

ORACIÓN - CONTEMPLACIÓN

FR. MAXIMILIANO HERRÁIZ GARCÍA

Introducción

“La oración es uno de los grandes dones de amor que Dios hace a los humanos”¹. A esta tan sencilla como profunda afirmación de un biblista, podemos añadir la palabra teresiana en el comienzo de *Moradas*: la persona es “de natural tan rica [que puede] tener su conversación no menos que con Dios” (1M 1, 6). O la no menos luminosa y tan citada expresión sanjuanista: “Si el alma busca a Dios mucho más la busca su Amado a ella” (LI 3, 28). La oración-contemplación hay que conectarla necesariamente a la persona como una dimensión intrínseca y esencial de su constitución. Gracia nativa concedida por Dios.

Lo mismo hay que decir si se habla de la oración cristiana en su peculiar originalidad. En este caso, además, habrá que establecer su estatuto teológico y su misma praxis, su discernimiento y verificación, en referencia al hecho histórico que la funda e identifica: Jesús de Nazaret, palabra única, palabra absoluta del Padre, como agudamente lo percibió y dijo Juan de la Cruz (2S 22). Por lo que, “el diálogo oracional se transfigura en comunicación esponsal, plenitud nupcial”², relación interpersonal progresiva, lejos de cualquier aproximación a la contemplación platónica, aunque se nos ofrezca envuelta en ropaje platónico.

Y, por esto mismo, la oración-contemplación se vivirá y pensará íntimamente unida al Espíritu que vive en nosotros, que ora en nosotros, haciéndola filial, relación interpersonal con el Dios y Padre de Jesús, al mismo tiempo que fraterna.

¹ O. CULLMAN, *La oración en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1999, 231.

² SECUNDINO CASTRO, *La oración en Juan de la Cruz*, en *RevEsp* 58(1999) 119.

Porque el Espíritu nos vive -Espíritu vivificante-, la oración-contemplación es una *realísima posibilidad* de toda persona (el Espíritu actúa en toda persona como en el desarrollo de la historia de los pueblos (GS 22e. 26d). Santa Teresa afirma que “todos somos hábiles para amar”, para orar (F 5, 2; 4M 1, 7).

Y puesto que la comunidad es dimensión esencial de la persona, será la escuela en la que se aprende a orar; a tratar con Dios, suelo que alimenta la oración, horizonte y destino en los que se vive, y a la que reenviará e introducirá siempre al orante. Oración y comunidad, en su vivencia y desarrollo, andan siempre unidas, como lo percibió profundamente la maestra de oración Teresa de Jesús.

Y ya que la persona y la comunidad son antes miembros de la humanidad, en cuya historia se enraízan y participan, *en* la cual necesariamente se ora, *con* y *para* la cual se vive, toda relación experiencial con Dios, toda genuina oración-contemplación lleva en su seno la gracia y el peso de la historia de salvación, de pecado, de servidumbres y posibilidades, la gracia y el compromiso de vivirla como historia de salvación, es decir, de vida de comunión con Dios y con los otros, de armonía creciente de y con todo lo creado.

Desde este modo vertebrada y vivida, la oración se sitúa en el corazón mismo de la vida humana, en todas sus vertientes, también política y de empeño de transformación de esa misma historia según los designios de Dios.

Por lo que se refiere a la oración cristiana, de la cual hablamos directa y explícitamente aquí, baste citar las palabras de CH. Duquoc y F. Floristán en la presentación del número monográfico de la revista *Concilium* sobre la oración: este número “pretende situar el tema [de la iniciación cristiana a la oración] en el marco de la iniciación religiosa cristiana”³. Son conscientes estos autores “que cuando la oración entra en crisis algo profundamente cristiano se deteriora. Y a la inversa: cuando surge y se renueva la oración cristiana, a partir de sus fuentes más genuinas, cubre una dimensión nueva la totalidad de la vida cristiana”⁴. Dicen que esto “es evidente”. Se ratifican en la misma valoración ocho años más tarde, presentando también otro número monográfico de la revista *Concilium* sobre la ora-

³ 18 (1982) 301.

⁴ Ib 304.

ción, concretamente la oración de petición y de acción de gracias, sobre la estrecha relación entre oración y religión⁵.

La oración es la caja de resonancia, el indicador de la crisis y del resurgimiento de la vida cristiana, de las personas y de la comunidad eclesial, y de su presencia en la historia. A esto apuntaba decididamente, con acierto Teresa de Jesús cuando señalaba que la Iglesia de su tiempo necesitaba elevar el nivel orante-contemplativo para hacer frente con éxito a su crisis de vida, de identidad y de presencia en la sociedad⁶.

Sin concesiones a ningún simplismo podemos añadir que todo esto es así porque en la oración, vida y praxis, y también consiguiente reflexión, están en juego las verdades fundamentales sobre las que gravita nuestra existencia personal y comunitaria: la verdad de Dios y la verdad de la persona-comunidad. Porque sobre estas verdades se fundamenta nuestra vida religiosa, particularmente, sobre ella apoyaré mi reflexión sobre la oración-contemplación, derivando brevemente a los puntos anteriormente apuntados y terminando con una referencia explícita al discernimiento de la oración y a la siempre necesaria, urgente pedagogía en la que se explicita el concepto de oración-contemplación.

Hoy es común insistir, por ejemplo a partir de nuestros místicos, aunque no sólo, en que "la verdad de una relación intersubjetiva no es nunca un acto inicial..., sino el término hacia el que tiende el esfuerzo"⁷. Conocerse a sí es correlativo al conocimiento de Dios. Lo que aparece fundamentalmente señalado por Juan de la Cruz en las purificaciones pasivas (1N 12). Y expresó Teresa con rotunda claridad al escribir que la oración "es adonde el Señor da luz para entender las verdades" (F 10, 13).

⁵ 26 (1990/II) 357.

⁶ O. CULLMAN dice también que la oración debe ponerse en el centro de la teología: "Dada la importancia de la oración... podemos inscribir esta última parte del libro... en esa disciplina teológica que las facultades protestantes llaman «dogmática» y las católicas «teología fundamental»" (o.c., 194). La misma posición adoptó con anterioridad J. ANTONIO ESTRADA, como diré después.

⁷ J.C. SAGNE, *La oración, invocación de una presencia invisible y silenciosa del Padre* en Concilium (1972) 324.

1. *El Dios de la oración*

En la *Presentación* de un número monográfico de *Concilium*, escriben Ch. Duquoc y C. Floristán: “los juicios sobre la oración están en relación con las representaciones que tenemos de Dios. La oración es la medida de nuestro discurso sobre Dios”⁸. Teólogos y biblistas se han expresado en el mismo sentido. Escribe W. Schüssler: “Como se concibe a Dios tiene consecuencias decisivas para la comprensión de la oración”⁹. Y precisa más adelante: “La oración sólo tiene sentido cuando Dios es concebido como persona e interpelado como tal”¹⁰. O. Cullman se ha expresado en los mismos términos: “La cuestión de Dios determina la actitud que se adopta ante la oración, no sólo la actitud negativa y de rechazo, sino también la positiva: cómo concibe a Dios el orante”¹¹. Este mismo autor había ya escrito en los primeros compases de su estudio exegético que “la actitud ante la oración, ante el hablar *con* Dios, tiene mucho que ver con el hablar *sobre* Dios... Hay una acción recíproca: la oración presupone una determinada idea de Dios, y ésta deriva de la oración”¹². Avanzada la investigación afirmará que “el conocimiento de Dios no es posible sin la oración”¹³. Por consiguiente, “las objeciones contra la oración están en consonancia con la *idea* que se tenga de Dios”¹⁴. Abunda sobre el particular U. Eibach, quien escribe: “Si la oración es el ámbito esencial de la vitalidad de la fe, entonces la *oración* es el origen y la norma de la doctrina cristiana sobre Dios, la regla de la oración es la regla de la fe, el hablar *a* Dios, el fundamento y la norma del hablar *sobre* Dios; más aún, la doctrina sobre Dios no puede, en último término, «expresar otra cosa... que la oración, aun cuando la dice de manera distinta». La teología es precisión conceptual del lenguaje de la oración”¹⁵.

⁸ 26 (1990/II) 346.

⁹ W. SCHÜSSLER, *¿Tiene sentido pedir a un Dios inmutable? La plegaria en el horizonte de la relación entre filosofía y teología*, en *SalTerrae* 34 (1995) 213.

¹⁰ *Ib* 216.

¹¹ *La oración en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1999, 207.

¹² *Ib* 31.

¹³ *Ib* 141.

¹⁴ *Ib* 54.

¹⁵ *Oración y concepciones de Dios*, en *Concilium* 26 (1990/II) 428. Una mujer orante como santa Teresa, en recia confrontación con las “almas con-

Sin duda, el recurso a la Biblia es imprescindible, exigencia primera para adentrarnos en el conocimiento del Dios que “habla a los hombres como a amigos” “a fin de invitarlos a la unión con él y recibirlos en su compañía” (DV 2). Como también es imprescindible el recurso a los grandes testigos que Dios ha regalado a sus hijos a lo largo de la historia: los místicos, esos ardientes y lúcidos centinelas y voceros de Dios, la palabra más bíblica, más próxima a la palabra original y originante que Dios Padre nos ha entregado y que se consume en su única Palabra, Jesús.

El Dios de la Biblia, Dios, amor infinitamente comunicativo, trascendentemente presente, divinamente inmanente en la historia, personal y colectiva, que, por eso, es historia de salvación: “Toda la Biblia se ocupa en realidad de la acción de Dios trascendente en el mundo”, como escribe Cullman¹⁶. Añadiendo que “trascendencia e inmanencia se yuxtaponen, pero no como polos opuestos”, pues “la trascendencia de Dios... es el fundamento de su inmanencia”¹⁷, y ésta “es producto de la autocomunicación basada en el amor divino”¹⁸.

Es la palabra que nos llega de la limpia y abundante experiencia teresiana y de la misma experiencia más teologizada del Doctor Místico. Una palabra que, marcada necesariamente por la insuficiencia, es la menos insuficiente, la que con realismo y audacia nos aproxima el Dios agente que se revela haciendo, grandioso trasunto de la vida en acto del misterio intratrinitario. El detenernos, siquiera brevemente, será, además de un íntimo placer, ocasión propicia para exorcizar viejas, entrañadas imágenes idolátricas de Dios, y para comprometernos en una catequesis a la que nos convoca siempre el Espíritu en el silencio contemplativo, “en pasmo” de su quehacer permanente: revelarnos la verdad completa¹⁹.

certadas” de las 3M, señala con acierto la raíz de ese enfrentamiento cuando escribe: “Yo sólo puedo presumir de su misericordia” (1M 1, 6). La oración es fuente de la mejor palabra *sobre* Dios. Palabra confesional y narrativa, proclamativa de las acciones maravillosas, siempre “graciosas” de Dios. En este sentido se pronuncia también san Juan de la Cruz (1N 12).

¹⁶ O.c., 210.

¹⁷ Ib 211.

¹⁸ Ib 216.

¹⁹ He escrito sobre la experiencia y la palabra de Dios de Teresa : *Solo*

Bastará evocar algunos textos grávidos, vibrantes de nuestros Padres que dejan al descubierto la “presencia y figura” del Dios que han gozado y del que se han constituido en testigos de excepción. Teresa de Jesús, en su libro insignia, *Las Moradas del Castillo interior*, muestra con insistencia su clara intención de ofrecer al lector una historia de Dios, una “biografía de las acciones maravillosas de Dios”. Así quiere que se lea: Dios es el protagonista y el centro de la historia de Teresa. Ella es sabedora que, ordinariamente, el discurso “espiritual” recae sobre la persona: “siempre oímos cuán buena es la oración..., y no se nos declara más de lo que podemos nosotras; y de cosas que obra el Señor en un alma declárase poco” (1M 2, 7). Por eso declara que “la comparación” base de su obra está ordenada a darnos “algo a entender de las mercedes que es Dios servido hacer a las almas” (1M 1, 1). Cierra el libro con la misma llamada de atención: “si algo hallareis bueno en la orden de *daros noticias de Él*” (7M 4, 23). Y vuelve sobre ello siete días después de terminar la redacción: comunicando a un amigo jesuita que acaba de escribir “otra” joya “que hace muchas ventajas” al *Libro de la Vida*, y sintetiza el contenido: “no trata de cosa, sino *de lo que es Él*” (Ct 7/12/77; 212, 10). Dios *es* lo que *hace* y *hace* lo que *es*. Dios *es* autocomunicación. Conocer a Dios es *reconocer* sus obras, los “signos” de su presencia activa en la persona y en la historia. Orar, respuesta del orante, implica “oir-ver-reconocer” la acción de Dios, porpuesta que sitúa y define la respuesta de quien a él se acerca.

Es el Dios que ha experimentado constante y profundamente en su vida: el que “*me forzó* a que me forzase” (V 3, 4), “la fuerza que me hacía el Señor” para recogerme en oración (V 8, 8); “harto me parece hacía su piedad, y con verdad hacía mucha misericordia conmigo, en consentirme delante de Sí y traerme a su presencia, que veía yo, si tanto Él no lo procurara, no viniera” (V 9, 9). En una palabra: “lo hizo todo” (V 1, 8; 19, 8; 31, 17). “Acá no podemos nada sino lo que Él nos hace poder” (CV 16, 6). Dios es “amigo de dar” (5M 1, 5).

La experiencia la convierte en palabra para todos: Dios *es* donación. Y es Él mismo la medida de su donación (7M 1, 1).

Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana, EDE, Madrid, 1992; y de Juan de la Cruz: *Dios engrandecedor del hombre*, en TeolEsp 35(1991) 419-435.

Por eso desborda nuestros mismos deseos (V 10, 5; MC 5, 6; 6, 1). “*Ahora*”, en cualquier presente, como “*entonces*”, en el pasado (5M 4, 6). “Para hacer Dios grandes mercedes..., siempre es tiempo” (F 4, 5). Es la lección que quiere que saquemos de la lectura de *Moradas*: “Cuando no hubiere otra cosa de ganancia en este camino de oración, sino entender el particular cuidado que Dios tiene de comunicarse con nosotros y andarnos rogando ..., que nos estemos con Él...” (7M 3, 9).

Juan de la Cruz hace idéntico camino de experiencia y nos transmite la misma imagen de Dios, pero con una formulación más finamente teológica, aunque no menos bañada de vibración confesional, narrativa. Con todas nuestras obras “no le podemos dar nada [a Dios] ni cumplir su deseo, el cual sólo es de engrandecer al alma” (C 28, 1; Ll 2, 3.36). Dios se nos comunica “como Dios” (C 33, 8; Ll pról 2), “no menos que como Dios” (Ll 3, 40), “como quien Él es te hace las mercedes” (ib 3), “*para mostrar quién Él es*” (C 33, 8). Por eso, “ninguna cosa ama más bajamente que a Sí, porque todo lo ama por Sí... Por lo tanto, amar Dios al alma es meterla en cierta manera en Sí mismo, igualándola consigo” (C 32, 2). Y esto con absoluta gratuidad, por pura gracia: “viendo que de su parte ninguna razón hay ni la puede haber para que Dios la mirase y engrandeciese, sino sólo de parte de Dios, y ésta es su bella gracia y mera voluntad” (C 33, 2; 32, 2).

Con absoluta gratuidad y con su inconmensurable donación divina, coextensiva a su esencia: Dios se da “como quien Él es”. Por eso Juan de la Cruz se atreve a poner en boca de Dios esta profesión de amor a cada uno de nosotros: “*Yo soy tuyo y para ti y gusto de ser tal cual soy por ser tuyo y para darme a ti*” (Ll 3, 6). Y pone en nuestra boca la ardiente súplica: “¡Recuérdanos tú y alúmbranos, Señor mío, para que conozcamos y amemos los bienes que siempre nos tienes propuestos, y conoceremos que te moviste a hacernos mercedes y que te acordaste de nosotros!” (Ll 4, 9). Y no en vano nos hace orar así pues está convencido que no hay posibilidad “ni aun de imaginar” “hasta dónde llega lo que Dios engrandece un alma cuando da en agradarse de ella” (C 33, 8).

Ambos doctores y padres del Carmelo son conscientes de las resistencias existentes, aun entre -¡o sobre todo!- los “profesionales” de la teología, maestros de vida espiritual para aceptar al Dios que ellos presentan. Teresa se vuelve con desenfado a los teólogos, que “ni tienen principio de espíritu”, que “quieren lle-

var las cosas por tanta razón y tan medidas por sus entendimientos, que no parece sino que han ellos con sus letras de comprender todas las grandezas de Dios" (MC 6, 7) Letrados que "se espantan de sus grandezas [de Dios]" (5M 1, 8), a quienes "les parecen cosas imposibles" las mercedes que nos cuenta Teresa; por lo que piensan que será mejor silenciarlas, pues "es bien no escandalizar los flacos" (1M 1, 4).

Juan de la Cruz aconseja en el prólogo de *Cántico* una lectura "con la sencillez de espíritu" con que se ha escrito (1). En el prólogo de *Llama* recuerda al lector que, pues las canciones y su declaración están escritas "con enrañable espíritu", no tenga por cosa "extraña" cuanto se dice: "Y no hay que maravillarse que haga Dios tan altas y extrañas mercedes a las almas que Él da en regalar, porque, si consideramos que es Dios y que se las hace como Dios y con infinito amor y bondad, no nos parecerá fuera de razón" (2). Sospecha fundadamente el santo que, pues "las cosas raras y de que hay poca experiencia son más maravillosas y menos creíbles", "no dudo sino que algunas personas, no lo entendiéndolo por ciencia ni sabiéndolo por experiencia, o no lo creerán, o lo tendrán por demasía, o pensarán que no es tanto como ello es en sí" (Ll 1, 15). Teresa y Juan nos dicen al alimón que se requiere amor limpio y purificado para "entender" los "dichos" y las "obras" de Dios (ib 5; MC 1, 11-12). Creer en el Dios que es "así", gratuito e inconmensurable dador de sí mismo, es la condición para gustar sus mercedes, "porque es muy amigo de que no pongan tasa a sus obras" (1M 1, 4).

Podemos terminar este apunte sobre el Dios de nuestra oración, el Dios de nuestra vida, con la afirmación que nace de la misma revelación y que refrendan con energía los grandes orantes: Dios se nos adelanta siempre, es el principal agente y el que lleva el peso de la relación y marca sus ritmos y secuencias. Lo "nuestro" es siempre respuesta, en la que la acogida "precede" a la donación, la escucha al pronunciamiento. Ya hemos oído decir a Teresa que Dios "nos anda rogando que queramos estar con Él", que "se regala y nos regala", que nos da su reino antes de pedirnos que cumplamos su voluntad. Y Juan de la Cruz nos ha dicho que "si el hombre busca a Dios mucho más le busca su Amado a él" (Ll 3, 28), que Él "se muestra primero y sale al encuentro a los que le desean" (D 2). "¿Cómo se levantará a ti el hombre, engendrado y criado en bajezas, si no le levantas tú, Señor, con la mano que lo hiciste?" (D 26). En definitiva, que no se acerca a nosotros y nos ama porque somos buenos, sino que

nos ama y hace bien porque Él es bueno. Sentenció Teresa en la primera página del *Castillo interior*: “Y así acaece no las hacer [las mercedes] por ser más santos a quien las hace que a los que no, sino porque se conozca su grandeza, como lo vemos en san Pablo y en la Magdalena, y para que nosotros le alabemos en sus criaturas” (1M 1, 3). Nuestro comportamiento ni dicta ni condiciona su comportamiento: “todo lo ama por Sí” (C 32, 6). ¡Y esta es nuestra seguridad y principio permanente de nuestra esperanza!

2. *El orante*

También al aproximarnos a la persona orante se nos recuerda, desde el campo creyente, que el hombre es indefinible sin la oración, y que la definición de la oración y de la persona están esencialmente unidas²⁰.

Teresa de Jesús estampó en las primeras *Moradas* -en la presentación de los protagonistas de la historia de amistad que se dispone a contar- que la persona es “de natural tan rico que puede tener conversación no menos que con Dios” (1M 1, 6).. “Criada” y “llamada” para estas grandezas de la participación real a la vida de Dios (C 39, 7), como dice el Doctor Místico; por “creado a imagen y semejanza de Dios”, el hombre es misterio insondable como Dios mismo (1M 1, 1), misterio de relación, “capaz de Dios”, “profundas cavernas” (Ll 3, 18-23), Dios “es el centro del alma” (Ll 1, 12), origen y término de su peregrinaje de ser.

¿Se ha secularizado el hombre “en el más fuerte sentido de la expresión, es decir, ha dejado de ser un posible *homo religiosus* o un posible experimentador de Dios”?²¹. Parece que la secularización no ha llegado a cerrar al hombre sobre si mismo. Así responde este autor: “creemos que la secularización sólo es posible en lo que hace referencia a las formas institucionales... de las religiones históricas, pero en lo que respecta a la mismidad humanada no puede tener lugar”²²... Estaríamos, pues, ante una

²⁰ B. HÄRING, *Oración*, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Ed. Paulinas, Madrid, 1983, 1016.

²¹ LL. DUCH, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Bruño-Edebe, Madrid, 1979, 96.

²² *Ib* y 75. En el mismo sentido se pronuncia el dominico C. GEFRRÉ: “La

circunstancia extrínseca al hombre histórico que ha alcanzado en nuestros días unas dimensiones que amenazan con dinamitar, no sólo al hombre “religiosus”, sino simplemente al hombre social, que es y vive en tanto que *con-vive* y *es-con*. Apertura constitutiva al otro y al OTRO absoluto, pues ninguna criatura puede colmar la capacidad de relación esencial a la persona.

A nosotros, carmelitas, se nos presentó inequívocamente, sugeridoramente una parábola, un símbolo de nuestro ser histórico, esa amenazante “circunstancia” del “castillo deshabitado”, espléndida imagen de la megapolis que construye el hombre para ocultarse a sí mismo y a los otros, para ser anónimo y solitario en el corazón de la gran ciudad, ciudad que encanta y embelesa a quien ya no sabe ni puede -¿quiere?- vivirse a plena luz y busca una madriguera en la que esconderse, como una “alimaña” según Teresa (CV 28, 10).

Teresa nos presenta al hombre en exilio de sí, hundido en la oscuridad de una vida en los arrabales, al otro lado de la muralla de los sentidos, “acostumbrado a andar derramado” (V 11, 9), “almas tan enfermas y mostradas a estarse en cosas exteriores” (1M 1, 6). “¿Puede ser mayor mal que no nos hallemos en nuestra propia casa?” (2M 1, 9; cf 4). Como “una esposa que se ha ido de con su esposo, y que hasta que quiera tornar a su casa es menester mucho saberlo negociar” (CV 26, 10). “Derramamiento”, superficialización y exilio que puede darse también en las abundantes prácticas con las que se quiere y pretende construir la “casa” espiritual que le oculte la ruina de la “otra”, la verdadera casa. El Santo nos presenta también la situación del hombre histórico como “un gran señor en la cárcel” bajo el dominio “de este tirano rey de la sensualidad” (C 18, 1-2), que ni mira ni conoce, ni cae en la cuenta de los grandes bienes que Dios le ha otorgado (ib 32, 9), “que no sienten su daño ni echen menos sus inmensos bienes ni conozcan su capacidad” (Ll 3, 18; 70-76). Pide Juan de la Cruz a Dios: “Y ahora te ruego, Señor, que no me dejes en ningún tiempo en *mi* recogimiento, porque soy desperdiciadora de mi alma” (D 123).

La casa de la persona, la casa del espíritu es la relación con los otros y el OTRO. Hay que cultivar una “determinada deter-

sécularisation n'est pas nécessairement synonyme de déreligiosisation” (*Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne*, UCAC, Yaoundé, 1996, 10).

minación” de “entrar”, de “volver” a la propia casa de la relación, de la familiaridad con Dios y los semejantes, y esto con sufrida y paciente perseverancia, “poco a poco”, “con suavidad” y “artificio” (CV 26, 10), no “a fuerza de brazos”, sino con bien meditadas “compensaciones” a la pobre “encarceladita” del alma que “participa de las miserias del cuerpo”, sirviendo a veces “al cuerpo...”, porque otras muchas sirva él al alma”, porque “es gran negocio no traer al alma arrastrada, como dicen, sino llevarla con suavidad para su mayor aprovechamiento” (V 11, 16-17).

Nos estamos aquí moviendo en el ámbito de una antropología cristiana, aunque no sólo cristiana, según la cual la persona humana está esencialmente abierta a Dios, a lo trascendente. Afirma Juan de la Cruz que la persona “no se satisface con menos de Dios” (C 32, 1), con menos de infinito (Ll 3, 18), que tiene “una capacidad infinita” (2S 17, 8). Destacaré después, cuando hable de la pedagogía de la oración, cómo la persona, por ser social por creación y redimida y salvada “no individualmente” sino constituyendo un pueblo, como dice el Vaticano II (LG 9), no puede establecer una relación personal con Dios en la oración si no hace lo mismo con sus semejantes. Aprender a orar y aprender a vivir comunitaria, solidariamente con los demás es una misma cosas: crear un yo relacional.

3. Oración-contemplación, encuentro interpersonal

La oración se encuentra en la raíz de la teología y antropología, es decir, del conocimiento del ser de Dios, autocomunicación, y de la persona, ser-en-relación, receptiva y oblativamente. La oración expresa y alimenta la conciencia, la vida-praxis y el desarrollo real del ser de Dios y de la persona en recíproca gravitación de comunión: Dios tiene “vocación” de autocomunicación, también “fuera” del misterio de comunicación que le define en el interior del misterio trinitario. Y lo mismo podemos decir de la persona. Pensando en el orante decimos ya habitualmente que la oración “*es un modo de ser*”, más y antes que un acto, por valioso e importante, necesario que sea. A esto apuntan con decisión y seguridad nuestros santos Padres cuando presentan la oración como “amistad” o exigencia y expresión de vida teologal. Ellos han vivido y nos han presentado la oración-contemplación como una concentración, un recogimiento y una presencia de la persona en la Persona divina, que nos “busca”,

que nos “mira”, que ha “entrado” en nuestras vida “hiriéndonos”, enamorándonos y desatando la “salida” de nosotros mismos “sin dilatar un día ni una hora” (C 1, 1). La búsqueda mutua, la gravitación recíproca, “el más profundo centro”, o “el centro y mitad de este castillo”, “donde Dios tiene su morada” (1M 1, 3), constituirán el hilo conductor de la plena manifestación de la verdad de Dios y del hombre, en sí mismos y “abiertos” a la “conformación”, a la unión de semejanza que exige el amor, y que en él se realiza. En la simultánea manifestación de la verdad de *Dios* y del *orante*. “Entender estas verdades” es oración (CV 22, 8). Expresan la culminación del proceso con estas palabras: “En esta morada suya [de Dios] sólo él y el alma se gozan en profundísimo silencio” (7M 3, 11). Y Juan de la Cruz, comentando el verso “*que nadie lo miraba*”, escribe: “Es como si dijera: mi alma está ya... tan adentro entrada en el interior recogimiento contigo” (C 40, 2).

Subraya Teresa que Dios es el agente, el comienzo absoluto de esta relación, y en cada una de las etapas del proceso de comunión. Como verdad que se nos comunica y amor que se nos ofrece: Dios enseña “a quien se quiere dar a ser enseñado por Él en la oración” (CV 6, 3); “y también con una verdad que enseña en aquellos ratos que estamos en la oración;”, añadiendo a continuación, “sea cuan flojamente quisieréis, tienelos Dios en mucho (2M 1, 3). Dios aprovecha bien cualquier oportunidad que le ofrece, entendiendo “la gana que tiene de darnos y cuán de buena gana se está con nosotros” (CV 29, 6). Esta comunicación de la verdad se realiza sobre todo en la oración mística, en la que Teresa “se espanta de ver tantas verdades y tan claras” (CC 1, 25). “¡Bienaventurada alma que la trae el Señor a entender verdades!” (V 21, 1).

La oración tiene una esencial dimensión noética, que se encuentra en su caracterización como *amistad* o expresión de *vida teologal*, que, por se conocimiento, progresiva iluminación de la pregunta por sí mismo por Dios, fundamento y horizonte de la vida humana, se entiende que es fruto del amor y no frío ejercicio racional²³. La oración-“amistad” o “vida teologal” es algo *central*, no marginal, que afecta a la persona y la define en relación al OTRO. Y porque implica *ser* afectado, y asumirse así,

²³ Cf. J. GARCÍA PALACIOS, *Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz*, Ed. Pontificia Universidad, Salamanca, 1992.

en la respuesta pongo mi persona en pie de acogida y de donación. Mientras esto no se produzca no hay oración y, por lo tanto, contaremos con "información" de Dios que, aunque excelente, no será vivificante. Teresa afirma que en la oración aprendemos la verdad fundante de nuestra verdad de criaturas: "como haré para que mi condición conforme con la suya" (CV 22, 7).

La oración siempre, en todo su desarrollo, es fruto, según nuestra fe cristiana, de la acción del Espíritu de amor. Esto alcanza su expresión mejor y cimera en la contemplación. También en la contemplación se da por antonomasia la "experiencia" de la acción envolvente del Espíritu, por cuanto la contemplación es obra del Espíritu, "lenguaje de Dios al alma, de puro espíritu a espíritu puro" (2N 17, 4). La oración cristiana es ininteligible e inviable sin el Espíritu Santo. El Espíritu es su agente. El hombre "consiente", "recibe" y acoge. Deja hacer al Espíritu. Es pasivamente activo. *Toda* oración es obra del Espíritu. "La contemplación pura consiste en recibir" (LI 3, 36).

San Pablo, en *Romanos* 8, 12-27 establece "la relación indisoluble entre la oración y el Espíritu Santo"²⁴. También Lucas "funda la oración en el Espíritu Santo"²⁵. "La oración es una experiencia privilegiada en la que se hace sentir el Espíritu de Dios"²⁶. Se ha podido decir con toda razón que "el carácter original de la oración cristiana es el estar animada por el Espíritu santo: él es nuestro auténtico maestro de oración"²⁷. El Espíritu santo, maestro y agente de oración. En esta afirmación se señala también, inequívocamente, nuestro "papel", nuestra actitud fundamental en la oración que, de hecho, irá apareciendo cada vez con más claridad: dejarnos llevar, consentir, ser oyentes, receptores de su acción iluminadora y enamoradora.

Esto aparece con claridad y vigor extraordinarios en la contemplación descrita por Juan de la Cruz. El símbolo englobante, el más rico y sugeridor del camino espiritual es el de la *Noche oscura*, que se convierte en *Llama viva* y fiesta de amor en el último tramo del camino, el matrimonio espiritual, que sigue abier-

²⁴ O. CULLMAN, *La oración...*, o.c., 127.

²⁵ Ib, 182.

²⁶ J.A. ESTRADA, *La oración: liberación y compromiso de fe. Ensayo sobre teología fundamental*, SalTerrae, Santander, 1986, 151.

²⁷ JACQUEMONT, P., *El Espíritu santo, maestro de oración*, en *Concilium* 17 (1982) 333.

to hasta desembocar en la “contemplación ya clara y beatífica, de manera que deje ya de ser noche en la contemplación oscura acá, y se vuelva en contemplación de vista clara y serena de Dios allá” (C 39, 13). La “Llama de amor viva” la identifica el teólogo con el Espíritu santo, llama que purifica y une, por lo tanto, símbolo que remite a la acción del Espíritu en la persona.

La contemplación, la “llama viva”, que “es El Espíritu santo” (Ll 1, 3), actúa unitariamente la purificación y la unión, aunque la experiencia que la persona tiene de esa acción recaiga más, según etapas, sobre uno u otro efecto. Pero siempre señalará el santo que el Espíritu o Dios es el que obra el uno y el otro: “el mismo Dios, que quiere entrar en el alma por unión y transformación de amor, es el que antes está embistiendo en ella y purgándola” (ib 25); “esta luz de contemplación..., es la misma con que se ha de unir el alma y hallar en ella todos los bienes en el estado de perfección que desea, [es la que] con su embestimiento a estos principios [le causa] tan penosos y esquivos efectos” (2N 9, 10; 10, 3). Llega a más en la identificación de la luz y amor de la contemplación, afirmando que “la misma sabiduría amorosa que purga los espíritus bienaventurados ilustrándolos es la que aquí purga al alma y la ilumina” (2N 5, 1). La ilumina y enamora, o la enamora iluminándola, porque es ciencia de amor, “secretamente”, “a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias” (2N 17, 2)²⁸.

El Espíritu santo, agente, maestro de nuestra oración. En esta afirmación se señala también, inequívocamente, nuestro “papel” en la oración: dejarnos llevar, oyentes, receptores de su acción iluminadora y enamoradora. Acción que se da “dentro”, “en el espíritu”, y sin pasar por los “arcaduces” de los sentidos y del discurso racional, como aparece con claridad y vigor extraordinarios en la contemplación descrita por Juan de la Cruz, que marca el contenido y la secuencia del camino espiritual, místico.

La contemplación, no tanto como *una* forma de oración en el proceso espiritual, sino la vida entera de la persona, que ya desde los primeros compases de la etapa espiritual, mística, es

²⁸ Escribí sobre esto en mi libro *La oración, palabra de un maestro: San Juan de la Cruz*, Ede, Madrid, 1991, 57-121, *Contemplazione, Dizionario di Mistica*, ed. Vaticana, 1998, 345-348 y *Contemplación*, en *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 2000, 324-340.

receptora, por el mismo hecho que Dios, el Espíritu es dador. Cualquier lector atento de los escritos del Doctor Místico descubrirá con facilidad la espléndida, transfigurada antropología sanjuanista profundamente marcada por la acción del Espíritu Santo. En el principio purifica como el fuego al madero: “el divino fuego” “anda removiendo todos los malos y viciosos humores, que por estar ellos muy arraigados y asentados en el alma, no los echaba ellos de ver” (2N 10, 2); después, hasta la culminación final, aparece en todo su esplendor la transformación, pneumatización plena operada en la persona: “Esta llama de amor es el Espíritu de su Esposo, que es el Espíritu santo, al cual siente ya el alma en sí, no sólo como fuego que la tiene *consumida y transformada* en suave amor, sino como fuego que..., arde en ella y echa llama... Y aquella llama... baña al alma en gloria y la refresca en temple de vida eterna” (Ll 1, 3). Precisa poco después: “En este estado no puede el alma hacer actos; que el Espíritu santo los hace todos y la mueve a ellos; y por eso, todos los actos de ella son divinos, pues es hecha y movida por Dios..., [levantada el alma] a operación de Dios en Dios” (ib 4).

La experiencia creciente del Espíritu comienza en la contemplación inicial, que señala la entrada “en la vida del espíritu”, ingreso en la etapa de madurez personal. Etapa que viene definida por la *verdad* y el *amor*, “calor y luz dan junto a su Querido”, como dirá el poeta místico para expresar también la actividad en el interior del misterio trinitario de la persona transformada.

Actividad por la que “hace en Dios *por* Dios lo que él hace en ella *por sí mismo*” (Ll 3, 78). Lo que “hace” el alma es dar “Dios a Dios”, o “dar a Dios el Espíritu santo como cosa suya con entrega voluntaria” (ib 79), pues “entre Dios y el alma está actualmente formado un amor recíproco en conformidad de la unión y entrega matrimonial, en que los bienes de entrambos, que son la divina esencia, poseyéndolos cada uno libremente por razón de la entrega voluntaria del uno al otro, lo poseen entrambos juntos” (ib). Ya antes había afirmado que “no lo recibe sino para darlo”, y “no puede darlo sino al modo que se lo dan” (ib 78)²⁹.

²⁹ Cf. Mis escritos *Espiritualidad y contemplación*, SM, Madrid, 1994 y *La oración, palabra...*, o. c. 123-135.

He dicho que “la experiencia” del Espíritu comienza en la contemplación inicial. La existencia real de su acción la sitúa Juan de la Cruz en el comienzo de la búsqueda de la verdad: “El Espíritu divino también está unido con él [el entendimiento] en aquella verdad, como lo está siempre en toda verdad” (2S 29, 1). El Espíritu actúa las capacidades ontológicas de la persona, perfeccionándola siempre, no destruyéndola. Lo dice con claridad el santo, fundamentando de paso el comportamiento con que debemos secundar la acción del Espíritu: “Y así, siendo verdad, como lo es, que a Dios el alma antes le ha de ir conociendo por lo que no es que por lo que es, de necesidad, para ir a él ha de ir negando y no admitiendo” (3S 2, 3). Y poco más adelante, en diálogo con lectores menos avisados de sus escritos, que piensan que de su doctrina se sigue “la destrucción del uso natural y curso de las potencias”, y que “Dios no destruye la naturaleza, antes la perfecciona” (ib. 7), responderá: “que cuanto más va uniéndose la memoria con Dios, más va perfeccionando las noticias *distintas* hasta perderlas del todo” (ib 8).

El Espíritu “perfecciona” “las noticias *distintas*” sobrepasándolas. En términos cristianos, se comunica tanto más cuanto más en fe vive la persona, y perfecciona ese conocimiento no conceptual, “oscuro” que nos otorga la fe. Lo dice el Doctor místico explícitamente, retomando el discurso al que hemos aludido ya de 2S 29, 1. Afirma de paso que, ciertamente, el Espíritu santo “alumbra el Espíritu santo” en las verdades que va adquiriendo por el discurso natural. Pero añade que “el Espíritu santo alumbra al entendimiento recogido, y que le alumbra al modo de su recogimiento y que el entendimiento no puede no puede hallar otro mayor recogimiento que en fe; y así no le alumbrará el Espíritu santo en otra cosa más que en fe; orque cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene de caridad infusa de Dios; y cuanto más caridad tiene, tanto más la alumbra y comunica los dones del Espíritu santo, porque la caridad es la causa y el medio por donde se los comunica” (2S 29, 6). Hay que profundizar en este filón para adentrarse en la comprensión del santo en la contemplación. Y así, como apuntaba más arriba, nos aparecerá con absoluta claridad que la contemplación es vida movida por el Espíritu, moción que Juan de la Cruz ha ligado y explicado directamente a la contemplación como “acto” de oración más perfecta, como una *vida* vivida bajo su acción transformante, divinizadora. En *Llama* asistimos a esa fiesta del Espíritu en la que desemboca la vida del cristiano: “en la sus-

tancia del alma... pasa esta fiesta del Espíritu Santo" (Ll 1, 9). Estado en el que "siempre el alma anda interior y exteriormente como de fiesta..." (Ll 2, 36; 3, 10), donde "siente nueva primavera en libertad y anchura y alegría en el espíritu" (C 39,8), aunque "todavía es noche oscura en comparación de la beatífica que aquí pide; y por eso dice, pidiendo *clara contemplación...* de manera que deje ya de ser noche en la *contemplación oscura* acá, y se vuelva en contemplación de vista clara y serna de Dios allá" (C ib 13). En este texto aparece la contemplación "definiendo" la unión con Dios "acá" y "allá".

4. Valoración de la oración

Nunca se podrá aislar la oración-contemplación de la vida del orante. También aquí nuestros Santos Padres nos ofrecen las mejores claves para verificar la oración: la amistad, las virtudes teologales nos abren a la vida antes que a un acto de la misma. La amistad y la vida teologal son antes una forma de ser que un "ejercicio espiritual". Además la amistad y la vida teologal nos dicen en qué sentido se debe expresar esa forma de ser: abiertos a Dios, receptiva, oblativamente y, con él, abiertos en acogida y donación de comunión a todos los hermanos, con el acento realista del último capítulo de *Moradas*: "a las que están en vuestra compañía..., pues estáis a ellas más obligadas" (7M 4, 17). Juan de la Cruz señala lo mismo, subrayando con trazo firme el perfil de "hombre nuevo" que va surgiendo de la primera "noche pasiva", la del sentido: "la humildad espiritual", es decir, la verdad que conlleva "el amor al prójimo" (1N 12, 7-8), diciendo que "darán éstos la sangre de su corazón a quien sirve a Dios, y ayudarán, cuanto es en sí, a que le sirvan" (1N 2, 8), pues "su gusto es saberse quedar sin ello por Dios y por la caridad del prójimo" (1N 3, 2). Enunció el principio iluminador en 3S 23, 1 y en 1N 4, 7 sobre la simultaneidad indisociable entre el amor a Dios y al prójimo. La "noche" "todos estos amores pone en razón" (1N 4, 8).

El creyente puede acentuar más en su vida, según su vocación, el seguimiento de Jesús con unas obras u otras, y explicitarlo más o menos en su discurso. Esto no afecta, ni añade ni quita a la realidad del seguimiento. La realidad, la vida es la que es y, siendo, opera, más allá o más acá de las cristalizaciones concretas en formas de vida o en planteamientos doctrinales.

Nadie puede *significar* con fuerza toda la profundidad y anchura del seguimiento de Jesús. Esto corresponde a la Iglesia como comunidad. Tampoco es necesario que en todas las propuestas de vida se expresen temáticamente todos los elementos esenciales del Evangelio. La persona *es* en todas sus dimensiones constitutivas -en la relación explícitamente visible a Dios o a sus semejantes-, aunque *no pueda significar* con la extremosidad y vigor de su ser liberado todas las posibles variantes que abre y fecunda el *ser* “pneumatizado” o “amorizado”.

El discernimiento del orante, metodológicamente, se situará prevalentemente en el campo del amor *real* al prójimo, más allá de la forma concreta de vida que adopte. Pero teniendo siempre en cuenta la imposibilidad radical, metafísica de una existencia separada del amor *a* Dios y *al* prójimo. Según Teresa, “mientras más en éste [amor al prójimo] os viereis aprovechadas, más lo estáis en el amor de Dios”. Y continúa: “porque es tan grande el que su Majestad nos tiene, que en pago del que tenemos al prójimo hará que crezca el que tenemos a su Majestad por mil maneras” (5M 3, 8). Pero añade, inmediatamente, “que si no es naciendo de raíz del amor de Dios, no llegaremos a tener con perfección el del prójimo” (ib 9).

Por lo demás, fijando la atención en el sujeto amante, hay que recordar una obviedad: sólo existe *un* yo. Y este yo se extiende y expresa en todas las direcciones, más allá, repito, de los “signos”, “obras” en los que se plasme de hecho. El lector-discernidor se guardará bien de no caer en el particularismo “excluyente”, deformante, por tanto, como se hace frecuentemente con Juan de la Cruz, al que se le suele seguir, no digo haciendo bailar con la más fea, sino condenándolo a hacerlo en solitario, abrazado a sus delirios de amor a Dios³⁰. Y esto no sólo olvidan-

³⁰ Cf J. VIVES, *Examen de amor. Lectura de San Juan de la Cruz*, Sal Terrae, Santander, 1978 dedica el capítulo 18 a “Los olvidos de un santo”, 203-213. También D. DE PABLO MAROTO, tituló un artículo aludiendo a lo mismo: *Olvidos y carencias de un místico: San Juan de la Cruz*, en RevEsp 49 (1990) 583-598. Valorando muy positivamente estos estudios, creo que sólo se puede hablar de “olvidos y carencias” en el sentido expositivo, de la palabra explícita. Me remito a cuanto he dicho en el texto: no se traten de “olvidos”, sino de opciones bien definidas a las que se atiende. La preocupación del místico de Fontiveros no es otra que formar un yo relacional, expresa y directamente con Dios. ¡Y bien que lo logra!

do las credenciales de su vida, como confiesan en plebiscito los testigos, sino también cuanto nos dice él mismo con sobriedad, pero vigorosamente: que el amor *a* Dios y *al* prójimo corren idéntica suerte, como apunté más arriba (3S 23, 1; 1N 4, 7). El discernidor ni añade ni quita a la realidad de la vida del discernido, ni a la validez evangélica de su doctrina. Me atrevería a decir además que el discernidor que vive, y extremosamente, alguna de las dos dimensiones del amor, nunca mira con recelo a quien vive la otra, también con extremosidad. Más bien se establece entre ellos una relación de simpatía de complementariedad vocacional, profética. Y también de diálogo y trasvase de experiencia.

Profundizando en esta misma línea, diré que al orante lo define intrínsecamente su inconformidad, frente a todo presente, personal y comunitario, eclesial, también en las formas de vivir el seguimiento de Jesús y de testimoniarlo “de hecho y de palabra”. Juan de la Cruz, comprometido con la verdad de Dios y de sí mismo, nos presenta al cristiano “saliendo siempre”, trascendiendo cualquier realización intrahistórica del misterio de comunión, con Dios y entre nosotros. “Saliendo” para “entrar” en nuevos ámbitos interiorizando más su adhesión al Misterio, volviendo siempre a sus hermanos con los frutos de la tierra explorada de la promesa. Nos dice el místico poeta y teólogo que el deseo de arribo al más profundo centro no es totalmente realizable en esta vida, que crece el dinamismo conforme la persona se acerca a él; “el gemido es anejo a la esperanza” (C 1, 14), por tanto, permanece siempre y se adensa, aunque, al término el gemido sea “suave y regalado” (Ll 1, 27).

La oración-contemplación no puede generar conservadores ni guardianes de riquezas petrificadas, sino constructores de futuro, roturadores “de caminos no sabidos ni experimentados” “y dejados los que sabía” para poder venir a “nuevas tierras” (2N 16, 8), exploradores de la mina abundante, inagotable que es Cristo, “con muchos senos de tesoros, que por más que ahonden, nunca les hallarán fin ni término” (C 37, 4).

Pero lo harán siempre con la fuerza y dulzura del amor, sin renunciar nunca a vivir, pero sabiendo aceptar la necesaria presencia discernidora de la comunidad religiosa a la que pertenecen. Reconocen y abrazan con plena conciencia que la hora de Dios en la relación con ellos no siempre coincide, ni tiene por qué hacerlo, con la hora de Dios con los demás y con la misma comunidad. Un orante auténtico no caerá jamás en el dogmatis-

mo y en la intolerancia, tan propios de principiantes y neoconvertidos, frágiles por definición. El místico los padece frecuentemente. Jamás los ejerce. Juan de la Cruz señala tempranamente el cambio radical que empieza a operarse en los primeros envites de la purificación pasiva del sentido. Por aquí pueden descubrirse el nivel y el campo de vida cristiana donde nacen y maduran los intransigentes y dogmáticos, los guardianes y distribuidores de certificados de ortodoxia y heterodoxia. Muestra igualmente la causa de este fenómeno: se han dirigido a un ídolo, no al Dios y Padre de Jesucristo. ¡Y un ídolo no renueva a la persona en la verdad y en el amor!. El verdadero orante, en cambio, ha “tratado” con el Dios vivo y verdadero. Y Dios purifica constantemente las imágenes que nos vamos haciendo de él y de nosotros mismos. Justamente aquí puede, radicalmente, situarse el “valor” de la oración.

5. *Pedagogía de la oración*

No sé si la pastoral de la oración seguirá siendo todavía “el problema más urgente de nuestro tiempo”³¹. Sí, indudablemente, se podrá siempre decir que no puede darse una pastoral cristiana que no conceda amplia y cuidada atención a la oración. Y también, siguiendo la línea abierta por los grandes testigos y maestros, y atendiendo a los requerimientos de nuestros destinatarios, que esta pedagogía tiene que revestir un carácter más confesional y experiencial³².

Las “letras”, de las que tan amiga era Santa Teresa, peregrina siempre de la verdad, y de la verdad compartida, dialogada, deben presidir de comienzo a fin el camino de la oración, la formación inicial y permanente. La relación entre teología y oración es muy estrecha, están íntimamente unidas: la pedagogía

³¹ E. W. TRUEMAN DICKENS, *El crisol del amor. La mística de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*, Herder, Madrid, 1967, 10.

³² E. BIANCHI ha señalado con acierto esta dimensión de la pedagogía de la oración. Se refiere a la “demanda creciente... de padres espirituales que sepan orientar el crecimiento humano y espiritual, transmitiendo una sabiduría y una experiencia de la oración. A la oración, como a la fe, se es engendrado. La *traditio fidei* debe acompañar a la *traditio orandi artis*” (Objeciones actuales a la oración, en *Concilium*, 26 (1990/II) 407.

revela la teología de la oración y la teología fecunda la pedagogía de la oración³³. Y lo mismo puede y debe decirse de la antropología. En una y otra será insustituible la ayuda de nuestros místicos. De ellas parten para presentarnos la teología de la oración como amistad y relación teologal.

Sin dejar de lado, sino destacándolo ante la conciencia del aprendiz de orante, que Dios y la persona se encuentran en *tal* historia concreta e inciden en ésta y no en otra etérea. Por tanto, hay que tener en cuenta qué historia “rodea” y conforma al orante, y sobre qué historia debe revertir e incidir la oración. Y a qué mundo Dios se revela, pues “está presente en el desarrollo del mundo”, de la historia (GS 26c)³⁴. Teresa de Jesús gritó más que dijo su convencimiento de que “para hacer Dios grandes mercedes a quien de veras le sirve, siempre es tiempo” (F 4, 5).

En el campo de la pedagogía de la oración tenemos que insistir en el planteamiento teresiano-sanjuanista. Concibiendo la oración como amistad y vida teologal, don de Dios y compromiso del creyente, a los dos Doctores les preocupa la formación de un yo relacional, subrayando con fuerza la alteridad (autonomía) e independencia³⁵.

Me interesa destacar ahora otra dimensión, también constitutiva de nuestro ser: la relación con el otro, el necesario espacio social, comunitario que necesitamos crear, “cimiento” siempre, según Teresa, de la construcción del castillo, de la casa de nuestra relación con Dios. Me inclina a esto también el momento histórico que estamos viviendo, la tentación y amenaza mayor que nos acechan: la carrera hacia el sheol de un individualismo suicida. De ahí la importancia y urgencia de presentar siempre indisolublemente unidas comunidad y oración, relaciones interper-

³³ Del *Catecismo Universal de la Iglesia* pueden leerse los números 2654.2725-2745.

³⁴ Es la tesis de G. GUTIERREZ en su librito *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca, y en el artículo con el mismo título, *Concilium* 17 (1982) 351-363.

³⁵ I. CHARREIRE ha escrito un artículo jugoso, *Del esclavo al amigo: oración y gratuidad*, en *Concilium* 26 (1990/II) 471-483. La independencia es “la única posibilidad de abrirse al Otro en cuanto tal” (476), a quien puedo abrirme reconociéndolo “en su alteridad misma” (477). Finalizando su estudio escribe que “el poder formular la petición es prueba de independencia, y no de dependencia” (481). Cf J. GÓMEZ CAFFARENA, *La oración como problema. Autonomía y radical dependencia*, en *Sal Terrae* 63 (1975) 163-172.

sonales y relación con Dios. Tengo la firme convicción que no pueden hacer historia separada. Así lo hizo nuestra santa Madre Teresa de Jesús en su innovadora pedagogía de la oración.

Me mueve una doble, convergente certeza. Primera: Dios sigue haciéndose presente al hombre *ahora* como *entonces* (5M 4, 6); para hacer Dios grandes mercedes “siempre es tiempo” (F 4, 5), “acomodándose” al hombre en su “circunstancia” histórica, cultural, humana en sentido amplio (2S 17, 4) Segunda: el hombre no podrá tener experiencia de Dios “fuera” del mundo concreto en el que ha sido llamado a vivir su fe en Cristo, muerto y resucitado. Es más, por la referencia misma teresiana que acabo de hacer, “siempre es tiempo” para el encuentro con Dios. Y también “siempre es tiempo” para el hombre, cuyo “centro es Dios” (Ll 1, 12). Centro y horizonte de vida. Tanto, que hasta que llegue a Él “no podrá estar contento” (C 38, 4), ya que, “natural y sobrenaturalmente siempre pretende la igualdad de amor con Él” (ib 3). Su vocación nativa es divina, es decir, la unión con Dios (GS 19). Se puede decir también en este contexto que la gracia remite y reenvía al mundo, introduce más profundamente en la historia, que es, en definitiva, la destinataria última de toda acción de Dios. En la pedagogía de la oración, como en la orientación de la “vida espiritual”, tendrá que tenerse esto muy en cuenta. Dios no puede separar del mundo. Como no puede separar de los otros por caminos de individualismo. Comunidad, solidaridad y oración, mundo, historia y oración no son separables.

De aquí procede la gran intuición teresiana de unir estrechamente la relación con Dios y la relación con los otros, amistad en todas las direcciones, empeño en crear una comunidad “de amigas y hermanas” sin excluir a nadie (CV 4, 7), “cosa necesaria” para ser “amigas de Dios”, personas orantes y contemplativas. Se ha escrito con acierto: “Un replanteamiento de la posibilidad y sentido de la oración, necesita incondicionalmente replantear los tipos de relaciones personales que tenemos y tuvimos, saneándolas eventualmente, liquidándolas y reformándolas. Oración sana psicológicamente no habrá sino desde una sana inserción en el mundo de personas desde el que se ora”³⁶. No será superfluo recordar aquí que esta sanación del interior, esta re-creación del yo amante es el objetivo de la purificación, activa y pasiva, que

³⁶ A. TORNOS, *Estilo de oración y estructura de la personalidad*, en *SalTerrae* 63 (1975) 185.

nos presenta el santo, sanación de los “daños” que nos causan los apetitos desordenados y los pecados capitales: “la noche oscura, todos estos amores pone en razón” (1N 4, 8), los fundamenta en la verdad, a la luz de la razón y de la fe.

Mientras no se recree el “nosotros comunitario”³⁷ y continuemos hundiéndonos en el individualismo, en lo privado, en la búsqueda de satisfacer nuestras necesidades personales, no solamente la oración no tiene ninguna posibilidad de existencia, es la persona misma la que acabará muriendo de asfixia. La pedagogía de la oración tiene que convertirse en un taller de comunidad y solidaridad: el otro no es un rival de mi realización personal, vocacional, sino necesario e irrenunciable compañero de viaje. Esta es la circunstancia del hombre contemporáneo con la que tenemos que enfrentarnos para hacer sujetos orantes, contemplativos.

Parece que el desencanto que está produciendo la sociedad neoliberal, cientista, tecnológica reabre el camino de la oración-comunidad, de la recreación del yo relacional -amistad, vida teologal- que nos mostraron nuestros místicos, y que apunta decididamente a la visión bíblica de Dios y del hombre. Conocer a Dios, conocerse a si mismo son las verdades en las que hace consistir Teresa la oración (C 22). Dos conocimientos inseparables (1M 1, 9). Teología y antropología son las coordenadas, las líneas de fondo sobre las que discurre el discurso de la oración, muy concretamente de petición y de acción de gracias, como aparece claramente en un número monográfico de Concilium³⁸. No puede ser de otro modo: la amistad y/o la vida teologal ponen el acento en la relación interpersonal, Dios y el creyente. Amistad y vida teologal señalan el punto de partida, de desarrollo y culminación del proceso de comunión, tanto en la identidad propia de cada sujeto, como en la densa y real unidad de amor, la dirección que abre la revelación de Dios al hombre y la que éste asume, en respuesta a la propuesta divina como eje vertebrador de su existencia: “dos naturalezas [=personas], un espíritu y amor”, como precisa Juan de la Cruz “definiendo” el matrimonio espiritual (C 22, 3).

³⁷ LL. DUCH, o. c., 78.

³⁸ Todas las colaboraciones del n. 229 de Concilium 26 (1990/II) giran en torno a la teo-logía y la antropo-logía que subyacen a la oración de petición y de acción de gracias.

Huelga decir que hablar de la educación para la relación con Dios y con los hermanos incluye hablar de la gratuidad. El amor es gratuito. Y la amistad también. Y es la existencia gratuita la que es signo de Dios en la historia y, por eso, máximamente eficaz en la extensión y consolidación del Reino, en la oración y en la acción. Alegra constatar como últimamente se está insistiendo en esta dimensión. No podía ser menos. Así se ponen las cosas en su sitio, volviendo o, simplemente, resaltando el pensamiento teresiano. Es el cimiento sobre el que se sostiene el discurso sobre la oración de petición y acción de gracias en el número 229 de Concilium. Por ejemplo, H. Schaller pone como epígrafe el siguiente título: “la súplica como expresión de amistad”³⁹.

Conclusión

Por eso no es ninguna exageración afirmar que “la oración es elemento central de la vida religiosa” y que es “el indicio por excelencia de la religión, hasta el punto de que allí donde la oración ha desaparecido hay razones para pensar que ha desaparecido la religión”⁴⁰. Toda nuestra vida de creyente está en juego en la oración, que es “reguladora de la acción y como lugar de conscientización y cuestionamiento”⁴¹, “constituyente de la acción y, para un cristiano, imprescindible y difícilmente sustituible por otra actividad y experiencia”, en relación dialéctica con la acción⁴². Teresa dijo que no orar es “cerrar la puerta a Dios”. Y que así, Dios no puede entrar en la vida del hombre (V 8, 9). La amistad “mide” en verdad nuestra relación con Dios, en todas las formas en que se exprese. También en la acción apostólica.

³⁹ *Pedir y dar gracias, una unidad coherente*, en Concilium 26 (1990/II) 352. Acentúa que la oración de petición y de acción de gracias están fundadas en la verdad de Dios y de nosotros mismos, teología y antropología (ib 255). Lo mismo dice E. Bianchi, a. c., 417, señalando, además, que “la oración de súplica es compromiso” (ib 417). Santa Teresa ya habló así a sus hermanas: “estando encerradas peleamos por él” (CV 3, 5).

⁴⁰ J. MARTÍN VELASCO, *Oración de petición y acción de gracias en las religiones* en Concilium 26 (1990/II) 357.

⁴¹ J.A. ESTRADA, *La oración: liberación...*, o.c., 262.

⁴² Ib 275. 273.

Enseñar a orar y permanecer fiel a la oración, ejercicio y profundización de la amistad, o de las virtudes teologales, será siempre el compromiso radical que sustenta y alimenta el seguimiento de Jesús. Por eso, también, compromiso de toda auténtica evangelización de la Iglesia.