

Globethics Repository



La oración [Prayer]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Sosa, Raúl
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-16 10:02:11
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155659

La oración: encuentro con un Dios que nos sorprende

Raúl Sosa

Voy a enunciar dos razones que me han motivado a leer, pensar e inventar escribir sobre la oración. Confío en que esas dos razones tienen peso suficiente para evitarme el esfuerzo de argumentar en su favor. *Primero*, nadie que lea la Biblia puede desconocer que allí, en el documento primario de nuestra fe, la oración es un elemento constitutivo de la vida cristiana. Tanto es así que Pablo lo expresaba con un categórico “orad sin cesar” (1 Tes. 5:17).

La *segunda* razón es de orden personal. En los últimos años he vivido situaciones que me han despertado la “necesidad de orar”, lo cual ha generado una búsqueda intensa. Las siguientes reflexiones son el fruto de dicha búsqueda. Como parte de esta búsqueda de los últimos años he leído algunas cosas sobre el tema. En la mayoría de esas lecturas encontré que se opta básicamente por hablar de la espiritualidad en general, y de la oración en particular, desde la experiencia y las vivencias de otros, especialmente de los grandes místicos de la Iglesia. Entre tanto que la experiencia y vivencia personal del autor parecen quedar de lado. Hay una ventaja manifiesta en abordar la temática desde la experiencia de estos “grandes” de la mística: centrarnos en los aportes que ellos han hecho nos permite aprender, nos da la posibilidad de utilizar esos aportes como mojones, como hojas de ruta que nos ayudan a encarar nuestro propio recorrido. En definitiva ése ha sido el papel de los guías de los ejercicios de espiritualidad: darnos las herramientas para nuestra búsqueda.

Pero, a la vez, esta opción metodológica contiene algunos riesgos. Por un lado, hablar de la espiritualidad y de la oración desde los otros puede inclinar al autor a poner el tema “*por fuera*” de su experiencia. En esta opción por ser objetivos podemos llegar a establecer tanta distancia entre el tema y nuestras propias vivencias, que este quede reducido a una simple materia de discurso.

Hablar “sobre” la oración puede convertirse así en una justificación que evite nuestra propia búsqueda y caminata en la oración.¹ En realidad, no puedo ocultar que tengo grandes reservas sobre la legitimidad de un quehacer teológico donde el autor no se involucre y deje afuera sus vivencias. Pero mis reservas aumentan cuando los temas tratados de esta manera son los de la espiritualidad, o como en este caso particular, la oración. Prefiero esa forma de hacer teología que “de una herencia agustiniana y franciscana entró en la teología por Buenaventura con un carácter voluntarista y afectivo. Teología no es pura teoría, sino una síntesis de teoría y sabiduría práctica, o sea, una *theologia affectiva*. Representa una unión de reflexión intelectual y experiencia espiritual”². Por otro lado, los pastores tenemos que incrementar especialmente las precauciones en tal sentido, porque estamos muy expuestos a acompañar la búsqueda espiritual de los demás postergando la nuestra.³

Estas razones me han inclinado a abordar el tema desde mis vivencias de desencuentros y encuentros con la vida de oración. Trataré, pues, de hacer teología desde algunos datos de mi biografía como cristiano común, y no partiendo de una interioridad excelsa, interesante y rica - que puede ser muy subyugador, pero al mismo tiempo, muy difícil de alcanzar para la mayoría de los creyentes.

1. El contexto de un desencuentro con la oración

Debo confesar que hasta hace algunos años atrás el *desencuentro* hubiera sido una buena forma de describir mi relación con la vida de oración. Durante la mayor parte de aquel tiempo la oración no fue mucho más que una herramienta de mi trabajo como pastor: un recurso litúrgico, pastoral y pedagógico. Y ciertamente la oración abarca estas tres áreas es adoración, es apoyo para el espíritu y nos enseña a Dios⁴. Pero por sobre todas las cosas es intimidad con Aquel que ha querido ser con nosotros, que se ha definido como *Emanuel* - Dios con nosotros. Únicamente sobre la base de esa intimidad la oración adquiere su máxima fuerza y profundidad como alabanza, apoyo espiritual y enseñanza de Dios.

¹ Quizás, la razón por la cual Bonhoeffer proponía como forma de espiritualidad la «*piedad arcana*», haya sido para evitar el riesgo de que el hablar «sobre» la oración impidiera la búsqueda personal, o la deformara, o la falseara. El silencio y el secreto aparecen como la posibilidad de resguardar los misterios de la fe del falseamiento y la degradación.

² J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca, Sígueme, 1975, pág. 89

³ Resulta muy significativo el comentario que una vez hizo un laico «¿Por qué los pastores parece que se pusieran afuera del sermón que están predicando?» ¿No será que los pastores estamos expuestos, más que otros, al peligro de ocultar detrás del «discurso teológico» nuestras vivencias, nuestras propias dudas y debilidades?

⁴ Utilizo aquí la palabra «enseñar» en su sentido etimológico *insignere*, que significa señalar, distinguir. La oración nos «enseña a Dios» en tanto nos ayuda a distinguirlo en medio de los avatares de la vida. Ella es una de las formas que Dios utiliza para mostrarse, para distinguirse en medio de la confusión en la que tantas veces caemos.

Justamente esa dimensión de íntima relación personal con Dios es la que no pude experimentar más que esporádica y fugazmente hasta hace pocos años. ¿Qué provocó eso que he llamado *desencuentro*? Quizás parte importante de la respuesta esté en mi escasa apertura a Dios, en mi poca fe. Sin duda se necesita confiar verdaderamente para crecer en la experiencia de la oración. Hay que estar totalmente abierto a Dios para gozar de esa intimidad que permite compartir con él nuestros conflictos más duros, las inseguridades más profundas, los temores que nos angustian, y los deseos más intensos. En definitiva, vivir la alegría de tener a quién dirigir nuestras esperanzas y plegarias más profundas requiere de esa fe a la que Jesús convocó: “Tened fe en Dios... os digo que todo lo que pidiereis orando, creed que lo recibiréis y os vendrá”(Mc.11:22-24).

Explicar este desencuentro por la vía de la debilidad de la fe, nos mantiene todavía en el plano de lo espiritual. Por lo tanto, se puede cuestionar, y con razón, que este dato de la apertura a Dios, si bien es muy importante en la dimensión de la espiritualidad, no alcanza a configurar una respuesta en el plano teológico. Tratemos entonces de avanzar en el análisis. No hay que perder de vista que la fe se da siempre en el marco del medio que nos rodea, y de ese medio recibe una gran influencia. No se puede hablar de la fe - de la mucha o de la poca, de la débil o de la fuerte- como algo que resulta un asunto exclusivo entre Dios y la persona. El entendimiento de la fe, es decir, el hacer teología, requiere atender el contexto donde ella se configura. En efecto, para discernir algunas pistas teológicas es preciso echar una mirada a dos de los planos que componen el contexto que ayudó a modelar mi fe.

Plano teológico

Mi definición como creyente se da a comienzos de los años 70, y a mediados de esa década comencé mis estudios de teología. Como sabemos, en ese momento la Teología de la liberación ya había adquirido fuerza en el ámbito teológico latinoamericano. Destacar algunas de las aristas de dicha teología ayudará a entender mejor el contexto al que hago referencia. Como respuesta a la situación histórica de nuestro continente, el énfasis mayor de la Teología de la liberación estuvo puesto en la praxis liberadora de la fe, una praxis concebida básicamente como compromiso socio-político en favor de la liberación de aquellos que más sufren, de aquellos que cargan con el peso de un sistema injusto, que margina y oprime. Desde esta óptica, la exigencia máxima a la que convoca la fe es el involucramiento eficaz para transformar la realidad, por un lado, como una expresión de amor a los humillados, y por el otro, como un ejercicio de fidelidad a la promesa que Dios ha hecho de que su reino se hace en la historia.

También es necesario mencionar otro elemento que marcó el surgimiento de la Teología de la liberación y que me parece relevante para ilustrar este contexto al que estoy aludiendo. La Teología de la liberación ha sido tanto una respuesta al

desafío que significó para la fe la emergencia de los pobres y sus demandas de justicia, como una crítica y un intento de superación de una teología conservadora, individualista y espiritualista, que servía como soporte ideológico del orden establecido y cuyo discurso se encarnaba en buena parte de la iglesia latinoamericana.

Han sido entonces estos énfasis en lo social, político e ideológico los que conformaron los rasgos más sobresalientes de la fe de gran parte de mi generación, y de muchos cristianos antes y después del 70. Énfasis que, debido a la fuerza con que se vivieron, así como por la sospecha y el temor a una recaída en una teología individualista y espiritualista, llevaron a sacrificar, prácticamente, la dimensión personal y espiritual de la fe.⁵ Podemos afirmar, entonces, que en ese momento la Teología de la liberación fue incapaz de establecer una síntesis entre los desafíos sociales, políticos e ideológicos y aquellos elementos de la fe concernientes al ámbito de lo personal y de la espiritualidad.

En consecuencia, la vida de oración -o la oración en la vida- no fue valorada como algo sustancial. Las urgencias del momento la colocaron a un costado y no permitieron que muchos cristianos de mi generación reparáramos en ese espacio de encuentro íntimo con Dios. Por esa misma causa no recibimos herramientas que nos estimularan a cultivarla como parte de nuestra experiencia de fe - otro tanto ocurrió con otras formas de espiritualidad. Aquí radica una de las razones de esta suerte de desencuentro al que me refería.

Algunos de los teólogos más destacados de la Teología de la liberación parecen haberse percatado de esta carencia y han dedicado su atención a la dimensión de la espiritualidad, resultando de ello algunos aportes por demás enriquecedores.⁶ Pero a pesar de esto, considero que la deuda aun no ha quedado saldada; todavía nos debemos una crítica sobre todos estos temas, no regresiva sino, por el contrario, superadora de estos olvidos y desatenciones. Habrá, pues, que seguir trabajando en la búsqueda de síntesis más fecundas porque el pueblo de Dios de nuestro continente lo necesita y lo reclama.

Plano eclesial

La iglesia, más precisamente la Iglesia Metodista del Uruguay, es otro elemento fundamental del contexto modelador de mi fe. Tampoco ella me desafió

⁵ Dado los tiempos que se vivían, marcados por revoluciones y dictaduras, y por el temor a convertir la fe en una experiencia alienante que no asumiera en su radicalidad histórica la encarnación de Dios en Jesucristo, era muy difícil sustraerse a una vivencia del cristianismo casi unilateralmente conformada por el compromiso social, político e ideológico

⁶ Sobresale el libro de G. Gutierrez, *Beber de su propio pozo*, Salamanca, Sígueme, 1986. También es importante la obra de Segundo Galilea, además de algunos aportes que han hecho L. Boff y J. Sobrino

a orar, ni me aportó los elementos que permitieran superar el desencuentro.⁷ Voy a apuntar tres razones que están a la base de esta afirmación.

En primer lugar, varios sectores de la iglesia Metodista han quedado envueltos en un racionalismo de la fe. ¿Qué significa esto? El cristianismo se hace presa del racionalismo cuando la racionalidad de la fe llega a ser más importante que la fe misma; cuando la inteligencia de la fe, su estructuración teórica, constituye un ocultamiento de la fe, incluso hasta el grado de terminar sustituyéndola. El racionalismo transforma la fe en una ideología de la fe, es una suerte de fosilización de la fe en su armazón teórica.

No pretendo aquí explorar las causas de este proceso - que a mi entender desborda la Iglesia Metodista, alcanzando también a otras iglesias históricas. Tal vez haya acontecido a raíz del ascenso social que vivió la membresía a mediados de siglo y que provocó que su composición social cambiara: de los pobres inmigrantes venidos de Europa a una clase media criolla. A esto podría sumarse el peso de una cultura que en la clase media ha valorado la dimensión intelectual por sobre lo afectivo y espiritual. También puede deberse a la preeminencia de una institucionalidad creciente hasta el grado de ahogar la llama del Espíritu que impulsa a un mayor dinamismo misionero y a una más profunda espiritualidad.

No sería extraño que en la iglesia uruguaya este racionalismo se haya visto reforzado por la creencia de que nuestro pueblo es excesivamente secularizado y, por lo tanto, reaccio a la dimensión de la espiritualidad y a todo aquello vinculado con lo religioso.⁸ Sea por estas causas que he señalado, o por otras, lo cierto es que la iglesia Metodista muchas veces ha quedado atrapada en un racionalismo que ha subestimado lo relacionado con lo espiritual. Esto ha provocado un clima poco propicio para que la vivencia de la oración creciera.⁹

Una segunda razón de este desencuentro tiene que ver con algo que ya he apuntado. La Iglesia Metodista del Uruguay al influjo, primero, de la Teología de la secularización y luego, de la Teología de la liberación, reaccionó contra una piedad espiritualista e individualista, sorda al llamado que Dios hace desde la historia. En esa reacción se ganaron muchas cosas importantes para la vida de la

⁷ Cuando afirmo que mi experiencia de iglesia no fue para mí un terreno fértil para cultivar la vida de oración con la profundidad a la que el Señor nos invita, estoy expresando una crítica que me incluye. Es decir, reconozco que esta mirada crítica de la iglesia implica necesariamente una autocrítica.

⁸ Esta, indudablemente, es una concepción errada. El pueblo uruguayo es tan religioso como el resto de los pueblos de América Latina. Lo que sí existe es una suerte de rechazo de la religión institucionalizada, y este rechazo ha sido confundido con secularización e indiferencia religiosa.

⁹ A pesar de todo, el amor de Dios puede más que nuestras propias resistencias y parece que están surgiendo a nivel congregacional algunas señales de apertura y renovación. Quizás sea algo incipiente, pero alimenta la esperanza de que como iglesia nos animemos a vivir esa fe que es capaz de sacudir todas nuestras concepciones para abrirnos a los nuevos desafíos que Dios presenta.

iglesia y para la elaboración de la pastoral.¹⁰ Sin duda, esos elementos deben continuar sirviendo de marco de referencia para nuestra experiencia de la fe. Pero también "es necesario comprender que quedaron por el camino algunas otras dimensiones fundamentales, como lo atinente a la espiritualidad. Seguramente durante ese tiempo hubo hermanas y hermanos que mantuvieron una intensa vida de oración, pero este contexto eclesial resultó poco propicio para ello, de modo que estas personas no lograron impactar en la vida de la iglesia y tampoco en la mía. Los que enfatizaban esta dimensión fueron vistos bajo la sospecha de no estar a tono con los desafíos del momento y más de una vez -y estoy seguro de que si unos cuantos hacemos un ejercicio de honestidad reconoceremos esto- subestimamos esa expresión de la fe por considerarla demasiado ingenua.

El tercer elemento que quisiera señalar podríamos formularlo así: buena parte de la Iglesia Metodista ha sido atrapada por una "concepción burguesa de la fe"¹¹. Esta concepción burguesa tiene una característica esencial: el discurso sobre la fe no se verifica en la práctica de la fe. Es más, esta concepción produce un mecanismo extremadamente sutil: la asunción de un determinado discurso acaba siendo la coartada para no ponerlo en práctica. La fe queda así reducida a algo creído, sin llegar a experimentarse como algo vivido. Como dice Metz:

Nuestro cristianismo burgués está enfermo de un veneno dulce; el veneno dulce de la fe solamente creída, de una praxis del seguimiento solamente creída, de un amor y una conversión solamente creídos. Toda gracia permanece así en lo invisible, en lo impalpable, y nosotros seguimos siendo siempre los mismos...¹²

La concepción burguesa, con ese desfasaje entre el discurso de la fe y la práctica de la fe, resulta siempre en una suerte de antídoto contra los cambios a los que las iglesias están llamadas. Paradójicamente, y a diferencia de otras iglesias,

¹⁰ Son varios los elementos que la Teología de la liberación ha aportado a las iglesias del continente. Sin pretender hacer una lista exhaustiva, creo que no podemos dejar de reconocer la importancia de la superación del dualismo teológico que escinde al hombre en espíritu y cuerpo y que termina reduciendo la fe a un simple espiritualismo, la existencia de una sola historia, la historia humana, como campo donde se juega la salvación, la ortopraxis y no la ortodoxia como parámetro de la fe, la conciencia de la responsabilidad social a la que la Iglesia está llamada merced a una salvación que opera en la historia, la sensibilidad hacia los que sufren opresión, injusticia y pobreza, la utilización de las ciencias sociales como herramientas para un más profundo entendimiento del horizonte y del contexto en el que la Iglesia tiene que ejercer la misión.

¹¹ El teólogo alemán Johann B. Metz ha acuñado el concepto «religión burguesa» en su libro *Más allá de la religión burguesa*, Salamanca, Sígueme, 1982. Si bien Metz utiliza este concepto en una realidad muy diferente de la nuestra, creo que confirniéndole un contenido apropiado a nuestra situación, ésta es una categoría de análisis aplicable a las iglesias históricas del Río de la Plata.

¹² *ibid.*, pág. 57

en la Iglesia Metodista uruguaya los cambios muchas veces se han frenado desde concepciones que se manifiestan como progresistas y transformadoras. El “veneno dulce” de un discurso renovador y de “izquierda” solamente creído se ha constituido en la coartada para “seguir siendo siempre los mismos”¹³.

Para hacer más claro lo que estoy diciendo voy a dar un ejemplo. Mi iglesia de origen se hizo eco de esa premisa proclamada por la Teología de la liberación de que la fe nos llama a un compromiso sin reservas con los pobres. A partir de esto elaboró un discurso progresista y transformador que se reflejó en un sinnúmero de documentos y declaraciones. Y justamente, ese mismo discurso progresista fue lo que se constituyó en la coartada para no hacerse pobre ella misma.¹⁴ Por el contrario, este discurso sobre el compromiso con los pobres fue lo que muchas veces justificó el ser financiados desde el exterior, generando así una dinámica de dependencia.¹⁵

Este sutil mecanismo ha operado en diversas áreas de la vida de la iglesia: un discurso basado en la educación liberadora es lo que nos ha servido para justificar colegios privados y elitistas; declarar la urgencia y centralidad de la evangelización es la coartada que nos ha eximido de evangelizar. En definitiva, y volviendo a nuestro tema, nos conformamos con predicar “sobre” la vida en el Espíritu liberándonos así de vivir “en” el Espíritu; reflexionar “sobre” la oración nos permite justificar la falta de oración.

¹³ Muy sabiamente H. Assmann anticipó la posibilidad de una concepción burguesa del cristianismo que se vistiera con contenidos de izquierda. «En América Latina es sobre todo la ‘derecha’, vale decir, los que se oponen al cambio, que pueden apelar para tradicionales legitimaciones de corte religioso-sacral. Pero eso no nos debe llevar a olvidar la posibilidad de que surjan tentativas de abierta u oculta legitimación de medios pasos en la línea de la liberación, frenada a mitad del camino por mitizaciones de ‘izquierdas’ semi-revolucionarias» H. Assmann, *Opresión-Liberación, Desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971, pág. 158.

¹⁴ Por más extremista que parezca no se puede soslayar el hecho de que el compromiso con los pobres pasa por un hacerse pobre la Iglesia. Bien lo ha dicho R. Vidales: «La perspectiva de la liberación no puede menos que privilegiar este aspecto desde un punto de arranque. Los oprimidos, los pobres, viven de hecho esta Iglesia, sin poder ni prestigio, sin voz ni audiencia, y sin embargo esta iglesia *sin poder*, es la que manifiesta la *fuerza del Espíritu*. Creo sinceramente que los conflictos más profundos que hoy aquejan a las mayorías de nuestras iglesias establecidas, radican en gran parte en la ausencia total de «kenosis». Sólo de una Iglesia pobre, puede surgir una Iglesia crítica. Sólo en su mensaje de libertad la Iglesia es rica, en todos los demás campos la Iglesia es mendicante», en «¿Cómo hablar de Cristo hoy?», en J. Míguez Bonino, *Jesús, ni vencido ni monarca celestial*, B. Aires, Tierra Nueva, 1976, págs. 225-226.

¹⁵ Una financiación externa que se vuelve permanente y que sostiene la mayor parte del presupuesto es un peligro que incide en todos los campos de la vida de la Iglesia, y no sólo en lo económico. conspira contra el crecimiento del compromiso, del discipulado, de la mayordomía, del surgimiento de un laicado activo y responsable. En consecuencia, genera una dinámica de dependencia donde se espera que las soluciones siempre vengan de «afuera», atrofiando así las propias fuerzas y capacidades.

La apatía y languidez de nuestra espiritualidad sólo podrán superarse mediante posturas humildes que nos liberen de esa suerte de soberbia intelectual que nos impide ser verdaderamente críticos de nosotros mismos, que cierra puertas y ventanas para que el soplo del Espíritu no nos desordene las ideas. Al mismo tiempo, debemos tener clara conciencia de que la pérdida de espiritualidad no se resuelve reinstalando una teología y una piedad individualista, pietista y ahistórica. Este puede ser un atajo tentador, pero acabará aumentando los desencuentros. Solamente estaremos en condiciones de superarlos en la medida en que asumamos la fe en toda su integralidad: en lo social y lo personal, en lo político y lo espiritual, en lo intelectual y en lo afectivo-emocional.

II. Del desencuentro al encuentro

Dos experiencias personales que me tocaron vivir casi en forma consecutiva en el año 1990 marcaron profundamente mi relación con Dios y, particularmente, me abrieron una perspectiva diferente de la oración.

Una de ellas fue que por diferencias sustanciales en el nivel institucional de la iglesia, con mucho dolor, renuncié al trabajo pastoral. Lo que en un principio pensé que iba a quedar solamente en el alejamiento de una tarea, en una exclusiva toma de distancia de los vínculos institucionales, finalmente derivó, por la misma dinámica de confrontación con la iglesia-estructura, en un alejamiento de la iglesia-comunión de creyentes. Esto significó la pérdida del marco comunitario y de pertenencia desde donde siempre había vivido la fe. Y como sucede en toda pérdida importante, ella estuvo acompañada por un manojo de sentimientos -tristeza, abandono, soledad, desencanto, frustración, inseguridad-, lo que me hizo vivir la sensación de “no estar en casa”, de estar “a la intemperie”.

Prácticamente al mismo tiempo comencé a trabajar en un proyecto dirigido a “gente de la calle”. Esta tarea hizo que experimentara otro gran impacto. Por los trabajos que había realizado en las zonas marginales donde me había tocado ser pastor, creía conocer lo que era la pobreza extrema y sus efectos. Pero la problemática de la gente que vive en la calle me confrontó con la miseria en todas sus dimensiones: hambre, soledad, adicción, enfermedad física y síquica, violencia, en definitiva: la más absoluta carencia de posibilidades y esperanzas. Esa realidad de la “gente de la calle” posee tal magnitud que me sentí totalmente desbordado. Nunca me había sentido así, tan pequeño, débil e insignificante.

En síntesis, estas dos experiencias me sumergieron en las turbulentas aguas de la soledad, la inseguridad y la impotencia. Y, naturalmente, cuando sentimos que nos ahogamos nos ponemos a buscar cómo salir a flote. Justamente, en dicha búsqueda fue que encontré esa dimensión de Dios a la que la oración nos permite acceder. Lo que aparentaba terminar en un desencuentro con los demás y conmigo mismo, se convirtió en la posibilidad de un “encuentro” de amistad y compañerismo con ese Padre que es capaz de amarnos y sostenernos más allá de nuestro

entendimiento. Estoy convencido de que sin ese encuentro íntimo con Dios no hubiera podido superar esos “valles de sombra de muerte”, por los que indefectiblemente en algún momento de nuestra vida tenemos que pasar. Pienso que este testimonio personal puede llegar a tener valor más allá de su particularidad porque hoy en día son muchos los creyentes cuya experiencia en el plano institucional de la iglesia se caracteriza por el desencuentro con Dios, son muchos los cristianos que sienten que la institucionalidad de las iglesias suele constituir una pesada carga que ahoga y conspira contra la fe. Y porque, además, actualmente, la soledad, la inseguridad, y la impotencia han dejado de ser experiencias aisladas, llegando a adquirir una dimensión social de envergadura.

Sorbos de comunión bebidos en el pozo de la oración

Lo que sigue es la reflexión surgida de lo experimentado en estos últimos años en la oración tanto personal como comunitaria. Experiencia esta que se ha visto especialmente enriquecida por mi participación en un grupo de oración de la congregación de Trelew. La constancia, el crecimiento en el amor y la fraternidad, la solidaridad con los que sufren que se fue forjando en el yunque de la oración, el apoyo y el sostén espiritual que ha significado para sus integrantes y para otros hermanos de la iglesia, son una clara muestra de la sed de comunión y espiritualidad que existe en muchos de los cristianos.

Un espacio para el conocimiento íntimo de Dios

No digo nada nuevo al afirmar que mediante la oración podemos sentir esa cercanía con Dios que vivió Jesús, y el propio Pablo. Ambos tuvieron una relación tan estrecha con Dios que pudieron dirigirse a él como “Abba Padre” (Mr.14:36, Ro.8:15, Gál.4:6).¹⁶ Esta cercanía que ofrece la oración suscita un abanico de ricas implicancias para la vida del creyente. Una de ellas es la oportunidad de un conocimiento íntimo e integral de Dios. Veamos qué significa esto.

El objetivo fundamental de todo conocimiento es llegar a la verdad. Históricamente la búsqueda de la verdad se ha caracterizado por la tensión entre dos concepciones: la griega y la judía.¹⁷ La verdad desde el punto de vista griego significa básicamente hacer evidente, poner a la vista lo que está oculto. Por lo tanto, para los griegos la búsqueda de la verdad *-aleteia-* constituía un ejercicio de desocultamiento con la finalidad de que el sentido de las cosas apareciera lo más

¹⁶ *Abba* es una palabra aramea que expresaba una de las formas más familiares e íntimas que tenían los hijos para dirigirse al padre.

¹⁷ Cf. W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, Sígueme, 1976, págs. 54-62.

claramente posible, sin distorsiones ni deformaciones. Esta línea de pensamiento ha impregnado el conocimiento teológico en occidente. La definición de la verdad como “desocultamiento” y como “explicación” convirtió a la teología en un intento de comprensión del sentido más profundo de la realidad, y de preservación de la fe para que el mito o el error no la oscurecieran ni la desactualizaran.

Pero hay otro elemento característico en la concepción griega: la atemporalidad. Aquí la verdad no acontece, es algo que está más allá del tiempo y, consecuentemente, es inmutable. Lo verdadero es lo permanente, lo transitorio es lo que lo oculta. Para conocer, entonces, hay que sustraerse de la dinámica de la historia; la verdad sólo puede ser alcanzada en tanto se logre liberar el objeto a conocer de su transitoriedad histórica. Por lo tanto, el verdadero conocimiento es el conocimiento objetivo. Esta característica de la *aleteia* griega, donde conocer es tratar de llegar a la verdad más allá de su transitoriedad y de su dinamismo histórico, ha tenido también una gran influencia en la teología. Al impulso de esta forma de conocimiento la teología ha proclamado un Dios ahistórico e inmutable, y una fe que se limita a la pureza de la ortodoxia.

El otro polo de tensión que ha marcado al conocimiento ha sido la concepción judía. La palabra hebrea que define la verdad es *emet*. Acerca de ella Pannenberg dice lo siguiente:

Emet no es algo que esté ya concluso de una vez para siempre, es decir, algo que posea un valor atemporal; *emet*, por el contrario, es algo que tiene que ir aconteciendo, gestándose continuamente... De ahí que en el sentido israelítico, verdad sea la realidad enfocada como historia... no es algo que en cierta forma, se halle por debajo o por detrás de las cosas y deba ser encontrada mediante una penetración en la profundidad, en el interior de ellas; verdad es aquello que se pondrá de manifiesto en el futuro¹⁸

Es interesante notar cómo en esta concepción, además de la característica histórica y contingente de la verdad, se destaca también la dimensión de fiabilidad. La verdad es aquello en lo que se puede confiar; llegamos a la verdad de algo no sólo cuando es evidente y comprobado, sino también cuando podemos confiar en ello. Algo es verdad no sólo en la medida en que es comprensible sino también cuando podemos depositar allí nuestra fe, cuando lo experimentamos como una certeza que desafía al compromiso y a la esperanza.

Varios de los elementos que hacen a estas dos concepciones de la verdad no son excluyentes, sino que deben complementarse para conformar un

18 Ibid, pág. 55.

conocimiento de Dios íntimo y profundo,¹⁹ un conocimiento integral. Comprender y creer; sentido, explicación y compromiso transformador; razón y experiencia; intelecto y corazón son tensiones por las cuales indefectiblemente tiene que atravesar el conocimiento teológico si no quiere ser presa de aquellos reduccionismos que, por una excesiva influencia de la concepción griega, han empobrecido y hasta falseado la fe.²⁰

Al permitirnos conocer a Dios de forma vivencial y no exclusivamente intelectual, la oración abre una puerta para ese conocimiento íntimo del Padre en virtud del cual es posible superar los reduccionismos arriba mencionados. En ese encuentro con Dios, el creyente lo aprehende y es aprehendido por él. Y esto, evidentemente, constituye una diferencia sustancial con el conocimiento puramente intelectual y racional. Este, con su premisa de ser objetivo, toma distancia, se pone por fuera a fin de apropiarse de lo conocido. El conocimiento intelectual se construye a partir de una relación sujeto-objeto, la que siempre es una relación de propiedad: el sujeto posee al objeto, se adueña de él. Por el contrario, en el conocimiento íntimo e integral de Dios el aprehenderlo es un encuentro de comunión. La relación no es la de un sujeto y un objeto, sino que es una relación dialógica de dos sujetos que se funden en un acto de profunda comunión, es el encuentro de dos subjetividades.

Esta manera de conocer nos preserva de la tentación de dominar a Dios con nuestra capacidad intelectual y de quedarnos con una fe sólo pensada, creída, pero no vivida, una fe que “sabe” de Dios, pero que es incapaz de plasmarse en comunión con él. Cuando me aproximo a Dios en oración descubro su rostro de Padre compasivo y cariñoso, siento que como hijo suyo puedo exclamar “abba Padre”. Esta vivencia filial conduce al creyente a la actitud de “infancia espiritual” que es tanto condición para ingresar en la esfera del reinado de Dios (Mt.18:3-4; 19:13-15), como para conocerle verdaderamente (Mt.11:25). Pero además es preciso señalar que no habrá conocimiento íntimo de Dios, es decir, comunión, hasta tanto no se establezca en nuestra vida la asociación que aparece en Mt.18:3-4.

“Dijo [Jesús]: De cierto os digo, que si no os volvéis y os hacéis niños, no entraréis al reino de los cielos. Así que, cualquiera que se humille como este niño, ése es el mayor en el reino de los cielos”

¹⁹ Aquí utilizo el término “íntimo” en el sentido de “profundo y confiable” y no con esa significación interiorista tan arraigada en el pietismo espiritualista

²⁰ La ortodoxia ahistórica, el racionalismo y el espiritualismo tal vez sean las deformaciones que más fuertemente han marcado la vida de la Iglesia

Aquí Jesús vincula la “infancia espiritual” con la “humillación”, lo que significa que no hay comunión sin “*kenosis*”.²¹ Sólo en la medida en que estemos dispuestos a asumir delante de Dios una actitud de sincera humildad y de completa apertura y disponibilidad comenzará a hacerse realidad esa promesa de “ver cara a cara”, de “conocer como fui conocido” (1 Co.13:12).

Tal vez, al principio, nos resulte mucho más costoso esta forma de conocimiento, porque nos insta a hacer a un lado nuestras concepciones y todo aquello que hemos colocado como el soporte sobre el cual orgullosamente nos erguimos muy seguros de nosotros mismos. Quizás al comienzo parezca mucho más fácil conocer a Dios como observadores distantes, ajenos a esa intimidad que interpela y arrebata, que conduce por terrenos que por momentos nos resultan extraños e inmanejables, en los cuales sólo nos queda tomarnos de Su mano y dócilmente dejarnos conducir. Ciertamente este conocimiento íntimo de Dios es mucho más desafiante y comprometedor, y únicamente en este tipo de relación el alma se deleitará con ese amor que, como proclama el salmista, “todas tus culpas perdona, cura todas tus dolencias, rescata tu vida del pozo, te corona de amor y ternura” (Sal.103:3-4).

Si trasladamos lo dicho a la esfera de la producción teológica, tendremos que aceptar que la “*kenosis*” es un prerequisite insoslayable para cualquier teología que pretenda ser fiel al evangelio. Sin esa actitud de humildad que disponga al teólogo a alimentarse y a aprender de la espiritualidad sencilla de los hermanos que integran la comunidad de la fe, difícilmente pueda haber un pensamiento verdadero y pertinente. Porque, como bien apuntó Míguez Bonino, “no pueden construirse espiritualidades en un laboratorio o en un invernadero devocional”;²² la teología, por sí sola, no está en condiciones de redescubrir o de crear una mayor y más honda espiritualidad. Tampoco puede surgir de pequeños grupos de vanguardia que al final terminan ubicándose tan por delante de la cotidianidad de las congregaciones que sus ensayos y propuestas quedan al margen. Por cierto, hay momentos en que es necesario que el pensamiento teológico se coloque adelante en la marcha de la Iglesia, pero en el ámbito de la espiritualidad son las comunidades de la fe las que deben asumir esta posición. He aquí un gran desafío para cada congregación, para cada creyente y para cada pastor. A este gran desafío deberán ser especialmente sensibles aquellas iglesias

21 *Kenosis* es el término griego utilizado por Pablo en Fil 2.6-11 para describir la calidad y la magnitud de ese amor liberador de Dios encarnado en Jesucristo. Tan radical es para el apóstol el amor y la voluntad salvífica de Dios que ha llegado al extremo de «vaciar de su condición de Dios» para asumir la condición de siervo «Vaciamiento», «anonadamiento», «humillación», «despojamiento» son las palabras que se han utilizado para traducir este término griego. La «*kenosis*», según Pablo, también es un requisito para que el creyente pueda entrar en comunión con Dios y con los hermanos en la fe (Fil 2 1-6).

22 J. Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, Salamanca, Sígueme, 1977, pág. 203

que tienen ya un largo recorrido histórico, y que en ese recorrido han visto absorbida la vida espiritual por una institucionalización que dificulta sobremedida la apertura a la novedad de Dios.

III. Una oración puesta a prueba

Si bien la oración abre un espacio donde podemos conocer más íntima y profundamente a Dios, también hay que reconocer que su falseamiento puede llegar a deformar la fe bíblica. En una de las notas afirmé que los cristianos debemos valorar el importante aporte que las ciencias humanas han hecho a la fe, especialmente la sociología y la psicología. Estas demostraron que la experiencia religiosa puede convertirse en una falsa conciencia de la realidad.

Por más que a esta altura Marx suene pasado de moda para muchos hoy, no podemos olvidar lo que su análisis puso al descubierto: la religión suele convertirse en “ideología”, es decir, en un cuerpo de ideas que sacraliza la realidad haciendo creer que ella es el fruto de la voluntad de Dios y no de la acción del hombre. En consecuencia, cuando la religión concibe la realidad así, cuando la ve como un orden divino, se opone a cualquier cambio que pueda afectar el *statu quo*. Fue por eso que Marx la catalogó con esa frase tan manida hasta hace algunos años: “*la religión es el opio de los pueblos*”. Efectivamente, como el opio, la religión muchas veces ha deformado la realidad convirtiéndola en “voluntad de Dios”, inhibiendo así toda transformación tendiente a consagrar una mayor justicia y equidad. Y reiteradamente, como el opio, ha sido una forma de evasión y escapismo, que proyecta para un “más allá” las satisfacciones que el presente niega.

Por otra parte, la psicología también ha hecho un aporte crítico fundamental. Para Freud la religión es una ilusión que construye el inconsciente para fugarse de una realidad que le impone límites al deseo. En tanto fuga, la religión se torna en algo esencialmente alienante, en una neurosis que separa de la realidad. Si bien esta consideración sobre la experiencia religiosa puede parecer muy dura para los que somos creyentes, creo que si echamos una mirada honesta a nuestras iglesias encontraremos que la fe y la espiritualidad están muchas veces asociadas al escapismo.

Por más que marxistas y freudianos cometieron el error de haber convertido estas críticas en dogma, esto no debe impedir que los cristianos las tomemos en serio. Es preciso tener conciencia de que la oración puede ser sólo una forma de escapar de la realidad o expresión de una ideología religiosa sacralizadora del orden existente. Por lo tanto, es necesario que nuestra oración sea puesta a prueba. Para ello hay que confrontarla permanentemente con la sospecha de que, en lugar de ser expresión de una fe comprometida, sea una forma de huir de las dificultades y de los desafíos que cotidianamente nos salen al cruce.

Pero no sólo las ciencias sociales confrontan críticamente nuestra experiencia religiosa. El parámetro crítico más importante que tenemos los cristianos y a partir del cual constantemente debemos analizar nuestra oración, nuestra espiritualidad y la fe toda, es la revelación bíblica de Dios. Aquí se encuentra el tamiz más exigente, y un filtro inevitable para la fe.

La Biblia presenta a un Dios que hace nuevas todas las cosas (Ap.21:5), que transforma y cambia la vida de las personas. Este poder transformador está en conexión con uno de los rasgos sobresalientes de la imagen de Dios que nos presenta tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento: el dinamismo. El Dios bíblico se revela siempre de manera nueva. Y es, justamente, a partir de esa novedad que la vida y la historia pueden renovarse. La novedad de Dios sustenta la esperanza de que un nuevo hombre y una nueva historia son posibles.

Para demostrar esta afirmación voy a dar tres ejemplos. El primero aparece en el texto que narra la vocación de Moisés (Ex.3:1-15). Allí Moisés recibe el mandato de conducir a Israel en su salida de Egipto; junto con esta vocación Dios le revela su nombre: “Yavé”. Este nombre es una forma del verbo “ser” y mucho se ha discutido sobre su traducción -“Yo soy el que soy”, “Yo soy el que seré”, “Yo soy el que estoy siendo”-. Pero sea cual fuere la mejor, lo cierto es que cualquiera de ellas pone de manifiesto que Aquel que se presentó a Moisés es un Dios que transforma la vida y la historia a partir de su propio dinamismo. Lo permanente de Dios es que siempre está siendo de manera nueva. Es la apertura a ese dinamismo lo que hará que Moisés descubra los nuevos desafíos que el Señor le pondrá por delante.

El segundo ejemplo es la experiencia de Elías en el Horeb (1 R.19:9-13). En este texto Elías busca restablecer la Alianza, para ello se dirige al monte Horeb, al lugar donde antaño se había consagrado el pacto entre Dios y su pueblo. La pretensión del profeta es volver a los orígenes para reencontrarse con Dios. Esta idea se enfatiza mediante la enumeración de las diversas representaciones que van pasando delante de Elías: un huracán, un temblor de tierra, y el fuego. Anteriormente estos elementos habían constituido manifestaciones de Dios (Ex.19:16-19), por lo cual era de esperar que Elías encontraría al Señor en alguno de ellos, sin embargo, tras cada uno de estos fenómenos se anuncia que ahora “el Señor no estaba allí”. Finalmente pasa “una brisa suave”, y allí sí apareció. La manifestación de Dios se da en una nueva teofanía, el Señor se muestra como nunca lo había hecho antes. Aquel intento de volver al pasado desembocó en un encuentro con la novedad de Dios. El camino del encuentro con Dios y de la renovación de la alianza pasa inexorablemente por la apertura a su dinamismo.

El último ejemplo que quiero señalar es lo que sin duda constituye la expresión más clara de la novedad de Dios: *Jesús*. El es la demostración más categórica de ese dinamismo del ser de Dios que ya se había puesto de manifiesto en el Antiguo Testamento. Justamente esto es lo que no pudieron entender los

fariseos, y lo que constituyó el contenido fundamental del enfrentamiento con Jesús. Ellos no aceptaron que Dios pudiera manifestarse de una manera nueva, más allá de la Ley. Les resultó imposible que Dios se mostrara de manera diferente de como lo había hecho en el pasado, por lo cual acabaron rechazando al Hijo de Dios. El rechazo y la condena fue el escudo con que se pusieron a resguardo de ese Dios que desde su novedad los convocaba a la radical transformación de “nacer de nuevo”(Jn.3:1-11).

Es necesario examinar constantemente nuestra fe y nuestra oración a la luz de la espiritualidad de Jesús. La vida de Jesús nos invita a una espiritualidad de la libertad y no de la ley; de la novedad de Dios y no de la repetición; una espiritualidad fruto de una osada búsqueda de la comunión con Dios y con el prójimo. La fe de Jesús fue una fe dinámica, y no esclerosada por una institucionalidad que induce a concebirla como inalterable; fue una fe sustentada en la promesa del Reino, en la esperanza en ese futuro que Dios va abriendo, y no en la repetición del pasado o de una tradición que pretende ser la verdadera custodia de Dios. Sólo si la oración se da en sintonía con la fe y la espiritualidad de Jesús podremos tener la certeza de estar bebiendo en el pozo de la verdadera comunión con Dios.

Descubriendo a un Dios que nos sorprende

Los tres ejemplos que mencionamos anteriormente -el Dios que se revela a Moisés, el que se presenta a Elías y el que se da a conocer en Jesús- sólo son una muestra de que constantemente Dios sigue saliendo al encuentro de nuestra vida y de la historia, y lo hace no sólo como el “eternamente otro” sino también como el “eternamente nuevo”. La alteridad de Dios va en paralelo con su novedad. Porque esa novedad de Dios anuncia que la vida no está clausurada en los límites del presente es que la experiencia del encuentro con él es el fundamento más sólido para la esperanza y, en consecuencia, para la transformación de la vida. Y porque la novedad de Dios proclama que las cosas pueden ser diferentes somos convocados a dejar que ella oriente nuestras fuerzas, nuestras opciones, nuestro compromiso, en resumen, toda nuestra existencia.

Experimentar esta novedad no es algo que haya quedado circunscrito a Moisés, a Elías o a aquellos que nos antecedieron en la fe; seguramente el Señor hoy también está saliendo a nuestro encuentro para *sorprendernos* otra vez. En tal sentido, es interesante ver cuántas veces los evangelios utilizan palabras como “sorpresa”, “atónitos”, “quedaron maravillados” para describir la sensación de aquellos que se enfrentaron con Jesús. La fe, para ser tal, tiene que tener este componente de sorpresa. La sorpresa no es una dimensión reservada exclusivamente a los místicos o a algunos recién convertidos que sintieron la presencia arrebatadora del Espíritu; es una dimensión que siempre debe estar presente como un elemento constitutivo de la fe de cada cristiano. Cuando está ausente, la fe se

agota en un ritualismo vacío de contenido, o en una tradición que a pesar de pretender erigirse como la máxima expresión de la ortodoxia, al fin y al cabo, no es otra cosa que la inercia histórica y doctrinal de una vivencia que fue profunda y transformadora pero que ya no se verifica en el presente.

Para que nuestra vida se confronte nuevamente con el dinamismo de Dios es necesario que el creyente tenga esa apertura de mente y corazón que nos hace capaces de sorprendernos una y otra vez. Pero además de esa disposición se requiere *sensibilidad de espíritu*. Si no poseemos sensibilidad corremos el riesgo de que nos pase lo que a los fariseos con Jesús: hasta las manifestaciones más visibles de la novedad de Dios y de su ofrecimiento de una vida nueva son dejadas de lado, negadas y rechazadas. Sólo desde la sensibilidad de espíritu podremos vivir la experiencia de Elías: descubrir a Dios en lo pequeño, encontrarlo donde ni siquiera pensábamos que podría estar, como en la suavidad de una brisa. Únicamente la sensibilidad de espíritu nos da la capacidad de percibir la maravillosa gracia de un Dios que constantemente se revela en la sencillez de lo cotidiano.

Si bien por haber sido creados a “imagen y semejanza” de Dios, todos nacemos con esta sensibilidad, el egoísmo, el individualismo y la pretensión de creernos el centro de la realidad, van haciendo al espíritu insensible, van endureciendo el corazón. Vale la pena recordar cómo denomina la Biblia la negativa del Faraón a que Israel saliera al desierto a dar culto a Yavé: *se endureció su corazón* (Ex. 7:3, 13-14; 8:15, 32; 9:34; 10:1; 11:10). Ese endurecimiento es el resultado de la incapacidad de aceptar el llamado de Dios, de la insensibilidad para percibir la novedad de vida que él presenta. El endurecimiento del corazón es lo que queda después de que la soberbia y la rigidez ganan terreno en nuestro espíritu, adueñándose de la experiencia de fe y sustituyéndola por los pequeños dioses de mi yo, o de mi tradición, o de mis ideas teológicas.

Por eso, para que la sensibilidad brote, el espíritu humano necesita ser cultivado. Sin duda, la espiritualidad es la herramienta idónea para ello. Y dentro de la espiritualidad, la oración es uno de los más eficaces instrumentos para preparar el terreno para la siembra que Dios quiere efectuar en nuestro corazón. Cada vez que oramos sinceramente abiertos a la novedad de Dios, esa oración progresivamente nos va permitiendo conocer más íntimamente a Dios; ella nos prepara, casi sin darnos cuenta, para descubrir las señales de su presencia. La oración que hacemos al comenzar o al finalizar el día, o mientras viajamos en el colectivo, o esperamos que aquella persona con quien nos vamos a entrevistar llegue o nos reciba, o en los fugaces momentos en que estamos solos, esa oración prepara nuestro espíritu para recibir lo que Dios nos quiere dar, para escuchar lo que nos quiere decir, para ver lo que nos quiere mostrar. En definitiva, la oración permite que la sensibilidad mantenga al espíritu en una vigilia permanente para que el Señor no se nos pase de largo, es una lámpara a la que el alma debe recurrir para captar cada día con mayor nitidez la presencia siempre nueva, sorprendente y amorosa de Dios.

IV. La reivindicación de nuestra humanidad

La oración no sólo da a luz una sensibilidad de espíritu que prepara para el encuentro con la sorprendente novedad de Dios, también abre la mente y el corazón para permitirnos captar y enfrentar la realidad a la luz de las promesas y los desafíos del Evangelio. Como veremos, la oración contribuye singularmente a la gestación de esa sensibilidad que configura una firme trinchera de resistencia ante la amenazante deshumanización de estos tiempos.

La oración en el neoliberalismo

Tengo el convencimiento de que el neoliberalismo imperante es mucho más que una política económica, es una “forma de ser”, una cultura que marca con su sello cada palmo de la realidad. En tanto que el dogma del Libre Mercado define en las relaciones económicas el plano objetivo, también la subjetividad es subrepticamente modelada a partir de las siguientes características culturales:

- Un individualismo feroz, que presumiendo ser la etapa más alta del desarrollo humano, ha sumergido a la sociedad en una profunda fragmentación que produce, entre otros efectos, una experiencia de soledad casi sin parangón.

- Carreras locas, fruto de una competencia sin tregua, que van llenando el corazón de frustraciones y resentimientos. Todo esto se manifiesta en un generalizado espíritu de agresión y violencia, del cual ni los niños parecen ya estar a salvo.

- El consumismo que degrada y empequeñece el alma al reducir lo trascendente a una mercancía más, y al elevar lo superfluo a las categorías de valor fundamental y necesidad básica. El consumismo se erige así en una cuasi religión que promete ser el verdadero y único camino a la felicidad.

- Un cinismo que justifica cualquier cosa mientras me sirva a “mí” y “yo” esté bien, hasta el grado de que la corrupción prácticamente ha adquirido status de legitimidad.

- Un pragmatismo que se empeña en hacer creer que el futuro no es otra cosa que una proyección maximizada del presente, tornándonos de esa forma en seres incapaces de concebir visiones y utopías que hagan vibrar el corazón al influjo de la esperanza en un futuro verdaderamente diferente.

Creo que el término “deshumanización” es un buen condensador de los efectos que esta cultura impone tanto en el ámbito objetivo como subjetivo. Por cierto, el neoliberalismo no sólo produce miseria material; para poder subsistir precisa hacernos presa de la miseria espiritual.

Diría que la *indiferencia* es hoy el equivalente neoliberal de aquel “corazón endurecido” del que nos habla la Biblia. Ella paraliza la conciencia, deteriora las relaciones con los demás, envilece nuestros proyectos; vale decir, nos hace cada vez más míseros de espíritu. En consecuencia, el proyecto de vida para el que fuimos creados -la comunión con Dios, con el prójimo, y con toda la creación- se desvanece.

Clausurado dicho proyecto, para la persona indiferente ya no queda otra posibilidad de fe que la confianza en sus propias fuerzas, y en lo que puede comprar. Así uno mismo se vuelve dios, y recurre a las modernas liturgias de la autoafirmación exacerbada y el consumismo para “adorarse”. La indiferencia atrofia las alas de la trascendencia impidiendo al hombre proyectarse más allá de sí mismo; su pobre y mezquina realidad se convierte en el único cielo posible.

Cuando la indiferencia avanza, las relaciones con los otros pasan a ser exclusivamente instrumentales, no tienen otro valor que aquello a lo que me permiten acceder en la carrera por satisfacer mis intereses y necesidades. En el mejor de los casos se las vive como la indispensable interacción de los diversos roles que tejen el entramado social. El otro deja de ser persona para convertirse en una categoría social; lo que prima es la cosificación de la existencia. La indiferencia, por otra parte, corrompe los vínculos con el resto de la creación. Nos hace ciegos ante los milagros de la naturaleza y ante tantas heridas que se le infligen. La creación es reducida así a un mero recurso económico que cobra valor según el libre juego de las demandas del mercado.

Pero la indiferencia no sólo se expresa mediante este “darwinismo social” utilitarista y depredador, que genera un numeroso coro de desesperanzados y dolientes, ella también se presenta como el dulce susurrar de las suaves melodías de la “armonía interior”. Las formas de interioridad *light* que tan abundantemente se ponen a nuestra disposición en los escaparates de lo religioso y en los medios masivos de comunicación, no hacen otra cosa que exaltar una indiferencia disfrazada de espiritualidad, escondida en numerosas ocasiones detrás de la imagen de religiones orientales que han sido esencialmente falseadas. Mientras las verdaderas formas de espiritualidad oriental mayormente proponen una suerte de vaciamiento y disolución del yo mediante la inmersión en la unidad infinita de la divinidad -lo Uno-, ahora esta cultura del Libre Mercado las desvirtúa haciendo que lo divino se disuelva y se confunda con el yo. El vaciamiento original queda así trastocado por la divinización del yo. Por consiguiente, sólo queda lugar para una espiritualidad al estilo de la oración del fariseo:

“El fariseo, puesto de pie, oraba consigo mismo de esta manera: Dios te doy gracias porque no soy como los otros hombres, ladrones, injustos, adúlteros, ni aun como este publicano.” (Lc.18:11)

Como dice J. Sobrino, “falta aquí el fundamento posibilitante de toda oración, es decir, *la alteridad*, la autocomprensión de quien reza a partir de algo o alguien que no es él mismo. Esa alteridad es negada con respecto a Dios, y es rechazada positivamente con respecto al otro hombre a quien se desprecia.”²³

²³La oración de Jesús y del cristiano, Bogotá, Paulinas, 1979, pág. 21.

Por el contrario, la oración que verdaderamente se abre a la novedad de Dios se convierte en uno de los ámbitos privilegiados para el surgimiento de una sensibilidad que permite resistir en medio de tanta deshumanización. La comparación que hace Alves entre la experiencia religiosa y la experiencia estética nos puede ayudar a explicarlo. Para él ambas son “*éxtasis, suspensiones de la vida cotidiana*”²⁴. En ese sentido podemos afirmar que la oración que rompe el ensimismamiento, para lanzarse en búsqueda de la novedad de Dios, constituye una forma de desabsolutizar la realidad existente, o una “puesta entre paréntesis del mundo de lo cotidiano” -para usar otra expresión de Alves-. Cuando oramos podemos superar los límites de lo cotidiano -eso significa “éxtasis”-; el espíritu progresivamente entra en silencio, y los ruidos, las disonancias, las distorsiones de una realidad tan ingrata e inhumana como la que nos rodea, se debilitan.

Pero la oración no sólo inaugura un espacio donde se relativiza lo que esta cultura pretende hacer sentir como inmodificable, como el mejor de los mundos posibles. En la medida en que el silencio va adueñándose del aire y del espíritu sentimos que algo comienza a agitarse en el corazón; la esperanza y las dimensiones de humanidad paralizadas por lo deshumanizante de la realidad se despiertan y crecen, son *brotos de sensibilidad*, señales de una nueva vida que empieza a despuntar. Estos brotes de sensibilidad constituyen una manifestación de esa especie de memoria genética que Dios ha grabado en el espíritu, y que cuando la oración le da lugar, renueva nuestra vocación humana.

Como hemos visto, la cultura neoliberal, ya sea por la despiadada vía del “darwinismo social” o por la cálida oferta de la “armonía interior”, siempre apunta a un mismo objetivo: la consolidación del imperio de la indiferencia. Por eso necesitamos tanto como el agua de esos brotes de sensibilidad que nos ayudan a resistir ante una realidad que, por más que se revista de bullicioso “circo” y luminoso “*shopping center*”, no es otra cosa que deshumanización y muerte. En el inagotable manantial de la oración podremos revitalizarnos con esos sorbos de “agua viva” que permitirán que la vida retoñe.

La oración: una secreta forma de custodiar la esperanza

Los técnicos y políticos adeptos a la economía neoliberal cantan loas a la globalización. Pero, en definitiva, esta no es otra cosa que la más absoluta indefensión ante el capital. Ya no existen barreras ni controles, el capital posee una total libertad para moverse de acuerdo con su exclusiva conveniencia, reasignando constantemente los lugares de producción al impulso de un único criterio: ganar más sin que importe el costo humano y social.

La globalización de esta economía ha devenido en *globalización de la pobreza* y sus consecuencias. Las fronteras tradicionales del primer y el tercer

²⁴ R. Alves, *El enigma de la religión*, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1979, pág. 93.

mundo han sido franqueadas por un “cuarto mundo”, el mundo de los excluidos, fruto de la inhumana concentración de la riqueza que actualmente tiene lugar.²⁵ Este cuarto mundo está presente en todos lados, tanto en Latinoamérica como en Europa; ni siquiera a los propios Estados Unidos le resulta ajeno. Por ejemplo, uno de cada cinco niños norteamericanos son pobres, la cantidad de jóvenes que viven en la pobreza más extrema ha aumentado de manera importante en los últimos años, y los jóvenes pertenecientes a niveles económicos más estables presentan los mismos síntomas existenciales que los más pobres: alienación, depresión, cinismo y desesperanza.²⁶

Ya en 1979 Dorotea Sölle, en unas conferencias dadas en Buenos Aires, catalogaba la situación de Europa y de Estados Unidos como un “*un cinismo objetivo*”.

«El mundo en el que vivo tiene su esquema de interpretaciones con las que me encuentro. Cada chico sabe que los autos son más importantes que los niños, que aquellos requieren más lugar y más cuidados. Cualquier joven sabe que una racionalización ventajosa es más importante que la mantenimiento de lugares de trabajo. Cualquier maestra joven sabe que un funcionamiento sin conflictos de la burocracia que está sobre ella es más importante que los chicos que le han sido confiados y sus necesidades.

Los simples factores de nuestra vida reflejan las interpretaciones que conciben a los seres humanos como objetos no importantes, intercambiables y molestos; estas conforman el marco dominante del cinismo objetivo.²⁷ «

Ciertamente, el fundamento de esta concepción neoliberal es considerar que los seres humanos son como las cosas, descartables; y su futuro es menos importante que el del capital. La consecuencia lógica de esto no puede ser otra que lo arriba mencionado: depresión, cinismo y desesperanza.

Hoy se observa que los costos humanos del cinismo objetivo también han adquirido una dimensión global. En consecuencia, para entender mejor la situación por la que atraviesa nuestro continente, a la pobreza existente hay que añadirle desesperanza y cinismo; aquello que antes parecía patrimonio de un primer mundo

²⁵ Tengamos presente que dos tercios de la riqueza mundial está hoy en las manos del 16% de la población.

²⁶ Cf. S. Coontz, *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap*, Washington, Harper Collins Publishers Inc., 1992.

²⁷ D. Sölle, *La cruz como lucha contra el cinismo*, Cátedras Carnahan, ISEDET, Buenos Aires, 1979, (apuntes mimeografiados).

decadente, ahora también se expande por estas tierras. Y lo peor es que la desesperanza y el cinismo no sólo se han impuesto en el plano de las dimensiones económicas y políticas de las relaciones sociales, además nos están ganando el corazón; han dejado de ser exclusivamente objetivos, para hacerse también subjetivos. Algo más de lo que decía Sölle nos ayudará a comprender y definir este cinismo.

«El Reino de Dios y su nueva justicia, ya es impensable. La comprensión cíclica de la historia ha reemplazado a la comprensión escatológica-final.

Pérdida de continuidad y una bien planificada falta de memoria... esas pérdidas de la historia son al mismo tiempo inexistencia de futuro y una desesperanza no dramática...

[Cinismo significa que:] Mis relaciones con otras personas caen bajo leyes con las cuales generaciones pasadas ni siquiera soñaron... ya no queda tiempo, ni fuerza, ni lenguaje para estar con el otro.»

Pienso que hay dos elementos concurrentes en la génesis de este cinismo y que forman parte constitutiva de la racionalidad neoliberal. Uno de ellos es que para moverse eficazmente en medio del “darwinismo social”, no se puede andar cargando demasiados valores éticos. Tan así es que desde el poder constantemente se insinúa que cinismo, oportunismo y falta de escrúpulos conforman la mejor estrategia para triunfar. Claro que, como la inmensa mayoría, en vez de ser los triunfadores acabamos siendo los derrotados, entonces el cinismo se reduce a una mera estrategia de sobrevivencia cotidiana. El otro elemento radica en la necesidad de hallar un mecanismo de defensa ante tanta desilusión y frustración de las esperanzas. A causa de la incapacidad de concebir utopías alternativas y movilizadoras, es decir, por haberse desdibujado de nuestro horizonte histórico el Reino de Dios y su justicia, la memoria se distorsiona o se bloquea, y se niega el futuro.

No se requiere gran perspicacia, ni complejos análisis sociológicos para darse cuenta de que la esperanza parece estar, cuanto menos, adormecida. Lo que no pudieron conseguir por la fuerza, lo que no lograron los militarismos y las dictaduras, esto es, desterrar la esperanza, hoy se nos impone mediante la embriagante seducción del consumismo y del “estar bien”. Las instancias ideológicas y propagandísticas del poder ponen tanto empeño en esto porque saben que el neoliberalismo sólo puede afianzarse y perdurar a partir de una desesperanza planificada, que convierte la subjetividad en una “forma de ser sin proyecto”.

Es prácticamente generalizada la amarga sensación de que los proyectos históricos basados en la equidad y la solidaridad se agotaron. Las revoluciones de las décadas del 60 y del 70 no se concretaron y aquellas que sí lo consiguieron ya se derrumbaron o sucumben lentamente a la presión del capital. A pesar de haber

superado las dictaduras, los reclamos de verdad y justicia fueron soslayados. La ola democrática de los años 80 no vino acompañada de los frutos aguardados: participación popular; una nueva clase política verdaderamente comprometida con el bienestar de la gente -y no con el poder como su único interés-; ética y transparencia en los gobiernos y en la justicia. Frente a tantas decepciones y ante un cinismo objetivo y subjetivo en expansión, preguntarse cómo resistir es tan urgente como trascendente.

Hay una canción de León Gieco, titulada “Del mismo barro”, que se hace una pregunta de este tipo; tal vez repasarla nos aporte algunas pistas.

Cuando tenía sólo 18
llegaba a Buenos Aires
era marzo de neblinas
del tren bajé temblando.
Parecíamos todos del mismo barro.
Los almendros saludaban
al último gran verano
lamentaban no hacer más sombra
a unos gatos naufragando.
Parecíamos esperanzas caminando.
¿Dónde quedó esa canción?
Quizás adentro del corazón.
Todavía quedaba algo
del libro de primer grado.
Se saludaban los pelos largos
cuando en la calle se cruzaban.
Parecíamos todos del mismo barro.
Lucy traía unos diamantes
de un mundo inesperado.
Francia en colores del día domingo,
marcha de los estudiantes.
Parecíamos esperanzas caminando
¿Dónde quedó esa canción?
Quizás adentro del corazón.

Esta canción es un ejercicio de nostalgia, recuerdos de un mundo que pasó, donde había propuestas movilizadoras y aglutinantes, capaces de reunir en torno a sí multitudes dispuestas a trabajar y hasta a combatir por ellas; donde se sentía que los sueños eran compartidos, que se era como “del mismo barro”. Aquel mundo no era como el presente, en el cual la mayoría vive con un imborrable sabor a soledad, donde el inmovilismo y la fragmentación son el paisaje circundante y excluyente.

La canción se lamenta recordando la expectativa de algo nuevo que parecía estar a punto de irrumpir: Los Beatles con su cielo de diamantes transmitían la reluciente visión de un mundo distinto; los estudiantes del mayo francés proclamaban “la imaginación al poder”, mientras que los de América Latina soñaban con “patrias liberadas”. Añoranzas de la eufórica y militante vivencia de la esperanza -“parecíamos esperanzas caminando”.

¿Será posible acaso poner a resguardo algo de aquellos sueños en medio de este vendaval que arrasó los proyectos históricos de liberación? ¿Hay algún lugar donde cobijar la esperanza para que el frío de esta noche neoliberal no termine de marchitarla? Encontrar una respuesta se transformará seguramente en una revitalizadora y liberadora experiencia. Gieco ensaya una: “¿dónde...? en el corazón”. Pienso que puede ser correcta en tanto le antepongamos y la complementemos con otra: “en la oración”. Ahí el corazón puede encontrarse con Aquel que nos hace “renacer a una esperanza viva” (1 P. 1:13).

En medio del cinismo y el descreimiento, la oración nos abre la oportunidad de renovar la experiencia de fe y nutrir la esperanza. Es el encuentro con la novedad de Dios lo que nos permite alimentar nuestra vida con la fe de la que nos habla Hebreos: “Es pues la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve” (He. 11:1). La oración, pues, arraiga en nuestro corazón la convicción de que hay un futuro, de que la meta de cada vida y de la historia es el Reino.

“Esa certeza, esa convicción no es otra cosa que nuestra opción por la vida. Hay un gran SI a la vida, aun cuando la misma es negada en la situación objetiva cínica. Pero si somos capaces de optar, entonces también se presupone nuestra fuerza para luchar.”²⁸

La fe defiende la subjetividad al evitar que nos acomodemos al presente, y al desafiarnos al impulso de la promesa del Reino a una transformación profunda y permanente. Resguardar la subjetividad del cinismo se convierte entonces en el embrión de todo compromiso y de toda lucha por la vida que quiera ser fecunda y duradera.

En la oración, la esperanza y la fe se revitalizan con sorbos de comunión que el corazón bebe en la fuente del amor de Dios manifestado históricamente en Jesucristo. Podemos decir, parafraseando a Pascal, que por medio de ella “el corazón descubre razones para esperar que la mente seguramente no alcance a comprender”.

La Teología de la liberación generalmente se ha caracterizado por un fuerte énfasis en lo objetivo y estructural. La liberación pasa por el cambio del sistema socio-económico, por la instauración de estructuras que aseguren la justicia, no

28 Ibid.

sólo en el ámbito jurídico sino también a escala social y económico. Esto aparecía factible históricamente en tanto existía el socialismo como sistema alternativo. Pero, qué hacer en un contexto como el nuestro donde se ha consagrado un capitalismo mundialmente hegemónico. A mi entender, hoy la liberación implica inexorablemente defender la subjetividad de todos los males que esta cultura de la desesperanza provocan en el alma. Si queremos que no se cierre la puerta de la liberación, tendremos que abrir la de la oración para que la novedad de Dios actúe renovando nuestra vida, a fin de que seamos semillas de solidaridad, justicia y libertad que el Señor hará germinar y expandirá en la historia.

Ahora pienso que es posible que antes no haya prestado suficiente atención a la experiencia de la oración porque, como dice Gieco, “parecíamos esperanzas caminando”. Aquel era un tiempo donde la esperanza se cantaba a voz en cuello; hoy, cuando la canción dejó de ser proclama y tantas expectativas se acallaron, la esperanza tendrá que ser guardada y protegida en el corazón. Justamente en el silencio de la oración el corazón podrá seguir escuchando secretamente cantos de esperanza que Dios no cesa de susurrar.

V. Conclusión: el poder de los sin poder

La humanidad ha llegado a un nivel de conocimiento y de desarrollo científico y tecnológico que le ha permitido superar límites impensables hasta hace algunas décadas. Es tal el grado de poder y sofisticación que lo que antes era materia de ciencia ficción ahora se ha convertido en realidad. Ya nada nos sorprende, todo parece estar a nuestro alcance.

Pero, paradójicamente, mientras el poder parece ser la característica de la época, lo que experimenta la mayoría de los hombres y mujeres de nuestra sociedad es vacío, vulnerabilidad y pequeñez. Pocos textos pintan tan bien este contrasentido como aquellas palabras puestas por Nietzsche en la boca de un loco:

El loco saltó en medio y gritó «A dónde fue Dios?. Os lo voy a decir: Nosotros lo matamos. Todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hicimos esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio el borrador para borrar todo horizonte? ¿Qué hicimos cuando rompimos la corriente que unía esta tierra con su sol? ¿Hacia adónde va ella ahora? Lejos de todos estáis. ¿No estamos hundiéndonos continuamente? ¿Hacia atrás, hacia el costado, hacia adelante, en todas direcciones? ¿Será que todavía nos queda hacia arriba y hacia abajo? ¿No estamos vagando a placer en una nada infinita? ¿No sentimos el hálito del espacio infinito? ¿No está haciendo más frío? Parece que la noche está llegando antes de hora. Las linternas ya tienen que encenderse por la mañana».²⁹

²⁹ Así hablaba Zarathustra, citado por R. Alves, op.cit., pág. 124.

Es tanto el poder adquirido que nos creímos capaces de “bebernos el mar”. En su desmesurado ejercicio “borramos el horizonte”, lo cual nos ha dejado peligrosamente expuestos a la oscura noche de la desesperanza y al frío de la soledad. Al romper “la corriente que unía a la tierra con su sol” caímos en la cuenta de que la vida se había quedado sin su más rica substancia: la comunión. Como dice G. Lipovetsky: “*la realización definitiva del individuo coincide con su desubstancialización*, con la emergencia de individuos aislados y vacilantes, vacíos”³⁰. He ahí la doliente contracara de la glorificación del poder. Por consiguiente, es preciso tomar conciencia de que, para poder hacer frente a los dañinos efectos de esta civilización, que cree ser el marco de la realización plena del ser humano, se requiere encontrar la manera de “resubstancializar” la existencia.

La oración, por lo menos así podría definir mi experiencia, constituye una de las vías que tendremos que recorrer en la impostergable búsqueda de recuperar esa vocación humana esencial que es la comunión con el Otro y con los otros. Después de llamar insistentemente, de interrogar, de gemir y clamar apasionadamente sentimos que nuestro espíritu se impregna de la íntima y maravillosa seguridad de que Dios está con nosotros. En ese momento aquellas palabras de Jesús: “*venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar...*” (Mt.11:28) se convierten en una viva y regocijante declaración de amistad. Y entonces “el hombre se siente lleno de lo divino, lleno del Espíritu, en comunión con lo trascendente, un participante de lo eterno y de lo infinito. En el absurdo de la experiencia anómica el hombre se descubrió solo e impotente delante de la vida. Ahora, lo divino lo llena y por eso puede caminar tranquilo”³¹.

Nietzsche afirmaba con razón que “*si el hombre ve hondo en la vida, también ve hondo en el sufrimiento*”; pienso que esta verdad adquiere mayor consistencia en tanto nos disponemos a enfrentar nuestro sufrimiento desde la oración. Porque cuando ponemos nuestras cargas y soledad en las manos de Dios empezamos a ver la luz en medio de la oscuridad, a descubrir la compañía de aquel que nos dice “*vosotros sois mis amigos...*” (Jn.15:14). Y ese encuentro de amistad, sin duda, configura un fecundo espacio de regeneración y transformación de la vida.

Sin pretender hablar de la experiencia religiosa, y mucho menos de la oración, el cantautor Piero expresa algo que considero que nos ayuda a entender mejor esta dinámica transformadora. En el estribillo de la canción “*Soy pan, soy paz, soy más*” dice:

³⁰ *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986, pág. 107.

³¹ R. Alves, op. cit., pág. 140.

Vamos, decime, contame
 todo lo que a vos te está pasando ahora,
 hay que sacarlo todo afuera como la primavera.
 nadie quiere que adentro algo se muera.
 Hablar mirándose a los ojos,
 sacar lo que se puede afuera
 para que adentro nazcan cosas nuevas.

La canción nos habla de los vivificantes resultados de un diálogo profundo y, ciertamente, no hay diálogo con mayor profundidad que aquel que establecemos con Dios por medio de la oración. En él podemos decirle al Amigo todo, contarle todo lo que nos está pasando. Esa posibilidad de “sacar afuera” lo que nos lastima y oprime, es lo que permite “que adentro nazcan cosas nuevas”. Decirle nuestros temores y dolores hace que experimentemos esa novedad de vida con la que Dios siempre es capaz de sorprendernos. “La novedad proviene precisamente del dolor que es expresado. El sufrimiento, cuando es hecho audible y visible, produce esperanza; la aflicción, cuando es expresada, constituye la puerta de acceso a la novedad”.³²

¿Qué es lo que le confiere a la oración esta fuerza renovadora? Ella es capaz de vincularnos a una dinámica de novedad y cambio básicamente porque configura una experiencia de amor. E indudablemente, no hay fuerza más humanizadora y transformadora que el amor. Pocos textos como 1 Corintios 13 lo definen con tanta sabiduría y hermosura. Allí se destacan tres de sus cualidades fundamentales. En primer lugar, el verso 2 hace una afirmación teológica y antropológica de gran magnitud, que por lo pequeño del enunciado, muchas veces pasamos de largo: “*si no tengo amor nada soy*”. El amor es lo que nos conecta con el ser, no sólo con esa concepción del Ser como alteridad, como novedad, sino también con nuestra vocación de ser humanos. En el amar y ser amados se revela la naturaleza más profunda de este proyecto personal que somos cada uno de nosotros, y de este proyecto de humanidad que estamos convocados a construir juntos como sociedad.

En segundo término, el verso 3 dice: “*si no tengo amor de nada me sirve*”. Mientras la afirmación anterior se refería a la esencia del hombre, ésta se dirige a su existencia, a su cotidianidad. Cada día nos encontramos ante interrogantes acerca de qué es lo que sirve y qué no, qué es lo eficaz y qué no. La cultura neoliberal sostiene que a la eficacia se llega por el camino de la eficiencia articulada en una racionalidad técnico-administrativa; para decirlo de otra manera, hoy se nos predica desde los centros de poder que la eficiencia está en la indiferencia. Obviamente para esta concepción, que entiende que las aristas más relevantes de

³² W. Bruggemann, *La imaginación profética*, Santander, Sal Terrae, 1983, pág. 106.

la realidad son el capital, la fuerza del mercado, la supresión del déficit fiscal, el equilibrio de la balanza de pagos, etc., toda referencia al amor es expresión de un idealismo romántico, o en el mejor de los casos, algo exclusivamente aplicable en el pequeño círculo familiar. En este contexto la Biblia sigue levantando, como una luz que rompe la confusa uniformidad de las tinieblas, el anuncio de que lo único que verdaderamente sirve es amar; el amor es lo único capaz de convertir este anochecer de la esperanza en un nuevo amanecer.

Por último, el versículo 8 señala que “*el amor nunca deja de ser*”. Para Pablo el amor es el único camino eficaz para transformar la vida -la nuestra, la de quienes nos rodean y la de la sociedad- porque pertenece a la dimensión de lo eterno. Entonces, junto con Míguez Bonino podemos afirmar que “un acto de amor no queda nunca sin futuro”.³³ Desde la perspectiva del amor el presente es desabsolutizado y la convicción de que hay futuro adquiere vigor; y ya ni siquiera la muerte tiene la última palabra.

El poder de la oración no radica en otra cosa que no sea en experimentar ese amor, que para Pablo es esencia de humanidad, verdadera fuerza de transformación y garantía de la esperanza. En virtud de ello el que ora en comunión con Dios vive una *kenosis*, un vaciamiento, no sólo de lo que nos hace sentir débiles y angustiados, sino también de lo que falsamente nos induce a creernos fuertes y poderosos. Esta *kenosis* es una condición inevitable para llegar a percibir la gracia del perdón, el tierno consuelo de Dios y su paciente disposición para continuar moldeando nuestra vida con el cincel del evangelio de Cristo. Así lo expresa Ernesto Cardenal:

Y como no puede echarse vino en un recipiente si no se vacía primero, así el alma no puede ser llenada por Dios si antes no está vacía del todo... antes de recibir el abrazo de Dios uno tiene que pasar por aquel angustioso desgarramiento que es desprenderse de todo. Todos los deseos y las apetencias del alma tienen que desprenderse de todas las cosas a las que están tenazmente aferrados como ventosas, y sólo entonces los brazos del alma quedan libres, y sólo entonces es el abrazo de Dios.³⁴

Si en la oración no hay *kenosis*, el amor a nosotros mismos ocupará el espacio que Dios quiere llenar, y por más que exteriormente nos revistamos de soberbia y autosuficiencia, la debilidad será nuestra constante interior. Seremos irreversiblemente frágiles y vulnerables porque por más grande que sea el amor a nosotros mismos nunca tendrá ni la magnitud ni la fuerza del amor de Dios. Sin

³³ *Espacio para ser hombre*, Buenos Aires, La Aurora, 1990, pág. 69.

³⁴ E. Cardenal, *Vida en el amor*, Salamanca, Sígueme, 1980, págs. 93-4.

kenosis la oración no consigue plasmar aquello que Dios quiere ofrecernos por su intermedio: ser “el poder de los sin poder”.

La certeza de ser amados por un Dios que “hace nuevas todas las cosas”, y de que en el amor hay poder, unida a la seguridad de no estar solos en el anhelo de un mundo distinto, hacen que la contradicción entre la esperanza y la realidad no sea ya un elemento paralizante sino, por el contrario, un desafío al que no podemos dejar de entregarnos. “Cuando está acompañada de un sentido de poder -aunque no exista poder real-, la conciencia de la contradicción [entre esperanza y realidad] se expresa como comportamiento transformador. El hombre sale de sí, se lanza sobre el mundo, lucha con él, para abolirlo en su forma actual de existencia, para fecundarlo con la simiente de sus aspiraciones y esperanzas”.³⁵

Porque en la oración redescubrimos la riqueza de la comunión, y porque también allí nos confrontamos una y otra vez con esa novedad de Dios cargada de futuro, es que ella constituye la antesala subjetiva de un mundo distinto, que tarde o temprano se concretará en la historia como un proyecto social de justicia y solidaridad en sintonía con el Reino.

³⁵ R. Alves, op.cit., pág. 175.

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.