteriosa y originalmente, de tres elementos: *memoria, fe y amor*. ¿Pero cómo?

2.2.1. Memoria, fe y amor

Sobre todo, es propio del amor ocupar el centro de la vida, hacerla girar en torno a él, convertirse en el punto de donde todo sale y a donde todo vuelve, ser el motivo unificador de las dimensiones terrena y divina, inmanente y trascendente de la criatura¹⁸. El célibe anciano debería haber descubierto poco a poco el amor como centro de unidad y dinamismo, como núcleo rico de vida que como le permite integrar cada día más como creyente las grandes contraposiciones que estructuran el ser humano tanto célibe como casado.

Estas contraposiciones son las clásicas del amor de sí y el amor al otro, la trascendencia y la inmanencia, la exterioridad y la inte-

17. Cf. A. Cencini, *Vida consagrada. Itinerario formativo*. Madrid, 1996, 264-268.

18. Cf. primera parte, capítulo 1, apartado 2; cf. también segunda parte, capítulo 2, apartado 2.2., etc.

rioridad y muchas más, pero también otras propias de de la vejez como las que se dan entre el deterioro progresivo del cuerpo y la vitalidad del espíritu, entre el pasado y el presente, entre el ideal a perseguir y la realidad actual del *yo*, que piden ahora una nueva síntesis o un amor más grande. El hombre es un ser constitutivamente dialéctico, que se realiza en la medida en que es capaz de conciliar estas contraposiciones sin eliminar alguna de ellas en beneficio de otras. Precisamente aquí radica el misterio del hombre y también su vocación sobre todo en este momento emblemático y final de la vida. Lo dice muy bien H. Hesse en la poesía titulada «Envejeciendo», cuando afirma que el que es capaz de sonreír cuando el latido del corazón empieza a ser más lento, ése «no es viejo. / Ama aún apasionadamente / y une con la fuerza de su mano / los polos del mundo...»¹⁹. Es decir, sólo un amor apasionado, un amor-pasión puede integrar las contraposiciones que hacen que sobre todo el anciano esté interiormente tenso.

La vida del sacerdote y del religioso anciano es también un proceso de integración continuo y fatigoso. Y como en algunos aspectos la dialéctica se agudiza con el paso del tiempo, debe reforzarse y consolidarse el núcleo central de amor. El amor debe convertirse en pasión para permitir la síntesis, para que se entienda por qué el segundo mandamiento es «semejante» al primero y para que de este modo se pueda vivir enriquecedoramente la tensión entre el deseo de darse en bien del rebaño y el descenso de fuerzas físicas. Es importante que tanto el pastor de almas como el religioso consagrado mantengan vivos sus deseos en alguna dirección, pero a ciertas edades puede crearles problemas, porque se trata de deseos que parece imposible convertir en realidad.

Así pues, ¿dónde nace esta síntesis? ¿cómo llevarla a cabo? ¿qué significa descubrir a esta edad el amor como centro de unidad y dinamismo? ¿hay en esta edad alguna facultad más implicada que pueda facilitar todo esto?

Pues sí la hay, y no es otra que la memoria.

La vejez es la fase de la *memoria*, de la *memoria creyente*, no sólo porque el manifiesto recorte de perspectivas de futuro hace que se mire al pasado mientras que la inactividad física multiplica el tiempo de reflexión, sino también porque la experiencia vital, tan

19. H. Hesse, *Le stagioni della vita*, 153.

rica en contenido, permite realizar *ahora más que nunca* la operación psicológico-espiritual de recordar con memoria bíblico-afectiva. Ya hemos abordado anteriormente este punto. Repasemos ahora los aspectos más esenciales.

2.2.2. Memoria desde arriba

La memoria a que nos referimos es la memoria bíblico-afectiva, que hace que el creyente recuerde todo lo que Dios ha hecho en su vida y que reconozca el modo propio que Dios tiene de actuar en su historia, tan parecido a como actuó con el pueblo elegido. Es, pues, una memoria que archiva y lee el pasado desde la perspectiva de Dios, de lo que el Padre ha llevado a cabo en la historia del hombre. Es una *memoria desde arriba*. Y tiene algunas consecuencias:

a) Revela, ante todo, el amor de Dios a la criatura, un amor «fuerte como la muerte» porque abarca la vida entera y es un amor a medida. Es la mirada de Dios que se posa en cada hombre y «lo mira fijamente»²⁰, llegando a lo más profundo de su ser. Es la voz del Padre a todo hijo de hombre: «Tú eres mi hijo muy amado en quien me complazco»²¹. Es un amor que se puede ver en innumerables acontecimientos, situaciones, personas, imprevistos, etc., como mediación a veces inconsciente de la benevolencia divina.

b) Suscita una emoción en respuesta a ese amor. Una emoción que llena el corazón de gratitud al Señor por haber sido elegidos, preferidos y bendecidos (la memoria desde arriba pone los verbos en pasiva) y que da la serenidad y certeza absolutas de que Dios seguirá siendo fiel, Padre bueno y misericordia infinita como lo ha sido en el pasado, hasta el día del encuentro con él, que ya no mete miedo.

c) De esta memoria brotan la fe y el amor. Más aún, cuanto más lúcida y fresca es esta memoria y más abarca toda la existencia, suscitando una emoción igual de intensa, más personales y sólidos serán la fe y el amor que de ella se derivan.

20. Mc 10, 21.

21. En esta frase del bautismo de Jesús (cf. Lc 3, 22), Nouwen ve la verdad más profunda del ser humano y en torno a ella hace una reflexión sugerente, una especie de diálogo dirigido al hombre moderno. Cf. H. Nouwen, *Sentirsi amati. La vita spirituale in un mondo secolare*, Brescia 1976, sobre todo 23-40.

d) Este amor es el que ocupa el centro de la vida, el que es capaz de reconciliar las contradicciones de la existencia, de unificar la vida del creyente. Sólo un amor fuerte puede presidir la vida, hacer la síntesis, evitar la dispersión de valiosas energías e impedir que uno se encastille en una u otra vertiente de los polos vitales. Como ya hemos dicho, no sólo la perfección, sino también «la síntesis pertenece al amor»²².

e) Se trata, pues, de una serie de procesos de integración, de una especie de círculos concéntricos que van de síntesis en síntesis, a saber, desde la síntesis entre memoria bíblica y afectiva y a la síntesis entre fe, memoria y amor y a la síntesis entre un amor o un gran amor y el resto de la vida.

Este difícil equilibrio remite a otra contraposición clásica que quizás hoy vuelve a plantearse con peculiaridades especiales en la vida sacerdotal y religiosa y que hay que reconducir de forma inteligente y lúcida. Esta contraposición no es otra que la tensión entre intimidad con Dios y misión apostólica, entre espiritualidad y ministerio (o entre acción y contemplación). En este aspecto el «presbítero» en el sentido etimológico de la palabra) o el consagrado anciano puede y debe dar un valiosísimo y peculiar testimonio. Al menos a primera vista él se sitúa sobre todo en una de las dos vertientes, prima sobre todo la contemplación, la intimidad con Dios, la espiritualidad. Si el anciano ha logrado integrar su vida en torno a un amor y a un amor grande, es la prueba y la memoria viviente y proclamada de que el amor que el Espíritu de Jesús suscita en el corazón del célibe por el Reino no es exclusivo de ninguna dimensión de la existencia ni se lo puede apropiarse ninguna categoría interpretativa. Es la prueba de que no es ni acción ni contemplación, no es intimidad ni misión, no es soledad ni compañía, ni éxtasis ni ocupación, ni tranquilidad ni preocupación, ni trascendencia ni inmanencia... O mejor, es todo esto en cuanto *fuerza y término de todo*.

Es fuerza de todo porque es amor ya donado, un don que está el comienzo del ser, del hacer, del amar, que da unidad al hombre²³. Es término de todo porque la persona virgen ha optado —no podía ser de otro modo ante el bien recibido— por ofrecer su corazón y sus fuerzas a este amor, es decir, a ese Alguien que ha ocupado el cen-

22. J. Garrido, *Grandeza*, 145.

23. Cf. Ef 3, 14-19; Flp 1, 9-11.

tro de su persona en los avatares de la vida y de forma personal y original, erigiéndose cada vez más en motivo y fin de sus acciones. Y aquí, aunque por otra razón, puede ser también importante ejercitar la memoria.

2.2.3. Memoria desde abajo

Se trata ahora de leer la vida desde lo que la persona ha hecho con sus decisiones e iniciativas, con su libertad y responsabilidad. No se trata ciertamente de un ejercicio mnemotécnico opuesto al anterior, sino complementario a él, que quiere resaltar más la acción del hombre, sus errores y sus logros, sus aspiraciones y decepciones, sus consistencias e inconsistencias... Y todo ello para llegar a la misma conclusión o síntesis entre memoria bíblica y memoria afectiva. O quizás podamos decir que se trata de una síntesis entre la memoria que lee desde arriba y la memoria que lee desde abajo, entre la que pone los verbos en pasiva (elegidos, preferidos, bendecidos...) y la que los conjuga en activa (entregarse, amar, servir...). Pero con un mismo resultado final: la unidad de vida en torno a un gran amor.

Al asumir la propia historia o la historia del propio celibato, junto a la buena voluntad, puede aflorar también cierta debilidad de la estructura de las motivaciones iniciales o cierta incoherencia en el comportamiento. Miedos e incertidumbres, perplejidades y reticencias pueden haber condicionado seriamente los primeros pasos. Quizás en el corazón del joven de entonces había también, junto al amor a Cristo, otros polos de atracción y otros intereses (como la autoafirmación, los impulsos incluso afectivos) a veces muy razonables y sacrosantos (solidaridad real con los oprimidos, compromiso social, actividades ministeriales, etc.) que absorbían todas las energías del apóstol, siempre con el problema de hacer frente a una infinidad de exigencias y de llamadas (externas) y no siempre capacitado para sopesar convenientemente otras exigencias y valores, menos relumbrantes y de segundo plano, más personales y básicos, o todavía muy lejos de que toda su actividad brotara del amor de Cristo.

Con el paso del tiempo ha habido quien ha recuperado el amor y ha reemprendido el sueño de antes atraído por la belleza de la perla preciosa o del tesoro escondido en su campo. Y como pesaroso por

no haberlo descubierto y valorado antes, quizás se ha dejado llevar por la tentación de quedarse él solo con todo, por la tentación del intimismo que infravalora las mediaciones humanas y no ve que el don del amor que viene de Dios no hay que guardárselo para sí, sino que no hay más remedio que compartirlo.

Pero puede que también haya habido quien se haya visto decepcionado por el ministerio o por el fracaso de una iniciativa en que había puesto mucho interés y en la que se había jugado la valoración positiva de su yo. Y puede que este fracaso inesperado le haya planteado el siguiente interrogante: ¿Qué es lo realmente importante en mi vida? ¿qué es lo que me impulsa a actuar, a correr, a preocuparme a olvidarme de mis cosas?

Y es posible que desde ese momento haya seguido o haya vuelto a trabajar a fondo, pero sobre todo «partiendo de él y volviendo a él» y soltando mucho lastre.

Es decir, a medida que pasan los años, los sucesos, los errores, las distintas situaciones... y tantas expropiaciones de la vida, el Señor va consolidando su soberanía. Es como si Dios se valiera de los éxitos y fracasos del hombre, pero no para avergonzarle con ellos o para echárselos en cara, esperando que reconozca su fracaso y aprovechándose de la debilidad del arrepentido o de la frustración del fracasado, sino para proponerle él, que es el Dios del amor, un nuevo camino, o para ofrecerse como camino, verdad y vida. Es lo que hizo con Israel (memoria bíblica). Pero también lo que sigue haciendo con cada persona suscitando en ella el sentimiento grato y honrado, así como la emoción de la recuperación de la pobreza, del pecado perdonado, de un gran amor inmerecido, de un abrazo paternal que lo ha recreado, de la recuperación de una relación que se había perdido y se había vuelto a desear (memoria afectiva).

Así pues, el Dios que pone a prueba los sueños y veleidades juveniles, da equilibrio al obrar y al amar del adulto y del anciano. Y ello ocupando el centro de la vida, unificando y relativizando todo lo demás, evitando que el corazón se haga viejo a pesar de los años. Así la memoria desde arriba y la memoria desde abajo se funden en un abrazo, en la verdad que emerge nítida y luminosa de la historia y de la aventura del célibe: El amor de Dios en el centro, en el principio y en final de la vida²⁴; el amor del Padre que da a la persona

24. Es muy interesante a este respecto el libro de G. Turri, *A te confra-*

virgen la certeza tan consoladora de ser amado, escogido, preferido, bendecido..., y también la fuerza para descuartizar y entregar, por amor, su cuerpo y su vida²⁵.

Entonces la vejez ya no da miedo, porque es posible «amar el amor que es capaz de conservar su perfume incluso en los años que envejecen»²⁶.

2.2.4. La sabiduría del anciano

La vejez es pesada y difícil no sólo para quien se ha buscado obstinadamente a sí mismo en todo lo que ha hecho; para quien se ha identificado con su rol social y con su índice de aceptación, con sus resultados y éxitos; para quien no se ha familiarizado con la soledad sino que se ha dejado aturdir por la actividad y por las relaciones humanas para llenar su vacío; para quien, enfermo de protagonismo, no logra aceptar ahora depender de los demás o estar sin hacer nada; para quien ha apostado por estar siempre en primer plano y ya anciano da el tristísimo espectáculo de poner todo su empeño en aparecer joven, llamativo, todavía capaz, sin necesidad de nadie, sin la más mínima intención de que alguien le sustituya, como si pudiera parar el tiempo y eludir aquel interrogante significativo... La vejez es realmente dura no tanto para quien ha vivido estas contradicciones (¿y quién no?), sino sobre todo para quien es incapaz de revivir todo este cúmulo de debilidades mediante la memoria en los dos aspectos a que nos hemos referido, operación psicológico-espiritual que al final de toda evolución existencial y de toda inconsistencia personal, sitúa el amor de Dios en el centro de la propia historia.

Esta memoria constituye precisamente la sabiduría del anciano, que no sólo consiste en «experiencia de vida» o en cálculo prudente, sino sobre todo en la capacidad de relacionar la mirada del cre-

tello anziano. Non più, o... quasi nel ministero, Bologna 1993. Es un libro que recoge experiencias reales en las que el anciano sacerdote puede reconocer su propia vida, pero que sobre todo consigue transmitir el placer de mirar atrás con la compasión y la comprensión del creyente, y con ganas de seguir adelante en el camino espiritual.

25. Cf. H. Nouwen, *Sentirsi amati*, 69-102.

26. G. Nouveau, citado por G. Ravassi, *Sorriso sulla città*, en «Avvenire» (20.10.1994) 1.

yente que todo lo ve a la luz de la acción de Dios que va al encuentro del hombre (memoria desde arriba), con la mirada terrena de quien reconoce los pasos de su discurrir por la vida, a veces hacia Dios y a veces muy lejos de él (memoria desde abajo). O, como dice Guardini, la sabiduría del viejo «es lo que surge cuando el absoluto y lo eterno penetran en la conciencia contingente y finita, y desde ahí iluminan la vida»²⁷, sacando a superficie la verdad central, lo que la convierte en historia de amor, del amor de Dios.

Así pues, la vejez y también la vejez de la persona consagrada es testimonio sereno y lleno de riqueza, sobre todo cuando va acompañado de esta sabiduría y de esta capacidad de integración. Es el momento de dar una ojeada benevolente a todo el pasado para aceptarlo y unificarlo ante Dios; es el momento de dirigir desde lo más recóndito del yo una mirada contemplativa sobre todo y sobre todos, una mirada empática que no excluye a nadie. Es el momento de ponerse cada uno, con su culpa y su pecado, en manos del Dios misericordioso, sin eludir ni fracasos ni caídas, pues sólo ahora se descubre serenamente y se acepta completamente que la vida «no es un progreso continuo hacia cotas cada vez más altas de virtud y de ascesis, sino una lenta aceptación de las propias debilidades, fracasos y caídas para conocer la misericordia de Dios, su fuerza y nuestra debilidad (cf. 2 Cor 12, 9s)»²⁸. Es el momento de la sabiduría porque es la hora de la misericordia y de la bienaventuranza de la mansedumbre. Y esto es así porque la vejez es el tiempo de la memoria, un patrimonio muy valioso que llena día tras día la vida, dando a la vejez una increíble sensación de plenitud²⁹, convirtiéndola en una fase en que la memoria bíblica y la memoria afectiva «cuentan» desde arriba y desde abajo una historia real y originalísima de la fidelidad misericordiosa de Dios.

Es el momento de estar más atentos y de orar más que nunca mientras se espera la llegada del esposo.

27. Cf. R. Guardini, *Le età*, 79.

28. E. Bianchi, *Vivere il tempo nella vita religiosa*, 9.

29. Esta interpretación de la memoria, así como la insistencia en su importancia en la tercera edad es una de las ideas de fondo de la novela de L. D'Eramo, *Ultima luna*, Milano 1993.

2.2.5. Tiempo del amor

La vejez es sobre todo *el tiempo del amor puro e intenso, joven e incansable*. El sacerdote, el religioso y la religiosa ancianos que han reducido su actividad o que se han retirado de cierto tipo de apostolado directo, que han renunciado a tantas situaciones gratificantes y han sido sustituidos, y que a pesar de todo eso siguen colaborando con discreción y de buena gana; esas personas que escuchan, animan, comprenden, valoran, aconsejan, siguen abiertos, transmiten serenidad, sostienen a los que tienen problemas, tienen sentido del humor (y son capaces de reírse de sí mismos y de sus achaques), son felices y capaces de disfrutar de la vida, etc., ¿no son acaso hombres y mujeres de corazón puro y recto, apóstoles que «siguen en activo»?

Desde luego que sí, porque el amor célibe no se seca con los años, no tiene hábitos ni arrugas. Como el buen vino, cuanto más viejo mejor. Su nuevo estilo ha acabado con las «viejas» tensiones de la búsqueda de sí y se ha encendido con fuerza un fuego nuevo, el fuego de la experiencia de «sólo Dios», de una nueva intimidad con él, una especie de visión cara a cara que reconcilia profundamente con lo humano, que inicia una nueva forma de acercarse al prójimo y comunica un afecto sincero e intenso, puro y lleno de calor. Así lo revela el siguiente testimonio de un laico: «En la próxima primavera cumpliré setenta y dos años. Eso significa que ya hace tiempo que pertenezco a la llamada tercera edad, sobre todo si se tiene en cuenta que a causa de una enfermedad me hallo en una situación de invalidez. Pero os puedo asegurar que los últimos diez años han sido los más felices de mi vida. La tercera edad es la edad del descanso, no de la inercia. Hay tanto que hacer, tantos servicios que prestar, tantas manos tendidas, tantos corazones que amar, tantos sufrimientos que escuchar y consolar, tantas alegrías que dar o compartir...»³⁰. Hay que acabar con la idea de que en la vejez se volatilizan los sentimientos y se debilitan los impulsos vitales. Al contrario, en la vejez la intensidad de las emociones y sentimientos es realmente extraordinaria.

Cuando se hurta el tiempo a la prisa, a la dispersión y a las manías de grandeza, puede ayudar a crecer y expresa un gran amor que

30. Citado por L. Paulussen, *Adattamento apostolico-pastorale della terza età*, Roma 1979, 54.

se manifiesta en cosas muy pequeñas. Este amor es ya la única razón de vivir, lo que traspasa y une cada vez más el corazón, la mente y la voluntad, los sentidos y deseos, el presente y el futuro, la fe y la memoria.

Esto es lo que hace que no se «envejezca». «La vejez, escribía J. Green a J. Maritain, no existe; y si existe, sólo allí donde no hay amor»³¹.

Así pues, donde hay un amor que ocupa el centro de la vida, allí hay un testimonio extraordinariamente claro y una prueba clara como ninguna, sobre todo para los más jóvenes, de que un corazón virgen no puede envejecer.

2.3. *Edad de la transparencia*

Llegamos ya al parámetro de la *evolutividad*, que supone dejarse provocar y transformar por los retos del entorno y por las distintas fases de la existencia, entablando una dura lucha no sólo con los propios instintos y en un plano exclusivamente humano, sino también con los deseos de Dios, hasta admitir la derrota. Ya lo decíamos al presentar este criterio del desarrollo humano y religioso.

Se trata de llevar a cabo una integración nada fácil, que supone pasar de la lucha psicológica a la lucha religiosa. De ello también hemos hablado al abordar la crisis evolutiva del amor adulto.

Esta integración debe seguir y en cierto modo consumarse en esta fase terminal de la vida, aunque no podemos considerarla una fase de lucha, el menos en el sentido normal del término.

Guardini hace una reflexión luminosa al respecto: «Hay dos clases de actividad: la *dynamis* inmediata, que es la fuerza con que se controla y organiza, y la *dynamis* del sentido de las cosas, de la verdad y del bien. En el adulto guardan cierto equilibrio. Pues tiene que producir, luchar, imponer —cierto que producir lo auténtico, luchar por lo justo, imponer el bien—. Cuando llega a viejo, la *dynamis* se debilita. Pero, en la medida en que es capaz de vencer en su interior, el hombre deja *traslucir*, por así decirlo, *el sentido de las cosas*. No es una persona activa, pero *irradia*. No afronta agresivamente la realidad, la mantiene bajo estricto control; no la domina,

31. J. Green-J. Maritain, *Una grande amitié. Correspondence (1926-1972) présentée et annotée par J.-P. Piriou*, Paris 1976, 102.

sino que hace patente el sentido de las cosas y, con su actitud desinteresada, le da una eficacia peculiar»³². Creo que esta reflexión puede ayudarnos a entender en qué consiste esta integración y, por lo tanto, a captar la clase de testimonio que el célibe anciano debe dar, a saber, el testimonio del *sentido trasparente de las cosas* o de la *irradiación*, para utilizar los términos del pensador alemán.

La tercera edad del presbítero y del religioso no es tercera edad a secas sino tiempo de sabiduría, de plenitud³³ y de amor. Un tiempo que ya no se ve como límite ni pérdida, con la duda permanente de «si no es propio del amor provocar una incertidumbre sin final, una reacción en cadena de desilusiones y desengaños, un continuo dar y quitar que no deja nada, sólo un castillo de naipes que al más mínimo soplo se derrumba»³⁴. Un tiempo que, por el contrario, contiene plena libertad y estabilidad afectiva, certeza definitiva de haber sido amado desde siempre y para siempre, porque preside la propia vida un amor grande, y de poder y deber amar hasta el final...

Es posible que la vejez o los achaques limitan o impidan la actividad ministerial o apostólica, pero no la experiencia de este amor, ni la unidad de vida en torno a él, ni por tanto su plena manifestación. Pues aquí está precisamente lo que hace que desaparezca la tristeza gris y la sensación de inutilidad que se siente a esta edad y la transfigura, convirtiéndola en la *edad de la transparencia*, que ve *más allá*, que penetra *más a fondo*. La disminución del vigor de la mente y de los sentidos es suplido por la *inteligencia del corazón*, y el horizonte se aclara a causa de una luz que tranquiliza porque da sentido y valor³⁵. El teólogo ortodoxo Clément dice que «la vejez precisa que se le dé sentido y no que se alargue mecánicamente, porque eso equivale a anticipar la muerte sin interiorizarla»³⁶.

Así pues, puede ser la edad de la transparencia porque posibilita otro conocimiento, «el conocimiento que el oriente cristiano de-

32. R. Guardini, *Le età*, 79s.

33. Cf. N. Fournier: *La vie des communautés religieuses 2* (1990), citado en L. Guccini, *Prevenire l'invecchiamento: Testimoni 15* (1990) 3.

34. C. Castellaneta, *L'età del desiderio*, Milano 1990, 132.

35. Cf. F. Castelli, *Abbiamo l'età della nostra speranza: La Civiltà Cattolica* 3378 (1991) 579.

36. O. Clément, *L'altro sole. Autobiografia spirituale*, Milano 1977, 77, citado por F. Castelli, *Abbiamo l'età della speranza*, 579.

fine como unión de inteligencia y corazón. Fijaos en los monjes del monte Athos y de Moldavia; cuando la edad les quita esa reserva quizás a veces un poco afectada, que es como el germen de la crisálida, entonces los labios se afinan e interiorizan, la frente se dilata y se hace de madreperla, la blancura del pelo y de la barba revela una transfiguración y los ojos recuperan el profundo estupor infantil, pero con algo de opacidad, de impassibilidad, por encima de toda pasión y de todo miedo»³⁷.

Don Marcio de Radi manifiesta ese mismo gran amor cuando relata a su joven amigo don Fabricio su programa de vida: «Anularnos, para ver más allá de las cosas... Mi corazón es un sagrario de Jesús hoy más que ayer»³⁸. Esta capacidad para otear más allá de las cosas es lo que hace que otro protagonista de otra novela de Radi transforme su vejez en una auténtica riqueza, en un tiempo en que puede reencontrarse a sí mismo y descubrir mundos inexplorados, agrandar con nuevos espacios la aldea del alma y abandonarse a la nostalgia del Absoluto»³⁹.

Un testimonio más de la transparencia del amor fiel que preside la vida del creyente, es el ya citado de un laico: Es cierto que la vejez «es la edad de la soledad. Las filas se acortan. Los amigos desaparecen. Todo el pasado va desapareciendo poco a poco; sólo quedan los recuerdos. Pero esta soledad es buena y da reposo. Se tiene tiempo para pensar, para reflexionar. Con el paso del tiempo uno se ha ido alejando de tantas cosas, que todo resulta mucho más sencillo. Todo se va, pero Dios viene. Se hace más presente, está ahí al lado, nos mira, nos escucha cuando todo calla. Está pendiente de nosotros y nos guía. Es la hora de la confianza, de la esperanza, del abandono... La hora del recogimiento, del silencio. Las renunciaciones, las separaciones, las desilusiones de la vida han dejado sitio libre, y ahí está Dios para ocuparlo. ¿Es que no se acerca la hora del encuentro? La tercera edad es muy hermosa. Nada hay en ella de inútil, y si sólo podemos hacer pequeñas cosas, para Dios nada es pequeño. Todo está ahí, en el Eterno»⁴⁰.

37. *Ibidem*.

38. M. Radi, *Un grappolo*, 181.

39. Cf. M. Radi, *Non sono solo*, Milano 1981.

40. Cf. L. Paulussen, *Adattamento*, 55.

Otro testimonio de un laico: «... voy a enumerar agradecido algunos de los dones que la vejez nos procura. Lo más valioso es, a mi juicio, ese tesoro de imágenes que almacenamos en la memoria tras una larga existencia al que prestamos una atención muy distinta cuando va disminuyendo nuestra actividad. Rostros y figuras de hombres que hace ya más de sesenta o setenta años que dejaron la tierra siguen viviendo en nosotros, nos pertenecen, nos acompañan, nos miran con los ojos bien abiertos... Mirar, observar y contemplar son cada vez actividades más habituales y el talante material y moral del observador, sin darse cuenta penetra cada vez más el contenido. Llenos de deseos, de sueños, de impulsos y de pasiones, como la mayoría de los hombres, hemos recorrido inflamados, ansiosos y llenos de expectativas los años y los decenios de nuestra vida, conmovidos unas veces por los logros y otras por las decepciones, deshojando sin cesar el gran libro ilustrado de nuestra vida. Y nos maravillamos de lo hermoso y bueno que ha sido habernos liberado de esa caza, de esa furia, y de haber desembocado en la *vida contemplativa*. En el jardín de la vejez florecen algunas flores que nunca hubiéramos pensado cultivar. Florece la *paciencia*, planta realmente noble. Nos volvemos más tranquilos, más comprensivos, y cuanto menos nos obsesionamos por aferrar y de hacer, tanto más se acrecienta nuestra capacidad para pasar el tiempo mirando y sintiendo, cada vez más maravillados por su variedad, la vida de la naturaleza y de los hombres, dejando que transcurra sin criticarla. A veces participando y con creciente entusiasmo, a veces sonriendo con mucha alegría, con gran sentido del humor»⁴¹.

Finalmente, el testimonio de Guardini: «El final de la vida es vida todavía. En él hay valores que sólo ahora pueden florecer. Al aceptar el final, el comportamiento adquiere paz y superioridad en el sentido esencial del término..., que consiste en la superación de la angustia, del deseo de disfrutar del placer, de la prisa por vivir lo que queda, de la ansiedad con que se apura el más mínimo instante de un tiempo que cada vez es menor»⁴².

¿En qué sentido todo lo anterior, y especialmente estos testimonios, puede relacionarse con la integración de la lucha psicológica y religiosa, ligada al parámetro de la evolutividad?

41. H. Hesse, *Le stagioni*, 149 (la cursiva es nuestra).

42. R. Guardini, *Le età*, 78.

Sustancialmente en dos sentidos: uno instrumental-funcional, y otro comportamental y de contenido.

Sobre todo hay una vinculación desde la perspectiva de la función, de la *actitud mental* del anciano. Lo propio de esta edad es ver más allá, más a fondo, uniendo inteligencia y corazón, con «inteligencia de corazón». Ahora bien, precisamente esa actitud es la que permite escrutar e identificar la raíz y el significado religioso de toda lucha psicológica. Y también permite entender, por ejemplo, que cuando el hombre lucha consigo mismo, con la vida o con los demás para obtener más afecto y estima, se mueve bajo el impulso del deseo radical de todo ser humano: el deseo de ver a Dios, de contemplar su rostro, de sentirse envuelto por su amor. Esta capacidad de introspección, propia de esta etapa de la vida, es precisamente la que permite «excavar» en la búsqueda y en la tensión del hombre para encontrar ahí su aspiración fundamental, a saber, amar a Dios y dejarse amar por él. Pero, además, saber ver más allá, por encima de las cosas, trascendiendo los objetivos inmediatos del deseo humano, con una mirada contemplativa es lo que posibilita el paso de la lucha psicológica a la lucha religiosa y la transformación de la pregunta, a primera vista exclusivamente humana, por la felicidad (o por el bienestar físico o psíquico, o de aferrarse a la vida...) en anhelo de trascendencia, en nostalgia de lo Absoluto.

Así pues, cualquier pregunta es transparente, deja ver su auténtica raíz, esa raíz que quizás durante muchos años ha permanecido oculta. La misma virginidad se hace transparencia del peregrinar del corazón humano hacia el monte santo de Dios, y de este deseo único del hombre. Todavía más: la vida entera de la persona virgen, en todas sus manifestaciones, deja traslucir en esta etapa de la existencia, el sentido de la vida humana, movida por completo por ese único anhelo o atormentada por esa nostalgia destructora. Es que la pureza del corazón no significa, como ya hemos dicho, «querer una sola cosa»?⁴³.

Hay un segundo motivo que vincula la edad de la transparencia a la integración de los conflictos evolutivos. Dice Guardini que a esta edad el hombre no adopta una postura agresiva ante la realidad, no la controla totalmente, no la domina, sino que manifiesta

43. Cf. S. Kierkegaard, *Purity of Heart is to Will One Thing*, New York 1970.

claramente el sentido de la vida y del amor y con su afecto desinteresado le confiere una eficacia peculiar. No actúa, sino que irradia... Ahora bien, ¿cuál es el objetivo de la lucha religiosa, adónde se dirige, cuál es su meta natural? Pues, paradójicamente, es la derrota, la rendición al amor de Dios, dejarse amar por él, libertad de depender de aquello que se ama, confiar, entregarse... Pero lo que caracteriza a esta edad es precisamente la confianza, el abandono, la esperanza... sobre todo en Dios, que se refleja lógicamente en la conducta interpersonal y en el modo de relacionarse. Es la fase en que se renuncia al dominio sobre los demás, incluso por fines nobles, a que todo el mundo dé la razón, a imponer el bien por la fuerza. Ahora se actúa de otro modo: «irradiando» la sabiduría de su corazón, donándose en libertad, dando *paciente* testimonio de aquello en que cree y de lo que está enamorado, siendo más *tranquilo* y *comprensivo*, capaz de observar y de escuchar, pero sin aires de aferrar y dominar, para que la transparencia del Absoluto sea total. Ahora uno se entrega con *desinterés* y *generosidad*, recordando a todos que «todo lo que se sabe y se hace exclusivamente con miras a sí mismo, al final es como si cayera a un pozo y no sirviera para nada»⁴⁴; se vive en la *serena pero intensa alegría* de quien se entrega sencillamente, sin nada extraordinario, para testimoniar que «se está más satisfecho cuando se vive para los demás que cuando se vive para uno mismo»⁴⁵, sin pensar que se está siendo un héroe, porque en realidad no es así.

Cuando se está llegando al final, lo normal es hacer las cuentas y ver la vida a la luz de lo esencial. Y entonces se cae en la cuenta de que esencial hay muy poco. Incluso la virginidad se ve ahora como una forma de testimoniar lo esencial de la vida, de dejarlo entrever, como epílogo de una lucha con Dios que ha terminado con la rendición pacífica a su amor.

He aquí el testimonio propio del prebitero y del religioso anciano. Sus hermanos jóvenes y adultos, mientras luchan, ven en él un ejemplo, una muestra de la síntesis que ellos persiguen y que está claro que se puede conseguir. Le miran como un hermano (o hermana) mayor, como a un padre (o una madre) en la fe que señala el camino que se ha de seguir para que el corazón célibe no se seque,

44. H. Hesse, *Le stagioni*, 88.

45. *Ibidem*.

sino que permanezca siempre vivo. Aquí radica básicamente la superioridad del anciano a que Guardini se refiere.

Cada uno tiene que hacer su propia síntesis en una situación muy distinta a la del anciano, pero es importante y providencial identificar en una vida concreta el elemento esencial que *de hecho* hace posible la síntesis, a saber, el gran amor a que la persona virgen se consagra. Cada fase de la vida tiene polos distintos que unificar, dialécticas personales, experiencias de integración o al menos formas de integración diferentes, pero lo que siempre es idéntico y permanente en el proceso existencial del célibe por el Reino es el factor vinculante que establece un nexo entre los polos, es el núcleo vital en torno al cual se construye y reconstruye la unidad de la vida, se viven la presencia y la ausencia, se juntan la memoria bíblica y la memoria afectiva y se resuelve la lucha con Dios rindiéndose a su amor.

La vida de la persona virgen es una historia de este amor.

Podemos, pues, decir sin ninguna clase de sentimentalismos que el sacerdote y el religioso ancianos son «siempre jóvenes» en el amor y ejercen un «*ministerio de paternidad y de maternidad*» con sus hermanos más jóvenes, a quienes entregan el amor como «modelo de belleza», como dice Shakespeare⁴⁶.

Es muy triste comprobar, por el contrario, que según los datos que se presentaron en el Congreso de FIAS de 1989, parece que los sacerdotes de más edad son los menos propensos a la fraternidad y a la comunidad presbiteral y los que más echan de menos cierto calor familiar⁴⁷. No sería justo ni generoso echarles toda la culpa ni de su poca sensibilidad fraterna ni de su nostalgia familiar. El problema es de todos y sin duda tiene que ver con una determinada con-

46. Transcribimos el soneto XIX de Shakespeare: ... Todo lo que quieres, hazlo, tiempo de pie ligero, / pero un crimen mucho más negro te prohíbo: no cortes / la bella frente de mi amor con tus horas / ni quede en ella rastro alguno de tu antigua pluma: / en tu decurso implacable déjalo ileso, conserva / el modelo de la belleza para los hombres venideros. / Pero aunque hicieras lo peor, viejo tiempo, a despecho de tu daño, / mi amor vivirá eternamente joven en mis versos». G. Ungaretti, *40 soneti di Shakespeare*, Milano 1966.

47. Cf. A. Cencini, *La solitudine del prete oggi: verso l'isolamento o verso la comunione?*, en *Il prete e la solitudine: ne vogliamo uscire?* Atti del convegno FIAS, *Rocca di Papa, 20-22 de junio de 1989*, 63s.

cepción no sólo de la identidad y del papel del sacerdote, sino también de la vida y de la comunidad religiosa. A este respecto es muy apropiada y profunda la siguiente reflexión de Bianchi: «Antes los más ancianos eran un auténtico tesoro para las comunidades. Ahora, sin embargo, son quizás su peso mayor. Y ello por dos razones: porque las comunidades se miden por su eficiencia —un criterio mundano, no cristiano— y porque ahora los viejos no aceptan esta nueva edad de su vida. Y no la aceptan por falta de preparación, porque no se ve nítidamente que lo específico de la vida religiosa no es otra cosa que con-vivir y con-morir con Cristo»⁴⁸.

3. Cantus firmus... para siempre

Hay, finalmente, otra integración y otra síntesis que hacer: la integración y la síntesis de la muerte⁴⁹. Es quizás la más emblemática de esta fase, pero también la más difícil de toda la vida.

En nuestro esquema general y siguiendo el proceso de desarrollo de las relaciones objetuales totales, habría cierta correspondencia entre esta última fase de la vida y el último estadio del desarrollo de las relaciones, que es el final del recorrido que desde el autismo, la simbiosis y la diferenciación conduce a la integración y finalmente a la *consolidación*.

Ha hemos hablado extensamente del significado de este nivel de maduración del *yo* y de la relación con el objeto⁵⁰. Resumiendo, podríamos decir que en este nivel la identidad es ya estable y positiva, que el pasado se ha aceptado globalmente y sobre todo la persona puede sentirse agradecida por lo que ha recibido; además, la confianza y la capacidad de apreciar el lado positivo de los otros caracterizan la relación con ellos. Sobre todo, quien posea un fuerte sentido del *yo* es capaz de autonomía y de soledad, por lo cual, como dice Kernberg, «en tiempos de pérdida, abandono, separación, fra-

48. E. Bianchi, *Vivere il tempo*, 13.

49. Cf. sobre este punto el profundo estudio de K. Rahner. *Theological Investigations*, XVIII: God and Revelation, New York 1983, 157-170; cf. también W. Burghardt, *Invecchiamento, sofferenza e morte*: Concilium 3 (1991) 88-95.

50. Cf. segunda parte, capítulo 5, apartado 3.2.4.

caso y soledad, la persona puede replegarse durante un tiempo en su interior; de este modo, los mundos intrapsíquico y personal se remiten y refuerzan mutuamente... Quizás el ejemplo más dramático de esta situación sea la enfermedad incurable y la perspectiva de la cercanía de la muerte inminente: quienes han amado con plena madurez a los demás, conservan imágenes que ofrecen amor y consuelo en momentos de peligro, enfermedad o fracaso. La observación clínica muestra hasta qué punto la confianza en el propio yo y en la propia bondad radica en la confirmación de un amor que procede de la interiorización de objetos buenos... o de la reactivación en la fantasía de unas buenas relaciones objetuales interiorizadas en el pasado, que otorgan al yo una 'confianza fundamental'⁵¹.

Es decir, para Kernberg, la consolidación del yo depende de «buenas relaciones interiorizadas», de relaciones en las que se ha dado y recibido amor. Una vez más, lo que se recibe así como la capacidad y libertad de reconocerlo son la fuente de la madurez y estabilidad afectiva. Y también la certeza de que el objeto seguirá ahí permanentemente, será fiel a sí mismo, seguirá mostrándose benevolente con el sujeto, que a su vez reconoce que su propia capacidad de dar amor es amor recibido o, por lo menos, despertado y provocado por el afecto que se recibe.

Como es obvio, Kernberg habla de relaciones humanas a partir de la primera relación con la figura de la madre. Pero en esta fase de la vida del célibe su pasado contiene un gran cúmulo de relaciones positivas no sólo con personas humanas que le dan esa confianza básica que le prepara incluso para encarar la muerte, sino también y sobre todo esa relación con Dios que preside y abarca toda su vida, que se «guarda en la memoria» y que da verdadero sentido a su historia... El Dios que el célibe empieza a conocer, cuyo amor empieza a distinguir entre tantos otros, ese Dios que tan poderosamente le ha atraído y que le ha hecho soñar y desear una intimidad sponsal con él (fase de la simbiosis); ese Dios que en un preciso momento le ha buscado y le ha sometido a prueba, que ha luchado con él y le ha pedido el «sacrificio de su hijo», que se ha mostrado distinto de los proyectos y deseos del hombre (fase de la diferenciación); ese Dios del que a lo largo de sus fases vitales el hombre se

51. O. Kernberg, *Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica*, Torino 1980, 73s.

ha fiado, abandonándose en él sobre todo cuando arreciaban la tentación de la desconfianza, el temor a entregarse a su amor y el vértigo ante sus planes, y en consecuencia, una vez vencido y bendecido, ha aprendido a configurar su vida y su amor según el modelo de la identidad divina y trinitaria del Padre, Hijo y Espíritu Santo (fase de integración).

Se trata ahora de plasmar y de configurar la propia muerte siguiendo ese modelo, para que sea exactamente igual que la del Hijo que por amor al Padre y a los hombres se entregó a la muerte en el Espíritu. Una experiencia dolorosa («cuando seas viejo, extenderás las manos, otro te ceñirá y le llevará a donde no quieras»⁵²), que sin embargo da a la persona virgen «la suerte única de dejarse penetrar por la experiencia pascual»⁵³. En una vida menos planificada por el hombre, hay mayor espacio de actuación para la gracia⁵⁴. El célibe por el Reino *consolida* así su identidad en cuanto hombre, creyente y virgen.

Ahora ya puede aceptar el final de su vida sin sucumbir y sin quitarle cínica o superficialmente importancia. Puede aceptarlo como lo que es, como una persona *virgen*.

A nuestro juicio, también el modo de caminar hacia la muerte puede estar estrechamente ligado al celibato, a su dinámica fundamental de don recibido y donado.

Pues ser célibe por el Reino no es otra cosa que vivir la vida, el cuerpo, los recursos físicos y psíquicos, etc. como don. La vejez es por naturaleza el tiempo de dar gracias: «Después de tantas atenciones divinas, de tanto amor, acude espontáneo a nuestros labios un canto de agradecimiento, el *Magnificat*»⁵⁵. Pero es también el momento de ser coherentes hasta el fondo viviendo el propio don.

De la conciencia de haber recibido un don se deriva lógicamente la conciencia de tener que restituirlo.

El sacerdote y el religioso parten en realidad del siguiente presupuesto: nada de lo que somos, de lo que tenemos ni de lo que hacemos nos pertenece. Todo nos viene gratis de Dios. Todo es don.

52. Jn 21, 15-19.

53. Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, *Potissimum institutioni*, 70e.

54. Cf. P. Griéger, *Aiuto psico-pastorale ai religiosi in età avanzata: Vita consacrata* 6-7 (1992) 566.

55. L. Paulussen, *Adattamento*, 55.

Y el don que somos todos nos ha sido dado para que lo restituyamos al Señor y al prójimo.

«Ninguno de nosotros vive para sí mismo y ninguno de nosotros muere para sí mismo. Si vivimos, vivimos para el Señor; si morimos, morimos para el Señor. En la vida y en la muerte somos del Señor»⁵⁶.

Don continuamente recibido y don continuamente dado; aquí radica la vida cristiana y esto es lo que la persona virgen quiere llevar a sus últimas consecuencias con su opción por la virginidad que, en el fondo, es también una renuncia a poseer la vida física, a gestionarla por sí mismo y a garantizarle una descendencia, para ponerla en manos del Creador y al servicio del prójimo.

En este sentido, la opción por la virginidad subraya una verdad muy relevante sobre la interpretación de la eternidad: «La interpretación menos válida de lo eterno es la que dice: 'Seguiré viviendo en mis hijos⁵⁷ o en mi pueblo'. Pues deja entrever lo que se entiende por eterno. El que habla en serio de lo eterno, no quiere referirse a lo que tiene alguna continuidad en lo biológico, en lo cultural o en lo cósmico. Lo que tiene continuidad es una falsa eternidad, es el incremento intolerable de la caducidad. La eternidad no es un plus cuantitativo, aunque sea inconmensurable, sino que es lo cualitativamente Otro, libre, incondicionado. Lo eterno no tiene que ver con la vida biológica, sino con la persona. No conserva a la persona perpetuándola, sino que la realiza de forma absoluta. Se es tanto más consciente de esta perennidad cuando más sinceramente se acepta la caducidad. El que trata de esquivarla, esconderla o negarla, nunca será consciente de ella... Es claro, pues, que la vida tiene un sentido que la trasciende. Lo contingente deja traslucir lo absoluto»⁵⁸.

Esta realización «absoluta» es justamente la consolidación que la perspectiva de la muerte ofrece a quien se prepara para ella viendo su vertiente trascendente. Es como «el hombre del ocaso» que «reconoce en la transitoriedad de la naturaleza y del cosmos la clave de un ritmo universal de muerte y de resurrección, y desea incor-

56. Rom 14, 7s.

57. «Hijos» se entiende aquí también en sentido metafórico, como todo aquello a lo que alguien ha ligado su valor y su identidad, que constituye la garantía de su positividad personal, una especie de «símbolo de inmortalidad» (cf. E. Becker, *Il rifiuto della morte*). Cf. tercera parte, capítulo 2, apartado 4.4.; capítulo 4, apartado 3.3. sobre el «hijo del virgen».

58. R. Guardini, *L'età*, 78s.

porarse a él»⁵⁹. Es como la persona virgen por el Reino, cuando asume por completo la lógica humana y cristiana de la vida como don recibido que por su propia naturaleza tiende a ser un bien donado⁶⁰.

La muerte es el momento de restituir plenamente el don, con la seguridad de que al devolverlo se nos restituirá una vez más con absoluta sobreabundancia.

El celibato es en cierto modo un anticipo de este momento, lo prepara, es la experiencia diaria de dar y restituir a Dios lo mejor que uno tiene, el corazón y la capacidad de amar. *En este sentido, vivir célibes es lograr la libertad de morir mediante una vida que es continuo dar y recibir*⁶¹. Es ver el nexo entre vida y muerte y descubrir maravillados que se vive y se muere por lo mismo, porque el bien recibido (la vida) tiende «naturalmente» a convertirse en bien donado (la muerte), porque la certeza de ser amados suscita inmediatamente la libertad de amar y de dar la vida.

En este caso, ni la muerte, ni el deterioro ni la vejez se le presentan a la persona virgen de improviso como un acontecimiento siniestro, maldito y rechazado, sino como *la consecuencia lógica de una vida «vivida» a fondo*⁶², que se ha recibido gratis y se da gratis, que se ama profundamente y que da amor⁶³; como acto de

59. E. Banchelli, *Introduzione a Hesse*, en H. Hesse, *Le stagioni della vita*, 9.

60. Cf. segunda parte, capítulos 3 y 5, donde se habla de esta lógica como verdad fundamental de la vida.

61. El nexo entre bien recibido y bien donado es el tema central del libro de G. Lush, *Tutta la nostra vita è dire «grazie» e «perdono»*, Bologna 1989.

62. A esta sensación de haber vivido a fondo le acompaña cierto optimismo, una profunda satisfacción por lo que la vida ha dado y por lo que se ha dado a la vida, y una valoración plena, como dice Guardini, «de la obra acabada y del sentido otorgado a la existencia» (R. Guardini, *Le età*, 77). Esta sensación positiva y pacificadora (que no supone en absoluto que se han hecho grandes cosas) creo haberla encontrado en lo que dijo poco antes de morir alguien tan profunda y cristianamente reconciliado con la vida como Jean Leclerq: «Todo me ha llenado: el estudio como búsqueda de Dios, el contacto con las personas de toda la Iglesia, la escritura sin grandes éxitos editoriales, y ahora, la espera». Una espera sobre el trasfondo de esta otra frase del mismo monje, una especie de programa que prepara serenamente para la muerte: *¡Morir y sonreír!* (V. Cattana, *Ricordo di Jean Leclerq*: La Rivista del clero italiano 10 (1994) 694.702).

63. Cf. A. Cencini, *Amarás al Señor tu Dios*, Madrid ²1994, 35s.

obediencia, de entrega de uno mismo a Dios y de bendición para quienes ha amado. Esta bendición no es otra que la misma persona virgen con su vida y su muerte y que ahora pide al cielo «con la serenidad de la tarde en el fondo de sus ojos»⁶⁴. Igual que Jacob, que luchó con Dios, que fue bendecido por él y que a punto de morir invoca la misma bendición de Dios sobre sus hijos y los hijos de sus hijos: «Que el Dios que ha sido mi pastor desde el principio de mi vida hasta hoy, que el ángel que me ha librado de todo mal, bendiga estos jovencitos»⁶⁵.

«Ars moriendi mística», y la persona virgen se prepara para ella con una actitud mística. Pues el final de nuestros días será para todos nosotros el punto definitivo y la ofrenda última de una vida que poco a poco se ha hecho don; la consagración definitiva de nuestra virginidad, el sí definitivo pronunciado una vez más cara a cara con Dios, el esposo tan esperado; la «celebración» de una paternidad y maternidad que no procede ni de la carne ni de la sangre, pero cuya descendencia será tan numerosa como las estrellas del cielo o la arena del mar; la entrada en un tiempo en que las bodas, la fiesta, el banquete... no tendrán final, como un «domingo eterno».

Por eso, cuando la persona virgen va avanzando en edad no envejece ni muere, no cae en una soledad triste, amarga y apática, sino que sigue viviendo su amor en el amor joven de Dios. Es plenamente consciente de que su vida, su capacidad afectiva nadie se las quitará, ni las fuerzas de la adversidad ni el destino cruel, ni los ascetismos forzados o los masoquismos de cualquier clase, sino que las ha entregado con plena libertad⁶⁶. Y para siempre, por encima de la vida y de la muerte.

Así, la misma muerte se transfigura. Es el punto en que se encuentran y unen el límite máximo y la máxima plenitud de sentido, el punto central y final que desvela el misterio de la vida, de la vida virgen.

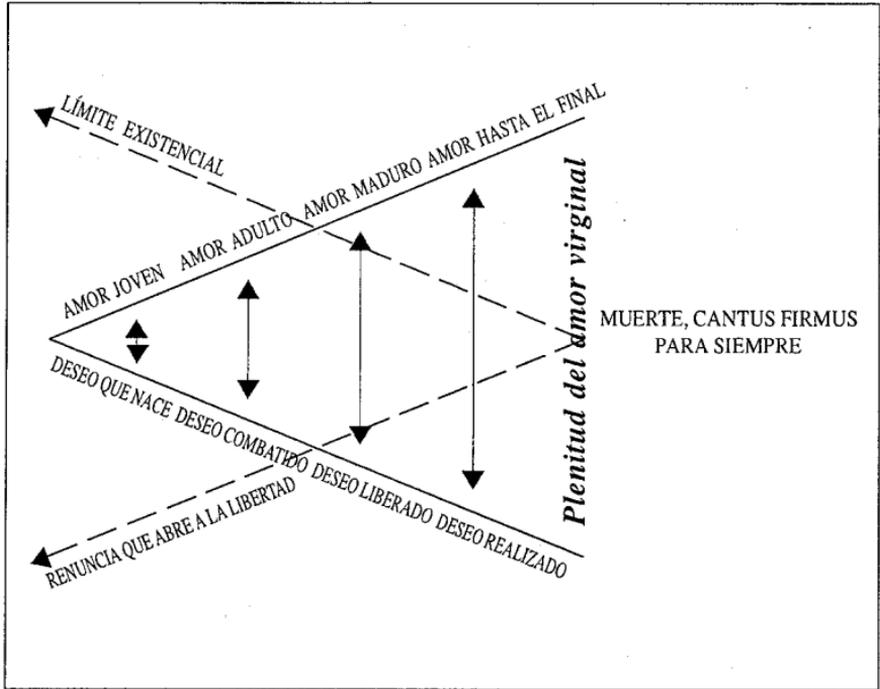
Retomando el esquema del gráfico 35, podemos representar así la etapa final del célibe por el Reino (cf. Gráfico 36).

64. F. Fuschini, *Mea culpa*, Milano 1990, 140.

65. Gén 48, 15s.

66. Cf. Jn 10, 18.

Amor «hasta el final»: deseo realizado



El límite y la renuncia como componentes constitutivos de toda existencia humana, y con mayor razón de una vida virgen, son absolutos en el instante de la muerte. Pero este instante es a la vez la expresión plena y definitiva de la propia virginidad: plena, porque ha pasado por todas las fases de la vida en la tierra, y definitiva porque la ofrenda libre de la vida es el acto definitivo de toda opción virginal.

Se confirma, pues, nuestra tesis de partida: *Sólo se es realmente virgen al final de la existencia.*

Entonces, cuando el torrente tranquilo o el torrente impetuoso de la vida desemboque con toda su carga de amor en el mar abierto del encuentro con Dios, la persona virgen no estará sola ni habrá acabado de amar. En Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, océano de amor sin fin, seguirá amando a todos lo que siempre amó y también a otros.

En ese instante, se consumará en plenitud el amor del célibe por el Reino.

Entonces, como dice Tagore,

cuando las viejas palabras han muerto,
nuevas melodías brotan del corazón.

Y el cantus firmus resonará para siempre en la armonía del cielo.

CONCLUSIÓN

Al comenzar este trabajo me fijé los siguientes objetivos: 1) Uno general, a saber: analizar y comprender la dimensión peculiarmente humana de la opción por el celibato; y 2) otro específico, es decir, identificar el mediador intrapsíquico como elemento que, además de intervenir en la aproximación al tema del celibato, permita captar con más exactitud el dinamismo relacional propio de esa opción, las condiciones requeridas, las consecuencias y exigencias en la formación, los peligros de una libertad afectiva poco madura, la modalidad de la relación con el *Tú* de Dios en la totalidad de la Trinidad amante, los numerosos reflejos de esta relación tan clave en la vida del célibe y en la dinámica de sus relaciones, etc.

Creo, sin presunción de ningún tipo, haberme movido en esta dirección y haber dado con un procedimiento, que puede ser útil a la hora de analizar un problema tan complejo como el de la virginidad por el Reino. Creo haber identificado el concepto de relaciones objetuales totales, aprovechable también en el discernimiento vocacional (en sentido amplio) y en la formación para la opción por el celibato, y útil para conocer la verdadera naturaleza de algunas dificultades para vivir esa opción y a la vez todo aquello que hace que se viva en plenitud.

Pero, al mismo tiempo, la investigación que he llevado a cabo en estos años, y que he condensado en estas páginas, me ha puesto ante una realidad que no había previsto en absoluto, o por lo menos con la claridad que se me ha ido presentando: la realidad del *misterio*, la realidad del hombre y de la evolución humana como misterio, la realidad del amor y del celibato como misterio.

«...La soledad de las personas vírgenes –observa Moiolí–, consagrada a Cristo y vivida en la fe y en el amor a él, se convierte en

adoración silenciosa de algo que no se puede expresar ni con palabras ni con gestos. Quizás el matrimonio, aisladamente considerado, subrayaría demasiado poco el umbral del misterio que nos constituye en Cristo. La virginidad puede hacerlo: en el Nuevo Testamento se presenta como la situación límite en que el discípulo comprueba, en sus aptitudes matrimoniales y familiares, su disponibilidad total para el Reino de Dios, que es para él el único 'tesoro irrenunciable'»¹.

Misterio, no solo por su contenido, sino también por ser la clave para interpretar esa realidad, de la que el celibato forma también parte. Misterio, como tanto hemos repetido, no solo en el sentido negativo y estático del término, como imposibilidad de entender o de hablar sobre algo, sino en su acepción positiva y dinámica, es decir, como intuición de una dimensión ulterior, nada fácil de descifrar, pero percibida e intuida como ahí presente y teniendo un gran sentido, porque revela toda la verdad del objeto que se indaga, bien se trate de la evolución del hombre, o de su maduración afectiva, o de la opción por el celibato a causa del Reino. El misterio no desvela de inmediato esta realidad, pero permite entreverla, proponiéndola a una mirada atenta y reflexiva, a un estudio serio y paciente y a una contemplación gratamente sorprendida. Permite intuir la sobre todo en ese punto central carente de extensión, en que convergen los extremos, en que los lejanos se hacen vecinos, en que la antítesis se resuelve en síntesis. Ese punto es la morada del misterio, su epifanía. Pues misterio es la sorprendente y siempre inédita posibilidad «de mantener dinámica y paradójicamente unidos los polos opuestos del perderse y encontrarse, del *yo* y del *otro*, del límite y del infinito»², de la gracia y la naturaleza, del deseo satisfecho e insatisfecho, de la diferenciación y de la integración, de la pertenencia «exclusiva» a Dios y del amor intenso a todos, etc.

Hay un proceso evolutivo que va creciendo claramente a medida que avanza este estudio, y que corresponde al progreso real de esta idea del misterio en estas tres dimensiones: *el desarrollo, la maduración afectiva y la opción por el celibato*, no solo para expresar

1. G. Moiola, *Sapienza e stoltezza della verginità cristiana*, en Id., «Temi cristiani maggiori», Milano 1992, 109-161.

2. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 338.

lo compleja que es la vida, sino para remitirla a la vez a su verdad trascendente.

1) El estudio atento, por ejemplo, de las fases iniciales del *desarrollo humano* me ha situado ante una realidad que Imoda describe agudamente con gran profusión de imágenes: «Que haya referencias y conexiones entre los humildes avatares y concomitancias del desarrollo de la vida humana y los grandes temas de la existencia y de la muerte, que hace que el destino de estas formidables realidades pueda 'estar en juego' en los estadios originarios del desarrollo, es quizás uno de los misterios más sorprendentes de la persona. Que la dignidad humana, que la misma imagen de Dios esté en manos y dependa de unas relaciones muy frágiles con otros seres humanos cuya vulnerabilidad expone a ilusiones, limitaciones e incluso abusos, y que, al mismo tiempo, esas relaciones tan frágiles sean el canal y la mediación para la aparición, el ofuscamiento e incluso la recuperación de esa dignidad, resulta algo realmente maravilloso, pero a la vez *tremendum*»³.

Pero que el amor de Dios y la posibilidad de acogerlo, e incluso la decisión de vivir de él, dependan de estas relaciones tan poco consistentes, o tengan que ver necesariamente con los primeros tanteos relacionales de la vida de la criatura, es un misterio realmente grande. Y todavía lo es más que la síntesis de la debilidad humana y del poder de Dios, «que parece imposible si se considera en abstracto y abandonada a sus solas fuerzas naturales, pueda acontecer como don, como 'gracia'»⁴.

Abrirse al misterio es abrirse permanentemente a esta posibilidad y a esta realidad. Una posibilidad que no toda se juega en las primeras fases del desarrollo humano, pero que puede convertirse en realidad en las fases ulteriores de la existencia terrena.

2) Un autor que me ha acompañado muy de cerca en toda esta travesía ha sido C. S. Lewis, sobre todo porque me ha parecido revivir —a escala reducida, es verdad— su experiencia de escritora a vueltas con un libro sobre el amor. Quizás se trataba de un punto de partida inconfesable, pero lo cierto es que, como él, mis ideas sobre el amor eran bastante claras. El amor es don, es oblación, y si

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*.

«Dios es amor» los afectos humanos solo pueden llamarse justamente así cuando reproducen el amor divino, que es pura ofrenda de sí mismo. El amor-necesidad, por el contrario, no puede ser más que un sentimiento amoroso infantil e inmaduro, pasivo y regresivo. «Me preparaba, pues, —observa Lewis— con ingenuo ardor para escribir un panegírico fácil sobre el primer amor, a la vez que una crítica de los aspectos más negativos del ‘amor-necesidad’⁵; con las lógicas diferencias, a mí me pasaba lo mismo: tenía esa seguridad algo autosuficiente y ese mismo proyecto implícito y un poco ingenuo.

Quiero que quede claro que pienso todavía que el amor humano es bien poca cosa, si se reduce a la pretensión más o menos insaciable de recibir. Pero, al analizar pacientemente no solo la dimensión psicológica del sentido pleno del amor, al estudiar con atención las fases donde se despliega la capacidad de relacionarse, y al descubrir la lógica del acto de amor, que de una u otra forma es siempre intercambio y reciprocidad, he ido comprendiendo que el amor y la madurez afectiva se inscriben en la lógica del misterio. Y ello porque ambos se hallan tensamente situados entre dos realidades actitudinales o disposiciones internas, que, a primera vista, parecen oponerse y excluirse entre sí (si bien, se piensa, tienen que ensamblarse), ya que dar supone que se es capaz de recibir, y recibir es con frecuencia signo exquisito de amor, prueba de que se estima al otro, algo que a veces cuesta más que dar. En todo caso solo hay auténtica libertad para donarse cuando va acompañada de la libertad de dejarse amar.

Una vez más es el misterio de una polaridad, que en el fondo no se contraponen, pero que busca una síntesis compleja y nada fácil entre dos modos de ser que, por encima de la apariencia, están animados por la misma libertad y verdad interior. La madurez afectiva consiste, sobre todo, en aceptar esta lógica misteriosa, quizás por reconocerla antes en la propia historia, rebosante de amor recibido, que por su propia naturaleza. Y no por heroísmo, tiende a convertirse en amor donado; así como en la búsqueda paciente de un equilibrio que habrá de ser estrictamente personal y creativo, pero nunca definitivo, porque depende de los imprevisibles avatares de la vida.

5. C. S. Lewis, *I quattro amori: affetto, amicizia, eros, carità*, Milano 1990, 12.

En el fondo, de lo que se trata es de respetar el ritmo, la respiración profunda de la existencia, y de la existencia humana en particular, un ritmo que se compone «de un tiempo de abrazarse y de un tiempo de separarse»⁶. Respiración que comprende, sin solución de continuidad, dar y recibir amor. Un análisis superficial excluye el misterio y termina ignorando la realidad, y moviendo a una definición unilateral e irreal, a veces tan categórica como presuntuosa, de la madurez afectiva. Pero la realidad obliga a confrontarse con la totalidad del gesto de amor y la complejidad de su significado muy por encima de los lugares comunes y de las pretensiones de una ascética improbable y de una perfección radicalmente falsa e inexistente.

Por otro lado, ¿no es acaso el Hijo la imagen de Dios desde toda la eternidad, el paradigma de la libertad de dejarse amar? ¿no nos recuerda que la existencia teologal es una existencia totalmente acogida y que es propio de Dios no solo dar, sino también recibir?⁷

Estamos ante un misterio enorme, ante el misterio de la síntesis entre *eros* y *agape*, entre *bios* y *logos*, entre gratitud y gratuidad, entre vida y muerte, entre amor del Padre y amor del Hijo, etc.

3) Entre 1980 y 1990 alrededor de doce mil sacerdotes (diocesanos y religiosos) han abandonado el ministerio y han conseguido la reducción al estado laical⁸. Ya hemos dicho que se equivoca quien atribuye estas bajas al celibato, incluso cuando el interesado ha dado esta razón, pues se trata de una interpretación que, una vez más, excluye el misterio y se obstina en quedarse en las apariencias (cierto que a veces insistentes), de los sentimientos o de las exigencias psicológicas que no siempre «dicen la verdad» de la persona, ni indican con exactitud dónde está el auténtico problema; o se queda en el puro «interrogante», que no siempre pregunta lo que dicen las palabras.

Abrirse al misterio del hombre y respetarlo requiere otra actitud muy distinta ante el drama de quien soporta un celibato difícil, pa-

6. Ecl 3, 5.

7. Cf. Bruno Forte, *Sull'amore*, Napoli 1988.

8. Cf. P. Colombo, *Documentazione statistica sul clero diocesano e religioso nel mondo, in Europa, in Italia* (ponencia en la XXXVIª Asamblea General de la CEI), Collevaleza, 26-29 de octubre de 1992, en L. Prezzi, *Il prete nello scisma pastorale*, en «Il Regno. Attualità», 18 (1993) 562.

reciéndole incluso imposible de vivir. Exige escuchar para identificar dónde está la raíz del problema, y cuál es el verdadero objetivo de la pregunta (a veces desconocido para la persona afectada); exige una benevolencia manifiesta que haga una acogida que invite a abrirse, una competencia capaz de ver en qué fase del desarrollo «algo» se ha quedado bloqueado; exige una capacidad de relación y de calor humano, que ayude a dejar a un lado ciertas heridas, y a deshacer ciertos nudos; exige una sabiduría espiritual que discerna e intuya el camino por el que discurre y sigue llamando el proyecto del Padre, etc.

Ante las cifras de las defecciones, el conocimiento del misterio del desarrollo y del corazón humano plantea fundadamente la duda de si a estos hermanos se les ha ayudado de la forma adecuada y en el momento preciso, de si *antes*, en la formación *inicial*, se les ha ayudado a conocer las posibles dificultades (para prevenir posibles crisis), o a qué se deben sus debilidades (para hacer una opción vocacional correcta), de si *después*, en la formación *continua*, se les ha ayudado a afrontar ciertas situaciones con más libertad y mayor realismo, para discernir con más cautela; no dejando que se engañen al creer que van a resolver sus problemas con el simple cambio de vida.

La Iglesia es madre, y como madre no solo tiene el derecho y el deber de fijar los requisitos de la vocación sacerdotal y religiosa, seleccionando los candidatos para el ministerio ordenado de entre los que se le reconoce que tienen el carisma del celibato, sino que, previamente a todo eso, tiene el deber de hacer lo posible para que ese don se acoja libremente, y se reconozca como don. Y tiene también el deber de poner los medios para que a cada uno se le garantice una formación auténtica, es decir, expresa, cuidada y completa para optar por el celibato desde una perspectiva espiritual y psicológica, a nivel consciente e inconsciente. Finalmente, ha de ayudar con medios adecuados a quien tiene problemas, para que pueda identificar el motivo de su crisis, y ha de acompañarlo en la búsqueda de una verdadera solución, siempre fiel al proyecto del Padre.

Esto significa que el problema fundamental no es hoy un problema teológico, ni el nexo entre celibato y sacerdocio⁹, sino el de la

9. Parece que las últimas investigaciones indican que «el clero más joven, sobre todo el diocesano... es el defensor más convencido del celibato».

idoneidad personal para vivir una vida célibe por el Reino, idoneidad que no debe darse por supuesta, sino que debe ser formada y acompañada personalmente, y que es, a la vez, don de la gracia y esfuerzo de la naturaleza.

El misterio del corazón humano que se deja seducir por el amor de Dios y lo escoge como su «único» y más grande amor, se lleva a cabo en realidad con la mediación de otro corazón humano, de un hermano que se pone al lado como compañero, a lo largo de las etapas de esta misteriosísima seducción. Una vez más, la gracia actúa a través de la naturaleza.

Un misterio inabarcable.

4) La última parte de nuestro trabajo retoma una vez más la idea de *desarrollo*, pero sin reducirlo esta vez freudianamente a las primeras fases de la vida, sino estudiándolo a lo largo de sus grandes fases. Puede parecer extraño, pero la verdad es que a veces se salta este periodo de la vida cuando se analiza el proceso de maduración, como si todo se hubiera terminado con la profesión perpetua, o con la ordenación sacerdotal. La consecuencia de este planteamiento es que así las distintas crisis no pueden preverse ni prevenirse, y mucho menos aprovecharlas para crecer, teniendo a veces efectos disgregadores.

Quizás nada como un proyecto de virginidad por el Reino exige un plan lineal de formación permanente, porque nada más frustrante que una virginidad, si no madura progresivamente en el aspecto espiritual, humano y psicológico. Es decir: *o la opción virginal se forma permanentemente, o la virginidad se convierte en una frustración permanente.*

En consecuencia, hemos tratado de identificar las fases de la existencia en las que se esboza y configura el proyecto de celibato por el Reino, que va madurando con el tiempo, aceptando nuevos retos, creciendo en su relación objetual total con la Trinidad aman-

to» (P. Vanzan-A. Auletta, *Prete e società in cambiamento. Risultati d'una indagine sociologica a Roma*, en «Vita Pastorale», 1 [1995] 38). Ese es el resultado de la encuesta de Cazora Russo a sacerdotes residentes en Roma durante los años 1991-1992 (cf. G. Cazora Russo, *Essere sacerdote in un mondo che cambia. Inchiesta nella diocesi di Roma* en su «Il presbitero dei fronte alla Chiesa di Dio», Milano 1994, 94-98).

te y con el prójimo, a quien hay que amar con el corazón de Dios. Y hemos descubierto nuevos aspectos del misterio del desarrollo, de la madurez afectiva, del mismo celibato, y hemos identificado, al menos implícitamente, algunos itinerarios posibles de formación permanente para el celibato consagrado.

Una decisión como la del celibato no se toma de una vez por todas en los años de entusiasmo, porque el celibato no es algo que simplemente hay que «guardar». «Ser vírgenes no significa *mantenerse* vírgenes, sino *devenir* vírgenes. *Mantenerse* significa permanecer en situación de adolescentes, y entonces la virginidad es solo renuncia al matrimonio, al amor conyugal, a la paternidad, a la maternidad... Observar *el celibato* es, en cambio, ‘hacerlo’, crearlo cada instante»¹⁰. Igual que hay amor joven, adulto y maduro, también debe haber un celibato que se renueve en las distintas fases de la vida y llegue a la madurez. Si el desarrollo es el lugar del misterio¹¹, solo si se acepta la ley de la maduración progresiva se realiza el misterio, y entonces el proyecto de virginidad es fiel a sí mismo.

Es, pues, interesante estudiar de cerca —lo hemos intentado, pero sin llegar a conclusiones definitivas— cómo la razón que impulsa a un joven a la virginidad por el Reino es imposible que sea la misma toda su vida, sino que tiene que crecer y profundizarse, hallar nuevo impulso y vigor, nuevos contenidos y finalidades, nutrirse y valerse de la experiencia relacional y de la historia de la persona, en la que se va realizando poco a poco la promesa que se hizo a los veinte años. Así pues, solo se es realmente virgen cuando se afrontan *todas* las etapas de la existencia, el misterio de la vida en su totalidad, hasta llegar al tramo final, cuando el amor recibido y toda la vida, como amor recibido, se salde definitivamente con el amor dado y con la «restitución» definitiva del don en el encuentro con Aquel a quien el célibe ha esperado durante toda su vida.

Solo entonces se desvelará el misterio en toda su grandeza.

5) «Si escribir es hacer preguntas, dar un libro es interrogar a un interlocutor silencioso que no puede responder»¹².

10. Y. Raguin, *Celibato per il nostro tempo*, Bologna 1973, 76.

11. Cf. F. Imoda, *Sviluppo umano...*, 340.

12. G. Finzi, *Crepuscolo della scrittura*, Milano 1991.

Es verdad, pero al final de este esfuerzo me contentaría con que este libro suscitase una respuesta, aunque no fuera expresa ni estructurada, pero sí una reacción en el corazón del lector, una implicación, un posicionamiento, una interpretación de su experiencia, incluso una identificación con algunos puntos y un desacuerdo con otros.

Si, como decíamos en la introducción a la cuarta parte, es verdad que toda persona virgen por el Reino podría escribir un libro sobre su celibato personal, este libro no sería otra cosa que una serie de preguntas que se formulan y se responden, que relatan los descubrimientos, los ideales, los sueños... y también las dudas, los miedos, las debilidades... que han jalonado su aventura como célibe.

Sería un relato muy rico y enriquecedor, y sería una lástima perderselo, ignorarlo o guardárselo para uno mismo. La persona virgen no es un interlocutor silencioso, aunque en el silencio nace y de él se nutre, día a día, su intimidad con Dios; por otro lado, su historia no es solo un asunto privado y exclusivamente humano.

Es un canto terreno que resuena en el silencio de Dios.

Es un relato del amor de Dios contado por el amor del hombre.

¡Un misterio impenetrable!

BIBLIOGRAFÍA

1. Documentos de la Iglesia

- 1.1. Magisterio pontificio
- 1.2. Conferencias episcopales
- 1.3. Congregaciones vaticanas

2. Escritos de los Padres

3. Obras sobre el aspecto teológico-bíblico:

- 3.1. Corporalidad, sexualidad, amor
- 3.2. Celibato y virginidad en general
- 3.3. Celibato sacerdotal
- 3.4. Celibato religioso

4. Obras sobre el aspecto psicológico-antropológico

- 4.1. Madurez afectivo-sexual en general
- 4.2. Celibato sacerdotal y religioso
- 4.3. Problemas y debilidades afectivo-sexuales
- 4.4. Aspecto evolutivo

NOTA PREVIA

La *bibliografía* de la presente edición castellana ha sido notablemente reducida por razones editoriales. Quien desee consultar la bibliografía completa, puede ver A. Cencini, *Nell'amore* III, EDB 1995, 283-339.

Para información de los lectores detallamos lo que se ha omitido:

a) Todos los textos editados antes de 1976, salvo algunas obras de especial importancia.

b) Los documentos de la Iglesia que no abordan específicamente el tema aquí tratado. Es el caso del *Catecismo de la Iglesia Católica*, de los documentos de los concilios ecuménicos y otros documentos pontificios de carácter general.

c) Los comentarios a los escritos de los santos Padres.

d) Todas las obras que estudian los aspectos históricos y geográficos, útiles para una investigación específica y delimitada (que, por otro lado, se citan a lo largo del texto).

e) Todos los libros enumerados en el apartado de la bibliografía italiana (n. 6) citados en el texto y que tienen alguna relación con el tema abordado.

f) Los ensayos y artículos publicados en revistas no estrictamente científicas.

1. Documentos de la Iglesia

1.1. Magisterio pontificio

Pablo VI, *Sacerdotalis caelibatus*, encíclica (24-06-1967).

Juan Pablo II, *Novo incipiente*, carta a todos los sacerdotes de la Iglesia (08-04-1979).

Id., *Familiaris consortio*, exhortación apostólica (22-11-1981).

Id., *Verginità e celibato «per il regno dei cieli»*, catequesis sobre el celibato eclesiástico y sobre la virginidad religiosa, Milano 1982.

Id., *Redemptionis donum*, exhortación apostólica sobre la consagración religiosa (25-03-1984).

Id., *Ritibus in sacris*, carta del Jueves Santo a todos los sacerdotes sobre el trabajo pastoral con jóvenes (31-03-1985).

Id., *Uomo e donna li creò*, catequesis sobre el amor humano, Roma 1985.

Id., *Mulieris dignitatem*, carta apostólica (15-08-1988).

Id., *Pastores dabo vobis*, exhortación apostólica postsinodal (25-03-1992), sobre todo n. 27 y 29.

Id., *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. I-XIII (1978-1990), Città del Vaticano 1979-1991.

Id. *Vita consecrata*, exhortación apostólica postsinodal (25-03-1996), sobre todo n.80.

1.2. Conferencias episcopales

Conferencia Episcopal Francesa, *Quattro documenti dell'episcopato francese: fedeltà, celibato, ministero*: Regno-Documenti 3 (1977) 71-82.

Conferencia Episcopal Italiana, *Seminari e vocazioni sacerdotali*, documento pastoral (16-10-1979).

Id., *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana*, orientaciones y normas, decreto del presidente de la CEI, presentación de la comisión episcopal para la educación católica y documento normativo (15-05-1990).

Conferencia Episcopal de los Países Bajos, *Reconnaissant envers Dieu*, conclusiones del sínodo particular (31-01-1980).

Conferencia Episcopal Alemana, *Il servizio sacerdotale in Germania*: Regno-Documenti 5 (1993) 164-175.

AA. VV., *Celibato e Magistero*. Interventi dei Padri nel Concilio Vaticano II e nei sinodi dei vescovi de 1971 e 1990, Cinisello Balsamo 1994.

1.3. Documentos de Congregaciones vaticanas

Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientamenti educativi sull'amore umano, lineamenti di educazione sessuale* (01-01-1983).

Id., *Tria iam lustra*, ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis (19-03-1985).

Id., *La preparazione degli educatori nei seminari*, directrices (04-11-1993).

Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, *Homosexualitatis problema*, carta sobre la atención pastoral a la homosexualidad (01-10-1986)

Sagrada Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, *Potissimum Institutioni*, directrices sobre la formación en los institutos religiosos (02-02-1990).

Id., *Congregavit nos in unum Christi amor*, documento sobre la vida fraterna en comunidad (02-02-1994).

Congregación para el Clero, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* (31-01-1994).

2. Escritos de los Padres

Aelredo, san, *De spirituali amicitia liber*: PL CXCIV, 659-702.

Ambrosiaster, *In epistulam ad Timotheum primam*: PL XVII, 461-484.

Agustín, san, *Confessionum libri 13*: PL XXXII, 659-868.

Id., *De ordine libri 2*: PL XXXII, 977-1020.

Id., *De sancta virginitate libri 1*: PL XL, 397-428.

Id., *De Spiritu et Littera liber 1*: PL XLIV, 199-246.

Id., *De Trinitate libri 15*: PL XLII, 819-1098.

Id., *De vera religione liber 1*: PL XXXIV, 121-172.

Id., *In Psalmum 37 enarratio*: PL XXXVI, 396-412 (sobre todo 401).

Id., *In epistolam Joannis ad Parthos tractatus 10*: PL XXXV, 1977-2062

Id., *In Joannis Evangelium tractatus 124*: PL XXXV, 1379-1976.

Id., *Soliloquiorum animae ad Deum liber 1*: PL XL, 863-898 (sobre todo 888).

Id., *Soliloquiorum liber 1*: PL XVI, 187-332.

Ambrosio, san, *De virginibus libri 3*: PL XVI, 187-232.

Basilio Magno, san, *Regulae fusius tractatae*: PG XXXI, 905-1052, sobre todo 912.

Bernardo, san, *De diligendo Deo liber seu tractatus*: PL CLXXXII, 973-1000.

Cipriano, san, *Liber de habitu virginum*: PL IV, 439-464.

Evagrio Póntico, san, *De octo vitiosis cogitationibus ad Anatolium*: PG XL, 1271-1278.

Gregorio Magno, san, *XL homiliarum in Evangelia libri 2*: PL LXXVI, 1075-1312.

Gregorio Nacianceno, san, *Oratio 8*: PG XXXV, 789-818 (sobre todo 797).

Gregorio de Nisa, san, *De virginitate*: PG XLVI, 317-416.

Gregorio Palama, *Physica, theologica, moralia et practica capita*: PG CL 1121-1226 (sobre todo 1146).

Ignacio, san, *Ad Polycarpum*: PG V, 717-728.

Juan Casiano, san, *De coenobiorum institutis libri 6*: PL XLIX, 53-476.

- Juan Crisóstomo, san, *De sacerdotio libri 6*: PG XLVIII, 623-692.
 Id., *De virginitate liber 1*: PG XLVIII, 533-596.
 Leandro de Sevilla, san, *Regula de institutione virginum*: PL LXXII, 873-894.
 Metodio de Olimpia, san, *Convivium decem virginum*: PG XVIII, 27-220.
 Novaciano, *De disciplina et bono pudicitiae*: PL IV, 819-828.
 Orígenes, *Commentarium in Matthaemum*: PG XIII, 830-1600.
 Simeón, el nuevo teólogo, san, *Divinorum amorum liber singularis*: PG CXX, 507-602.
 Tertuliano, *De exhortatione castitatis*: PL II, 913-930.

3. Obras sobre el aspecto teológico-bíblico

3.1. Corporeidad, sexualidad, amor

- Bastaire, J., *Eros redento*, Magnano 1991.
 Bresciani, G., *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici*, Casale Monferrato 1983.
 Cabra, P., *Amerai*, Brescia 1992.
 Concetti, G., *Sessualità, amore, procreazione*, Milano 1990.
 De Guidi, S., *Amicizia e amore*, Verona 1989.
 Forte, B., *Sull'amore*, Napoli 1988.
 Fuchs, E., *Desiderio e tenerezza: una teologia della sessualità*, Torino 1984.
 Grygiel, S., *Verginità e matrimonio. Due espressioni della sovranità sponsale dell'uomo: Il nuovo Areopago 17 (1986) 123-136.*
 Jacobelli, M. C., *Il 'risus paschalis' e il fondamento teologico del piacere sessuale*, Brescia 1990.
 Melchiorre, V., *Sull'amore umano. Saggi di teologia e filosofia*, Milano 1983.
 Nygren, A., *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971.
 Ravasi, G., *Cantico dei cantici*, Cinisello Balsamo 1985.
 Rocchetta, C., *Per una teologia della corporeità*, Torino 1993.
 Rossi, L., *In piacere proibito. Per una comprensione della sessualità*, Torino 1977.
 Sicari, A., *Matrimonio e verginità nella rivelazione. l'uomo di fronte alla «gelosia di Dio»*, Milano 1978.

- Vidal, M., *Etica della sessualità*, Torino 1993.
- Von Balthasar, H. U. von, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 41995.
- Id., *The Hearth, Source of Christian Affectivity*, Chicago 1977.
- Wojtyła, K., *Amor y responsabilidad*, Madrid 51978.

3.2. Celibato y virginidad en general

- AA.VV., *Il celibato per il Regno*, Milano 1977.
- AA.VV., *La verginità: Parola, Spirito e Vita* 12 (1985).
- Aubry, J., *La virginidad es amor*, Madrid 1982.
- Barral Baron, A., *Il celibato, cammino di vita*, Milano 1983.
- Bianchi, E., *Celibato y virginidad*, en *Nuevo Diccionario de espiritualidad*, Madrid 1983, 183ss.
- Blinzler, J., «Eisin eunuchoi». *Zur Auslegung von Mt 19,12*: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 48 (1957) 254-270.
- Moioli, G., *Sapienza e stoltezza della verginità cristiana*, en Id., *Temi cristiani maggiori*, Milano 1992, 109-161.
- Ruiz, G., «Eunucos por el Reino» (Mt 19, 12): ¿Dos interpretaciones?: *Sal Terrae* 61 (1973) 83-92.
- Tettamanzi, D., *La verginità per il Regno. Dalle catechesi di Giovanni Paolo II*, Milano 1992.

3.3. El celibato sacerdotal

- AA. VV., *Solo per amore. Riflessioni sul celibato sacerdotale*, Cinisello Balsamo 1993.
- AA.VV., *Il celibato del sacerdote cattolico*: *Concilium* 8 (1972). Todo el número está dedicado al celibato sacerdotal.
- AA. VV., *Vivere la propria sessualità*: *Presbyteri* 7 (1980). Todo el número está dedicado a la sexualidad en el celibato sacerdotal.
- Bertola, G., *Fraternidad sacerdotal. Aspectos sacramentales, teológicos y existenciales*, Madrid 1992.
- Biffi, G., *Il celibato. Proposta evangelica*, Casale Monferrato 1988.
- Caprile, C., *Il Sinodo dei Vescovi 1990*, Roma 1991.
- Concetti, G. (ed.), *Il carisma del celibato nel NT: il prete per gli uomini d'oggi*, Roma 1975.
- De la Potterie, I., *Mari d'une seule femme. Le sens théologique d'une formule paulinienne*, en L. de Lorenzi (ed.), *Paul de Tarse, apôtre du notre temps*, Roma 1979, 619-638.

- Garrido, J. *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Santander ³1991.
- Hillenbrandt, K., *Sacerdozio e celibato*. Comunicación al simposio internacional sobre la *Pastores dabo vobis*, Roma 26-28 de marzo de 1993.
- Marzotto, D., *Celibato sacerdotale e celibato di Gesù*, Casale Monferrato 1987.
- Rahner, K., *Lettera aperta sul celibato*, Brescia 1967.
- Stickler, A. M., *Il celibato ecclesiastico nel Codex Iuris Canonici rinnovato*, Città del Vaticano 1984.
- Versaldi, G., *La formazione sacerdotale nel diritto canonico*. Comunicación al simposio internacional sobre *Pastores dabo vobis*, Roma 26-28 de mayo de 1993.
- Von Balthasar, H. U., *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985, sobre todo 21, 59 y 217-335.

3.4. Celibato religioso

- Alday, J. M., *La formazione alla vita consacrata nel magistero della Chiesa dal Concilio Vaticano II ad oggi*, Roma 1993.
- Azevedo, M., *Los religiosos: vocación y misión*, Madrid ²1987, sobre todo 81-98.
- Boisvert, L., *Il celibato religioso*, Cinisello Balsamo 1993.
- Cabra, P. G., *Con tutto il cuore*, Brescia 1980.
- Cantalamesa, R., *La Virginità*, Valencia 1988.
- Lozano, J. M., *La sequela di Cristo. Teologia storico sistematica della vita religiosa*, Milano 1981, 17-31.
- Pigna, A., *Castità e verginità cristiana*, Roma 1990.
- Tillard, J. M. R., *Consejos evangélicos en Nuevo Diccionario de espiritualidad*, Madrid 1983, 234-243.

4. Obras sobre el aspecto psicológico-antropológico

4.1. Madurez afectivo-sexual en general

- AA.VV., en «Credere oggi» 78 (1993). Número dedicado al tema.
- Arnold, M. B., *Feelings and Emotions*, New York 1970.
- Bissi, A., *Madurez humana, camino de trascendencia*, Madrid 1996.
- Bodei, R., *Ordo amoris*, Bologna 1991.

- Cencini, A.-Manenti, A., *Psicologia y formación. Estructuras y dinámicos*, México 1994.
- Cian, L., *Informazione sessuale ed educazione all'amore*, Torino-Leumann 1980.
- Id., *Verso la maturità e l'armonia*, Torino-Leumann 1981.
- Cuvelier, A., *Sensualità, sessualità e vita spirituale*, Alba 1978.
- Dal Molin, N., *Itinerario all'amore. Per una maturazione psicoaffettiva*, Cinisello Balsamo 1987.
- De Martini, N., *Sessualità, linguaggio d'amore*, Cinisello Balsamo 1988.
- Erikson, E. H., *Identity and the Life Cycle: Psychological Issues i* (1959) 1.
- Id., *Infancia y sociedad*, Barcelona 1983.
- Id., *Introspezione e responsabilità*, Roma 1968.
- Evdokimov, P., *Sacramento del amor*, Barcelona 1966
- Freud, S., *Correspondencia*, Barcelona 1977.
- Id., *La interpretación de los sueños*, O.C., Madrid 1973.
- Id., *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*, O. C.
- Id., *Mi opinión sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis*, O. C.
- Id., *Contribuciones a la psicología de la vida amorosa*, O. C.
- Id., *Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos*, O. C.
- Fromm, E., *El arte de amar*, Barcelona, 1990.
- Id., *Psicoanalisi dell'amore*, Roma 1971.
- Greenberg, J.-Mitchell, S. A., *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge 1983.
- Huston, A. C., *Sex-Typing*, en P. H. Mussen, (ed.), *Handbook of Child Psychology IV*, New York 1983.
- Imbasciati, A., *Freud o Klein? La femminilità nella letteratura psicoanalitica postfreudiana*, Roma 1963.
- Kernberg, O., *Object Relations Theory and the Conceptual Model of Psychoanalysis by John D. Sutherland*: British Journal of Medical Psychology 36 (1963) 121-124.
- Id., *Mature Love: Prerequisites and Characteristics*: Journal of the American Psychoanalytic Association 22 (1974) 743-768.
- Id., *Barriers to Falling and Remaining in Love*: Journal of the American Psychoanalytic Association 32 (1974) 486-511.

- Id., *Boundaries and Structure in Love Relations*: Journal of the American Psychoanalytic Association 25 (1977) 81-114.
- Id., *Why Some People can't Love?*: Psychology Today 6 (1978) 55-59.
- Id., *Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica*, Torino 1980.
- Id., *Mondo esterno e realtà esterna*, Torino 1985.
- Kiely, B., *Psicologia e teologia morale. Linee di convergenza*, Casale Monferrato 1982.
- Id., *Psicologia e morale sessuale*, Roma 1991-1992.
- Kohut, H. *Narcisismo e analisi di sé*, Torino 1977.
- Lasch, C., *The Culture of Narcissism*, New York 1979.
- Lewis, C. S., *I quattro amori: affetto, amicizia, eros, carità*, Milano 1990.
- López, D.-Corbella, S., *Libertà e amore*, Torino 1986.
- Maritain, J., *Amore e amicizia*, Brescia 1967.
- Melchiorre, V., *Corpo e persona*, Torino 1987.
- Id., *Metacritica dell'eros*, Milano 1987.
- Mohana, J., *Pienezza umana*, Brescia 1983.
- Oraison, M., *Le mystère humain de la sexualité*, Paris 1966.
- Plé, A., *Vita affettiva e castità*, Roma 1985.
- Rulla, L. M., *Psicología profunda y vocación. I: Las personas*, Madrid ²1986.
- Id., *Psicología profunda y vocación. II: Las instituciones*, Madrid 1985.
- Id., *Antropología de la vocación cristiana. I: Bases interdisciplinarias*, Madrid 1990.
- Id., *Antropología de la vocación cristiana. II: Confirmaciones existenciales*, Madrid 1994.
- Rulla, L. M.-Imoda, F.-Ridick, J., *Struttura psicologica e vocazione: Motivazioni di entrata e di abbandono*, Torino 1977.
- Santas, G., *Platone e Freud. Due teoria dell'eros*, Bologna 1990.
- Scott Peck, M., *Voglia di bene*, Milano 1985.
- Sovernigo, G., *Vivere la carità, Maturazione relazionale e vita spirituale*, Bologna 1991.
- Spinsanti, S., *Il corpo nella cultura contemporanea*, Brescia 1983.
- Stoller, R. J., *Recherches sur l'identité sexuelle*, Paris 1979.
- Todisco, A., *Rimedi per il mal d'amore*, Milano 1991.
- Vanier, J., *No temas amar*, Santander ³1981.
- Winnicott, D. W., *Collected Papers, Through Paediatrics to Psychoanalysis*, London 1988.

- Id., *Countertransference*: British Journal of Medical Psychology 33 (1960) 17-21.
- Id., *Home is where We Start from*, New York 1986.
- Id., *Transitional Object and Transitional Phenomena: a Study of the First not-me Possession*: International Journal of Psychoanalysis 34 (1954) 89-97.
- Zuanazzi, G. *Temi e simboli dell'eros*, Roma 1991.

4.2. Celibato sacerdotale y religioso

- Anatrella, T., *Facteurs psychologiques dans les relations mixtes*: Le Supplément 166 (1988) 56s.
- Id., *Vie relationelle et santé des prêtres*: Le Supplément 153 (1985) 25-40.
- Aschenbrenner, G. A., *Celibacy and Community in Ministry*: Human Development 6 (1985) 27-33.
- Brown, G., *Elogio della castità: come mai uomini e donne stanno riscoprendo il piacere dell'astinenza sessuale*, Milano 1981.
- Id., *Il corpo e la società*, Torino 1992.
- Cencini, A., *Maturità e maturazione nel celibato consacrato*: Presbyteri 7 (1980) 527-541.
- Id., *Amarás al Señor tu Dios. Psicología del encuentro con Dios*, Madrid 1995.
- Id., *La solitudine del prete oggi: verso l'isolamento o verso la comunione?, en Il prete e la solitudine: ne vogliamo uscire?*. Actas de la Asamblea FIAS, Rocca di Papa 20-22 de junio de 1989, 41-73.
- Id., *El sacerdote: identidad personal y función pastoral. Perspectiva psicológica*, en *El presbítero en la Iglesia hoy*, Madrid 1994, 5-83.
- Drewermann, E., *Clérigos*, Madrid 1995.
- Dyrud, *Formation of Clergy with Special Look at the Issue of Celibacy*. Comunicación al simposio internacional sobre la *Pastores dabo vobis*, Roma 26-28 de mayo de 1993.
- Imoda, F., *Aspetti psicologici nella formazione al celibato sacerdotale*. Comunicación al simposio internacional sobre *Pastores dabo vobis*, Roma 26-28 de mayo de 1993.
- Mauco, G., *I celibi*, Assisi 1975.
- Mohana, J., *Psicoanalisi per il clero*, Torino 1970.
- O'Connor, S. *Celibacy and Community*, en Id., *What is Religious Life. A Critical Reappraisal*, Dublin 1977.

- Oraison, M., *Le célibat*, Paris 1966.
- Romano, A., *L'amicizia nell'itinerario vocazionale della vita religiosa*, Roma 1977.
- Rondet, M., *Il celibato evangelico in un mondo misto*, Bologna 1981.

4.3. Problemas y debilidades afectivo-sexuales

- AA.VV., *Omosessualità. Scienza e coscienza*, Assisi 1983.
- Bancroft, J., *Homosexual Orientation: the Search for a Biological Basis*: British Journal of Psychiatry 164 (1994) 437-449.
- Bartolo, G. V., *Capire l'omosessualità*: Rivista di teologia morale 104 (1994) 549-564.
- Bieber, I. y otros, *Omosessualità. Uno studio psicoanalitico*, Roma 1977.
- Bieber, I-Bieber, T. B., *Male Homosexuality*: Canadian Journal of Psychiatry 24 (1979) 409-421.
- Gadpaille, W. J., *Cross-species and Cross-Cultural Contributions to Understanding Homosexual Activity*: Archives of General Psychiatry 37 (1980) 349-356.
- Green, R., *Homosexualidad*, en Fredman, A. y otros (eds.) *Compendio de Psiquiatría*, Barcelona 1985.
- Hertoft, P., *Sessuologia clinica*, Milano 1988.
- Kaplan, H. S., *Disfunciones sexuales*, Barcelona 1988.
- Kernberg, O., *Bordeline Conditions ans Pathological Narcissism*, New York 1975.
- Kiely, B., *Candidates with Difficulties in Celibacy: Discernment, Admission, Formation*: Seminarium 1 (1993) 109-112.
- Lowen, A., *Il narcisismo. L'identità rinnegata*, Milano 1985.
- Massone, A., *Omosessualità. Cause e terapia*, Brezzo di Bedero 1978.
- Nicolosi, J., *Reparative Therapy of Male Homosexuality*, Northvale 1991.
- Oliverio-Ferraris, A., *Omosessualità*: Psicologia Contemporanea 126 (1994) 22-31.
- Oraison, M., *El problema homosexual*, Madrid 1976.
- Pennington, M. B., *Vocational Discernment and the Homosexual: The Priest*, septiembre 1982.
- Perico, G., *L'omosessualità*, en Id., *Problemi di etica sanitaria*, Milano 1992, 391-413.
- Nulla, L. M. y otros, *La relación de las debilidades sexuales con los*

- distintos factores de la personalidad*, en Id., *Antropología de la vocación cristiana. II: Confirmaciones existenciales*, Madrid 1994.
- Targonski, F., *Fenomenologia della diversità*, Roma 1994.
- Thévenot, X., *Omosessualità maschile e morale cristiana*, Torino Leumann 1991.
- Van den Aardweg, G. J. M., *On the Origins of Treatment of Homosexuality*, New York 1966.
- Id., *Homosexuality and Hope*, Ann Arbor 1985.
- Van de Sijker, H., *Homotropia, inclinación hacia el mismo sexo*, Madrid 1976.

4.4. Aspecto evolutivo

- Bianchi, E., *Vivere il tempo nella vita religiosa*, Bose 1990.
- Carroll, L. P.-Dyckmann, K. M., *Chaos or Creation. Spirituality in Midlife*, New York 1986.
- Cerda, F. J., *Dinamismi soggiacenti alla metà della vita. Chiavi di analisi: Vita Consacrata* 10 (1992) 737-756.
- Id., *Rimotivare «a metà della vita» la propria esistenza consacrata: Vita Consacrata* 2 (1993) 216-231.
- Cristantiello, P. D., *Psychosexual Maturity in Celibate Development*, S. Louis 1981.
- Dacquino, G., *Libertà d'inecchiare. Un arte che s'impara*, Torino 1992.
- Erikson, E. H., *Growth and Crises of the Healthy Personality: Psychological Issues* 1 (1959) 119.
- Evdokimov, P., *Le età della vita spirituale*, Bologna 1964.
- Fowler, J., *Stages of Faith and Adult's Life Cycle*, en K. Stockes (ed.), *Faith Development in the Adult's Life Cycle*, Sadlier 1982.
- Guardini, R., *Le età della vita*, Milano 1992.
- Hesse, H., *Tres momentos de una vida*, Barcelona 1988.
- Imoda, F., *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Casale Monferrato 1993.
- Loevinger, J., *Ego Development: Conceptions and Theories*, San Francisco-Washington-London 1986.

ÍNDICE ANALÍTICO

- Abandono
es indispensable la capacidad de abandonarse para consagrarse en el celibato 509
- Abrahán
(cf. experiencia de Dios, sacrificio del hijo)
A. imagen del hombre «probado por Dios» 645ss
- Aceptación
(cf. temporalidad)
a. de los conflictos del pasado 842s
- Acompañamiento individual
su necesidad 814ss
necesidad de a.i.114ss,117ss
tendencia actual a privilegiar la formación del grupo 112ss
- Acto de fe
correlación entre a.d.f. y fases evolutivas de la existencia y del celibato 884
cualidad y evolución del a.d.f. en la fase del amor joven:
fe como adhesión a Otro 896s
fe y... «cabezónada» 897ss
fe y entrega de sí 900ss
crisis y debilidad del a.d.f. en la fase adulta 950s
- evolución del a.d.f. en la fase madura:
fidelidad a Dios y descentramiento del yo 1023s, 1053
fe de enlace y de consolidación 1025ss
coraje de vivir la duda y purificar progresivamente la fe 1030ss
fe universalizante 1034ss
adherirse totalmente a Dios 1047ss
darse para ser semejante al Hijo y tener sus mismos sentimientos 1051
de la cabezónada juvenil a la decisión de ser... *locos de remate* 1054s
- Agape
amor erótico y a. agápico 785ss
la contraposición (alternativa) 788ss
el contrapunto (la integración) 792ss
- Alienación y sintonía del yo
A. y s. d.y. como elemento discriminante entre la tensión de la renuncia y la tensión de la frustración 592ss
- Alteridad
a. como parámetro evolutivo 832ss

desarrollo de la a. 854ss
educación de la a., en la fase del amor juvenil 896s
sentido de la a., como criterio de madurez afectivo-sexual 911ss
la a. en la síntesis de la vejez 1061ss

Amabilidad

(cf. identidad, libertad, libertad afectiva)
concepto de la a. subjetiva 528ss
cómo adquirirla 530ss
a. subjetiva como condición de una opción de celibato 560ss
a. objetiva y celibato 604ss

Amado (el)

el Hijo 672ss

Amante (el)

el Padre 528ss

Amar (ser amado)

la certeza de saber amar y de haber sido amado, como criterio de madurez afectivo- sexual 910ss, 1083ss
a. la propia vocación y según la propia vocación, como criterio de madurez afectivo- sexual 910
la duda de no haber recibido suficiente amor 997
a. con el corazón de Dios 1053

Amistad

criterios para discernir la verdadera a. en la vida del célibe 663s, 801ss
el Espíritu Santo, amor que crea a. 747ss

naturaleza de la a. 770ss

a. del célibe en Cristo:

a. de Juan 772

a. de Pedro 773

la a. en la vida religiosa 774s

la a. como dinamismo de diferenciación-integración 777

la a. en la vida presbiteral 779s

vida común de los presbíteros 782s

a. pastoral 784s

criterio fundamental:

la eclesialidad 785

tipo de relación 794

capacidad de renuncia 797

el amor preferencial 799

capacidad de relación amistosa, como criterio de madurez afectivo-sexual 913s

Juan, amigo del Esposo 1027

Amor (relación afectiva)

(cf. síntesis, relaciones objetuales totales)

peligro de relativización del a. en la fase madura de la vida 1005ss

a. como energía dinámica, fuerza que transforma 1005ss

solo un gran a. permite la síntesis y facilita la integración (entre a. a Dios y al prójimo, a. a Dios y a sí mismo, amar y ser amado, acción y contemplación...)

1025, 1065s, 1069ss

el A., la verdadera razón de la vida y de la vida célibe 1054

la vida de un célibe consiste en la historia de su relación afectiva con Dios 1060ss

la tercera edad y el tiempo del a. puro e intenso, joven e infatigable 1074s

relación entre apertura al amor de Dios y primeras experiencias de relación humana 1092s
el misterio del a. se *consume* en la libertad de dejarse amar y de amar 1093s

Amor

(Cf. celibato, libertad afectiva, modo de amar del célibe consagrado, memoria)
la perfección pertenece al a. 50ss
a. de Dios al hombre 41ss,400
a. del hombre a Dios 41ss, 50ss, 419
a. divino origen del amor humano 55ss
a. divino motivo central 58ss
a. divino motivo dominante 62ss
a. divino motivo trascendente 65ss
a. a Dios y al hombre, unidad de dos amores 332ss
Dios, objeto material y formal del a. humano 357,449
el célibe llamado a amar a Dios y como Dios ama 420,446ss
Tipos de amor, según Lewis
a. necesidad 494ss
a. aprecio 496s
a. don 497ss
a. y enamoramiento de Dios 418ss,502
naturaleza ambivalente del a. 166ss
estructura del amor en San Agustín 319ss

Amor adulto

(cf. crisis, deseo, Jesucristo, prueba afectiva)

fase existencial inmediatamente sucesiva a la juventud 935ss
edad de la prueba y de la consolidación 935s
periodo correspondiente al estadio de la diferenciación 937
miedo de amar adultamente y de ser adulto 953ss
dificultades de naturaleza subjetiva y objetiva en esta fase 967
amor *hecho* adulto en la prueba afectiva 988ss

Amor

(*ágape*, celibato, amabilidad, memoria afectiva, modo de amar de célibe)
el Espíritu, el a. 742ss
posibilidad del a. del hombre a Dios desde el punto de vista psicológico 623ss
amor de Dios y del hombre: unidad de los amores 631ss
el célibe es llamado a amar a Dios y como Dios 623ss,636ss
el a. típico del célibe por el Reino fontal y gratuito 727
personal y universal 727
creativo y paternal 728
de ser amado a amar 530
de amar a ser amado 537
amor erótico y amor *agápico* 785ss

Amor curvus

(cf. signo-símbolo-simbología, hermenéutica)
el a. c. como imagen simbólica de un celibato infecundo y regresivo 804ss
entidad del problema 809ss

- sus raíces psicodinámicas 811ss
 el individualismo, consecuencia inevitable 817ss
- Amor hasta el fin**
 (cf. deseo, *cantus firmus*, Jesucristo, memoria bíblico-afectiva)
 fase existencial de la tercera edad 1055ss
 edad de la síntesis 1057ss
 edad del amor que hace la síntesis y de la memoria creyente 1065ss
 edad de la transparencia 1075
 tiempo del acción de gracias 1084s
- Amor maduro**
 (cf. deseo, Jesucristo, conversión, renovación)
 fase existencial correspondiente al periodo de los cuarenta a cincuenta años y *después* 991ss
 tiempo de renovación 991s
 tiempo de la segunda conversión 1016ss
 periodo correspondiente al estadio de la integración 1016s, 1028s
- Amor joven**
 (cf. acto de fe, deseo, Jesucristo)
 fase existencial correspondiente a la primera formación 887ss
 nexo entre a. j. y opción celibataria 888ss
 evolución de la capacidad afectiva del joven y amor por Jesús, el Señor, 891ss
 criterios de madurez afectivo-sexual en el joven 908ss
- Antropología vocacional**
 a.v. como esquema general de referencia para el análisis de la opción por el celibato 121ss
- Apatía**
 a. (o «acedia») resultante de una disciplina intensa sólo como autonegación y mortificación en el plano psicológico y espiritual 591s
 a. como bajada de tono y de energía del amor virginal 99ss
- Asimetría de la vida**
 (integración del yo y del pasado)
 realidad o «ley» de la a.d.v. 538ss
- Área desatendida**
 a.d. a veces la afectivo sexual en la formación 104ss
- Arquitectónicos**
 elementos a. y hermeneúticos del modelo antropológico 204s
- Ausencia**
 (cf. alteridad, presencia- ausencia)
 fase evolutiva necesaria de la relación con la alteridad 856ss
- Autismo**
 a. como estadio evolutivo humano
 posibilidad de bloqueo en la fase del a. 507s
- Autismo**
 (diferenciación, simbiosis, relaciones objetuales totales)

- bloqueo en la fase del a. y consecuencias para la opción por el celibato 542,739,812,817
- Autorrealización**
(cf. identidad)
a. y narcisismo 706ss
- Autotrascendencia psicológica**
(algunas corrientes psicológicas) y a. 625ss
tipos de a.:
intrapésquica 625
interpersonal 624
existencial 628
teocéntrica (del amor teocéntrico) 628ss
sexualidad y a. 629
- Autotrascendencia**
el celibato reclama el motivo trascendente del amor humano 64ss
a. como elemento fundamental del cuadro antropológico de referencia 123ss
a. y libertad, a. y amor teocéntrico 123ss
a. moral. cognoscitiva y religiosa 421
- Behaviorismo**
una cierta tendencia behaviorística en la formación actual 112s
- Belleza**
(cf. Verdad-Belleza-Bondad)
naturaleza de la belleza y su valor espiritual 152ss
influjo de la crisis de la b. y del sentido estético sobre la elección y calidad de la vida celibataria 152ss
b. y celibato 156ss
b. y «ordo amoris» 327,337ss
- Belleza**
(cf. Espíritu)
el Espíritu Santo, espíritu de la belleza 750ss
importancia de la motivación «estética» en la elección vocacional 566ss
- Bendición**
(cf. muerte, *derrota* y bendición)
la vida y la muerte del virgen como b. 1087
- Cambios**
(cf. amor maduro, crisis, *taedium vitae*)
en la fase madura de la vida intervienen c. a varios niveles:
físico 994s
psicológico 995s.
espiritual 996s
- Cantus firmus**
c.f. como imagen del celibato cual símbolo progresivo 757ss
c.f. como imagen simbólica del celibato por el Reino 39ss,56ss
- Cantus firmus**
(cf. amor, deseo, identidad, virginidad)
cf. en la vejez y... *después* 1082ss
cf. ...en la eternidad 1089

- Cantus infirmus
 c.i. como imagen simbólica de una bajada de tono del celibato consagrado 99ss,131ss,165ss
- Cantus infirmus
 (cf. identidad, virginidad)
 la enfatización del *yo* crea un estado de tensión y de involución de la persona y de la opción celibataria en la fase madura de la vida 1010ss
- Capacidad de evolucionar
 c.d.e. como parámetro evolutivo 844ss
 la c.d.e. en la mirada sintética y unificante del anciano 1075
- Castidad
 la alegre noticia de la c. en el evangelio 239ss
 naturaleza y definición de la castidad 456ss
- Celibato y matrimonio
 relación de los dos carismas de la superioridad a la especificidad 42ss
 de la especificidad a la conditividad 54ss
 diferencia de los dos carismas a nivel de la modalidad existencial específica 467s
- Celibato eclesiástico-sacerdotal
 evolución histórica del nexo c. sacerdocio 175ss
 prioridad del problema intrapsíquico- personal sobre el problema institucional 189ss
- razones de la unión c.-sacerdocio 85,94,458ss
 contestación contra ella:
 ayer 78ss
 hoy 83ss
 naturaleza y definición del c. eclesiástico 459
- Celibato
 (celibato eclesiástico-sacerdotal, virginidad, tipos de celibato)
 descripción del jurídico-social del c. como status social 40,68
 el c. don de Dios a la Iglesia 54ss
 «debilidad» del c. consagrado actual 165ss
 c. como diálogo de amor 202ss
 el carisma del c. por el Reino en el evangelio
 como misterio 249ss
 como símbolo de transparencia 253ss
 dimensión cristológica 257ss
 dimensión escatológica 270ss
 dimensión eclesial-comunitaria 275ss
 c. y teología del cuerpo 281
 el amor del célibe en el plano filosófico 358ss
 posibilidad del c. en el plano filosófico 354s
 en el plano biológico 365
 en el plano psicológico 431
 c. y sexualidad 431ss
 definición y tipología del c. 458ss
- Celibato
 (cf crisis del c. modo de amar el c., tipos de celibato)
 carácter totalizante del c. consagrado 528ss, 564, 604ss, 636ss

el c. del narcisista 696ss
el c. como signo y profecía 755ss
La opción por el c. se funda en la conciencia de un don recibido y compartido, no en el supuesto de la donación «heroica» 559, 702ss
objeto del amor célibe 631ss
modalidad del amor célibe 636ss
sujeto del amor célibe 640ss

Certeza del amor recibido

(cf amabilidad subjetiva, libertad afectiva)
la certeza de haber sido amado y de saber amar componente de la amabilidad subjetiva 530ss
la misma certeza como condición de libertad afectiva 571ss
la ausencia de esta certeza está a menudo en el origen de crisis de identidad que a menudo se convierten en crisis afectivo-sexuales 582ss

Coacción a repetir

c.a.r. como búsqueda obsesiva de afecto por parte del sujeto que no es libre para dejarse amar 582ss

Comunidad religiosa o presbiteral

importancia de la inserción efectiva del joven o la joven consagrados en un programa apostólico comunitario 968s
la experiencia de fraternidad comunitaria favorece la serenidad en el campo afectivo-sexual del joven presbítero y religioso/a 969s

Conciencia y conocimiento de sí (identidad, mecanismo de defensa) la ego-sintonía del problema personal afectivo-sexual, como signo de la desorganización de la persona 547ss
la conciencia del propio dinamismo interior en la fase del intervalo conciencia (y no conciencia) de las propias inconsistencias centrales 599ss
alienación y sintonía del yo de las debilidades sexuales 591ss
el autoengaño de los mecanismos de defensa 658ss
el enamoramiento de Cristo produce:
un aumento de la autoconciencia 680s
una extensión de los propios confines 683s
una maduración de la propia identidad 684s

Confianza

importancia de la c. en la elección del celibato, c. ligada a la experiencia de la vida como don recibido 532ss
la c. como componente psicológico del acto de fe 648ss

Conocimiento

(cf. crisis, dirección espiritual)
c. de sí y del propio corazón como criterio de madurez afectiva 908ss
c. de la raíz de los eventuales problemas afectivo-sexuales 929, 976ss

Conocimiento de sí

(cf. identidad)
conciencia de la conexión entre el

- problema afectivo sexual y el celibato
 en el pasado 78ss
 en el presente 83ss
- el c.d.s. como dote indispensable para el formador 115
- el c.d.s. como objetivo formativo 115s
- importancia del conocimiento de la raíz del problema afectivo-sexual 184ss
- lectura objetivo-reivindicativa de la propia vivencia 409ss
- lectura objetivo-realista de la propia vivencia 415ss
- Consistencia e inconsistencia intrapsíquica
 (madurez afectivo-sexual)
 relación entre la inconsistencia intrapsíquica y el problema afectivo-sexual 188ss
- la inconsistencia intrapsíquica limita la libertad afectiva y efectiva 192ss
- Continencia
 definición y tipos 455s
- Conversión
 (cf. amor maduro)
 la segunda c., el reto clave en la fase del amor maduro: 1016ss
- purificación-c. de la imagen de Dios 1030ss
- purificación-c. de la imagen de sí y del propio celibato 1031ss
- c. a la bondad, a la paciencia, a la humildad, a la esperanza, a la dulzura 1032ss
- c. como «ruptura epistemológica» o «del campo de la consciencia» 1035ss
- Conyugalidad psicológica
 (cf. genitalidad)
 pseudoconyugalidad u pseudogenitalidad o genitaliad latente 455
- Crisis
 (cf. crisis del yo, identidad, lucha, prueba afectiva)
 c. como reacción defensiva inmadura a la prueba afectiva en la edad adulta:
- c. de realismo (racionalización) 941
 - c. de voluntarismo (regresión) 944
 - c. de idealismo (compromiso) 945
 - c. de fe (negación) 948ss
- a menudo la c. afectivo-sexual no tienen su origen en lo afectivo-sexual, sino que tienen sus raíces en otros ámbitos de la personalidad 968,975s,1003ss
- c. en la fase madura de la vida:
- absolutización del sexo 1002ss
 - relativización del amor 1005ss
 - adulteración de la imagen 1008ss
 - olvido del misterio 1013ss
 - el valor de mantenerse fieles, «agarrados a la roca» 1054
- Crisis del celibato
 (cf. celibato, celibato eclesiástico -sacerdotal)

- c.d.c. en el pasado (motivos e historia) 77ss
 c.d.c. en el presente (realidad y significado) 78ss
 naturaleza a menudo no afectivo-sexual de la c.d.c. 83ss
- Crisis del celibato**
 (cf. celibato)
 a menudo la crisis del célibe no es de naturaleza afectivo-sexual, pero está ligada al área de la identidad 561ss
 al área de las relaciones 736ss
- Crisis del yo**
 (cf. difusión o dispersión del yo), relaciones objetuales totales)
 etapas evolutivas normales 848ss
 la capacidad reactiva del yo en los momentos de c. es fruto de las buenas relaciones interiorizadas 1082
- Criterios**
 (cf. amor joven, debilidad afectivo-sexual)
 c. de madurez afectivo-sexual 908ss
 c. de discernimiento vocacional en los casos de debilidad sexual 928ss
 los problemas sobre la idoneidad personal para vivir el celibato 1082
- Cruz**
 celibato y mysterium crucis 54
 la c. de Cristo como motivo central del amor humano y virginal 60s
- Cruz de Cristo**
 la c.d.c. motivo central del amor virginal, como expresión máxima del amor trinitario 714ss
- Cuerpo**
 (cf. sexualidad, don)
 celibato y teología del c. 281ss
 c. sexuado y revelación del hombre y del plan de Dios 282ss
 c. sexuado y don de sí 430s
 c. y tipificación sexual 370ss
- Debilidades afectivo-sexuales**
 d.a.-s.
 (homosexualidad, masturbación, relación de dependencia etc.) de origen narcisista 703ss
 soledad y esterilidad 732ss
 amor curvus y diversas formas de inmadurez en el celibato consagrado 804ss
- Debilidades afectivo-sexuales (masturbación, homosexualidad, dependencia afectiva...)**
 (cf. criterios, identidad sexual, homosexualidad)
 criterios para la admisión a las órdenes o para la profesión cuando existe d. s. 928ss
- Defecciones**
 entidad y causa de las d. en la vida consagrada 817ss
- Defecciones**
 (encuestas, estadísticas)
 entidad de las defecciones 73ss, 83,96ss

- Déficit
 (cf. sexualidad)
 interpretación de la sexualidad
 como d. 409ss
- Dependencia afectiva
 la seducción de la d. a. en la etapa adulta de la vida 959s
 naturaleza psicológica y secuencia contradictoria de la d.a. 960
- Dependencia afectiva
 (cf. debilidades sexuales)
 concepto de d.a.583
- Derrota y bendición
 epílogo de la lucha con Dios 984ss
 la virginidad, signo de la derrota ante Dios y de la bendición 984
 la d. ante Dios, en la tercera edad, signo de la fidelidad y del abandono 1079ss
- Desarraigo
 (cf. renuncia)
 experiencia del d. como componente de la renuncia en el deseo insatisfecho 765ss
- «Descenso a los infiernos»
 importancia del «d. a. i.» de la propia pasionalidad en la etapa del amor joven 902ss.
- Deseo
 celibato como d. insatisfecho 763
 celibato como d. satisfecho 768
- Deseo
 (cf. placer)
 naturaleza del deseo 145ss
 banalización del d.sexual 141ss
 mortificación de la capacidad de desear 138ss
- el célibe, hombre de d. 272ss
 el hombre ser desiderante 323ss, 436ss
- Deseo
 (cf. amor joven, adulto, maduro, lucha religiosa, prueba afectiva)
 evolución del d. de amar a Dios a lo largo de las etapas de la vida célibe:
 amor joven, d. que nace 887ss
 amor adulto, d. combatido 935ss
 amor maduro, d. liberado 991ss
 amor hasta el final, d. realizado 1055
 aprender a luchar con los d. de Dios 876ss
 ascética del d. como característica del amor joven (especialmente...) 971ss
 el amor por Cristo como d. combatido en la fase adulta de la vida 891
 es en la prueba y en la espera cuando los d. se purifican y se superan 936s
 la «tempestad del d.» afectivo-sexual en la edad adulta 940
 tensión entre el mundo de las aspiraciones (o de la apertura al significado) y lo relativo a las limitaciones en la fase del amor maduro 999ss,1052ss,1055
 el d. de amar a Dios a lo largo de la historia del virgen 1064
- Desorganización de la personalidad
 criterio para la diagnosis y el discernimiento 545ss

Dialéctica

- d. ligada al celibato 71ss
- d. interna al hombre en San Agustín 343ss
- d. ontológica y sexual 441ss

Diferenciación

- (cf. autismo, simbiosis, integración, acto de fe)
- d. como estado evolutivo del acto de fe 649
- bloqueo en la fase de la d. 544, 738s, 812s, 818
- capacidad de d. e integración para vivir bien la amistad 776s

Diferenciación-integración

- (cf. relaciones objetuales totales)
- d.-i como estadio evolutivo estratégico de las relaciones objetuales totales 481ss
- bloqueo del yo en la fase de d.-i 509s
- bloqueo del objeto en la fase de d.-i 516s

Diferencias

- d. dialécticas y complementarias entre los modelos antropológicos 217ss

Difusión (o dispersión) del yo

- (cf. crisis del yo)
- rechazo a afrontar las crisis normales del yo como consecuencia de una inconsistencia 851ss

Dirección espiritual

- (cf. docilidad, formación permanente)
- exigencia de la d. e. en la formación permanente 966ss

- el primer servicio e la d. e. es la ayuda para conocerse a sí mismo y detectar las raíces de la propia inconsistencia 975ss
- necesidad absoluta de la d. e. para ayudar en los casos de dificultad 1094

Disciplina

- (cf. renuncia)
- necesidad de la d. para la maduración de la libertad afectiva 594ss
- fases de la d. en la maduración afectiva (renuncia, intervalo, libertad) 596ss

Disposiciones afectivas

- d.a. como unidad de la base en la teoría de las relaciones objetuales totales 564ss
- d.a. como libertad de elegir y renunciar en la opción por el celibato 564ss

Docibilitas

- d. como libertad para aprender de la experiencia y disponibilidad para dejarse ayudar 113s

Docilidad

- (cf. dirección espiritual, formación inicial y permanente, responsabilidad)
- la d., objetivo de la formación inicial 964
- grado de d. en los jóvenes consagrados/as 964ss

Don de sí

- el d.d.s. en el celibato proviene de

la conciencia de haber recibido 53ss
del deseo de compartir 54ss
definitividad y transparencia del d.d.s. 243ss
libertad de recibir y de dar 286ss
el d.d.s. como fundamento de toda realidad existente 287ss
la existencia como don recibido (= la vida) y donado (= la muerte)
 a nivel psicofisiológico 369s
 a nivel psicológico 381s
 a nivel racional-espiritual 390, 399ss
ser don para el otro 417s
la madurez en el recibir y en el dar 425ss

Don de sí

(cf. amabilidad subjetiva, sacrificio del «hijo»)
la amabilidad subjetiva ligada a la conciencia de la relación entre ser amado y amar 530ss
entre la existencia recibida y la existencia donada 532ss
el celibato implica «vivir entregados» a la vida y a los otros 728ss

Drama existencial

(cf. «descenso a los infiernos»)
educación para la d. e. en el periodo evolutivo del amor joven 902ss

Ego-alienación y ego-sintonía

(cf. debilidad afectivo-sexual)
ego-a. y ego-s. como caracterís-

ticas opuestas de la relación con la propia debilidad afectivo-sexual 929ss

Enamoramiento

(cf. hijo, libertad afectiva)
el celibato consagrado como enamoramiento de Jesús de Nazaret 679ss

Encuestas- investigaciones- estadísticas e.-i.-e. :

sobre los sacerdotes casados 733ss
sobre los abandonos y sobre las causas de los abandonos del estado sacerdotal y religioso 732s,817
sobre el grado de madurez y madurez afectiva del clero 809ss
sobre la capacidad de vivir en comunidad de los religiosos/as 817
sobre la soledad del presbítero en relación al celibato 733s
sobre el grado de comunicación entre los sacerdotes 818ss
sobre el grado de madurez general y consistencia intrapsíquica en los presbíteros, religiosos/as 809ss
sobre el nivel de conocimiento de la inconsistencia central 815
sobre la experiencia y capacidad de amistad entre los sacerdotes 809ss
sobre el fenómeno de la trasferencia en los jóvenes en formación 819s

- sobre el narcisismo presbiteral y religioso 699s
- sobre la relación de los sacerdotes con su ordinario 819ss
- sobre la relación entre la soledad sacerdotal y el reclamo de la familia de origen 819ss
- Entrega**
 (teología y psicología de la)
 el Hijo se entrega al Padre, a la muerte y a los hombres 569ss
 el Padre entrega al Hijo a la vida, a la muerte y a los hombres 714ss
 el Espíritu ha sido entregado por el Hijo al Padre y a todos los hombres 745ss
 la teología y la psicología de la e. como modelo teológico del amor célibe 721ss
- Espera**
 (cf. amor hasta el fin, deseo, presencia-ausencia)
 la virginidad y e. y e. premiada al término de la vida 1061
- Espíritu (el)**
 el E. amor que crea unidad, libertad, amistad 732ss
 el E. de la belleza 750ss
 el E. como signo del amor virgen 755ss
- Esterilidad**
 (cf. soledad)
 la contradicción interna de un celibato estéril 732ss
 de la esterilidad a la soledad 736
- Etapas existenciales**
 correlación entre las e.e. y las fases del desarrollo en las relaciones objetuales totales 883
 posibilidad, desde un punto de vista psicológico, de dividirla vida en etapas 884
- Evolución histórica de la ley del celibato sacerdotal**
 rápido excursus de la e.h. 175ss
- Experiencia**
 («tener experiencia»)
 mito del «tener experiencia» y características de la experiencia formativa 903s
- Experiencia de Dios**
 e. «religiosa» y celibato 640ss
 Dios hace «experiencia» del hombre 642ss
 el hombre tiene e.d.D. 646s
 calidad de la e.d.D. que origina una opción de celibato 653ss
 relación entre e. d. D. y madurez afectivo-sexual 911ss
 totalidad de la e. d. D. objetivamente (cuando se respeta la alteridad divina) 973s
 subjetivamente (cuando se atraviesa la prueba) 974
- Finalidad**
 f. horizontal y vertical de la sexualidad 349ss, 395
- Formación inicial**
 insuficiencia de la f.i. 943s, 949s, 1096

- objetivo de la f.i. 964,1096
 el deber, por parte de la Iglesia, de dar una auténtica f.i. al celibato 1096
- Formación permanente
 como modo teológico de pensar la consagración a Dios 847,962
 las crisis de la edad adulta provocadas a menudo por la ausencia de f. p. 941ss, 962s, 1096
 f. p. en la edad adulta 962ss
 a nivel individual 964ss
 a nivel comunitario-institucional 968ss
 el deber, por parte de la Iglesia, de ayudar con instrumentos adecuados al célibe que sufre dificultades en su opción virginal 1096s
 un proyecto de virginidad necesita, por su propia naturaleza, de la f. p. 1097s
- Formación para el celibato
 (cf. libertad, libertad afectiva)
 límites y omisiones de cierta formación actual para el celibato 104ss,110ss
 f.directa a cada uno en particular 114s
 características esenciales de la f.p.e.c. 120s
 f. «débil» para el celibato consagrado 133s
- Formador
 cualidades y funciones del f. 115ss
 f. «débil» 133ss
- Fraternidad
 (cf.celibato y dimensión eclesial comunitaria)
 f.ligada al celibato por el Evangelio 278ss
- Generatividad
 g. como característica y objetivo del celibato consagrado 716ss
- Genitalidad
 definición y tipos 455
- Gratitud
 el celibato, don que hay que recibir con g. 253
 g.actitud típica del tercer nivel de la vida psíquica 389
- Gratitud
 (cf. amor joven)
 mística de la g. como característica del amor joven 891s
 g. como criterio de madurez afectivo- sexual 910ss
- Gratitud
 (cf. hijo,libertad afectiva)
 el celibato como respuesta a un amor ya recibido 560
 la g. como elemento constitutivo de la identidad del Hijo y del célibe consagrado 673ss
- Gratuidad
 característica del amor puro del corazón 245
 la g. que proviene del Padre 712

Hermenéutica

- h. constructiva del celibato como símbolo progresivo 757ss
- h. defensiva del celibato como símbolo regresivo 804ss

Hijo (el)

(cf. el Amado, entrega, sacrificio del «hijo»)

el H. Jesús modelo de la vida y del amor del célibe consagrado 672ss
la gratitud como modo de ser del H. 673

la libertad de entregarse como modo de amar del H. 674

el célibe fascinado y enamorado de Jesús de Nazaret 676

el celibato como relación de identificación activo-pasiva con la vida y la muerte de Cristo 688
el «hijo» del virgen 653

la entrega del «hijo» como sacrificio típico del virgen 729ss

Homosexualidad

h. de origen narcisista 704ss

tipos de h.:

h. verdadera (o abierta) 922

h. falsa (o pseudoh.) 923

h. imaginaria o temida 923

h. y discernimiento vocacional:

en el caso de h. verdadera 924ss

factores agravantes 925

en el caso de pseudoh. 925s

en el caso de h. imaginada o temida 926

h. y admisión a la ordenación o a la profesión 928ss

Homosexualidad

(cf. criterio, debilidades sexuales, identidad sexual)

definición 916s

criterios de diagnóstico:

criterio descriptivo de comportamiento y personalidad 916s

criterio psicogenético del impulso 916s

criterio psicológico de las relaciones objetuales 920s

criterio (psico)analítico de la atracción 922ss

Identidad

(cf. crisis del yo, libertad afectiva, dependencia)

las crisis de i. están a menudo en el origen de las crisis afectivas 964, 1003s, 1006, 1009

la i. del virgen en las distintas fases:

i. positiva, en la edad joven, como criterio de madurez afectivo-sexual 911

i. ambigua y doble apariencia en la fase adulta 955ss

i. negativa y estable causa la reducción de la libertad afectiva y el proceso de relativización del amor en la fase madura 1006

adulteración de la imagen del célibe en la edad madura:

frente a sí mismo (enfaticación del yo) 1008ss

frente a Dios (*duda* del amor de Dios) 1011ss

i. del virgen consiste en estar en función de Otro 1019ss

- Identidad
(cf. amabilidad, libertad, libertad afectiva)
la libertad afectiva se expresa en el amor de la propia i. vocacional 566ss
y según la propia i. vocacional 569
el célibe por el Reino descubre su i. en Jesús de Nazaret 676s
el enamoramiento de Jesucristo hace madurar la autoconsciencia y la i. del célibe consagrado 680s
i. simbólica del sacerdote y del religioso/a 764
i. y amabilidad subjetiva 528ss
crisis real de la i. tras la crisis aparentemente sexual 562
- Identidad
(cf. identidad sexual, libertad, libertad afectiva)
i. del presbítero, hombre célibe 48s, 71s
i. débil, consecuencia del síndrome narcisista 161s
crisis de i. en las crisis aparentemente afectivo-sexuales 78ss, 96ss, 181ss
- Identidad sexual
(cf. identidad, homosexualidad, sexualidad)
i. s. como proceso de tipificación sexual 366ss
problemas de i. s. 371, 381, 385
- Identidad sexual
(cf. homosexualidad)
i. s. y debilidad afectivo-sexual: identificación con el propio sexo 916ss
- capacidad de la relación con el otro sexo 926ss
- Imagen
imagen del hombre de Dios 311
- Inconsciente (el)
realidad del i. en la problemática afectivo-sexual del celibato consagrado 815
la formación inicial a menudo no afecta al elemento i. 816ss
- Individualismo
(cf. soledad, madurez afectiva)
el i. antiguo vicio clerical 818
- Ingratitud
(cf. gratitud)
la i. elemento constitutivo del síndrome narcisista 701ss
- Integración
(cf. conocimiento de sí, memoria)
i. de las representaciones del yo y permanencia del objeto como estadio evolutivo de la capacidad relacional objetual 485ss
la no i. del pasado 409ss
i. del pasado 415s
- Integración del yo y del pasado
(cf. conocimiento de sí, memoria, asimetría de la vida)
i. de un pasado problemático 552ss
i. d. p. ligada a la relación con la totalidad del yo (de la existencia recibida a la existencia donada) 532ss
i. del yo y del objeto como fase

evolutiva del acto de fe (entendido como relación objetual total con Dios) 648ss

Interdisciplinarietàad

naturaleza del método interdisciplinar 204ss
concepto de i. 209ss
categorías comunes 211ss,435ss

Intervalo

(cf. disciplina, renuncia)
el i. como componente y fase de la disciplina de la vida afectiva 598

Jesucristo

J.C., «el amor» de la vida del célibe, en las diversas fases existenciales:

en la edad juvenil, amor como fascinación por J.C., el Viviente 889s, 906ss

en la edad adulta, amor como experiencia de que solo El tiene palabras de vida 977ss

después de la prueba afectiva, amor como rendición frente a la seducción divina 987ss

en la edad madura, amor como experiencia sobre la fidelidad de Dios 1024s

como participación en el misterio de la cruz de Cristo 1013s, 1042ss

como certeza definitiva de que es posible amarlo y ser amado por El 1054

en la vejez, amor como iden-

tificación de la propia muerte con la muerte del Hijo para ser en todo semejante a Él 1083

J.C. es el verdadero motivo para una vida célibe 1054

J.C., el Hijo, imagen de la libertad de dejarse amar 1095

Juan Bautista

modelo para el virgen en la edad madura:

como testigo 1018s

como amigo del Esposo 1027s

como místico 1033s

como mártir 1041s

Libertad

(cf. debilidad afectivo-sexual, libertad afectiva, responsabilidad)
l. progresiva en el control de la propia debilidad afectivo-sexual 930ss

l. y responsabilidad frente a las pretensiones instintivas 957s

Libertad

(cf. don, libertad afectiva, madurez afectiva)

dimensiones de la l. 109s,443

naturaleza de la l. 124ss

necesidad de una formación explícita para la libertad 124s

l.(y virtud) en Sto. Tomás 129ss

l. y capacidad de desear 138ss

l. y capacidad de renuncia 150ss

mortificación de la l.en los jóvenes de hoy 149ss

l. y celibato eclesiástico 170ss

inconsistencia intrapsíquica y reducción de la l.(afectiva y efectiva) 188ss

l. como categoría común de las perspectivas interdisciplinarias 215

l. de recibir y de dar desde el punto teológico 286ss,296ss

lógica liberadora del don de sí en el plano psicológico 418ss

l. como componente del modelo antropológico de Kernberg 472ss

Libertad

(cf. libertad afectiva, certeza del amor recibido, el Espíritu)

l. en general y l. afectiva 565

l. para querer el bien del otro 610s

l. como finalidad y fruto de la disciplina de la vida afectiva 599ss

relación entre la capacidad de renuncia y l. 765

la l. del y en el Espíritu 741ss

Libertad afectiva

(cf. don, libertad, madurez afectiva)

el celibato tiende a la misma l. de amar del hijo 122

l.a. y autotranscendencia 124s

l. de dejarse amar 160

l.a. en San Agustín 330ss

Libertad afectiva

(cf. libertad, identidad, el Espíritu)

definición de la l.a. 565s

componentes de la l.a.

amar la propia identidad vocacional 566

amar según la propia identidad vocacional 569

l.a. como opción de depender de aquello que se ama y que está llamado a amar 567

consciencia religiosa y l.a. 572

la no l.a. , como incapacidad de amar y dejarse amar 578

desarrollo de la l.a.

capacidad de opción 571

capacidad de renuncia 589

Libertad afectiva

(cf. libertad, relaciones objetuales totales)

l. a. como criterio de madurez afectivo- sexual 910ss

l. a. y cruz de Cristo 1044

la decisión de depender de Aquel que ama, deja libre al virgen para amar sin límites, al modo del Señor Jesús 1046

Libertad de la autotranscendencia del amor teocéntrico

(cf. libertad afectiva, antropología vocacional)

concepto de la l. de la a. 125ss

formación para la l. de la a. 192s

l. de la a. como objetivo de una vida virgen 464ss

l. de amar a Dios y como Dios 446ss

Libertad de la autotranscendencia del amor teocéntrico

(cf. autotranscendencia, libertad afectiva, Trinidad)

el hombre entra en la libertad de

- Dios cuando se deja probar por El 640ss
 la libertad de «entregarse a sí mismo» 674ss
 el enamoramiento de Cristo aumenta la libertad del célibe 680ss
 el Espíritu, amor que crea libertad 745ss
- Límite**
 (cf. deseo, muerte, tiempo)
 el tiempo como l. y pérdida en la etapa del amor maduro 993ss
 necesidad de *llenar de sentido* el l. en la etapa del amor adulto 999ss
 exigencia de aceptar realmente el l. 1004, 1055
 la muerte, como punto en el que se consolida el máximo del l. y el máximo de la plenitud del sentido 1087s
- Lucha**
 (cf. amor adulto, capacidad de evolución, pregunta, prueba afectiva)
 l. psicológica 872ss, 970ss
 l. religiosa 875ss, 971ss, 984ss
 l. psicológico-religiosa 878ss, 974ss
 l. en la etapa adulta de la vida:
 realidad inevitable de la lucha en dicha etapa 935ss
 significados psicológicos de la l. 951ss
 paso de la l. psicológica a l. religiosa 970ss
 la l. psicológico-religiosa en la tercera edad 1076, 1078ss
- Llamada**
 (cf. temporalidad)
 como signo de apertura hacia el futuro 841
- Macrothymia**
 capacidad de pensar, desear y decidir a lo grande 894
- Magisterio**
 (cf. evolución histórica de la ley del celibato sacerdotal, cuerpo y teología del cuerpo)
 indicaciones del m. sobre el celibato eclesiástico y la virginidad consagrada 81s, 91s
 legislación vigente sobre la práctica de reducción al estado laical 97ss
 el m. a lo largo de la historia del celibato 170ss
 m. y esponsalidad del ser humano 289ss
- María Virgen**
 modelo de virginidad 871s
 la jornada del virgen como el rezo virginal de María 871ss, 981ss
 M.V. madre y esposa, icono de la Trinidad 288s
- Martirio**
 (cf. amor maduro, Juan Bautista, *mors tua - vita mea*)
 expresión natural y criterio normativo del testimonio virginal, y objetivo final de la segunda conversión en la edad madura 1041s

Matrimonio

relación entre m. y celibato 767

Mecanismos de defensa

proyección, negación y racionalización como defensa de la percepción de la raíz de la crisis afectivo-sexual 184

uso de la racionalización 186

uso de m.d.d. cuando no se ha superado la fase de diferenciación-integración 514s

la división 579

la relación objetual parcial 659ss

la negación 661s

la racionalización 689s

el compromiso 664s

la sublimación 666s

Mediador intrapsíquico

concepto y funciones del m.i. 220ss

identificación del m.i. en el concepto de las relaciones objetuales totales 467ss

descripción del concepto 502ss

Memoria

m. afectiva 113

m. amoris en San Agustín 325

la m. afectiva en la prueba afectiva 651

m. como «hacer m.» 838ss

ausencia o escasez de m. en la vida del célibe 869ss

la tercera edad, tiempo de la memoria creyente 1068ss

Memoria afectiva

(cf. temporalidad, memoria bíblica y bíblico-afectiva)

proceso de m. en el que se deja

un modo de situarse frente al propio pasado influyendo en el presente 862ss

Memoria bíblica

(cf. temporalidad, memoria afectiva y bíblico-afectiva)

típica memoria del creyente y fase evolutiva en relación al parámetro de la temporalidad 864ss

Memoria bíblico-afectiva

(cf. temporalidad, memoria afectiva, memoria bíblica)

modo maduro de recordar y vivir el parámetro de la temporalidad 867ss

m. b.-a. y amor joven hacia Jesús, Señor de la Vida 906ss

m. b.-a. en la tercera edad:

memoria desde arriba 1068

memoria desde abajo 1070

esta m. es la sabiduría del anciano, porque tiene una mirada misericordiosa y benevolente hacia el pasado 1072ss

Miedo

el m. divide interiormente y empobrece (mientras que el amor unifica y refuerza) 1023s

el célibe ha superado el m. de no ser suficientemente amado 1043

m. y rechazo a morir en la tercera edad 1056

Miedo

(cf. muerte)

el m. a morir, sensación típica-a menudo inconsciente- en la edad madura 1001ss

el m. juvenil sustituido por el

- valor adulto y maduro a consagrarse a Dios y descentrarse del propio yo 1015
- Mirada**
 m. parcial y m. total 607ss
 adoptar la misma m. libre y creadora de Dios para con el otro 620ss
- Misericordia**
 la experiencia de la m. y la fidelidad de Dios en la memoria del célibe hace «misericordiosa» su virginidad y lo abre a una nueva paternidad/maternidad 1026s, 1030s
- Misterio**
 (cf. cruz)
 celibato consagrado como m. 219ss
 m. y paradoja en la identidad del presbítero 71ss
 el celibato por el Reino m. para contemplar 249ss
- Misterio**
 (cf. muerte, virginidad)
 el desarrollo, lugar del m. 828, 1092s, 1098s
 m. como categoría interpretativa
 del hombre 830
 del desarrollo 1092s
 del amor 1093s
 del hombre célibe 1095ss
 de la evolución de la opción celibataria 1097ss
 el celibato, m. de silencio, soledad y abandono 961, 1091
 aspiraciones y limitaciones, los dos polos del misterio-hombre 999
- la tentación del olvido del misterio 1013ss
 mística como sentido y gusto del misterio 1034
 la muerte, como punto conclusivo en el que se desvela el m. de la vida y de una vida virgen 1087
 m. como apertura a una dimensión ulterior de verdad y de vida, y como posibilidad de mantener dinámicamente unida la polaridad aparentemente contrapuesta de la existencia 1092
- Mística**
 (cf. amor maduro, misterio, mística y ascética)
 comportamiento místico en Juan Bautista y en la vida del célibe 1033ss
 definición y varios significados de m. 1034ss
 articulación de la experiencia mística típica del célibe:
 al comienzo de la pasión 1035
 fe universalizante 1035s
 celibato totalizante 1037
 retorno al sueño 1038
ars moriendi mistica 1087
- Mística y ascética**
 (cf. amor joven)
 necesidad de conjugarse armónicamente en la formación 891ss
 m. y a. en la edad madura 1034
- Modo de amar del célibe consagrado**
 (cf. celibato)
 lo específico del amor celibataria 389

el amor puro de corazón en la Escritura 245ss
el virgen ama «poniéndose de una parte» 254
el virgen ama a Dios y con el corazón de Dios 357ss

Modo de amar del célibe consagrado (cf. identidad, libertad afectiva)
el célibe llamado a amar a Dios y como Dios 623ss
la Trinidad como modelo de amor 636ss
a imagen del Hijo 671ss
con el corazón del Padre 717ss
en la libertad del Espíritu 741ss
un modo particular de amar ligado a la propia identidad del célibe por el Reino 569,770ss

Mors tua - vita mea

(cf. Jesucristo, martirio)
la virginidad y la identificación con el misterio de la muerte y vida de Cristo 1043
fases de esta identificación en la edad madura:

mors tua - vita mea 1043
mors tua - mors mea 1044
vita tua - vita mea 1045
vita mea - vita tua 1047

Muerte

la m. psicológica y espiritual como efecto de una disciplina que no se abre a la libertad y al nuevo deseo 602
en la m. se une con el máximo límite la máxima plenitud del sentido y se desvela el misterio de la vida y de la vida virgen 1087

Muerte

(cf. amor maduro, límite, crisis, misterio, miedo, símbolos de inmortalidad)
se perfila el horizonte de la m. en la etapa madura de la vida 994ss
el miedo a morir
tentación central en la etapa madura de la vida 1001ss
rechazo y no aceptación de la muerte en la tercera edad 1056
integración de la m. en la tercera edad 1082s
el morir del virgen, dando gracia y donándose hasta el fin 1084ss
la m. como lógica consecuencia de una vida vivida a fondo 1086s
transfiguración de la m., como momento de encuentro con Aquel a quien el célibe ha esperado largamente 1087

Muerte

(cf. don de sí)
la m. implícita del celibato consagrado 58ss
conexión entre la vida (= bien recibido) y la m. (= bien donado) 426ss

Muerte-vida (cf. Pablo)

m.-v. como elemento polar de la relación de identificación entre el célibe y la persona viviente de Jesús 689ss

Narcisismo

naturaleza del síndrome en general 159ss
consecuencias en la opción por el celibato 164ss

- estadio evolutivo en que se desarrolla el n. 489ss
 naturaleza del n. , como drama del no sentirse amado, en la vida del célibe consagrado 696ss
 interpretación estructural 697s
 entidad del problema 699s
 característica del celibato del narcisista (interpretación dinámica) 700ss
- Negación
 n.de sí para afirmar el amor y la presencia del Señor 1018ss
 n. de sí implícita en la identificación con la muerte de Cristo 1028
- Objeto
 relación entre el yo y el objeto en la evolución de las relaciones objetuales totales 476ss
- Objeto
 (cf. autismo, simbiosis, diferenciación, relaciones objetuales totales)
 permanencia y constancia del yo como fase evolutiva de las relaciones objetuales totales 575s
 permanencia y constancia del yo como fase evolutiva y culminante del acto de fe 648s
 permanencia y constancia del yo como condición para la capacidad de renuncia 766
- Opción
 (cf. certeza del amor recibido)
 de la certeza de haber sido amado a la capacidad de o. oblativa 575ss
- de la incertidumbre de haber sido amado a la incapacidad de amar a la incapacidad de dejarse amar 578ss
- Opción-renuncia
 ambigüedad y compromiso en la o.- r. asociada a un proyecto de celibato 945ss, 956
- Ordo amoris
 o.a. en el puro de corazón 247s
 o.a. en el pensamiento de San Agustín 325ss
 o.a. y libertad 330s
 o.a. en la vida y en la opción por el celibato consagrado 435s
- Ordo sexualitatis
 concepto de o.s. 393ss,400ss, 428ss
 o.s. y la opción celibataria 435s
- Ordo virginitatis
 naturaleza del o.v. 450ss,460
- Pablo (s.)
 (cf. muerte-vida)
 P. como ejemplo para el célibe consagrado en las relaciones vitales con Jesús 688ss
 P. como ejemplo de abandono de una vieja identidad y del paso a una nueva identidad 688ss
- Padre (El)
 el corazón del P. , ideal de la vida afectiva del célibe consagrado 711ss
 la gratitud que surge como modo de ser del Padre 712ss

- la entrega del hijo como modo de amar del Padre 714ss
características del amor adulto y «paterno» 721ss
- Palabra de Dios
(cf. María Virgen, crisis de la edad adulta)
la P.de D. en la vida del célibe 871ss
la P. de D. punto de referencia a la hora de las tentaciones 958ss
fuerza espiritual totalizante y significado psicodinámico unificante de la Palabra- del-día 979s
operaciones de enlace entre los acontecimientos cotidianos y la Palabra- del-día 981s
- Parámetros
(cf. alteridad, temporalidad, desarrollo evolutivo)
concepto de p 831
los p. del desarrollo en la edad de la síntesis 1057ss
- Placer
(cf. deseo, principio del placer)
naturaleza del p. desde el punto de vista psicológico 144s
el p. y la totalidad de la persona 395ss
- Plasticidad y *omnipresencia* de la sexualidad
p. y o. como característica general de la energía sexual 79ss, 116, 190,405,430,455
- Plasticidad y carácter tolerante del sexo
p. y c. como característica de la sexualidad 591ss
- Personalismo
personalismo y sexualidad 304ss
- Pregunta
(cf. lucha psicológico- religiosa)
profundizar y superar la p. para orientar correctamente la tensión de crecimiento 881ss
- Presencia-ausencia
(cf. ausencia, presencia, esperanza)
etapa madura y culminante de la relación con la alteridad 858ss
p.-a. como polaridad del misterio- hombre 1001
p.-a. del *Tú* de Dios en una esperanza que dura toda la vida del virgen 1061ss
- Principio del placer
contradicción y frustración de una lógica operativa basada sobre el p.d.p. 582
- Principio del placer (cf.placer)
significado del p.d.p. 139s
conexión entre el p.d.p. (= libido) y el instinto de muerte (= thánatos) 140ss
- Prometeo y Sísifo
símbolo de una relación falsa, bloqueada y repetitiva, con el tiempo 838s
- Prueba afectiva (tentación)
(cf. deseos, lucha, crisis y dispersión del yo)
la p. a. en la edad adulta:
inevitabilidad de la p. a. 935ss

significados psicológicos de la p. a. en el amor adulto 951ss

superación de la p. a. 962

fruto de la p. a. 987

la p. a. en la edad madura:

significado central: el miedo a morir 1001ss

tipos y últimos significados de la p. a. 1002ss

sentido teológico y psicológico de la tentación (del miedo a morir a la participación del misterio de la cruz de Cristo) 1013ss

Pudor

definición y naturaleza 457ss

Relación

el celibato como r. con Cristo en el Evangelio 470ss

relacionalidad del ser humano en el plano filosófico 309ss

r. y sexualidad 317ss

estructura relacional en el interior del yo (= la trinidad humana en San Agustín) 321ss

r. y autotranscendencia 445ss

el celibato existe en forma de una relación 469ss

Relaciones objetuales totales

capacidad de r. o. t. como criterio de madurez afectivo-sexual:

con su propia vivencia 910ss

con la elección celibataria y la renuncia implicada en ella 911

con el *otro* y su alteridad 912

posibilidad de captar la evolu-

ción de los estados de las r. o. t. en la sucesión de las estaciones existenciales: 1058

etapa juvenil, la simbiosis 888

etapa adulta, la diferenciación 937

etapa madura, la integración 1016

etapa de la vejez, el consolidamiento 1028s, 1035

la relación del célibe con Dios a la luz de las r. o. t. 1058ss, 1082ss

Relaciones objetuales totales

(cf. amabilidad, identidad, libertad afectiva, totalidad)

r.o.t. con unidad de base como condición de un celibato auténtico 527ss

relación con la totalidad del yo y certeza de la amabilidad subjetiva 528ss

relación con la totalidad del tú y descubrimiento de la amabilidad objetiva 604ss

el acto de fe interpretado como r.o.t. con Dios 646ss

pobreza-parcialidad de las relaciones en el origen de la crisis afectivo-sexual 736ss

el celibato como relación objetual total 763ss

Relaciones objetuales totales

(cf. interdisciplinariedad, libertad afectiva)

r.o.t. como mediador intrapsíquico 470

génesis evolutiva de las r.o.t. 477

capacidad de las r.o.t. 491

- r.o.t. la madurez afectiva 494s
 celibato como relación o.t. 506
 r.o.t. y la libertad 518
- Re-nacimiento**
 (cf. amor maduro)
 tarea evolutiva en la etapa del amor maduro 991ss
- Renuncia**
 nexo de la capacidad de r. y las aspiraciones 150
- Renuncia**
 (cf. disciplina, libertad afectiva)
 la libertad de renunciar por amor 589ss, 596ss
 la r. elemento irrenunciable en la maduración afectiva 591
 tensión de la r. y tensión de la frustración 591ss
 características de la r. auténtica 596
 dimensión simbólica de la r. 765ss
- Responsabilidad**
 (cf. libertad, temporalidad)
 r. ante el presente 843
- Sacrificio del hijo**
 (cf. experiencia de Dios y libertad afectiva)
 naturaleza y significado de la prueba afectiva 642ss, 729ss
 la identidad del hijo del virgen 653ss
 la tentación de volverse «hijos» de los propios «hijos» 732ss
- Senil (edad)**
 (cf. amor hasta el fin)
 problemas asociados a la tercera edad y a la dificultad de envejecer:
- materialismo s., terquedad s., acritud s., envidia s., rabia s. ..., debido a la incapacidad para vivir el amor característico de esa edad y al sustancial rechazo de la muerte 1056
- relación -a veces problemática- entre el célibe anciano y la vida comunitaria (presbiteral o religiosa) 1081
- Sexualidad**
 proceso de banalización actual de la s. 138ss
 s. como misterio en la Biblia 227ss
 s. y vocación a la libertad y a la santidad 234s
 s. y revelación del amor 282ss
 objeto y finalidad de la energía afectivo- sexual en el plano filosófico 349ss
 significado y dinamismo de la s.
 a nivel psicofisiológico 363ss
 a nivel psicosocial 378ss
 a nivel racional-espiritual 387ss
 ambivalencia de la s. (déficit y potencialidad) 405ss
 alternativa: déficit 408ss
 potencialidad 415ss
 integración 423ss
 educabilidad del instinto s. 406ss, 512
 elementos dinámicos y directivos de la s. 429
 características de la s. (radicalidad - plasticidad, *omnipre-*

- sencia*, energía totalizante) 405, 429s
 dimensión humana de la s. 436ss
 naturaleza dialéctica de la s. 443ss
 definición de la s. 453ss
- Sexualidad (instinto sexual)**
 la «tempestad del deseo» sexual en la etapa adulta de la vida 956ss
 la tentación de absolutizar el sexo en la etapa madura 1002s
 nexos entre la identidad débil, incapacidad de integrar los límites y absolutización del sexo 1004
- Signo-símbolo**
 el celibato como signo inequívoco 51ss
 el celibato como canto firmus o infirmus 39ss
- Signo-símbolo-simbología**
 (cf. amor curvus, cantus firmus, hermenéutica)
 el celibato como signo 756ss
 el celibato como simbología progresiva (cantus firmus) 757ss
 la capacidad de ser signo inequívoco del amor de Dios como criterio de madurez afectiva celibataria 763ss
 el celibato como simbología regresiva (amor curvus) 804ss
- Simbiosis**
 s. como estadio evolutivo de las relaciones objetuales totales 478ss
- Simbiosis**
 (cf. acto de fe, autismo, diferenciación, objeto, relaciones objetuales totales)
 la s. como estadio evolutivo del acto de fe 649s
 bloqueo en la fase de la s. 542, 736, 811, 818
- Símbolo de inmortalidad**
 (cf. muerte, sexualidad)
 el sexo como s. d. i. 1002s
- Síntesis**
 (cf. amor hasta el fin)
 la tercera edad y la edad de la s. 1057
 es el amor el que hace la s. 1065
- Situaciones de desarrollo**
 ocasiones favorables para una posibilidad de crecimiento a lo largo de la vida 853ss
 cada acontecimiento de la vida puede convertirse en s. d. d. 854
- Soledad**
 (cf. criterios, identidad)
 capacidad de s. como criterio de madurez afectivo-sexual 913
 la vejez del célibe y la edad de la s., llena de la presencia de Dios 1077
 la identidad positiva, condición para vivir la s. 1082
- Soledad**
 (cf. encuestas-investigaciones-estadísticas, y esterilidad)
 capacidad auténtica de la s. 576
 paso obligado de la s en el camino de madurez del célibe 656

- la ambivalente s. del presbítero 732ss
de la s. a la esterilidad 738ss
- Subterfugios de la energía reprimida en la fase madura de la vida, en los casos de la relativización del amor 1006ss
- Sueño
(misterio, mística)
símbolo del componente ideal, misterioso-místico, del celibato 1038
importancia, en la edad madura, de «volver al sueño» de la pasión por Cristo:
creer en las raíces místicas de la virginidad 1038s
conjugación lo ideal con lo real 1039
hacer revivir el sueño ignorado 1040
- Taedium vitae
(cf. amor maduro, cambios, crisis)
sensación del t.v. en la fase madura de la vida 996
- Temporalidad
(cf. memoria afectiva, memoria bíblica)
t. como parámetro evolutivo 836ss
desarrollo de la t. 861ss
la t. en la tercera edad 1065ss
- Tensa frustración
(cf. sexualidad, símbolos de inmortalidad)
la t.f. signo del proceso de absolutización del sexo 1002
- Tensión
t. inevitable de la vida del célibe consagrado 47ss
de la t. *por los valores* de ayer a la apatía de hoy 77s,99ss
t. entre el amor humano y el divino en la vida del célibe 631ss
t. de renuncia y t. de frustración 591ss
- Tiempo
(cf. amor maduro, límite, temporalidad)
varios tipos de percepción del tiempo:
en el caso de crisis del yo 850
en el caso de la difusión-dispersión del yo 851s
en la etapa del amor maduro 993ss
densidad experiencial y aceleración de los ritmos temporales en la edad de la síntesis 1060
- Tipos de celibato
(cf. celibato libertad afectiva)
celibato como relación objetual total o parcial con el Hijo 693ss
celibato fecundo y celibato estéril 708ss
celibato progresivo y celibato regresivo 806ss
- Totalidad
(cf. experiencia de Dios, relaciones objetuales totales)
el Yo como t. 548ss
de la relación con la t. del yo a la relación con la t. del tú 605ss
de la relación con la t. del tú humano a la relación con la t. del Tú de Dios 616ss

- la Trinidad como t. del amor en Dios 638
 experiencia total de Dios 640ss
 celibato como amor y relación «total» 762s
 el Espíritu y t. objetiva 752
 el Espíritu y t. subjetiva 753
- Totalidad (cf. libertad afectiva, relaciones objetuales totales)
 t. de las estructuras intrapsíquicas en el camino de madurez 121ss
 el celibato exige un empeño total a nivel psíquico y espiritual 189s
 castidad como t. de pertenencia a Dios y a la búsqueda de su rostro 242ss
 celibato como relación total en el Evangelio 257ss
 t. objetiva y subjetiva 332ss
- Transparencia
 (cf. amor hasta el fin)
 la vejez es la edad de la t.,o de la irradiación, del sentido de las cosas 1075ss
- Trinidad
 (cf. Padre, Hijo, Espíritu, modo de amar del célibe)
 T. como modalidad del amor divino 636ss
 T. como imagen ideal del amor del célibe consagrado 667ss
- Trinidad
 importancia de la relación con la T. del amor para vivir bien el celibato 912s
- Unidad de base
 el yo, el objeto, la disposición afectiva 513
- Unidad de vida
 (cf. amor)
 la u.d.v. es fruto de riqueza de energía afectiva o de un amor que se sitúa en el centro de la vida y del dinamismo del célibe 1026
- Vacio a rellenar
 lógica operativa de quien pretende satisfacer de un modo egoísta la propia pobreza afectiva 580ss
- Vacuidad
 v. como sensación de vacío interior típico de los que no han integrado su pasado con lo positivo y negativo 580
- Verdad-Belleza-Bondad (cf. belleza, libertad afectiva)
 significado de la conexión entre lo verdadero-bello-bueno en relación a la opción celibataria 152ss
 libertad de la autotranscendencia del amor teocéntrico y tensión hacia lo verdadero-bello-bueno 121ss
 capacidad de elegir la propia identidad en aquello que es verdadero-bello-bueno 185
 nexo entre la inconsistencia intrapsíquica a incapacidad de conseguir la verdad-belleza-bondad 185ss

Vida comunitaria

el problema de la v.c. como causa de defecciones en la vida religiosa 817

Virginidad

definición y dimensiones 460

Virginidad (celibato)

v. como estilo general de vida o modo de ser creyente 980

v. como libertad de sentirse amado por Dios y de amarle 985

v. como falta de medida, gran amor, enamoramiento progresivo 1005

v. como testimonio 1018ss

v. como testimonio peculiar del célibe anciano, de que Dios se deja encontrar por los que le buscan con corazón sincero y están dispuestos a soportar sus ausencias 1064

v. como nueva alianza, en la edad madura, siempre más com-

prometida *con* Dios, garantía de su fidelidad 1026

v. como bondad, de corazón y de mente 1031s

celibato totalizante, opción que se extiende a toda la persona 1037ss

v. como martirio e identificación con Cristo crucificado 1042ss

v. como concentración y unificación de la vida en torno al amor 1053, 1064

v. como fragmento de la existencia que acoge la totalidad del misterio 1052ss

v. como signo de la verdad última del hombre: sólo Dios puede bastar 1064

la v. conduce al umbral del misterio 1091s

v. como un devenir progresivo 1097s

Virtud

aspecto filosófico de la v. 129

aspecto psicológico de la v. 130ss

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abel, G. C.: 925
Adinolfi, M.: 274, 278
Aelredo de Riewaulx: 747
Agustín, san: 67, 146, 147, 176, 206,
248, 252, 261, 272, 319, 349,
353, 357, 437, 441, 447, 450,
503, 519, 554, 597, 633, 638,
640, 642, 644, 668, 751, 759,
787, 804, 806, 870, 891, 892
Alberigo, G.: 44
Alberto Magno, san: 397
Alessio, G.: 458
Alquié, F.: 641
Alsteens, A.: 286
Alszeqhy, Z.: 202, 203, 217, 311
Allen, M.: 414
Allport, G. W.: 184, 213, 571, 572,
683
Ambrosiaster: 178
Ambrosio, san: 156, 176, 178
Ambrosio, G.: 49
Anatrella, T.: 49, 89
Ancel, A.: 595, 779
Ancona, L.: 362, 557, 627, 644, 718
Andreatta, D.: 85-87
Angioni, A.: 931
Apel : 305
Arendt, H.: 305
Aristóteles: 145, 149, 355, 557, 583,
600, 770
Arnold, W.: 139
Arnold, M. D.: 113, 114, 479, 862,
863
Aschenberger, G. A.: 989
Aspesi, N.: 142
Azevedo, M. de C.: 562

Baars, C. W.: 75, 77, 810
Babolín, S.: 155

Baget Bozzo, G.: 53, 107
Balducci, E.: 66, 67, 74, 767
Balthasar, H. U. von: 43, 155, 181,
229, 288, 326, 449, 534, 535, 559,
573, 612, 643, 675, 721, 741, 744,
821
Banchelli, E.: 1086
Barbagli, P.: 53
Barbaglio, G.: 203, 243
Barnhouse, R. T.: 920
Barra, G.: 104
Barrett, W.: 471
Barsacchi, R.: 859
Barsotti, D.: 181
Barth, K.: 1009, 1013, 1031-1033
Barthes, R.: 142
Basilio, san: 567
Bastaire, J.: 66, 147, 535, 536, 754,
792
Bataille, G.: 164
Battaglia, O.: 55
Battisti, C.: 458
Baudiquey, P.: 156
Baus, K.: 177
Beatrice, P. F.: 344
Becker, E.: 654, 730, 1000, 1002, 1085
Bell-M. Weinemberg, A.: 918
Benjamín, R.: 417
Berger, K.: 852
Bergman, M. S.: 485, 487,
Bergman, A.: 575
Bernanos, G.: 72, 73, 584
Bernard, C. A.: 110
Bernardo, san: 577, 583
Berti, F.: 304
Bertocchi, S.: 90, 141
Bessier, G.: 156
Biagi, E.: 583
Bianchi, E.: 54, 226, 250, 251, 255,

- 257, 262, 268, 271-273, 850,852,
 886, 898, 900, 904, 974, 1060,
 1064, 1073, 1082
 Bieber, I.: 919, 924
 Biffi, I.: 564
 Biffi, G.: 58, 62, 63, 108
 Binswanger, L.: 842, 1060
 Bissi, A.: 477, 480, 481, 484, 487,
 488, 492, 498, 503, 576, 614, 618
 Blais, E.: 1007
 Blinzler, J.: 258, 268
 Blondel, M.: 621
 Bloom, A.: 894
 Bodei, R.: 302, 321-323, 325, 327,
 329, 338, 339, 342, 343
 Boff, L.: 167, 937, 939
 Boisvert, L.: 40, 42, 43, 81, 365,
 801,802
 Bonaparte, M.: 791
 Bonhoeffer, D.: 39, 40, 62, 65, 66, 69,
 585, 601, 857, 1014, 1015
 Boni, A.: 172
 Borodine, M.: 751
 Boudhiba, A.: 917
 Bours, J.: 693, 728, 763, 890
 Bove, G.: 80, 87
 Brambilla, F. G.: 792
 Breger, L.: 215
 Brenner, C.: 658
 Bresciani, C.: 141
 Bresciani, G.: 286, 306, 309, 313,
 314, 369, 385, 412, 418, 457, 474
 Broadhurst, A.: 453
 Brovelli, F.: 968, 975, 976
 Brown, G.: 141
 Brown, P.: 283, 345
 Browning, D.: 787
 Brunet, G.: 101, 784, 943
 Brunner, E.: 313
 Buber, M.: 310, 606, 615, 620, 855, 904
 Buhler, C.: 414
 Bulgakov, S.: 646
 Burgalassi, J.: 49, 60, 85, 733, 948

 Caballero, B.: 1029
 Cabasilas, M.: 751
 Cabra, P. G.: 49, 52, 157
 Caffarra, C.: 53, 64, 307, 308, 475
 Calati, B.: 641, 707

 Campanozzi, N.: 171
 Campenhausen, H. von: 258
 Cantalamessa, R.: 156, 168, 175, 798,
 802
 Cappellini, E.: 44
 Caprile, G.: 90-93, 98, 107, 172, 459
 Caprioli, M.: 180, 181, 459
 Carelli, R.: 586
 Carroll, W.: 305, 412, 1043
 Castali, C.: 841
 Castelazzi, L.: 149
 Castellaneta, C.: 149, 150, 557, 790,
 1076
 Castelli, F.: 1034, 1076
 Castielli, R.: 781
 Cattana, W.: 1086
 Cenacci, G.: 779
 Cencini, A.: 49, 55, 113, 116-117, 120,
 141, 156, 412, 424, 532, 551, 557,
 561, 584, 595, 596, 625, 629, 634,
 657, 658, 707, 730, 731, 734, 804,
 816, 818, 820, 847, 849, 851, 862,
 866, 881, 895, 904, 905, 910, 915,
 950, 958, 963, 980, 994, 998,
 1036, 1039, 1040, 1066, 1081,
 1086
 Cerda, F. J.: 991, 993-995, 1017,
 1035, 1036, 1038, 1040, 1048
 Ceronetti, G.: 154
 Certeau, M. de: 776, 833, 978
 Cipriano, san: 156
 Clément, O.: 793, 1076
 Cochini, C.: 176-178
 Colagiovanni, E.: 83, 948
 Colombo, G.: 49, 781, 784, 893, 1095
 Colle, B. del : 72
 Concetti, G.: 175, 232, 399, 458, 779
 Coppens, J.: 171, 178, 688
 Coppolino, H.: 484
 Corti, R.: 115
 Crea, G.: 995
 Crouzel, H. 176, 178
 Cunningham, A.: 306, 412
 Cyrulnik, B.: 374

 Chartrand, L.: 77
 Chautard, P.: 387
 Chenu, M. D.: 849
 Chesterton, S.K.: 379

- Chiuri, S.: 201
 Cholig, R.: 176, 177, 179
 Daquino, P.: 675, 1056
 Dagnino, A.: 252, 253, 261, 280, 569, 597, 783
 Dall'Osto, A.: 93
 Danesi, M.: 140, 582
 Davanzo, G.: 177, 231
 Delhaye, P.: 180
 Demmer, K.: 352
 Denis, J.: 156
 Diana, A.: 79
 Dianich, S.: 203
 Dolto, F.: 608
 Dortel-Claudot, M.: 175, 177-179
 Drewermann, E.: 50, 73
 Ducci, E.: 728, 770
 Duskal, R.: 626
 Dyrud, J. E.: 77
 Ebner, F.: 313
 Eck, M.: 75, 664-666
 Eco, U.: 153
 Efrén de Siria, san : 178
 Eicher, P.: 50
 Eisenck, H. J.: 139
 Ekacrantz, L.: 483
 Emmerich, W.: 84
 Endres, J. 309, 313
 Engel, G. L.: 658
 Epifanio, san : 178
 Erikson, E. H.: 162, 230, 380-381, 480, 484, 533, 627, 717, 718, 735, 858
 Ernout, A. 459
 Eusebio de Cesarea : 178
 Evdokimov, P.: 141, 457, 750, 751
 Fabbrocotti, M. T.: 840
 Fabris, R.: 243
 Faceta, E.: 552
 Fairbairn, W. D.: 470
 Favale, A.: 80, 86, 99, 776, 916
 Ferrari, S.: 178, 991, 1026
 Fichter, J. H.: 79
 Finance, J. de: 310, 335, 368, 607, 633, 873
 Finzi, G.: 1098
 Fiorenza, F. P.: 369
 Fizzotto, E.: 629
 Fletcher, B.: 77
 Flick, Z.: 203, 217
 Flynh, H.J.: 171, 172
 Fogazzaro, A.: 857
 Folena, U.: 74, 84, 87, 101
 Follsea : 73
 Folliet, J.: 733
 Forcellini, E.: 458
 Forte, B.: 23, 124, 288, 621, 638, 672, 675, 712, 714, 721, 724, 741, 743, 744, 746, 749, 754, 777, 785, 805, 807, 898, 901, 1095
 Fournier, N.: 1076
 Fowler, J.: 651, 1025, 1036
 Francisco de Asís, san: 627, 718
 Franchini, E.: 226, 240, 374, 387, 424, 780, 893, 917, 925
 Frankl, V. E.: 392, 416, 539, 552, 584, 610, 628, 629, 1049
 Fransen, P.: 330, 573
 Frederick, C.: 412
 Fredman, A. M.: 391, 454, 541
 Freud, S.: 139, 140, 353, 362, 372, 375, 376, 409, 410, 547, 557, 579, 582, 585, 587, 627, 644, 658, 659, 718, 759, 791
 Frezza, P.: 918
 Fromm, E.: 215, 375, 381, 382, 791, 895
 Frossard, A.: 583
 Fulgencio, san : 156
 Furlani, G.: 648
 Fuschini, F.: 72, 538, 782, 883, 907, 1038, 1087
 Gadpaille, W. J.: 364, 366, 370-372, 380, 381
 Gaidon, M.: 779, 819
 Galimberti, U.: 27, 212, 458
 Galot, J.: 80, 176
 Galli, N.: 771, 772
 Garbelli, G. B.: 418
 Gargano, G. I.: 157
 Garrido, J.: 44-45, 50, 729, 783, 840, 851, 903, 995, 1036, 1047, 1048, 1062, 1065, 1069
 Garrone, G.: 924, 930

- Gatti, G.: 457
 Gedo, J. E.: 215, 477, 481
 Gelardi, A.: 142
 Gentili, E. M.: 776
 Germinario, M.: 302
 Ghizzoni, L.: 938
 Gianini, E.: 887
 Gianola, P.: 78, 79, 113, 133, 136, 673, 719, 819
 Gilbert - Dreyfus, G.: 372
 Giordani, B.: 455, 460, 1049
 Giovanni, A. de : 344
 Godin, A.: 598, 641, 881, 892
 Goergen, D.: 418
 Golberg, A.: 215, 477, 481
 González, F. A.: 177
 Görres, A.: 110
 Grandi, L.: 737
 Green, J.: 144, 371, 1075
 Greenberg, J.: 471
 Gregorio de Nisa, san : 176, 349
 Gregorio Magno, san : 147
 Gregorio Nacianceno, san : 64, 176
 Gregorio Palama, san: 750
 Gregorio XVI, papa : 179
 Griéger, P.: 939, 1004, 1084
 Grolla, V.: 938, 953, 965
 Groppo, G.: 201, 219
 Grugiel, S.: 292-293, 315-316, 348
 Gryson, R.: 25, 178-180
 Guardini, R.: 124, 224, 312, 313, 316, 320, 336, 349, 352, 385, 532, 534, 573, 611, 612, 615, 619, 871, 887-889, 935, 956, 994, 996, 1056, 1073, 1076, 1078, 1085, 1086
 Guccini, L.: 49
 Guerra, A.: 641
 Guidi, S. de : 272, 390, 781, 785, 790, 794, 796
 Guntrip, H.: 514, 528, 548
 Guy, J. C.: 25, 175, 177, 178
 Guyton, A.: 364

 Habermas : 305
 Haering, B.: 306
 Harter, S.: 478
 Harvey, J. F.: 368
 Heckler, V. J.: 75, 77, 809

 Heidegger, M.: 304
 Hermand, P.: 79
 Hertoft, P.: 918
 Heschel, A. J.: 109, 287, 686
 Hesse, H.: 904, 909, 1039, 1055, 1067, 1078, 1080, 1086
 Hillenbrand, K.: 173-174
 Hirschman, A. O.: 587
 Hoffner, H.: 171
 Hortelano, A.: 778
 Horton, P.: 484, 540
 Houts, A. C.: 213
 Huston, A. C.: 367-368, 370
 Huxley, A.: 904
 Huyghe, G.: 657

 Ignacio de A. san : 175
 Imoda, F.: 17, 76, 84, 88, 111, 112, 116, 133, 187-191, 195, 220, 406, 453, 542, 550, 560, 699, 718, 720, 763, 810, 814, 815, 816, 820, 831, 834-847, 855, 858, 863, 872, 873, 875, 880, 904, 915, 1001, 1092, 1098
 Ireneo, san: 747

 Jacobelli, M. C.: 397
 Jacobson, E.: 482, 500, 684
 Janssens, L.: 317
 Jeannière, A.: 317, 457
 Jerónimo, san : 178
 Juan Crisóstomo, san : 108, 156, 178, 597, 751
 Juan Pablo II : 42, 46-48, 50, 51, 56, 57, 63, 86, 94, 95, 98, 108, 173, 203, 206, 227, 228, 230, 282, 283, 285, 289-291, 293, 295, 298, 300, 301, 460, 542, 565, 566, 719, 720, 727, 758, 759, 765, 780, 783, 793
 Jung, C. G.: 380
 Jünger, E.: 711, 712, 746

 Kaam, A. van : 317
 Kamphaus, F.: 728
 Kant, E.: 307
 Kaplan, H. S.: 141, 391, 454, 541, 925
 Kasper, W.: 53
 Kennedy, E. C.: 75, 77, 809
 Kernberg, O.: 61, 162, 391, 470, 472-477, 481, 482, 489, 492-494, 499,

- 501, 504, 505, 506, 510-519, 527,
529, 530, 541, 542, 543, 546-
549, 565, 575, 576, 580, 607-609,
614-617, 623, 647-652, 680, 683,
685, 697, 698, 703, 706, 714, 718,
724, 754, 762, 766, 767, 777,
778, 805, 813, 851, 860, 1083
- Kiely, B.: 17, 110, 186, 190, 201, 287,
288, 289, 305, 350-353, 368,
377, 391, 392, 393, 538, 552, 586,
587, 704, 705, 919, 920, 925, 927,
1000
- Kierkegaard, S.: 751, 790, 805, 898,
1079
- Kiesling, C.: 761, 789
- Kilian, R.: 548
- Kinsey, A. C.: 75, 374, 924, 925
- Kinston, W. 484
- Kohlberg, L.: 366, 626
- Kohut, H.: 163, 386, 477, 489, 608
- Koselleck, R.: 805
- Kosnik, A. 305, 306, 412
- Kraft, W. F.: 935, 936, 997
- Kramer, L. 213
- Kreisler, P.: 371
- Kundera, M.: 162
- La Valle, R.: 588
- Laghi, P.: 91
- Laiti, G.: 175, 255, 256, 270
- Lambertino, A.: 397
- Landini, E.: 142
- Landucci, G.: 766
- Lanza, F.: 155, 156
- Lanza del Vasto, G.: 632
- Laplace, J.: 51, 779
- Laplanche, J.: 140
- Lasch, C.: 705
- Latourelle, E.: 82
- Laughlin, H. P.: 659
- Leclercq, J.: 776, 1086
- Legrand, L.: 688
- Leist, F.: 79
- Lejeune, J.: 365, 458
- Léon-Dufour, X.: 227, 230, 232, 234
- Lersch, Ph.: 611
- Lesse, S.: 924
- Lettmann, R.: 395
- Levinas, E.: 305, 896
- Lewis, C. S.: 288-289, 308, 374, 378,
396, 401, 406-407, 494, 496-498,
502, 633, 634, 636, 688, 736, 791,
800, 1007, 1094
- Lichtenberg, J. D.: 481, 482, 486, 548
- Lieberman, M.: 115
- Lief, H.I.: 367, 454
- Lionnet, S.: 333-335, 632, 638
- Lipinski, E.: 242
- Lipton, E. L.: 478
- Loevinger, J.: 215, 376
- Lohfink, G.: 268-269
- Lonergan, B. J. F.: 38, 124, 204, 285,
349-352, 355, 357, 374, 380, 390,
393, 394, 398, 419, 421, 502, 641,
679, 684
- Lorenzi, J. de: 261-265
- Louy, J.: 484
- Lowen, A.: 608, 700
- Lubac, H. de: 155
- Lucas, J.: 406
- Lush, G.: 1086
- Lustiger, J. M.: 89
- Lutero, M.: 806
- Lynch, J. F.: 178
- Lys, D.: 231
- Maccoby, E.: 560
- Magge, P. G.: 98
- Maggiolini, S.: 173
- Maggioni, B.: 151, 240, 241, 243-247,
254, 261, 457, 801, 802, 1042,
1045, 1046, 1051
- Magnani, S.: 142, 214
- Magnani, G.: 214, 585
- Mahler, M.: 478, 484, 487, 575, 766
- Manenti, A.: 116-117, 132, 141, 146,
149-150, 201, 208, 216, 218, 324,
424, 551, 557, 571, 589-596, 625,
656, 658, 660, 677, 686, 804, 816,
849, 851, 862, 899, 902, 958,
972, 1023
- Mannucci, V.: 1019, 1022, 1027, 1029,
1047
- Marcel, G.: 155, 611, 619
- Marcus, E.: 81, 94
- Marchetti, A.: 180-181, 459
- Maritain, J.: 155, 208, 213, 304, 572,
657, 900, 986, 1075

- Marsh, J.: 1019
 Martini, C. M.: 228, 292, 648, 781, 844, 857
 Martini, N. de: 685, 906
 Martins Saraiva, J.: 103
 Maruca, D.: 75, 84
 Marx, C.: 534
 Marzotto, D.: 254, 257, 278, 279, 289, 318, 769, 781, 783, 784, 981
 Masellis, V.: 365
 Maslow, A.: 972
 Masseroni, E.: 784
 Matté, M.: 921
 Matura, T.: 258, 268, 270
 Mauco, G.: 73
 May, W. E.: 368
 Mazza, S.: 98
 Mecacci, L.: 201
 Meili, R.: 139
 Millet, A.: 459
 Meissner, W. W.: 564
 Melito, R.: 485, 575, 766
 Menninger, K.: 659
 Meyer, J. K.: 406
 Mietto, P.: 932
 Milani, L.: 634
 Miles, M. D.: 115, 344
 Mischel, T.: 114
 Mitchell, S. A.: 471, 507, 518
 Moberley, E.: 920
 Modras, R.: 306, 412
 Mohana, J.: 779
 Moioli, G.: 44, 51, 53, 115, 253, 461, 641, 858, 860, 861, 940, 961, 1062
 Molinski, W.: 453
 Moltmann, J.: 741
 Monaco, F.: 1056
 Mondin, B.: 204, 207, 208
 Monjillo, D.: 775
 Morandi, F.: 140
 Moreau, J.: 641
 Mounier, E.: 305-306, 310
 Muraro, G.: 64, 67, 233
 Murray, H. A.: 405-406
 Myers, D. G.: 1037

 Nédoncelle, M.: 615, 619
 Neugarten, B. L. A.: 554
 Niebuhr, R.: 618

 Nietzsche, F.: 304, 534
 Nouwen, H.: 164, 411, 540, 585, 855, 1068, 1072
 Novaciano : 175
 Nygren, A.: 786-789

 O'Connor, M.: 1006
 O'Neill, D. P.: 79
 O'Riordan, S.: 311
 Oberti, A.: 389
 Oliverio-Ferraris, A.: 918
 Olivieri, A.: 957
 Oraison, M.: 291, 318, 364, 454, 455, 458, 459, 600
 Orígenes: 175, 178
 Otene, M.: 93
 Otto, S.: 202
 Ovesey, L.: 923

 Pablo VI: 25, 28, 42, 43, 45, 65, 72, 81, 82, 98, 108, 155, 156, 180, 542, 549, 550, 578, 601, 644, 663, 664, 671, 679, 694, 719, 758, 769, 780
 Padalino, A.: 86-87
 Paganelli, R.: 819
 Pagani, S.: 833, 890, 1009, 1032
 Pampaloni, P.: 178
 Panimolle, S. A.: 268, 274
 Paoli, G. de: 123
 Parazzoli, F.: 936
 Pascal, B.: 855
 Paulussen, L.: 1074, 1077, 1084
 Pedersen, J.: 866
 Pellegrino, M.: 66, 74, 595
 Penna, E.: 989
 Perico, G.: 925
 Pernigotti, G.: 86, 783
 Pezzini, D.: 924
 Piaget, J.: 626
 Pieper, J.: 374, 577, 744
 Pierini, F.: 805
 Pigna, A.: 239, 284, 365, 392, 425
 Pine, F.: 575, 766
 Pío IX, papa: 179
 Pío X, papa: 180
 Pío XII, papa: 180
 Platón: 154, 167, 355-356, 381, 408, 786, 792

- Plé, A.: 140, 145, 168, 387, 397, 457,
 582, 584, 596, 602
 Plutarco : 872
 Politi, S.: 1054
 Pontalis, J. B.: 140
 Potel, J.: 49
 Potterie, I de la: 176, 299
 Pozzoli, L.: 154
 Prella, B.: 397
 Prignaud, J.: 457
 Proietti, B.: 251, 252, 258, 266, 272,
 278
 Pronzato, A.: 840

 Radi L.: 1060, 1077
 Radrizzani, J. F.: 93,94
 Raguin, Y.: 62, 64, 584, 633, 634,
 647, 656, 665, 694, 721, 755, 764
 771, 795, 799, 803, 848, 904,
 905, 907, 1007, 1098
 Rahner, K.: 43, 58, 105, 108, 124,
 132, 152, 184, 202, 210, 251,
 313, 597, 600, 655, 656, 678,
 679, 683, 684, 687, 784, 859,
 902, 956, 1082
 Ranke-Heinemann, V.: 397
 Ratzinger, J.: 314
 Ravaglioli, A.: 74, 118
 Ravassi, G.: 141, 144, 154, 231, 255,
 875, 1072
 Ricoeur, P.: 215, 305, 756, 757, 790,
 871, 979
 Ridick, J.: 76, 84, 88, 111, 112, 116,
 133, 187-191, 195, 220, 406, 543,
 550, 453, 560, 663, 664, 699,
 718, 810, 814, 815, 816, 820,
 875, 904, 915
 Rielvaux, A. de: 792
 Rigaux, B.: 270
 Rigobello, A.: 306, 533, 534, 558,
 573
 Rochefoucauld : 1055
 Rochettes, J. des: 255
 Rogers, C.: 412
 Ronco, A.: 112
 Rondet, M.: 89, 783
 Rondet, H.: 781
 Rosa, G. de: 80
 Roskovany, A.: 25

 Rossi, L.: 916
 Rousseau, F. M.: 287, 412
 Rousseau-Dujardin, J.: 156
 Rovatti, P. A.: 153
 Rovira, J.: 664, 778, 932
 Rubin, T. I.: 1011
 Rudhe, L.: 483
 Ruffini, E.: 44
 Rulla, L. M.: 17, 61, 76, 84, 88, 109,
 110-112, 115, 116, 118, 123, 125,
 132, 133, 150, 185, 187-191, 193-
 195, 201, 205, 207, 220, 331, 338,
 363, 385, 388, 394, 404, 406, 421,
 424, 453, 465, 474, 493, 542, 547,
 550, 551, 560, 610, 629, 632, 654,
 699, 718, 730, 789, 810, 814, 815,
 816, 820, 875, 889, 904, 915, 928,
 938, 1049

 Sacco, R.: 96
 Sadock, B. I.: 391, 454, 541
 Saint-Exupery, A. de: 792
 Salaverri, J. M.: 138, 797-799
 Salonia, G.: 955, 957, 958
 Sandre, I. de: 201
 Sanna, I.: 668
 Santucci, G.: 73
 Saviane, G.: 154, 536
 Savinio, A.: 141
 Scott Peck, M.: 61, 683
 Schaffer, R.: 215, 554, 804
 Scheler, M.: 305, 618
 Schillebeeckx, E.: 44, 59, 60, 267,
 723, 1049
 Schmidt, C. W.: 406
 Schmitt, P. J.: 78
 Schnackenburg, R.: 273
 Schökel, L. A.: 228, 232
 Schotte, H.: 55
 Schulte, J.: 206, 412
 Schultz, W.: 206, 660
 Schurmann, H.: 258
 Secondin, B.: 406, 840, 864, 865
 See, C.: 41, 174-175, 180
 Serenthà, L.: 114-115, 201
 Seveso, B.: 49
 Sicari, A.: 52-53, 156, 460
 Siricio, papa: 178
 Sócrates: 408

- Sovernigo, G.: 629, 641, 654, 730
 Spijker, H. van de: 917
 Spitz, R.: 478
 Stefanini, L.: 306, 313
 Stickler, A. M.: 177, 181, 529
 Stickler, G.: 380
 Stoller, R.: 371
 Strano, S.: 728, 734
 Suenens, J.: 457
 Sutter, A. de: 1034

 Targonski, F.: 918
 Tata, F.: 1057
 Tejera de Meer, M.: 365, 403, 776,
 916
 Teresa de Lisieux, santa: 793
 Teresa de Calcuta: 677
 Ternant, P.: 782
 Terrin, A. M.: 164
 Terrinoni, U.: 648
 Terruwe, A.A.: 75, 77, 810
 Tertuliano: 175
 Tettamanci, D.: 91
 Theissen, G.: 260
 Thévenot, X.: 372, 384, 386, 400,
 917, 921, 924
 Thibon, G.: 142, 568, 799
 Thurian, M.: 180
 Tillard, J. M. R.: 280, 567, 776,
 Todisco, A.: 329, 362, 381, 583, 614,
 734, 920, 960
 Tomás de Aquino, santo: 42, 44, 129,
 130, 148, 206, 254, 304, 307, 377,
 390, 396, 397, 398, 457, 602, 614,
 632, 748, 756, 770
 Torrello, G.: 375
 Tosi, R.: 145
 Tremblay, R.: 321
 Tresmontant, C.: 1034
 Turollo, D. M.: 57, 66, 314, 396, 420,
 588
 Turri, G.: 1071

 Underhill, E.: 857
 Uriati, M.: 404

 Vaillant, G. E.: 659, 992

 Valsecchi, G.: 287
 Vallet, O.: 791
 Vancottem, R.: 76, 810
 Vanier, J.: 797
 Vanni, U.: 259, 276, 277, 692
 Vasse, D.: 599
 Vaticano II: 43, 45, 81, 180, 251, 252
 Vattimo, G.: 153
 Vergote, A.: 511, 654
 Versaldi, G.: 82, 95, 96, 172, 173, 181
 Vetrali, T.: 255
 Villatico, D.: 154
 Vinci, P.: 897
 Viotto, P.: 572
 Vitz, P. C.: 139, 215
 Vogel, G.: 459
 Vogels, H. J.: 176
 Voillaume, J.: 138, 775, 1037
 Volk, H.: 394-395
 Vorigrimler, H.: 81
 Vormfelde, D.: 139

 Waelhens, A. de.: 213
 Watson, J. B.: 112
 Werner, H.: 626
 Wertheimer, M.: 414
 Westermann, C.: 273, 323
 Winnicott, D. W.: 162, 470, 484, 487,
 488, 576, 718
 Wisdom, J. O.: 471
 Wojtyla, K.: 110, 305, 306, 390, 456
 Wolf, S.: 608
 Wulf, F.: 81
 Wynne, L. C.: 858
 Wyss, D.: 212, 554, 804

 Yalon, I. D.: 115
 Yankelovich, D.: 471

 Zalba, M.: 98
 Zecchi, S.: 153
 Zerwick, M.: 675
 Zilborg, G.: 381, 557
 Zoungrana, Card.: 93
 Zuanazzi, F.: 143, 606, 611-615, 619,
 620, 627, 632, 641, 642, 705, 706



Optar por el celibato es hoy una decisión audaz, contracorriente, discutida. Para mucha gente, incluido un buen número de creyentes católicos, atenta contra el desarrollo total de la persona. El autor de este libro, sin embargo, cree que una visión de esta naturaleza sólo tiene sentido desde una concepción reductiva del ser humano. El celibato puede y debe ser una plataforma de crecimiento y de formación permanente en las distintas etapas de la vida. *Por amor, con amor, en el amor* es un estudio nuevo, profundo, sobre el celibato.

Una obra llena de sugerencias valiosas para sacerdotes, religiosos y religiosas, para quienes se preparan en su vocación sacerdotal y religiosa, así como para quienes les acompañan y son responsables de su formación.

Amedeo Cencini es sacerdote canosiano, profesor de pastoral vocacional y de metodología de la dirección espiritual en la Universidad Salesiana de Roma, y de formación para la madurez afectiva en el curso de formadores de la Universidad Gregoriana (Roma). Desde 1995 es consultor de la Congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica.