

El sacerdote, el dinero, la pobreza¹

Stefano Guarinelli²

El paradigma del «nombre dado»

Lo primero que generalmente se hace en una familia cuando nace un niño es encontrarle un nombre. El nombre «dado» constituye un primer rasgo de la identidad del nuevo individuo. Evidentemente no es el único. Sin embargo, la elección del nombre constituye un paradigma de la identidad que, si bien con contenidos diferentes, tenderá a repetirse más o menos eficazmente en todo el desarrollo de la persona; y más precisamente: no la realidad *estática* del «nombre» sino la realidad *dinámica* del «nombre dado». De hecho, no es lo mismo «tener un nombre» que «ser llamados por nombre». La identidad, entendida en sentido psicológico, no es un concepto sino una experiencia.

Lograr la identidad es una de las tareas evolutivas más importantes de la persona humana; más aún, es la tarea evolutiva humana por excelencia: identificarse y ser identificado. Algunos autores, como M. Mahler, especifican los elementos de la identidad, atribuyéndoles contenidos según el proceso ya conocido de *separación e individuación*. Dicho proceso se podría extender a todas las vicisitudes del desarrollo humano.

Separarse significa que en toda situación el sujeto está llamado a reconocer que no es un todo con el ámbito al que pertenece, aún si éste es positivo. El ámbito puede ser la relación que tiene con otra persona, su pertenencia al núcleo familiar o, en forma general, a un grupo o a una comunidad.

Individuarse significa que en cada situación el sujeto está llamado a exhibir un conjunto de características que le permitan mostrar (a los otros, pero sobre todo a sí mismo) que es «esto» y no «aquello», que es de esta forma y no de esta otra.

Según el sentido común, cuando se hace referencia a la «parámetros de medida» de una existencia exitosa, a menudo se apela a la experiencia afectiva: la cualidad de una existencia estaría vinculada a la cualidad de las relaciones afectivas que se han tenido. Está fuera de discusión si la experiencia de ser amados o de sentirse amados es decisiva en este sentido. Sin embargo, ésta no se puede dar «a cualquier costo». En efecto, no está dicho que la experiencia afectiva sea respetuosa de la pregunta por la identidad, que no es secundaria en

1 GUARINELLI, Stefano, «Il prete, il denaro, la poverta'» en *Tredimensioni* 1(2004) 3, 253-266. Traducción: Fátima Godiño. Montevideo, 2012.

2 Psicólogo, Seminario Mayor de Milán (Italia).

relación a la primera. Se debería entender la experiencia de amar al otro como *experiencia de cuidar la identidad del otro*.

La identidad es una experiencia dinámica y no una «cosa» estática; por ende, es una especie de tarea que hay que realizar en cada situación. Y toda situación, en formas siempre diversas y originales, representa un desafío a la identidad más o menos consistente. La ejecución correcta de las dos tareas - diversas pero vinculadas - de separación y de individuación ofrece al sujeto, en cada situación, una identidad más o menos estable. Es decir, es capaz de no hacerle experimentar ansiedad, malestar, etc.

El desarrollo como búsqueda de recursos

Se podría relatar el desarrollo de cada persona a partir de la búsqueda de recursos que dicha persona ha puesto en juego para individuarse y para separarse. Cuando una persona nace se le da un nombre. El nombre es una instancia que individua pero en lo concreto, no siempre se es llamado por nombre. Por lo tanto se trata de un elemento importante pero absolutamente insuficiente. Se necesitan otros elementos, quizás muchos. Así, si en cierto momento a un hijo único le llega un hermano, el hecho de que al recién llegado se le asigne un nombre diverso es algo que se da por descontado, y al mismo tiempo es algo muy importante. Sin embargo, tarde o temprano se descubrirá que es un recurso insuficiente. Sucederá que los dos, en formas proporcionales a la edad, al grado de desarrollo de cada uno y al tipo de cuidado recibido, serán capaces de dotarse de recursos suplementarios. Por ejemplo: si el hermano mayor es bueno en la escuela, el menor podría «elegir» comportarse un poco como «la oveja negra». Es como si dijera: si yo juego al fútbol y tú al tenis, no podemos competir en el mismo campo de juego. Yo soy el que juega al fútbol y tú eres el que juega al tenis. En cambio, si los dos jugamos al fútbol, inevitablemente uno de los dos jugará un poco mejor que el otro y... para el otro, dicho recurso para la individuación podría no funcionar. Un proceso no muy diverso podría suceder en la comunidad religiosa en la que al hermano profeso, licenciado en Letras, se suma un postulante que también es licenciado en Letras, y quizás hasta con calificaciones más altas. El primero, que se individua recitando con gusto el rol del intelectual de la comunidad, tiene que reconocer que el recién llegado sabe más que él. ¿Qué hará? Podrá hacer muchas cosas: unírsele, desvalorizarlo, llamarlo "el recién llegado" u otras muchas cosas más. Se tratará de llegar a una nueva situación de equilibrio, que difícilmente podrá ser prevista con anterioridad ya que se habla de personas y no de procesos mecánicos. Sin embargo, es poco probable que no suceda «nada»; a menos que la cuestión de la licenciatura no sea un elemento de individuación, ni para el religioso profeso ni para el recién llegado.

De estos simples ejemplos rápidamente se puede ver la tendencia de la persona a importar recursos desde el exterior. Es como decir: para individuar, aquello que soy actualmente debe aumentar constantemente, asumiendo «cosas» que vienen desde afuera. Mi nombre no es «mío» hasta que no me es dado. Entonces se vuelve parte de la identidad que se activa en cada experiencia en la que se evoca dicho nombre, justo porque es «mío». También en

este caso, el paradigma del «nombre dado» (o el de «ser llamado por nombre») reproduce la relación con las cosas que, reconocidas como posibles recursos para la individuación, tienden poco a poco a asumir la función de extensiones de la persona o de verdaderos atributos de la personalidad.

En este discurso, es importante hacer referencia a una particularidad de la identidad: la estima de sí (o autoestima). Podríamos decir que la estima de sí corresponde a la experiencia de la identidad «buena». Tener un nombre distinto y tener un nombre distinto «lindo» son experiencias idénticas desde el punto de vista de la individuación; individuación que queda garantizada, pero no así su cualidad. La cualidad de la individuación alcanzada depende del sujeto en interacción con el ambiente en el que vive. No existe una estima de sí «objetiva»: lo que es cualitativamente significativo para el sujeto, es «elegido» por el sujeto.

Por lo tanto la identidad «buena» tiene necesidad de cosas «buenas» para cumplir bien su tarea. Un título de estudio o una mención de honor pueden servir para asumir la función de *extensiones* de la persona o de atributos de la personalidad. La misma función puede ser también desarrollada mediante la posesión de un determinado tipo de objeto con cierto valor: un auto, un reloj, un apartamento, una camisa de marca u otras cosas. Vestirse de una determinada manera o tener un auto de cierto tipo no tienen un valor funcional, en el sentido que hacen que de alguna manera la vida sea más práctica. Es más, hasta puede suceder lo contrario. Sin embargo, pueden ayudar a identificarse: a asumir un elemento, un rasgo de identidad, que ayuda a quien vive la experiencia «desde dentro» a sentirse mejor, consigo mismo y con los otros. Esto no significa que cada vez que se adquiere, o simplemente se desea, cierto tipo de objeto se ponga en marcha un proceso que atañe a la identidad. El hecho de involucrar a la identidad implica algo más profundo y a menudo no totalmente percibido (en algunos casos es fuertemente inconsciente). La diferencia entre el objeto bello pero en el fondo independiente de mí y el objeto *extensión* de mí puede ser revelada subjetivamente por el grado de implicancia afectiva que los vincula y, si se trata de objetos que originariamente tienen una finalidad, por el grado de debilitamiento del aspecto funcional en pro del aspecto simbólico. Si cuido a mi auto en forma obsesiva y tengo miedo de que pueda rallarse, o incluso ensuciarse, hasta el punto que ni siquiera lo uso, es muy probable que esté en juego la dinámica a la que nos referimos. Además de la implicancia emotiva se nota que el aspecto instrumental del bien pasa a un segundo plano: los autos sirven para ensuciarse, no para estar en vidriera.

Pobreza funcional y pobreza simbólica

Tenemos que referirnos al aspecto funcional (o instrumental) de los bienes y a aquel simbólico. Me parece importante considerar esta diferencia. No es demasiado difícil considerar los «costos y beneficios» de un bien funcional. Por ello, no es complicado razonar sobre la pobreza a partir de la relación (de posesión, uso o renuncia) con un bien entendido desde el punto de vista funcional. Particularmente un religioso - pero también un sacerdote diocesano - sabe muy bien que su elección de vida implica un estilo sobrio y la renuncia a cierto número de comodidades. Generalmente, un religioso o una religiosa no

cuestionan esta pobreza asociada al aspecto funcional de los bienes. Cualquier sacerdote diocesano en cambio, podría mostrarse un poco quisquilloso ante el término «pobreza», aún si probablemente (al menos intencionalmente) estará dispuesto a colocarse en la perspectiva de cierta sobriedad.

Considero que lo que sucede es que, tanto la pobreza y la sobriedad asociadas al aspecto simbólico de los bienes, no se focalizan del mismo modo. Justo porque el sacerdote diocesano dispone de cierta autonomía económica, este discurso vale sobre todo para él.

En otras palabras: en la actualidad, aún si el sacerdote diocesano acoge y hasta desea un estilo de vida pobre, sobrio o austero, le puede costar ser realmente pobre, sobrio y austero. Y no todo es culpa suya. ¿La culpa es «toda» del bienestar? El bienestar *eventualmente* favorece la posibilidad de que se dé a los propios deseos una respuesta determinada. Pero no todo puede ser justificado únicamente a partir del aumento del bienestar. Es cierto que se renuncia con dificultad a las comodidades como a todos los privilegios adquiridos. Sin embargo, examinando más atentamente nos damos cuenta que no todo lo que implica cierta dificultad para ser pobres o austeros, puede ser reconducido a la cuestión de las comodidades y de los privilegios.

Piéñese por ejemplo en el placer de vestir con ropa de marca o en la búsqueda de una marca famosa. Originariamente, el prestigio de una marca estaba vinculado a la calidad del producto. Se sabe muy bien que al colocar una marca en muchos productos, se les sube el precio sin que la calidad se vea afectada. Esto es tan cierto que existen empresas que fabrican el mismo, idéntico, producto, vendiéndolo a dos precios significativamente diversos dependiendo de si está «marcado» o no. Existen también empresas que se dedican a fabricar un producto, idéntico a otro producto de marca, idéntico también en la marca (obviamente falsificada), comercializándolo después a un precio notablemente inferior al original. Si un cocodrilo de tela cosido en una camiseta tiene el significado de indicar que esa camiseta es de gran calidad, por lógica nadie debería comprar una camiseta falsificada, ya que el cocodrilo no significaría nada. En cambio, parece que más que adquirir la camiseta lo que se adquiere es el cocodrilo, independientemente de todo lo otro.

Por ejemplo, en nombre de la solidaridad con quien es realmente pobre, el sacerdote puede exigirse a sí mismo renunciar a una comodidad, a un bien funcional. No es difícil precisar cuál puede ser el costo de dicha renuncia: tener un auto más pequeño y con menos accesorios; tener una habitación más austera y un poco menos cómoda; vestir en forma simple y menos rebuscada; tomar vacaciones más breves y menos costosas... Es bastante fácil precisar en qué consista la renuncia a una comodidad o a un privilegio cuando está en juego el aspecto funcional de un bien.

En cambio, ¿puedo realmente decir lo mismo cuando está en juego el aspecto simbólico de un bien? Si no puedo permitirme un auto veloz significa que iré más lento. Si no puedo permitirme un auto grande significa que estaré un poco más apretado. Si no puedo permitirme tener un auto con navegador satelital significa que cada tanto tendré que detenerme a mirar el mapa o a preguntarle a alguien. En cambio, si el auto es un bien simbólico, y no solamente funcional, ¿a qué renuncio si no lo tengo? ¿A qué renuncio si adquiero una camiseta sin cocodrilo o si uso un reloj de los que te dan como premio por las

compras en el supermercado? ¿A qué renuncio si tengo un aparato estéreo viejo que tiene veinte años (y yo ni siquiera escucho música!)? La respuesta debería ser que no solamente no renuncio a nada, sino que un estilo de vida así hasta me hace ahorrar.

En realidad, no está dicho que el estilo actual de vida de un sacerdote vaya siempre en esa dirección, y esto está dicho más allá de las buenas (y sinceras) intenciones. Parecería entonces que la respuesta exija seguir reflexionando.

El dinero y su plasticidad simbólica

Creo que los espacios de reflexión sobre el tema son, por un lado el elemento simbólico de los bienes y por el otro, el peso – actualmente es mayor que en el pasado - que nuestra cultura da a los símbolos (y por tanto a los bienes), hasta el punto que para la identidad y la estima de sí, siguiendo la lógica del desarrollo, es cada vez más difícil prescindir de ellos.

De todos los bienes materiales, el dinero se presenta como el más apetecible ya que se trata del bien más fácilmente alienable. Ya lo afirmaba Dostoievski: «La moneda es la libertad acuñada»³. No es difícil captar el pasaje del aspecto funcional del dinero al aspecto simbólico: es como si en la acumulación de dinero se sumara el mayor número de simbolizaciones posibles, justamente porque el dinero puede simbolizar muchos aspectos. En particular, Furnham y Argyle recogen cuatro instancias psicológicas de las que el dinero representaría la simbolización final⁴.

La seguridad

Una primera cuestión a considerar es la seguridad. Tratándose de una instancia psicológica, ella atraviesa hasta las capas más profundas de la personalidad. Si por un lado parece bastante obvio que el dinero dé cierta garantía de seguridad en relación a muchos imprevistos de la vida, a un nivel más profundo la búsqueda de seguridad (por ejemplo en la acumulación de dinero) puede ser el resultado casi compulsivo de una necesidad de seguridad que tiene sus raíces en otro lado. La búsqueda de seguridad compulsiva en la acumulación de dinero se diferencia de la precaución en la administración del propio patrimonio - por pequeño o grande que éste sea - precisamente por la función simbólica que el dinero tiene en cada uno de los casos. La ansiedad ocasionada por una privación anterior, que circunstancias actuales más o menos análogas pueden reactivar, es controlada por el símbolo «dinero». El símbolo, no pudiendo ser incisivo en relación al conflicto pasado, representa solamente una solución parcial al problema, y por lo tanto exige que se repita el procedimiento una y otra

3 Citado en H. PUEL, *La cruna e il cammello*, SEI, Torino 1991, 52.

4 Cfr. A. FURNHAM, M. ARGYLE, *The Psychology of Money*, Routledge, London 1998, 136- 143. Los autores asumen en este escrito las reflexiones de H. GOLDBERG, R. LEWIS, *Money Madness: The Psychology of Saving, Spending, Loving and Hating Money*, Springwood, London 1978.

vez: así se activa la compulsión. Este es un proceso frecuente: la gratificación de una necesidad, sobre todo si está vinculada al pasado, tiende fundamentalmente a ser reforzada y no a ser extinguida. Así, si la inseguridad presente, implica internamente la resonancia de inseguridades pasadas y no del todo superadas, el uso de símbolos como el dinero, que no solucionan totalmente la dificultad, tiende a reforzar la pregunta y no, como se creería, a reprimirla. Resulta así que la búsqueda de una respuesta se vuelve casi una obsesión.

Goldberg y Lewis clasifican esta búsqueda de seguridad por medio del dinero en distintas tipologías de carácter: "el ahorrador compulsivo" (the Compulsive Saver), "el sacrificado" (the Self-denier), "el cazador compulsivo de negocios fáciles" (the Compulsive Bargain Hunter), "el coleccionista fanático" (the Fanatical Collector). El ahorrador que se impone a sí mismo una especie de pobreza ascética, pero que a veces es generoso o aún muy generoso con los otros, en el fondo lo hace para acentuar un poco - incluso en forma victimaria - el hecho que él no hace nada para sí mismo. El cazador compulsivo de negocios fáciles, en cambio, acumula en espera de gastar en la ocasión más adecuada con el objetivo de mostrarse más listo que todos los otros. Acumulando parece ser 'machete' pero después probablemente comprará su cuarto reloj costoso - y absolutamente inútil - y lo comprará por haberlo encontrado con un 20% de descuento. Finalmente, el coleccionista fanático acumula obsesivamente objetos, a veces sin valor, y le cuesta mucho deshacerse de las propias cosas, aún si son inútiles.

Más allá de las modalidades específicas de tratar el símbolo en las diversas tipologías, en todas subyace la misma forma compulsiva que tiende a la acumulación.

El poder

Una segunda instancia es el poder. También en este caso presenciamos la estratificación mencionada anteriormente al referir a la seguridad. Que el hecho de tener más dinero signifique tener más poder es cuestión de revista o de *telenovela*. Desde el punto de vista psicológico en cambio, también en este caso el poder puede ser ejercitado en forma ilusoria para defenderse de la ansiedad que deriva del desarrollo, o de lo que del desarrollo pasado resuena en un hecho del presente. En este sentido son bastante evidentes las conexiones con la instancia de seguridad. En efecto, el poder constituye una forma de control de la realidad (del mundo y de los otros) cuando se la percibe como amenazante. Puede representar también el modo de adquirir importancia a los ojos de los otros y de sí mismos. Aún en estos casos se puede constatar que se trata en el fondo de heridas a la estima de sí o de formas extremas de inseguridad.

Goldberg y Lewis recogen tres tipologías de personalidad vinculadas con la simbolización del poder en el dinero: "el manipulador" (the Manipulator), "el constructor de imperios" (the Empire Builder), "el padrino" (the Godfather). El manipulador es aquel que usa el dinero, aprovechando de la vanidad o de la avidez de las otras personas, para sentirse menos solo; gratifica a los otros para gratificarse a sí mismo y por lo tanto, usa a las otras personas. El constructor de imperios en cambio, busca lograr que los otros sean dependientes de él por

medio del uso del dinero. De esta forma niega o esconde su propia necesidad de dependencia afectiva, aún si su apariencia es la de una persona independiente que confía en las iniciativas que emprende. El padrino a su vez, «compra» y controla a las otras personas con el dinero, para sentirse dominador, y sobre todo para esconder o negar una buena dosis de agresividad más o menos consciente y la inseguridad vinculada al temor de ser humillado.

El amor

Una tercera instancia es el amor: el dinero puede ser dado como sustituto del afecto. En cierto sentido el amor del otro puede ser comprado con el dinero y por lo tanto, tener dinero puede transformarse en el símbolo de una lista siempre disponible de afecto que se puede consumir. En este caso el afecto puede asumir concretamente formas diversas: más allá de adquirir el amor en sentido estricto, por medio del dinero se puede acaparar la lealtad de otra persona o su deferencia. También en este caso Goldberg y Lewis especifican algunas tipologías características de esta instancia: "el comprador de amor" (the Love Buyer), "el vendedor de amor" (the Love Seller), "el ladrón de amor" (the Love Stealer). Los compradores de amor usan el dinero para adquirir afecto y respeto por parte de los otros. Debajo de estos pedidos hay un mundo más o menos consciente de inseguridad o baja estima que se enraíza en sentimientos vinculados con el temor de no ser amado o de no haber sido amado, con la experiencia de haber sido rechazado o con el miedo que experiencias análogas se presenten nuevamente. Los vendedores de amor en cambio, prometen amor, estima y devoción por medio del dinero, sobre todo en relación a personas que a su vez tienen necesidad de amor, estima y devoción y que, por eso mismo, pertenecen fácilmente a la categoría de los compradores de amor. Finalmente los ladrones de amor, entre los cuales se encuentran los cleptómanos, roban dinero u objetos por el valor simbólico que estos tienen en relación a un afecto que, en cambio, no logran tener o del que, a menudo en forma inconsciente, no se sienten dignos.

La libertad

La cuarta instancia es la libertad: se trata probablemente del significado más visible asociado al dinero. De hecho, el dinero permite «comprar» el tiempo para cultivar los propios intereses y gustos. Permite prescindir de la rutina que muchas veces limita a la persona que se ve obligada a vivir la vida según los ritmos de un trabajo remunerado. También para esta instancia Goldberg y Lewis encuentran tipologías de personalidad. En este caso son dos: "los compradores de libertad" (the Freedom Buyers) y "los luchadores por la libertad" (the Freedom Fighters). Los compradores de libertad usan el dinero porque éste los persuade de poderse substraer de una vida hecha de órdenes o indicaciones dadas por terceros a las que hay que someterse, volviéndose de esta forma más autónomos. Los luchadores por la libertad en cambio, aparentemente no usan el símbolo del dinero y por lo tanto no tendrían que ser colocados en esta subdivisión.

Generalmente rechazan el dinero y el materialismo ya que los culpan de la reducción a la esclavitud del hombre contemporáneo. Sin embargo, según Goldberg y Lewis, estas personas combaten en el fondo contra los propios sentimientos que rechazan pero que sin embargo los atraen hacia la búsqueda de seguridades, precisamente a través de las simbolizaciones que aparentemente rechazan con fuerza.

Un pasaje de época

Hemos señalado la capacidad que tienen los bienes, y el dinero en particular, de simbolizar vulnerabilidades emotivas. Intentemos preguntarnos ahora: ¿se puede decir realmente que nuestro tiempo esté significativamente hambriento de símbolos que sirven para vehiculizar instancias emocionales?

Antes que nada debemos reconocer la existencia de una causalidad circular entre el repertorio de símbolos ofrecidos por la cultura y los procesos de desarrollo del individuo. A partir de esta consideración inicial elijo un dato emblemático que proviene de la práctica clínica.

En los años '60 comenzó a desarrollarse una notable reflexión sobre algunos trastornos de la personalidad que no podían ser adecuadamente interpretados recurriendo al uso de instrumentos diagnósticos y terapéuticos disponibles en aquel momento, y que en cambio, postulaban una forma distinta de entender la organización del yo. Entraron en escena los así llamados estados límites (o *borderline*), que tanta difusión tienen hoy en la práctica clínica y psicoterapéutica.

Los aspectos estrictamente psicopatológicos no nos interesan aquí. Lo que me parece de gran relevancia para nuestro tema es un hecho: a partir de los estudios de Kernberg se puede constatar el profundo vínculo que existe entre la estructura *borderline* de personalidad y los procesos de construcción de la identidad. Se trata, en modo particular, de los procesos que están a la base de todo el largo proceso de construcción de la identidad y que por lo tanto implican - al menos en un sentido estadístico - los primeros años de vida del niño.

En otras palabras: parece que nuestra cultura occidental interviene en forma significativa para «trastornar» aquello que es un fundamento de los procesos de construcción de la identidad individual.

¿Qué? ¿En qué modo? Evidentemente el tema merecería mayor profundización.

De cualquier manera, el universo de las instancias involucradas parece referir en primer lugar a las modalidades de cuidado y por lo tanto, en cascada, a la relación padres/nieto, al rol materno y paterno, a los procesos de socialización, al desarrollo de competencias y de la regularización emocional, y así sucesivamente.

En nuestro ambiente cultural occidental parece que «algo» sucede, y que probablemente en el pasado sucedía menos o en forma menos significativa; algo que interviene significativamente en la vida del niño en sus primeros años de vida.

Simplificando mucho la cuestión, se podría decir que la derivación hacia el trastorno *borderline* está vinculada con los aspectos cuantitativos de aquel «algo». Desde un punto de vista cualitativo en cambio, y en la lógica de cierta

continuidad que existe entre la normalidad y la patología, se encuentra una mayor vulnerabilidad en forma más generalizada en la población, aún si no necesariamente se llega a un resultado psicopatológico. En otras palabras: la difusión de los estados *borderline* representa la derivación psicopatológica de una vivencia de esta época, que en alguna medida afecta a todas las generaciones jóvenes.

Tratándose de estadios muy precoces, aparece con evidencia la primacía de los procesos emocionales en relación a aquellos preferentemente intelectuales (lenguaje, evaluación moral, etc.). Esto significa que la búsqueda de los símbolos que pueden intervenir para llenar las distintas vulnerabilidades no puede no verse afectada por dicha primacía. Para que el símbolo sea eficaz tendrá que obedecer, de alguna forma, a las «leyes» de las emociones que fundamentalmente son: la gratificación inmediata, el fuerte repliegue del sujeto sobre sí mismo, la poca consideración del elemento moral.

Es importante volver sobre la cuestión de la causalidad circular entre la personalidad y el repertorio simbólico ofrecido por la cultura. De hecho, está fuera de discusión que existan sujetos, incluso muchos, que no han tenido problemas al cruzar los estadios precoces de construcción de las bases de la identidad. En cambio, el hecho que muchos otros hayan tenido dificultades en los mismos estadios ha llevado a la cultura a desarrollar consistentemente la cuestión de los símbolos. Se ha llegado así al condicionamiento de las personas, proponiendo o imponiendo los símbolos como «lugares» de identificación. Y esto vale también para los que no habrían tenido necesidad de ello.

Es el resultado de la eterna interacción entre naturaleza y cultura de la que nadie puede escapar.

Actualmente es más difícil ser pobres

Parece que actualmente, para todos nosotros, es más difícil ser pobres que lo que era en el pasado. Esta situación es válida tanto para la pobreza que denominamos funcional como para aquella simbólica.

Como mencionaba al inicio, probablemente no tendremos mucho dificultad para reconocer en qué consiste la pobreza relativa al valor funcional de los bienes. Nuestra generación y las posteriores han crecido teniendo a disposición algunos bienes que difícilmente consideramos superfluos. Sin embargo, algunas respuestas provocativas en relación a este tipo de pobreza, ¿son realmente proféticas o pueden contener una carga simbólica muy similar a la valencia simbólica de los bienes de los cuales pretenden distanciarse? Al rechazar ciertos medios, ¿realizamos nuestro anuncio evangélico más esencial o lo presentamos como algo de otros tiempos que no tiene nada que ver con el hombre contemporáneo, sus preguntas y sus cansancios? La libertad de algunos bienes, ¿es verdadera libertad evangélica o representa el resultado, incluso cómodo, de una irresponsabilidad adolescente? No es fácil responder. Se necesitaría generalizar en forma inoportuna. Se trata de capítulos que tendrían que ser tematizados dentro de un itinerario de discernimiento individual y comunitario.

En todo caso, considero que es precisamente la pobreza relativa al valor

simbólico de los bienes la realidad más difícil de reconocer, especialmente en sus raíces subjetivas, en procesos que no pueden valer para todos en forma genérica pero que valen para cada uno en forma original y específica. Y que de hecho se vincula con el conocimiento de sí mismo y de las propias preguntas abiertas, de las propias inseguridades, de las propias heridas a la identidad o a la autoestima, que pueden no haber sido tematizadas en el curso de la formación o en los años de ministerio.

Ya que son muy fuertes las resistencias para desenmascarar las muchas ilusiones con las que se remiendan las heridas de la identidad personal, es con cierta dificultad que se puede reconocer la pobreza relativa al valor simbólico de los bienes. En estos tiempos el sacerdocio ministerial tiene más dificultades que en el pasado para asignar a un sacerdote una identidad que sea clara (para la individuación) y que al mismo tiempo sea «buena» (para la auto-estima). Siguiendo esta dirección, me parece que no debemos asombrarnos tanto por algunas regresiones, aparentemente un poco anacrónicas, hacia un ministerio que parece muy atento a recuperar algunos símbolos exteriores que se dirían ya superados. No es por casualidad que este fenómeno parece suceder en países europeos de antigua cristiandad que viven en el presente una profunda secularización. De la misma manera, algunas formas opuestas y exasperadas de rechazo a los símbolos o a los ritos tradicionales, corresponden al mismo dinamismo, aún si aparecen totalmente opuestas.

Conclusiones

Me parece que el trayecto seguido hasta aquí muestra la necesidad de tener itinerarios de formación para el ministerio y en el ministerio, que no pueden ser generalizados. En cualquiera de los casos, es necesario valorizar el itinerario del conocimiento de sí mismo. Y ello no con el objetivo - más bien estéril - de hacer una especie de «diagnóstico» o, peor aún, de tener una lista de rasgos más o menos estática, sino para llegar en sí mismos (en forma siempre aproximada y nunca definitiva), a una lectura del mundo emocional que dicta sus leyes en nosotros, aún si no nos parece que ello suceda.

La diferencia consistente en relación al pasado, reciente o remoto, no está solamente en la preponderancia emocional, sino también en su difícil reconocimiento, precisamente a causa de su posible carácter precoz.

Y hay más. El mundo emocional no debe ser tratado siempre y sólo como un enemigo invisible o como un caballo bizarro que solamente puede voltear. En realidad, constituye una fuente potente, que por ser difícilmente gobernable, no es menos importante.

Me parece que aún queda por explorar un gran capítulo: la relación entre vida emotiva y responsabilidad moral. Se trata de un espacio de reflexión que atañe varios ámbitos, muchos más amplios que aquel sobre el cual pretendí reflexionar en este artículo. Vale la pena investigar las causas por las cuales nuestra cultura da demasiado crédito a las dinámicas del *sentir*. Dicho crédito parecería ser ingenuo.

Al mismo tiempo, el dinamismo de la elección, privado de la dinámica afectiva, corre el riesgo de relegar las emociones a «territorios minados».

La vida emotiva es un potente instrumento de conocimiento de la realidad; si se descuida lleva a un modo simplificado de aproximarse al mundo, a un modo descolorido que escapa al desafío de la complejidad.