

CRECIMIENTO ESPIRITUAL Y ASCESIS

JOSÉ-DAMIÁN GAITÁN

En el presente trabajo no me propongo tratar el tema enunciado en el título en toda su amplitud; ni siquiera hacer una síntesis de sus líneas más importantes tal y como se pueden plantear en nuestros días, sino más bien detenerme a analizar y presentar algunos aspectos muy puntuales que afectan a la reflexión sobre el crecimiento espiritual y la ascesis, y su relación recíproca.

I. ASCESIS CRISTIANA Y CRECIMIENTO ESPIRITUAL¹

1. Una premisa y dos definiciones

Como premisa de todo lo que diré a continuación, lo primero que quiero afirmar es el sentido y función subsidiaria de la ascesis en relación al crecimiento espiritual: que no es lo mismo que decir que es intrascendente o poco importante². Más bien habría que decir lo contrario; ya que es “conditio sine qua non” para que se pueda dar un verdadero crecimiento espiritual. Pero sin olvidar que no es la única condición importante para el cre-

¹ “Ascesis para crecer” titula F. RUIZ uno de los apartados del capítulo dedicado a la ascesis en su manual *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual* (Madrid, EDE, 5ª ed., 1998, 616-622); también T. GOFFI habla de “Ascesis como experiencia en devenir” y de “Ascesis como promoción de la persona” (cf. “Ascesis”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Ed. Paulinas, 4ª ed., 1991, 124-125 y 127-128); pero no suele ser muy común plantear actualmente la relación entre ambos temas, sobre todo después del abandono la de llamada “teología ascética” como parte integrante del proceso espiritual total.

² Subraya también esta idea, con observaciones muy interesantes al respecto, S. GAMARRA, *Teología espiritual*, Madrid, BAC, 1994, 187-188.

cimiento espiritual, porque, para nosotros, éste es también fundamentalmente gracia, don de Dios.

Dicho esto, quiero empezar esta reflexión sobre el sentido cristiano de la ascesis haciendo referencia a continuación a dos definiciones o descripciones que, en su día, dio el recordado Ermanno Ancilli, en su explicación del concepto "Ascesis" del *Diccionario de Espiritualidad*³:

a) Situando la ascesis cristiana en un marco global y totalizante, con fuertes resonancias paulinas, E. Ancilli comienza su exposición diciendo que: "El movimiento de la vida cristiana hacia la perfección se realiza a través de la dialéctica bautismal de "muerte-vida", del desapego ascético y de la unión con la oración, la cual, mediante el dinamismo de las virtudes teologales, introduce en la experiencia mística de Cristo y de Dios, preludeo, en el tiempo, de la glorificación y de la vida eterna"⁴.

b) Unas líneas más abajo, el mismo autor matiza la idea de ascesis desde perspectivas menos exclusivamente cristianas y más simplemente antropológicas, afirmando que "*ascesis* quiere decir compromiso personal, consciente, voluntario, libre, amoroso, en el camino hacia la perfección de la vida espiritual con el cúmulo de fatigas, mortificaciones, penitencias, oraciones, trabajo, renuncia, desapego, sacrificios que dicho itinerario comporta y exige"⁵.

El contraste es claro y evidente. El primer texto nos ofrece una visión más místico-ascética, mientras que el segundo, más sencillamente ascética.

2. *Perspectiva místico-teologal de la ascesis*

Como se sabe, la palabra y el concepto de ascesis (del griego *askesis*), considerado en general, es sinónimo de esfuerzo, tarea, compromiso del hombre en su propio crecimiento y construcción o madurez interior. En cuanto tal ha sido y es patrimonio de muchos en la antigüedad y hoy día, aunque no todos empleen el término ascesis o su equivalente respectivo.

³ Cf. E. ANCILLI, "Ascesis", en *Diccionario de Espiritualidad*, vol. I, Herder, Barcelona, 1983, 171-186.

⁴ E. ANCILLI, *o.c.*, 171-172.

⁵ *O.c.*, 172.

La ascesis cristiana no se justifica en primer lugar, como sucede en otros casos, por el deseo del hombre de ser como Dios o alcanzar la felicidad paradisiaca divina (*eros*), ni por una actitud del hombre que considera su actual condición carnal-terrena como algo negativo (*karma*), ni por la búsqueda de una auto-realización interior principalmente inmanente (*apatheia*); aunque no le faltan puntos en común con estas grandes tradiciones ascéticas, e incluso, en algunas ocasiones, se han presentado, una u otra, como su verdadera clave de lectura o interpretación.

La raíz del planteamiento cristiano de la ascesis se encuentra, más bien, en la tensión positiva entre el designio-llamada de Dios al hombre y la realidad concreta de éste: por una parte criatura, y, por otra, pecador. Tensión que sólo halla su verdadero camino de realización positiva en el compromiso y esfuerzo de vivir con Cristo y como Cristo, de vivir el evangelio, buena nueva, que Él nos dejó. En ese sentido, y a la luz de lo que se llama también abnegación evangélica, la ascesis cristiana exige igualmente opciones positivas y renunciadas.

Todo esfuerzo y compromiso humanos en este camino tienen mucho de don de Dios desde su mismo inicio, porque la acción de Dios siempre precede a la del hombre. De ahí también que la acción de Dios y el esfuerzo o compromiso humano coincidan desde el primer momento de la conversión. En todo caso, si hay que indicar un antes, es siempre el de Dios.

Aunque esto entre nosotros tradicionalmente siempre se ha aceptado desde la perspectiva del dogma, en la espiritualidad más bien, no obstante, se distinguía entre etapas o vías ascéticas y etapas o vías místicas, y, como consecuencia, entre teología ascética y teología mística. En las primeras, para algunos casi las únicas del crecimiento espiritual, se subrayaba el esfuerzo, exigencia y renuncia personales; como si el esfuerzo inicial y subsiguiente exigiera más renunciadas y decisión personal. Mientras que en las segundas, en las más místicas, se resaltaba más bien el elemento de gratuidad sobrenatural; como si, al tratarse de etapas en las que se pone más de relieve el don de Dios que guía al hombre y lo va transformando, pudiera éste, el hombre, eximirse de algún modo de un sostenido y mantenido esfuerzo y compromiso activo, es decir, voluntario, de colaboración y apertura a la vida de Dios, en la docilidad al Espíritu⁶.

⁶ De alguna manera Ch.A. BERNARD justifica, o al menos comprende, que

3. *Bautismo y ascesis*

Clave fundamental para entender este planteamiento de la ascesis cristiana es la relación entre *bautismo* y *ascesis*. Algo ya aceptado comúnmente desde hace algunas décadas, pero muy poco aprovechado tanto en la reflexión teológico-sacramental como en la teología espiritual⁷.

Se suele poner el acento en la importancia de la conversión, renuncia, negación, sacrificios, e incluso cruces y sufrimientos que exige vivir por el Reino de Dios, a la luz de lo que se nos indica en los evangelios y en las enseñanzas de Pablo, en el Nuevo Testamento. Cuando se plantean las cosas así, Cristo se convierte, con mucha frecuencia, en un puro ejemplo moral a seguir. Pablo le iría a la zaga, y no quedaría muy en desventaja. Y no digamos otras figuras de nuestra tradición espiritual o de otras tradiciones no cristianas, o incluso algunas puramente humanistas de nuestra cultura actual.

Con mucha frecuencia, sin embargo, se olvida poner suficientemente de relieve que el cristiano es uno que, en el bautismo, ha recibido el don de morir con Cristo a todo lo que es contrario a Dios (pecado, mundo de pecado), para vivir, con Él y gracias a Él, una vida nueva en Dios. Desde esta perspectiva, la ascesis cristiana se entiende primera y principalmente como un esfuerzo de acogida y colaboración, por parte del hombre, por vivir en coherencia con el don recibido en el bautismo y hacerlo fructificar y realidad palpable a lo largo de toda su vida. Y así como el don y la realidad que en germen se nos ha dado en el bautismo es inagotable, porque es don de Dios, así también no debe haber límite en el esfuerzo ascético de vivir en coherencia con la vida nueva, en una constante tensión por ir dejando siem-

se puedan dar los planteamientos que en el texto he criticado (cf. "Ascesis", en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Ed. Paulinas, 4ª ed., 1991, 113-114), aunque, por otra parte, a continuación rescata, de los místicos, la idea de la ascesis como actitud "disposición" a la acción de Dios (cf. *o.c.*, p. 115-116). Para una visión cuasi mística de la ascesis, cf. D. BARSOTTI, *Ascesi di comunione*, Milano, Ancora, 1970, 151.

⁷ Hace ya más de veinte años que, en un boletín bibliográfico, recogí los planteamientos que, a este respecto, por entonces ya estaban haciendo algunos autores (cf. J.D. GAITÁN, "El cristianismo como misterio de muerte y de vida", en *Comunidades*, 20/6 [1978] 6-9).

pre de lado la posibilidad de volverse o mantenerse en las actitudes de la vida vieja, sin Cristo (cf. Rm 6-8; Gal 4-5; Ef 1-6; Col 3)⁸.

4. *Ascesis interior y exterior*

Tengo para mí que el olvido de la base bautismal de la ascesis cristiana ha sido una de las causas más importantes de haber puesto el acento, a lo largo de los siglos por parte de algunos, en lo que se puede llamar ascesis exterior (penitencias, mortificaciones, virtudes reducidas a prácticas exteriores, etc.); dejando caer, con mucha frecuencia, aquella que es principal y primera: la ascesis interior totalizante, a la que, sin embargo, tanta importancia da el Nuevo Testamento y la mejor tradición mística cristiana⁹.

En el rechazo actual de la ascesis, por otra parte, dentro de nuestro mundo occidental cristiano creo que no sólo hay razones culturales (hedonismo, sensualismo, consumismo, post-modernismo, etc.), sino también una repulsa explícita de la forma de plantear la ascesis entre nosotros. De ahí que, si queremos recuperar verdaderamente el sentido de la ascesis en nuestra cultura cristiana occidental, se impone y es urgente lograr, a partir de lo que podríamos llamar una ascético-mística bautismal, restablecer el equilibrio entre ascesis interior totalizante,

⁸ Esta dinámica se puede encontrar propuesta de alguna manera, si quiera brevemente, en J. CASTELLANO, "Iniciación cristiana", en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, San Pablo, 4ª ed. 1991, 983-984; L. BORRIELLO, "Ascesi-ascetica", en *Dizionario di mistica* (dir. por L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, y N. Suffi), Roma, Ed. Vaticana, 1998, 158-160. También J. WEISMAYER, en su tratado de teología espiritual *Vida cristiana en plenitud* (Madrid, PPC, 1990), dedica algunos párrafos, al principio y final del apartado sobre la ascesis, a hablar de la importancia de la relación ascesis-bautismo (cf. 180-181; 191-192); pero el título delata, en cierto modo, lo forzado de su planteamiento: "Ascesis: iniciación fatigosa a la existencia cristiana" (o.c., 179). Quizá la consideración del bautismo como sacramento de iniciación, puede llevarnos a pensar que también la ascesis es algo llamado a quedar atrás. En ese caso, la relación bautismo-ascesis no supondría un beneficio demasiado grande para la renovación de una ascesis reducida, a su vez, a una "iniciación fatigosa a la existencia cristiana".

⁹ En parte éste fue precisamente el objeto de mi trabajo de tesis doctoral, que llevaba por título "San Juan de la Cruz: ascesis cristiana y unión con Dios" (Roma, Teresianum, 1993), y que luego publiqué con el título *Negación y plenitud en san Juan de la Cruz* (Madrid, EDE, 1995).

que es la que siempre ha de ir marcando el paso de todo el itinerario espiritual, y ascesis exterior.

Pienso que el éxito entre nosotros, en nuestro mundo occidental, de diferentes versiones o propuestas de espiritualidad oriental asiática, viene precisamente de una mejor conjunción de planteamientos, al menos a primera vista, entre ascesis interior y ascesis exterior, y entre ascesis y crecimiento espiritual. Y lo mismo se diga de otras propuestas, de tipo más bien psicológico, en las que la relación entre exigencias, autodisciplina y crecimiento personal se plantea de una forma bastante clara desde el principio.

Cuando hablo aquí de ascesis interior, no me estoy queriendo referir sólo a planteamientos puramente contemplativos, solipsistas, perfeccionistas e interioristas, sino a planteamientos de madurez profunda en Cristo de la persona total; que ciertamente, si son verdaderos, no pueden quedar reducidos al mundo de la interioridad, sin interpelación desde fuera, y sin encarnación, expresión y proyección hacia fuera en modos de hacer y actuar, y en estilos de vida.

Pero incluso en este punto se está dando hoy día un cambio que creo que es más que de matiz, pues, mientras que en el pasado la dimensión exterior de la ascesis interior se vinculaba principalmente a las prácticas así llamadas ascéticas y de mortificación, en el momento actual hay una fuerte exigencia, por parte de algunos, para no olvidar, e incluso anteponer a cualquier otra forma de ascesis, la que nace del compromiso real de cargar con las cruces de los demás y de nuestro mundo¹⁰.

¹⁰ Cf. *Gaudium et Spes*, n° 38. En la tradición espiritual de siglos anteriores a lo más que se solía llegar era a la llamada inmolación reparadora por la humanidad (cf. L. BORRIELLO, "Ascesi-ascetica", en *Dizionario di mistica*, o.c., 157). Fue sobre todo a partir de los años sesenta y setenta que se sintió quizá más fuertemente la necesidad de sacar la vivencia del "mysterium crucis" del ámbito puramente individual para abrirlo al campo más vasto de lo humano, considerado en sentido global (cf. por ejemplo el número monográfico que, en aquellos años, dedicó *La Scuola Cattolica* a ese tema, bajo el título "'Mysterium crucis" e promozione umana", 105 [1977] 279-428); cf. también Segundo GALILEA (*El camino de la espiritualidad*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 1982, 189-205), que intenta armonizar lo que aquí hemos llamado ascesis interior con la ascesis que nace del compromiso. Curiosamente Ch.A. BERNARD, por su parte, a la hora de plantear la recuperación de los valores ascéticos hoy, sigue planteamientos algo más tradicionales, y así, junto con el compromiso histórico, lo que se señala es el valor y la disciplina del cuer-

II. PERFECCIÓN *VERSUS* MADUREZ

1. *El ideal de la perfección y la realidad de la imperfección*

En nuestros planteamientos espirituales más tradicionales la idea de perfección ha marcado, durante siglos, la meta ideal de todo crecimiento espiritual, a la que todo esfuerzo espiritual (o ascesis) iba dirigido. De hecho, incluso en nuestro siglo, la idea de perfección suele estar presente, con mucha frecuencia, aunque no siempre, en las mismas definiciones de teología espiritual que se dan en los manuales, incluso en los más recientes¹¹.

Pero la idea de perfección dice hoy poco a nuestros contemporáneos, porque, de alguna manera, ésta parece marcar una idea o ideal demasiado lejano y casi inalcanzable, cuando no excesivamente moralizante y, a la postre, empequeñecedor. De hecho, dos han sido siempre las grandes tentaciones interpretativas de la idea de perfección en la historia de la espiritualidad cristiana: la primera, de tipo más bien filosófico neoplatónico, más contemplativa e intelectual, por una parte, y, por otra, fuertemente antimundana; y la segunda, de tipo más ético y moral, es decir, centrada en lograr la adquisición y perfeccionamiento de las virtudes en el mayor número y cantidad posibles¹².

Ante estas dos tendencias históricas resulta casi infructuoso, al menos por el momento, todo esfuerzo por poner de relieve,

po, y la relación entre ascesis y oración (cf. "Ascesis", en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Ed. Paulinas, 4ª ed., 1991, 116-123).

¹¹ Cf. F. RUIZ, *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual*, Madrid, EDE, 5ª ed., 1998, p. 32-34; S. GAMARRA, *Teología espiritual*, Madrid, BAC, 1994, 18-21; A. GUERRA, *Introducción a la teología espiritual*, Santo Domingo (Rep. Dominicana), EDECA, 1994, 41-42; D. DE PABLO MAROTO, en su obra *El camino cristiano. Manual de teología espiritual*, aun refiriéndose a casi las mismas definiciones que los autores anteriormente aquí señalados, suprime de las mismas cualquier referencia a la idea de perfección (Salamanca, Univ. Pont. de Salamanca, 1996, 94-95). También Juan Pablo II, en la *Veritatis Splendor*, insiste en la idea de perfección cristiana (cf. C. GARCÍA, "Vida moral y perfección cristiana", en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la "Veritatis Splendor"*, Madrid, BAC, 1994, 517-539).

¹² Cf. S. LÉGASSE, G. COUILLEAU, K.S. FRANK, M. DUPUY, J.C. SAGNE, "Perfection chrétienne", en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 12/1, 1984, 1074-1156.

desde una sensibilidad más bíblica y neotestamentaria, que el ideal cristiano no es otro que el de la perfección de la caridad¹³.

La solemne declaración del Vaticano II sobre la llamada universal a la santidad en todos los estados de vida y profesión hizo superar, por otra parte, cualquier tentación de interpretación elitista del mismo concepto de perfección, la de los llamados tradicionalmente “estados de perfección”¹⁴; aunque, a mi entender, no ha sido revulsivo suficiente para dinamizar, desde perspectivas renovadas, la reflexión y sistematización del proceso de crecimiento espiritual cristiano. Esto será posible en la medida en que seamos capaces de plantear una total transformación de los viejos esquemas, categorías y divisiones, y todos ellos se enriquezcan con algunas aportaciones fundamentales procedentes de otros mundos, como por ejemplo, la psicología actual.

Es precisamente ésta la que hace ver, por ejemplo, entre otras cosas, la necesidad de plantearse no tanto un ideal de perfección, cuanto más bien el reconocimiento y aceptación de los propios límites. Algo que, no suena demasiado extraño a cierta tradición espiritual cristiana, aunque, con frecuencia, este gesto quedaba más bien reducido a las etapas iniciales de conversión; porque, a partir de ahí, cualquier imperfección se veía más bien como una rémora o un retroceso, no obstante que la experiencia espiritual y humana nos demostrara que existencia humana e

¹³ Cf. *o.c.*, 1147-1156. De hecho, es sintomático que el *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, *o.c.*, no dedique un tema propio a desarrollar la idea de “perfección cristiana”. Pero resulta que el mismo *Diccionario de Espiritualidad* (el dirigido por E. ANCILLI, *o.c.*), que presta más atención a los contenidos históricos, de forma explícita sólo trata de los grados de perfección (cf. “Perfección [grados de], 149-152). El más reciente *Dizionario di mistica* (dir. por L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, y N. Suffi, Roma, Ed. Vaticana, 1998) sí dedica, por su parte, dos voces explícitas al tema (cf. T. GOFFI, “Perfezione”, 1009-1011; y S. POSSANZINI, “Perfezione [gradi di], 1011-1013), intentando rescatar, sobre todo en el primero de los artículos, sus dimensiones más neotestamentarias y evangélicas.

¹⁴ Cf. *Lumen Gentium*, cap. V. Sobre todos estos temas a los que me estoy refiriendo en el texto resulta muy interesante el número monográfico titulado “La perfección: radiografía de un ideal”, que publicó hace unos años la revista *Vida Religiosa* (3/82 [1997], 162-240); cf. de modo especial: I. MURILLO, “El hombre perfecto, ¿un ideal no cristiano?”, 146-173; R. GÓMEZ MANZANO, “Crítica a ciertos ideales de perfección desde la psicología”, 194-201; L. ARRIETA OLMEDO, “Llamada a la perfección e imperfección de los llamados”, 211-215.

imperfecciones y fallos forman una pareja difícil de separar¹⁵.

Pero, sin salirnos del campo más evangélico y espiritual, tenemos en nuestros días, y en nuestra tradición carmelitana, el ejemplo y la enseñanza de Teresa del Niño Jesús, en quien santidad e imperfecciones, lejos de contraponerse parecen integrarse admirablemente. No me estoy refiriendo sólo al texto de la "Oración a Jesús en el sagrario", compuesta el 16 de julio de 1895 para una hermana de comunidad y que es una pieza maestra en el arte de enseñar a asumir, de una forma positiva, los propios límites e imperfecciones¹⁶. Me refiero también sobre todo a la experiencia propia que ella describe en carta a la madre Inés de Jesús, y que lleva fecha de 28 de mayo de 1897, es decir, unos meses antes de su muerte¹⁷.

¹⁵ Aunque con un estilo a veces un tanto filosófico, pueden resultar interesantes los libros de R. PETER, *Conocer los propios límites. Para una terapia de la imperfección*, Madrid, San Pablo, 1995, 221 p.; IDEM, *Para una terapia de la imperfección. Ejercicios prácticos*, Madrid, San Pablo, 1996, 176 p.; IDEM, *Honra tu límite. Fundamentos filosóficos de la terapia de la imperfección*, Madrid, San Pablo, 1997, 175 p. En un tono más psicológico-práctico y vital, cf. C. ALEMANY (ed.), *14 aprendizajes vitales* (Bilbao, DDB, 1998, 304 p.), que resume de alguna manera el espíritu de la colección "Serenity", de la que forma parte.

¹⁶ Cf. TERESA DE LISIEUX, *Obras completas*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2ª ed., 1997, 739-740.

¹⁷ Cf. "Carta 230", en o.c.p. 590-591. La carta comienza así: "Tu hijita ha vuelto a derramar hace un momento dulces lágrimas; lágrimas de arrepentimiento, pero más aún de gratitud y de amor...; Sí, esta noche te he demostrado mi virtud, mis TESOROS de paciencia...! ¡¡¡Yo, que predico tan bien a los demás!!! Me alegro de que hayas visto mi imperfección". Sin duda, en Teresita la confianza en la misericordia de Dios es precisamente lo que le lleva a hacer compatible imperfecciones y amor-santidad. Esto es lo que se esfuerza en hacer comprender, con escaso éxito, a su hermano misionero, el abate Bellière, en sus últimas cartas dirigidas a él (cf. "Carta 258", del 18 de julio de 1897; "Carta 261", del 26 de julio de 1897; "Carta 263", del 10 de agosto de 1897). Según las "Últimas Conversaciones" (Cuaderno amarillo, 7.8.4) un día de agosto Teresita comentó su miedo a sus posibles infidelidades a Dios. Preguntada a qué infidelidades se refería, dijo: "A alimentar voluntariamente un pensamiento de orgullo. Si, por ejemplo, me dijese a mí misma: he adquirido tal virtud y estoy segura de poder practicarla. Pues eso sería apoyarse en las propias fuerzas, y cuando eso se hace, se corre el peligro de caer en el abismo. Pero, si soy humilde, si soy siempre pequeña, tendré el derecho de hacer pequeñas travesuras hasta el día de mi muerte sin ofender a Dios" (*Obras completas*, o.c., 882). Una obra muy sugerente sobre todos estos aspectos, aunque no cite directamente la doctrina de santa Teresa del Niño Jesús, es el libro de J. GARRIDO, *Ni santo ni mediocre. Ideal cristiano y condición humana* (Estella, Verbo Divino, 1992, 352 p.).

2. Aceptación de sí mismo y autoestima

Estos dos conceptos están muy relacionados con todo lo que acabo de hablar en el punto anterior. Hace ya varias décadas, Romano Guardini planteó con fuerza, en nuestro panorama religioso-espiritual contemporáneo, el tema de "aceptación de sí mismo"¹⁸; aunque, a decir verdad, luego no ha tenido demasiada repercusión a nivel teórico, al menos en teología espiritual. Era, sin embargo, el preanuncio de otro concepto que en estos momentos está teniendo un gran eco en una serie de publicaciones a mitad camino entre lo psicológico y lo espiritual: la autoestima. Se viene a considerar que, sin la aceptación de sí mismo y sin una mínima autoestima es imposible dar casi un paso verdaderamente importante en el camino del crecimiento humano y espiritual¹⁹.

A la hora de asumir estos conceptos como categorías espirituales válidas se da, sin embargo, el problema de confrontarse con toda una tradición ascético-espiritual que, en el pasado, parecía considerar como necesario más bien ir en dirección contraria a lo que ahora se quiere afirmar. La aceptación de sí mismo se identificaba en el pasado, con frecuencia, con el conformismo espiritual, que renunciaba a proponerse siempre metas más altas. Por eso una de las funciones de la ascesis era

¹⁸ Cf. R. GUARDINI, *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1964, 13-43. El original alemán del primero de estos dos ensayos, publicados aquí de forma conjunta, es de 1960.

¹⁹ Uno de los autores que en castellano ha publicado más sobre este tema en estos últimos años ha sido J.V. Bonet, pero no ha sido el único. Ofrezco a continuación una breve selección bibliográfica: M. ANDRÉS, *Puedo ser otro... y feliz*, Madrid, Atenas, 1989; J.V. BONET, *Sé amigo de ti mismo - Manual de autoestima*, Santander, Sal Terrae, 1994; IDEM, *Aprender a quererse*, Málaga, Manantial, 1998; IDEM, "Sé amigo de ti mismo. La autoestima en la vida religiosa y sacerdotal", en *Sal Terrae*, 4/78 (1990) 311-322; IDEM, "Autoestima, narcisismo y solidaridad", en *Razón y fe*, 1.133/227 (1993) 289-298; IDEM, "Autoestima y evangelio", en *Vida Nueva. Pliego*, n° 2.197, 7-14 agosto 1999, 23-30; N. BRANDEN, *Los seis pilares de la autoestima*, Barcelona, Paidós, 1995; A. GRÜN, *Portarse bien con uno mismo*, Salamanca, Sígueme, 1997; E. LÓPEZ AZPITARTE, "El difícil arte de... amarse a sí mismo", en *Sal Terrae*, 5/83 (1995) 397-407; J. MASÍA, *Para ser uno mismo. De la opacidad a la transparencia*, Bilbao, DDB, 1999; J. MASÍA, "Perdonarse a sí mismo y dejarse perdonar", en *Sal Terrae*, 11/78 (1990) 791-802.

ayudar a salir de ese conformismo, en un renovado espíritu de exigencia personal.

Algo parecido hay que decir de lo que hoy se denomina como autoestima, y que, al menos a primera vista, puede dar la impresión de tener muchos parecidos con el pecado de la auto-satisfacción y complacencia en sí mismo, o con el amor egoísta de sí mismo, encerrado en la voluntad propia como criterio de vida (la así llamada *philautía* en el mundo espiritual del oriente cristiano²⁰), que se consideraba tradicionalmente como uno de los impedimentos mayores para abrirse al amor de Dios y a las exigencias evangélicas de entrega generosa a los hermanos.

En mi opinión las categorías de aceptación de sí mismo y de autoestima están exigiendo hacer ciertos replanteamientos en la teología espiritual, al menos tal y como se presentaba en determinadas ocasiones hasta ahora; lo que supondría la recuperación de un sentido más evangélico del concepto de humildad como un "andar en verdad"²¹, compatible, por otra parte, con el desapego y desprendimiento de uno mismo²². Porque lo que no me parece ni humildad ni desprendimiento evangélicos es el esfuerzo sistemático y enfermizo por hacer pensar que el mejor camino espiritual es estar siempre descontentos de sí mismos, en la repetición machacona de lo poco que logramos hacer, y en la poca estima o desprecio de lo que uno es y tiene²³.

Pero esto dicho, no significa que pretenda olvidar, sin embargo, que se puede pecar igualmente por exceso que por defecto; y que el hombre actual occidental tiende, culturalmen-

²⁰ Cf. T. SPÍDLIK - I. GARGANO, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, Roma, Borla, 1983, 114-115; T. SPÍDLIK, *Manuale fondamentale di spiritualità*, Casale Monferrato, Ed. PIEMME, 1993, 328-329.

²¹ TERESA DE JESÚS, *Moradas*, VI,10,7.

²² Cf. J. GARRIDO, en su libro *Proceso humano y gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana* (Santander, Sal Terrae, 1996), el capítulo titulado "Existencia paradójica" (317-327); A. CENCINI *Vivir en paz. Perdonados y reconciliados*, Bilbao, Mensajero, 1997, 197 p.; J.V. BONET, "Autoestima y evangelio", en *Vida Nueva. Pliego*, n° 2.197, 7-14 agosto 1999, 23-30.

²³ Sería interesante hacer un estudio comparativo sobre lo que hoy se dice en torno a la autoestima y el concepto teresiano de humildad. En este sentido, aunque desde otra perspectiva, cf. Amedeo CENCINI en su libro *Vivir en paz. Perdonados y reconciliados* (Bilbao, Mensajero, 1997, 197 p.), quien dedica las primeras páginas del mismo a tratar temas como la ilusión de ser justos, la obsesión de la culpa, el verdadero y falso sentido de culpa, etc. (p. 9-62).

te hablando, a un estilo de vida fuertemente egocéntrico²⁴, que, en algunos casos, podría potenciarse, a su vez, por una cultura enfermiza de la autoaceptación y autoestima, que se emplea más bien para favorecer todo tipo de narcisismo y egolatría²⁵.

3. Progreso espiritual y madurez

Es éste el último punto sobre el que aquí quiero detenerme, en el camino que he planteado de la perfección a la madurez.

Para hablar del progreso espiritual en el pasado existió una tradición que se sirvió de la referencia a algunas etapas de la vida humana: fundamentalmente niñez y edad adulta. Es el mismo Pablo quien habla de ser niños o adultos en Cristo (cf. 1 Cor 3,1; 13,11; 14,20). Pero la verdad es que estas categorías muy pronto fueron dejando paso a otros esquemas que parecían más lineales, coherentes y elaborados²⁶.

Por otra parte, algunas corrientes de psicología desde hace algún tiempo han vinculado, de una forma bastante explícita, el crecimiento psicológico de la persona con el momento de la edad cronológica correspondiente. A la luz de estos hechos, la espiritualidad actual ha vuelto a rescatar, de alguna manera, los propios esquemas anteriores del crecimiento espiritual según las categorías de edades humanas, enriqueciéndolos, a su vez, con aportaciones muy importantes de la psicología sobre el papel y

²⁴ “El hombre occidental, dice J. Espeja, se ha instalado en su “yo”; del antropocentrismo ha pasado al egocentrismo, y está pereciendo en la “egolatría”, esa nueva “religión del hombre que se hace Dios” (...) La superficialidad le absorbe y, viviendo al margen de Dios, cada vez sufre mayor extrañamiento respecto de su propia identidad” (cf. *La espiritualidad cristiana*, Estella, Verbo Divino, 1992, 308).

²⁵ Puede verse una crítica fuerte y razonada a los peligros actuales de la idea de autoestima en C. DOMÍNGUEZ MORANO, “Autoestima: peligro de sobredosis narcisista”, en *Razón y fe*, 1.215/241 (2000) 45-58; también J.V. BONET, “Autoestima, narcisismo y solidaridad”, en *Razón y fe*, 1.133/227 (1993) 289-298; J. MARTÍNEZ HOLGADO, “En el centro de la Burbuja.(En torno al narcisismo)”, en *Sal Terrae*, 11/77 (1989) 803-816.

²⁶ Cf. S. DE FIORES, “Itinerario espiritual”, en *Nuevo diccionario de Espiritualidad*, o.c., 999-1021; D. DE PABLO MAROTO, “El “camino espiritual”. Revisiones y nuevas perspectivas”, en *Salmanticensis*, 1/34 (1987) 17-60. En estos artículos se recogen no sólo las posiciones sobre el tema en la historia, sino también algunas críticas modernas a las mismas, y posibles nuevas propuestas.

función de la edad en la experiencia de las distintas etapas de la vida humana²⁷. Incluso recientemente el mismo magisterio de la Iglesia ha asumido en parte ese esquema²⁸.

El problema está en que no se acaban de integrar, a pesar de los esfuerzos, los distintos esquemas de una forma armónica²⁹. En parte porque no siempre la edad cronológica supone necesariamente un verdadero crecimiento psicológico adecuado; y también porque, igualmente, no siempre el crecimiento cronológico y psicológico se corresponde con un verdadero progreso espiritual. Pero en parte, asimismo, porque no se acaba de renunciar a ciertos esquemas anteriores del crecimiento espiritual, que resultan, con frecuencia, un tanto rígidos y poco correspondientes con la realidad de la vida.

San Juan de la Cruz ya avisa a este respecto sobre la importancia de no atarse excesivamente a los esquemas de un camino y progreso espiritual ideal, como si las cosas tuvieran que suceder, en un ritmo de antes y después, tal como se ha pensado y descrito idealmente³⁰. Porque, de hecho, con frecuencia lo que se pensaba que ya había sucedido y se había superado, al cabo de un tiempo parece que vuelve a suceder. Y la etapa que se creía haber dejado atrás, parece volver a vivirse.

Para obviar este problema, algunos prefieran hablar más de ritmos y fases de la vida que de etapas a recorrer en sentido lineal³¹. Pero luego no siempre se sacan las consecuencias perti-

²⁷ Hace ya algunas décadas R. GUARDINI también en esto se adelantó a otros y escribió un ensayo, que aún sigue siendo actual, cuyo título es *Las edades de la vida. Su significación ética y pedagógica* (en IDEM, *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*, Madrid, Guadarrama, 1964, 45-161: traducción hecha sobre la quinta edición alemana). El original es de 1953.

²⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Vita consecrata*, n° 70.

²⁹ F. RUIZ, en su última edición de *Caminos del Espíritu* (Madrid, EDE, 5ª ed., 1998) distingue entre "Maduración humana" (566-574) y "Trayectoria espiritual" (574-586). Trata en la primera principalmente lo relativo a las edades de la vida, sin omitir cierta referencia a la relación entre "crecimiento espiritual y maduración humana", mientras que reserva para la segunda más bien el proceso espiritual, incluyendo varias reformas fundamentales en el esquema tradicional. Dedicar por último un apartado a hablar de "Vocación y proyecto personal" (586-597), en donde intenta conjugar, de alguna manera, los dos esquemas anteriores, en una reflexión que pretende ser más cercana al hecho real de cada persona.

³⁰ Cf. JUAN DE LA CRUZ, 2 *Subida del Monte Carmelo*, 17,4; *Cántico Espiritual* 14, 2-3; 25, 4; *Llama de amor viva* 3,59.

³¹ Cf. F. RUIZ, "Hacerse personalmente adultos en Cristo", en T. GOFFI -

mentales. Porque, según eso, habría que afirmar que no existe un solo momento de iniciación en la vida espiritual, sino múltiples momentos de iniciación y reiniciación en la misma, según las fases y ritmos propios de cada uno³². Y lo mismo habría que decir de la llamada segunda conversión³³, de las crisis o fases de especial purificación y conformación con el misterio de la kénosis de Cristo³⁴, y de la madurez que se puede alcanzar como fruto

B. SECONDIN (Ed.), *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Salamanca, Sígueme, 1986, 310-313.

³² Hoy día algunos hablan, a nivel más bien pastoral, de la importancia de las distintas reiniciaciones en la fe, a través, por ejemplo, de los catecumenados de adultos. A este respecto me parece de gran interés la obra de H. BOURGEOIS, *Los que vuelven a la fe* (Bilbao, Mensajero, 1996, 166), que, ante la vuelta de algunos a la fe en su edad adulta, plantea esa situación a mitad camino entre un proceso de reiniciación y la verdadera iniciación de los mismos en la fe. Por otra parte, en cuanto al tema de las reiniciaciones a lo largo de la vida espiritual, la vida religiosa es una realidad eclesial donde esto se puede ver de forma también patente en lo que se consideran los momentos o tiempos especialmente organizados de formación inicial y de formación permanente en el propio carisma e identidad religiosa (cf. B. GOYA, *Formación integral a la vida consagrada. A la luz de la exhortación pos-sinodal*, Madrid, San Pablo, 1998, 295 p.; G. FERRARI, *Religiosos y formación permanente. El crecimiento humano y espiritual en la edad adulta*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 2000, 166 p.).

³³ Javier GARRIDO, en su libro *Proceso humano y gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana* (Santander, Sal Terrae, 1996), dedica un capítulo interesante al tema de "La experiencia fundante" (284-317) y otro a "La segunda conversión" (375-404). También, más recientemente, A. GROMOLARD ha querido dedicar un libro a ese tema (cf. *La segunda conversión. De la depresión religiosa a la libertad espiritual*, Santander, Sal Terrae, 1999, 182 p.). Me parece importante la indicación que este último hace de que, incluso a quien se convierte a la fe en la edad adulta, no le basta la experiencia de una primera conversión, sino que, antes o después, ha de pasar por una segunda y más definitiva conversión a la fe; lo que, por otra parte, no siempre se logra superar positivamente. Hasta aquí estoy de acuerdo con el autor. Sólo quisiera reafirmarme, sin embargo, en lo que dije arriba: que hay más de una segunda conversión; o, lo que vendría a ser lo mismo, que pueden darse ciertamente unos momentos más fundamentales y fundantes que otros en el proceso de crecimiento espiritual, pero que la segunda conversión, en todo caso, es un largo proceso. De hecho, ésta, si por algo se distingue, es precisamente por la determinada decisión de convertirse a Dios. Pues bien, san Juan de la Cruz sitúa este momento nada menos que al comienzo de la fase previa de la noche pasiva del sentido (cf. *1 Noche Oscura*, 1,2). Con esto, creo que está todo dicho.

³⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Vita Consecrata*, n° 70, en donde se habla de diferentes causas posibles y momentos especiales de crisis y de purificación;

de esas etapas o fases vividas anteriormente³⁵.

El mismo Juan Pablo II afirma a este respecto que “ninguno puede estar exento de aplicarse al propio crecimiento humano y religioso; como nadie puede tampoco presumir de sí mismo y llevar su vida con autosuficiencia. Ninguna fase de la vida puede ser considerada tan segura y fervorosa como para excluir toda oportunidad de ser asistida y poder de este modo tener mayores garantías de perseverancia en la fidelidad, ni existe edad alguna en la que se pueda dar por concluida la completa madurez de la persona”³⁶.

Y éste es el último aspecto al que quiero aquí referirme: el concepto de madurez. De por sí no pertenece tanto al patrimonio de la tradición espiritual cuanto al mundo de la psicología. Pero, de hecho, hoy día algunos abogan por hablar de ideal de madurez espiritual más que de ideal de perfección³⁷.

también L. DE CANDIDO, “Crisis”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, o.c., 380-398.

³⁵ F. RUIZ, en su artículo “Hacerse personalmente adultos en Cristo” (en T. GOFFI - B. SECONDIN (ed.), *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Salamanca, Sígueme, 1986), aunque señalaba la “Madurez cristiana” como una etapa a indicar después de la crisis y como fruto de la misma, ya comentaba entonces que ésta “tiene un carácter de relativa plenitud y al mismo tiempo de provisionalidad” (p.318). Quizá esto haya sido lo que, en su última edición de *Caminos del Espíritu* (o.c.), le ha llevado a modificar su anterior esquema, titulado este punto “Santidad en camino” (p. 584-585). Véase también D. DE PABLO MAROTO, quien, más allá de las coincidencias, modifica en parte los esquemas propuestos por F. RUIZ (cf. “El “camino espiritual”. Revisiones y nuevas perspectivas”, en *Salmanticensis*, 1/34 (1987) 53-60; *El camino cristiano. Manual de teología espiritual*, o.c., 156-164). Para otras propuestas de etapas posibles en el camino de madurez espiritual cristiana, cf. J. GARRIDO, *Proceso humano y gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*, Santander, Sal Terrae, 1996 (Segunda parte: “Proceso”, 207-507); también IDEM, *Adulto y cristiano. Crisis de realismo y madurez cristiana*, Santander, Sal Terrae, 1989; P.A. GIGUÈRE, *Una fe adulta. El proceso de maduración en la fe*, Santander, Sal Terrae, 1995.

³⁶ JUAN PABLO II, *Vita Consecrata*, n° 69.

³⁷ Entre ellos, el *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (Madrid, Ed. Paulinas, 4ª ed., 1991), que, como ya indiqué más arriba, no trata explícitamente el tema de la perfección cristiana, y que sí dedica una voz a desarrollar el concepto de madurez espiritual (cf. R. ZAVALLONI, “Madurez espiritual”, o.c., 1123-1138). Otros prefieren hablar del adulto cristiano o de una fe adulta, pero, en mi opinión, esa es una terminología que no tiene un significado tan amplio como madurez. Quizá por ello a veces se intentan compaginar ambos términos y expresiones (cf. J. GARRIDO, *Adulto y cristiano*.

El porqué de esta preferencia me parece obvio, aunque no siempre se diga explícitamente. La madurez, en general, no sólo dice relación a un momento final ideal de la evolución de la persona; ni tampoco sólo a la posesión de un grado mínimo de condiciones a partir de las cuales se pueda hablar de que una persona es madura. También dice relación al grado de evolución que se considera propia y correspondiente en la persona según la etapa de la vida que le toca vivir en ese momento. De ahí que sea un ideal, un reto y una meta que adhiriera muy bien a todos y a cada uno de los momentos y etapas de la vida.

A su vez, la madurez es algo que, cuando se posee, no se tiene de una forma definitiva y para siempre. De hecho, puede uno quedarse estancado en actitudes que fueron signo de madurez en otro momento, y que, en situaciones posteriores, parecen brillar por su ausencia o ya no sirven. Podríamos decir que, para vivir la madurez de la que hablamos, se exige una continua tensión ascética a lo largo de todo el camino espiritual. Por eso un autor propone que sería mejor hablar de *proceso de maduración* más que de madurez propiamente dicha³⁸.

En todo caso, desde nuestro punto de vista hay que estar muy atento para no confundir, sin más, madurez humana y madurez espiritual o evangélica, dado que los parámetros de referencia no son exactamente los mismos en ambos casos.

Crisis de realismo y madurez cristiana, Santander, Sal Terrae, 1989, 263 p.; P.A. GIGUÈRE, *Una fe adulta. El proceso de maduración en la fe*, Santander, Sal Terrae, 1995, 198 p.). Ya en los años 60, F. Giardini constató la aparición de esta nueva categoría en el mundo de la espiritualidad (cf. F. GIARDINI, "Maturità umana e perfezione cristiana", en *Rivista di Ascetica e Mistica* 11 (1966) 297-305).

³⁸ El siguiente texto, aunque amplio, me parece muy esclarecedor: "Sugerir que es posible alcanzar algún día la madurez en la fe, de tal modo que ya no se podría crecer más en ella, sería tanto como crear o alimentar una ilusión. Si la fe cristiana es un dinamismo de transformación destinado a consumarse en la semejanza con Dios, no es pensable que tal transformación pueda darse por concluida algún día. Ningún creyente ha podido detenerse jamás por haber alcanzado ya la meta, Consiguientemente, sólo de forma analógica puede hablarse de "madurez en la fe". Sería mejor hablar de *maduración* en la fe, e indicar las direcciones del crecimiento. Por eso vamos a presentar la andadura hacia la fe adulta a la manera de un *continuum*, en el que todos y cada uno de los creyentes se hallan en algún punto entre la inmadurez y la madurez, en camino hacia esta última, pero con la posibilidad siempre de regresiones y estancamientos" (P.A. GIGUÈRE, *o.c.*, 115).

La primera, la madurez humana, se podría dar muy bien sin la segunda³⁹, la madurez espiritual, pues para ésta se exige la fe como punto de referencia vital existencial. De hecho algunos se pueden engañar pensando que, para ser cristianos, les basta buscar y tener un cierto estilo de madurez simplemente humana; cuando la madurez evangélica a veces de hecho desborda y parece contradecir ciertos criterios y metas obvias humanamente hablando. En esos momentos es cuando más se pone de relieve el valor y la vigencia de la verdadera ascesis evangélica⁴⁰.

³⁹ Título significativo a este respecto es el del libro de G. MAY, *Sencillamente cuerdo*, que subtitula, sin embargo, *La espiritualidad de la salud mental* (Bilbao, DDB, 1997, 180 p.).

⁴⁰ Otra cosa más complicada es si se puede dar una verdadera madurez evangélica, en el grado que sea, sin un nivel mínimo de madurez humana. Para todos estos aspectos a los que me he referido en el texto cf. R. ZAVALLONI, o.c. (especialmente el apartado III. "Itinerario psicológico hacia la madurez humana", 1131-1137); S. DE FIORES, "Itinerario espiritual", en *Nuevo diccionario de Espiritualidad*, o.c., 1012-1020; B. GOYA, "La fe, fuente de madurez humana", en *Revista de Espiritualidad*, 217/54 (1995) 491-521; P.A. GIGUÈRE, *Una fe adulta. El proceso de maduración en la fe*, Santander, Sal Terrae, 1995 (especialmente cap. 5. "Madurez en la fe y realización en lo humano", 111-140; y cap. 6. "Madurez en la fe y superación de lo humano", 141-168).