



# ESPIRITUALIDAD SAMARITANA *para tiempos líquidos*

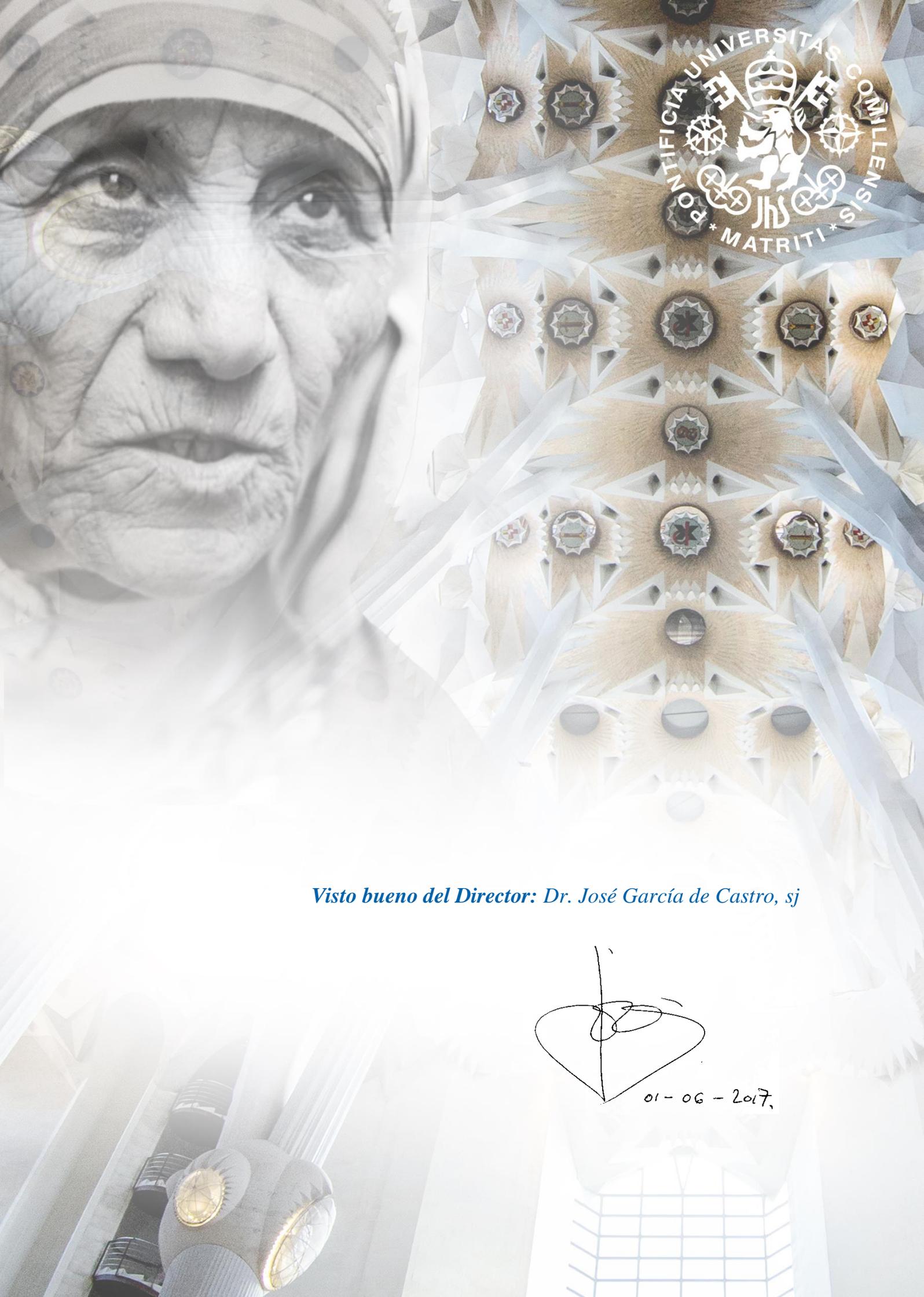
*el rostro y la sed en Teresa de Calcuta*

*Tesina para la obtención del Máster en Teología Espiritual  
en la Universidad Pontificia de Comillas*

*Presentada por Martín Areta Higuera, cmf*

*Dirigida por Dr. José García de Castro, sj*

*Madrid, 5 de junio de 2017*



*Visto bueno del Director: Dr. José García de Castro, sj*

01-06-2017,

*A Dios, escondido en el rostro de los pobres.  
A los pobres, presentes en el corazón de Dios.  
A quienes me han curado en el camino.  
A quienes quiero junto al pozo.  
Vayan hacia vosotros estas letras,  
pues de vosotros vinieron.*

*Gracias.*



## SUMARIO

INTRODUCCIÓN	9
<i>El relato lucano (Lc 10,25-27)</i>	17
CAPÍTULO I. DOS CAMINOS EN BUSCA DEL ROSTRO. HISTORIA DE LA POSTMODERNIDAD Y BIOGRAFÍA DE MADRE TERESA	19
CAPÍTULO II. UN ROSTRO QUE SEDUCE Y CREA CUERPO. LOS RELATOS POSTMODERNOS Y LA CARIDAD DE TERESA	67
<i>El relato joánico (Jn 4,1-42)</i>	95
CAPÍTULO III. LA SED EN TERESA Y LOS POZOS ESPIRITUALES DE LA POSTMODERNIDAD	97
CAPÍTULO IV. ESPIRITUALIDAD SAMARITANA PARA TIEMPOS LÍQUIDOS	123
CONCLUSIONES	133
A MODO DE EPÍLOGO	137
CRONOLOGÍA-COLLAGE	139
BIBLIOGRAFÍA	143
ÍNDICE GENERAL	151



*«Pabellón vacío. Silencio.  
No oigo toques de vigilia.  
Solo, sentado ante mis libros,  
a la luz de un candil.  
No sé cuándo cesó la nieve primaveral.  
Sólo veo una luna moribunda,  
atrapada en la montaña,  
y el arroyo cubierto de hielo»<sup>1</sup>.*

*«Somos una familia rara. En este país donde las cosas se hacen por obligación o fanfarronería, nos gustan las ocupaciones libres, las tareas porque sí, los simulacros que no sirven para nada. Tenemos un defecto: nos falta originalidad. Casi todo lo que decidimos hacer está inspirado –digamos francamente, copiado– de modelos célebres. Si alguna novedad aportamos es siempre inevitable: los anacronismos o las sorpresas, los escándalos»<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> Z. BI, «Noche profunda», en: G. CHEN (Ed.), Poesía china (Siglo XI a.C.-Siglo XX), Cátedra, Madrid 2013<sup>4</sup>, 393.

<sup>2</sup> J. CORTÁZAR, *Historias de cronopios y de famas*, Santillana, Madrid 2010<sup>5</sup>, 31.



## INTRODUCCIÓN

Tiene el lector ante sí un trabajo que contiene el reflejo de mis propias preocupaciones espirituales y sociales y que, en buena medida, he recibido como herencia del contexto sociocultural en que, hasta hoy, he vivido. Estas preocupaciones pueden sintetizarse en una, que descubro al mismo tiempo como una de mis verdades más íntimas: me importa la historia. Querría que todos comprendiéramos, cada vez más y mejor, los dinamismos internos de nuestras sociedades, de nuestros contextos sociales, políticos, económicos.

Tener una mirada sobre todos ellos nos capacitará para comprender mejor al hombre y a la mujer de hoy<sup>1</sup>, para discernir sus crisis antropológicas y sus luchas espirituales y, en definitiva, para descubrir –maravillados– la presencia actuante de Cristo en nuestro mundo. Dios nunca ha estado lejos de nosotros.

No partimos de cero. Hace ahora tres años (junio de 2014), defendí en la Facultad de Teología de Granada mi Trabajo de Síntesis de Grado, titulado *El hombre de la piscina. Entre la justicia y la esperanza*<sup>2</sup>. Al escribir las primeras páginas del mismo, me asaltaban ya estas mismas intuiciones. Por eso, en aquella ocasión me detuve en un análisis de lo que entonces describía como *sociedad acuática*, siguiendo muy de cerca al recientemente fallecido Z. Bauman<sup>3</sup> y a Gilles Lipovetsky, a través de sus obras *Modernidad líquida*<sup>4</sup> y *La era del vacío*<sup>5</sup>, respectivamente, que me parecieron en aquel momento dos vías muy

---

<sup>1</sup> No utilizaremos lo que hoy se conoce como “lenguaje incluyente”, “no sexista” o “de género”, sino que recurriremos frecuentemente el masculino como género no marcado y que posee así carácter englobante. No desdoblaremos los términos pues, tal y como ha indicado la Real Academia Española en multitud de ocasiones, resulta artificioso, se funda en razones extralingüísticas y provoca dificultades sintácticas y de concordancia. No obstante, no seremos estrictos en la aplicación de esta recomendación, como en este caso. Cf. *Diccionario panhispánico de dudas*, s/v género<sup>2</sup>, online:

<http://lema.rae.es/dpd/srv/search?id=Tr5x8MFOuD6DVTIDBg> . Todas las referencias a enlaces web han sido consultadas, por última vez, el 19 de mayo de 2017.

<sup>2</sup> M. ARETA, *El hombre de la piscina. Entre la justicia y la esperanza*, Trabajo para la obtención del *Baccalaureatus in Theologia* (Grado en Teología), Facultad de Teología de Granada, Granada 2014, no publicado. Directora: Miren Junkal Guevara Llaguno. Fecha de la defensa: 17 de junio de 2014. Calificación obtenida: Matrícula de Honor.

<sup>3</sup> Nació en Poznań (Polonia), el 19 de noviembre de 1925 y falleció en Leeds (Inglaterra), el 9 de enero de 2017.

<sup>4</sup> Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México 2003.

<sup>5</sup> G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 2000<sup>13</sup>.

válidas de acceso a la realidad postmoderna, como base para una exposición sintética y contextualizada de los fundamentos de la Teología<sup>6</sup>.

Al concluir los estudios de Máster en Teología Espiritual, la finalidad que me marcaba era la de profundizar en las necesidades y los anhelos existenciales de nuestro tiempo –siempre en el ámbito postmoderno– para esbozar desde ellos algunos rasgos de la llamada que Dios puede estar realizando al hombre y a la mujer contemporáneos.

Una vez fijado este objetivo, fue necesario realizar una serie de opciones: en primer lugar, la elección de algunos ejes o ámbitos temáticos, desde los que abordar una cuestión tan amplia; en segundo lugar, el discernimiento de una metodología que me permitiese un recorrido coherente; en tercer lugar, estructurar de manera clara el itinerario a seguir, y seguirlo.

Presento estos tres aspectos, con la intención de que permitan un acercamiento más sencillo y provechoso al trabajo y, al mismo tiempo, anticipen al lector los frutos con los que he sido bendecido y los límites con los que, una vez tras otra, me he confrontado.

**1. Ejes:** La reflexión sobre la postmodernidad constituye el primer eje sobre el que se mueve el presente trabajo. Mi interés por la historia se hace así concreto en una preocupación por nuestra propia historia, la historia de nuestro contexto, que he tratado de comprender en profundidad y desde una perspectiva interdisciplinar; esto es, bebiendo de elementos propios del ámbito filosófico, antropológico, ético, social, político o económico, entre otros.

No obstante, pese a la amplitud de horizontes a la hora de abordar la postmodernidad, ella no ha dejado de tener para mí un carácter relativo. No me ha interesado en sí misma, sino como lugar en el que es posible encontrar a Cristo. De esta manera, me he esforzado sobre todo en dialogar con algunos de sus rasgos fundamentales, aquellos que condicionan con más fuerza nuestro mundo actual, así como los que mejor reflejan nuestras necesidades y deseos espirituales más profundos.

---

<sup>6</sup> Mencionamos este trabajo previo por una cuestión de honestidad académica y clarificación metodológica, así como para mostrar nuestra autoconciencia de continuidad en el itinerario realizado. No obstante, no consideramos necesario remitir a aquellas páginas que, si bien dan forma a nuestra mentalidad y orientan nuestro esfuerzo presente, no ofrecerán más de lo que puede encontrarse en la abundante bibliografía acerca de un fenómeno de tanto calado y actualidad como la postmodernidad.

Muy pronto me sorprendió la figura de Teresa de Calcuta, que ofrecía un perfil biográfico, cultural, espiritual y eclesial tan cercano y valioso que iluminaría la reflexión sobre la postmodernidad: su caridad concreta, su rostro vulnerable, su propuesta ética, que se realiza en lo concreto y supera fronteras, ejercen un fortísimo poder de atracción, tanto para nuestros contemporáneos como para aquellos que, en los tiempos centrales del derrumbe moderno –II Guerra Mundial (1939 a 1945), Mayo del 68, Caída del muro de Berlín (noviembre de 1989), por citar algunos hitos históricos–, anhelaban una esperanza menos ideológica y más humana.

Por eso, pese a haber vivido Teresa en un contexto oriental como la India, donde pasó la mayor parte de sus días, y a pesar también de las dificultades que entraña incluir en una reflexión conjunta dos ámbitos temáticos tan diversos en apariencia, desde el principio creí que sería posible un diálogo rico a partir de ellos: había espacios de encuentro.

De esta manera, el objetivo primero de la tesina, en relación con nuestro contexto actual –postmoderno, líquido– y sus necesidades espirituales se volvió inseparable del conocimiento de la vida, obra y espiritualidad de Madre Teresa.

Ya con los dos ejes fijos en Teresa de Calcuta y en la postmodernidad, descubrí en dos textos bíblicos la luz con la que Dios mismo iluminaría el recorrido: la parábola del *Buen Samaritano* y el relato de la *Mujer Samaritana* (cf. Lc 10,25-37 y Jn 4,1-42)<sup>7</sup>.

El encuentro entre Teresa y el hombre postmoderno acontecería “en Samaría”, el lugar donde a Dios no se le espera, y sin embargo se le encuentra; la tierra donde el Templo no existe, y debe buscarse a Dios en la cotidianidad de una mañana junto al pozo; el espacio en que la religiosidad tradicional y las costumbres sociopolíticas han perdido arraigo y, sin embargo, el Reino acontece como nueva creación, agua que sana y santifica, óleos y ungüentos que restituyen la fuerza perdida y la dignidad olvidada al borde del camino. En Samaría vivió la mujer de los cinco maridos. Allí también creció aquel hombre bueno a quien no le asaltaron cargos de conciencia por detener el paso aunque llegase tarde al Templo. Allí, en Samaría<sup>8</sup>, conocemos a Dios.

---

<sup>7</sup> Tomamos las referencias bíblicas de la versión *Dios Habla Hoy* (Biblia en español actual. Edición interconfesional. Edición básica, Sociedades Bíblicas Unidas y Sociedad Bíblica de España, 2002). No obstante, cuando citemos a otros autores, no alteraremos los textos que ellos usen.

<sup>8</sup> En los capítulos I-III, cuando analicemos los relatos bíblicos de Lc 15 y Jn 4, nos referiremos a la importancia de Samaría en el evangelio.

En definitiva, esta tesina, titulada *Espiritualidad Samaritana para tiempos líquidos. El rostro y la sed en Teresa de Calcuta*, tiene, como razón de ser, la de profundizar, desde un análisis de su itinerario, en la figura de Teresa de Calcuta, en sus preguntas espirituales y en sus respuestas para, desde ellas, tratar de desentrañar la voz con la que hoy Dios se dirige a nosotros, invitándonos a participar de su vida, en nuestra propia Samaría.

**2. Metodología:** Zygmunt Bauman comienza la introducción de su obra *Vidas Desperdiciadas* afirmando que «la historia de la modernidad (o, para el caso, cualquier historia) puede contarse de más de un modo»<sup>9</sup>. Se trata de una afirmación que expresa el escollo fundamental que he tratado de sortear mientras realizaba una lectura en diálogo con la postmodernidad y con la experiencia de Teresa, cuando desentrañaba la vida de Teresa desde una mirada postmoderna y, en sentido opuesto, cuando contemplaba la postmodernidad desde los rasgos de Teresa de Calcuta.

Contar la historia es también la posibilidad de falsearla, proyectando en ella los prejuicios de la propia perspectiva. En esta línea, cuando la postmodernidad se fija en Teresa, subraya necesariamente algunos aspectos, realiza una lectura desde sus propias claves, pudiendo incluso adulterar el mensaje y deslizar los ejes de su vida. Les sucedió a los comunistas<sup>10</sup> que quisieron atraer a Teresa a sus luchas. También a los activistas que veían en las Misioneras de la Caridad una ONG de enfermeras y maestras<sup>11</sup> y, suponemos, le sucederá al lector de hoy, que fácilmente realizará un acercamiento a la Madre Teresa concediendo una importancia más alta a cuestiones estéticas –en el más filosófico de los sentidos del término–, emotivistas, o “débiles” en definitiva, pasando por alto la dureza de una opción mantenida durante décadas y el combate librado en el interior de la Madre.

<sup>9</sup> Z. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, Barcelona 2005, 11.

<sup>10</sup> Cuando preguntaron a Madre Teresa acerca de ciertos activistas comunistas que quisieron acercarse a ellas, respondió: «los trabajadores comunistas de Calcuta, sobre todo en la zona de Entally, querían conocer el secreto del éxito de las Hermanas. ¿Por qué los pobres les hacían caso y no a ellos, que les prometían el paraíso en la tierra? Les dije que el único secreto era que predicaban amor, y lo ponían en práctica». Cf. E. LE JOLY, *La Madre Teresa. Su vida y su obra*, Editorial Palabra, Madrid 2008<sup>14</sup>, 54-55.

<sup>11</sup> Edward Le Joly, que fue durante veinticinco años el director espiritual de las Misioneras de la Caridad, escribió varias obras fundamentales para comprender la vida y obra de Teresa y las Hermanas Misioneras de la Caridad. En la titulada “Madre Teresa. Su vida y su obra”, encontramos en repetidas ocasiones la insistencia en la incomprensión de la que eran objeto las Hermanas, a la que deseaban hacer frente, no siempre con éxito. En el capítulo primero –de los cuarenta y dos que componen la obra– queda ya recogida la petición que la Madre realiza con vehemencia a Le Joly: «Conoce nuestras Constituciones, pero sobre todo, diga a la gente lo que nos lleva a hacer lo que hacemos. Dígales –añadió la Madre, y su tono se hizo apasionado, suplicante, elocuente– que no estamos aquí por lo que hacemos, sino por Jesús. Todo lo que hacemos lo hacemos por Él. Somos, sobre todo, religiosas, no asistentes sociales, maestras, enfermeras, o doctoras. Somos monjas. Servimos a Jesús en los pobres...», en: *Ibid.*, 15.

Sé que Teresa, a pesar de vivir en tiempos de quiebra que están en la base del viraje postmoderno, no era una *mujer líquida*<sup>12</sup>. Por eso, me esforzaré en buscar aspectos de su obra y de su recorrido interior que participen de algunos rasgos de la vivencia propia de la postmodernidad, pero respetando al mismo tiempo los textos de la santa, su propio sentido, su contexto existencial y espiritual. Entrar en la mirada que puede realizar el sujeto postmoderno no nos descubrirá tantas cosas de Teresa como de la propia postmodernidad, que proyectará sobre la figura de la Madre sus propias necesidades interiores, deseos de espiritualidad, combates presentes y batallas dadas por perdidas.

En sentido contrario, también trataré de “mirar” con los ojos de Teresa la realidad postmoderna, desde una cercanía que posibilite un encuentro auténtico entre ambas y, al mismo tiempo, desde una distancia suficiente que permita a Madre Teresa ejercer, a la luz de su camino y su búsqueda interior, un contraste profético que ilumine algunas preguntas y respuestas que hoy, en la velocidad de nuestro tiempo, parecen estar más a mano. Al fin y al cabo, la Madre Teresa de Calcuta nunca fue una mujer postmoderna.

En definitiva, y aunque en ciertas ocasiones me acercaré a Teresa de Calcuta desde mi propio análisis de la postmodernidad, pudiendo desenfocar levemente sus perfiles, sobre todo intentaré que sea el hombre postmoderno quien se mire y reconozca en el rostro de Teresa para escuchar la propuesta de Dios que, a través de ella, el Espíritu Santo pueda susurrarle.

Una vez presentada esta dificultad esencial, me interesa clarificar algo más: cómo enfrentar concretamente este diálogo entre Teresa y la postmodernidad, a la luz del “díptico samaritano”.

Hay tres dificultades que me ayudan a realizar una opción metodológica. En primer lugar he de admitir que, si bien mi pretensión no tiene que ver con ofrecer una biografía de Madre Teresa ni una interpretación diacrónica del proceso modernidad-postmodernidad, tampoco puedo obviar algunos contenidos básicos que sostengan la reflexión.

La segunda dificultad consiste en la alternativa entre distinguir sustancialmente los contenidos relativos a la postmodernidad de aquellos referidos a Madre Teresa, que a buen

---

<sup>12</sup> Nos referimos a la *liquidez* en línea con el análisis de Bauman de la postmodernidad como *modernidad líquida*, y del hombre y mujer postmodernos como sujetos inconsistentes, fragmentados, no sostenidos por la solidez moderna, sino más bien a la deriva en una *era del vacío* (Lipovetsky), desde unas relaciones y un amor también *líquido*.

seguro podría resultar más asequible, pero menos integradora; o un esfuerzo por un diálogo más continuado, referido a unidades temáticas de menor orden, encontrando más espacios de diálogo a costa, tal vez, de moverme en un marco de comprensión más fragmentado de la vida y obra de la santa, así como de la realidad de la postmodernidad.

La tercera guarda relación con la distancia existente entre la evidencia de la obra de Teresa y lo callado –oculto, incomprendido– de su experiencia espiritual, así como entre los elementos clave que articulan el contexto postmoderno y las necesidades espirituales de la gente que habita tales espacios.

En cuanto a la primera de ellas, me parece que la única opción será la de ir dialogando con la postmodernidad y con la vida y obra de Teresa a medida que voy presentándolas, aunque ofreciendo en el primer capítulo un itinerario general que permita situar al lector menos familiarizado con ambas realidades.

Con respecto a la segunda, opto por un diálogo “paso a paso” entre la presentación de Teresa y de la postmodernidad. Me parece que es coherente con mi intuición de partida, esta es, que entre ambos “personajes” hay espacio para un diálogo fructífero<sup>13</sup>. Junto a esto, me parece útil la incorporación progresiva de los textos samaritanos, que introduzca en la reflexión una armonización más rica desde una perspectiva bíblica.

Por último, en cuanto a la tercera dificultad, caminaré fundamentalmente a lo largo de dos dimensiones: una externa y otra interna. Así, trataré de detenerme en algunos aspectos fundamentales de la vida y obra de santa Teresa, como acceso primario y común a su persona, al tiempo que perfilo algunos contenidos claves para comprender el mundo actual; y todo ello para, en un segundo momento, discernir la sed espiritual de nuestro tiempo, que conectará con el proceso espiritual de Madre Teresa, sin el cuál es imposible entender de verdad su vida y su acción evangelizadora.

Como puede observarse en el desarrollo de los contenidos, y debido a la naturaleza de la tesina, la bibliografía es variada en cuanto a temática y autores. Para el análisis de la postmodernidad destaco, sobre las demás, las obras de Z. Bauman; para introducirme en la espiritualidad de Teresa, considero como la mayor riqueza haber bebido de su propio

---

<sup>13</sup> Consideramos que este diálogo podrá dar fruto, a pesar de la distancia profunda entre el contexto postmoderno (occidental) y el de la vida de Teresa de Calcuta (oriental). No obstante, este fruto brotará con más fuerza en Occidente, pues será esa la tierra –el lugar geográfico, intelectual y religioso– desde el cual leeremos, con nuestros contemporáneos, la historia de Teresa.

testimonio, a través de la reciente obra en que se ordenan y comentan muchas de sus cartas: *Ven, sé mi luz*<sup>14</sup>.

Paso ahora a presentar la estructura de la tesina, que concretará estas opciones metodológicas en un itinerario coherente y articulado.

**3. Estructura:** La razón de ser de la presente tesina se concretó en una estructura que consta de cuatro capítulos, en los que se realiza un camino en espiral; esto es, rotando de la postmodernidad a Teresa y de Teresa al texto bíblico, para volver de nuevo a la postmodernidad; y, al mismo tiempo, describiendo unos anillos con menor diámetro cada vez, hasta que todos los temas en los que nos detenemos llegan a encontrarse en el centro en el que todo converge, Cristo.

En el primer capítulo, titulado *Dos caminos en busca del rostro. Historia de la Postmodernidad y biografía de Madre Teresa*, ofrezco una visión global de la transición que ha acontecido entre la modernidad y la postmodernidad, en paralelo con la evolución que la Madre Teresa experimentó en su propio itinerario vocacional, así como en el despliegue de su obra misionera. Es el capítulo de mayor extensión, pues era necesario presentar en él los elementos históricos y biográficos que sirven como base de toda la reflexión posterior. He dado relevancia a la cuestión ética en la segunda mitad del capítulo, al considerar que analizar la acción es la primera vía de acceso a la realidad del mundo, a la vida de santa Teresa, y a la reflexión propiamente espiritual. Además, la imagen del camino, con la que abro el capítulo, adquiere una relevancia singular, como síntesis del profundo cambio que tuvo lugar en el mundo y en Teresa, pero también como modelo de la intervención de Dios en la historia, tal como puede percibirse en el acercamiento al texto bíblico del Buen Samaritano. Este capítulo no contiene un apartado conclusivo, por hallarse profundamente vinculado al siguiente a través de la parábola lucana –que enmarca ambos capítulos–, así como por la imagen del rostro, que sirve de bisagra al inicio del segundo capítulo, titulado *Un rostro que seduce y crea cuerpo. Los relatos postmodernos y la caridad de Teresa*.

En él, tanto a partir de un análisis de las características de los relatos legitimantes de nuestra sociedad –esto es, de las historias que ejercen una seducción y una influencia sobre los individuos–, como desde una mirada a una realidad tan rica en significados como

---

<sup>14</sup>SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz. Las cartas privadas de “La santa de Calcuta”*, Edición y comentarios de BRIAN KOLODIEJCHUK, M.C., Planeta, Barcelona 2014.

es el cuerpo, he tratado de mostrar cómo en la postmodernidad ha tenido lugar una transformación en la comprensión y la vivencia de aspectos tan importantes para el ser humano como el amor, el límite, la muerte, o la comunidad. Estos temas son iluminados por la figura de Teresa, quien, a las puertas de la revolución tecnológica que vivimos, se convirtió en una persona respetada internacionalmente, conocida mundialmente, y admirada por quienes, seducidos por su forma concreta de amar y establecer vínculos, veían en ella a una madre.

A lo largo del tercer capítulo, *La sed en Teresa y los pozos espirituales de la postmodernidad*, que está precedido precisamente de una pequeña disertación sobre la imagen del pozo, me adentro en un terreno más propiamente espiritual, en el que pongo en contacto algunas de las carencias y anhelos más profundos de nuestro tiempo (patria, encuentro, hogar, amor) con la experiencia de Teresa, a quien su amor a los pobres y a Jesús le hizo transitar los más oscuros senderos, padeciendo la sed misma de Cristo, en los pobres. La sed aparece como la realidad más honda del sujeto, en la que se integran la perspectiva antropológica y la teológica, la búsqueda de Dios y de los hermanos. El texto bíblico que enmarca y acompaña este capítulo es el encuentro entre Jesús y la Samaritana, mujer en la que todo un pueblo proyecta su identidad, y cuya sombra llega hasta nosotros.

En el cuarto capítulo, *Espiritualidad Samaritana para tiempos líquidos*, elaboro una síntesis más personal en la que, a partir de una mirada en conjunto del díptico samaritano y a la luz de lo expuesto en los capítulos anteriores, presento las dimensiones básicas que deberá contener una espiritualidad cristiana fiel a Jesús y a nuestro tiempo. Como Teresa, la llamada que recibimos es la de cultivar una espiritualidad para el camino que sepa detenerse junto al pozo, una espiritualidad que mire siempre hacia delante, hacia dentro y hacia arriba; para vivir con los demás, descubrir a Jesús y embellecer la tierra que, un día, dejaremos como herencia a nuestros hijos.

Tras él, incorporo una serie de *conclusiones* más breves, en las que, además de explicitar de modo conciso los contenidos nucleares que la tesina ofrece, presento los horizontes que, desde ella, podemos atisbar.

Queda así, por tanto, esbozada la estructura de este itinerario interdisciplinar que, deseamos, ofrecerá a quien lo recorra una nueva mirada sobre Teresa, sobre nuestro mundo y sobre el misterio de Dios, presente siempre tras cada rostro, desde donde nos seduce cada vez que nos detenemos a contemplarlo.

*El relato lucano (Lc 10,25-37)*

<sup>25</sup>Un maestro de la ley fue a hablar con Jesús, y para ponerle a prueba le preguntó:

–Maestro, ¿qué debo hacer para alcanzar la vida eterna?

<sup>26</sup>Jesús le contestó:

–¿Qué está escrito en la ley? ¿Qué lees en ella?

<sup>27</sup>El maestro de la ley respondió:

–‘Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y ama a tu prójimo como a ti mismo’.

<sup>28</sup>Jesús le dijo:

–Bien contestado. Haz eso y tendrás la vida.

<sup>29</sup>Pero el maestro de la ley, queriendo justificar su pregunta, dijo a Jesús:

–¿Y quién es mi prójimo?

<sup>30</sup>Jesús le respondió:

–Un hombre, que bajaba por el camino de Jerusalén a Jericó, fue asaltado por unos bandidos. Le quitaron hasta la ropa que llevaba puesta, le golpearon y se fueron dejándolo medio muerto. <sup>31</sup>Casualmente pasó un sacerdote por aquel mismo camino, pero al ver al herido, dio un rodeo y siguió adelante. <sup>32</sup>Luego pasó por allí un levita, que al verlo dio también un rodeo y siguió adelante. <sup>33</sup>Finalmente, un hombre de Samaria que viajaba por el mismo camino, le vio y sintió compasión de él. <sup>34</sup>Se le acercó, le curó las heridas con aceite y vino, y se las vendó. Luego lo montó en su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él. <sup>35</sup>Al día siguiente, el samaritano sacó dos denarios, se los dio al posadero y le dijo: ‘Cuida a este hombre. Si gastas más, te lo pagaré a mi regreso’. <sup>36</sup>Pues bien, ¿cuál de aquellos tres te parece que fue el prójimo del hombre asaltado por los bandidos?

<sup>37</sup>El maestro de la ley contestó:

–El que tuvo compasión de él.

Jesús le dijo:

–Ve, pues, y haz tú lo mismo.





## CAPÍTULO I. DOS CAMINOS EN BUSCA DEL ROSTRO

### HISTORIA DE LA POSTMODERNIDAD Y BIOGRAFÍA DE MADRE TERESA

*«Esa mujer es una casa secreta. En sus rincones, guarda voces y esconde fantasmas. En las noches de invierno, humea. Quien en ella entra, dicen, nunca más sale. Yo atravieso el hondo foso que la rodea. En esa casa seré habitado. En ella me espera el vino que me beberá. Muy suavemente golpeo a la puerta, y espero»<sup>1</sup>.*

#### 1. El camino

Durante unas semanas colaboré en una hospedería para caminantes del Camino de Santiago, en Bilbao. Cada tarde, a la hora señalada, las puertas se abrían, y se desvelaba el misterio. Eran personas de distintas edades y procedencias: una desencantada joven irlandesa que buscaba “algo”, y que estaba allí sin saber por qué; un hombre mayor, jubilado, que caminaba desde Holanda y traía en la mochila el recuerdo de su hija recién fallecida; una señora manchega lesionada que, en lugar de ir, volvía arrastrando un esguince leve y la frustración de afrontar los propios límites; una chica estadounidense, de origen gallego, que aprovechaba el fin de sus estudios universitarios para buscar por el norte de España los territorios que guardan la historia de su apellido; un chico maltés que, a la espera de su viaje a Nepal, se preparaba por dentro y por fuera para el encuentro con nuevos mundos. Como ellos, decenas de peregrinos...

---

<sup>1</sup> E. GALEANO, *Mujeres*, Siglo XXI, Madrid 2015, 141.

Unos llegaban exhaustos, mientras que otros venían descansados, tras escoger una vez tras otra la más breve de todas las rutas. Unos venían buscando respuestas, mientras otros no sabían si encontrarían al menos una pregunta. Aparecían muchos peregrinos caminando solos. En el fondo, casi todos lo estaban. En cambio, no tenían miedo a compartir sus lavadoras y sus sueños.

El Camino de Santiago, todo camino, no es sino una imagen que sintetiza la experiencia de la vida. Muchos escritores, teólogos, poetas y místicos lo saben y se refieren a ello<sup>2</sup>. La imagen del camino incluye los itinerarios recorridos sólo una vez, así como las calles de todos los días.

La Palabra de Dios recoge mucha de esta riqueza. El camino es Cristo. La Iglesia y cada uno de nosotros lo recorreremos. Pero el camino nunca es lineal, por más que nuestra mentalidad esté coloreada del “siempre más fuerte, siempre hacia adelante” de la idea de progreso. El camino se decide en cada paso, en cada cruce que nos obliga a detenernos y a tomar una opción en la cual todas las preguntas están abiertas y todas las respuestas contienen un potencial de seducción, que no es ajeno a nuestra humanidad tantas veces dividida. El camino se decide, sobre todo, ante dos preguntas que resultan ser, en verdad, una misma: ¿quién es el hombre?, ¿quién es Dios?

Esas preguntas alteran el paso y, demasiadas veces, quiebran la vida, rompen los planes, desplazan el norte. Esas preguntas no siempre tienen palabras, sino rostro. Muchos las han encontrado, como el buen hombre del relato bíblico, en las heridas de quien, al borde del camino, ejerce una fuerza doble e inmensa. La fuerza del rechazo, esa que invita a mirar hacia otro lado y a acelerar el paso. La fuerza de la atracción, la fealdad transfigurada, la desnudez que despierta a la misericordia, enciende la vida y descubre, en el siervo despreciado, la trascendencia de Dios mismo.

Teresa lo experimentó. Por eso, nos acercamos en este capítulo al camino de su vida desde el camino de nuestra historia (la historia postmoderna). Recorreremos sus huellas, tan similares a las del samaritano, sin olvidar que todo lo que hizo encontrará su sentido y su verdad más profunda cuando, en el capítulo tercero, recorramos su vida desde “el lado de adentro”, encontrando que el camino no es, en definitiva, sino el lugar en el que un pobre puede ser, también, un pozo.

---

<sup>2</sup> *Caminante, no hay camino*, de Antonio Machado; *El camino*, de Federico García Lorca; y un largo etcétera.

## 2. Historia y biografía

Nos parece que acercarse a la historia constituye una de las actividades más arriesgadas de este tiempo. En primer lugar, porque la historia no está de moda, resulta compleja, genera rechazo en las generaciones más jóvenes que viven instaladas en el constante fluir de acontecimientos sucesivos e inconexos. En segundo lugar, porque la reflexión histórica, hoy como ayer, está bajo la tentación constante de la manipulación, de construirse a sí misma, atribuyendo a cada situación o acontecimiento histórico el valor que interesa al historiador<sup>3</sup>. En tercer lugar porque, pese a la crisis de la historia, ella constituye un pilar esencial para la fe que nos alienta. Dios ha querido revelarse en nuestra historia, que es la suya, y nosotros no podemos hacer otra cosa que entablar, con Él y desde Él, un coloquio (cf. *Dei Verbum*, 2; *Ecclesiam Suam*, 28-29).

Conscientes de las dificultades que entraña, nos adentraremos en la reflexión sobre la historia, desde una perspectiva que sepa integrar lo teológico, lo filosófico, lo sociológico y lo antropológico, estableciendo así un marco de comprensión de la evolución de nuestra sociedad en las últimas décadas, en las que la figura de Teresa sorprendió a las naciones de la tierra con una luz esplendente (cf. Tb 13,13).

### a) El fin de la historia. La crisis de la modernidad y la salida postmoderna

Francis Fukuyama, influyente politólogo estadounidense de origen japonés, aparece como heredero del concepto hegeliano del “fin de la historia”. Tal expresión daba título a un artículo publicado a finales de los años 80 en *The National Interest*<sup>4</sup> que, como él mismo afirma, «provocó una cantidad extraordinaria de comentarios y controversias, primero en Estados Unidos y luego en países tan distintos como Inglaterra, Francia, Italia, la Unión Soviética, Brasil, la República Sudafricana, Japón y Corea del Sur»<sup>5</sup>.

La polémica se debió a que, siendo “el fin de la historia” una afirmación demasiado gruesa como para ser comprendida y asumida o rechazada sin más, daba pie a multitud de interpretaciones que, en la mayoría de los casos, se empeñaban por ajustar la reflexión

<sup>3</sup> Como afirma críticamente Jorge Velázquez, Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM): «se puede decir que la memoria histórica de la que se nutre la conciencia moderna, no oculta la profunda dependencia que guarda con el oficio del historiador, en la medida en que el historiador es quien, al seleccionar y “darle forma” a los hechos, construye una determinada tradición historiográfica. Los estudios e investigaciones históricas resultan ser, de este modo, narraciones o relatos sobre hipotéticos acontecimientos ocurridos en un tiempo anterior al nuestro» (J. VELÁZQUEZ DELGADO, *Globalización y fin de la historia*, UNAM, Mexico DF 2005, 10).

<sup>4</sup> F. FUKUYAMA, «The End of History?», *The National Interest* 16 (verano de 1989), 3-18.

<sup>5</sup> F. FUKUYAMA, *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992, 11-12.

histórica (también filosófica, política, sociológica, antropológica, artística...) a la verdad de los nuevos tiempos.

La tesis de Fukuyama, pues, no tiene que ver con la proclamación del fin de «la sucesión de acontecimientos, sino [de] “la historia”, es decir, la historia entendida – tomando en consideración la experiencia de todos los pueblos en todos los tiempos– como un proceso único, evolutivo, coherente»<sup>6</sup>.

Tanto para el filósofo alemán G. W. F. Hegel como para K. Marx y otros de sus herederos en la concepción histórica, «la evolución de las sociedades humanas no era infinita, sino que acabaría cuando la humanidad hubiese alcanzado una forma de sociedad que satisficiera sus anhelos más profundos y fundamentales»<sup>7</sup>.

Así, lo que era el estado liberal para Hegel y la sociedad comunista para Marx<sup>8</sup>, encuentra su correlato en Fukuyama con la llegada de la democracia liberal tras el fin de los totalitarismos del siglo XX<sup>9</sup>.

No negamos el esfuerzo y la profundidad del autor en la elaboración de su obra más conocida, el esfuerzo por desarrollar un pensamiento coherente que integra la filosofía desde Hegel a Marx, sin olvidar a Kant, y que mira de frente los más dramáticos acontecimientos del siglo pasado<sup>10</sup>. En cambio, aceptamos la posibilidad de unas críticas dirigidas no tanto a su interpretación del pasado como a su valoración profundamente optimista del progreso social, político y económico<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> F. FUKUYAMA, *El fin de la Historia...*, 12.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, 13.

<sup>9</sup> Si bien encontramos en el autor afirmaciones que nos llevarían a considerar la univocidad de su posición, es también cierto que se percibe una evolución en su pensamiento, así como matizaciones en este libro con respecto a su artículo previo. Se cuestiona: «los contemporáneos pueden discutir *ad infinitum* si han alcanzado ya el mundo poshistórico, o si de la vida internacional surgirán nuevos imperios, dictadores, nacionalismos insatisfechos ansiosos de reconocimiento, o nuevas religiones [...]. Para casi todos en el mundo desarrollado, aparece como razonablemente claro que la democracia liberal es con mucho preferible a sus principales competidores, el fascismo y el comunismo. ¿Pero es merecedora por sí misma de que la escojamos, o nos deja todavía fundamentalmente insatisfechos? ¿Existen contradicciones que seguirán en el corazón de nuestro orden liberal, incluso después de que hayan sido barridos de la faz del planeta el último dictador fascista, el último coronel fanfarrón o el último jefe comunista?» (*Ibid.*, 383). Las cursivas son del autor. Por regla general, no alteraremos ninguno de los textos que citemos de aquí en adelante, salvo errata. Si en algún caso lo hacemos, lo haremos constar.

<sup>10</sup> Se refiere a lo largo de la obra a los totalitarismos, tanto de derechas como de izquierdas, sea en América Latina, en Bulgaria, o en Alemania.

<sup>11</sup> A modo de ejemplo de esta visión: «la democracia liberal es la única aspiración política coherente que abarca las diferentes culturas y regiones del planeta. Además, los principios liberales en economía –el “mercado libre”– se han extendido y han conseguido producir niveles sin precedentes de prosperidad material, lo mismo en países industrialmente desarrollados que en países que al terminar la segunda guerra

Encontramos en Jorge Velázquez a uno de los más firmes oponentes de la posición adoptada por Fukuyama, a quien califica como “pedagogo del neoconservadurismo”. Para él, «tomando el problema [del fin de la historia] con un mínimo de seriedad, es posible advertir que todo no deja de ser un desproporcionado sofisma, pues hasta hoy cualquier intento de asesinar a la historia jamás ha triunfado»<sup>12</sup>. De este modo, el fin de la historia no sería más que “un mito”, una idea «que entra con toda su fuerza en el efímero reino de la moda, es un producto, una mercancía más que encuentra su equivalencia y su dimensión real en el mercado [...], producto de toda esa *lógica cool* que sustituyó incluso a la dimensión del espacio de la política. El *fin de la historia* fue así parte de la euforia del *new look* de las ideas de fin de siglo: como parte esencial del *snobismo poshistórico*»<sup>13</sup>.

Esta supresión de la historia se realizaría a base de afirmar la circularidad de su movimiento, como si estuviésemos siempre en el inicio o no hubiera un final al que caminar desde la acción individual o colectiva<sup>14</sup>. En esencia, la afirmación del fin de la historia tendría como sustrato una nueva comprensión del ser humano en las coordenadas espacio-temporales<sup>15</sup>, en paralelo con algo tan grave como «la negación de lo político, en el sentido en que la temporalidad pierde su sentido político al ser abandonadas todas las ilusiones políticas forjadas al calor de los combates de la modernidad»<sup>16</sup>.

Desde estas claves podemos comprender mejor la acusación que Jorge V. realiza contra Fukuyama y otros intelectuales del siglo XX quienes, contribuyendo al vaciamiento del espacio público y de la política, dejarían el camino libre a las fuerzas neoliberales:

---

mundial formaban parte del Tercer Mundo. Una revolución liberal en economía ha precedido a veces y a veces ha seguido la marcha hacia la libertad política en todo el mundo» (F. FUKUYAMA, *El fin de la Historia...*, 12).

<sup>12</sup> J. VELÁZQUEZ DELGADO, *Globalización y fin de la historia...*, 30.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>14</sup> Es precisamente esta concepción circular de la historia uno de los rasgos considerados como la ruptura con la Modernidad, cuya mentalidad precisamente «nació con la idea de que *el mundo puede cambiarse*» (Z. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas...*, 38).

<sup>15</sup> Muchos pensadores coinciden en la preeminencia de esta transformación en la vivencia del espacio y el tiempo como causa y expresión de la postmodernidad. Así, por ejemplo, Z. Bauman, en su obra *Modernidad líquida*, después de examinar «cinco conceptos básicos en torno de los cuales ha girado la narrativa ortodoxa de la condición humana: emancipación, individualidad, tiempo/espacio, trabajo y comunidad» afirma que el atributo crucial que explica la modernidad (y en una fase ulterior la postmodernidad) «es el cambio en la relación entre espacio y tiempo» (Z. BAUMAN, *Modernidad líquida...*, 14). Otros autores se acercan a la cuestión espacio-tiempo desde muy diversas perspectivas: psico-sociales (G. Lipovetsky), político-económicas (ya nos referimos a Jorge Velázquez y a F. Fukuyama), artísticas (L. Arenas), laborales (también Bauman), éticas-jurídicas (Max Weber, Jesús Ballesteros), o incluso geopolíticas, como es el caso de Ignacio Ramonet, quien considera la globalización-mundialización como hecho crucial, abordable en su globalidad «en tanto que cambio de civilización» (I. RAMONET, *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, Debate, Madrid 1997<sup>2</sup>, 71).

<sup>16</sup> J. VELÁZQUEZ DELGADO, *Globalización y fin de la historia...*, 41.

«las ideas de estos [...] intelectuales del conservadurismo de finales del siglo XX, lo que al parecer solamente dicen es la misma cantaleta a la que nos ha acostumbrado la racionalidad neoliberal: que no hay más camino que éste, en el que por fin han triunfado las fuerzas del bien sobre las del mal. La tarea del bien ahora será la de enmendar los enormes y trágicos errores del pasado»<sup>17</sup>.

Al igual que sosteníamos más arriba la pertinencia de matizaciones a las tesis de Fukuyama, no es nuestra pretensión asumir en su integridad la postura antagónica de Jorge Velázquez. Por el momento, nos contentamos con reconocer que el «anuncio del *fin de la historia* hecho por Fukuyama provocó, contribuyó y agudizó, entre otras cosas, esa extraña sensación de vacío por la que atraviesa la modernidad. Quizá en otro momento nada hubiera ocurrido y un desplante como lo ha sido este nunca hubiera pasado a mayores, y seguramente el señor Fukuyama formaría ya parte del olvido histórico. Pero hay que reconocer que nada de eso ocurrió»<sup>18</sup>.

El fin de la historia nos parece, de este modo, una categoría idónea para situar la transformación de la sociedad que ha acontecido y que ha venido a ser llamada por muchos *postmodernidad*. Su idoneidad reside en que ella permite desentrañar muchos de los rasgos y dimensiones que han sido alterados en esta transición. El fin de la historia tiene que ver con una crisis de la metafísica manifestada en un «debilitamiento del ser»<sup>19</sup>; con un «retorno descomprometido» al pasado<sup>20</sup> y la abolición del futuro como utopía<sup>21</sup>; con la ausencia de marcos de sentido con pretensiones universales (religiosos, ideológicos o de otro tipo)<sup>22</sup>; con la caída de la historia como unidad y del progreso lineal como motor indiscutible de la misma<sup>23</sup>; con la «ruptura con la razón totalizadora»<sup>24</sup> y el escepticismo-

<sup>17</sup> J. VELÁZQUEZ DELGADO, *Globalización y fin de la historia...*, 49.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 31-32.

<sup>19</sup> Esta debilitación del ser está a la base de lo que G. Vattimo ha calificado como pensamiento débil, propio del contexto postmoderno, «llamado también *ontología del declinar* y *ontología débil*», inspirado en Heidegger y Nietzsche y caracterizado «sobre todo por la ausencia de fundamento, propio de la metafísica de cualquier tipo» (cf. M. BERCIANO, *Debate en torno a la posmodernidad*, Síntesis, Madrid 1998, 100-101).

<sup>20</sup> Como afirma Berciano, acontece una «vuelta al pasado y la recuperación de lo transmitido, inspirada en la idea heideggeriana de recuerdo o recuperación de las tradiciones (*Andenken*)» (*Ibid.*, 100), pero un recuerdo distorsionado y distorsionante.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, 33; J. L. RODRÍGUEZ GARCÍA, *Utopía y postmodernidad*, en: A. MARTÍNEZ – J. HENAR (coords.), *La postmodernidad ante el espejo*, Pressas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2012, 125-157.

<sup>22</sup> No todos coincidirán en afirmar la era posthistórica como la del fin de las ideologías. No obstante, la mayoría sí estará de acuerdo en que, en el caso de mantenerse, serán ideologías acordes con el nuevo modelo de individuos y de sociedades: fragmentarias, localistas, estéticas. En este sentido, Jorge V. habla de una «mudanza de las ideologías» en lugar del fin de las mismas, línea en la cual se situaría F. Fukuyama (cf. J. VELÁZQUEZ DELGADO, *Globalización y fin de la historia...*, 33).

<sup>23</sup> Para Gianni Vattimo, «la modernidad deja de existir cuando –por múltiples razones– desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como entidad unitaria [...]. No existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo [...]. La crisis de la idea de la historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso» (G.

relativismo epistemológico, incluso en el ámbito científico<sup>25</sup>; con la transformación de las políticas de vida tras alcanzar el límite de aceleración del movimiento<sup>26</sup>; con las crisis de instituciones de todo tipo<sup>27</sup>; con el declive de todo lo que, un día, pareció aportar solidez a la existencia.

Esbozados algunos de los rostros del “acontecimiento postmoderno”, desde una perspectiva teórica, no podemos negar que nos acompaña una incertidumbre de fondo, la sospecha de que la postmodernidad es más experimentable que conceptualizable. La postmodernidad no es una etapa más, sino un “pliegue” de la historia, una toma de conciencia de sí misma y de su propia vulnerabilidad<sup>28</sup>, un espacio nuevo<sup>29</sup> en que el presente parece absorberlo todo y los sujetos conviven con las antinomias. Sin instituciones, sin valores absolutos, sin pasado, y sin futuro, entonces el individuo, fatigado

---

VATTIMO, *Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?*, en: G. VATTIMO – J. M. MARDONES – I. URDANABIA [et al.], *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona 1990, 10-11).

<sup>24</sup> A. VÁSQUEZ ROCCA, «La Posmodernidad; nuevo 'régimen de verdad', violencia metafísica y fin de los metarrelatos», en: *Nómadas (Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas)* 29 (2011), 4, online:

<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/29/avrocca.pdf>. Lo mismo afirma David Pérez en: D. PÉREZ CHICO, *Análisis y postmodernos: ¿Filosofía analítica o post-analítica?*, en: A. MARTÍNEZ – J. HENAR (coords.), *La postmodernidad ante el espejo...*, 31.

<sup>25</sup> «En cualquier caso, aquello que unifica los planteamientos de Gödel, Einstein y Heisenberg es la disolución de la pretensión de totalidad presente en la ciencia moderna, la idea de una posible lectura y explicación global y definitiva de la realidad. Estos autores, *velis nolis*, describen un mundo en el que el azar y el devenir, la perspectiva y la complejidad, se convierten en las notas definitorias de la realidad» (J.M. ARAGÜÉS ESTRAGUÉS, *Sousa Santos: Para un postmodernismo de oposición*, en: A. MARTÍNEZ – J. HENAR (coords.), *La postmodernidad ante el espejo...*, 69).

<sup>26</sup> Para Bauman, «lo que induce a tantos teóricos a hablar del “fin de la historia”, de posmodernidad, de “segunda modernidad” y “sobremodernidad”, o articular la intuición de un cambio radical de la cohabitación humana y en las condiciones sociales que restringen actualmente a las políticas de vida, es el hecho de que el largo esfuerzo por acelerar la velocidad del movimiento ha llegado ya a su “límite natural” (Z. BAUMAN, *Modernidad líquida...*, 16).

<sup>27</sup> En este sentido, afirmaba Gilles Lipovetsky años atrás: «todos los grandes valores y finalidades que organizaron las épocas pasadas se encuentran progresivamente vaciados de su sustancia [...]. ¿Quién se ha salvado del maremoto? Aquí como en otras partes el desierto crece: el saber, el poder, el trabajo, el ejército, la familia, la Iglesia, los partidos, etc., ya han dejado globalmente de funcionar como principios absolutos e intangibles y en distintos grados ya nadie cree en ellos, en ellos ya nadie invierte nada» (G. LIPOVETSKY, *La era del vacío...*, 35).

<sup>28</sup> Esta idea de la postmodernidad como pliegue aparece en el prólogo de *La postmodernidad ante el espejo*, obra que aporta una mirada filosófica a la postmodernidad renovadora y fructífera, sin incurrir en tópicos y sin necesidad de explicar la postmodernidad “por contraste”, sino dejando que ella se explique por sí misma. De este modo, «el paradigma postmoderno, el momento postmoderno, es algo más que un mero epílogo de la postmodernidad. Se constata más bien que la postmodernidad es un pliegue, un plexo momentáneo que, a modo de paréntesis, sitúa a Occidente frente al espejo. La postmodernidad aparece entonces como un momento álgido de la conciencia occidental: momento en el que Occidente asume que no puede seguir caminando de espaldas al resto del mundo, ni de espaldas a sí mismo» (A. MARTÍNEZ – J. HENAR (coords.), *La postmodernidad ante el espejo...*, 9).

<sup>29</sup> Como afirma Vásquez Rocca, «el “post” de la “posmodernidad, a juicio de Vattimo [y de otros autores, podríamos añadir nosotros] es “espacial” antes que “temporal”» (A. VÁSQUEZ ROCCA, «La Posmodernidad; nuevo 'régimen de verdad'...», 3).

tras dos siglos de “sprint modernizador”<sup>30</sup> pierde todas sus referencias, y no puede más que sucumbir al juego o a la abulia<sup>31</sup>.

Antes de continuar contemplando al hombre que habita este “espacio histórico” – las luchas que afronta, los anhelos que le habitan, las perspectivas que adopta, las necesidades espirituales que le habitan–, nos interesa dejar aquí una evidencia que más tarde podremos recoger: lo que ha cambiado no son fundamentalmente la historia de la filosofía, la filosofía política y la teoría económica. A menudo sus transformaciones no son sino un reflejo (en el lado del pensamiento) de lo que ha sufrido una auténtica mutación (el lado de la vida), pues los hombres y mujeres han debido enfrentarse desde el siglo pasado a su propia barbarie, afrontar con alegría, pero también con pesar, la realidad de un mundo que se ha hecho pequeño, complejo y plural. En todas las dimensiones de su vida (modos de relación y de socialización, situaciones laborales, hábitos de consumo, revolución tecnológica, comprensión de cuerpo y mente, ocio, etc.) han tratado de anticipar los cambios culturales que hoy se van consolidando o, cuando anticiparse a ellos no era posible, al menos sobrellevarlos.

Considerar los desafíos que se han afrontado, y desde la celeridad que nuestro tiempo exige, puede ayudarnos a ejercitarnos en una mirada más justa hacia los individuos de hoy y hacia la propia sociedad postmoderna. Ella, ciertamente, en su reacción pendular nos ha llevado a una re-comprensión de los espacios locales y de las identidades por oposición, a un relativismo (cultural, social e individual) generalizado, a un hedonismo y esteticismo radicalizado y descomprometido, o a una debilidad en los espacios tradicionales de compromiso, comenzando por la familia<sup>32</sup>. No obstante, desde una visión holística y esperanzada, tal vez sea posible comprender estas “heridas” de nuestro tiempo como manifestaciones de un anhelo mayor, que permanece. El deseo de encuentro, de pertenencia, de hogar.

---

<sup>30</sup> Desde la perspectiva crítica que le caracteriza, Jorge Velázquez pone de manifiesto cómo la modernidad ha sido ubicada en ocasiones como el período revolucionario (y errado) que se inicia en 1789 (Revolución Francesa) y culmina en 1989 (con la caída del Muro de Berlín) (cf. J. VELÁZQUEZ DELGADO, *Globalización y fin de la historia*, UNAM, México DF 2005, 42).

<sup>31</sup> Tanto el juego como el desencanto son mencionados a menudo cuando se trata de describir la situación del individuo postmoderno. Volveremos a ello más adelante, cuando nos adentremos en los sub-apartados relativos a la estética postmoderna (I.3.a-b), a la era de la información (II.2.b), o al desarraigo (III.2.a), entre otros.

<sup>32</sup> Estos y muchos otros rasgos requerirían un análisis detenido. Nosotros remitimos a la abundante bibliografía acerca de la postmodernidad aludida o existente.

Sólo hay un rasgo más que no podemos dejar pasar, pues creemos que articula lo que hemos venido a llamar “la salida postmoderna” tras el resquebrajamiento del edificio moderno. Este consiste en la necesidad de construir la propia vida, a partir de ahora, de modo individual. En este sentido, siguiendo a Ulrich Beck, Z. Bauman se refiere a «una nueva ideología para la nueva sociedad individualizada, [...] ahora se espera, se empuja y se tira de los hombres y mujeres individuales para que busquen y encuentren soluciones individuales a problemas creados socialmente y pongan los medios para llegar a esas soluciones individualmente utilizando habilidades y recursos individuales»<sup>33</sup>.

Volviendo los ojos hacia Madre Teresa (1910-1997), cuya vida transcurría en paralelo a esta transformación del mundo, y cuyo itinerario excede con mucho las perspectivas sobre la que se reflexiona la postmodernidad, nos preguntaremos a partir de ahora: ¿cómo perciben el hombre y la mujer de hoy su figura, su respuesta biográfica al dramatismo y a la belleza de su tiempo, su obra entre los pobres?

#### **b) Biografía y contexto de Teresa de Calcuta desde su itinerario geográfico**

¿Quién fue la Madre Teresa de Calcuta? ¿Cuál era su concepción de la historia? ¿Hasta qué punto era esta concepción occidental u oriental, lineal o circular, cristiana o hinduista? ¿Qué dramas afrontó? ¿Cuánto y de qué manera le influyó su origen albanés o la muerte temprana de su padre? ¿Y las guerras mundiales? ¿La conversión progresiva de su vida tiene que ver con el cambio que tuvo lugar en el mundo? ¿Cómo pudo llegar a ser, de verdad, india? ¿Qué pensaba ella del comunismo? ¿Y el comunismo de ella? ¿Qué podemos decir del capitalismo? ¿Cuál fue su relación con los poderosos? ¿Y su idea de progreso? ¿Se hizo acaso alguna de estas preguntas?

Algunas de las cuestiones anteriores pueden haber surgido en diversos ámbitos, más o menos académicos, más o menos religiosos. Otras cuestiones se habrán formulado pocas veces. No pretendemos abordar cada una de ellas, e incluso hemos de reconocer que en la mayoría de los casos no estaríamos capacitados siquiera para afirmar si tienen o no una respuesta. Nuestra pretensión con ellas, en cambio, es la de situar a la Madre Teresa más allá de perspectivas establecidas y fijas, liberarla de visiones estáticas, y dejar que entren el

---

<sup>33</sup> Z. BAUMAN, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, Paidós, Barcelona 2009, 109. Este pensamiento es una constante en las obras de Bauman, quien considera que estas soluciones biográficas a problemas sistémicos no resultarán efectivas (cf. ID., *Modernidad líquida...*, 44; ID., *Vidas desperdiciadas...*, 72, citando a U. BECK, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona 1998).

aire y las preguntas de nuestro tiempo, que a buen seguro guardan relación con las que ella, desde una experiencia cotidiana, afrontó.

Desde luego, su comprensión de la realidad no coincidirá con la nuestra; los pilares que sustentaron su vida no se asemejarán en todo a los elementos estructurantes de nuestra sociedad postmoderna; su espiritualidad fraguada en Oriente no equivaldrá a la espiritualidad de la *new-age* occidental<sup>34</sup>. Tampoco podemos aspirar a una profundización en cuestiones filosóficas o teológicas de calado. Por ello, no nos dedicaremos a lanzar a Teresa nuestras preguntas, a la espera de percibir qué tal las responde o las esquivo, sino que por ahora nos conviene más bien recorrer el itinerario de su vida para establecer, ahí, un diálogo.

Pueden consultarse multitud de biografías detalladas sobre la santa<sup>35</sup>. Nosotros no presentaremos aquí ninguna de ellas ni elaboraremos una más, sino que transitaremos a través de cinco lugares de su itinerario geográfico. Así, a partir de ellos, a modo de collage<sup>36</sup>, nos haremos cargo de su perfil para, posteriormente, ofrecer de forma sintética algunas de las dimensiones desde las que desplegó su obra caritativa y misionera, permitiendo que entren en contacto la Madre Teresa y la postmodernidad.

Comenzamos este recorrido subidos a la cubierta de un barco, donde la joven *Gonxha Agnes Bojazhiu* deja la historia atrás y empieza a ser *Teresa*. Es el barco que le

<sup>34</sup> Para una presentación sencilla y completa sobre la *Nueva Era* como nuevo espacio de espiritualidad opuesta a menudo al Dios personal y a las religiones institucionales: cf. M. GUERRA, *100 preguntas-clave sobre la "New-Age"*. *Catecismo nada elemental con sus respectivas respuestas*, Monte Carmelo, Burgos 2004. Además, en ella presenta una bibliografía suficientemente amplia sobre esta cuestión (pp. 13-15).

<sup>35</sup> Si bien el libro con las cartas de Teresa de Calcuta (SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*) es el más útil para un acercamiento serio a la vida y espiritualidad de la santa, su pretensión no es la de elaborar una sistematización histórica, sino espiritual. Entre las demás, hemos seguido sobre todo a Edward Le Joly, en su trabajo –ya citado– *La Madre Teresa. Su vida y su obra*, en el que ofrece una presentación muy completa de la vida y obra de Teresa de Calcuta, a pesar de su visión en ocasiones excesivamente hagiográfica, cuando no ideologizada. Destacamos por su novedad la obra de Facérias, que contiene una perspectiva narrativa y decididamente “india”: D. FACÉRIAS, *Madre Teresa. La india*, Sal Terrae, Santander 2008. Pueden consultarse otras en la bibliografía.

<sup>36</sup> La idea postmoderna del collage o montaje, introducida por Braque y Picasso en el arte, «se convirtió en el instrumento predominante y omnipresente en las artes del siglo XX», que consistía en «tomar un cierto número de elementos de obras, objetos, mensajes preexistentes e integrarlos en una nueva creación que manifiesta rupturas de diversas clases» (cf. G. L. ULMER, «El objeto de la poscrítica», en: J. BAUDRILLARD – J. HABERMAS – E. SAID [et al.], *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona 1998<sup>4</sup>, 126-127). Tenemos en consideración esta idea de collage al presentar un retrato fiel de Teresa que resulte, al mismo tiempo, comprensible desde las claves postmodernas.

aleja de su tierra, de su familia, de sus amigos y de su hogar. Desde ahí, durante un día de diciembre de 1928, recuerda y escribe<sup>37</sup>:

*Dejo mi querido hogar  
y mi amada tierra natal,  
A la cálida Bengala voy,  
A un lejano, distante lugar.*

*Dejo a mis viejos amigos  
Abandono familia y hogar  
Mi corazón me impulsa,  
A servir a mi Cristo.*

*Adiós, oh madre querida  
Y, a todos vosotros, adiós,  
Una fuerza mayor me empuja  
Hacia la tórrida India [...]*

*El barco avanza lentamente,  
Surcando las olas del mar,  
Mis ojos por última vez observan  
Las queridas orillas europeas.*

Estas cuatro estrofas iniciales están cargadas de añoranza. Son como el recuerdo de un pasado que comienza ya a desprenderse de Teresa y le desgarran el costado. La herida está abierta. *Adiós* es el título del poema, un adiós en buena medida trágico, puesto que, como ella sabía, era irreversible. Tras unos meses de prueba en Irlanda, se dirige ya hacia la India. La ciudad de su infancia, Skopje (Albania), seguiría definitivamente su curso sin ella. Allí había crecido muy unida a su madre Drana y a sus hermanos, más aún después de que su padre fuese asesinado a causa de la violencia política «una tarde de 1918, [cuando] ella no tenía aún ocho años»<sup>38</sup>. Allí, en la parroquia del Sagrado Corazón, había recibido la Primera Comunión con tan sólo cinco años y medio y «gran deseo de amar a las almas»<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Citamos el principio de un poema que escribió mientras viajaba camino de India, tras casi tres meses en Irlanda como aspirante a religiosa del Instituto de la Bienaventurada Virgen María (las Hermanas de Loreto) (cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 32-33).

<sup>38</sup> D. FACÉRIAS, *Madre Teresa...*, 26.

<sup>39</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa al arzobispo Périer, 25 de enero de 1947», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 31.

En su casa de Skopje había aprendido de sus padres a conocer y servir a los pobres<sup>40</sup>. Desde allí partía también, cada año, a la peregrinación a Letnice<sup>41</sup>, donde se entrenaba en el silencio de la oración y compartía las horas y los cuentos en familia<sup>42</sup>. Por último y sobre todo, en Skopje se había formado acudiendo a la escuela no confesional (1915-1924), participando del coro y de la asociación juvenil de las *Hijas de María*<sup>43</sup>. Aquel lugar guarda la tierra fértil en que Teresa creció, bajo otro nombre. En aquel instante, desde el barco, contemplaba cómo toda aquella vida quedaba atrás. La historia familiar (con tanta felicidad y con tantas heridas), y la historia universal, que durante aquellos años había conocido la gravedad de un mundo en guerra (1914-1918), estaban bien guardadas dentro de Teresa. Sin embargo, ella no se embarcaba en una aventura militar, histórica o ideológica (en sentido sólido, moderno), sino que emprendía un camino personal, biográfico, abriéndose paso sobre las aguas, a cielo abierto, como Jesús. Las palabras de despedida de su madre<sup>44</sup>, la cruz en la mano<sup>45</sup>, y Cristo en el horizonte, le sostenían...

Si la primera etapa (1910-1928) tenía lugar en Albania, y la contemplábamos desde la mirada de Teresa en el barco, podemos aglutinar una gran parte de la vida de Teresa como hermana de Loreto dentro de los muros del colegio de St. Mary, en Calcuta. Allí es donde, tras los dos años de Noviciado realizado en Darjeeling (1929-1931)<sup>46</sup>, ejerce su labor enseñando «en la Escuela Bengálí Medium femenina de St. Mary [...], [misión] en la

<sup>40</sup> En cuando a los padres de Madre Teresa, hemos encontrado una relativa divergencia. Edward Le Joly afirma que «la Madre Teresa procede de una familia de campesinos y de una comunidad de montañeses» (E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 19); Cristina Siccardi va más allá y, siguiendo a Lush Gjergji, subraya que sus padres «eran kosovares de buena posición. El padre, Köle (1873-1918), era originario de Prizren; la madre, Drane (1889-1972), de Novosella (Gjakova) [...] [y] cuando la familia Bojaxhiu llegó a Skopie gozaba ya de un notable bienestar gracias a los excelentes negocios derivados de las actividades comerciales que desarrollaba» (C. SICCARDI, *Madre Teresa. Todo comenzó en mi tierra (Con cartas inéditas a la familia)*, San Pablo, Madrid 2010, 27). Lo que sí podemos imaginar es que Teresa aprendió en su casa el amor a los demás y la sensibilidad hacia los pobres. Más aún cuando es ella misma la que recuerda cómo «muchos pobres de Skopje y sus alrededores conocían nuestra puerta» (L. GJERGJI, *La Madre Teresa de Calcuta. Desde los orígenes hasta el reconocimiento*, Encuentro, Madrid 2016, 16).

<sup>41</sup> «Pueblo cercano a Skopje, a cuyo santuario de Nuestra Señora de las Montañas Negras peregrinaba la parroquia» (SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa al arzobispo Périer, 25 de enero de 1947», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 38).

<sup>42</sup> Cf. L. GJERGJI, *La Madre Teresa de Calcuta...*, 15-16.

<sup>43</sup> Para conocer algo más sobre la infancia de Teresa, remitimos a: *Ibid.*, 9-26.

<sup>44</sup> «Pon tu mano en Su mano [la de Jesús] y camina sola con Él. Camina hacia delante, porque si miras atrás volverás» (SANTA TERESA DE CALCUTA, «Instrucción de Madre Teresa a las hermanas Misioneras de la Caridad, 24 de mayo de 1984», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 29).

<sup>45</sup> «En su mano una cruz de hierro/ De la que cuelga el Salvador, / El alma dispuesta ofrece/ Este momento, su duro sacrificio», continuación del poema *Adiós* al que hemos aludido antes (ID., *Ven, sé mi luz...*, 33).

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, 34.

que continuaría (con una sola interrupción de seis meses) hasta 1948, año en que dejó la Congregación de Loreto para fundar las Misioneras de la Caridad»<sup>47</sup>.

Durante aquellos años ella es feliz, vive profundamente entregada a las niñas, y va asumiendo progresivamente responsabilidades apostólicas, incluida la dirección del centro y la responsabilidad sobre la congregación bengalí asociada con Loreto (Hijas de Santa Ana) desde 1944<sup>48</sup>, así como tareas extraordinarias derivadas de la situación conflictiva durante los años de la segunda guerra mundial<sup>49</sup>.

Resulta significativo cómo Madre Teresa, reincorporada al colegio tras su profesión perpetua (24 de mayo de 1937)<sup>50</sup>, además de realizar sus actividades cotidianas, «los domingos visitaba a los pobres en los barrios marginados. Este apostolado que ella misma eligió, le dejó una huella profunda»<sup>51</sup>. Así, en la que podemos considerar “la época más moderna de su vida”<sup>52</sup>, desarrollando una misión en una *institución sólida*, en un espacio delimitado por muros firmes, en una vida en buena medida *rutinizada*<sup>53</sup>, ella empieza a abrirse, a vislumbrar las grietas de aquellas paredes, a empezar a responder a la llamada que recibirá más adelante, a dejar de ser “irlandesa en India” para convertirse “en india con los indios”. Y aquí cerramos esta etapa, en 1945, con Madre Teresa feliz, pero inquieta, con la mirada fija en los muros del colegio de St. Mary. Y el mundo, fuera, en guerra...

Hasta 1948 Madre Teresa permanecería en el colegio de St. Mary. No obstante, nos parece que en 1946 comenzó para ella una tercera época en la cual podemos descubrir una unidad fundamental. Es el tiempo de descubrir la profundidad de su propia vocación y de discernir y poner en marcha la obra que el Espíritu le sugería. Son años de profunda crisis para Teresa, pero también lo son para la India y para el mundo. Como afirma Daniel Facérias:

<sup>47</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 35.

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, 57.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, 55-56.

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*, 41.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>52</sup> Esta afirmación podría resultar difusa o ambigua. No obstante, creemos que, a la luz del sub-apartado anterior sobre “el fin de la historia” (I.2.a), es comprensible y se ajusta a la verdad. Además, es sugerente el hecho de que esta etapa de su vida, entregada y feliz bajo el amparo de una institución europea y estable, no parece suscitar demasiado interés ni curiosidad entre las masas, que no dejarán de sentirse admirados con fotos o anécdotas de épocas posteriores. Trataremos de ello más adelante.

<sup>53</sup> «Ve su vida de profesora del colegio St. Mary de Calcuta como una especie de funcionariado. Ve que ya no está en su sitio, que gira alrededor de sí misma sin poder dar su plena medida» (D. FACÉRIAS, *Madre Teresa...*, 41-42).

«Este periodo [1946-1950] abarca también los momentos clave de la Independencia, los últimos años de Gandhi y la fractura religiosa entre musulmanes e hindúes. La Madre Teresa vivió en profundidad las convulsiones del alma india, sus violencias, sus pesares y sus alegrías»<sup>54</sup>.

Mientras Calcuta se desangraba durante el mes de agosto de 1946<sup>55</sup>, Madre Teresa era testigo de todo. Ella misma lo expresa con profunda y dolorosa transparencia:

«Se suponía que no podíamos salir a la calle, pero yo fui de todas maneras. Entonces vi los cuerpos en las calles, apuñalados, golpeados, yaciendo allí en posturas extrañas, con la sangre reseca. Habíamos estado tras nuestros muros seguros. Sabíamos que había habido disturbios. Algunas personas habían saltado nuestros muros, primero un hindú, luego un musulmán...»<sup>56</sup>.

La historia de la India se cruzaba con la biografía de Madre Teresa, y a medida que el odio de aquella sociedad golpeaba los muros del colegio de las hermanas, en Teresa comenzaba a tomar fuerza la voz que, muy pronto, sugeriría nuevas rutas a su itinerario. Con el recuerdo de estos acontecimientos dramáticos, apenas un mes después<sup>57</sup>, la Madre Teresa tuvo un encuentro muy profundo con Cristo, recibió una “llamada dentro de la vocación”. Era una llamada a ser “india en la India”, pobre entre los pobres, servidora de Cristo entre los rincones oscuros de Calcuta. Así lo expresó ella<sup>58</sup>:

«Fue una llamada dentro de mi vocación. Era una segunda llamada. Era una vocación para abandonar incluso Loreto, donde estaba muy feliz, para ir a las calles a servir a los más pobres de los pobres. Fue en aquel tren, oí la llamada para dejarlo todo y seguirle a Él a los barrios más miserables –para servirle en los más pobres de los pobres [...] Yo sabía que era Su voluntad y que tenía que seguirle. No había duda de que iba a ser Su obra»<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> D. FACÉRIAS, *Madre Teresa...*, 18.

<sup>55</sup> «En agosto de 1946, el conflicto entre hindúes y musulmanes estalló en Calcuta desencadenando una violencia extrema. “El día de la gran matanza”, como fue llamado más tarde, dejó cinco mil muertos en las calles y al menos diez veces más heridos. Se interrumpieron todas las actividades de la ciudad, incluyendo el abastecimiento de comida. Madre Teresa, movida por las necesidades de sus alumnas, decidió dejar la seguridad de los muros del convento para ir a buscar alimento» (SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 57).

<sup>56</sup> E. EGAN, *Such a Vision of the Street: Mother Teresa. The Spirit and the Work*, Doubleday, New York 1985, 24, citado en: SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 58.

<sup>57</sup> Concretamente, el 10 de septiembre de 1946, con treinta y seis años, cuando viajaba a Darjeeling (a los pies del Himalaya) a realizar sus ejercicios espirituales (cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 60).

<sup>58</sup> Es necesario considerar de aquí en adelante que la Madre Teresa no se escribía frecuentemente en albanés, su primera lengua, sino en inglés. Se perciben algunos rasgos específicos: usa la mayúscula para palabras que en inglés no lo estarían, a menudo son escritos sin pretensión de ser publicados, vivaces, dinámicos; usa abreviaturas inusuales, y abusa del guion en lugar de otros signos de puntuación (cf. *Ibid.*, 26-28).

<sup>59</sup> D. FACÉRIAS, *Madre Teresa...*, 18.

Desde este momento, nada volverá a ser igual para Teresa, que iniciará un larguísimo periodo de prueba, acompañamiento, discernimiento, lucha interior y acción<sup>60</sup>. Ella deseaba una orden no-europea, pobre, con hermanas indias para llevar la caridad a las calles, y con esa claridad se lo expuso al arzobispo Périer a lo largo de sus cartas<sup>61</sup>.

Al inicio sola, y muy pronto con una serie de hermanas que iban llegando, tuvo que afrontar ahora la dureza de las calles de Calcuta, que «había sufrido las consecuencias de la segunda guerra mundial, la secuela del hambre de 1943, y los frecuentes disturbios en la ciudad [...], [con pobres que] sobrevivían frecuentemente con un mínimo de alimentos y prácticamente sin ninguna ayuda médica. La escolarización de sus hijos estaba fuera de sus posibilidades [y] cada vez era mayor el número de personas que vivían en la calle...»<sup>62</sup>.

Esta era Calcuta, la depauperada capital de Bengala que Teresa y las primeras hermanas comenzaron a recorrer, una vez adquiridos unos conocimientos básicos de enfermería<sup>63</sup>, y hospedadas en la segunda planta de la casa de la familia Gomes<sup>64</sup>, en el número 14 de la calle Creek Lane. Estos primeros meses la Madre Teresa afrontó la tarea de elaboración de las primeras constituciones<sup>65</sup>, mientras veía cómo el grupo se iba multiplicando, siendo ya siete un año después de instalarse allí<sup>66</sup>, y más de veinticinco cuando, en febrero de 1953, «la Madre Teresa, con sus novicias y postulantes, se

---

<sup>60</sup> El tiempo que transcurre desde que a comienzos de octubre de 1946 Teresa regresara a Calcuta y comentase con su director espiritual (el P. Céleste Van Exem, sj) su llamada, hasta que el 17 de agosto de 1948 partiese con su sari azul para convertirse en Misionera de la Caridad, fue de gran dificultad y discernimiento. Ella debió continuar a la escucha de la llamada de Dios desde la obediencia radical a sus mediaciones, y trazar las líneas básicas de la que sería su obra: las Misioneras de la Caridad. Todo este proceso está ampliamente detallado y documentado en: SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 67-155.

<sup>61</sup> Cf. ID., «Madre Teresa al arzobispo Périer, 13 de enero de 1947», en: *Ibid.*, 70-71. El arzobispo Périer, obispo de Calcuta, se mostró cauto en los primeros meses de discernimiento, y se tornó un sólido apoyo de la Madre Teresa una vez que la obra fue aprobada y comenzó a caminar.

<sup>62</sup> ID., *Ven, sé mi luz...*, 166.

<sup>63</sup> Al salir del convento de Loreto, residió un tiempo en Patna, donde las Hermanas Misioneras Médicas le ofrecieron los conocimientos básicos para atender a los pobres (cf. *Ibid.*, 156), y posteriormente en el convento de San José de Calcuta con las Hermanitas de los Pobres (cf. E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 30), desde donde «el 21 de diciembre [de 1948] Madre Teresa fue por primera vez a los barrios marginados como una Misionera de la Caridad» (SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 165).

<sup>64</sup> Como narra el propio Miguel Gomes, uno de los cuatro hermanos que habitaban en aquella casa en los años previos a la independencia, cedieron el segundo piso para la Madre Teresa en febrero de 1949, atendiendo a la petición del P. Van Exem, y más tarde allí se irían hospedando las nuevas hermanas (cf. E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 33-34).

<sup>65</sup> Aunque fue ayudada por el Padre Van Exem en su elaboración definitiva, «el primer borrador lo escribió la Madre Teresa sola, por entero. Su trasfondo espiritual y sus aspiraciones están allí: su pasión por el reino de Cristo, por la predicación del Evangelio y por procurar que el Señor sea conocido y amado por todos los hombres; también su devoción al Sagrado Corazón de Jesús, a nuestra Señora, a la Sagrada Eucaristía... Y su confianza y fidelidad a la Iglesia y al Papa» (*Ibid.*, 45).

<sup>66</sup> Cf. *Ibid.*, 37.

trasladaron a unos locales más amplios, en los que hoy sigue estando la Casa-Madre de la Congregación»<sup>67</sup>.

Por tanto, podemos considerar que, pese a la cantidad de dificultades que aún tendrían que superar Madre Teresa y sus hermanas, en el año 1953, con el salto a una nueva comunidad<sup>68</sup>, con las Constituciones aprobadas tres años antes<sup>69</sup> y con la misión empezando a consolidarse en sus elementos básicos, concluye una etapa que comenzó con Teresa inquieta entre los muros de Loreto en 1946, que tuvo su momento álgido en aquel tren rumbo a Darjeeling, y que culminó con la congregación de las Misioneras de la Caridad preparada para su expansión.

Un cuarto lugar en que bien podemos imaginar a la Madre Teresa, con la congregación ya nacida y en expansión incipiente, es en la habitación de su nueva casa<sup>70</sup>, tratando de encontrar luz ante las dificultades derivadas de la implantación y el crecimiento<sup>71</sup>, preguntando a Dios cómo dar respuesta a las situaciones de necesidad que iban apareciendo: niños, leprosos, moribundos...; preparando unas palabras que dirigir a las novicias<sup>72</sup>, así como acompañando a los pobres, en las calles o en los centros que iban abriendo, primero en Calcuta, más adelante en otros lugares de la India.

De esta manera, en el periodo que transcurre desde 1953 hasta 1962, la Madre Teresa desarrolla una actividad infatigable, con el Hogar para moribundos de Kalighat y el Hogar Infantil Sishu Bavan recién inaugurados (22 de agosto de 1952), además de la puesta en marcha del primer centro para leprosos (Shanti Nagor, Torre de la Paz, 1954)<sup>73</sup>.

---

<sup>67</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 51.

<sup>68</sup> «La Madre Teresa se vio obligada a buscar una casa más grande donde acomodar al creciente número de hermanas. Después de bombardear el cielo con oraciones, encontró una casa en Lower Circular Road» (SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 186).

<sup>69</sup> La aprobación de la congregación llegó a la Madre Teresa en octubre de 1950, en la Festividad de Nuestra Señora. Para una información más detallada: E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 45-47.

<sup>70</sup> Esta costumbre de escribir comenzó en el hogar de los Gomes, aunque continuaría toda su vida: «la Madre solía permanecer largo rato escribiendo, en una mesita, cartas a jóvenes que le habían expresado su deseo de unirse a ella, a algunos sacerdotes y Obispos, a colaboradores y amigos de la India y de otros países. También iba redactando los capítulos de las Constituciones. Y cuando daba por terminada su tarea juntaba las manos, caía de rodillas y oraba, antes de ir a descansar un poco» (*Ibid.*, 40).

<sup>71</sup> «Si las hubo [dificultades], la Madre no nos dijo nada. Realizábamos nuestro trabajo y regresábamos a Creek Line. Lo mismo hacíamos cuando nos trasladamos a la nueva casa» (*Ibid.*, 49).

<sup>72</sup> Cuando Teresa era preguntada sobre su tarea más importante, no era extraño escucharla responder que su «labor más importante es la formación de las Hermanas» (*Ibid.*, 133).

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*, 65-76.

Si bien su recuerdo hacia la Institución de Loreto siempre fue agradecido, su estilo difiere sustancialmente desde los primeros años de las Misioneras de la Caridad<sup>74</sup>. Como afirmaba el P. Van Exem, «la Madre no hace proyectos a largo plazo; deja que Dios la guíe y le muestre lo que quiere que haga. Su pequeñez, su saberse nada, sorprende a todo el que se acerca a ella y trabaja con ella»<sup>75</sup>. Y todo desde una pobreza radical, una acción débil<sup>76</sup> y una vinculación concreta a cada hermana, a cada persona pobre.

Aunque “esta Teresa” es la misma que tiempo atrás amaba a las alumnas del colegio St. Mary, lo cierto es que aquella no parece atraer tanto a un joven contemporáneo como esta, capaz de mirar los retos y los dolores más grandes desde su propia desnudez y vulnerabilidad<sup>77</sup>, capaz de establecer vínculos cercanos, de llamar a cada hermana por su nombre<sup>78</sup>, así como de no pedirles nada que ella no haya hecho ya antes, cientos de veces<sup>79</sup>.

De este modo, vinculando respuesta a respuesta, compromiso a compromiso, llegamos a 1963, año en que situamos nosotros el inicio de la que puede ser la quinta etapa de la Madre, marcada por una radical expansión de su obra por el mundo y una exaltación progresiva de su figura.

---

<sup>74</sup> Así lo manifiesta en una carta de respuesta a la Madre General de las Misioneras de Loreto, M. Pauline Dunne, tras no haber aceptado esta su petición de establecerse temporalmente en un edificio de su propiedad. En concreto, dice Teresa: «Nunca pensé, ni pienso por un momento, que Loreto estuviera conectada con la nueva obra. –Sé que todavía soy una Religiosa de Loreto pero eso no quiere decir que la obra esté ligada a Loreto. De mis cartas quizá sacó la impresión de que yo quería aferrarme a Loreto –aunque sería natural que así fuera. No se puede romper con algo que has amado durante 20 años...» (SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa a madre Pauline, 09 de noviembre de 1948», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 163-164).

<sup>75</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 104.

<sup>76</sup> Cuando nos referimos a una acción débil nos referimos a una acción que no parte de la seguridad personal ni de la fortaleza de una estructura institucional dada (en sentido moderno). Por el contrario, para nosotros la actuación de Teresa parte más bien de la reciprocidad, y tiene en cuenta la propia vulnerabilidad. Profundizaremos en esto en el siguiente apartado, en el que abordaremos la cuestión ética (I.3).

<sup>77</sup> Es precioso cómo narra Daniel Facérias lo que bien pudo ser un consejo de Madre Teresa a Magda, una de sus primeras compañeras, y que refleja este deseo *encarnatorio* de la Madre: «¿Sabes, Magda?, si no eres tú mismo pobre, no puedes estar con los más pobres de los pobres. Para estar aquí hay que no tener nada. Hay que desprenderse de todo, incluido de lo necesario, hay que estar esencialmente desnudo. Si no estás desnudo, no puedes hacer nada por ellos» (D. FACÉRIAS, *Madre Teresa...*, 107).

<sup>78</sup> «Conozco personalmente a todas las profesas, pero no a todas las postulantes y novicias» (E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 142).

<sup>79</sup> A propósito de este ejemplo personal, cuente Le Joly: «La Madre Teresa no pide a sus Hermanas que hagan nada que no haya hecho ella misma. Ha lavado los pies, como Jesús; ha curado llagas y vendado heridas, como el buen samaritano; ha estrechado niños contra su pecho, como el Maestro. Ha cuidado de los enfermos y de los paralíticos; ha visitado los suburbios; ha pedido limosna para atender a los necesitados. Ha pasado hambre, ha tenido sed, se ha fatigado. Ha estado enferma y ha pasado noches enteras sin dormir, pero no ha descuidado nunca sus deberes como Superiora» (*Ibid.*, 135).

Si ya vimos cómo tanto Z. Bauman como U. Beck afirmaban que «no existen “soluciones biográficas a contradicciones sistémicas” que resulten efectivas»<sup>80</sup>, en estos años la Madre Teresa pareció, cuanto menos, desafiar esa afirmación. El eslogan postmoderno “piensa globalmente, actúa localmente” pudo alimentarse de figuras como ella, que alteró el ritmo de la historia desde una radicalidad biográfica, que nunca dejó de situarse “abajo”, en lo local, a pesar de dirigirse en multitud de ocasiones a las más altas autoridades del mundo.

Esta quinta etapa de Madre Teresa corresponde con la «tercera etapa de la vida de la joven Congregación [...] [en la que] algunos Obispos, informados del trabajo realizado por las Hermanas en Calcuta, reclaman sus servicios: quieren que la Madre Teresa envíe a algunas de ellas a trabajar en sus diócesis»<sup>81</sup>. Primero en Ranchi, Delhi y Jhansi, más tarde en Bombay, que tenía «unos suburbios [...] todavía más miserables que los de Calcuta», y posteriormente fuera de la India (Venezuela, Perú, Colombia, Bolivia, Brasil, Roma, Melbourne, Medio Oriente, Europa...) <sup>82</sup>. La expansión era veloz, llegando las Misioneras de la Caridad a ser, en 1975, «más de mil hermanas en ochenta y cinco fundaciones repartidas en quince países»<sup>83</sup>, sólo 25 años después de su fundación, y con una expansión aún más rápida si cabe durante los años posteriores<sup>84</sup>.

A la hora de comprender el perfil de la Madre y el desarrollo de su obra, resulta iluminadora una tensión que analizamos desde el contraste geográfico entre Holanda – paradigma de su espacio y acción apostólica– y Latinoamérica –modelo de infecundidad y rechazo–. En cuanto a Holanda, aparece como el horizonte ideal de la acción de Teresa: amar sin estructura, sin hogares infantiles, actuar directamente en las calles, ejerciendo su labor de *buenas samaritanas* que testimonian un amor más grande. Así puede percibirse este deseo en un diálogo que tuvieron Edward Le Joly, el obispo de Rotterdam, la Hermana Federica, y la Madre Teresa, el 15 de agosto de 1977. Es el propio Le Joly quien lo rememora e interpreta:

<sup>80</sup> Z. BAUMAN, *Modernidad líquida...*, 44.

<sup>81</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 78.

<sup>82</sup> Puede encontrarse una descripción suficientemente detallada de esta expansión en: *Ibid.*, 77-102.

<sup>83</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 325.

<sup>84</sup> «En 1997, el año en que falleció Madre Teresa, había 3.914 misioneras y 363 misioneros trabajando para los más pobres. Ahora, en 2016, hay 5.161 mujeres y 416 hombres siguiendo los pasos de la religiosa albanesa. Las distintas ramas están presentes en 139 países, 19 más que en 1997. Además, cuentan con 164 casas más que entonces; un total de 758» (Vv. AA., «Misioneras de la Caridad. La congregación de la Madre Teresa que crece con los años», *Rome Reports* (02 de septiembre de 2016), sin autor, online: <http://www.romereports.com/2016/09/02/misioneras-de-la-caridad-la-congregacion-de-madre-teresa-que-crece-con-los-anos> ).

«Aquí –explica la Madre– no estableceremos ninguna institución de caridad. Ni hogares infantiles ni nada. Las Hermanas trabajarán en la calle [...]. Visitando a los enfermos, confortando a los moribundos, ayudando a los necesitados de asistencia y consuelo en los hogares...

Ésa era la idea primitiva de la Madre; no tener instituciones propias de caridad, ser como buenas samaritanas que salen a los caminos, a las calles y a las plazas en busca de los sufrientes de cuerpo y alma...

Aquí, en Rotterdam, la Madre quiere que las Hermanas sean una presencia viva, activa, reconfortante, de tal forma que la gente pueda decir: “Mirad cómo se aman...”<sup>85</sup>.

En Latinoamérica, sin embargo, se manifiesta una divergencia fundamental con la obra de Teresa. Le Joly apunta a la inclinación revolucionaria de aquellos momentos<sup>86</sup> como foco de la fricción. Y es que desde el principio la Madre Teresa desconfió de la política, se mantuvo al margen de los partidos, y situó en el corazón de cada persona la posibilidad de una transformación del mundo, según Dios<sup>87</sup>. Como afirma el propio Le Joly:

«En muchas ocasiones, periodistas y entrevistadores han tratado de forzar a la Madre Teresa a dar una opinión política o a apoyar sus propios programas, puntos de vista o ideologías. Jamás lo han conseguido [...].

Cuando alguien echa la culpa a las estructuras o al sistema, siempre devuelve la película: la culpa es del egoísmo, la avaricia, la soberbia, las injusticias...*personales*. Es decir, de nuestros propios pecados»<sup>88</sup>.

Esta tensión geográfica (Holanda-Latinoamérica) es compañera de otras muchas tensiones que en las últimas décadas de su vida acompañaron su camino personal y su obra, las dos caras de su riqueza.

Podríamos desarrollar muchos más acontecimientos de su vida e hitos de su obra, que no se restringe a las Misioneras de la Caridad, pero esperamos que con este recorrido

<sup>85</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 224.

<sup>86</sup> «¿Por qué no ha logrado abrir brecha [en Latinoamérica]? Una razón puede ser el empeño que algunos sacerdotes tienen de unir a Marx y a Jesús; otra, el hacer hincapié en el bienestar material y en la justicia social más que en la fe en Jesucristo y en la vida sacramental. Está también la inclinación a la acción política revolucionaria, a veces violenta, y el odio a las estructuras capitalistas, consideradas como la raíz de todos los males, con olvido del pecado en sus diversas formas: ambición, avaricia, orgullo, sensualidad...» (*Ibid.*, 236).

<sup>87</sup> El 24 de mayo de 1931, día de su ingreso como religiosa profesa de las Hermanas de Loreto, Agnes cambió su nombre por el de Teresa, en honor a Santa Teresa de Lisieux, que se sintió llamada a ser, en la Iglesia, el amor. ¿No será este énfasis de Teresa de Calcuta en el corazón humano por encima de las estructuras un rasgo heredado de aquella santa de Lisieux, también pequeña y misionera, a quien le debe su propio nombre? (Sobre la relación entre Teresa de Lisieux y Teresa de Calcuta: J. GAUTIER, *Tengo sed: Teresa de Lisieux y la madre Teresa*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005).

<sup>88</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 179.

los perfiles esenciales de su semblante puedan ser reconocidos. Cerramos así este quinto tapiz de nuestro collage, con Teresa subida al atril de la sala de la Asamblea General de las Naciones Unidas, delante de mil de las personas más influyentes del mundo, ante los medios de comunicación que publicitaban su vida y su obra hacía ya varios años, y después de haber sido presentada como “la mujer más poderosa del mundo”<sup>89</sup>. Allí, delante del mundo, hizo silencio, se encomendó a Dios, escuchó a los pobres que le acompañaban dentro de su pecho, y comenzó a hablar de los que no tienen voz, dando gracias por los que buscan el bien de la humanidad, recordando que todos somos hijos de Dios, e invitando a los presentes a orar, juntos, por la paz<sup>90</sup>.

**c) La obra de Teresa como una respuesta “desde abajo”: itinerario vocacional, Misioneras de la Caridad, cuestiones políticas y económicas.**

Durante nuestro recorrido por los *lugares* de la vida de Teresa nos han ido brotando algunos de los rasgos que caracterizaron su obra. Una vez familiarizados con su experiencia, quisiéramos ahora recoger brevemente varios de los aspectos que, a nuestro juicio, sintetizan las líneas fuerza de la obra de la Madre, a la luz de la época postmoderna. Las reuniremos en tres.

En primer lugar, percibimos cómo su itinerario vocacional, fundamento de su obra apostólica, es un camino progresivo de salida y de descenso. Su vocación, profundamente cristiana y cristológica, asume el dolor de la creación llamada a ser transfigurada desde abajo. Ella se abaja como Jesús lo hizo (cf. Flp. 2, 5-11); sale de casa para encontrar a Dios en el templo escondido en cada hombre y mujer. Por eso se despidió para siempre de su familia con tan sólo dieciocho años, salió de su tierra primero y de su convento después, y se acercó a los infiernos de su tiempo. Nos parece que esta idea de descenso, de salida y de ruptura, despierta el interés en el lector contemporáneo. ¿Acaso no es la postmodernidad algo más que un “repliegue” de la modernidad sobre sí misma?<sup>91</sup> ¿No es también una ruptura con una historia que, en su continua aspiración por la *solidez*, acabó tornándose un cuerpo rígido, seco, sin vida?

---

<sup>89</sup> Así, como “la mujer más poderosa del mundo” fue presentada la Madre Teresa por el Secretario General de las Naciones Unidas, el español Javier Pérez de Cuéllar, en la sala de la Asamblea General. Cf. E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 275.

<sup>90</sup> Cf. *Ibid.*, 275-278.

<sup>91</sup> Para profundizar en esta comprensión de la postmodernidad, a la cual ya nos referimos, recomendamos: J. EZQUERRA GÓMEZ, *Reflexión o pliegue. (Las dos muertes del sujeto)*, en: A. MARTÍNEZ – J. HENAR (coords.), *La postmodernidad ante el espejo...*, 75-98.

En segundo lugar, a lo largo del recorrido de Teresa se percibe muy bien el cambio de las coordenadas entre espacio-tiempo, a las cuales nos referíamos cuando hablábamos de la postmodernidad. La Madre Teresa, hasta el momento de atravesar Europa hacia Dublín (1928), no había viajado nunca<sup>92</sup>. Debe hacerlo en barco, consciente de que «nunca volverá a esta casa, que nunca volverá a ver el rostro de Drana»<sup>93</sup>. Y, una vez en India, no la abandonará hasta el 25 de octubre de 1960, con Las Vegas (EE.UU.) como destino e Inglaterra, Alemania, Suiza e Italia como escalas durante el regreso<sup>94</sup>.

Desde ese momento, un crecimiento exponencial en el número de viajes y destinos. El proceso, por tanto, es evidente: «primero a pie, luego en tranvía, después en tren y, por último, en avión por la India y por el extranjero»<sup>95</sup>. El mundo se va haciendo pequeño, y el tiempo se concentra en una acción incansable.

Teresa, por tanto, se muestra como «una mujer de acción, infatigable, práctica, concreta, rápida en sus decisiones y más rápida en llevarlas a cabo. No admite demoras, cree en el hoy –“ayer, dice, ya pasó y mañana no sabemos si llegará para nosotros” –, porque sólo tenemos el hoy para trabajar por la gloria de Dios»<sup>96</sup>.

Esta vinculación de Teresa de Calcuta al presente, a la acción concreta, en aparente ruptura con el pasado y el futuro, bien puede conectar con las políticas contemporáneas de vida, configuradas desde un ritmo frenético. En cambio, también nos parece que es más fácil que la “lectura postmoderna” de la figura de la Madre Teresa proyecte sobre ella precisamente aquello a lo que aspira, esto es, una vida con un sentido débil y “presentista”. Sin embargo, quizá son la formación moderna de Teresa, la impronta fuerte de su educación albanesa y, sobre todo, el hecho de saberse remitida al todo de Dios, los pilares que le sostuvieron infatigable en la acción.

Un tercer aspecto que está presente a lo largo de toda la vida y obra de Madre Teresa tiene que ver con su rechazo a las estructuras firmes como soporte de su acción misionera y caritativa. Este rasgo guarda relación con el modo de entender y ejercer su misión<sup>97</sup>, con su forma de situarse en el campo político<sup>98</sup>, y también con el uso y la

---

<sup>92</sup> Cf. D. FACÉRIAS, *Madre Teresa...*, 32.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>94</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 250-251.

<sup>95</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 258.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>97</sup> Nos hemos referido a los modelos de apostolado que privilegian las obras e instituciones propias y las que ponen por encima la presencia de las hermanas (en la paradigmática polaridad: Latinoamérica-Holanda). Pero

administración de los bienes materiales. Una mentalidad moderna trataría por todos los medios de convencer a Teresa de que aprovecharse su tirón mediático y sus influencias políticas para hacer prosperar su obra apostólica. Ella, si bien es cierto que no desaprovechó muchas de esas ocasiones, siempre prefirió un donativo nacido del sacrificio por amor a grandes sumas de dinero sobrante: así lo enseñó a las niñas pobres del colegio St. Mary<sup>99</sup>, y así lo pidió a los hombres ricos de negocios<sup>100</sup>. Y, de nuevo en esta ocasión, el espectador postmoderno sonrío al imaginar a la recién estrenada misionera de la caridad, Teresa, ataviada con su sari azul durante la navidad de 1948, despilfarrando lo poco que tiene en la que se convierte en su primera obra tras abandonar Loreto, la “escuela” de Motijhil<sup>101</sup>:

«Aquí estaba la que había sido directora de un buen colegio tratando de enseñar las primeras letras a unos niños que nunca tendrían ocasión de leer, y a usar el jabón a quienes nunca podrían comprarlo»<sup>102</sup>.

En este tercer aspecto nos parece que hay algunos temas que dejarían espacio a una crítica: ¿no tuvo, de hecho, la Madre Teresa demasiada influencia en el ámbito político, ya desde sus contactos con Dr. B. Roy, «el eminente estadista que presidió muchos años los destinos de Bengala Occidental como Primer Ministro»<sup>103</sup>?, ¿no fue toda su vida un continuo proceso de creación y consolidación de obras e instituciones religiosas?, ¿no era su congregación, las

las consecuencias de una pastoral “desde abajo” van más allá. Afirma Teresa al P. Le Joly, a propósito de las primeras obras apostólicas en Calcuta: «En la elección de las obras de apostolado –me dijo la Madre– no seguimos un plan determinado ni ideas preconcebidas. Iniciamos la labor según las necesidades y las oportunidades» (E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 65).

<sup>98</sup> «Las Hermanas no tratan de “concienciar” a nadie, no se dedican a cambiar las estructuras o a tomar partido en pro o en contra de las diferentes tendencias que existen en el seno de la Iglesia. Asisten a los pobres con la caridad de Cristo, con el corazón y con las manos. Les hablan con un lenguaje que pueden comprender. Su labor despierta simpatías y adhesiones allí donde trabajan. Y despierta también un sentido de respetabilidad, dignidad y decencia en las personas, haciéndoles ver que cuentan a los ojos de Dios, que tienen un gran valor para Cristo» (*Ibid.*, 102).

<sup>99</sup> «Lo mismo enseñó a sus alumnas bengalíes del Colegio de Santa María: privarse de ir al cine una tarde, o de comprarse un helado, y dar el dinero a los pobres» (*Ibid.*, 116).

<sup>100</sup> «–Espero que no me estén dando de lo que les sobra –dijo en una ocasión a un grupo de hombres de negocios que le ofrecían una bolsa llena de dinero al final de una cena suculenta–. Deben darme algo que les cueste...» (*Ibid.*, 115).

<sup>101</sup> Motijhil era «un suburbio miserable en el que vivían algunos católicos». Allí, cuando estaba aún sola, enseñaba a los niños el alfabeto y algo de higiene, visitaba a los barrenderos y basureros, se interesaba por los enfermos. Es la época en que Teresa aún se hospedaba en el Hogar de San José, de las Hermanitas de los Pobres, entre diciembre de 1948 y febrero de 1949, cuando pasó al hogar de la familia Gomes (cf. *Ibid.*, 30-31).

<sup>102</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>103</sup> Él fue un gran colaborador desde los inicios de la congregación, contribuyendo “con su apoyo, protección y consejo” en sus proyectos, así como pidiéndoles él mismo desde la esfera pública que se hicieran cargo de nuevas empresas, como cuatro hogares gubernamentales para vagabundos o un asilo para leprosos de Calcuta (cf. *Ibid.*, 62-64).

Misioneras de la Caridad, precisamente una Institución profundamente rígida, con una autoridad firme, y con unos rasgos de vida homogéneos?

En cuanto a la primera pregunta, es cierto que ella supo aceptar su fama, su popularidad, su poder incluso, pero sin olvidar nunca a los pobres. En lo relativo a las instituciones que fundó, no podemos ofrecer una palabra definitiva, pues estas fueron muchas y diversas<sup>104</sup>, aunque sí nos interesa resaltar cómo algunas de ellas, marcadas por una fuerte impronta espiritual, estaban más orientadas a la contemplación de Dios y a la vinculación fraterna que a la acción *ad gentes*. Por último, en cuanto a su propia congregación, es necesario admitir esta fortaleza estructural y la autoridad indiscutible de Madre Teresa desde los inicios hasta 1996<sup>105</sup>. No obstante, esta “solidez” era, por una parte, una forma de capacitar a las comunidades y liberar a las hermanas para lo auténticamente importante, el trato de tú a tú con los pobres, los enfermos y moribundos; por otra, expresaba la institucionalización de un carisma fundacional que, para transmitirse, requiere dotarse de estructuras<sup>106</sup>.

En síntesis, a la luz de todo lo expuesto hasta ahora, y a la espera de seguir profundizando en cuestiones más particulares de la vida y obra de Teresa, podemos ya reconocer que ella no fue una mujer postmoderna, a pesar de anticipar en su propia vida rasgos que colorean su figura con las gamas cromáticas de esta nueva época histórica; pero tampoco fue una mujer moderna, en tanto que supo dejarse quebrar, transformar por la llamada que Dios le iba haciendo, como al samaritano, en cada cruce del camino. Recordamos, una vez más, que no es nuestra intención ubicar a santa Teresa ni dentro de la

---

<sup>104</sup> La congregación de Hermanos Misioneros de la Caridad (marzo de 1963) (155-162); las Hermanas del Verbo, congregación nacida el 25 de junio de 1976 en el Bronx, Nueva York (EE.UU.), paralela a las Misioneras de la Caridad, y posteriormente integrada a ellas como una rama contemplativa; los Hermanos del Verbo, la Pía Unión (contemplativa) masculina (junio 1978); los Colaboradores o Coadjutores, seglares de diversos países que se reúnen, rezan por las hermanas, obtienen o crean materiales para los dispensarios y hogares infantiles (iniciados el año mariano de 1953-1954); los Enfermos y sufrientes, organizados por la gran compañera de Teresa, Jacqueline de Decker, quien trabajó en la India y posteriormente en Bélgica. Ofrecen sus sufrimientos por las Misioneras de la Caridad (grupo proyectado e iniciado entre 1952 y 1955); y otros grupos muchos a lo largo de las décadas (cf. E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 147-173).

<sup>105</sup> No es de extrañar que hubiera tantas polémicas en torno a “la sucesión” durante los últimos años en que dirigió la congregación como Superiora General, cargo del que fue relevada en enero de 1996 por la Hermana Nirmala, quien pertenecía a la rama contemplativa (cf. *Ibid.*, 423-424). «Para emplear una comparación: la Madre ha compuesto, orquestado y dirigido la sinfonía que toca su orquesta» (*Ibid.*, 263).

<sup>106</sup> «Como todo carisma, el carisma de fundación tiene una relación estrecha con el dinamismo de institucionalización que, lejos de ser una esclerotización del Espíritu, constituye un momento fuerte para traducir en estructuras carismáticas la importante memoria histórico-selectiva de los contenidos espirituales fundamentales que la comunidad vive ya en su existencia» (A. ROMERO, «Carisma», en: A. APARICIO – J. CANALS, *Diccionario Teológico de la vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1989, 154).

postmodernidad ni en oposición a la misma, sino permitir que camine a su lado, de manera análoga a cómo, en vida, caminó al lado de su pueblo, iluminándolo.

**d) Conclusión: “por el camino que va de Jerusalén a Jericó” (Lc 10, 30)**

«*Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó...*». Veintisiete kilómetros de un camino de bajada continua que, partiendo desde una altitud de casi ochocientos metros sobre el nivel del mar y zigzagueando a través del desierto, llega a Jericó, la ciudad de las rosas, que se encuentra a trescientos metros sobre el nivel del mar. Un escenario pavoroso, alucinante.

Un ambiente propicio para encuentros nada agradables. Era llamado, de manera siniestra y alusiva, “el camino de la sangre”. Veintisiete kilómetros. Y bastan para dividir a los hombres en dos categorías. Los que siguen adelante sin detenerse y los que se paran...»<sup>107</sup>.

Así presenta Alessandro Pronzato el camino que va de Jerusalén a Jericó, demasiado largo para quienes en tiempos de Jesús se disponían a recorrerlo, con la amenaza de los asaltos siempre presente. No obstante, después de acompañar a Teresa de Calcuta por algunos de sus extensísimos desplazamientos, la travesía no nos resulta tan larga.

Pero, ¿cuál es la distancia teológica de este camino?, ¿hasta qué punto su mensaje es relevante, capaz de describir la historia de Dios?, ¿se limita tan sólo a ofrecernos una narración con fuerte contenido ético?

Estas y otras preguntas apuntan a una misma problemática, de tipo hermenéutico. En concreto, hemos de preguntarnos por la opción que hemos de tomar a la hora de leer y comprender, a la luz de la fe, esta parábola. Según afirma el propio Pronzato, con frecuencia se ha visto representada en ella toda la historia de la salvación, con Adán escondido tras el papel del hombre herido (víctima del pecado), con Jesús identificado con el samaritano, el aceite y el vino comprendidos como los sacramentos, la posada como la Iglesia, y, como colofón, la alusión a la Ascensión y la promesa de la Parusía<sup>108</sup>.

Otra opción sería la de, siguiendo a A. Kemmer, considerar que, por «convinciente que a primera vista pueda parecernos esta explicación, no corresponde, sin embargo, a la intención de la parábola. Esta no pretende proponer un esbozo de historia de la salvación,

<sup>107</sup> A. PRONZATO, *Tras las huellas del Samaritano. Peregrinación al santuario del hombre*, Sal Terrae, Santander 2000, 15.

<sup>108</sup> Cf. *Ibid.*, 74.

sino demostrar con un ejemplo el comportamiento falso o verdadero para con el prójimo. Desea animar a la imitación del samaritano»<sup>109</sup>.

Nosotros, como expresión de prudencia intelectual, nos situamos en un lugar intermedio. Por un lado, descubrimos muchas imágenes del relato que, sin duda, podrían ordenarse y servir como base para una presentación de la historia de la salvación, aunque reconocemos al mismo tiempo que no parece ser esa la pretensión de una parábola como esta. Por otro lado, si bien es cierto que la parábola tiene una carga exhortativa, interpelante, propositiva, intuimos que una lectura en clave estrictamente moral –“qué hacer”– resultaría muy limitada.

Nos conformamos por el momento con dos aspectos importantes para nosotros. En primer lugar, la parábola remite a Jesús: es Jesús quien realiza la narración, y sabemos que en Él palabra y obra coinciden. Jesús, que nos propone ser “buenos samaritanos” es, precisamente por ello, “buen samaritano”. En segundo lugar, la situación es decisiva, por tres razones: (i) porque leída en paralelo con la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14)<sup>110</sup>, nos recuerda que la relación con Dios se pone en juego en el camino, y que sabe orar (ya lo está haciendo) quien opta por detenerse; (ii) porque teniendo también como fondo interpretativo el texto apocalíptico del juicio de las naciones (Mt 25,31-46), los veintisiete kilómetros se cargan de dramatismo escatológico, al aparecer ahora Jesús en el rostro del hombre que permanece tirado, como centro de la escena; (iii) porque este camino «simboliza todos los caminos de hoy, los que hemos de recorrer velozmente sin podernos detener nunca»<sup>111</sup>. ¿Acaso puede alguien no identificarse con esta historia, al menos en uno de sus personajes?

Por todo esto, y reconociendo que no aspiramos fundamentalmente a desarrollar un meticuloso análisis exegético, nos parece justo contemplar los veintisiete kilómetros que van de Jerusalén a Jericó como un resumen de nuestra historia, del mismo modo que contemplamos a Teresa de Calcuta como una versión actualizada de este encuentro que

---

<sup>109</sup> A. PRONZATO, *Tras las huellas del Samaritano...*, 74-75. Citando a: A. KEMMER, *Les hablaba en parábolas. Cómo leerlas y entenderlas*, Sal Terrae, Santander 1982, 81.

<sup>110</sup> Pronzato sugiere esta lectura en paralelo: «Aquí, en el templo, hay dos hombres que oran, y Dios que observa. Allí, en las curvas de aquel camino infame, hay un hombre medio muerto, algunos individuos que se acercan, y Dios que observa y lo “fotografía” todo (A. PRONZATO, *Tras las huellas del Samaritano...*, 16).

<sup>111</sup> V. PAGLIA., *De la compasión al compromiso. La parábola del buen samaritano*, Narcea, Madrid 2009, 31.

aspira a convertirse en universal. Y es que, en el fondo, «el pobre del evangelio es ciertamente un personaje eterno que trasciende la historia»<sup>112</sup>.

Así, comprender la trascendencia del contenido de este relato modelará nuestra perspectiva a la hora de comprender a la Madre de Calcuta y a su obra samaritana.

Si Teresa tomó distancia de sus raíces y abandonó a las Hermanas de Loreto mientras la modernidad comenzaba a manifestar signos de derrumbe, mucho antes, en aquel camino, acontecieron unas rupturas teológicas (también sociales, culturales, políticas y religiosas) de mayor gravedad si cabe: el Templo no era ya imprescindible, sino que existía una liturgia “a campo abierto”; el sacerdocio no garantizaba la salvación; Dios no estaba dispuesto a hacer distinciones, ni siquiera con los samaritanos...<sup>113</sup>.

Si en Teresa se descubre la transformación de las coordenadas espacio-temporales, propia de la postmodernidad, y que acontece como una absolutización del presente y una cierta desvalorización de los espacios, en el relato de Lucas es tal el valor del tiempo que en la densidad de un instante se pone en juego la salvación eterna. Y ello sin considerar por contraposición que hay espacios irrelevantes (como afirmaría la postmodernidad, no así Teresa), sino más bien desde la toma de conciencia de que no hay un lugar oculto a los ojos de Dios.

Si en la postmodernidad acontece un rechazo a las estructuras sólidas en todas las dimensiones de la vida (públicas y privadas) y en Teresa de Calcuta el amor concreto, tú a tú, era el paradigma de su acción apostólica, encontramos en la acción del buen samaritano una acción que recibe su eficacia de la providencia de Dios, mucho más que de la competencia sanitaria o de la capacidad de un hogar convertido en sanatorio.

Tendremos tiempo de continuar nuestro diálogo entre la Madre Teresa y la postmodernidad –nuestra historia– a la luz del texto del buen samaritano. Pero antes, nos conviene recoger uno de los frutos que brota tras el itinerario que hemos recorrido durante este apartado segundo. Presentando el deslizamiento que acontece entre la modernidad y la

---

<sup>112</sup> A. PAOLI, *Un encuentro difícil. La parábola del Buen Samaritano*, San Pablo, Madrid 2002, 30.

<sup>113</sup> Dolores Aleixandre presenta bellamente estas rupturas que acontecen en el “díptico samaritano”, desde el análisis de los personajes, y manifestando con clarividencia cómo, en la parábola, «el *centro* lo ocupa un *hombre medio muerto* y todos los personajes quedan situados a partir de él; no se parte de *arriba*, desde las discusiones teóricas en torno a la identidad del prójimo, sino de *abajo*, desde el agujero donde está el herido» (cf. D. ALEIXANDRE, «Buscadores de Pozos y Caminos. Dos iconos para una vida religiosa samaritana», *Pasión por Cristo, pasión por la humanidad*, Congreso Internacional de la Vida Consagrada, Roma, 23-27 noviembre 2004, [organizado por] Unión de Superiores Generales, Unión Internacional de Superiores Generales, Publicaciones Claretianas, Madrid 2005, 112).

postmodernidad, no podemos vaticinar si la humanidad –singularmente en Occidente– sufrirá un movimiento pendular, a partir de un refloreamiento metafísico, teológico, o existencial, que cargue de sentido global tantas vidas fragmentadas. Lo que sí afirmamos, con la esperanza que viene de la fe, es que allí donde una persona se aproxima a los habitantes de los caminos torcidos de su tiempo, escribe con su vida una página santa de la historia de salvación, el diálogo amoroso del creador con sus criaturas. Entonces, allí, la historia se renueva:

«L' amore compassionevole è la via che *un* Samaritano ha scelto di percorrere cor-rispondendo all' immagine e somiglianza con il Dio Creatore. La sua compassione riconduce l' esperienza umana alla dimensione della Gratuità fondamentale in cui ogni cosa vive. Con il suo agire gratuito in favore dell' altro il Samaritano mostra di vivere l' innedita profondità della Creazione, attivando nella storia il nuovo inizio (Arendt) di un agire non utilitaristico e disinteressato»<sup>114</sup>.

### 3. El rostro del pobre

Reflexionar acerca de la historia de la humanidad, de las sociedades o acontecimientos que la fundamentan, reclama una comprensión de las configuraciones éticas que se han desarrollado y establecido en ellos. No existe una humanidad sin ética; más aún, la calidad ética ha sido siempre –y también lo sigue siendo hoy, a pesar del relativismo creciente– un indicador del desarrollo de una sociedad (humano, cultural, espiritual, etc.).

Habrà que sospechar, por tanto, de la narración de cualquier historia en que los conflictos morales sean silenciados o las víctimas invisibilizadas. Y habremos de esforzarnos por acercarnos a la postmodernidad, a la vida de santa Teresa, e incluso a la propuesta evangélica, también desde el cuestionamiento ético que el mundo nos arroja, singularmente en el rostro de los más pobres, aquellos en quienes la mentira no encuentra escondites y la falta de amor resuena hacia lo alto, como un grito.

#### a) Cae el pensamiento, los rostros permanecen: la debacle de la ética

Zygmunt Bauman plantea: «lo que ha llegado a asociarse con el enfoque posmoderno de la moralidad es la celebración del “debacle de lo ético”, la sustitución de la

<sup>114</sup> «El amor compasivo es el camino que *un* Samaritano ha escogido para recorrer co-respondiendo a imagen y semejanza de Dios Creador. Su compasión reconduce la experiencia humana a la dimensión de la Gratuitad fundamental en la cual cada cosa vive. Con su acción gratuita en favor del otro, el Samaritano manifiesta vivir la profundidad inédita de la Creación, activando en la historia el nuevo inicio (Arendt) de una acción no utilitarista y desinteresada» (S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione. Dio nell' uomo, l' uomo in Dio*, Univ. Di Padova, Padova 2016, 220). La traducción es mía.

estética por la ética y la consiguiente “emancipación última”»<sup>115</sup>. Nos ha parecido que una afirmación tal –“el debacle de lo ético”– no es trivial, sino que puede englobar y esconder, en caso de ser cierta, gran cantidad de síntomas detectables en nuestras sociedades postmodernas, que tendrían su origen en los años de madurez de Teresa. Recorramos pues, algunos posibles síntomas que apunten a este diagnóstico social, que guardarán una profunda relación con la situación espiritual que viven el hombre y la mujer postmodernos.

Partamos para ello de una mirada al pasado, y reconozcamos que «si lo “moral” pudo diferenciarse como el aspecto del pensamiento, el sentimiento y la acción humanos que atañe a la distinción entre lo “correcto” y lo “incorrecto”, este fue en gran medida el logro de la época moderna»<sup>116</sup> en la que, con ayuda de la legislación moderna, se apelaba a la universalidad y a los fundamentos racionales como pilares de la comprensión de las realidades morales, de los comportamientos individuales y sociales y hasta de la propia ley<sup>117</sup>.

Pues bien, en la postmodernidad lo primero que se percibe desde el punto de vista moral es que este logro moderno parece no dar ya frutos. No existen códigos éticos universales ni esperanza de encontrarlos<sup>118</sup>. La aspiración mayor parece ser la del acuerdo aunque, al mismo tiempo, las «múltiples éticas de la época postmoderna se revelan inarticulables, incomunicables y, por lo tanto, no sólo potencial sino efectivamente conflictuales»<sup>119</sup>.

Hoy se admiten todos los discursos y afirmaciones, excepto aquellos con pretensiones de universalidad, que se rechazarán como «manifestación del deseo de imponerse de una cultura particular sobre las demás culturas»<sup>120</sup>, en un contexto profundamente marcado por un amplio relativismo cultural<sup>121</sup>.

<sup>115</sup> Z. BAUMAN, *Ética posmoderna*, Siglo XXI, Buenos Aires 2004, 8.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>117</sup> Cf. *Ibid.*, 15.

<sup>118</sup> Cf. *Ibid.*, 40-45.

<sup>119</sup> F. D'AGOSTINO, «Ética y derecho entre lo moderno y lo postmoderno», *Persona y derecho* 42 (2000), 21.

<sup>120</sup> J. BALLESTEROS, «Postmodernidad y tercer milenio», *Persona y derecho* 43 (2000), 16, citando a: C. TAYLOR, *Argumentos Filosóficos*, Paidós, Barcelona 1997, 328-329.

<sup>121</sup> A lo largo del artículo, Ballesteros se refiere al profundo cambio socio-político y cultural que acontece actualmente, desde un rechazo a la consideración de la nación como “crisol unitario que absorbe las minorías”. Por el contrario, se percibe la “venganza de las minorías” y la “balcanización de la sociedad”, así como un relativismo y una extrañeza entre las distintas culturas, que no parecen mezclarse a pesar de la aparente proximidad (cf. J. BALLESTEROS, «Postmodernidad y tercer milenio»..., 17-18). Su perspectiva, sin necesidad de ser absolutizada, ilumina los debates que descubrimos en regiones o países en que se ha incrementado el pluralismo cultural.

Nos parece que esta situación hunde sus raíces en una transformación que ha sufrido la relación entre la ética privada y la ética pública. En un primer momento –aún moderno, si podemos hacer una distinción así– aconteció una separación entre moral pública y privada, desvinculando a los entes sociales –con el Estado como paradigma, pero no sólo– de responsabilidades morales. Así, por ejemplo, la aceptación de la no-violencia como criterio de acción individual no debería ser aplicable en el ámbito político. ¿No estaba suficientemente legitimada la India, por ejemplo, para alzarse en armas durante los años 40?<sup>122</sup>

En un segundo momento, quizá como consecuencia del distanciamiento individuo-sociedad, así como de la toma de conciencia de la complejidad de la realidad mundial, política, económica, etc., parece que ha tenido lugar lo que Max Weber, en su «lúcido diagnóstico emitido hace casi ochenta años (!) [...], señalaba como una tendencia irresistible [:] el progresivo *particularizarse de la moral* [...], [percibiendo] esta crisis de la conciencia tradicional de la ética como la crisis de un sistema de valores absolutos y compartidos...»<sup>123</sup>.

La relación entre la ética privada y pública, el particularizarse de la ética, la crisis de los sistemas de valores compartidos y el fenómeno de la globalización son, por tanto, aspectos inseparables.

El individuo resultante tras este “debacle ético” no sería necesariamente irresponsable en el plano ético, a pesar de que dicho plano habría sido estrechado profundamente, quedando el individuo al margen de lo que escapa de su alcance. Desde esta perspectiva, conceptos como “ética débil”, “ética cosmética”, o “ética presentista” pueden situarse de forma clara como expresiones de una ética centrada en lo local, des-

---

<sup>122</sup> Recomendamos la lectura de las páginas 112-117 de la obra *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*, de Ballesteros, en las que presenta la relación entre postmodernidad y no-violencia, aludiendo a la cuestión hegeliana de la racionalidad de la historia, que sacraliza a esta última y se capacita así para banalizar el mal. Como contraste, la figura de Gandhi, que para nosotros resulta importante por su presumible influencia en Teresa de Calcuta. Gandhi, así, rechazaría la visión tecnócrata que subordina los medios al fin, al tiempo que contribuiría a la reducción “de la violencia en la historia precisamente por su no creencia en la racionalidad de la misma”. Y todo ello oponiéndose, desde su afirmación de la universalidad de la no-violencia, a la doble moral que separaría radicalmente la moral privada y la pública (cf. J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989, 112-117).

<sup>123</sup> F. D’AGOSTINO, «Ética y derecho...», 19.

responsabilizada ante las grandes causas (y los grandes dramas), fragmentada, superficial<sup>124</sup>.

Así, algunos riesgos de esta situación ética tendrían que ver con la dificultad para que “una solidaridad auténtica brote y echa raíces” cuando no es posible pensar en el “largo plazo”<sup>125</sup>, cuando son los sentimientos y preferencias de cada uno los que orientarán una acción fragmentada y sin principios fijos<sup>126</sup>, y cuando, al mismo tiempo, en muchas de nuestras ciudades convivimos con *extraños*, personas desconocidas, ajenas a nuestros espacios de socialización y cuya presencia, en demasiadas ocasiones, asusta<sup>127</sup>.

Tras este esbozo, percibimos una serie de síntomas que manifiestan, si no “la debacle de lo ético”, al menos sí una profunda y desconcertante transformación de la ética con respecto a la época moderna<sup>128</sup>.

A pesar de que ya hemos entrado en contacto con algunas de las raíces y dimensiones concomitantes a este proceso, y antes de continuar adelante, nos detenemos a explicitar, a modo de síntesis, tres de las causas desde las cuales articular y comprender mejor este proceso.

La primera de ellas es la globalización, entendiendo esta como realización histórica de la radical transformación del espacio–tiempo<sup>129</sup>, que puso de manifiesto la complejidad de los conflictos éticos, tantas veces entendidos hasta entonces como dilemas<sup>130</sup>, y que en buena medida introdujo la debilitación creciente de pretensiones universalistas.

<sup>124</sup> Esas adjetivaciones de la ética son sólo tres de entre muchas. También se califica a la ética postmoderna como ética líquida, hedonista, ecléctica, contextual, etc.: cf. A. VÁSQUEZ ROCCA, «La Posmodernidad; nuevo 'régimen de verdad'...», 7-11; M. BERCIANO, *Debate en torno...*, 105; J. MARDONES, *El Neo-conservadurismo de los posmodernos*, en: G. VATTIMO – J. M. MARDONES – I. URDANABIA [et al.], *En torno a...*, 21-40.

<sup>125</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas...*, 166.

<sup>126</sup> Cf. E. GERVILLA CASTILLO, *Educación en la Postmodernidad*, Dykinson, Madrid 2010, 108.

<sup>127</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Tusquets Editores, Barcelona 2007, 122.

<sup>128</sup> A nuestro análisis, algo grueso en este punto, se le podría criticar la falta de referencias a nuevos movimientos de aspiraciones universales que emergen con fuerza, especialmente en el ámbito de la ecología y el medio ambiente, así como en formas de voluntariado interculturales y otras iniciativas sociales. Nosotros percibimos la existencia de tales fenómenos, que no nos detenemos a considerar; no obstante, podemos intuir que la tanto la ética que despliegan como la vinculación que establecen está también marcada por el viraje postmoderno (solidaridad por afinidad, temporalidad, emotividad) más que por la “fuerza de la idea” (en un sentido moderno).

<sup>129</sup> Nos parece que la postmodernidad es hija de la globalización, y que ambas pueden comprenderse desde uno de sus rasgos fundamentales, la transformación del espacio-tiempo. Sin la transformación de los medios de comunicación social, sin el contacto directo y constante entre culturas, sin los medios de transporte que acortaron distancias a un ritmo vertiginoso: ¿qué globalización hubiera sido posible?

<sup>130</sup> Siguiendo a Bauman, nos referíamos antes a la distinción bueno–malo como propia de la moral moderna, comprendida desde la doble dimensión universalidad–racionalidad. Con la postmodernidad, muy pocas

La segunda consiste en el cambio de paradigma intelectual, en todas sus dimensiones (metafísica, filosófica, epistemológica, racional, política,...). Si con la modernidad la razón se restringió a su dimensión intelectual, dentro del ámbito científico-natural y matemático, e ignoró otro tipo de racionalidades, como la racionalidad estética o literaria<sup>131</sup>; si la metafísica cayó, o permaneció tan sólo como un *a-priori englobante*, como un rumor, como una página de la que hemos censurado los conceptos más importantes (yo, mundo, Dios)<sup>132</sup>; si la modernidad europea resultó asediada por la mala conciencia tras los frutos nefastos de los totalitarismos de su razón hipertrofiada, por la Gran Guerra y por los espacios marginales en que se libran las batallas de las vidas que no cuentan<sup>133</sup>; si todo eso aconteció, ¿cómo extrañarnos entonces de que la época postmoderna optara por reaccionar privilegiando la *racionalidad estética*<sup>134</sup>, que había resultado ampliamente derrotada cuando, en tiempos de Kant y bajo su influencia, tuvo lugar la escisión hasta ahora no suturada entre la intelección y la estética<sup>135</sup>.

La tercera raíz de este proceso, quizá la más importante de ellas y al mismo tiempo síntesis de las mismas, tiene que ver con el cambio profundo acontecido en la sociedad y sus miembros, en lo que ha venido a llamarse “proceso de individuación” o “individualización”, en el cual no nos detenemos<sup>136</sup>.

---

realidades (pensamientos, sentimientos, acciones) podrían situarse dentro de alguna de esas dos categorías. Para él, «la moralidad es incurablemente *aporética*. Pocas elecciones [...] son claramente buenas» (Z. BAUMAN, *Ética posmoderna...*, 18).

<sup>131</sup> Cf. A. VÁSQUEZ ROCCA, «La Posmodernidad; nuevo 'régimen de verdad'...», 8.

<sup>132</sup> Cf. G. LEBRUN, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Escolar y Mayo, Madrid 2008, 508 y 510.

<sup>133</sup> A propósito de esta “mala conciencia europea”, tiene tal dureza el discurso de Emmanuel Lévinas que citamos aquí un largo extracto del mismo: «pero la conciencia del europeo no está en paz con la modernidad, esencial a Europa, que es también el momento de los balances. Mala conciencia al final de milenios de Razón gloriosa, de la Razón triunfante del saber; pero al final, también, de milenios de luchas políticas fratricidas y sangrientas, del imperialismo disfrazado de universalidad, del desprecio por lo humano, de la explotación y, en este siglo, de las dos guerras mundiales, de la opresión, los genocidios, el holocausto, el terrorismo, el desempleo y la miseria siempre incesante del Tercer Mundo, de las doctrinas despiadadas del nacional-socialismo, e incluso de la paradoja suprema, la inversión de la defensa de la persona en estalinismo. ¿Ha convencido siempre la Razón, a las voluntades? ¿Han sido siempre las voluntades razón práctica, impenitentes en una cultura en que la Razón triunfal de las ciencias animaba la historia misma y no podía cometer paralogismo alguno? Europa tiene mala conciencia, y su contestación a esas preguntas conduce a cuestionar su centralidad y la excelencia de su lógica, y a exaltar –hasta la cumbre de sus universidades– pensamientos que en otros tiempos pasaban por primitivos o salvajes...» (E. LÉVINAS, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia 1993, 223).

<sup>134</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Ética posmoderna...*, 71-72.

<sup>135</sup> Cf. G. LEBRUN, *Kant y el final de la metafísica...*, 306.

<sup>136</sup> Un análisis de este proceso de individuación nacido en la modernidad y cuyas consecuencias llegan hasta hoy nos desviaría demasiado de nuestro itinerario. Nos parece además que muchos de los rasgos de las políticas de vida actuales (en occidente fundamentalmente, aunque también en otros contextos geográficos y culturales), así como las espiritualidad o las espiritualidades que acontecen en tales contextos, irán sucediéndose a lo largo de las páginas sucesivas.

Recorrido este camino que tiene mucho de histórico, somos conscientes tanto de la complejidad de la realidad como de la barbarie humana, que nos lleva a reconocer que demasiadas veces la historia, el totalitarismo, los propios individuos, han olvidado el semblante, a los demás, queriendo probar que es posible convertir al hombre en un ser superfluo, sin rostro<sup>137</sup>.

Sin embargo, el rostro de los otros sigue clamando, y en nuestros caminos permanecen hombres que nos devuelven no sólo la posibilidad de una reconstrucción ética, sino también el acceso al mismo rostro de Cristo, ese que tantas veces se manifestó a Teresa en los barrios pobres de Calcuta.

Antes de entrar en la experiencia de Teresa, detengámonos en el próximo subapartado a perfilar lo que podría ser, tras la debacle de lo ético, la posibilidad de una reconstrucción ética, desde el ámbito postmoderno.

#### **b) Reconstruir desde lo que permaneció en pie: la estética postmoderna**

El cambio de todas las realidades, desde las cosmológicas a las microscópicas, desde las individuales hasta las globales, puede ser descrito en buena medida como síntesis de dos fuerzas o momentos, una que provoca un movimiento des-estructurante, y otra que lleva a la síntesis. Hasta ahora nos hemos referido al proceso que parecen haber seguido la reflexión y la acción ética desde una perspectiva fenoménica y en buena medida analítica, tratando de descubrir qué aspectos manifestaban la que podía ser una debacle de la ética.

Nos hemos fijado, por tanto, en esta dinámica des-estructurante de la realidad moral. Conviene ahora que nos preguntemos si es posible comprender este derrumbe como el alumbramiento –o al menos la posibilidad– de una nueva síntesis, aunque deba realizarse esta en el terreno “líquido” de nuestro tiempo, y no responda a los moldes de la mentalidad moderna. ¿Es plausible una *ética postmoderna*? ¿Dentro de qué perfiles vendría esta definida?

Para Bauman, «la ética posmoderna es la de Lévinas»<sup>138</sup>, superviviente del derrumbe moderno y que, sin embargo, no sucumbe a la tentación de la pasividad como respuesta a la complejidad, no permanece en la indiferencia como salida a la sobreexposición mediática al sufrimiento, y no absorbe al otro como culmen de un proceso

<sup>137</sup> Cf. M.A. OUKNIN, *Elogio de la caricia*, Trotta, Madrid 2006, 195-200.

<sup>138</sup> Z. BAUMAN, *Ética posmoderna...*, 98.

histórico de individualización narcisista. Muy al contrario, para Lévinas en particular, y en general para «la ética posmoderna, el Otro no será aquel que, en el mejor de los casos, es la presa de la que puede alimentarse el yo para recobrar la vida [...]. Ahora será el árbitro de la vida moral»<sup>139</sup>. De este modo, «en una drástica inversión de los principios de la ética moderna, Lévinas le confiere al Otro esa prioridad que alguna vez le fue atribuida sin lugar a dudas al yo»<sup>140</sup>.

Este modelo ético que Lévinas propugna considera la *proximidad* como su piedra angular, o al menos como su condición necesaria. Si el sujeto moderno podía ser comprendido como “mónada independiente”, manifestación suficiente de la naturaleza humana, universal, y la Ley venía a ser la reguladora de las distancias entre unos individuos y otros, entre los cuales no era necesaria una “proximidad moral”, con la postmodernidad se “readmitiría al Otro como vecino”, desde una ética que tuviera muy en cuenta la intersubjetividad<sup>141</sup>, que sería previa al individuo. Marc-Alain Ouaknin afirma que la ética de Lévinas es postmoderna al moverse por

«la estrategia de abrir, que rompe la inmanencia monádica y le permite al sujeto salir de sí mismo y convertirse en sujeto de autotranscendencia. Para Lévinas, es el surgimiento (*surgissement*) de la intersubjetividad lo que constituye al sujeto, y no a la inversa»<sup>142</sup>.

Si el totalitarismo, como veíamos, es capaz de abolir al prójimo, es la afirmación radical del prójimo la que contiene en sí la posibilidad de abolir el sistema, es la caricia la que permite «obstaculizar el dogmatismo de la razón»<sup>143</sup>, a partir de la cual, en nombre de la verdad, se ha perpetuado «la violencia injustificable e intolerable»<sup>144</sup>.

Profundizando un poco más, descubrimos que esta proximidad supone al mismo tiempo la afirmación de la reciprocidad, de la alteridad del otro, de la asimetría<sup>145</sup>. La ética, de esta manera, no es sino la relación con la alteridad del otro<sup>146</sup>, que aparece como como cuerpo ineludible, se manifiesta como rostro desnudo. Este rostro «instaura una

<sup>139</sup> Z. BAUMAN, *Ética posmoderna...*, 99.

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> Cf. *Ibid.*, 96-99.

<sup>142</sup> M.A. OUKNIN, *Méditations érotiques*, Balland, Paris 1992, 129, en: Z. BAUMAN, *Ética posmoderna...*, 99.

<sup>143</sup> ID., *Elogio de la caricia...*, 164. Es interesante el análisis sobre la caricia en Lévinas que realiza Bauman (siguiendo al propio Ouaknin). La caricia, alegoría utilizada por Lévinas, sería el paradigma de la relación moral, representación del amor erótico, a la vez “generalizador y particular” (Cf. Z. BAUMAN, *Ética posmoderna...*, 107-108).

<sup>144</sup> M.A. OUKNIN, *Elogio de la caricia...*, 164.

<sup>145</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Ética posmoderna...*, 58-59.

<sup>146</sup> Cf. E. LÉVINAS, *Entre nosotros. Ensayos...*, 214-215.

proximidad diferente [...]»<sup>147</sup>, rompe la indiferencia, despierta y recuerda que el otro es alguien indisponible, incommensurable. Al mismo tiempo, el cuerpo del otro tiene una doble función como *cuerpo de la ética*<sup>148</sup>: por un lado, es una restricción, una prohibición de la violencia, una llamada al respeto, al cuidado; por otro, constituye una capacitación para quien contempla tal vulnerabilidad de un cuerpo desnudo, pobre, frágil. En este sentido, afirma Edith Wyschogrod:

«When the other appears she does not emerge as an object in the world of even as person (as some existentialists would have it) but as proscriptive moral datum. Coordinate with her sheer existence, built into it as it were, is her vulnerability, which acts as a solicitation and a proscription: “do not injure me” [...]. The vulnerability of the other evokes one’s own capacity for experiencing pain, for emptying oneself of egoistic orientation, so that’s one’s corporeality may be at the service of the other. What is more, the capacity for pain engenders the realization that what can ultimately be given is the gift of the totality of self, of one’s own corporeality»<sup>149</sup>.

Así, la proximidad con el rostro/cuerpo del otro (y del otro desnudo, pobre), es una manifestación de una vulnerabilidad que rompe la indiferencia y obliga a una decisión. Aparece de este modo una categoría fundamental para Lévinas, la de la *responsabilidad*<sup>150</sup>, una responsabilidad que, iluminada por la perspectiva de la propia temporalidad (la propia

<sup>147</sup> E. LÉVINAS, *Entre nosotros. Ensayos...*, 215. Para profundizar sobre la cuestión del rostro y la apariencia: cf. E. WYSCHOGROD, *Emmanuel Levinas. The problem of ethical metaphysics*, Martinus Nijhoff, The Hague 1974, 82-85.

<sup>148</sup> Encontramos esta expresión a modo de juego de palabras en el final del ensayo de Edith Wyschogrod titulado *Towards a Postmodern Ethics: Corporeality and Alterity*, donde afirma: “the body of the body-subject has become the body of ethics” (el cuerpo del sujeto corporal se ha convertido en el sujeto de la ética) (E. WYSCHOGROD, *Towards a Postmodern Ethics: Corporeality and Alterity*, en: E. WYSCHOGROD – G. P. MCKENNY (eds.), *The Ethical*, Blackwell, Malden – Oxford – Melbourne – Berlin 2003, 64). Nos parece una afirmación que enriquece la visión de la ética postmoderna y nos permitirá introducirnos también en la experiencia de Teresa de Calcuta.

<sup>149</sup> «Cuando el otro aparece, no surge como un objeto en el mundo, ni siquiera como persona (como algunos existencialistas entenderían), sino como dato moral prohibitivo. Coordinar con su existencia, construida en ella como es, da su vulnerabilidad, que actúa como una petición y como una prohibición: “no me lastimes” [...]. La vulnerabilidad del otro evoca la propia capacidad de experimentar el dolor, de vaciarse de una orientación egoísta, de modo que la propia corporalidad puede estar al servicio del otro. Es más, la capacidad de dolerse engendra la comprensión de que lo que finalmente se puede dar es el don total de uno mismo, de la propia corporalidad» (*Ibid.*, 63). La traducción es mía.

<sup>150</sup> Según afirma Z. Bauman, esta categoría es fundamental y novedosa: «si el *Übermensch* (el “hombre superior” o “superhombre”) puede ser destacado como la categoría axial alrededor de la que gira la filosofía de Friedrich Nietzsche, es la categoría de *responsabilidad* la que proporciona el foco para la obra de Emmanuel Lévinas. Yuxtapuestas, estas dos categorías implican y transmiten la polaridad de la oposición entre las dos enseñanzas cuando se ven como filosofías de vida. La primera sugiere un cuidado del ego, potenciación del ego y, en general, preocupaciones *autorreferenciales*; también presenta la búsqueda de la felicidad como un esfuerzo de autopromoción. La segunda ofrece una perspectiva de cuidado y preocupación por el otro, y la felicidad de “ser para”» (cf. Z. BAUMAN, *El arte de la vida...*, 146). Para ampliar el conocimiento acerca de la responsabilidad en el pensamiento de Lévinas, consultar: cf. E. WYSCHOGROD, *Emmanuel Levinas...*, 152-158.

muerte), sitúa la moral de forma ilimitada, como una respuesta *por-el-otro*, ante quien no es posible la pasividad<sup>151</sup>:

«El rostro del otro cuando entra/irrumpe ante mi vista me hace una seña, abriéndome la posibilidad de escape del “aislamiento de existir” y, por tanto, me llama a *ser*, que a diferencia de la mera “existencia” es inconcebible sin compartir [...]. “Desde el momento que el otro me mira, soy responsable de él sin siquiera tener que *tomar* responsabilidades en relación con él”...»<sup>152</sup>.

A partir de esta escueta presentación por los pilares de la ética levinasiana (rostro, apariencia, proximidad, infinitud-temporalidad, responsabilidad), nos preguntamos si, en efecto, resulta intercambiable esta ética de Lévinas con la ética postmoderna. Nos parece que, si bien este modelo ético parece romper definitivamente con el modelo moderno, llevado al campo de la vida resultaría demasiado exigente para nuestros contemporáneos – y para nosotros mismos–. Lévinas presupone el valor para mirar de frente a la muerte, la permanencia en el encuentro con el rostro pobre, el abandono del narcisismo y la afirmación del otro como presupuesto de la vida ética y, aún más, como posibilidad misma de *ser*.

En los actuales contextos postmodernos, si bien descubrimos algunas similitudes (la afirmación de lo concreto, el reconocimiento en la vulnerabilidad, la revalorización de lo local, e incluso un cierto interés por éticas del cuidado)<sup>153</sup>, al mismo tiempo acontece una debilitación de la responsabilidad y, sobre todo, un proceso en que los cuerpos se vuelven transparentes<sup>154</sup>.

Los conflictos, los damnificados por las catástrofes, los cuerpos heridos de las víctimas, forman demasiadas veces parte del paisaje y, al mismo tiempo, la solidaridad postmoderna, en la medida en que no abandona el subjetivismo que aprendió en la modernidad, puede llegar a apropiarse del prójimo, a consumir la experiencia de ayuda – que podía haber sido ética en caso de respetar la alteridad–, a sufrir una “estetización”, esto

<sup>151</sup> Cf. VV. AA., «Emmanuel Lévinas. Un compromiso con la Otridad. Pensamiento ético de la intersubjetividad», *Revista Anthropos* 176 (1998), 10-11. La referencia corresponde al final del texto del editor.

<sup>152</sup> Z. BAUMAN, *El arte de la vida...*, 147.

<sup>153</sup> Para aclarar esta perspectiva de la ética postmoderna y su interés en torno a la ética del cuidado: cf. J. BALLESTEROS, «Postmodernidad y tercer milenio»..., 27-31.

<sup>154</sup> Nos detendremos en esta cuestión más adelante (cf. II.3). De momento, nos basta comprender que la percepción del cuerpo del otro como cuerpo transparente supone una negación de la alteridad, de la opacidad, del misterio y, por tanto, lleva paradójicamente a negar la capacidad de trascendencia que el cuerpo contiene.

es, a ocultar el doble grito del otro –recordemos: “no me dañes”; “siente dolor, sal del yo y ayúdame”<sup>155</sup>.

En síntesis, y a la luz de todo lo dicho, advertimos el viraje profundo de la ética en la postmodernidad, hasta tal punto que hay quien habla del fin de la ética y la sustitución de la misma por la estética. El bienestar aboliría la justicia, y el placer se confundiría con la bondad. Para otros, la ética se elaboraría a partir de la estética –“la ética de la estética”, afirma Michel Maffesoli<sup>156</sup>–, en la que lo que permaneció al margen durante la época moderna pasa a ocupar ahora un lugar central en la configuración de la vida y, también, de la propia acción ética: el estar juntos, las actividades sin un fin útil pero con amplio componente lúdico, la comunicación, la interacción, la lógica de lo doméstico...<sup>157</sup>.

Nos preguntamos qué sucede entonces con la propuesta de Lévinas. Más aún, nos cuestionamos si es posible una ética postmoderna fuerte, que no necesite volver a la universalidad de la Ley ni a la consideración del individuo como ser aislado, pero que propicie una trascendencia, descubriendo en el rostro del otro-pobre el acceso a Dios, y en la acción moral concreta la radicalidad de un amor que sabe cuidar.

Al mismo tiempo, mientras nos hacemos esa pregunta, no olvidamos que en el caso de que hubiera una ética postmoderna, esta no podría realizarse unívocamente, sino con divergencias y paradojas internas. No todos pueden ser Lévinas, ni siquiera Lévinas.

### c) La ética de Madre Teresa: la estética del Rostro

Hemos dialogado con Teresa de Calcuta como una mujer en la que historia y biografía se entrecruzaban. Ella caminaba junto a una sociedad que se transformaba al

<sup>155</sup> Esta idea de la *estetización* es heredera del primero de los textos que componen la citada obra coordinada por Alejandro Martínez y Jacobo Henar, *La postmodernidad ante el espejo*, titulado *LÉVINAS–«LÉVINAS»* (pp. 15-30), en el que el autor (Andrés Alonso Martos) aborda con gran profundidad y con inaudita creatividad la diferencia entre el Lévinas “real” y el que asume la postmodernidad (a partir de Lyotard), convirtiéndolo en una pobre imagen de sí mismo, en una cita de sí mismo, en una víctima de su propia traición. Cito uno de sus párrafos, en el cual se evidencia cómo la ética se ha vuelto estética, con la intención de que note el lector la singularidad del texto: «“en el sueño puede olvidarse el presente – pero habrá un despertar” – abran los ojos porque vayan a saber ustedes dónde está lévinas cuando es la maniobra “lévinas” – la estética “lévinas” – la obra de arte “lévinas” – incluso la belleza “lévinas” – la que *verdaderamente* está en “lévinas” – cuando la apropiación de lévinas es tal que porta lyotard el *absolute match* sobre lévinas – el lévinas de lyotard – el que alberga – el que él imagina – el que “lyotard” sueña – vayan a saber dónde lévinas en la *reproduzierbarkeit* “lévinas” – dónde el talento – dónde el aura de lévinas – dónde “la aparición irrepetible de una lejanía [lévinas] por cercana que esta [“lévinas”] pueda hallarse» (A. ALONSO MARTOS, *LÉVINAS–«LÉVINAS»*, en: A. MARTÍNEZ – J. HENAR (coords.), *La postmodernidad ante el espejo...*, 27-28).

<sup>156</sup> Cf. M. MAFFESOLI, *La socialidad en la posmodernidad*, en: G. VATTIMO – J. M. MARDONES – I. URDANABIA [et al.], *En torno a...*, 104.

<sup>157</sup> Cf. *Ibid.*, 103-110.

tiempo que se quebraba. Ya hemos adquirido un conocimiento suficiente sobre su vida y hemos esbozado los núcleos de su obra, comprendiendo esta como una acción imparabile y ascendente, que siempre nace desde abajo. Así, detenernos en una mirada sobre la ética de la Madre Teresa no ha de suponer para nosotros un ingente esfuerzo, en tanto que no tendremos más que concretar mucho de lo que ya hemos tratado, ahora desde un núcleo aglutinante, de orden moral.

Para ello, nos serviremos del esquema seguido en los sub-apartados previos, en los cuales hemos mostrado el itinerario realizado –o padecido– por la ética en el periodo histórico que nos ocupa, el que va entre la crisis de la modernidad y la actualidad. En concreto, ahondaremos en la respuesta ética de Teresa, en contraste con los rasgos esenciales de la ética moderna, así como con la propuesta ética levinasiana y, en último término, con las realizaciones éticas más débiles, que hemos calificado como “estéticas”<sup>158</sup>.

Comenzamos, pues, considerando algunos vínculos significativos entre la ética moderna y la Madre, y no nos resulta difícil descubrirlos<sup>159</sup>. Recordamos a Teresa cuando aún era Gonxha, recibiendo una formación rígida en una época difícil, y aprendiendo que, como albana, había de ser fiel a la palabra dada, tal y como la tradición cultural y familiar le había enseñado<sup>160</sup>. Nos volvemos también hacia la Teresa de Loreto, la que responde a las necesidades de las niñas del colegio St. Mary desde su rol docente y en el marco institucional “europeo”. Sobre todo, nos fijamos en la profetisa del mundo, al estilo de Juan Bautista<sup>161</sup>, que con la fuerza de su voz, «sin rodeos de ninguna clase, habla de

---

<sup>158</sup> Obviamos las relaciones entre la moral de Teresa de Calcuta y la moral católica, que sin duda era más antimodernista que moderna. Esta cuestión nos llevaría mucho más lejos de donde podemos ir, y nos obligaría a ampliar mucho más la reflexión sobre la historia o sobre la modernidad. Nos basta mostrar, como una anécdota que resulta iluminadora, la fecha en que Pio X estableció el *Juramento Antimodernista* que habían de prestar todo el clero, los pastores, confesores, predicadores, superiores religiosos y profesores de filosofía y teología”: el jueves 1 de septiembre de 1910, tan sólo seis días después del nacimiento de Teresa (viernes 26 de agosto). Cf. PIO X, Motu proprio «Sacrorum Antistitum» (1 de septiembre de 1910), 17. Online: [https://w2.vatican.va/content/pius-x/la/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-x\\_motu-proprio\\_19100901\\_sacrorum-antistitum.html](https://w2.vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19100901_sacrorum-antistitum.html). En las notas a pie incorporaremos los enlaces a los documentos del magisterio ordinario y extraordinario. Por motivos de brevedad, claridad, y estética, no los incluiremos en la bibliografía. Pueden accederse a todos ellos en la web oficial del Vaticano: <http://www.vatican.va/>.

<sup>159</sup> Considerando lo expresado en la nota precedente, conviene explicitar que cuando nos referimos a una “ética moderna” en Teresa, lo hacemos no en línea con lo que suponía el modernismo de su época, sino más bien como una ética rígida, que contrasta con la ética postmoderna. Es este un límite hermenéutico para nosotros que no podemos más que reconocer.

<sup>160</sup> Nos explica B. Kolodiejchuk cómo, según las tradiciones albanesas, existía una práctica de la *besa* (“palabra de honor”), que exigía una total fidelidad a la propia palabra. Es este un rasgo que la propia Teresa explica y que, sin duda, forma parte del bagaje ético de la santa (cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 50-51).

<sup>161</sup> Para Le Joly, «la Madre Teresa es, en este mundo moderno de lujo, comodidad y avidez de placeres, como una réplica viviente de San Juan Bautista...» (E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 190).

obligaciones morales y sacude las conciencias»<sup>162</sup>, sin medir las palabras se refiere al drama del aborto<sup>163</sup>, y sin «miedo de enfrentarse ni desafiar a los poderosos de este mundo para proteger los intereses de los más vulnerables de la sociedad [...] escribió [una carta abierta] a los presidentes de Estados Unidos y de Iraq con la esperanza de evitar la inminente guerra»<sup>164</sup>.

Al mismo tiempo, las desemejanzas brotan a medida que volvemos sobre su itinerario vocacional. Ya mostramos en el apartado precedente que la acción de la Madre Teresa era más providencialista que estructurada en su origen; espiritual y no política. Ese rasgo global de su vida y su obra se desgaja en varios aspectos que evidencian en Teresa un distanciamiento con respecto a elementos propios de una ética moderna. En primer lugar, la experiencia del límite, el descubrimiento y la aceptación de que es imposible acabar con el triste espectáculo de la pobreza «en una ciudad que cuenta con más de cien mil personas sin hogar, que duermen en las calles, y varios cientos de miles más que se mueren de hambre...»<sup>165</sup>. En segundo lugar, la constatación de que su obra no era una obra social, una empresa en la que, para embarcarse, bastaban una serie de buenas razones; la razón se mostraba a todas luces insuficiente, como le sucedía a novicias con «obsesionadas con la política o con la injusticia de las estructuras sociales, [que] no tardaban en irse. Era rarísimo que perseverasen. En parte por esta causa, y en parte por la dureza de vida, las postulantes y novicias de otros países –muy pocas– ofrecían muchos más problemas»<sup>166</sup>. En tercer lugar, y como raíz de todo lo que vendrá, el encuentro con la pobreza concreta, con cuerpos tirados, abandonados y casi sin aliento, que reclamaban su atención y su vida.

Afirmábamos más arriba que la *proximidad* era la piedra angular o la condición necesaria para la ética postmoderna de Lévinas. Del mismo modo, entendemos que es la proximidad de Teresa con los pobres de Calcuta, a los que durante años visitó cada domingo, la que desencadena una transformación en su respuesta ética, que es también vocacional.

---

<sup>162</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 327.

<sup>163</sup> Cf. *Ibid.*, 277.

<sup>164</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 381. La carta, dirigida a George Bush y Saddam Hussein, fue escrita el 2 de enero de 1991. Es el fruto de la oración de Teresa, y al mismo tiempo es una profunda petición a sus destinatarios para que, ellos mismos, escuchen la voz de Dios y de aquellos que se convertirán en víctimas. Como ella profetizó entonces, «a corto plazo puede haber ganadores y perdedores en esta guerra que todos tenemos, pero ello nunca puede, nunca podrá justificar el sufrimiento, el dolor y la pérdida de vidas que provocarán sus armas» (Texto de la carta completo: *Ibid.*, 381-383).

<sup>165</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 69.

<sup>166</sup> *Ibid.*, 60.

Caminando, Teresa conoció la pobreza<sup>167</sup>, y su respuesta no fue otra que la de «infringir la regla del convento, salir de la clausura sin autorización alguna. No se anda con dilaciones, empuja la puerta»<sup>168</sup>, paradigma de la Ley moderna que, como veíamos, podía ser comprendida como herramienta reguladora de las relaciones entre personas individuales en sociedades desocializadas.

Esta proximidad se convertiría precisamente en el objetivo de las Misioneras de la Caridad, como ya manifestaba la Madre Teresa en 1947 cuando, en su primera carta al arzobispo Périer, afirmaba:

«El trabajo de las Hermanas sería ir a la gente.—No internados—sino muchas escuelas—gratis—sólo hasta segundo curso. Irán dos hermanas a cada parroquia—una para los enfermos y los moribundos—y otra para la escuela [...]. Las escuelas deberían estar sólo en los lugares muy pobres de la parroquia, para acoger a los niños de la calle y cuidarles mientras los padres pobres trabajan...»<sup>169</sup>.

Esta cercanía acompañó siempre a Madre Teresa y a sus hermanas, que iban allí donde era necesaria una presencia<sup>170</sup>, y fue la que, continuando con el modelo de Lévinas, le permitió descubrir la aparición del otro-pobre, el desvelamiento del rostro de los últimos en su desnudez, su alteridad, su radicalidad y su misterio. Teresa siempre ve el dolor, porque le ha acompañado en su itinerario. Como dice Le Joly:

«La Madre Teresa conoce el sufrimiento humano. ¿Cómo podría compadecerse sin compartir sus experiencias, sin existir una especie de “simbiosis” entre los pobres y ella? Los que sufren se comprenden, los afligidos también. La Madre conoce el agotamiento, el trabajo duro, las esperas, las largas caminatas. Ha viajado en tranvías, trenes y autobuses abarrotados; ha comido desperdicios y se ha sentado en el suelo con los pobres en miserables tugurios»<sup>171</sup>.

<sup>167</sup> Durante los años con las Hermanas de Loreto, no sólo era Teresa quien, los domingos, iba al encuentro de los más pobres. Eran también ellos quienes, cada día, la desafiaban con su mirada. Así lo recoge Gjergji: «la escuela de St. Mary estaba muy lejos de la de Santa Teresa, y cada día ella realizaba a pie el largo trayecto. Pero esto fue muy importante para ella. Pudo conocer directamente la miseria y la angustia de las metrópolis hindúes» (L. GJERGJI, *La Madre Teresa de Calcuta...*, 35).

<sup>168</sup> D. FACÉRIAS, *Madre Teresa...*, 35. Se refiere este fragmento a la salida del convento durante los conflictos de 1946. En concreto, al acontecimiento de “la gran matanza”, a la que ya nos hemos referido. No entienda el lector, por tanto, que contradecemos aquí la obediencia de Teresa en su proceso de excomunión y abandono de la Institución de Loreto, que ya expusimos.

<sup>169</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa al arzobispo Périer, 13 de enero de 1947», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 75.

<sup>170</sup> Antes de mostrar una carta en que la Madre Teresa expone la situación de su familia religiosa en Bagdad, ya en junio de 1991, Brian K. recuerda: «Madre Teresa predicaba no sólo con sus palabras sino sobre todo con sus acciones. Dondequiera que ocurriese un desastre o una tragedia, estaba ella con sus hermanas. Ella no juzgaba, ni criticaba; amaba y ayudaba de una manera sencilla, pero efectiva» (ID., *Ven, sé mi luz...*, 383).

<sup>171</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 126.

Ella no rehúye del dolor, no escapa de los pobres ni da un rodeo. No hay más que ver, por citar un ejemplo, la manera en la que respondió a uno de los conflictos más graves de los años 80, la irrupción y la difusión veloz y dramática del VIH:

«Los hospitales se oponían a aceptar enfermos de SIDA. En las cárceles los vigilantes se negaban a atenderlos, mientras que algunos presos amenazaban con acabar con ellos. Se creía que el contacto con cualquier objeto que hubiera sido utilizado o tocado siquiera por los enfermos podía estar contaminado y, por lo tanto, provocar el contagio.

La Madre enseguida se dio cuenta de que aquella labor era para sus Hermanas»<sup>172</sup>.

Su mirada adquiere tal profundidad, y el sufrimiento de los enfermos y moribundos tal dramatismo, que ella llega a sentir «un dolor físico en el corazón»<sup>173</sup>, un dolor que podemos intuir como causa y como consecuencia de su gran «compasión por aquellos que se sentían rechazados y despreciados»<sup>174</sup>, «la auténtica compasión que empuja al servicio hasta el límite de las propias fuerzas»<sup>175</sup>.

Es tan profunda esta experiencia perceptiva –y, en este sentido, estética más que ética–, que se atreve a decir a la que era su Madre General que si estuviera en India, si viera lo que ella ha visto durante tantos años, su corazón comprendería la necesidad de los pobres y la llamada que siente<sup>176</sup>. Y esta misma experiencia –que compartiría el mismo papa– la expresa al arzobispo Périer, a quien interpela duramente:

«¿Qué diría él [el Santo Padre] si viera sus pobres, los pobres de los barrios más miserables de Calcuta? Haga algo sobre esto antes de marcharse, y quitémosle al corazón de Jesús Su continuo sufrimiento»<sup>177</sup>.

Su encuentro con la realidad del sufrimiento humano estaba íntimamente unido a su encuentro con Cristo en sus sufrimientos<sup>178</sup> y, de este modo, «Madre Teresa no sólo llevó

<sup>172</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 285.

<sup>173</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa al padre Van der Peet, 22 de septiembre de 1979», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 350.

<sup>174</sup> ID., *Ven, sé mi luz...*, 355.

<sup>175</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 338-339.

<sup>176</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa a la madre Gertrude, 10 de enero de 1948», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 136-138.

<sup>177</sup> ID., «Madre Teresa al arzobispo Périer, 30 de marzo de 1947», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 93. Esta referencia al Santo Padre no es arbitraria, sino que tiene como referencia la encíclica *Quemadmodum* (suplicando el cuidado de los niños indigentes del mundo), promulgada el 6 de enero de 1946, a la que se remite la propia Teresa en la carta. Cf. PIO XII, Encíclica «Quemadmodum» (6 de enero de 1946), disponible online: [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_06011946\\_quemadmodum.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_06011946_quemadmodum.html).

<sup>178</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 321.

la luz de Cristo a los más pobres de los pobres; también encontró a Cristo en cada uno de ellos»<sup>179</sup>. Así su rostro, como el de Moisés (cf. Ex 34,29), se fue transfigurando progresivamente, como pudieron percibir la gente sencilla, los niños, las madres de la India, y sus hermanas de congregación<sup>180</sup>. Su *Sinaí*, sin embargo, eran los “agujeros oscuros” de Calcuta.

Ella misma habla de esta transformación con sencillez y concreción, refiriéndose a cómo actitudes suyas que denotaban una cierta aspereza o rigidez, fueron transformándose en ternura, amor materno, «dulzura y bondad incluso en el tono de voz con todos—especialmente cuando hago una advertencia o tengo que decir no a los pobres»<sup>181</sup>. Resulta simpática la anécdota a la que el Padre Le Joly se remite, y que recoge este proceso personal de Teresa que, al mismo tiempo, cristaliza en el estilo de las hermanas:

«Durante muchos años, fui todas las semanas a la Casa Madre. Nadie me ofreció nunca una taza de té, ni cosa semejante; sólo me ponían un vaso de agua en la sacristía [...]. Ahora, las cosas han cambiado. Los tiempos heroicos han pasado, las Hermanas tienen más consideración con el pobre cuerpo humano, que envejece y se llena de achaques. Charlan un poco conmigo y, al cabo de un rato, me ofrecen un refresco»<sup>182</sup>.

Proximidad, cercanía, encuentro con los pobres, manifestación de Cristo en y a través de ellos, pero también sentido de responsabilidad. Este foco del pensamiento de Lévinas constituye también uno de los núcleos de la acción de Teresa, marcada por un carácter activo, emprendedor, decidido; pero sobre todo por la llamada de Dios, que se torna grito al contemplar el sufrimiento de los pobres. Al mismo tiempo, una responsabilidad que, como proponía el propio Lévinas, se confronta con la muerte, propia y ajena, limitando así la fuerza y el poder que los miedos querrían ocupar ante una obra demasiado grande. Así, escribe a Monseñor Périer:

«Excelencia, déjeme ir, y darme a ellos [...]. Sé que usted tiene miedo por mí. Teme que todo sea un fracaso—¿Qué pasa? ¿No vale la pena pasar todo sufrimiento posible por una sola alma? ¿No hizo Nuestro Señor lo mismo?: Qué fracaso fue Su Cruz en el Calvario [...]. Puedo decirle sinceramente desde el corazón, no voy a perder nada»<sup>183</sup>.

<sup>179</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 65.

<sup>180</sup> Cf. *Ibid.*, 46 y 399; E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 76.

<sup>181</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa al arzobispo Périer, 4 de abril de 1955», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 200.

<sup>182</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 59.

<sup>183</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa al arzobispo Périer, 30 de marzo de 1947», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 91.

Esta responsabilidad “infinita” de Teresa se transmite a su ideal: las Misioneras de la Caridad. Por eso, la visión de su vocación común era tan exigente<sup>184</sup>, y por eso también reconocía que todo era obra de Dios, y nada podía hacerse sin Él<sup>185</sup>.

Por tanto, podemos constatar que la acción de la Madre Teresa permite una lectura a partir de la propuesta ética postmoderna de Lévinas, al mismo tiempo que, a medida que profundizamos en su experiencia, descubrimos que ella debe necesariamente ser comprendida desde el que fue su fundamento, el rostro de Cristo, ese que permanece oculto tras cada rostro-pobre, y que llena de presencia personal el infinito levinasiano. Para Lévinas la ética abolía la ontología, la ética era la ontología. Para Teresa, el rostro de Cristo era todo, la belleza estética de su rostro desfigurado (cf. Is 52,14), era más que el mayor reclamo ético, era el amor:

«¿Dónde encontró la Madre Teresa la fuerza para ponerse completamente al servicio de los demás? La encontró en la *oración* y en la *contemplación silenciosa de Jesucristo, de su santo rostro y de su Sagrado Corazón*»<sup>186</sup>.

Comprendemos así que no se habituase a la angustia humana<sup>187</sup>, que no dejase de buscar los nuevos rostros de la pobreza en cada tiempo y contexto<sup>188</sup> para pasar después, como buena samaritana, a la acción.

En síntesis, tras este nuevo recorrido por la vida y la acción de la Madre, nos parece que en su respuesta ética –estética– hay una serie de rasgos que convierten su camino de vida en una propuesta para nuestro tiempo. No obstante, creemos también que ella puede

---

<sup>184</sup> «Debemos ser holocaustos vivientes, ya que el mundo nos necesita como tales. Ya que al dar lo poco que poseemos, lo damos todo–y no hay límite al amor que nos impulsa a dar. Darse completamente a Dios es ser Su Víctima–la víctima de su amor rechazado–el amor por el que el Corazón de Dios ame tanto a los hombres. Éste [es] el Espíritu de nuestra Congregación–el de don total a Dios...» (SANTA TERESA DE CALCUTA, «Explicación de las Constituciones Originales», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 400).

<sup>185</sup> En la explicación de las Constituciones, afirma: «Nuestra regla nos pide que nunca vayamos a los barrios más miserables sin haber recitado primero las alabanzas de la Madre; por eso tenemos que decir el Rosario en las calles y en los agujeros oscuros de los barrios más pobres. Aférense al Rosario como la enredadera se aferra al árbol–porque sin Nuestra Señora no podemos mantenernos» (ID., «Explicación de las primeras Constituciones», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 177-178).

<sup>186</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los peregrinos que habían participado en la beatificación de la Madre Teresa de Calcuta (20 de octubre de 2003)*, 2; en: E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 455. También online: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2003/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20031020\\_pilgrims-mother-teresa.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2003/october/documents/hf_jp-ii_spe_20031020_pilgrims-mother-teresa.html).

<sup>187</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 372.

<sup>188</sup> Este punto es importante. Si bien en el inicio la experiencia definitoria para Teresa tiene que ver con unas formas concretas de pobreza (material, social), a raíz de su contacto con distintos contextos se fue abriendo a otras problemáticas de alcance. Se refiere ella, por ejemplo, a Occidente, donde se sorprende por la situación de los jóvenes, de las familias, de los ancianos, o del aborto (cf. *Ibid.*, 352-356 y 374). Curiosamente, la preocupación por la vida cristiana (pobreza espiritual) es una constante, tanto en su época junto a las niñas del colegio St. Mary como en su aproximación a conflictos internacionales.

recibir el mismo maltrato que sufrió el modelo de Lévinas. O, de otra manera, que su figura y su respuesta, si no es comprendida en su totalidad, puede ser fácilmente *estetizada*, en el peor de los sentidos. Su figura puede convertirse en una imagen o, peor aún en una “marca”. Su acción caritativa ardua y mantenida en el tiempo en una experiencia superficial, incluso vacacional o turística. Sus obras esparcidas en el mundo, un reclamo para la curiosidad de los peregrinos. Del mismo modo que, para Lyotard, Lévinas devino en «Lévinas», Teresa podría convertirse tan sólo en «Teresa»<sup>189</sup>.

#### **d) Conclusión: “*al verlo, sintió compasión*” (Lc 10,33)**

Si para José Laguna «la parábola del buen samaritano forma parte del patrimonio literario y ético de la humanidad»<sup>190</sup>, el versículo 33 del mismo puede considerarse el pasaje central del fragmento<sup>191</sup>, *–pero un hombre de Samaria que viajaba por el mismo camino, al verlo, sintió compasión–*.

Desde la tensión que se establecen entre los acontecimientos “ver” y “sentir compasión” se desarrolla la exégesis, y creemos que lo esencial de la propuesta ética que plantea el texto y que, al tiempo, vivió la Madre Teresa. Además, encontramos semejanzas entre el texto y la figura de Lévinas, a quien un texto como este debió resultarle desconocido.

Si accedemos a este momento del relato samaritano a través del primero de los verbos –ver–, notamos sin dificultad que la visión remite a algo previo, exige una cercanía suficiente. No obstante, la visión no está siempre ligada a la proximidad, sino que permite la distancia, el control del enemigo, aunque se comparta con este el apellido<sup>192</sup>.

Cuando la distancia es suficiente, podemos ver sin ser vistos, mirar sin que nada se ponga en movimiento, curiosear mientras pasamos de largo, sin detenernos. Quizá fue eso lo que sucedió a los dos primeros personajes que pasaban por allí –sacerdote y levita– y que, por algún secreto motivo, acabaron dando un rodeo. No faltan quienes afirman que

<sup>189</sup> Remitimos de nuevo al texto ya citado de Andrés Alonso Martos: *LÉVINAS–«LÉVINAS»*.

<sup>190</sup> LAGUNA, J., «Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad. Hoja de ruta samaritana para otro mundo posible», *Cristianisme i Justícia* 172 (2011), 4.

<sup>191</sup> Cf. S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione...*, 124. En las páginas 118-134 encontramos una exégesis por versículos del texto completo.

<sup>192</sup> En alguna ocasión, he escuchado una reflexión, que considero acertada, sobre tipos de sentidos en relación a la distancia. Los sentidos del gusto, del olfato, y del tacto, como los sentidos de la cercanía. Los sentidos del oído y de la vista, de la distancia. En esta línea, son muchos y bellos los pasajes en que la relación parece rota y, sin embargo, la mirada es la que mantiene abierto el desenlace. Recordemos al padre bueno de la parábola lucana (cf. Lc 15), pero también a los hermanos Jacob y Esaú que, desde lejos, dirimen las guerras antiguas y deben optar entre el perdón y la venganza (cf. Gn 33). Y, como ellos, tantos otros...

debió ser la prisa, la celeridad de una vida entregada, el exceso de trabajo<sup>193</sup>. Aunque, si hubiera sido así, la mala conciencia no les habría forzado a dar un rodeo para no mirar, para no ser vistos. En el fondo, ellos debían intuir que, en el caso de haberse detenido ante la mirada del rostro-pobre, un cambio habría resultado ineludible. Por eso huyeron antes de que fuera demasiado tarde. Tenían una vida estable. Sólida.<sup>194</sup>

Quizá ellos, como el escriba que desencadena la respuesta parabólica de Jesús, habían introyectado un discurso ideológico que se agota en sí mismo, pero que les daba la razón<sup>195</sup>; tal vez dudaban de la veracidad de aquel bulto en el suelo, e imaginaron que no sería más que un engaño, como otras veces<sup>196</sup>; o puede que, acercándose a una respuesta que encajaría más con la nuestra, su mirada estuviera cargada de narcisismo y su psicologismo exacerbado les impidió experimentar en aquel evento la humanidad real de aquel hombre al que podrían haber tendido la mano<sup>197</sup>.

No sucedió así con el samaritano, *un* samaritano, que no sucumbió ante ninguna de las tentaciones. Un samaritano que se adentró en la experiencia de una compasión que sólo existe cuando se ve de verdad, y a la que se refiere la mejor tradición bíblica y cristiana<sup>198</sup>. En definitiva, la compasión a la que se refiere Benedicto XVI cuando expresa que «el programa del cristiano –el programa del buen samaritano, el programa de Jesús– es un “corazón que ve”. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia» (*Deus Caritas Est* 31).

<sup>193</sup> Cf. A. PRONZATO, *Tras las huellas del Samaritano...*, 42.

<sup>194</sup> Esta perícopa contiene un fuerte contenido profético. ¿Qué culto practican las autoridades religiosas si no son capaces de detenerse? ¿Qué privilegio tiene el pueblo de Jerusalén y el culto del Templo, si un samaritano es el que, en verdad, sabe adorar? Nos referiremos a ello más adelante, pero nos hará bien tener desde ahora como telón de fondo aquellas advertencias que nos dejaron los profetas de Israel sobre el culto vacío (cf. Am 5,21-24; Is 1,11-17; Jer 22,3; Os 6,5-6;...), así como la carga profética de la propia experiencia de Teresa de Calcuta, que supo enfrentarse a su Superiora General, al Obispo, y hasta al Santo Padre si hubiera sido necesario, para decirles: “si vierais lo que yo veo hace años...” (cf. V. PAGLIA., *De la compasión al compromiso...*, 45).

<sup>195</sup> Las preguntas del escriba eran legítimas pero también demasiado intelectuales o ideológicas. Jesús no entra en la trampa, y devuelve la Ley a su lugar (cf. S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione...*, 128). La proximidad resuelve la pregunta. (cf. A. PRONZATO, *Tras las huellas del Samaritano...*, 15 y 18-19).

<sup>196</sup> Así amonestaba san Juan Crisóstomo a su comunidad de Constantinopla, en el siglo IV: «en cuanto oímos a un hombre que se lamenta y grita y mira al cielo, con barba larga y vestidos raídos, enseguida decimos que es un impostor. ¿No te da vergüenza?.. Pero tiene para vivir –se dice– y finge miseria. Esto es un deshonor más para ti que para él: sabe que se encuentra con gente sin corazón, que tienen más de fieras que de hombres y que si se limita a decir palabras conmovedoras no obtiene nada...» (cf. V. PAGLIA., *De la compasión al compromiso...*, 38-39).

<sup>197</sup> Cf. S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione...*, 21 y 35-36;

<sup>198</sup> Desde la exhortación lucana (“sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso”, Lc 6,36) hasta sus raíces más profundas, que enriquecen la historia misma de la creación con alusiones a la misericordia de Dios que se mueve hacia el hombre (*rachàm*), que se inclina para socorrer (*chanàn*), y que mantiene su fidelidad (*hesed*) (cf. V. PAGLIA., *De la compasión al compromiso...*, 51), sin olvidar la tradición espiritual de la Iglesia.

Esta compasión cristiana constituye un modo radical de escuchar a Dios (*ob-audire*), y contiene en sí el germen para que brote una interpretación más auténtica de la Palabra de Dios<sup>199</sup> que podrá, como en el caso del samaritano, derivar en una ruptura con los marcos de interpretación socio-culturales y religiosos. La compasión provoca, así, el advenimiento de la novedad del evangelio. El reino acontece, de improviso, en el camino y en la acción de un hombre perteneciente a una población enemistada con la oficial<sup>200</sup>.

Sobre todo, este samaritano manifiesta la mirada compasiva de Dios, aquella a la cual sólo se puede asemejar, por analogía, el amor que derrochan por su hijo las vísceras de una madre<sup>201</sup>. Cuando él, como le sucedió a Teresa de Calcuta, se deja agarrar por Jesús presente en el rostro-pobre, su viaje se transforma en una peregrinación auténtica por el camino (*οδοσ*)<sup>202</sup> del Padre. Así, toda la vida tendrá como fin hablar bien del único que sabe mirar<sup>203</sup>, y hacia ese fin se irá transformando. Dejaremos así de ser *un* samaritano, *una* albanesa, *un* hombre y *una* mujer más, para recibir la propia identidad: la misericordia que

---

<sup>199</sup> Sugerimos una lectura en paralelo de esta parábola del samaritano con la del sembrador (cf. Lc 8,4-8). ¿Acaso no estamos, en ambos casos, ante la posibilidad de acoger y dejar que germine la misericordia de Dios que está llamada a ser transformada, en el cristiano, en compasión? Como afirma S. Bongiovanni, «la misericordia pone l'accento sulla gratuita e amorevole disposizione di Dio verso la sua creatura [...], [e] si può intendere la compassione come una manifestazione concreta della misericordia divina nella storia humana (S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione...*, 92-93).

<sup>200</sup> En cuanto a la ruptura que el samaritano y su acción desencadenan o evidencian, pueden destacarse varios aspectos: la novedad del relato, con el “pero / en cambio” que precede la aparición del samaritano, que será de signo contrario a la del sacerdote y el levita; la relativización de «gli stereotipi sociali e religiosi che fino a quel momento hanno condizionato il suo modo di pensare» (el hecho de ser extranjero; el desprecio de los judíos a los samaritanos, visibilizado en Jn 4,9; la centralidad del hombre abandonado en el pasaje, único que permanece todo el relato “en escena”, así como la interpretación de la Ley o el valor del Templo y de Jerusalén); y, en definitiva, la creatividad de Dios, que se revela de forma nueva en aquel camino y en ese hombre (cf. *Ibid.*, 124-125 y 127-128).

<sup>201</sup> La expresión “sintió compasión” con la que en ocasiones se traduce el texto, resulta insuficiente. Conviene comprender (si no traducir) esta expresión, por la que sería más equivalente: “se le conmovieron las entrañas”, o semejantes. Algo similar sucede en italiano, como afirma Bongiovanni: «“Viene preso nelle viscere”. Con questa forte espressione Chouraqui traduce *σπλαγγνισζομαι*, moverse a compasión, impietosirsi; legando così il verbo greco all'esperienza biblica dei *rahamin*, le viscere materne di Dio» (*Ibid.*, 126-127). Se trata por tanto de comprender esta compasión a la luz de la expresión y experiencia bíblica de las *rahamin*, las entrañas maternas de Dios.

<sup>202</sup> Para Bongiovanni, «il termine utilizzato per il Samaritano deriva de *odós*, via, strada: metaforicamente indica il viaggiare e anche il modo di comportarsi, con il riferimento alla condotta personale. C'è di più: il testo [...] (‘passandogli accanto’) può anche tradursi come: ‘venne dove egli era’. Questa versione sembra anticipare la singolare premura del Samaritano nel prendersi cura dell'uomo: rilevando che egli si fa prossimo andando là dove il povero uomo è impossibilitato a muoversi a causa della situazione in cui si trova» (*Ibid.*, 125-126).

<sup>203</sup> Para Walter Kasper, la misericordia/compasión de Dios sería la manera más adecuada para hablar de Dios a nuestros contemporáneos (cf. *Ibid.*, 92).

nos habita<sup>204</sup> y nos permite dolernos con el dolor del pobre para, al mismo tiempo, desplegar en nosotros las acciones de Dios<sup>205</sup>.

En definitiva, aprenderemos que es necesario responder con un compromiso duradero y estable a la llamada continua de Dios, la de ser prójimos<sup>206</sup> para, en último término, «revelar concretamente el significado de amar ‘con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas y con toda la mente’»<sup>207</sup> como Jesús, «el verdadero Samaritano [...], “la imagen del Dios invisible” (Colosenses 1,15)»<sup>208</sup>.

Advierte A. Paoli –con un carácter algo provocativo– que el cristianismo afronta el problema de «pensar en dimensiones más vastas y profundas –en una palabra, más verdaderas– la moral católica»<sup>209</sup>. Lo mismo decía, con más profundidad en el análisis de nuestro tiempo, aunque desde otro enfoque, el jurista italiano Francesco d’Agostino<sup>210</sup>. Creemos que, en buena medida, tienen razón. No obstante, el punto de partida para una renovación moral y espiritual no estará sólo en la reflexión sino, antes de ella y junto a ella, en el contacto tú a tú con tantos rostros, con esta historia evangélica guardada bien adentro.

Desde el respeto que la historia nos merece, y desde la humildad con la que quisiéramos permanecer situados, no nos queda sino concluir este capítulo reconociendo que, a pesar de la incertidumbre o de la debacle ética, Cristo sigue llamándonos en el rostro de los pobres, seduciéndonos con una estética que moviliza y que nos invita, en lo concreto, a iniciar el camino de la proximidad, en el cuál la exigencia de responsabilidad es

<sup>204</sup> Cf. D. ALEIXANDRE, «Buscadores de Pozos y Caminos...», 118.

<sup>205</sup> Remitimos a la lectura que realizaba E. Wyschgrad de la ética de Lévinas, que tan bien conecta con la doble dimensión (pasiva-activa; dolernos-actuar) que contiene la misericordia cristiana, la misericordia de Dios: «lasciandosi afferrare a dalla compassione, all’uomo è dato di condividere e partecipare della Compassione stessa di Dio per ogni creatura: la Sua stessa cura per l’uomo il cui principio si dice nella Creazione. Nell’accoglienza e nella cura per l’altro vivono in noi la stessa cura e dedizione di Dio per ciascuno» (S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione...*, 25).

<sup>206</sup> Cf. A. PRONZATO, *Tras las huellas del Samaritano...*, 21; V. PAGLIA., *De la compasión al compromiso...*, 30, 40 y 65.

<sup>207</sup> «A rivelare concretamente il significato dell’amare ‘con tutto il cuore, tutta l’anima, tutte le forze e tutta la mente’» S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione...*, 128. La traducción del italiano es mía.

<sup>208</sup> A. PRONZATO, *Tras las huellas del Samaritano...*, 50.

<sup>209</sup> A. PAOLI, *Un encuentro difícil...*, 27.

<sup>210</sup> Desde un punto de vista de la relación entre la ética y el derecho, llega a afirmar que «los cristianos no han tomado conciencia, hasta las últimas consecuencias, de la gravedad y de la amplitud del desafío que les llega de este paradigma postmoderno [...]. Continúan [...] complaciéndose en el hecho de que las legislaciones occidentales parecen todavía penetradas profundamente de valores cristianos [...]. Pero no parecen advertir –salvo casos particulares– que en el horizonte de lo postmoderno y de su pluralismo corrosivo la comunidad está llamada a realizar una elección extremadamente difícil, que se refiere a su propia identidad: optar sobre cómo introducirse en el debate del politeísmo ético, haciendo frente a sus pretensiones de neutralización axiológica: [...] asumir un espíritu de intransigencia [...]; entrar en el debate ético postmoderno con espíritu de negociación [...]; asumir una actitud de denuncia profética [...]; [o] ceder al encanto del relativismo» (F. D’AGOSTINO, «Ética y derecho...», 25-26).

ilimitada, al tiempo que esta responsabilidad nos trasciende. Al fin y al cabo, no se nos pide que seamos dioses. Sólo que nos asemejemos a Él. Como Teresa. Como el samaritano...





## CAPÍTULO II. UN ROSTRO QUE SEDUCE Y CREA CUERPO

### LOS RELATOS POSTMODERNOS Y LA CARIDAD DE TERESA

*«Parece imposible que una sola chispa de bondad, de esperanza, de amor, aunque envuelta por toda una corteza de iniquidad o de indiferencia, deba disiparse aniquilada en la pena eterna»<sup>1</sup>.*

#### 1. El rostro

El rostro es el lugar en que todo sucede. En el rostro convergen el dolor de la historia y su oportunidad de salvación. En él la historia se humaniza, la vida cambia de rumbo, la ética se embellece y la estética se hace responsable. En el rostro historia y biografía, postmodernidad y Teresa se encuentran.

La transición de la modernidad a la postmodernidad, que se hizo concreta en el viraje estético de la ética, y, al mismo tiempo, la transformación que acontece en la vida de Teresa, desde Irlanda hasta Calcuta, nos han dirigido hasta el rostro, donde se entrecruzan todas nuestras historias y biografías.

Y de ese encuentro brota una historia nueva, en forma de relato. Una relato que nace con la compasión, que seduce y arrastra, que configura la vida y crea una nueva familia, a partir de unos lazos firmes, porque han sido elegidos.

---

<sup>1</sup> C. PAVESE, «2 de diciembre de 1944», en: ID., *El oficio de vivir. El oficio de poeta*, Círculo de Lectores, Barcelona 1989, 345.

En el rostro de los pobres la caridad se hace caricia; en torno a ellos el cuerpo se trasciende y los individuos se convierten, si se dejan, en hermanos.

## 2. La caridad hecha relato

El mundo ha cambiado y seguirá haciéndolo. Nos hemos acercado a la sociedad moderna y postmoderna, y hemos delineado algunos rasgos de diversos modelos éticos-estéticos que están presentes en ella. También hemos analizado la ética con la que Teresa de Calcuta, al estilo del buen samaritano, respondía a la seducción que el rostro de Cristo en los pobres ejercía sobre ella.

Quisiéramos ahora adoptar una perspectiva nueva, que no consistirá tanto en analizar el proceso acontecido, ni siquiera en intuir el futuro de la postmodernidad o de los distintos modelos éticos que forman parte del ambiente sociocultural. Se tratará más bien de cuestionarnos sobre aquello que parece “seducir” al sujeto postmoderno, sobre las figuras que le resultan atractivas, sobre el horizonte al que desearía acercarse. Y la forma más sencilla de discernir esta suerte de tensión hacia el futuro consistirá en dilucidar precisamente la comprensión que la postmodernidad tiene de sí misma, la comprensión de su propio presente; aún más, del contenido de los *relatos* que legitiman o cuestionan a la sociedad y a sus individuos<sup>2</sup>. Usando la imagen de la infancia, sería algo así como preguntarle a la sociedad actual: “¿qué te gustaría ser de mayor?”

Hemos de tener en cuenta, como advertencia, que esta pregunta se dirige a la que, con razón, viene definida como “sociedad de la comunicación” o “sociedad de los medios de comunicación”<sup>3</sup>, configurada a partir de la “revolución tecnológica”<sup>4</sup>, definida incluso por una “ideología de la comunicación”<sup>5</sup>.

En este escenario repleto de personajes en que la postmodernidad se contempla, vemos emerger también la figura de Teresa. Ella representó con su vida la obra de la

---

<sup>2</sup> Seguiremos la comprensión de Lyotard en torno a la idea de relatos, metarrelatos, y microrrelatos, que nos describe sintéticamente Adolfo Vásquez: «Así Lyotard al utilizar los términos “relato”, “grandes relatos” y “metarrelato” se dirige a un mismo referente: los discursos legitimadores a nivel ideológico, social, político y científico” [...] En cambio, los microrrelatos, las narraciones literarias –por ejemplo– no tienen la intención de dar cuenta de hechos verdaderos sino que su consistencia artística deriva de su verisimilitud, es decir, de la capacidad del texto para hacerse creíble dentro de su contexto y del mundo que ha creado» (A. VÁSQUEZ ROCCA, «La Posmodernidad; nuevo ‘régimen de verdad’...», 14).

<sup>3</sup> Cf. G. VATTIMO, *Posmodernidad...*, en: G. VATTIMO – J. M. MARDONES – I. URDANABIA [et al.], *En torno a...*, 9.

<sup>4</sup> Cf. I. TUBELLA – C. TABERNEIRO – V. DWYER, *Internet y la televisión: La guerra de las pantallas*, Ariel, Barcelona 2008, 11.

<sup>5</sup> Cf. I. RAMONET, *Un mundo sin rumbo...*, 88.

caridad, un relato escrito por Dios que alcanzó fama mundial, y cuyo guion se inspiró, precisamente, en el amor curativo del buen samaritano.

### a) El relato en la era de la información: entre el amor y la indiferencia

Si pensamos en qué relatos podrían legitimar esta sociedad cuyos rasgos fundamentales ya tratamos de esbozar previamente, notamos que, como subraya Modesto Berciano al analizar a Lyotard, los tres metarrelatos propios de la modernidad ya no son relevantes: ni «la emancipación de la humanidad en la Ilustración, [ni la] teleología del espíritu en el idealismo [ni la] hermenéutica del sentido en el historicismo [...]»<sup>6</sup>. De esta manera, los metarrelatos –como «verdades supuestamente universales, últimas o absolutas, empleadas para legitimar proyectos políticos o científicos»<sup>7</sup>– no tienen ya espacio en la postmodernidad.

Por el contrario, surgen relatos parciales, que tratan de legitimar sólo una parte de la realidad, de dar sentido a pequeños aspectos sin pretensión de construir, aceptar, o legitimar una historia global, única, desde arriba<sup>8</sup>. La caída de la historia, en la cual nos centramos en el capítulo anterior, no sería más que la historia de los ricos, poderosos, burgueses; nunca la historia total. Por eso, ya sin pretensión de alcanzar una historia global, restaría tan solo contar la historia de abajo, la de los pobres. Una historia tan parcial como la que, un día, muchos pensaron que era la historia universal<sup>9</sup>.

De este modo, al tiempo que la realidad –en sentido fuerte– no resulta digna de crédito sino que más bien parecería una fábula<sup>10</sup>, percibimos por el contrario que los microrrelatos gozan de amplia credibilidad<sup>11</sup>; si la unidad y la uniformidad son desechadas, estas pueden ser sustituidas por «millares de historias, pequeñas o no tan pequeñas, que continúen tramando el tejido de la vida cotidiana»<sup>12</sup>; si el discurso objetivo de la moral

<sup>6</sup> M. BERCIANO, *Debate en torno...*, 17.

<sup>7</sup> A. VÁSQUEZ ROCCA, «La Posmodernidad; nuevo 'régimen de verdad'...», 5.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>9</sup> Cf. G. VATTIMO, *Posmodernidad...*, en: G. VATTIMO – J. M. MARDONES – I. URDANABIA [et al.], *En torno a...*, 11.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, 14-15.

<sup>11</sup> Cf. A. VÁSQUEZ ROCCA, «La Posmodernidad; nuevo 'régimen de verdad'...», 14.

<sup>12</sup> J. MARDONES, *El Neo-conservadurismo...*, en: G. VATTIMO – J. M. MARDONES – I. URDANABIA [et al.], *En torno a...*, 29.

parece un proceso cerrado sobre sí mismo<sup>13</sup>, la subjetividad, la participación y la cotidianidad se revalorizan<sup>14</sup>.

En definitiva, parece que estaríamos, en palabras de Baudrillard, secuestrados por el acontecimiento, por el instante concreto<sup>15</sup>. Se trataría de la ruptura de la melodía de la historia, empleando la metáfora de L. Arenas:

«En la pieza musical clásica cada nota tiene un valor relativo, en el sentido de que solo *vale* [...] en relación con la nota que le sigue o la que le antecede (en el caso de la melodía) o con las que simultáneamente se oyen con ella (en el caso de la armonía). La manera de romper con esa dependencia y de liberar el valor de cada sonido consiste en romper su previsibilidad, evitando cualquier anticipación que el oyente pueda proyectar sobre la nota siguiente»<sup>16</sup>.

Si esto sucede con la sociedad en su globalidad, y con los relatos en general, hemos de suponer que este proceso se dará, al mismo tiempo, en aquellos relatos en los que el centro lo ocupen el amor, la solidaridad, o el cuidado del otro. Los relatos que manifiesten vidas entregadas, suscitando así admiración, deseos de bondad o aspiraciones que apunten a un mundo más justo.

Cuando observamos qué relatos sirven hoy como “legitimación del amor”, y cuando tratamos de descifrar qué tipo de amor legitiman, percibimos que hay una gran cantidad de relatos que no llegan. En términos de Lévinas, diríamos que muchos rostros no aparecen, no interpelan. Encontramos el fenómeno de la indiferencia como un filtro poderosísimo. Es el muro más alto, al cual el papa Francisco se ha referido en términos muy duros en más de una ocasión: “la indiferencia mata”, ha llegado a decir<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Cf. Z. BAUMAN, *El arte de la vida...*, 127.

<sup>14</sup> Cf. M. MAFFESOLI, *La socialidad...*, en: G. VATTIMO – J. M. MARDONES – I. URDANABIA [et al.], *En torno a...*, 105.

<sup>15</sup> Cf. J. MARDONES, *El Neo-conservadurismo...*, en: G. VATTIMO – J. M. MARDONES – I. URDANABIA [et al.], *En torno a...*, 31.

<sup>16</sup> L. ARENAS, *Sinestias del arte contemporáneo: Sobre cine, música y arquitectura*, en: A. MARTÍNEZ – J. HENAR (coords.), *La postmodernidad ante el espejo...*, 115-116.

<sup>17</sup> «Estas son palabras del Papa Francisco a propósito de la muerte de las cuatro Hermanas de la Caridad de la Orden de Madre Teresa en Aden (Yemen)» (Cf. J. L. FERRANDO, «La indiferencia mata y el olvido remata», *Periodista Digital* (14 de marzo de 2016), en:

<http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2016/03/14/la-indiferencia-mata-y-el-olvido-remata-religion-iglesia-yemen-monjas-asesinato.shtml>. Sobre la indiferencia, recomendamos el mensaje del papa Francisco con motivo de la Jornada por la Paz del año 2016: FRANCISCO, *Mensaje del santo padre Francisco para la celebración de la XLIX Jornada Mundial de la Paz (01 de enero de 2016)*, en: [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco\\_20151208\\_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.html#\\_ftn3](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco_20151208_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.html#_ftn3).

La reflexión sobre la indiferencia nos llevaría muy lejos, como ha llevado a muchos autores<sup>18</sup>. No podemos detenernos en un análisis detallado de la misma, pero sí mostramos al menos algunos de sus perfiles y vías de acceso, dada su importancia como fenómeno contemporáneo.

Desde un punto de vista socio-político, notamos cómo la asunción del “monopolio del vínculo social” por parte del Estado, haciéndose cargo de la asistencia y la preservación de los derechos fundamentales, ha contribuido al proceso de individuación social y de desresponsabilización ciudadana ante los conflictos sociales<sup>19</sup>; en línea con lo anterior, este proceso de *atomización social*<sup>20</sup>, así como los movimientos migratorios y otros factores, fomentan en demasiadas ocasiones el miedo y la polarización, que desencadenan dinámicas sociales de insensibilización ante los conflictos del *otro-distinto*, del *otro-extranjero*<sup>21</sup>; desde un punto de vista psicosocial, influyen dos fenómenos convergentes: el hecho de que la globalidad del mal abrume, un mal ante el cual la indiferencia tiene un papel defensivo<sup>22</sup>; y, al mismo tiempo, la disminución del sentido del deber (responsabilidad en el cuidado) que se experimenta a medida que se da un aumento del número de testigos que perciben la necesidad del otro<sup>23</sup>.

Curiosamente, la revolución tecnológica acontece como un factor central, que alberga una profunda relación con todos los anteriores. La introducción de dispositivos electrónicos en la vida cotidiana, privada, contribuye a desarrollar actividades individuales más que colectivas<sup>24</sup>, pone el mundo entero, en su complejidad, al alcance del individuo;

<sup>18</sup> Remitimos aquí a la clarividente obra de Claude Giraud, profesor de la Universidad de Lille: cf. C. GIRAUD, *Las lógicas sociales de la Indiferencia y la Envidia. Contribución a una sociología de las dinámicas organizacionales y de las formas del compromiso*, Biblos, Buenos Aires 2008.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, 85.

<sup>20</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida...*, 35.

<sup>21</sup> Es un tema recurrente en la obra de Zygmunt Bauman. Trata el autor el tema desde el punto de vista arquitectónico, de interacción entre grupos sociales, desde el análisis de la situación de los refugiados, entre otros. Si bien encontramos alusiones en muchas de sus obras (*Modernidad líquida*, *Amor líquido*, *Vidas desperdiciadas*, *Tiempos Líquidos*, *Ética posmoderna*, *El arte de la Vida*), remitimos a otra obra, en la que aborda de modo específico este tema: cf. ID., *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*, Arcadia, Barcelona 2006.

<sup>22</sup> David Harvey se refiere a cuatro modos de respuesta a la comprensión de la realidad espacio-temporal – que podemos entender como realidad postmoderna–, que van del refugio silencioso ante el carácter abrumador de todo hasta la negación de la complejidad de los conflictos sociales, pasando por una acción local limitada así como por un esfuerzo por construir lenguajes e imaginarios con los que “controlar” la realidad (Cf. D. HARVEY, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu, Buenos Aires 2004, 382-384).

<sup>23</sup> Cf. C. GIRAUD, *Las lógicas sociales...*, 82.

<sup>24</sup> Cf. I. TUBELLA – C. TABERNERO – V. DWYER, *Internet y la televisión...*, 75-76, 111-112 y 181-183.

media entre él y la realidad, que siempre está detrás de la pantalla; lo convierte, por último, en un testigo más entre millones<sup>25</sup>.

Si tal es la situación, conviene entonces preguntarse si hay algún tipo de solidaridad que se proponga como relato, o si no hay posibilidad de cruzar la barrera de la indiferencia. Estos microrrelatos estarán elaborados a la medida de una sensibilidad epidérmica<sup>26</sup>, de una solidaridad que ya no se entiende como “ayuda mutua”, firme, colectiva, sino más bien “por afinidad”. Una solidaridad en la que cada miembro de la sociedad individualizada podrá experimentar una cercanía y una tensión hacia el cuidado de aquellas personas que, por algún motivo no necesariamente elaborado racionalmente, son percibidas como semejantes<sup>27</sup>. Esta solidaridad, por tanto, será eminentemente local, ajena a la globalidad de los problemas y a la profundidad de sus causas<sup>28</sup>; responderá al drama de lo singular<sup>29</sup>. El punto de partida, al mismo tiempo, no será una organización firme, sino la respuesta valiente y decidida de individuos concretos, capaces de seducir y mostrar con su ejemplo cauces locales de acción, sin que el pesimismo derivado de la complejidad acabe con la solidaridad antes de que ella dé los primeros pasos<sup>30</sup>.

Reconocemos que hasta ahora nuestro análisis ha podido subrayar puntos críticos, al tiempo que nuestra perspectiva ha podido resultar excesivamente negativa hacia la postmodernidad –a partir de los microrrelatos que la constituyen– y, en último término,

---

<sup>25</sup> Curiosamente, estamos tan acostumbrados a que los acontecimientos más dramáticos nos lleguen mediados a través de una pantalla que, cada vez que acontece una catástrofe, un atentado, etc., es más común que los testigos del mismo tomen sus teléfonos móviles y graben en directo, mucho antes de que aparezcan en ellos los instintos de protección personal o de ayuda a otros. Tal vez si el levita y el sacerdote de la parábola hubieran tenido un móvil, hubieran grabado aquel bulto extraño mientras pasaban junto a él...

<sup>26</sup> Cf. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío...*, 52-53.

<sup>27</sup> Cf. C. GIRAUD, *Las lógicas sociales...*, 202-204.

<sup>28</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Tiempos líquidos...*, 117-119.

<sup>29</sup> Cf. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío...*, 58-59. En esta línea, es interesante la siguiente cita de Bauman, en la que rememora el pensamiento de L. Wittgenstein: «En nuestro mundo obsesionado con las estadísticas, los promedios y las mayorías, tendemos a medir el grado de inhumanidad de las guerras por medio del número de víctimas [...]. Pero en 1944, en medio de la guerra más criminal en la que se hayan enzarzado los seres humanos, Ludwig Wittgenstein señaló: “Ningún grito atormentado puede ser mayor que el grito de un solo hombre. O mejor, *ningún* tormento puede ser mayor que el que puede sufrir un solo ser humano. Todo el planeta no puede sufrir un tormento mayor que una *sola* alma» (cf. Z. BAUMAN, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2005, 110).

<sup>30</sup> Esta tesis de la necesidad de acciones individuales es la que atraviesa la obra divulgativa del sociólogo jesuita, José M<sup>a</sup> Rodríguez Olaizola, *Hoy es ahora*. Él aboga por la recuperación de la persona desde un sano individualismo. Afirma: «creo que esto no lo va a cambiar un gobierno o un Estado. No lo van a cambiar unos medios de comunicación que, al menos en este momento, están bastante fragmentados. Es difícil también que lo cambien (desde arriba) determinadas instituciones –ya sean partidos políticos, iglesias o fundaciones varias. Este es el momento en que las decisiones profundas, serias y radicales han de ser personales» (J. M<sup>a</sup> RODRIGUEZ OLAIZOLA, *Hoy es ahora. Gente sólida para tiempos líquidos*, Sal Terrae, Santander 2011, 75). A propósito de la importancia del ejemplo hoy: cf. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida...*, 72-73.

hacia el modo en que los individuos son afectados por las injusticias y actúan para combatirlos. Reconociendo que no hemos presentado más que algunos rasgos que pueden resultar decisivos, no creemos haber atajado suficientemente una cuestión tan amplia como esta. Sí esperamos, una vez llegados a este punto, ampliar la perspectiva para recoger, a modo de síntesis, algunos contenidos que nos permitirán acercarnos de nuevo, en el próximo sub-apartado, a la figura de Teresa de Calcuta.

En resumen, podemos decir que: (i) el cambio social de la modernidad a la postmodernidad puede leerse desde la transición entre sus relatos legitimantes: del macrorrelato al microrrelato; (ii) en la postmodernidad, los relatos que seducen y resultan creíbles presentan historias parciales, biográficas, locales, que despiertan la sensibilidad más que la reflexión, y que pueden ser tomadas como ejemplo individual más que como norma social; (iii) la revolución tecnológica incide profundamente en este proceso, singularmente desde la transformación que opera en la sociedad y en los individuos; (iv) la indiferencia aparece como una fuerza ineludible que, cuando no impide el encuentro con las realidades que piden respuesta desde la acción solidaria, modula profundamente esta hacia una solidaridad que tiene que ver cada vez más con un tipo de afinidad psicológica, afectiva, e individual.

#### **b) La opción de Madre Teresa en un mundo seducido por sus relatos: un acto de amor por Jesús**

Llegamos a la Madre Teresa tras preguntarnos acerca de las características de los relatos que seducen hoy, despertando la solidaridad, el amor o el sentido. Hemos mostrado algunos rasgos necesarios para que un microrrelato sea potencialmente atractivo, y deseamos ahora, siguiendo nuestra hipótesis inicial, desentrañar cuáles de esos estarían presentes en la vida de la Madre Teresa, y cuáles no son más que una distorsión de la mirada postmoderna sobre ella.

Antes de toda reflexión o diálogo, es necesario reconocer un hecho ineludible: la Madre Teresa seduce hoy como sedujo ayer, incluso desde mucho antes de convertirse en una figura mediática.

El carisma de la santa fue percibido por sus hermanas desde el principio. Seducía con una humildad que, si bien encontraba resistencias, le llevaba a realizar acciones

totalmente sencillas con gran perfección, como reconocían sus hermanas de Loreto<sup>31</sup>. Atraía con su ejemplo personal, tanto en sus primeros momentos como Misionera de la Caridad, cuando enseñaba a las primeras hermanas a lavar, curar y vendar heridas<sup>32</sup>, como cuando –ya en sus últimos años– ayudaba a fregar los platos a las hermanas mientras las multitudes se agolpaban a la puerta para verla<sup>33</sup>. Transmitía, como ya vimos, la novedad de Dios acercando su rostro al de los pobres de Calcuta, pero también teniendo trato con los ricos, que terminaban siendo generosos con ella y con su obra<sup>34</sup>.

Su carisma personal también estaba adornado con una serie de cualidades: la capacidad para liderar y vincular a otros a su obra<sup>35</sup>; la habilidad para superar distancias culturales, políticas, económicas y religiosas y hacerse todo a todos, como san Pablo<sup>36</sup>; la cantidad de gestos proféticos que siempre le acompañaron<sup>37</sup>, y que resultaban llamativos para un mundo cansado de palabras<sup>38</sup>; y, sobre todo, su capacidad de encuentro, a partir de una transparencia y una sonrisa continuas, ligadas al tono íntimo con el que se dirigía a cada persona, pero también a las multitudes<sup>39</sup>.

En definitiva, creemos que la atención que Teresa de Calcuta fue despertando no se debió tanto a la exaltación que los medios de comunicación hicieron de su figura, sino más bien al contrario. Fueron la eficacia de su palabra<sup>40</sup> y la autenticidad de su vida las que, muy en contra de su propio deseo, atrajeron las luces de todos los focos.

<sup>31</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 44-45.

<sup>32</sup> Cf. E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 42 y 135.

<sup>33</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 392.

<sup>34</sup> Como subraya Le Joly, es curiosamente a los ricos a quienes habló más (cf. E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 189).

<sup>35</sup> Abordaremos esta cuestión más adelante, en el sub-apartado II.3.c.

<sup>36</sup> «Espiritualmente, la Madre Teresa se parece a San Pablo. Como él, sabe que ha sido escogida por Dios Padre para trabajar por la gloria de Cristo [...]. Tiene el mismo amor apasionado por Jesucristo y el Evangelio [...]. Cuando se dirige a los no cristianos, les habla de Dios; cuando se dirige a los católicos, de Cristo, a quien generalmente llama Jesús [...]. Le gusta repetir que todo es obra de Dios...» (E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 107).

<sup>37</sup> Recordamos aquí la fotografía con un niño en brazos, tras hacerse cargo de cinco niños abandonados en un hospital de Calcuta; también el beso que da en la mano a Pablo VI, que acaba de regalarle un descapotable blanco tras su visita a Bombay, con el que obtendrá dinero para su obra (cf. *Ibid.*, 71 y 83).

<sup>38</sup> Cf. C. SICCARDI, *Madre Teresa...*, 104-105.

<sup>39</sup> «La Madre, en efecto, habla siempre en un tono íntimo, sencillo, directo. Sus palabras elevan, pero nunca dejan de ser prácticas y perfectamente adaptadas a la mentalidad del auditorio» (E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 216).

<sup>40</sup> Le Joly, muy inclinado a comentar anécdotas de la vida de Teresa enalteciendo su figura, en ocasiones con una interpretación excesivamente hagiográfica, afirma: «una sola frase de la Madre era mucho más eficaz que media hora de charla ascética impartida por cualquier otro» (*Ibid.*, 378).

Así sucedió desde que, en una entrevista al Dr. Roy con motivo de su ochenta cumpleaños, aquel hizo una afirmación que ocuparía la primera plana de los periódicos, y que contribuiría a difundir la figura de Madre Teresa. Dijo:

«Cuando subía las escaleras [del despacho], me acordé de la Madre Teresa, que ha consagrado su vida a los pobres. A mí me hubiera gustado hacer lo mismo»<sup>41</sup>.

Desde entonces, se sucedieron las fotografías y las apariciones en prensa y, posteriormente, en televisión<sup>42</sup>. También los premios, que llegaban uno tras otro de manos de autoridades académicas y políticas de relevancia creciente<sup>43</sup>. Así, el “ciclo mediático” de Teresa, que comenzó con el Dr. Roy y el primer premio recibido en India –el título *Padma Shri*<sup>44</sup>– se cerraría cuando, en 1997, fuera enterrada recibiendo «los honores de un funeral oficial»<sup>45</sup>.

Comprender la relación de Madre Teresa con los medios de comunicación nos revela mucho sobre su identidad, permitiéndonos intuir, precisamente, por qué su figura sedujo aún más. Ella rechazó en la medida de lo posible todo reconocimiento: consideró un calvario su estatus de figura pública<sup>46</sup>, evitó que su vida adoptase demasiado protagonismo<sup>47</sup>, no se dejó afectar por los múltiples reconocimientos y premios<sup>48</sup>, que

<sup>41</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 64.

<sup>42</sup> Destaca como la primera monja católica que aparece en vida en la portada de la revista *Time*, precisamente el mismo año en que concedió su primera entrevista en televisión (BBC, 1975). Sobre esta cuestión: cf. *Ibid.*, 200-201; SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 190 y 215-216. Para consultar algunos recortes de prensa: cf. L. GJERGJI, *La Madre Teresa de Calcuta...*, 142-145.

<sup>43</sup> Si hemos de destacar algunos de ellos, son cinco: el premio “Juan XXIII”, que recibió de Pablo VI; el premio “Buen Samaritano”, que le entregaron en Boston por “aliviar la miseria de los pobres [...] [y mostrar] cómo se debe cuidar”; “el título de doctora *honoris causa* en Sociología” en Washington por demostrar “con su vida y con sus obras cómo pueden resolverse los problemas sociales” (estos tres en 1971); un premio que le otorgó el gobierno de la India por ser un “Ángel de misericordia” (1972); y, por supuesto, el Nobel de la Paz, que recibió en 1979. Nos hacen recordar estos reconocimientos lo tratado en el capítulo precedente acerca de la “salida biográfica a problemas sistémicos”, desde el cuidado y la misericordia (cf. L. GJERGJI, *La Madre Teresa de Calcuta...*, 131-174; E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 191-197; SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 280-281).

<sup>44</sup> Se trata de «un premio que se da a algunos ciudadanos de la India por sus destacados servicios en los diversos campos sociales» (SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 280).

<sup>45</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 427.

<sup>46</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 341.

<sup>47</sup> Así, escribe a su amiga Eileen Egan pidiéndole que no hable demasiado de ella en el libro que está escribiendo: «Voy a pedirle un gran sacrificio.–En el libro que está escribiendo–por favor omite cualquier cosa personal sobre mí.–Puede contar todo sobre las Hermanas y la obra.–No quiero que hable ni de mí ni de mi familia. Empiece desde 1948...» (ID., «Madre Teresa a Eileen Egan, 1960», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 252).

<sup>48</sup> «Cuando el mundo me alaba–en realidad no me toca–n si quiera la superficie–de mi alma» (ID., «Madre Teresa al padre Neuner, sin fecha, pero muy probablemente durante el retiro de abril de 1961», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 260).

guardaba en una caja de cartón<sup>49</sup>, y llegó a afirmar que prefería «lavar a un leproso que hablar con un periodista»<sup>50</sup>. Pero hay algo que era para ella más duro que las críticas contra ella misma<sup>51</sup>, y era que su obra fuera conocida por todos pero no fuera comprendida<sup>52</sup>.

En definitiva, encontramos en este motivo oculto la piedra de toque de toda su obra. Su solidaridad concreta, su amor por Jesús y por los pobres es la base de su vida. Sólo por ellos acepta el premio Nobel<sup>53</sup>. Se trata de un amor que siempre se hace concreto<sup>54</sup>, que supera lo mediático<sup>55</sup>, que sabe ocultarse, que se realiza en lo secreto<sup>56</sup>. Un amor local, que se conformaría con llegar sólo a un hogar, a un niño, a un moribundo<sup>57</sup>, pues nada es pequeño para Dios<sup>58</sup>. Un amor que despliega una acción que, aunque no estará libre de errores y torpezas, nunca atentará contra la humanidad ni contra Dios<sup>59</sup>. Así lo enseñaba Teresa a sus hermanas, a quienes exhortaba, diciéndoles: «no quiero que obréis milagros con aspereza; prefiero que os equivoquéis con cariño»<sup>60</sup>.

<sup>49</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 331.

<sup>50</sup> C. SICCARDI, *Madre Teresa...*, 8.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, 184-185; E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 388.

<sup>52</sup> Ya hemos mencionado esto anteriormente. En el fondo, la certeza de que la obra de las Misioneras, así como ellas mismas, eran obra e instrumento de Dios, era contradicha por una comprensión inmanentista de su vida.

<sup>53</sup> «Todo ello está clara y fuertemente enraizado en su fe católica. Éstas fueron sus palabras de aceptación del premio nada más recibir la noticia de la concesión del Nobel de la Paz: “Recibo este premio en nombre de los pobres. Jesús ha dicho: ‘Tengo hambre, estoy desnudo, no tengo casa’. Al servir a los pobres yo le sirvo a Él”» (L. GJERGJI, *La Madre Teresa de Calcuta...*, 162).

<sup>54</sup> «Como el Buen Samaritano, mediante su servicio inmediato y efectivo, estaba decidida a concretar el amor de Dios a los pobres en las situaciones desesperadas que encontraban en sus vidas diarias» (SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 64-65).

<sup>55</sup> «¿Lanzaba también llamamientos a los demás, a los poderosos de la tierra, para socorrer a los últimos? Responde Lush: “Hablabla sobre todo mediante la vida, el amor en acción en cada rincón de la tierra, el servicio a favor de los más pobres, de los leprosos, de los que están abandonados de todos» (C. SICCARDI, *Madre Teresa...*, 189).

<sup>56</sup> «¿Acaso no necesitan [las Hermanas] lo que Napoleón llamaba “la entereza de las dos de la madrugada”, cuando reinan las sombras de la noche y nadie se entera de lo que uno hace ni lo aplaude?... Sí, se necesita fe, mucha fe, para ser perseverante. La Madre había preparado a las Hermanas para desempeñar ese trabajo, aconsejándoles que releyeran con frecuencia [...] las Constituciones» (E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 231).

<sup>57</sup> «No sé cuál será el éxito—pero si las Misioneras de la Caridad llevan alegría a un hogar infeliz—el hecho de que un solo niño inocente de la calle se mantenga puro para Jesús—que una persona moribunda muera en paz con Dios—¿no cree, Excelencia, que valdría la pena ofrecerlo todo—sólo por ese uno—porque ello daría una gran alegría al Corazón de Jesús» (SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa al arzobispo Périer, fiesta del Corpus Christi, 5 de junio de 1947», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 105). En esta petición al arzobispo encontramos no sólo lo mejor de una propuesta ética postmoderna, sino lo mejor de la tradición bíblica. Recordamos no sólo las parábolas de la oveja o la dracma perdida (cf. Lc 15,3-10), sino también la oración de Abraham a Dios, clamándole misericordia sobre Sodoma si encuentra, al menos, diez justos (cf. Gen 18,16-19,29).

<sup>58</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa a las hermanas M.C., primer viernes, noviembre de 1960», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 54.

<sup>59</sup> «En *Nirmal Hriday* los enfermos, incluidos los que están en estado terminal, son acompañados en su tránsito terreno no con un protocolo médico [...], sino con la asistencia espiritual, el amor, la protección. Nadie se va de allí deprimido, desesperado o alienado» (C. SICCARDI, *Madre Teresa...*, 189).

<sup>60</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 88.

A partir de Teresa se han construido muchos relatos. Se han representado muchas «Terasas» que atraen hoy. No obstante, si Jesús está ausente de esas narraciones, por más que encontremos relatos bienintencionados e incluso beneficiosos para nuestra sociedad, no estaremos ante Teresa de Calcuta, de quien Juan Pablo II llegó a decir durante su visita apostólica a la India:

«Una caridad y un sacrificio así, hechos por amor a Cristo, son un reto para el mundo, un mundo demasiado familiarizado con el egoísmo y el hedonismo, con la ambición de dinero, de prestigio, de poder. Frente a los males de nuestra época contemporánea, este testimonio proclama –no con palabras, sino con hechos y con sacrificio– el valor preeminente del amor, el amor de Cristo Salvador nuestro. Llama al pecador a convertirse y le invita a seguir el ejemplo de Cristo, ‘predicar el evangelio a los pobres’ (Lc 4,18)»<sup>61</sup>.

Volviendo a la pregunta que nos trajo hasta aquí –¿cuál fue la opción de Madre Teresa en un mundo seducido por sus relatos?–, descubrimos la respuesta mejor en aquella oración pequeña que ella misma formuló, y que le acompañaría en sus desiertos: «Jesús en mi corazón, yo creo en tu amor *tierno* hacia mí. Yo te amo»<sup>62</sup>.

### c) Conclusión: “*se acercó, le curó las heridas*” (Lc 10,34)

Ya conocíamos la potencia de una parábola como esta de Lucas. Tras habernos detenido en la importancia de los relatos en la historia –también en la postmodernidad–, aquella fuerza de la narración nos resulta aún más evidente. Ella es capaz de introducirnos existencialmente en el relato para, a partir de él, conocer mejor a Dios y a nuestra propia historia. Es lo que llama S. Bongiovanni la “potencia hermenéutica de la parábola”, para la cual «la conclusión nunca es la demostración objetiva de una tesis, sino que ella se confía a quienes escuchan la narración y no a quienes la conducen»<sup>63</sup>.

Antes de nada, nos interesa resaltar algo que conecta con la experiencia de Madre Teresa. Pese a la relevancia y fama universal de este relato, dentro de él sólo hay tres testigos de la acción: Dios que ve, el pobre que espera, y el samaritano que está. El sacerdote y el levita pasan de largo, mientras que el posadero aún no ha aparecido. No

<sup>61</sup> JUAN PABLO II, *Homilía del Santo Padre Juan Pablo II en la santa misa para los católicos del Bengala occidental en el Parque Brigade Parade Grounds de Calcuta (4 de febrero de 1986)*, 3, citado en: E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 451. También online: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1986/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19860204\\_cattolici-bengala.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1986/documents/hf_jp-ii_hom_19860204_cattolici-bengala.html).

<sup>62</sup> En la cita hemos sustituido “tierno” en lugar de fiel, para mostrar la segunda de las versiones de la Madre, tal como apunta el autor (SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 358).

<sup>63</sup> «La conclusione non è mai la dimostrazione oggettiva di una tesi, ma resta affidata a colui che ascolta e non a colui che conduce la narrazione» (S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione...*, 116).

consideramos que el autor sagrado se esforzara en esta parábola por mostrar la importancia de la forma de discreción que la caridad cristiana asume, pero eso no significa que la niegue. Muy al contrario, proponiendo una lectura en paralelo con otros textos bíblicos, notamos que quien ama auténticamente tiende siempre a actuar en lo escondido<sup>64</sup>. Sólo Dios y el otro ocupan el lugar central, por más que Calcuta o el camino a Jericó se llenen de testigos:

«El centro es aquel bulto ensangrentado y abandonado en medio del camino. De allí hay que partir si no se quiere instrumentalizar la caridad, es decir, transformar el amor, que es el fin de la vida cristiana, en medio»<sup>65</sup>.

Aunque la indiferencia –a la que nos hemos referido unas páginas más arriba–, haya cambiado de forma a lo largo de los siglos, ya existía en aquel tiempo en que, como hoy, cuerpos abandonados interrumpían el camino hacia Dios. Haciendo una lectura desde aquellas claves, descubrimos en el sacerdote y en levita, justamente, el conflicto de la indiferencia alentada en la modernidad: la que estaba ligada a metarrelatos, la que podía justificarse, la que reducía al individuo a la irrelevancia. La indiferencia postmoderna no viene encarnada en ninguno de los personajes, aunque no descartamos que tenga reservada su aparición en el oyente contemporáneo, que bien podrá identificarse con la historia una vez la haya vaciado de su pretensión, de su fuerza y de su carga dramática, reduciéndola en lo posible a sus contenidos psíquicos, subjetivos y afectivos.

En todo caso, volviendo al relato descubrimos en el samaritano a quien no cede a la tentación de la indiferencia y apuesta por escribir paso a paso el mejor relato – microrrelato– que estaba a su alcance. Para ello, desarrolló una acción que se asemeja fundamentalmente a la que Teresa de Calcuta desplegó veinte siglos después.

Así, lo primero que nos interesa al contemplar el versículo 34 –*se le acercó, le curó las heridas con aceite y vino, y se las vendó. Luego lo montó en su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él*– es que en él la respuesta del samaritano se convierte ya en una respuesta activa. La compasión que describíamos cuando comentábamos el versículo precedente (v.33) se pone en acto desde el momento en que el hombre interrumpe su camino y se acerca, dispuesto a detenerse junto al pobre del camino. La

---

<sup>64</sup> Ya remitimos antes a la parábola del fariseo y el publicano (cf. Lc 18,9-14). Podríamos remitir también, entre otros, a los textos relativos al secreto mesiánico (en Marcos, versículos 1,25; 1,34; 1,43; 3,12; 5,43; 7,24; 8,26; 8,30; 9,9); o a las enseñanzas sobre un ayuno, limosna y oración realizados en lo escondido (cf. Mt 6, 1-18).

<sup>65</sup> A. PRONZATO, *Tras las huellas del Samaritano...*, 38.

proximidad a la que nos referimos cuando nos acercamos a Lévinas se concreta ahora en «un amor que sabe detenerse. Que es capaz de perder el tiempo»<sup>66</sup>, que rechaza permanecer en el discurso teórico que se agota en sí mismo<sup>67</sup>.

Aún más, amar al estilo del samaritano –al estilo de Jesús– supone optar por amar a todo el que está al alcance<sup>68</sup>, sin sucumbir al desaliento paralizante ante la pregunta por aquellos a quienes no llegamos, y sin crear distancias humanas basadas en la diversidad religiosa, política, o social. Así obra el prójimo, que «no pregunta quién es el otro, qué religión profesa, a qué partido pertenece...»<sup>69</sup>.

Un tercer rasgo tiene que ver su acción solidaria, que no consiste más que en una sucesión de gestos –aliviar, vendar, cargar y transportar, dar cobijo–, todos ellos posibilitados por una serie de materiales cotidianos –vendas, aceite, vino, cabalgadura, dinero–<sup>70</sup>. Es la grandeza cargada de sencillez de esta acción la que en parte seduce y en parte denuncia al oyente –en la forma de escriba, o en la de lector contemporáneo–. Así le sucedió, también, a Teresa, cuya vida, como veíamos, se construyó a partir de pequeños gestos que, año tras año, acercaron a los hombres y mujeres a Dios.

Hay un detalle que, si bien no todos los autores mencionan, bien puede resultar paradigmático. En concreto, el propio Pronzatto se refiere a que el samaritano muestra escasa habilidad al curar al pobre, confundiendo el orden lógico según el cual el vino (desinfectante) precedería al aceite (calmante)<sup>71</sup>. Sea ajustada o no tal precisión, y yendo quizá más lejos de lo que el texto afirma, sí podemos reconocer que lo que definió la trascendencia de su acción no fue el dominio del proceso curativo, sino la capacidad de acogida, de encuentro, de amor compasivo. Esta alusión al cuidado al final del verso, como bien destaca Secondo Bongiovanni, caracteriza el amor compasivo del samaritano y resume todos sus gestos que, como Teresa explicaba a sus hermanas más jóvenes, serán más fuertes que cualquier error. ¿No estaremos llamados, en definitiva, a hacernos cargo de los otros, en «un cuidado que no se interrumpe»<sup>72</sup>?

<sup>66</sup> A. PRONZATO, *Tras las huellas del Samaritano...*, 52.

<sup>67</sup> De este peligro nos advertía, como mostramos, Zygmunt Bauman. El escriba aparece aquí como eco de su pensamiento, queriendo permanecer en una discusión sin vida.

<sup>68</sup> A. PRONZATO, *Tras las huellas del Samaritano...*, 80-81.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>70</sup> Cf. S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione...*, 128.

<sup>71</sup> A. PRONZATO, *Tras las huellas del Samaritano...*, 43-44.

<sup>72</sup> Cf. S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione...*, 128-129.

Así vivió Teresa de Calcuta, y por eso ha escrito con su biografía una de las mejores páginas de nuestra historia. Tal vez no acertemos a comprender en plenitud su obra y sus motivos, y cada vez que pronunciemos su nombre, «Teresa», acabemos creando representaciones más o menos cercanas a ella, pero nunca ella: Teresa. No hemos de extrañarnos ni acomplejarnos. Seguramente Dios sonríe ante nuestros labios torpes, como un día hizo al escuchar la respuesta del escriba<sup>73</sup>. Él, tras escuchar el relato del *Buen Samaritano*, cuando fue preguntado, tampoco supo decir su nombre. No fue capaz de reconocer que “un samaritano” había cumplido la ley. Su mentalidad –¿su metarrelato?–, le forzaba al silencio. En cambio, la fuerza de aquel testimonio –¿microrrelato?– le obligaba a reconocer que, *en el que tuvo compasión* (v.37), Dios mismo había ofrecido su Palabra.

### 3. El poder del cuerpo

El relato es uno de los instrumentos con más potencial en la actualidad. Por una parte –como vimos–, porque pocos admiten ya una historia completa; por otra, porque los relatos se compenetran bien con la sociedad de consumo, a la que sirven como cauces de legitimación y venta; también, en un sentido más positivo, porque ellos introducen un nuevo frescor a la vida, llenándola de ideales y espontaneidad, incluso de emociones y diversión<sup>74</sup>.

El relato, sea en su explicitación literaria o como modelo arquetípico de comprensión de la realidad –global o local–, nos permite acercarnos a una verdad que, con el rigor de la palabra moderna, no alcanzaríamos; pero también puede, por su carácter seductor, servir para apartarnos de la misma.

En concreto, decíamos en el apartado anterior que, para conocer a una sociedad –y a una persona– resulta imprescindible dejar que ella manifieste sus aspiraciones, aquello en lo que desearía convertirse. Sin embargo, resaltamos ahora la necesidad de no absolutizar tales relatos. Por eso abordamos ahora el tema del cuerpo, expresión de la potencialidad de lo humano, pero también lo es de su límite cotidiano, y también radical: la muerte.

Así, tratamos el problema del cuerpo, considerando que este tiene una doble dimensión: es posible hablar del cuerpo en su aspecto personal–individual y, al mismo

<sup>73</sup> Cf. A. PRONZATO, *Tras las huellas del Samaritano...*, 22-23.

<sup>74</sup> Usamos aquí la categoría *relato* de manera pretendidamente imprecisa, con la finalidad de evocar algunos de los temas abordados previamente y que guardan relación con tal categoría –recordemos las polaridades historia/biografía, ética/estética, público/privado, sociedad/individuo, política/políticas de vida, rigidez/espontaneidad, etc.

tiempo, podemos referirnos a la sociedad toda, y a diversos de sus grupos y sub-grupos, entendiéndolos también como cuerpo.

A lo largo de este apartado nos acompañará la pregunta sobre cuál es la relación con el cuerpo de la postmodernidad –y de Teresa de Calcuta– y, al mismo tiempo, de qué manera es posible formar, hoy, un cuerpo. Lo haremos, como en apartados anteriores, dejando que el relato de Lucas culmine nuestra reflexión.

### **a) La negación del límite en el individuo postmoderno: el problema del cuerpo**

Cuando nos acercamos al problema del cuerpo, percibimos una transformación profunda en la comprensión, el uso, y la finalidad del mismo a lo largo de las últimas décadas. El cuerpo es expresión de la potencialidad de lo humano, pero también lo es de su límite cotidiano, e incluso radical: la muerte. Creemos que la relación de una sociedad –y de sus individuos– con el cuerpo está vinculada a su relación con la muerte. Al mismo tiempo, el cuerpo tiene una dimensión que supera la personal-individual, siendo posible hablar de la sociedad toda, así como de diversos grupos e instituciones, como cuerpo.

Así, pueden percibirse una serie de transiciones en la comprensión del cuerpo, con énfasis y matices que los diversos autores ofrecen. En este momento nos interesa presentar, siguiendo a algunos de ellos, varios posibles modelos de relación con el cuerpo que, creemos, se han venido dando en la transición postmoderna.

Como punto de partida, si contemplamos los totalitarismos que precedieron la quiebra moderna, a los que ya nos hemos referido, descubrimos una absolutización del *cuerpo social*<sup>75</sup>, que reducía los cuerpos concretos a un estatus de cierta irrelevancia. Aunque no es necesario ir tan lejos. En el fondo, cualquier causa fuerte por la que se lucha desde una estructura rígida pide una cierta absorción de la persona por el sistema. Toda guerra genera víctimas colaterales, y todo grupo está, en parte, definido por los que quedan al margen<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> La idea clásica de Estado-Nación.

<sup>76</sup> Sin necesidad de afirmar, por principio, la tesis de Jock Young que llevaría a decir que “una ‘comunidad inclusiva’ sería una contradicción en los términos”, tampoco podemos negar que, en la práctica, tanto las comunidades locales como nacionales y universales se apoyan, en buena medida, en los que están del otro lado para configurar o consolidar su propia identidad (cf. J. YOUNG, *The exclusive Society*, Sage, Londres 1999, 164-165, en: Z. BAUMAN, *Modernidad líquida...*, 183).

Podíamos hablar aquí de *cuerpos invisibles*, tanto para referirnos a aquellos a quienes el sistema –del tipo que sea– fagocita para existir, como para hablar de aquellos otros que, para no perder su identidad, el sistema rechaza<sup>77</sup>.

Ante estos cuerpos –víctimas– la respuesta más asequible es la indiferencia, alentada por la invisibilización que se justifica desde la necesidad de protección ante la amenaza que los otros generan en su condición de extraños, extranjeros o refugiados<sup>78</sup>.

Un segundo modo de comprensión de los cuerpos tiene que ver con profundas transformaciones en la sociedad de mediados y finales del siglo pasado. Movimientos como el de la liberación sexual fueron mucho más lejos de la afirmación del cuerpo o de una legítima liberación moral, subjetiva, etc. Todo lo que antes había estado oculto, se convierte ahora en exhibición. Acontece así una identificación radical entre persona-cuerpo, que llega hasta hoy. Lo expresa Gilles Lipovetsky:

«después de la economía, la educación, la política, la seducción anexiona el sexo y el cuerpo según el mismo imperativo de personalización del individuo. En el momento del *autoservicio libidinal*, el cuerpo y el sexo se vuelven instrumentos de subjetivación-responsabilización, hay que acumular las experiencias...»<sup>79</sup>.

En muchas ocasiones esta metamorfosis en la comprensión del cuerpo estuvo marcada por la lógica del consumo, que con tanta virulencia recorrió el siglo XX. Tanto el cuerpo propio como el ajeno se convierten en espacios y objetos de consumo, al margen de toda posible unidad antropológica. Jean Baudrillard se refiere a este proceso comprendiéndolo como un éxtasis de la comunicación, y habla de estos cuerpos como cuerpos *superfluos* en una sociedad hiperrealista, obscena, en la que yo no soy un espectáculo y el otro no es un secreto<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Sobre estas dinámicas denominadas *antropofágica* y *antropoémica*: cf. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida...*, 186-187.

<sup>78</sup> La arquitectura, el diseño de las ciudades, la construcción de *ghettos* –e *hiperghettos*–, la demonización de los refugiados, la obsesión por la seguridad estarían, así, relacionados con la afirmación de la “propia” comunidad y con dinámicas programadas de invisibilización de los cuerpos de los otros. Se refiere a ello Bauman, entre otros: (cf. ID., *Vidas desperdiciadas...*, 77-81; ID., *Tiempos líquidos...*, 18-19, 69 y 81; ID., *Ética posmoderna...*, 181-188). No obstante, estas dinámicas de ocultamiento no serán exclusivas de esta perspectiva del cuerpo social, sino que se aplicarán también a medida que la sociedad experimente una profunda individualización. El miedo y la seguridad, por ejemplo, no están ordenados tanto a una defensa del todo social-nacional, cuando a la seguridad psíquica del individuo y de su hogar. Para profundizar en este tema, recomendamos la obra: J. GARCÍA ROCA, *El mito de la seguridad*, PPC, Madrid 2006.

<sup>79</sup> G. LIPOVETSKY, *La era del vacío...*, 30.

<sup>80</sup> Cf. J. BAUDRILLARD, «El éxtasis de la comunicación», en: J. BAUDRILLARD – J. HABERMAS – E. SAID [et al.], *La posmodernidad...*, 187-198.

La pornografía sería el paradigma de esta personalización del individuo a través del cuerpo, que coincide al mismo tiempo con la negación de todos los límites de la experiencia, que sustituye en la postmodernidad a la negación de los límites de la esperanza utópica moderna.

El individuo, de esta manera, estaría apremiado por dos exigencias: por un lado, la de «exprimir la vida cuanto ésta pueda dar, pero sólo para alcanzar la alegría en este mundo»<sup>81</sup>; por otro, la de estar en forma. Ambas necesidades convergen, en tanto que «estar en forma significa tener un cuerpo flexible y adaptable, preparado para vivir sensaciones aún no experimentadas e imposibles de especificar por anticipado»<sup>82</sup>.

Podríamos aquí, subrayando estos aspectos, hablar del *cuerpo del consumidor*, definido por la exigencia de perfección y el rechazo de todo signo de debilidad o de envejecimiento, capaz de reciclarse para evitar toda confrontación con el propio límite<sup>83</sup>. Curiosamente, pese a los cánones sociales, es interpretado cada vez más desde la propia subjetividad, convirtiéndose así en un *cuerpo psicológico*, que aspira al propio equilibrio personal a partir de una individuación que, si bien comenzó en el cuerpo, acaba olvidándose de él<sup>84</sup>.

Por último, completamos este amplio espectro con la imagen que emplea Byung-Chul Han para describir la sociedad actual: *la transparencia*. Nuestra sociedad se habría vuelto –como afirmaría R. Sennet– incapaz de aceptar la opacidad del otro<sup>85</sup>. Así, «la época de Facebook o Photoshop hace “del rostro humano” una faz que se disuelve por entero en su valor de exposición. La faz (face) es el rostro expuesto sin “aura de mirada”»<sup>86</sup>, una faz –continuará expresando Han– que es transparente, impidiendo la irrupción de una trascendencia que, para Levinas, era ineludible.

En definitiva, podríamos reconocer que estos *cuerpos invisibles* constituirían la última de las modulaciones de una sociedad y unos individuos que siempre están obligados

<sup>81</sup> Z. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas...*, 133.

<sup>82</sup> ID., *Modernidad líquida...*, 83.

<sup>83</sup> Cf. E. GERVILLA CASTILLO, *Educación en...*, 190-192; G. LIPOVETSKY, *La era del vacío...*, 60-61.

<sup>84</sup> «Con la expresión corporal y la danza moderna [...], con la eutonía y el yoga, con la bioenergía, el rolfiing, la gestaltterapia, ¿dónde comienza el cuerpo, dónde acaba? Sus fronteras retroceden, se difuminan; el “movimiento de conciencia” es un descubrimiento del cuerpo a la vez que el de sus potencias subjetivas. El cuerpo psicológico ha sustituido al cuerpo objetivo y la concienciación del cuerpo por sí mismo se ha convertido en una finalidad en sí para el narcisismo: hacer existir el cuerpo por sí mismo, estimular su autorreflexividad, reconquistar la interioridad del cuerpo...» (G. LIPOVETSKY, *La era del vacío...*, 62).

<sup>85</sup> Cf. B. C. HAN, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona 2013, 16, citando a: R. SENNET, *Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Anagrama, Barcelona 2003.

<sup>86</sup> B. C. HAN, *La sociedad de la transparencia...*, 27.

a dar una respuesta al problema del límite y, en definitiva, al drama de la muerte: en ocasiones funcionarán mecanismos que desplacen el problema o lo nieguen<sup>87</sup>; en otras, la respuesta se atreverá a mirar de frente, y de verdad, a la pregunta que el límite no cesa de lanzar.

Esta pequeña “taxonomía de los cuerpos” –invisibles, superfluos, de consumo, psicológicos, transparentes– no tiene la pretensión de encerrar toda la realidad, y menos aún la postmoderna. A pesar de ello, consideramos que nos prepara para introducirnos con una luz nueva en la experiencia de Teresa, para quien, como veremos, los cuerpos llegaron a ser realidades traslúcidas, pero nunca transparentes.

### **b) El cuerpo traslúcido para unos ojos transformados: Eucaristía**

Antes de recorrer nuestra sociedad postmoderna desde algunos de sus “cuerpos”, ya dijimos que el cuerpo puede comprenderse como dimensión de la persona (individual), pero también, de modo análogo, como expresión de una realidad social (grupala, nacional, eclesial, etc.).

Al volver sobre la figura de Teresa de Calcuta, resulta necesario recordar estos dos aspectos del cuerpo, precisamente porque en su vida estuvieron presentes y profundamente relacionados. Más aún, constituyeron una preciosa síntesis bajo la luz englobante de un cuerpo mayor, el cuerpo eucarístico.

En concreto, profundizamos ahora en el significado que adquirieron, para Teresa, los cuerpos –y los cuerpos de los pobres–. En un segundo momento, nos detendremos a comprender mejor su manera de “crear” cuerpo, singularmente desde su obra como madre y fundadora de las Misioneras de la Caridad.

Para Teresa, los cuerpos nunca resultaron invisibles o superfluos. No pudo ser así pues, como vimos, se cruzaron por su camino en todo su dramatismo<sup>88</sup>. Desde muy pronto

<sup>87</sup> A propósito de “la muerte negada”, escribe Bauman: «la muerte se ha apartado de la vista de los hombres y mujeres contemporáneos, “ya no es visible”. En opinión de Scheler, esa “no existencia de la muerte” se ha convertido en la “ilusión negativa de conciencia del tipo de hombre moderno” [...]. La muerte se ha degradado a la categoría de una catástrofe deplorable, como un disparo de pistola o un ladrillo que cae de un tejado» (Z. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas...*, 129, citando a: M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid 2001, 40-41). También Manuel Castells se refiere a ello: cf. M. CASTELLS, *La Era de la Información. Vol. I: La Sociedad Red*, Siglo XXI, México 2002, 528-532.

<sup>88</sup> Recordamos la fuerza de la descripción que Teresa hacía al recordar el *día de la matanza* de agosto de 1946, que ya recogimos anteriormente de forma más extensa: «vi los cuerpos en las calles, apuñalados, golpeados, yaciendo allí en posturas extrañas, con la sangre reseca» (E. EGAN, *Such a Vision of the Street...*, 24, citado en: SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 58).

el límite de los cuerpos le confrontó, ya desde el punto de vista social –la experiencia de violencia generalizada, global–, como desde el punto de vista más personal –el sufrimiento que mostraban los pobres concretos–<sup>89</sup>. Pero, al mismo tiempo, destaca en su vida la presencia del límite en sus propias fuerzas, ya por la experiencia de la enfermedad física –problemas de corazón, cataratas, problemas de garganta, declive de las fuerzas en los últimos años–<sup>90</sup> como de la debilidad desde un punto de vista psicológico<sup>91</sup>.

Los cuerpos que Madre Teresa encontró en el camino, ya desde antes de vestirse con el sari azul y adentrarse en la oscuridad del mundo, nunca fueron transparentes. Por el contrario, resultaban de una opacidad casi completa. Sólo las heridas y la pobreza parecían agrietar tanta dureza, permitiendo vislumbrar algo de su profundidad. Desde allí, llegaba a Teresa una voz, un reclamo urgente, una llamada a actuar<sup>92</sup>.

Y a medida que ella escuchaba –y respondía– a la llamada que brotaba de aquellos cuerpos, se le hacía más evidente una presencia oculta dentro del que solía llamar el *angustioso disfraz* de los pobres, la máscara tras la cual Jesús se encontraba realmente<sup>93</sup>.

Se trataba de una presencia corporal, que pedía entrar en una dinámica eucarística: descubrir con fe que allí estaba Cristo<sup>94</sup>, amarle justamente en ese lugar<sup>95</sup>, «beber el cáliz

<sup>89</sup> «Hace tres días recogimos a dos personas que los gusanos se habían comido vivas. La agonía de la Cruz estaba en sus rostros.–Qué terrible es la pobreza, si uno no es amado–Después de ponerles cómodos–usted debería haber visto el cambio» (SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa a Monseñor Knox, 13 de octubre de 1965», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 310).

<sup>90</sup> Podemos recordar un “grave ataque sufrido en 1983”, del que se recuperó, pero a partir del cual “de forma constante estuvo acompañada por la enfermedad y el dolor físico”, incluso estando “a las puertas de la muerte en varias ocasiones”, como en 1989. También padeció cataratas, que le “provocaron una disminución en su capacidad auditiva”. Y, ya desde 1996, la sombra de la muerte no la dejaba de lado (cf. E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 363-366; SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 365, 368, 377 y 395).

<sup>91</sup> Como ha sucedido a tantos santos, la profundidad de su vivencia espiritual puede llevar a la extenuación del cuerpo y de la psicología en algunas ocasiones o etapas. También sucede que personas con estructuras psicológicas débiles –e incluso marcadas por la psicopatología– han alcanzado la santidad. En el caso de Teresa de Calcuta, nos atrevemos a decir que la experiencia tan intensa de búsqueda espiritual, enraizada en su propia estructura personal y psíquica, le llevaron en ocasiones a una lucha agotadora. Desde aquí entendemos mejor palabras como las que dirigió a monseñor Picachy: «No es habitual que usted no escriba por Navidad–como tampoco lo es que no responda la correspondencia.–Quizá no estaba en Jamshedpur cuando llegaron mis cartas [...] Espero que venga a Calcuta y entonces pueda yo tener una buena conversación. Tengo un profundo deseo de Dios y de la muerte [...] Rece por mí para que pueda servirme de la alegría del Señor como mi fortaleza» (SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa a Monseñor Picachy, 8 de enero de 1969», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 320).

<sup>92</sup> Cf. ID., *Ven, sé mi luz...*, 62, 70 y 129-130.

<sup>93</sup> Como afirma Brian K. «la expresión “angustioso disfraz” (*distressing disguise*) utilizada por Madre Teresa, se refiere a la realidad de la presencia oculta (disfraz) de Jesús entre los pobres más pobres (Mt 25, 40), realidad que para ella era fuente de angustia» (*Ibid.*, 183). Otras alusiones a este “angustioso disfraz”: cf. *Ibid.*, 209, 297, 323 y 353.

<sup>94</sup> «Si simplemente reviviéramos la vida Eucarística, si sólo nos diéramos cuenta de lo que es el Cuerpo de Cristo–no habría tanto sufrimiento–tanto de lo que hoy tenemos» (ID., «Madre Teresa (en el tren a

hasta la última gota»<sup>96</sup> y convertirse, con las hermanas, en *sagrarios nuevos*<sup>97</sup>, en alimento para la gente, como ella misma instruía a las hermanas:

«Dejad que la gente y los pobres se las coman [...] Que la gente “muerda” su sonrisa, su tiempo. A veces preferirían no mirar a alguien siquiera, si han tenido algún malentendido. Entonces, no sólo miren, sonrían también [...] Aprendan que deben dejar que la gente se las coma»<sup>98</sup>.

Lo que comenzaba con el don que transfiguraba la mirada de Teresa<sup>99</sup>, ayudándole a descubrir la luz que se esconde tras cada pobreza, acabó por modelar toda su vida y su obra, hasta alcanzar una entrega total de sí –eucarística<sup>100</sup>, llegando incluso a no poder reconocer a Cristo lejos de sus pobres<sup>101</sup>. Así, la Eucaristía se convirtió en un núcleo de su espiritualidad.

Desde todo lo dicho comprendemos mejor su vocación, ser «imagen del Buen Samaritano, [que se acercaba] a cualquier lugar para servir a Cristo en los más pobres entre los pobres»<sup>102</sup>; también su empeño por llevar a cada fundación la presencia del Santísimo Sacramento<sup>103</sup>, su fe en que todo era obra del poder del cuerpo de Cristo<sup>104</sup> y, en definitiva, su testimonio hasta la muerte, que tanto sorprendió a quienes, admirados, percibían la centralidad de aquella “cajita” –el sagrario– que la santa, desde el lecho, no cesaba de contemplar, tal y como pudo reconocer el doctor hindú a uno de sus sacerdotes:

---

Bhagalpur) a Eileen Egan, 2 de septiembre de 1967», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 318). Otras citas en esta línea: cf. E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 137; SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 262 y 344.

<sup>95</sup> Cf. L. GJERGJI, *La Madre Teresa de Calcuta...*, 147.

<sup>96</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa al padre Jambrekić, 25 de noviembre de 1937», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 177.

<sup>97</sup> Con esta expresión se refiere, propiamente, a las nuevas fundaciones que van abriendo las Misioneras de la Caridad, más que a las hermanas. Nosotros ampliamos su significación incluyéndolas a ellas, llamadas precisamente a llevar la luz de Cristo a todos los lugares (cf. ID., «Madre Teresa al padre Neuner, 23 de junio de 1978», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 347).

<sup>98</sup> ID., «Instrucción de Madre Teresa a las hermanas M. C., 5 de octubre de 1984», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 346.

<sup>99</sup> Cf. ID., *Ven, sé mi luz...*, 350 y 351.

<sup>100</sup> Cf. ID., «Madre Teresa al padre Picachy, 26 de abril de 1959», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 230.

<sup>101</sup> «Sólo cuando estaba con los pobres percibía vivamente Su presencia. Allí sentía que Él estaba muy vivo y muy real» (ID., *Ven, sé mi luz...*, 262).

<sup>102</sup> JUAN PABLO II, *Homilía del Santo Padre Juan Pablo II en la Misa de Beatificación de Madre Teresa de Calcuta (19 de octubre de 2003)*, 1; en: E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 451. También online: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/2003/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20031019\\_mother-theresa.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/2003/documents/hf_jp-ii_hom_20031019_mother-theresa.html).

<sup>103</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 175.

<sup>104</sup> «¿Cuántas debemos ser, para tener el Santísimo Sacramento entre nosotras?—La obra que tendremos que hacer será imposible sin Su continua gracia desde el sagrario.—Él tendrá que hacerlo todo.—Nosotras solamente tenemos que secundar» (ID., «Madre Teresa al arzobispo Périer, 28 de enero de 1948», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 143).

«Cuando esa caja está allí, en la habitación, ella simplemente mira y mira y mira esa caja»<sup>105</sup>.

Así, no tenemos duda al afirmar que, en Teresa, los cuerpos de los pobres eran atravesados por la luz Cristo, una luz poderosa que le enseñó a mirar al estilo de Dios. Y, la Eucaristía fue su alimento, como deseaba que lo fuera también de los demás. También de su hermano Lázaro, a quien el 5 de diciembre de 1975 le regaló estas palabras:

«El amor es infinito. Sólo Él puede llenar tu vida. Sólo Él te puede amar. Sólo Él es felicidad y paz para nuestro corazón. Jesús está en el altar para mí y para ti, para que tú y yo podamos recibirlo cada día en nuestro corazón. ¡Hermano mío, acude a Jesús, Él llenará tu alma de gozo, de amor y de una inmensa paz que el mundo entero no puede darte ni quitarte... Reza por mí como yo rezo por ti!

La misa es el sustento espiritual que me alimenta. Sin ella no podría sobrevivir ni una hora de mi vida. Jesús viene a nosotros en la misa bajo la apariencia del pan. En los barrios pobres de la ciudad tocamos a Jesús en los cuerpos martirizados y en los niños abandonados»<sup>106</sup>.

### c) Teresa como Madre de muchos: el cuerpo eclesial

Lo primero que descubrimos en la acción apostólica de Jesús es la llamada a los discípulos. En el primer capítulo del Evangelio según san Marcos, Jesús aparece siendo bautizado por Juan en el Jordán (vv.9-11), en el desierto de la prueba durante cuarenta días (vv.12-13), y en Galilea (vv.14-45). Allí, curiosamente, lo primero que hace no es predicar, orar, curar enfermedades y expulsar demonios (vv.21-45), sino acercarse a la vida de Simón, Andrés, Santiago y Juan, e invitarles a hacer camino con Él (vv.16-20): *–venid conmigo y os haré pescadores de hombres*<sup>107</sup>.

A esta experiencia de Jesús, que rompe con la estela de Juan y su comunidad, llegando a atraer a algunos de sus miembros junto a sí, se asemeja la que vivió Teresa al abandonar la comunidad de Loreto e introducirse en su nueva misión.

Desde el principio, ella deseó contar con hermanas. Cuando aún estaba sola y trazaba las líneas maestras de su obra posterior, ella sabía que Dios llamaría a muchas otras a seguir a Jesús, con ella y como ella. Esta convicción, que marcaría su futuro, era además

<sup>105</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, «Testimonio del padre Gary, M. C.», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 396.

<sup>106</sup> L. GJERGJI, *La Madre Teresa de Calcuta...*, 76.

<sup>107</sup> Pese a no estar situada la escena en el primer capítulo, sucede algo equivalente en Mateo, con la llamada a los primeros discípulos tras el bautismo y las tentaciones en el desierto (cf. Mt 4). También en Lucas se destaca la prontitud de esta llamada (cf. Lc 5), precedida del discurso de Jesús en la sinagoga. Lo mismo en Juan, aunque desde una visión teológica más madurada, en la que Jesús aparece ya como el Cordero de Dios que, con sólo pasar, ejerce una fuerza de atracción que llama al seguimiento (cf. Jn 1,35-37).

muy concreta. Así, decía al obispo Périer que «reclutaría jóvenes de 16 años en adelante.— Fuertes en cuerpo y mente y con mucho sentido común [...] capaces de aprender o conocer perfectamente la lengua del país. Generosas y amantes de los pobres [...] [con] una disposición radiante, alegre...»<sup>108</sup>.

Al mismo tiempo, este deseo de ser acompañada tenía para Madre Teresa otra cara, en tanto que ella misma afirmaba conocer «el pensamiento de muchas jóvenes—y lo que están deseando hacer por Cristo»<sup>109</sup>. Su deseo coincidía, por tanto, con el deseo de muchas jóvenes y, a la luz del desenvolvimiento de los acontecimientos, también con el deseo de Dios. Y es que muy pronto se hizo realidad la intención de Madre Teresa, el deseo de que a su proyecto se incorporaran otras hermanas. La Hermana Shubashini Das —posteriormente Inés— llegó apenas tres meses después que ella<sup>110</sup>, y poco a poco fueron viniendo las demás<sup>111</sup>.

Este crecimiento de la comunidad de religiosas iba en paralelo con el de los distintos grupos de colaboradores —a los cuales ya nos referimos antes—, y que no eran sino una expresión más de que la vocación de Teresa era profundamente eclesial y, en cierto modo, universal, como se percibe en su capacidad para encontrarse con miembros de otras confesiones y credos<sup>112</sup>, así como con altos dirigentes eclesiásticos y civiles. En esta línea, enfatiza Le Joly cómo:

«el éxito de la Madre Teresa se debe, en gran parte, a su notable capacidad para obtener colaboración de muchas personas. Ha recibido ayuda de Papas, de

<sup>108</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa al arzobispo Périer, fiesta del Corpus Christi, 5 de junio de 1947», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 102.

<sup>109</sup> ID., «Madre Teresa al arzobispo Périer, en algún momento antes del 7 de marzo de 1947», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 88.

<sup>110</sup> «El 19 de marzo [de 1949], Festividad de San José, llamaron a la puerta de su piso. La Madre abrió la puerta y se quedó paralizada; su corazón se aceleró al ver la frágil silueta que se perfilaba en el marco y oír una voz que decía: “Madre, vengo a quedarme...” [...]. La Madre Teresa no ha olvidado nunca que la Hermana Inés fue la primera en entregarse a “la causa” y en creer que lo que ella quería hacer se lo había inspirado Dios. Una relación especialísima [...] se estableció entre ellas» (E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 35); cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, «Diario, 19 de marzo de 1949», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 171.

<sup>111</sup> «El 11 de abril de 1951 el primer grupo de hermanas comenzó su noviciado como Misioneras de la Caridad» (SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 178); «a finales de 1952, el segundo piso de la casa familiar de los Gomes se había quedado pequeño para una comunidad de veintiséis religiosas» (*Ibid.*, 185-186).

<sup>112</sup> Tras la celebración de las bodas de plata de su congregación, afirmaba la Madre Teresa: «hemos rezado con los judíos, con los armenios, los anglicanos, los jains, los sikhs, los budistas y los hindúes. Fue algo extraordinario. Todos los corazones unidos en oración al único y verdadero Dios, agradeciéndole las grandes cosas que hace a través de sus siervas...» (E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 226).

jefes de Estado y de Gobierno, de religiosos y seglares. Ha utilizado también todos los medios de comunicación de masas...»<sup>113</sup>.

Profundizando en estos hechos, descubrimos cómo este proceso está sostenido por una serie de cualidades personales y rasgos espirituales con los que Dios enriqueció a Teresa.

En primer lugar, su fe en la providencia de Dios; si la obra era su voluntad, Él le enviaría hermanas. Ella sólo debía orar, tomando como intercesora a María, modelo eclesial:

«Continuó diciéndole: “No tengo hijas”–igual que hace muchos años ella le dijo a Jesús “No tienen vino”.–Pongo toda mi confianza en su Corazón [el de María]. Sin duda que Ella me dará a su manera»<sup>114</sup>.

Un segundo rasgo tiene que ver con el equilibrio entre su capacidad organizativa<sup>115</sup> y el conocimiento personal de las hermanas –que ya resaltamos previamente–, entre la visión global que le permitía incorporar a su obra a todo grupo o colectivo, creando redes de solidaridad<sup>116</sup>, y la preeminencia absoluta del encuentro personal de cada uno de sus colaboradores con Jesús, que ella misma estimulaba a través de sus cartas y mensajes<sup>117</sup>.

En tercer lugar, su liderazgo se articulaba desde la tensión entre exigencia y ternura<sup>118</sup>, que sólo era posible desde una palabra firme y un rigor suficiente<sup>119</sup>, pero al mismo tiempo desde un serio compromiso con la vida comunitaria y una autenticidad que se hacía patente en su ejemplo concreto de servicio<sup>120</sup>.

<sup>113</sup> E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 199.

<sup>114</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, «Diario, 2 de febrero de 1949», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 170.

<sup>115</sup> «Con el fin de mantener su Congregación de Hermanas, la Madre ha creado una sólida infraestructura que debería perdurar. Una infraestructura fuertemente centralizada y cuya cabeza es la Superiora General. En la práctica, ella es la Superiora mientras viva, aunque para ello haya de ser elegida» (E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 330-331).

<sup>116</sup> A la pregunta sobre quiénes les ayudaban, responde Teresa: «Todos, sin excepciones, todo el mundo. Incluso los niños. Los niños ingleses nos envían pan para nuestros niños, para los hambrientos. De Dinamarca nos envían leche, vitaminas desde Alemania, y así sucesivamente» (L. GJERGJI, *La Madre Teresa de Calcuta...*, 194).

<sup>117</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 283-284.

<sup>118</sup> Una ternura que es capaz de descubrir los progresos incluso en las hermanas con más dificultades (cf. ID., «Madre Teresa al arzobispo Périer, 15 de diciembre de 1955», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 202).

<sup>119</sup> «La Madre jamás mide sus palabras; sabe muy bien que a los jóvenes les gustan las cosas claras» (E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 322).

<sup>120</sup> «Madre Teresa estaba completamente implicada en la vida comunitaria con sus hermanas. Durante sus largos viajes, a veces, llegaba a su destino después de medianoche pero aun así, se levantaba a las 4.40 de la mañana, y estaba la primera en la capilla para las oraciones matinales y dispuesta a llevar a cabo las exigentes tareas del día» (SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 391).

Y, todo ello, desde un esfuerzo constante, que le mantenía muchas horas sentada en su escritorio escribiendo cartas y que le hacía buscar colaboradores de manera ilimitada<sup>121</sup>. Un esfuerzo que era también lúcido, y que le llevaba a dedicarse con empeño a la búsqueda de superiores<sup>122</sup> y a la formación de las hermanas, a la que concedía una importancia tan grande como grande era el dolor que ella sufría con sus abandonos<sup>123</sup>.

En definitiva, podemos decir que en Teresa se encontraban reunidas las cualidades propias de un líder<sup>124</sup>, y todas ellas estaban orientadas al servicio de la misión que sólo sería posible con la colaboración de todos, con la conformación de un cuerpo capaz de alimentar a los hambrientos, de un cáliz capaz de saciar su sed: *Su Sed*. Así lo explicaba ella a Jacqueline de Decker:

«Por eso, son ustedes tan importantes y necesarios para la realización de nuestro fin.–Para saciar Su Sed debemos tener un cáliz–y ustedes [los enfermos y sufrientes] y los demás–hombres, mujeres, niños, ancianos y jóvenes, pobres y ricos–son todos bienvenidos para formar este cáliz»<sup>125</sup>.

De esta manera, la comunidad que durante la segunda mitad del siglo XX se formó en torno a Madre Teresa fue comprendida por ella misma como comunidad eucarística, como cuerpo eclesial, al servicio del cuerpo de Cristo en los más pobres. Dos dimensiones inseparables de su obra, de su vida, y de su espiritualidad. Muestra de ello, la narración en la que Teresa recuerda cómo una joven, tras su primer día como aspirante a Misionera de la Caridad, le expresaba esta misma experiencia eucarística:

«Nada más llegar nosotras, trajeron a un hombre que había caído en una alcantarilla y que había permanecido allí durante algún tiempo. Estaba cubierto de heridas, de suciedad y de parásitos. Me tocó limpiarlo. Fui consciente de estar tocando el cuerpo de Cristo»<sup>126</sup>.

<sup>121</sup> Al parecer, en el cuaderno médico que usó durante su aprendizaje sanitario en Patna, allá por 1948, «además de términos médicos, enfermedades y sus correspondientes tratamientos, escribió recetas de diversos dulces, nombres y direcciones de benefactores potenciales» (SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 157).

<sup>122</sup> Cf. E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 57.

<sup>123</sup> «¿Cómo es posible que una monja, después de haber pronunciado sus votos perpetuos, dé de lado a su vida religiosa?» (*Ibid.*, 128).

<sup>124</sup> «Cuenta con todas las cualidades propias de un líder: decisión y un propósito bien claro; un plan de acción y rapidez a la hora de ejecutarlo. La Madre Teresa goza de una habilidad especial para reunir y organizar en torno a ella un grupo en cuyos miembros inspira un entusiasmo enorme y a quienes convence de hacer cosas de las que ellos jamás se sentirían capaces» (*Ibid.*, 328).

<sup>125</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa a Jacqueline de Decker, 13 de enero de 1953», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 184.

<sup>126</sup> J. L. GONZÁLEZ-BALADO, *Ver, amar, servir a Cristo en los Pobres. Mensajes de la Madre Teresa de Calcuta*, Paulinas, Madrid 1991, 171.

**d) Conclusión: “cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré” (Lc 10,35)**

Tras este recorrido por la experiencia eucarística de Teresa de Calcuta, en la que se interrelacionan el cuerpo del hambriento y el cuerpo eclesial, nos adentramos una vez más en el pasaje de Lucas, que bien puede ser comprendido como una liturgia de la misericordia, realizada “a cielo descubierto”<sup>127</sup>. En ella, el camino a la posada aparece como expresión y síntesis del camino pascual, la Eucaristía<sup>128</sup>.

Todo lo que dijimos sobre la experiencia del cuerpo herido en Madre Teresa no es sino una actualización de lo que significa el cuerpo tendido en este camino a Jericó, un *cuerpo sacramental*. En aquel herido está el *Herido*, como en los hambrientos percibía Teresa al *Hambriento*<sup>129</sup>. En aquel terreno sagrado se revela Dios mismo<sup>130</sup>, en un cuerpo invisible para el sacerdote y para el levita, pero *traslúcido* para quien tenía entrenada la mirada y las entrañas llenas de compasión. Un cuerpo que llama y grita pidiendo ayuda<sup>131</sup>. El cuerpo de Cristo.

De este modo, también aquí la transformación del cuerpo del pobre es inseparable del cambio operado en la mirada del que se aproxima. Más aún, Cristo se hace presente en el acto de compasión del samaritano, que manifiesta un amor generativo, que crea comunidad<sup>132</sup>. El cuerpo de Cristo está también, como cuerpo eclesial, en la pequeña

<sup>127</sup> Cf. A. PRONZATO, *Tras las huellas del Samaritano...*, 55.

<sup>128</sup> Cf. A. PAOLI, *Un encuentro difícil...*, 160-161.

<sup>129</sup> En varias ocasiones se refiere Teresa al *Cristo Hambriento*, aludiendo con ellas al hambre de amor de Jesús, patente en el hambre de los pobres, que eran la presencia misma de Jesús: cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 332, 339, 344, 345, 347 y 353. Transcribimos la última de las referencias, que comenta el conocido texto de Mt 25, 31-46: «[Jesús] Se convierte en el hambriento, el desnudo, el sin hogar, el enfermo, el prisionero, el solitario, el despreciado, y dice: “A Mí Me lo hicisteis.” Está hambriento de nuestro amor, y ésta es el hambre de nuestros pobres. Ésta es el hambre que ustedes y yo debemos encontrar, quizá en nuestro propio hogar [...]».

<sup>130</sup> «En la brega diaria por la construcción de otro mundo posible el samaritano creyente se descalza en las cunetas de los caminos, sabe que pisa un terreno sagrado en el que el Dios de la vida se revela salvíficamente en el destino de sus preferidos: los crucificados de la historia» (LAGUNA, J., «Hacerse cargo, cargar y encargarse...», 30).

<sup>131</sup> El clamor de Dios y del pueblo aparece a lo largo de toda la Sagrada Escritura. La identificación de Dios con el sufrimiento de su pueblo es uno de los ejes centrales del Éxodo (cf. Ex 3,7), una identificación que alcanza su culmen en el Evangelio, en el que Dios no solamente escucha el sufrimiento, sino que lo padece hasta las últimas consecuencias, y, en el Hijo, clama desde ese mismo dolor (cf. Mc 15,34). Entendemos que esta perspectiva encuentra una correspondencia en la clásica expresión litúrgica en la que nos referimos a Jesucristo como “sacerdote, víctima y altar” (cf. «Prefacio Pascual V», en: *Misal Romano*, Conferencia Episcopal Española – Libros Litúrgicos, Madrid 2016, 470) o, de otra manera, servidor de la mesa, hambriento y pan vivo...

<sup>132</sup> Cf. S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione...*, 231.

comunidad que forman el samaritano y el dueño de la posada, a través de la cual la misericordia de Dios se posibilita y se prolonga<sup>133</sup>.

Hay un mensaje que aprendemos de esta relación entre el samaritano y el posadero: para que la Iglesia pueda ser aquello a lo que está llamada –*Madre de los pobres, Evangelizadora, Oasis de la Misericordia, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu*<sup>134</sup>–, sus miembros no pueden sino implicar a otros en el servicio a los más pobres. Esta es la dinámica eucarística, que comenzando con la sencillez de una transformación en la comprensión de Jesús ante la muerte que le sobreviene el primer Jueves Santo de la historia, se sucede en la transformación de un trozo de pan y un poco de vino, para acabar por transformar a los cristianos de todo tiempo y lugar, y hasta la historia del tiempo y el tiempo de la historia, llenándolos de una esperanza escatológica a la que, misteriosamente, nos abrimos al compartir nuestro tiempo y nuestras capacidades ayudando a quienes, a ojos de la mayoría, parecen no tener siquiera un nombre<sup>135</sup>.

#### 4. Conclusión: Madre de los caminos

¿Quién fue la Madre Teresa de Calcuta? ¿Quién aquella Gonxha que nació en Albania? ¿Quién murió en la India, mereciendo un funeral del más alto honor? ¿Qué significa su obra? ¿Cómo fue posible todo?

Al final de estos dos primeros capítulos, en los que hemos seguido de cerca la vida y la obra de esta *Buena Samaritana*, y antes de adentrarnos en las dimensiones más ocultas de su biografía y su experiencia espiritual, percibimos que, sobre todo, Teresa fue Madre. Su maternidad se fue desarrollando progresivamente. En su infancia aprendió la fe, el cuidado de los pobres, la fuerza y la ternura a través de su propia madre, Drana.

<sup>133</sup> Cf. *Ibid.*, 129; V. PAGLIA., *De la compasión al compromiso...*, 56.

<sup>134</sup> Son algunos de los nombres que se le han atribuido. Con los tres primeros remitimos a expresiones de los papas Juan XXIII, Pablo VI, y Francisco. Los tres últimos, más clásicos, articulan la reflexión eclesiológica que adquiere su madurez e integración en el Concilio Vaticano II (cf. *Lumen Gentium*; *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992<sup>3</sup>, nn. 781-810, 186-193).

<sup>135</sup> Tenemos como trasfondo la evocadora imagen de la Eucaristía como sucesión de transformaciones, con la que el papa Benedicto XVI sorprendió durante su discurso en Colonia (Alemania), con ocasión de la Jornada Mundial de la Juventud, celebrada el año 2006: BENEDICTO XVI, *Homilía del Santo Padre Benedicto XVI en Colonia con motivo de la XX JMJ (21 de agosto de 2005)*, online: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050821\\_20th-world-youth-day.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050821_20th-world-youth-day.html) .

En su juventud, el cuidado providente de aquellos niños pobres de Calcuta hacía que, por primera vez, su maternidad no fuera un título recibido por la profesión, sino por los propios niños<sup>136</sup>.

En la crisis de su segunda vocación, descubrir precisamente que ella no quería ser una de las *mems*, lejana a los pobres de la India, sino una *ma*, le llevó a vestirse como tal y lanzarse a la obra de Dios<sup>137</sup>.

En su relación con las hermanas Misioneras de la Caridad, a pesar de compartir misión, estilo de vida, regla y horarios, ella no era una hermana más, sino la hermana mayor, la madre<sup>138</sup>. Por eso la miraban y la imitaban en todo<sup>139</sup>; por eso la nombraron Madre General, hasta casi el fin de su vida<sup>140</sup>; por eso también, cuando la hermana Nirmala tomó el relevo como Superiora General, no pudo sino decir «que no quería que la llamaran Madre, sino Hermana, porque sólo había una Madre para las Misioneras de la Caridad»<sup>141</sup>. Por eso Francisco, en la homilía durante la Eucaristía en que tuvo lugar su canonización, el 4 de septiembre de 2016, reconoció que quizás «tendremos un poco de dificultad en llamarla Santa Teresa. Su santidad es tan cercana a nosotros, tan tierna y fecunda que espontáneamente continuaremos a decirle “Madre Teresa”»<sup>142</sup>.

Creemos, además, que llegó a ser madre a base de hacerse próxima, hermana de los más pobres, buscadora de Dios en las calles de la India y de todo el mundo. Llevó al extremo el mensaje de Jesús. Ante el mandato de convertirse en prójimo de todos los demás, respondió haciéndose madre. Y su respuesta permanece para nosotros como desafío para una espiritualidad samaritana, al estilo de Jesús. Pues, en el fondo, ¿es posible una vivencia auténtica de la fraternidad cristiana sin entrañas maternas?, ¿hay una persona más

<sup>136</sup> «Una religiosa de Loreto con votos perpetuos no era llamada con el bengalí “Ma”, sino con el inglés “Madre”. Fue el amor de Madre Teresa hacia su gente lo que le granjeó el oportuno título de “Ma”, una expresión de su cercanía y afecto hacia ella» (SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 46).

<sup>137</sup> «“Mem” es abreviatura de *Memsahib*, literalmente “mujer grande”. Antiguamente en la India término de respeto utilizado para una mujer europea casada. En este contexto, Madre Teresa quería decir que la vida en una orden europea es distinta del estilo de vida sencillo y pobre que ella preveía para sus hermanas» (*Ibid.*, 104).

<sup>138</sup> *Ibid.*, 274 y 378.

<sup>139</sup> «Las Hermanas están destinadas a ser una réplica de la Fundadora. En su comportamiento y en su trabajo, los hombres deben “leer” lo que la Madre les ha enseñado» (E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 141).

<sup>140</sup> A propósito del Capítulo General de 1985, afirma Le Joly: «cuando llegó el momento de elegir la Superiora General, no había ninguna duda acerca del resultado: reeligieron a la Madre Teresa» (*Ibid.*, 271). Incluso en el Capítulo de 1990, fue reelegida como Superiora General, después de que hubiera renunciado (cf. *Ibid.*, 417).

<sup>141</sup> *Ibid.*, 423. Esto sucedió en el capítulo de enero de 1996, en el que resultó elegida por unanimidad.

<sup>142</sup> FRANCISCO, *Homilía durante la Eucaristía y Canonización de la Beata Madre Teresa de Calcuta (4 de septiembre de 2016)*, online: [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2016/documents/papa-francesco\\_20160904\\_omelia-canonizzazione-madre-teresa.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160904_omelia-canonizzazione-madre-teresa.html).

próxima al dolor de los pobres que una madre?, ¿no es también María y su corazón modelo para una vida que se deja afectar por la cruz y la esperanza?

«Teresa Madre del Pobre,  
Madre de Motijhil,  
Madre de Calcuta,  
Madre de la India...  
Teresa Madre Divina, rostro de Kali [...]  
Madre de Calcuta,  
Madre de las Misioneras de la Caridad,  
Madre de la ciudad,  
Madre de los pobres,  
Madre de los moribundos,  
Madre de los niños perdidos,  
Madre de los leprosos...  
Madre de todos»<sup>143</sup>.

---

<sup>143</sup> Cf. D. FACÉRIAS, *Madre Teresa...*, 148 y 157.

### *El relato joánico (Jn 4,1-42)*

<sup>1</sup>Los fariseos oyeron decir que Jesús tenía más seguidores y bautizaba más que Juan <sup>2</sup>(aunque en realidad no era Jesús quien bautizaba, sino sus discípulos). <sup>3</sup>Cuando Jesús se enteró de ello, salió de Judea para volver a Galilea.

<sup>4</sup>En su camino tenía que pasar por la región de Samaria. <sup>5</sup>Llegó así a un pueblo de Samaria llamado Sicar, cerca del terreno que Jacob había dado en herencia a su hijo José. <sup>6</sup>Allí estaba el pozo que llamaban de Jacob. Cerca del mediodía, Jesús, cansado del camino, se sentó junto al pozo. <sup>7-8</sup>Los discípulos habían ido al pueblo a comprar algo de comer. En esto una mujer de Samaria llegó al pozo a sacar agua, y Jesús le pidió:

–Dame un poco de agua.

<sup>9</sup>Pero como los judíos no tienen trato con los samaritanos, la mujer le respondió:

–¿Cómo tú, que eres judío, me pides agua a mí, que soy samaritana?

<sup>10</sup>Jesús le contestó:

–Si supieras lo que Dios da y quién es el que te está pidiendo agua, tú le pedirías a él, y él te daría agua viva.

<sup>11</sup>La mujer le dijo:

–Señor, ni siquiera tienes con qué sacar agua y el pozo es muy hondo: ¿de dónde vas a darme agua viva? <sup>12</sup>Nuestro antepasado Jacob nos dejó este pozo, del que él mismo bebía y del que bebían también sus hijos y sus animales. ¿Acaso eres tú más que él?

<sup>13</sup>Jesús le contestó:

–Los que beben de esta agua volverán a tener sed; <sup>14</sup>pero el que beba del agua que yo le daré, jamás volverá a tener sed. Porque el agua que yo le daré brotará en él como un manantial de vida eterna.

<sup>15</sup>La mujer le dijo:

–Señor, dame de esa agua, para que no vuelva yo a tener sed ni haya de venir aquí a sacarla.

<sup>16</sup>Jesús le dijo:

–Ve a llamar a tu marido y vuelve acá.

<sup>17</sup>–No tengo marido –contestó ella.

Jesús le dijo:

–Bien dices que no tienes marido, <sup>18</sup>porque has tenido cinco maridos y el que ahora tienes no es tu marido. Es cierto lo que has dicho.

<sup>19</sup>Al oír esto, le dijo la mujer:

–Señor, ya veo que eres un profeta. <sup>20</sup>Nuestros antepasados los samaritanos adoraron a Dios aquí, en este monte, pero vosotros los judíos decís que debemos adorarle en Jerusalén.

<sup>21</sup>Jesús le contestó:

–Créeme, mujer, llega la hora en que adoraréis al Padre sin tener que venir a este monte ni ir a Jerusalén. <sup>22</sup>Vosotros no sabéis a quién adoráis; nosotros, en cambio, sí sabemos a quién adoramos, pues la salvación viene de los judíos. <sup>23</sup>Pero llega la hora, y es ahora mismo, cuando los que de veras adoran al Padre lo harán en espíritu y en verdad.

Pues así quiere el Padre que le adoren los que le adoran. <sup>24</sup>Dios es Espíritu, y los que le adoran deben hacerlo en espíritu y en verdad.

<sup>25</sup>Dijo la mujer:

–Yo sé que ha de venir el Mesías (es decir, el Cristo) y que cuando venga nos lo explicará todo.

<sup>26</sup>Jesús le dijo:

–El Mesías soy yo, que estoy hablando contigo.

<sup>27</sup>En esto llegaron sus discípulos. Se quedaron sorprendidos al ver a Jesús hablando con una mujer, pero ninguno se atrevió a preguntarle qué quería o de qué hablaba con ella.

<sup>28</sup>La mujer dejó su cántaro y se fue al pueblo a decir a la gente:

<sup>29</sup>–Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será este el Mesías?

<sup>30</sup>Entonces salieron del pueblo y fueron adonde estaba Jesús. <sup>31</sup>Mientras tanto, los discípulos le rogaban:

–Maestro, come algo.

<sup>32</sup>Pero él les dijo:

–Yo tengo una comida que vosotros no sabéis.

<sup>33</sup>Los discípulos comenzaron a preguntarse uno a otros:

–¿Será que le han traído algo de comer?

<sup>34</sup>Pero Jesús les dijo:

–Mi comida es hacer la voluntad del que me envió y terminar su trabajo. <sup>35</sup>Vosotros decís: ‘Todavía faltan cuatro meses para la siega’, pero yo os digo que os fijéis en los sembrados, pues ya están maduros para la siega. <sup>36</sup>El que siega recibe su salario, y la cosecha que recoge es para la vida eterna, para que igualmente se alegren el que siembra y el que siega. <sup>37</sup>Porque es cierto lo que dice el refrán: ‘Uno es el que siembra y otro el que siega’. <sup>38</sup>Yo os envié a segar lo que vosotros no habíais trabajado. Otros fueron los que trabajaron, y vosotros os beneficiáis de su trabajo.

<sup>39</sup>Muchos de los que vivían en aquel pueblo de Samaria creyeron en Jesús por las palabras de la mujer, que aseguraba: “Me ha dicho todo lo que he hecho”.

<sup>40</sup>Así que los samaritanos, cuando llegaron adonde estaba Jesús, le rogaron que se quedara con ellos. Se quedó allí dos días, <sup>41</sup>y muchos más fueron los que creyeron por lo que él mismo decía. <sup>42</sup>Por eso dijeron a la mujer:

–Ahora ya no creemos solo por lo que tú nos contaste, sino porque nosotros mismos le hemos oído y sabemos que él es verdaderamente el Salvador del mundo.



## CAPÍTULO III. LA SED EN TERESA Y LOS POZOS ESPIRITUALES DE LA POSTMODERNIDAD

*«Tanto río que va al mar  
donde no hace falta el agua.  
Tantos cuerpos que se secan.  
Tantos cuerpos que se abrazan»<sup>1</sup>.*

### 1. El pozo

En Simuchembo, población perteneciente a la misión claretiana de Zhomba (Gokwe, Zimbabwe), el profundo pozo cavado con la ayuda europea ofrecía un agua demasiado salada. Por eso, las mujeres de la parroquia, nuestras maestras, nos enseñaron que era mejor acudir a otro pozo. Había que caminar más, en busca de un agua pura que se obtenía con dificultad. Ellas, las mujeres, caminaban siempre delante, nos explicaban cómo colocar el cubo y mover la cuerda, y se reían cuando nosotros, esforzados aprendices, llenábamos apenas medio cubo tras varios intentos.

Una vez concluida la extracción diaria, realizada siempre de mañana, volvíamos a casa. Ellas sostenían los cántaros en la cabeza, y caminaban entre cantos. Nosotros, en contemplativo silencio, descubríamos progresivamente la intrahistoria de la historia, en la que las preguntas sobre el fin de la historia o la muerte de Dios no son nada al lado de las preguntas por el agua que da vida.

La sed les ponía en marcha cada día, rumbo al pozo. Era una senda de tierra, rudimentaria, pobre. En sus márgenes, sin embargo, nadie permanecía abandonado. Para

---

<sup>1</sup> M. HERNÁNDEZ, «Tanto río que va al mar», en: ID., *El hombre y su poesía. Antología*, Edición de Juan Cano Ballesta, Cátedra, Madrid 1992<sup>12</sup>, 179.

ellas, camino y pozo eran expresión de una misma realidad, fraternidad construida desde la confianza en Dios y en sus dones.

Con el recuerdo de sus vidas y de sus nombres en la memoria, nos introducimos en las profundidades de un pozo semejante, no construido con manos humanas, al que acudieron la samaritana –imagen de un pueblo que buscaba a Dios– y Teresa de Calcuta –esposa de Cristo y su compañera en la sed–; un pozo al que, deseamos, puedan también acercarse los hombres y mujeres de hoy, heridos de una sed profunda que todavía no conocen.

## **2. Biografías quebradas: de la orfandad al desarraigo**

La historia universal está repleta de vidas rotas, de biografías quebradas y planes truncados. Las víctimas son demasiadas aunque, curiosamente, son algunas de esas vidas las que albergan dentro de sí la esperanza de un cambio. Las personas que inspiran, los santos clásicos, pero también los modernos y postmodernos, son aquellas que supieron atravesar el misterio de su propia interioridad –noche, herida, oscuridad– y alcanzar dentro de sí la luz de la propia verdad: Dios.

En este apartado disponemos nuestra mirada una vez más a un triple y único movimiento, el que nos llevará a contemplar la quiebra de los personajes que nos acompañan: el hombre y la mujer postmodernos, Teresa de Calcuta, y la samaritana que san Juan nos introduce. Ellos habitaron una oscuridad que pasa desapercibida, pero sin la cual sería imposible interpretar acertadamente sus vidas.

### **a) La orfandad y el desarraigo postmoderno: la soledad**

Al parecer, «el primer esbozo de sistema nervioso central es un tubo –*el tubo neural*– que se origina por una invaginación o *pliegue* de esa “piel externa”. Por consiguiente, no solo la piel es una suerte de «cerebro externo», sino que, correlativamente, el sistema nervioso es una piel que se ha plegado sobre sí creando un espacio *interior*»<sup>2</sup>. Este hecho fisiológico, si bien resulta sorprendente, encuentra su paralelo en la reflexión fenomenológica-hermenéutica, con sus corolarios en los ámbitos

---

<sup>2</sup> J. EZQUERRA GÓMEZ, *Reflexión o pliegue...*, en: A. MARTÍNEZ – J. HENAR (coords.), *La postmodernidad ante el espejo...*, 75.

antropológico, filosófico e incluso teológico. Para Nietzsche, el *adentro* sería el pliegue del *afuera*, y la profundidad el pliegue de la superficie<sup>3</sup>.

Esta imagen adquiere relevancia para nosotros que, tras un recorrido por los aspectos más externos de nuestra sociedad –y de la propia Teresa de Calcuta–, nos preguntamos ahora por su interioridad, por la dimensión oculta de ambas realidades, por la vivencia interior que condiciona y es condicionada por el movimiento del mundo, por la transformación de la sociedad y de la Iglesia.

En concreto, si en la postmodernidad se proclamaba el fin de la historia, el correlato interior de este hecho será la existencia del hombre en un mundo sin horizonte ni guía, sin legitimidad alguna<sup>4</sup>. En definitiva, la *muerte de Dios*<sup>5</sup>.

Podemos comprender así la orfandad como uno de los rasgos más característicos de nuestro tiempo. Una orfandad que manifiesta diversos perfiles: ocultamiento de Dios, desafección y deserción de las instituciones sociales<sup>6</sup>, rechazo a la tradición y a las figuras de autoridad<sup>7</sup>, y distanciamiento con respecto a las estructuras sociales más básicas, como la propia familia<sup>8</sup>.

Huérfano no es, de esta manera, quien carece de padre o madre, sino quien vive crónicamente desarraigado<sup>9</sup>, sin vínculos estables<sup>10</sup>, con deseos de una pertenencia que al

<sup>3</sup> «Según Foucault, Nietzsche hace el crucial descubrimiento, que va a producir el primer postulado de la hermenéutica moderna, de que toda profundidad no es “más que un juego, y un pliegue de la superficie”» (J. EZQUERRA GÓMEZ, *Reflexión o pliegue...*, en: A. MARTÍNEZ – J. HENAR (coords.), *La postmodernidad ante el espejo...*, 79).

<sup>4</sup> Cf. J. HENAR, *La ontología estética nietzscheana como clave hermenéutica postmoderna*, en: A. MARTÍNEZ – J. HENAR (coords.), *La postmodernidad ante el espejo...*, 159.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, 161; M. BERCIANO, *Debate en torno...*, 98.

<sup>6</sup> Lipovetsky contempla la sociedad postmoderna como «cambio de rumbo histórico de los objetivos y modalidades de socialización, actualmente bajo la égida de dispositivos abiertos y plurales...» (G. LIPOVETSKY, *La era del vacío...*, 9).

<sup>7</sup> «Frente al carácter vinculante de la tradición, la posmodernidad se hace internamente referencial, y nos deja huérfanos y sin modelos de referencia externos y legítimos. Nuestro tiempo de vida surge como un segmento aparte distinto del ciclo de las anteriores generaciones» (X. QUINZÁ LLEÓ, *Pasión y radicalidad. Posmodernidad y vida consagrada*, San Pablo, Madrid 2004, 16).

<sup>8</sup> Z. Bauman alude con frecuencia a esta cuestión en muchos de sus trabajos. Para él la ruptura intergeneracional es hoy muy profunda, es posible convivir en el hogar de forma separada, y las instituciones de cercanía (matrimonio, familia, asociaciones) experimentan una profunda crisis (cf. Z. BAUMAN, *Amor líquido...*, 90; ID., *Tiempos líquidos...*, 97-98; ID., *Ética posmoderna...*, 204; ID., *Vidas desperdiciadas...*, 140).

<sup>9</sup> Cf. ID., *Modernidad líquida...*, 39; G. VATTIMO, *Posmodernidad...*, en: G. VATTIMO – J. M. MARDONES – I. URDANABIA [et al.], *En torno a...*, 16-17.

<sup>10</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Tiempos líquidos...*, 40 y 85.

mismo tiempo teme<sup>11</sup> y sin que alguien le ofrezca la posibilidad de encontrar para su biografía una narración coherente<sup>12</sup>.

No es fácil en la sociedad postmoderna escapar de esta orfandad, favorecida por dinámicas individualizadoras, y construida sobre relaciones con vínculos inestables y fluidos, sobre la vulnerabilidad, la precariedad y la inseguridad<sup>13</sup>. El desarraigo y la orfandad toman el control de demasiadas vidas, y la soledad aparece como uno de los males pandémicos de una época en la que ya no es posible ejercitarse en la paciencia del largo plazo<sup>14</sup>, en la distancia, en la definitividad de un adiós dicho para siempre. Y es que cuando el contacto es continuo se vuelve superfluo y el encuentro imposible. Cuando la inmediatez se erige como norma, en el rostro de Dios, cercano y ausente, se desdibujan los perfiles.

Un refugiado, paradigma del desarraigo y la transitoriedad<sup>15</sup>, nunca vuelve a su casa, al menos no como si no se hubiera marchado jamás<sup>16</sup>. Sin embargo, en él permanece siempre, imborrable, el recuerdo del hogar. ¿Seremos nosotros mismos, como individuos y como sociedad, exiliados, refugiados de un Dios que no volverá a ser, para nosotros, el mismo, pero que no hemos podido olvidar a pesar de todo?

No lo sabemos. Nos basta afirmar que la soledad pesa en nuestro tiempo, y esperar que en ella habite una sed profunda: la sed de Dios, de la historia, de la sociedad, y de la vida.

## **b) La orfandad y el desarraigo de Madre Teresa: la oscuridad**

Ha sido para nosotros una gran oportunidad la de profundizar en la vida y obra de Teresa, pero lo será aún más descubrir su vida interior. Todo el mundo escuchó a la Madre Teresa, muchos la acompañaron, pero muy pocos –y la mayoría de estos, sacerdotes–

<sup>11</sup> Z. BAUMAN, *Amor líquido...*, 54.

<sup>12</sup> Cf. B. C. HAN, *La sociedad de la transparencia...*, 65.

<sup>13</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida...*, 170-171.

<sup>14</sup> Se refiere Bauman a la fobia al compromiso, al *hasta la muerte* que abrumba (cf. ID., *El arte de la vida...*, 27).

<sup>15</sup> Cf. ID., *Vidas desperdiciadas...*, 101.

<sup>16</sup> Bauman presenta como ejemplo el caso de los novecientos mil refugiados huidos durante las guerras libradas en Eritrea y Etiopía y que, llegado un momento, dejaron de ser considerados refugiados por decisión de las autoridades internacionales: «una patria que ha dejado de ser su patria, que no tiene nada que ofrecer o hacer desear [...], no creen que exista un “hogar” al que puedan “regresar”, ya que los hogares que recuerdan fueron asolados o saqueados...» (ID., *Tiempos líquidos...*, 59).

pudieron acercarse al misterio que habitaba dentro de su corazón<sup>17</sup>. Nosotros lo hacemos ahora.

Nos introducimos aquí en el ámbito de lo oculto, en el interior de una espiritualidad que no encuentra palabra para ser descrita, en lo indecible<sup>18</sup>. Una experiencia que necesitó años para ser discernida, comprendida e integrada por la propia Teresa<sup>19</sup>; que ella misma conservó en la privacidad<sup>20</sup> y que, en definitiva, inició y sostuvo su obra apostólica<sup>21</sup>.

Hay una serie de rasgos de la vida de Teresa que, a pesar de no ser tan conocidos, la ubican en una situación existencial de *orfandad*. Una orfandad que podemos calificar de “creciente y acumulativa”. Ella, como sabemos, perdió a su padre cuando tenía sólo siete años, era miembro de una familia que había dejado atrás sus raíces, y afrontó la difícil tarea de decir adiós para siempre en dos ocasiones: en 1928 a su madre y sus hermanos; en 1948 a sus hermanas de Loreto. Vivió largo tiempo sin recibir cartas de su familia<sup>22</sup> y sin que permitieran a sus antiguas hermanas el contacto con ella<sup>23</sup>.

Grandes debieron ser las huellas de estas experiencias y la profundidad de las heridas que provocaran en la Madre Teresa, como lo fueron también el valor y la libertad con la que Teresa acometió este éxodo personal<sup>24</sup>, con la ayuda de Dios<sup>25</sup>.

Nos parece que esta primera dimensión de su interioridad resulta atrayente para el hombre y la mujer postmodernos. Perciben en Teresa una figura cercana que, en su

<sup>17</sup> Nuestra obra de referencia (*Ven, sé mi luz...*), construida a base de cartas entre Teresa y sus acompañantes y confesores, constituye, como hemos ido viendo, un testimonio formidable. Así lo afirma el propio editor y postulador de la causa de Teresa en el prólogo (cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 13-14).

<sup>18</sup> Cf. ID., «Madre Teresa al padre Joseph Neuner, S. J., sin fecha, pero muy probablemente escrito durante el retiro de abril de 1961», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 15.

<sup>19</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 271.

<sup>20</sup> «Hacía todo lo posible para no cargar a otros con sus sufrimientos», mientras «su sonrisa radiante escondía un abismo de dolor; cubría el Calvario de su alma» (SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 213 y 233).

<sup>21</sup> Como ella misma diría a sus hermanas cincuenta años más tarde, «en la fuerte gracia de Luz y de Amor Divino que Madre recibió durante el viaje en tren a Darjeeling el 10 de septiembre de 1946 es donde empiezan las M. C. [Misioneras de la Caridad]—en las profundidades del infinito anhelo de Dios de amar y de ser amado» (SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa a las hermanas M. C., 24 de abril de 1996», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 61).

<sup>22</sup> Cf. ID., *Ven, sé mi luz...*, 215.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, 156, 163 y 173.

<sup>24</sup> Cf. D. FACÉRIAS, *Madre Teresa...*, 22.

<sup>25</sup> Libertad, herida y éxodo. Tres ejes de la experiencia de san Juan de la Cruz, a quien B. Kolodiejchuk compara con Teresa de Calcuta, que leyó al menos parte de sus obras y quedó admirada de lo “maravillosamente que escribe de Dios” (cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 40 y 267-268).

orfandad, se dejó adoptar por el pueblo indio<sup>26</sup> y por sus pobres<sup>27</sup>, y supo combatir el desarraigo desde una inculturación radical que deseaba también para sus hermanas<sup>28</sup>.

Pero esta orfandad, que está a la base de su estructura personal, no es más que el preámbulo de otra mayor y más dura que, en lugar de seducir, abruma. Nos referimos, en primer lugar, a la *oscuridad* de Teresa de Calcuta. Una oscuridad que fue compañera de camino durante años<sup>29</sup>, una noche oscura que no fue consecuencia de una vida de pecado<sup>30</sup>, una tiniebla que Dios parecía permitir no como prueba y cauce de purificación personal<sup>31</sup>, sino como camino seguro<sup>32</sup>, necesario, hacia la realización de su obra misionera.

La oscuridad –en unas ocasiones ligada a la desolación y al miedo<sup>33</sup>, en otras a la autoconciencia de orfandad con respecto a Dios y a las hermanas<sup>34</sup> o a la sensación de frialdad glacial y vacío de Dios<sup>35</sup>– se inició precisamente con el nacimiento de su obra<sup>36</sup>. Así Teresa, llamada a llevar a otros la luz de Cristo, debió primero experimentar la oscuridad<sup>37</sup>. Ella, que debía acercar a otros a la fe, tuvo que atravesar su propio *Getsemani*<sup>38</sup>. Su oscuridad fue, de esta manera, el itinerario hacia la plenitud de su vocación-misión<sup>39</sup> desde la configuración con Cristo y la identificación con los pobres<sup>40</sup>.

<sup>26</sup> Escribe al padre Van Exem: «Si Gobra no necesita una *jhi*–pídale a Nuestra Señora que haga que necesiten una.–Se sorprenderán al ver una cara blanca, pero díales que soy india desde hace un mes» (SANTA TERESA DE CALCUTA, «Madre Teresa al padre Van Exem, 17 de septiembre de 1948», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 161).

<sup>27</sup> Cf. ID., *Ven, sé mi luz...*, 169.

<sup>28</sup> «[Reclutaremos] jóvenes de cualquier nacionalidad–pero en cualquier nación a la que vayan, la lengua y las costumbres de esta gente tienen que ser suyas. Por ejemplo, si entra una tamil–se le dará trabajo entre los tameses–una china, entre los chinos, etc.» (ID., «Madre Teresa al arzobispo Périer, fiesta del Corpus Christi, 5 de junio de 1947», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 102).

<sup>29</sup> «No piense que mi vida espiritual está sembrada de rosas–ésa es la flor que casi nunca encuentro en mi camino. Todo lo contrario, más a menudo, tengo a la “oscuridad” por compañera» (ID., «Hermana Teresa al padre Franjo Jambreković, 8 de febrero de 1937», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 37-38).

<sup>30</sup> Cf. ID., «Testimonio del padre Neuner», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 263.

<sup>31</sup> Cf. ID., *Ven, sé mi luz...*, 68 y 311.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, 271.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, 99 y 127.

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, 194.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, 203, 204 y 226.

<sup>36</sup> Escribe así a Monseñor Périer: «hay una oscuridad tan terrible dentro de mí, como si todo estuviera muerto. Esto es así más o menos desde el tiempo en que comencé “la obra”» (ID., «Madre Teresa al arzobispo Mérier, 18 de marzo de 1953», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 187).

<sup>37</sup> «A menudo sucede que aquellos que pasan su tiempo dando luz a otros, permanecen ellos mismos en la oscuridad» (ID., «Madre Teresa a las superiores de las M. C., 17 de noviembre de 1964», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 303).

<sup>38</sup> La oscuridad de Teresa llega al punto de afirmar: «No tengo fe.–No me atrevo a pronunciar las palabras y pensamientos que se agolpan en mi corazón–y me hacen sufrir una agonía indecible» (ID., «Madre Teresa a Jesús, carta sin fecha», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 231).

<sup>39</sup> Cf. ID., *Ven, sé mi luz...*, 229.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, 168-169, 195, 200 y 224.

Quizá no puede comprender la densidad de este combate quien no ha realizado el descenso a las tinieblas del corazón, a los infiernos de nuestras ciudades y, en definitiva, al misterio mismo de Dios que, en Jesús, se abaja. Pero sí es posible, a partir de las propias descripciones de Teresa, afirmar que su continua oscuridad fue también –y sobre todo– una experiencia de *soledad*. Una soledad que crecía a medida que aumentaba su fama<sup>41</sup>, soledad inmensa, que la mantenía en un aislamiento ineludible<sup>42</sup>, en un padecimiento callado<sup>43</sup> y terrible. Así llega ella a describirla:

«En cuanto a mí–¿qué decir? No tengo nada–puesto que no le tengo a Él–a Quien mi corazón y mi alma anhelan poseer. La soledad es inmensa.–Dentro y fuera no encuentro a quién dirigirme.–Él no sólo me ha quitado la ayuda espiritual–sino también la humana»<sup>44</sup>.

Y Teresa, orfandad tras orfandad, iba construyendo día a día su respuesta espiritual a Dios, a través de la fidelidad a la oración<sup>45</sup> y a la Eucaristía<sup>46</sup>, manteniendo la hondura de su sonrisa<sup>47</sup> y la entrega total a la voluntad de Dios, y a Dios mismo. A Él le había prometido, ya durante los primeros años en Loreto, no negarle nunca nada<sup>48</sup>.

En síntesis, si en el desarraigo, en la oscuridad y en la soledad encontramos tres rasgos que nos permiten afirmar la orfandad como uno de los ejes del perfil espiritual de Teresa, al mismo tiempo ellos fueron el espacio de su propia filiación en Dios, de su esponsalidad con Cristo y de su fraternidad –espiritualmente materna– hacia los demás. Porque ella, en definitiva, supo echar raíces en la India, dejó a Jesús ocupar el centro de su oscuridad<sup>49</sup>, y se aferró a la caridad y a la fe total en Dios cuando la soledad se hacía más fuerte<sup>50</sup>.

La orfandad se tornó así, en Teresa, en *luz esplendente que iluminó e ilumina a todas las naciones de la tierra* (cf. Tb 13,13). Y es que, como bien sabía el padre Neuner:

<sup>41</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 290.

<sup>42</sup> Cf. ID., «Madre Teresa al arzobispo Périer, 21 de enero de 1955», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 197.

<sup>43</sup> Cf. ID., *Ven, sé mi luz...*, 170.

<sup>44</sup> ID., «Madre Teresa al padre Neuner, antes del 8 de enero de 1965», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 304-305.

<sup>45</sup> Cf. ID., *Ven, sé mi luz...*, 328; E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 407.

<sup>46</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 345.

<sup>47</sup> La sonrisa es un rasgo característico de la vida y la espiritualidad. Ella, a pesar de las luchas interiores, nunca negó la sonrisa a la gente que se encontraba. Mucho más que superficialidad o hipocresía, era la manifestación de su abandono a Dios y su amor por los demás (cf. *Ibid.*, 196, 199, 207, 267 y 341).

<sup>48</sup> Este era el contenido de un voto privado que hizo en 1942 y que le acompañó toda su vida: “no negarle nunca a Jesús nada que Él me pida”. Muy pocos conocieron este voto que tanto marcó su itinerario vocacional, del cual hay, sin embargo, bastantes referencias en sus cartas privadas (cf. *Ibid.*, 47, 189, 236 y 399).

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, 193.

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*, 278.

«El signo seguro de la presencia oculta de Dios en esta oscuridad es la sed de Dios, el ansia de al menos un rayo de Su luz. Nadie puede anhelar a Dios a menos que Dios esté presente en su corazón»<sup>51</sup>.

### c) Conclusión: “No tengo marido” (Jn 4,17)

Desarraigo, oscuridad, soledad o noche son algunos de los aspectos que, nos parece, permiten un encuentro entre las carencias y los anhelos de la postmodernidad y la espiritualidad de santa Teresa de Calcuta, una *espiritualidad samaritana*. Si en los dos capítulos anteriores nos apoyábamos para nuestro diálogo en la parábola lucana del *buen samaritano*, nos servimos ahora del relato que Juan nos presenta en el capítulo cuarto de su evangelio.

Se trata de un relato de gran profundidad y que contiene multitud de capas o estratos interpretativos, y no podremos desvelar todos sus matices. No obstante, a pesar de ello, procuraremos situar en un primer momento algunas claves fundamentales del texto para, posteriormente, detenernos en algunos de los puntos más relevantes para nosotros, aquellos que nos permiten un encuentro –por afinidad o por contraste– entre el hombre y la mujer postmodernos, Teresa de Calcuta y el propio texto bíblico.

El texto, pese a contener varias escenas, parece ser un texto unitario<sup>52</sup>, un relato ligado a los precedentes<sup>53</sup> y «que hay que interpretar [...] como totalidad razonable mientras diferencias infranqueables no lo descarten»<sup>54</sup>. Un texto en el que «trama y mensaje están más unidos de lo que parece a primera vista»<sup>55</sup>.

Jesús, que ha transitado antes Jerusalén y Judea, se dirige ahora a nuevas regiones y personas<sup>56</sup>, se adentra en Samaría, tierra de extranjeros<sup>57</sup>, para, también Él como extranjero<sup>58</sup>, revelar progresivamente su propia identidad<sup>59</sup>.

<sup>51</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, «Testimonio del padre Neuner», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 263.

<sup>52</sup> Como afirma Johannes Beutler, van en aumento los autores «que parten de un texto unitario, renunciando a una hipótesis de origen cronológico. Entre ellos se cuentan Birger Olson, Teresa Okure, y J. E. Botha» (cf. J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella 2016, 114).

<sup>53</sup> Subraya Barret la continuidad de este episodio con respecto a los precedentes, tanto «por el tema de que, en Jesús, el judaísmo y el Antiguo Testamento alcanzan su plenitud [...] [como] por el empleo del término “agua”» (C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan: una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*, Cristiandad, Madrid 2003, 343).

<sup>54</sup> J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan...*, 120.

<sup>55</sup> J. L. SKA, *El camino y la casa. Itinerarios bíblicos*, Verbo Divino, Estella 2005, 222.

<sup>56</sup> Cf. J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan...*, 113-114.

<sup>57</sup> El mismo texto bíblico se hace eco del conflicto entre judíos y samaritanos –«Porque los judíos no se tratan con los samaritanos» (Jn 4,9). Aunque conviene considerar las palabras de C. K. Barret, para quien «esta glosa no es, como se supone en general, una afirmación explícita sobre el trato entre judíos y samaritanos,

Tras una introducción (vv.1-6), este proceso comienza con el encuentro y el diálogo entre Jesús y la samaritana sobre el agua viva y el verdadero culto (vv.7-26), y culmina con el encuentro entre Jesús y los samaritanos (vv.39-42). En medio, mientras ella se marcha y los samaritanos vienen (vv.27-30), tiene lugar la conversación entre Jesús y sus discípulos (vv.31-38) en la que, a partir de cuestiones de otra índole, se abordarán temas teológicos semejantes: la identidad de Jesús, la fe en Él, el anuncio misionero a los samaritanos, o la adhesión de estos a la fe en un culto que ya no estará ligado al Templo, sino a la comunidad eclesial que adora a Dios en espíritu y en verdad (v.23)<sup>60</sup>.

El simbolismo es constante, tanto en las imágenes o expresiones que se suceden (pozo, mujer, agua, alimento, sed, hora sexta, mies...), como en la estructura misma sobre la que se construye el relato. Esta, como subrayan la mayoría de autores, toma su base en los relatos veterotestamentarios de encuentros en el pozo (cf. Gn 24; 29,1-14; Ex 2,14-22), en los que normalmente todo transcurría de manera semejante:

«el novio viaja a un país lejano; allí encuentra a una joven (o varias) en un pozo. Uno saca agua. La mujer o las mujeres regresan de prisa con la noticia del encuentro. Se prepara una boda, generalmente relacionada con el banquete»<sup>61</sup>.

Aunque en aquellas narraciones esta simbología remitía a las bodas en Israel, esta sponsalidad no será como veremos ajena al relato joánico, sino que, por el contrario, desde esta afirmación del motivo de la boda de Israel «se entienden también los motivos de los cinco esposos de la samaritana y del verdadero lugar de culto»<sup>62</sup>.

Si bien podremos más adelante retornar sobre alguna de estas cuestiones, nos detenemos ahora en la figura de la samaritana. Ella, como subraya C. K. Barret, no es una simple caminante, sino una mujer que pertenece al pueblo de Samaría<sup>63</sup>, un pueblo al que

---

sino que atestigua la actitud general de los judíos con respecto a sus vecinos, una actitud de sospecha. Los samaritanos no eran exactamente enemigos del judaísmo, sino secesionistas y anticonformistas [...]. Más tarde, sobre todo a partir de la segunda guerra judía (132-135 d.C.), los sentimientos mutuos se endurecieron hasta derivar en un ácido resentimiento» (C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan...*, 350).

<sup>58</sup> «Los samaritanos llaman judío a Jesús, igual que los judíos lo llaman a él samaritano (8,48). En este mundo, Jesús no es nada más que un extranjero» (*Ibid.*, 349. Refiriéndose, sin citar, al pensamiento de Bornkamm).

<sup>59</sup> Para Ska, «el capítulo es una lenta revelación de Jesús, el personaje central de la escena y el único que está presente desde el principio hasta el final» (J. L. SKA, *El camino y la casa...*, 222). En este punto, sigue el autor a: R. FABRIS, *Giovanni*, Borla, Roma 1992, 291-292 y 300-301.

<sup>60</sup> Sobre la estructura de este relato: cf. C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan...*, 343; J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan...*, 114.

<sup>61</sup> J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan...*, 117.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>63</sup> En sus consideraciones a partir del texto griego, Barret afirma que debe entenderse que «la mujer era “samaritana”, oriunda de la región de Samaría [...], y no es que viniera de la “ciudad de Samaría”, que se

fueron deportados los israelitas y repoblado también por extranjeros (cf. 2 Re 17), que habría adoptado costumbres religiosas diversas y que, tras el exilio, habría sufrido la escisión entre aquellos que quisieron volver a su tierra y los que permanecieron allí. Un pueblo, además, que en el siglo primero había establecido en el monte Garizín un centro de culto de relevancia, y que aportaba así un nuevo tema de discusión a judíos y samaritanos<sup>64</sup>. No es extraño, por tanto, que en el relato la samaritana se esconda, acudiendo a sacar agua a la *hora sexta* (v.6), hora extraña a la que ninguna mujer acudiría a sacar agua, salvo que tuviese la intención de no ser descubierta<sup>65</sup>.

En el diálogo con Jesús, que comienza con la petición de agua que no encuentra respuesta –*dame de beber* (v.7)–, la samaritana se enfrentará a la verdad sobre sí misma<sup>66</sup>, que es también la verdad del pueblo que, como mujer infiel, representa simbólicamente<sup>67</sup>: una mujer en crisis, infiel, desarraigada, extranjera, escondida y sola, pese a haber tenido ya seis hombres en su vida (v.18).

Un acercamiento de tipo psicológico o psico-social, del que tan partidario sería el lector postmoderno, permitiría proyectar en ella algunos de los signos de la fragilidad de nuestro tiempo, a los cuales ya nos referimos en el primer sub-apartado: vacío, ausencia de estructuras de vinculación, desarraigo socio-familiar, tensión entre el deseo del encuentro – ¡por eso acude al pozo!– y el miedo al compromiso –no querrá beber el agua, expresión de que el encuentro apunta al matrimonio–, etc.

No obstante, este análisis se llevaría a término, seguramente, desde un punto de vista tan superficial como el que realiza a menudo la postmodernidad sobre la vida y la obra de Madre Teresa, e incluso sobre sí misma –incapaz de percibir: en su soledad el anhelo de un hogar; en su fragmentación, la aspiración a apoyarse en una historia sólida; en su individualidad vacilante, una exigencia de reconstruir vínculos–.

---

encontraba a bastantes kilómetros al noroeste de Sicar-Siquén (C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan...*, 348).

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.*, 347.

<sup>65</sup> Cf. J. L. SKA, *El camino y la casa...*, 224.

<sup>66</sup> Cf. D. ALEIXANDRE, «Buscadores de Pozos y Caminos...», 113-114.

<sup>67</sup> «Probablemente es exacto decir [...] que la mujer es una figura tradicional, pero Juan la presenta de modo simbólico o, quizá mejor dicho, de modo representativo» (C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan...*, 344). Ya hemos aludido indirectamente a la mujer como modelo del pueblo samaritano, que parece buscar marido –al Dios verdadero–, como la estructura de los relatos junto a los pozos sugieren. Ska subraya también el papel de la mujer como esposa infiel, al estilo de Os 2,4-25 (cf. J. L. SKA, *El camino y la casa...*, 226-232).

Al mismo tiempo, una aproximación tal atentaría contra la pretensión del evangelista, que no aspira a ofrecer una reflexión de tipo “psicologizante”<sup>68</sup>, sino una historia teológica en la que, en la concreción de una mujer que *no tiene marido* (cf. Jn 4,17), se manifiesta la realidad de un pueblo que no reconoce a Dios.

En síntesis, presentado el marco de este relato, la situación de esta mujer-pueblo, ¿cuál es la llamada que va a recibir? No será la de buscar nuevos maridos, ídolos o dioses, sino la de recuperar la sed, una sed que abra su soltería –también su orfandad– a una relación más plena; su infidelidad a un encuentro renovado y reconciliado, sobre la base firme de una alianza que ya fue. Más adelante descubriremos cómo la sed “transfigurará” a la samaritana, así como transfiguró a Madre Teresa. Tal vez esa misma sea la clave para una espiritualidad en tiempos líquidos: recuperar la sed.

### 3. El rostro y la sed

Detrás de la soledad existe un deseo de encuentro, del mismo modo que bajo las cenizas de un fuego permanecen las brasas o dentro de la oscuridad se esconde la luz. El problema no reside en el espesor de la noche, sino en la capacidad del ser humano para atravesarla.

Una vez concluido el apartado segundo, en el que hemos descubierto una equivalencia esencial entre la experiencia del hombre postmoderno, la de Teresa de Calcuta, y la de la samaritana (experiencia de orfandad/soltería – oscuridad – soledad), nos detenemos ahora en una mirada más profunda, nos esforzamos por desentrañar esa sed de encuentro que está a la base de esta situación espiritual.

Como veremos, no toda sed es igual pues, aunque Jesús se haga presente en las aspiraciones de cada hombre, es posible vivir sin descubrirlo jamás, y vivir como si la sed fuera sólo de agua.

#### a) La sed postmoderna: la sed constante de nuevos rostros

Cinco maridos eran, sin duda, más que demasiados en tiempos de Jesús, en los que se consideraba que tres era el máximo aceptado (o aceptable) por algunas normas religiosas<sup>69</sup>. Volviendo la mirada a nuestro contexto, la fuerza de este número –simbólico

<sup>68</sup> C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan...*, 355.

<sup>69</sup> Ska pone de relieve el hecho de que «la ley judía no permitía más que tres maridos sucesivos (*Yebamot 64, baraita*). Probablemente existe una exageración voluntaria en el relato (Fabris, *Giovanni*, p.300)» (J. L. SKA,

en el relato bíblico— no residiría tanto en su singularidad, sino más bien en su carácter paradigmático. Vivimos en una época en que el consumo ha virado del objeto al sujeto, en que las personas son consumidas, ya sea por los objetos<sup>70</sup> como por otras personas. Se consumen relaciones como antes se consumían coches<sup>71</sup>, y aumenta el número de relaciones aunque deba ser a costa de una disminución en su profundidad<sup>72</sup>.

En un contexto social en que la felicidad parece asociada a estar siempre en camino, sobreexcitados, sin posibilidad de detener el ritmo junto a pozos y lugares de encuentro<sup>73</sup>, resulta que la soledad, la sed y el vacío se tornan más fuertes. Como subraya J. M<sup>a</sup>. Rodríguez Olaizola, atravesamos una crisis afectiva<sup>74</sup>. Existe mucha incomunicación, y la sed es saciada a menudo de manera compulsiva<sup>75</sup>. Quizá estamos en la era de la revolución de las necesidades<sup>76</sup>, que deben ser gratificadas instantáneamente, sean cuales sean<sup>77</sup>.

En esta lógica de consumo, que alcanza incluso la vida intrafamiliar<sup>78</sup>, la crisis de la alteridad —en la que nos detuvimos más profundamente en los capítulos anteriores— deja a

*El camino y la casa...*, 227, nota a pie 15). Por otra parte, Barret —siguiendo a S. Bongiovanni— hace notar que «los rabinos sólo aprobaban tres matrimonios, aunque cualquier número era legalmente admisible (S. B. II, 437)» (C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan...*, 353-354).

<sup>70</sup> Para Jeremy Seabrook, «el capitalismo no ha entregado los productos a la gente, sino más bien ha entregado la gente a los productos» (J. SEABROOK, *The Leisure Society*, Blackwell, Oxford 1988, 183, citado en: Z. BAUMAN, *Modernidad líquida...*, 92).

<sup>71</sup> «Somos consumidores en una sociedad de consumo. La sociedad de consumo es una sociedad de mercado; todos hacemos compras y estamos en venta; todos somos, de manera alternativa o simultánea, clientes y mercancías. No es de extrañar que el uso/consumo de las relaciones no tarde en ponerse a la altura del patrón de uso/consumo de los coches, repitiendo el ciclo que empieza con la adquisición y termina con la destrucción de los residuos» (Z. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas...*, 158).

<sup>72</sup> Cf. X. QUINZÁ LLEÓ, *Pasión y radicalidad...*, 170.

<sup>73</sup> Cf. Z. BAUMAN, *El arte de la vida...*, 41-42.

<sup>74</sup> «La crisis afectiva es la dificultad para vivir relaciones sólidas [...]. Lo afectivo parece hoy más frágil, más vulnerable, más efímero y más ausente. Hay mucha sed insatisfecha, mucha incomunicación, bastante soledad no buscada y bastante fracaso en las relaciones, algo que deja a las personas heridas y abatidas» (J. M<sup>a</sup> RODRIGUEZ OLAIZOLA, *Hoy es ahora...*, 53).

<sup>75</sup> «Seguir corriendo, la gratificante conciencia de seguir en carrera, se convierte en la verdadera adicción, y no el premio que espera a aquellos que crucen la línea de llegada. Ningún premio es lo suficientemente satisfactorio como para despojar de atractivo a los otros premios [...]. El deseo se convierte en su propio objetivo, un objetivo único e incuestionable» (Z. BAUMAN, *Modernidad líquida...*, 78).

<sup>76</sup> Cf. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío...*, 157. Incluye Lipovetsky, en su trabajo, un breve acercamiento a la espiritualidad y religiosidad desde las claves de su análisis social: personalización, vacío-consumo, individualismo-hedonismo, etc. (cf. *Ibid.*, 115-119).

<sup>77</sup> Subraya Bauman cómo «en la cultura del casino la espera va en desmedro del deseo, pero la satisfacción del deseo también debe ser breve, debe durar sólo hasta que sea arrojada la próxima bola, debe ser tan breve como la espera, no sea que en vez de realimentar el deseo —la recompensa más codiciada en el mundo regido por la estética del consumo—, lo extinga» (Z. BAUMAN, *Modernidad líquida...*, 169).

<sup>78</sup> En su obra *Amor líquido*, de 2005, advierte Bauman del peligro de que «la medicina [compita] con el sexo por el dominio de la reproducción» y de que los hijos acaben siendo «deseados por las alegrías del placer paternal que se espera que brinden, un tipo de alegría que ningún otro objeto de consumo, por ingenioso y sofisticado que sea, puede ofrecer» (cf. ID., *Amor líquido...*, 61-66). Y, mientras tanto, continúan surgiendo y

los individuos en un aislamiento y una soledad insoportables<sup>79</sup> y, lo que es peor aún, muy lejos de la posibilidad de alcanzar una identidad personal estable.

Desde estas claves podemos descubrir, por ejemplo, la novedad de los suicidios postmodernos, en los que el detonante muchas veces no es consecuencia de un fracaso en los proyectos de vida de las personas –el derrumbe del negocio, el conflicto familiar, etc.–, sino más bien del fracaso de personas que ni siquiera pudieron afrontar la tarea de construirse a sí mismas<sup>80</sup>.

No es fácil hacer frente a esta tendencia que, en Occidente, parece imparable. Quizá lo primero sea reconocer en la ansiedad por conocer-consumir constantemente nuevos rostros<sup>81</sup> el anhelo de ser mirados, de verdad, por alguno de ellos; en la fragilidad de los vínculos, la aspiración a un encuentro permanente<sup>82</sup>; y en la sed insaciable de tantos, el horizonte insospechado para quienes no se sabían sujetos religiosos, ni sospechaban tampoco que existía un agua: Dios.

Creemos, en definitiva, que «en una época como la nuestra hay sed de trascendencia, de espiritualidad, de sentido»<sup>83</sup>.

### **b) La sed de Teresa: la sed de Cristo en los pobres**

El análisis de la postmodernidad nos ha llevado a la sed como realidad más honda del sujeto, una sed de encuentro y calor humano que, al menos para la teología cristiana, debe ser comprendida como la sed de plenitud que viene del Dios trinitario.

Del mismo modo, recorrer la vida de Teresa, su encuentro con los pobres de la India, su experiencia sacramental –eucarística– y comunitaria, así como sus luchas

---

desarrollándose en nuestra sociedad nuevos avances técnicos y debates televisivos, que son abordados en demasiadas ocasiones desde una absolutización de las “necesidades (y derechos) individuales”, al margen de los condicionantes económicos, las consecuencias sociales o las dudas morales. Un ejemplo reciente de ello es el debate acerca de la maternidad subrogada (*vientres de alquiler*).

<sup>79</sup> Cf. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío...*, 48.

<sup>80</sup> A propósito de los *nuevos suicidios*: cf. *Ibid.*, 46-47 y 210-214.

<sup>81</sup> Nos parece que el ámbito de las redes sociales (*Facebook, Instagram, Twitter, Periscope*, entre otras), resulta paradigmático en este sentido.

<sup>82</sup> «No es cierto que los individuos busquen un desapego emocional y se protejan contra la irrupción del sentimiento; a ese infierno lleno de mónadas insensibles e independientes, hay que oponer los clubs de encuentros, los “pequeños anuncios”, la “red”, todos esos millares de esperanzas de encuentros, de relaciones, de amor, y que precisamente cada vez cuesta más realizar. Por eso el drama es más profundo [...]: hombres y mujeres siguen aspirando a la intensidad emocional de las relaciones privilegiadas» (cf. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío...*, 77).

<sup>83</sup> J. M<sup>a</sup> RODRIGUEZ OLAIZOLA, *Hoy es ahora...*, 102.

interiores –en forma de oscuridad, orfandad y desarraigo–, nos hacen desembocar en el que es, para nosotros, el núcleo fundamental de la espiritualidad de Teresa de Calcuta: la sed<sup>84</sup>.

Se trata de una sed que brota de la contemplación de los más pobres, a los que encuentra incluso en visiones, como una «muchedumbre de “gente muy pobre y niños”»<sup>85</sup> en la que su clamor –“ven, sálvanos, llévanos a Jesús”– se entrelaza con la Voz de Cristo –“ven”– y de María –“llévaselos a Jesús”–.

Esta sed está en el centro mismo de su llamada especial, a la que ella se refiere:

«Fue en ese día de 1946, en el tren a Darjeeling, cuando Dios me hizo la “llamada dentro de una llamada” para saciar la sed de Jesús sirviéndole en los más pobres de los pobres»<sup>86</sup>.

Como culmen de su proceso personal de identificación con el sufrimiento de Jesús y de los pobres, en el que fue llevada a través de la oscuridad y la soledad, no es extraño que esta sed resultara más terrible aún<sup>87</sup>. Y es que, como expresa M<sup>a</sup> Dolores López Guzmán:

«El encuentro con el pobre es arriesgado. Porque interpela y expone a la persona a grandes tentaciones y penumbras, similares a las de los que viven abandonados a su suerte. Dicha exposición tiene un coste, y en la beata de Calcuta fue hallar el vacío en lo más íntimo de su ser. Por tanto, no sólo no fue indiferente al dolor de sus semejantes, sino que la extrema cercanía a ese mundo le supuso padecer prácticamente de por vida la ausencia de Dios»<sup>88</sup>.

Esta misma sed es la que encontramos en el origen de las Misioneras de la Caridad<sup>89</sup>, cuya finalidad era, precisamente, descubrir la sed de los hombres y mujeres, y saciarla. Este origen, como es lógico, coincide así con el fin del instituto, que con palabras

<sup>84</sup> Nos ha sido difícil no referirnos hasta ahora a la sed de Teresa, que aparece constantemente en sus cartas, pero hemos preferido presentarla de modo exclusivo y unitario, puesto que la sed lo es todo para Teresa.

<sup>85</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 128-132.

<sup>86</sup> ID., «Madre Teresa a los colaboradores, Navidad de 1996», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 61.

<sup>87</sup> «“Lo más grande y más duro de soportar”, insistía Madre Teresa, era “ese terrible anhelo de Dios”. Más doloroso que la misma oscuridad, era esta sed de Dios. Estaba compartiendo una parte de la experiencia de la sed de Jesús en la Cruz, la misma sed con la que ella se encontró el 10 de septiembre de 1946 [...] [y] su “terrible” sed de Dios se expresaba en su ardiente sed por las almas, especialmente por los más pobres entre los pobres» (ID., *Ven, sé mi luz...*, 300-301).

<sup>88</sup> M<sup>a</sup>. D. LÓPEZ GUZMÁN, «Madre Teresa: Creer o no creer», *Razón y fe* 1380 (2013), 60.

<sup>89</sup> Le Joly destaca cómo la rama contemplativa comparte esta misma finalidad: «mitigar la infinita sed de amor de Jesucristo mediante la profesión de los consejos evangélicos y un servicio generoso y libre a los más pobres de entre los pobres, de acuerdo con la vida y las enseñanzas del Señor... Su misión específica consiste en trabajar por la salvación y santificación de los más pobres de entre los pobres, viviendo el amor de Dios en la adoración eucarística, la contemplación, el silencio, la soledad y la penitencia, y llevando a los espiritualmente más pobres, el amor de Dios en encuentros diarios con ellos durante dos o tres horas» (E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 150).

semejantes expresa Teresa en diversas ocasiones. Transcribimos aquí parte de la explicación que ofrece Teresa de las *Constituciones Originales*, así como del *Decreto de constitución* de las *Hermanas Misioneras de la Caridad*, para que pueda observarse este objetivo:

«Nuestro objetivo es saciar esta sed infinita de un Dios hecho hombre. [...] Las Hermanas, utilizando los cuatro votos de Pobreza Absoluta, Castidad, Obediencia y Caridad hacia los pobres, sacian incesantemente a Dios sediento, a través de su amor y del amor de las almas que Le llevan»<sup>90</sup>.

«*Finalidad*: Saciar la sed de Nuestro Señor Jesucristo por la salvación de las almas, mediante la observancia de los tres votos de Pobreza, Castidad y Obediencia, y de un cuarto voto adicional de dedicarse con abnegación al cuidado de los pobres y los necesitados que, destrozados por la miseria y la indigencia, viven en condiciones impropias de la dignidad humana. En consecuencia, las que entran en este Instituto se comprometen a darse incansablemente en la búsqueda, en ciudades y pueblos, incluso entre los alrededores sórdidos, los más pobres, los abandonados, los enfermos, los inválidos, los moribundos; cuidándoles, ayudándoles, visitándoles asiduamente e instruyéndoles en la Doctrina Cristiana...»<sup>91</sup>.

En síntesis, la sed de Teresa no es sino el signo espiritual de su identificación con la sed de Cristo por saciar la sed de los pobres<sup>92</sup>. Más aún, su sed manifiesta su configuración con el mismo Cristo sediento que, en la cruz, clama: *tengo sed* (Jn 19,28)<sup>93</sup>.

Aparece ante nosotros una relación evidente entre Cristo preocupado por la sed de los pobres, al tiempo que oculto-presente en ella como Cristo-Sediento, y Cristo como Aquel que da respuesta a esa ansia, que es la sed de amor.

Podemos percibir, de este modo, la preciosa síntesis que se establece en Teresa entre el *Cristo del camino* –o de la Eucaristía– y el *Cristo del pozo* –o de la cruz–, entre el Hambriento y el Sediento, entre el pan y el agua, entre el Samaritano que provee y la misionera que lleva a la vida que brota en el costado abierto de Jesús (Jn 19,34).

La frase que está escrita junto a los sagrarios de todas las capillas de las Misioneras de la Caridad<sup>94</sup> constituye, así, el signo más elocuente de un amor que se hace próximo al

<sup>90</sup> SANTA TERESA DE CALCUTA, «Explicación de las Constituciones Originales», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 62.

<sup>91</sup> ID., «Decreto de constitución de la nueva congregación: Hermanas Misioneras de la Caridad», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 174.

<sup>92</sup> «Ser “sólo Jesús” para cada persona con la que se encontrara. En todo esto, estaba saciando Su sed de amor y de almas» (ID., *Ven, sé mi luz...*, 363).

<sup>93</sup> Cf. *Ibid.*, 118-220.

<sup>94</sup> «La Cruz de Cristo y las palabras “Tengo sed” salen al encuentro de las Hermanas cuando entran en la capilla. Jesús las interpela, les pide amor, servicio, atención...» (E. LE JOLY, *La Madre Teresa...*, 110).

pobre-sediento, que comparte su oscuridad, su hambre y su sed, que descubre allí el misterio del rostro de Cristo, y que lo proclama transformándose en agua pura y pan compartido. La sed de Teresa, por tanto, no tiene nada que ver con la sed postmoderna de consumo. Se trata de una sed infinita y aceptada: *la sed de Cristo en los pobres*.

Teresa se convierte, al mismo tiempo, en la huérfana que pide en la calle<sup>95</sup>, en la madre que provee, y en la esposa que padece junto al Amado.

**c) Conclusión: “Si supieras quién es el que te está pidiendo agua” (Jn 4,10)**

Ya tuvimos ocasión de mostrar algunos de los perfiles de este relato en relación con su ubicación y estructura, con sus personajes y símbolos, y con su interpretación. Entonces no subrayamos suficientemente el elemento central del texto: la sed. Ella es la que, como veíamos, daba inicio al diálogo entre Jesús y la samaritana en forma de petición –*dame de beber* (v.7)–, y es el núcleo aglutinante desde el cual todos los elementos alcanzan una significación coherente y articulada.

En primer lugar, se trata de una sed entendida en su realismo físico, que manifiesta la cotidianidad de la vida y sus necesidades materiales, de las que también Jesús, en su propia humanidad, participa<sup>96</sup>.

No obstante, estas necesidades físicas, que tan de cerca experimentó Madre Teresa, no agotan el significado de la sed. La sed, como descubrimos en el relato joánico, crece y se profundiza en el encuentro. Si en un inicio la samaritana se siente dispuesta a aceptar la oferta de agua de Jesús por la comodidad que entrañaría no tener que ir a buscarla a diario –*Señor, dame de esa agua, para que no tenga más sed ni tenga que venir aquí a sacarla* (v.15)<sup>97</sup>, poco a poco irá descubriendo que la sed, como el agua, apuntan a Dios<sup>98</sup>. Así, a medida que va ahondado en el conocimiento de la identidad de Jesús –judío, Jacob, profeta, Mesías, Salvador del mundo al que hay que anunciar<sup>99</sup>–, va reconociendo también la verdad de su vida, de su pueblo, e incluso la verdad cristiana, pues no olvidemos que es la comunidad eclesial la que está detrás de este texto –como co-autora y destinataria–.

<sup>95</sup> De la siguiente manera narra D. Facérias, fiel a su estilo, a la Madre Teresa mendigando en su primera noche sola en las calles de Calcuta, el 29 de diciembre de 1948: «siempre ha dado. Se pone tensa. Quiere marcharse de aquella sórdida esquina. Pero algo más profundo la retiene. Debe ser como el más pobre de los pobres. Debe aceptar perder su dignidad. Debe mendigar» (D. FACÉRIAS, *Madre Teresa...*, 83).

<sup>96</sup> Para Barret, «el evangelista intenta subrayar la humanidad de Jesús, aunque de manera un tanto rudimentaria» (C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan...*, 348).

<sup>97</sup> Cf. J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan...*, 119-120.

<sup>98</sup> Cf. J. L. SKA, *El camino y la casa...*, 226.

<sup>99</sup> Cf. *Ibid.*, 222.

Si tenemos que calificar a esta “sed samaritana”, la categoría más adecuada nos parece la de *encuentro*. La sed de la samaritana –también del pueblo samaritano y de la iglesia naciente– es sed de un encuentro con Jesús, reencuentro con Dios en Él.

De un lado, la mujer, que debe permitir que su sed se ponga a la altura del agua que se le ofrece<sup>100</sup>; de otro, Jesús, quien con su rostro y su voz<sup>101</sup> descubre progresivamente su propia sed, la sed de una salvación que, partiendo de Jerusalén, termine por alcanzar a todos<sup>102</sup>.

Así, al descifrar la identidad del *que te está pidiendo agua* (v.10), se dilucidan también las problemáticas que se sucedían en el relato: se encuentra al Hijo de Dios tras el “viajero sediento”<sup>103</sup>, se reconoce en Él al salvador del mundo, y su cuerpo se convierte en el único lugar en el que es posible dar culto<sup>104</sup>, precisamente con los dones que ningún marido, excepto él, puede ofrecer<sup>105</sup>.

Los especialistas se preguntan por qué no acaba en boda este encuentro, como sucedía en los clásicos relatos junto al pozo. Casi todos coinciden en el hecho de que Él ya ha sellado la alianza. Sólo se trata de creer, de profesar la fe en Él, reconociéndole como quien sacia la sed y el hambre, y adorarle en espíritu y en verdad<sup>106</sup>.

¿Cómo? Haciéndonos próximos a Él en los pobres, como Teresa.

#### 4. El agua

La aspiración existencial-espiritual de la postmodernidad y de Teresa de Calcuta –su sed– encuentra su correlato en el agua que se les ofrece. Al igual que desde un punto de vista inmanente la sed física está co-determinada por el agua capaz de saciarla –agua material–, desde una óptica trascendente –más aún, decididamente cristiana– la sed de

<sup>100</sup> «En la segunda secuencia dialogal entre Jesús y la samaritana se habla de dos nuevos temas: la bebida que Jesús da, y su persona. [...] Jesús le ofrece ahora a la mujer una bebida que ella todavía no conoce, y que solo se capta cuando se sabe quién es Jesús [...]. De nuevo la mujer no puede entender las palabras de Jesús [...]. La mujer muestra que ha entendido las palabras de Jesús de forma meramente física y natural, sin contar con su sentido profundo y religioso» (J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan...*, 119).

<sup>101</sup> Para Raymond E. Brown, la afirmación “yo soy” de Jesús enfrenta a la samaritana “a una exigencia presente de fe”. La voz resulta así tan ineludible como lo era el rostro del pobre en el relato del samaritano y en la experiencia de Teresa de Calcuta (cf. R. E. BROWN, *Para que tengáis vida. A solas con Juan Evangelista*, Sal Terrae, Santander 2002, 60-61).

<sup>102</sup> Cf. J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan...*, 123.

<sup>103</sup> Cf. C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan...*, 350.

<sup>104</sup> Cf. J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan...*, 128-129.

<sup>105</sup> Cf. J. L. SKA, *El camino y la casa...*, 226-227.

<sup>106</sup> Cf. *Ibid.*, 224 y 233-234; J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan...*, 121.

encuentro con Jesús de los hombres y mujeres es, ya, expresión de un agua que, en Él, llena la vida.

Rahner, uno de los impulsores del giro antropológico de la teología del siglo XX, ofreció como clave dogmática el concepto de *existencial sobrenatural*<sup>107</sup>. Nosotros abordamos esta misma verdad cristológico-antropológica, pero considerando la vida y de Teresa y de la samaritana. Ellas nos enseñarán cómo la más alta teología se concreta en la vida, de qué manera la aceptación de la trascendencia de la propia sed abre al ser humano al agua de Dios que todo lo llena.

En síntesis, tanto Teresa como la samaritana mostrarán al sujeto postmoderno un modo de relación con Dios –y con el prójimo– basado en la gratuidad, que rompe con toda pretensión de dominio e inculca toda lógica de consumo, capaz de convertir a Dios en instrumento y objeto de compra.

#### **a) El paradigma relacional postmoderno: el grifo**

Considerando lo anterior, nos preguntamos si hay un concepto o una imagen desde la que esbozar una síntesis del que podríamos llamar “paradigma relacional postmoderno”, esto es, de los modos de relación dominantes en la actualidad. Nos interesa este esfuerzo puesto que nos permitirá, en definitiva, comprender mejor la espiritualidad, que no es más que una relación –la más especial de todas– con uno mismo, con el mundo, y con Dios.

La imagen del grifo nos resulta adecuada. Continuando dentro del universo semántico en que se establecen las analogías entre el agua y el encuentro y entre la sed y el deseo de relación, el grifo sería la expresión de un acceso al agua cuyo origen se desconoce. Sería modelo de un encuentro superficial, en el que el individuo se encuentra «hiper-ocupado, entretenido y telecomunicado, pero desvinculado del “encuentro real”»<sup>108</sup>, en el cual el otro es sólo una vía de acceso al placer, una “superficie” para el juego de los otros<sup>109</sup>, pero al mismo tiempo una superficie necesaria, en tanto que con su aprobación el otro permite fundamentar una subjetividad demasiado débil para construirse a sí misma

<sup>107</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979, 159-167.

<sup>108</sup> J. M<sup>a</sup> RODRIGUEZ OLAIZOLA, *Hoy es ahora...*, 92.

<sup>109</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Ética posmoderna...*, 196-197.

como persona<sup>110</sup>. De esta manera, el otro gozaría de una relevancia instrumental, algo que, como vimos, es propio de una sociedad individualizada.

Además, así como con el uso del grifo el agua llega hasta dentro de la casa, de modo equivalente la relación se agotaría en un amor doméstico<sup>111</sup>, sin relevancia pública ni horizonte social, sin un marco de referencia –familiar, social, eclesial– en el que situar el vínculo<sup>112</sup>.

Y, sobre todo, encontraríamos una relación determinada por la lógica de consumo, en la que contactar es tan fácil como abrir el grifo, mientras que el compromiso de la relación está llamada a quebrarse con la misma instantaneidad con la que el grifo puede volver a cerrarse<sup>113</sup>.

Una imagen, esta del grifo, que tal vez deba ser abolida en un tiempo en que, cada vez más, la inseguridad acaba adueñándose de las relaciones y sociedades<sup>114</sup> y el agua del grifo se sustituye, a velocidad creciente, por el consumo de agua embotellada: más higiénica, más *cool*, e incluso capaz de ser mezclada con extractos de flores y frutas.

Si estas son algunas de las claves fundamentales desde las que se articulan las relaciones, debemos imaginar que podrán descubrirse paralelismos al considerar los modos en que se desarrolla el encuentro –o al menos la búsqueda de encuentro– entre los sujetos contemporáneos y Dios.

Creemos que la espiritualidad –y también la espiritualidad cristiana– se halla amenazada por la tendencia a la superficialidad, que nace precisamente de querer saciar las propias necesidades aceptando cualquier mediación religiosa –o no religiosa– que venga de

<sup>110</sup> En esta línea, se refiere B. C. Han a nuestra sociedad como la “sociedad positiva”, en la cual la comunicación se establece a través de la acumulación y el reconocimiento estético –en alusión al “Me gusta” del *Facebook*, pero que en definitiva acaba en una información masificada que da «testimonio de la *falta de verdad*, e incluso de la *falta de ser* (B. C. HAN, *La sociedad de la transparencia...*, 23).

<sup>111</sup> «El amor se domestica y positiva como fórmula de consumo y confort. Hay que evitar cualquier lesión. El sufrimiento y la pasión son figuras de la negatividad. Ceden, por una parte, al disfrute sin negatividad. Y, por otra parte, entran en su lugar las perturbaciones píquicas, como el agotamiento, el cansancio y la depresión, que han de atribuirse al exceso de positividad» (B. C. HAN, *La sociedad de la transparencia...*, 19). También sobre formas de relación en la *lógica de lo doméstico*: cf. M. MAFFESOLI, *La socialidad...*, en: G. VATTIMO – J. M. MARDONES – I. URDANABIA [et al.], *En torno a...*, 109.

<sup>112</sup> Cf. J. M<sup>a</sup> RODRIGUEZ OLAIZOLA, *Hoy es ahora...*, 96.

<sup>113</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Ética posmoderna...*, 175-181; ID., *Modernidad líquida...*, 117 y 216.

<sup>114</sup> Cf. ID., *Modernidad líquida...*, 114-115.

fuera, pero rechazando afrontar la lucha espiritual que, como han experimentado los grandes santos y místicos, se libra en la propia interioridad<sup>115</sup>.

También son la individuación de la experiencia religiosa y la privatización dos rasgos de la espiritualidad actual. Si en la relación interhumana, como acabamos de decir, los *pozos* y los espacios de encuentro han perdido relevancia, también los espacios sagrados y los contextos eclesiales sufren una desvaloración. El creyente, en demasiadas ocasiones, considera que le basta vivir individualmente su itinerario espiritual.

Un rasgo todavía más relevante es la introducción de la lógica de consumo en la vivencia espiritual. Si la espiritualidad no admite el recurso divino a la paciencia humana, si el director o acompañante espiritual se torna un entrenador de la interioridad<sup>116</sup> y la comunidad es un gimnasio al servicio del equilibrio psíquico y del bienestar estético, la espiritualidad pierde su razón de ser, y el agua que se busca no tiene ya nada que ver con aquella que Jesús ofrecía a la samaritana.

#### **b) Madre Teresa como modelo: el manantial**

Desde el inicio de nuestro recorrido constatábamos cómo en Teresa de Calcuta podían descubrirse más puntos de contacto con la postmodernidad de los que se perciben en un primer momento, al tiempo que su respuesta existencial –exterior e interior, apostólica y espiritual– difería notoriamente de los marcos de reflexión, acción y vivencia propios de la misma postmodernidad. Cuando tratamos de comprender de forma unitaria la respuesta espiritual que Teresa dio a Jesucristo, las diferencias con el paradigma relacional postmoderno son, como vamos a ver, notables.

Este hecho no nos desanima ahora que nos introducimos en el último tramo de nuestro itinerario. Por el contrario, evidenciar la diferencia entre un modelo de relación marcado por la lógica del consumo y otro en que lo esencial es la gratuidad, manifiesta la grandeza de la santa, al tiempo que plantea a nuestra sociedad un desafío radical, el de aceptar –o no– el agua viva que crea fraternidad, filiación y esponsalidad.

<sup>115</sup> Basta recordar la experiencia de Jesús –entre Getsemaní y el Calvario–, o la de los grandes místicos carmelitas españoles, Teresa de Jesús y su *Castillo Interior*, o Juan de la Cruz y su *Noche Oscura del Alma*.

<sup>116</sup> Nos resulta significativa la transición en la terminología para referirse a la relación entre quien busca a Dios y quien sirve de mediación: de la “paternidad espiritual” clásica, al “acompañamiento espiritual”, pasando por la “dirección espiritual”. Y, en los últimos años, la introducción de nuevas expresiones: “coach”, “facilitador”, “counselor”...

Si para describir las relaciones –y la espiritualidad– postmodernas nos remitíamos a la imagen del grifo, quizá tendríamos que acudir ahora a la de un manantial para identificar sensorialmente la espiritualidad de la santa de Calcuta. No obstante, debido a lo paradójico de su itinerario, visitado tanto por el agua como por la aridez espiritual<sup>117</sup>, ni siquiera esta imagen terminará por resultar suficiente.

Ella, como vimos, alcanzó una integración plena entre su propia sed, la sed de los pobres y la de Cristo, y convirtió toda su vida en un instrumento al servicio de esa sed, desde la entrega como distintivo propio.

Teresa se ofreció totalmente a Dios y cumplió decididamente con su voluntad, en fidelidad al voto privado de no negarle nunca nada. Esta entrega, prometida para el resto de su vida en el día de su profesión perpetua<sup>118</sup>, tuvo que realizarse en el silencio paciente y sumiso durante la época turbulenta de la salida de la Institución de Loreto<sup>119</sup> y, tras el inicio y desarrollo de su obra, en la aceptación de las oscuridades y luchas que le sobrevenían incesantemente<sup>120</sup>, consecuencia del camino que había elegido: el de la identificación con Cristo en los pobres<sup>121</sup>, hasta el final. Esta entrega alcanzó su culmen cuando, ya sin preguntas, aceptó su sed, y descubrió en ella su propio pozo<sup>122</sup>.

<sup>117</sup> Cf. SANTA TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz...*, 241.

<sup>118</sup> El mismo día de su profesión perpetua escribe: «mi corazón está lleno de gratitud a Dios Todopoderoso por llamarme a mí y a las Hermanas a esta obra—a la Iglesia por aceptar nuestro ofrecimiento perpetuo y a usted nuestro Padre y amigo por todo lo que ha hecho [...] Acabo de llorar de alegría...» (ID., «Madre Teresa al arzobispo Périer, 12 de abril de 1959», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 227).

<sup>119</sup> Ya mostramos cómo el discernimiento antes de iniciar la obra de Teresa de Calcuta fue largo. Monseñor Périer, y el propio padre Van Exem, exigieron a Teresa un largo tiempo para examinar si su plan debía o no ir adelante. En una carta, en la que Van Exem informa al arzobispo de su diálogo con Teresa, queda patente la obediencia que le exigían, así como la abnegación con la que ella se había mostrado hasta ese momento: «Ella ha de dejar toda la obra a mí y a Su Excelencia, y poner todo el asunto fuera de su mente. Ella “tendría que abandonarlo para siempre” si Su Excelencia o yo no le pedimos nada más [...]. Insistí en la obediencia, alegre, pronta, simple y ciega. Le aseguré que nunca podría cometer ningún error si obedecía. Le permití un poco más de penitencia y mucha más abnegación, pero dudo que pueda practicar más de lo que hace. No le ha negado nada a Nuestro Señor» (ID., «Padre Van Exem al arzobispo Périer 25 de enero de 1948», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 107).

<sup>120</sup> «En la llamada Tú dijiste que tendría que sufrir mucho.—Diez años—Jesús mío, Tú has hecho conmigo según Tu voluntad—y Jesús oye mi oración—si esto Te complace—si mi dolor y mi sufrimiento—mi oscuridad y mi separación Te da una gota de consuelo—Jesús mío, haz conmigo lo que Tú desees—el tiempo que Tú desees, sin una sola mirada a mis sentimientos y dolor. Te pertenezco» (ID., «Carta de Madre Teresa a Jesús adjunta a su carta al Padre Picachy, 3 de septiembre de 1959», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 239).

<sup>121</sup> «La situación física de mis pobres dejados en la calle despreciados, no amados, desamparados—es la verdadera imagen de mi vida espiritual, de mi amor a Jesús, y sin embargo, nunca he deseado que este terrible dolor fuese diverso.—Al contrario, quiero que esto sea así tanto tiempo como Él lo quiera» (ID., «Madre Teresa al padre Neuner, 12 de mayo de 1962», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 285).

<sup>122</sup> Subraya Kolodiejchuk cómo «Madre Teresa había llegado a un momento de su vida en el que ya no se aventuraba a penetrar o a preguntarse sobre el misterio de su constante oscuridad. La aceptaba, como hacía con todo lo que Dios deseaba o permitía, “con una gran sonrisa”» (ID., *Ven, sé mi luz...*, 332).

En definitiva, esta entrega es expresión de una fe probada, que se nutre de la intimidad con Jesús, también en la *sequedad*<sup>123</sup>, que confía en la providencia de Dios que va delante<sup>124</sup>, que llena y llenará nuestro vacío, que nos llenará «consigo mismo»<sup>125</sup>. Una fe honda que colma la vida de frutos, así como un manantial cubre de flores las tierras junto a las que transita.

La máxima evangélica tan conocida en la espiritualidad –*por sus frutos los conoceréis* (Mt 7,16)– puede ser aplicada también a Madre Teresa, en quien el sufrimiento se transformó en cordialidad<sup>126</sup>, la oscuridad y la soledad en «el precio [...] para que otros se acercaran a Dios»<sup>127</sup>, la sed en unión profunda con Cristo<sup>128</sup>, y el vacío en un deseo tan hondo<sup>129</sup> que la llevó a la santidad. Ella llegó a amar la oscuridad<sup>130</sup>, y es por eso que su presencia en el cielo, recientemente iniciada, ofrece una luz especial a nuestro tiempo:

«Si alguna vez llego a ser santa—seguramente seré una santa de la “oscuridad”. Estaré continuamente ausente del cielo—para encender la luz de aquellos que en la tierra están en la oscuridad»<sup>131</sup>.

Teresa bebió de aquel agua viva que simboliza la alianza. Por eso pudo querer a Jesús con un amor esponsal<sup>132</sup>, por eso alcanzó a escuchar cómo Él mismo la llamaba “esposa mía”<sup>133</sup>, por eso se le concedió permanecer unida a Él en la cruz<sup>134</sup> y reconocerse,

<sup>123</sup> A propósito de esta sequedad, que sin embargo era presencia intimísima en la cotidianidad apostólica, escribe Teresa: «Ya no rezo más—pronuncio las palabras de las oraciones comunitarias—y hago todo lo posible por sacar de cada palabra la dulzura que tiene que dar.—Pero mi oración de unión ya no está ahí.—Ya no rezo.—Mi alma no es una Contigo—y sin embargo cuando estoy sola en las calles—Te hablo durante horas—de mi anhelo por Ti» (SANTA TERESA DE CALCUTA, «Carta de Madre Teresa a Jesús adjunta a su carta al Padre Picachy, 3 de septiembre de 1959», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 239).

<sup>124</sup> Cf. ID., «Instrucción de Madre Teresa a las hermanas M. C., 17 de mayo de 1981», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 272.

<sup>125</sup> ID., «Instrucción de Madre Teresa a las hermanas M. C., 17 de mayo de 1978», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 333. También, sobre Dios que “llena y llenará”: cf. ID., *Ven, sé mi luz...*, 224 y 334.

<sup>126</sup> Cf. ID., *Ven, sé mi luz...*, 207.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 209.

<sup>128</sup> Cf. ID., «Madre Teresa al padre Neuner, 24 de julio de 1967», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 315.

<sup>129</sup> Cf. ID., «Madre Teresa al padre Neuner, sin fecha, pero muy probablemente escrito durante el retiro de abril de 1961», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 259.

<sup>130</sup> «Por primera vez en estos once años—he llegado a amar la oscuridad.—Pues ahora creo que es una parte, una muy, muy pequeña parte de la oscuridad y del dolor de Jesús en la tierra. Usted me ha enseñado a aceptarla como un “lado espiritual de ‘su obra’”» (ID., «Madre Teresa al padre Neuner, muy probablemente el 11 de abril de 1961», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 264).

<sup>131</sup> ID., «Madre Teresa al padre Neuner, 6 de marzo de 1962», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 282.

<sup>132</sup> Cf. ID., *Ven, sé mi luz...*, 41-42.

<sup>133</sup> «Con suma ternura, Él se dirigía a ella como “Esposa mía” o “Mi pequeñita”. “Mi Jesús” o “Jesús mío”, contestaba Madre Teresa, deseando intensamente devolver amor por amor» (*Ibid.*, 66).

<sup>134</sup> Cf. *Ibid.*, 217.

como aquella mujer de Samaría, tocada por un amor que no tiene límite<sup>135</sup> y herida por una sed que llega hasta la muerte<sup>136</sup>.

**c) Conclusión: “El que beba del agua que yo le daré...” (Jn 4,14)**

El culto es una de las principales manifestaciones de un paradigma relacional de tipo religioso. En este relato, en el que el conflicto acerca del culto ocupa un lugar importante<sup>137</sup>, lo que está en juego es la quiebra del modo de relación con Dios propuesto en el A.T. y la reorientación del mismo desde la centralidad cristológica, condensada en el *Yo soy* con el que Jesús se dirige a la samaritana (v.26)<sup>138</sup>.

En la discusión sobre el agua encontramos, así, la pregunta por Dios mismo, sobre cómo es y de qué manera hay que adorarlo –*nuestros padres adoraron en este monte y vosotros decís que en Jerusalén es el lugar donde se debe adorar* (v.20). Remitiéndonos al A.T., percibimos que el agua simboliza la actividad vivificadora de Dios<sup>139</sup>, la sabiduría<sup>140</sup>, e indirectamente podría aludir al Espíritu Santo como realizador de esta «actividad creativa y vivificante»<sup>141</sup>. También el agua del pozo nos recuerda el papel de la Torá<sup>142</sup>.

Esta agua, que dio de beber a Jacob, a sus hijos y a todo su ganado (v.12), sorprende así por su pureza y abundancia<sup>143</sup>. No obstante, se trata de un agua que, por estar ligada al culto ritual y al Templo, podía constituir un espacio de división (hombre-mujer;

<sup>135</sup> «Al dar lo poco que poseemos, lo damos todo–y no hay límite al amor que nos impulsa a dar» (SANTA TERESA DE CALCUTA, «Explicación de las Constituciones Originales», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 400).

<sup>136</sup> «A medida que se aproximaba al final de su vida, cuando hablaba, podías escuchar en su mensaje, su propio anhelo (su sed) de estar con Jesús, su anhelo de “regresar a la casa de Dios”. Si alguien le rogaba: “Madre, no nos deje. No podemos vivir sin usted”, ella simplemente decía: “No se preocupe. Madre podrá hacer mucho más por usted cuando esté en el cielo”» (ID., «Testimonio del padre Gary, M.C.», en: ID., *Ven, sé mi luz...*, 401).

<sup>137</sup> Cf. J. L. SKA, *El camino y la casa...*, 228-229.

<sup>138</sup> Cf. J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan...*, 124.

<sup>139</sup> «En el Antiguo Testamento, el agua viva aparece como metáfora de la actividad de Dios que da vida al hombre; cf., por ejemplo, Jr 2,13: “Me abandonaron a mí, fuente de agua viva [...]”; Zac 14,8: “Aquél día brotará un manantial [...] en Jerusalén”; y la descripción del río que brota de Jerusalén, en Ez 47,9: “Todos los seres vivos que bullan allí donde desemboque la corriente tendrán vida”» (C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan...*, 350-351).

<sup>140</sup> Cf. *Ibid.*, 351.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 358.

<sup>142</sup> Cf. *Ibid.*, 351.

<sup>143</sup> «El hecho de que Jacob bebiera de ese pozo le confiere cierta distinción; ni siquiera él necesitó beber un agua de mayor calidad. Por otra parte, si también su ganado pudo beber de ese pozo, es señal de la abundancia de agua, pero de un agua puramente material, apta sólo para mantener la vida terrena del hombre» (*Ibid.*, 352).

pureza-impureza; Jerusalén-Garizín). Al mismo tiempo, pese a su abundancia<sup>144</sup>, se hace necesario acudir cada día al pozo, con el cántaro bajo el brazo o sobre la cabeza (v.15).

La samaritana se encuentra demasiado cerrada en el universo semántico-teológico del judaísmo –agua, Jacob, Garizín, cántaro, pozo, sed–, así como el pueblo parece haberse habituado a su propia visión de Dios, con quien cree saber ya relacionarse. Por eso Jesús no rompe sólo algunas costumbres<sup>145</sup> sino que, ofreciendo un agua distinta (v.14)<sup>146</sup>, invierte el marco de comprensión religiosa de la samaritana, que necesita tiempo para comprender y asimilar la novedad de la oferta recibida<sup>147</sup>.

Esta agua que da vida y que la samaritana descubre en el encuentro con Jesús<sup>148</sup> guarda estrecha relación con el Espíritu Santo, fuente de vida cristiana y vida divina<sup>149</sup>. Es un agua que supera en pureza y abundancia a la de Jacob, puesto que Jesús es más que Jacob<sup>150</sup>. La discusión Garizín-Jerusalén carecerá ya de relevancia, pues es Jesús mismo quien ofrecerá una fuente de vida<sup>151</sup>, un manantial, una ley interior<sup>152</sup>.

En torno a esta agua se constituirá una comunidad eclesial en la que también los samaritanos darán culto al Padre (vv.20-22), en espíritu y en verdad (vv.23-24)<sup>153</sup>. El que beba del agua que Jesús da (v.14) podrá dejar atrás el cántaro –como le sucedió a la

<sup>144</sup> La abundancia aparece irónicamente asociada en Juan a la insuficiencia de la ley, de las fiestas judías, o del Templo. También eran abundantes las seis tinajas de piedra para las purificaciones de las bodas de Caná (Jn 2,6) o, como ya vimos, los 6 esposos de la samaritana (Jn 4,18).

<sup>145</sup> A ello se refiere Johannes Beutler, quien afirma: «Jesús aparece en Jn 4,1-42 como quien rompe con las costumbres de su pueblo bajo distintos aspectos. El más importante es el conflicto entre judíos y samaritanos; pero se le suma también la relación entre hombres y mujeres en la sociedad de su país» (J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan...*, 125).

<sup>146</sup> «Un simple sorbo del “agua de vida” contrasta con la necesidad de beber frecuentemente el agua cotidiana [...]. El que acepta a Jesús y sus dones se encontrará siempre satisfecho, con sus necesidades interiores siempre cubiertas» (C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan...*, 352-353).

<sup>147</sup> Cf. *Ibid.*, 351.

<sup>148</sup> Cf. J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan...*, 119.

<sup>149</sup> «El agua es, ante todo, el Espíritu Santo, que es el único que da vida (cf. 6,63). En la cruz, brota agua del costado de Cristo, como fuente de nueva generación para el cristiano, como fuente de vida que mana perpetuamente en el interior del cristiano, manteniendo así la vida divina que reside en él» (C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan...*, 351).

<sup>150</sup> Cf. *Ibid.*, 352; J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan...*, 119.

<sup>151</sup> Cf. J. L. SKA, *El camino y la casa...*, 226. Compara aquí Ska esta oferta de una fuente con lo que hoy significaría el *agua corriente*. Encontramos aquí una imagen semejante a la que nosotros mismos usamos al analizar la postmodernidad y sus formas de relación, entendiéndola como *grifo*. En definitiva, seguimos en torno a la idea de la relación como espacio de control más que de abandono, de compra-venta antes que de gratuidad.

<sup>152</sup> «El manantial, o la fuente de agua, está en el interior del hombre (cf. 7,38, con la nota correspondiente). Quizá se establezca aquí un contraste entre la antigua ley, que se expresaba en preceptos externos, y la nueva ley interna inaugurada por Jesús. Cf. Jr 31 (38), 31-34» (C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan...*, 353).

<sup>153</sup> Cf. J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan...*, 123.

samaritana (v.28)– podrá romper con el pasado<sup>154</sup> y permitir que el miedo –con el que empezaba esta historia, a la hora sexta (v.6)– se transforme en un testimonio de la vida de Cristo, la auténtica tarea del discípulo<sup>155</sup>.

La samaritana, como María la de Betania (cf. Jn 12,3), entrega todo lo que tenía – perfume o cántaro–, en un abandono que lo abarca todo, incluso la propia fe. Tal vez la samaritana, desde el cielo, se identificaba con las palabras que Madre Teresa dirigía a Jesús: *no tengo fe*. Ninguna de las dos permitió que su propia experiencia –su sentir y su creer– le apartara de lo más esencial: el seguimiento de Jesús.

Tal vez la postmodernidad, y cada uno de nosotros, debamos aprender todavía que, para vivir de verdad, es necesario dejar atrás incluso aquello que creemos que nos sacia, olvidar el cántaro, abandonado y vacío<sup>156</sup>, junto a nuestros propios pozos espirituales: desarraigo, oscuridad, soledad, deseo de un encuentro cálido en el hogar.

## 5. Conclusión: esposa junto al pozo

¿Quién fue la Madre Teresa de Calcuta? Nos hacemos esta pregunta una vez más ahora que, tras el esplendor y la grandeza de su obra, podemos identificar la hondura de su experiencia personal y las batallas interiores de su itinerario espiritual. La respuesta a esta pregunta se enriquece así a la que dimos al final del capítulo II, y nos permite cerrar este camino que nos ha llevado hacia delante, pero también hacia dentro.

Teresa, que a lo largo del camino de su vida y su obra pudo ser madre, fue también esposa junto al pozo. En la oscuridad de los pobres y en las noches de Calcuta –para las que nadie está preparado– ella se convirtió en compatriota, huérfana y hermana mayor, cuidadora con funciones de madre. Al mismo tiempo, en el descubrimiento de la sed de amor de los hombres y mujeres ella se hundió progresivamente, en busca del único que, como buen esposo, colma la vida y enseña a amar.

Teresa: hermana, madre y esposa de Cristo. Y Cristo: hambriento y sediento, agua y pan, hermano y esposo, cuidador y herido, vino y pan, sacerdote, ofrenda, altar y sagrario.

<sup>154</sup> «Presumiblemente, la mujer dejó el cántaro para que Jesús pudiera beber (y, en consecuencia, incurrir en impureza [...]). Otros comentaristas piensan que la mujer, sencillamente, se olvidó de coger el cántaro, con las prisas para comunicar a su gente lo que le había ocurrido; y otros, a su vez, lo interpretan como una ruptura de la mujer con su pasado. Pero esto último parece muy improbable» (C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan...*, 360-361). Nosotros aceptamos las tres opciones como posibles y, sin decantarnos por ninguna, aludimos a las tres en nuestra redacción.

<sup>155</sup> Cf. *Ibid.*, 366.

<sup>156</sup> Cf. D. ALEIXANDRE, «Buscadores de Pozos y Caminos...», 120.

En su encuentro –Teresa y Jesús, esposa y esposo– la historia se relanza, y la postmodernidad recibe, si se deja, la llamada a nacer de nuevo, desde una sed más profunda; una sed que pueda ser saciada en una transformación de las relaciones, superando el individualismo que oprime y abriendo a los hombres y mujeres a la gratuidad de Dios que cura en el camino y que da vida junto al pozo.



# IV

## CAPÍTULO IV. ESPIRITUALIDAD SAMARITANA PARA TIEMPOS LÍQUIDOS

*«Yo puedo decir hoy que soy testigo de las cosas que Dios manifiesta en el día a día a cada persona, cosas que se ven y otras que no se ven. A lo largo de estos 24 años, puedo decir que Dios ha hablado a mi vida de mil maneras»<sup>1</sup>.*

### 1. La pregunta

Con frecuencia la vida no la deciden las respuestas que damos a las preguntas que nos asaltan, sino las preguntas que deseamos conservar a lo largo del camino. Lo decisivo son los cuestionamientos que dejamos entrar en nuestro corazón, los rostros con los que somos interpelados, las miradas a través de las que nos dejamos amar, las rutas que emprendemos mucho antes de conocer hacia dónde nos llevarán.

Hasta ahora nos hemos esforzado por dar respuesta a las mejores preguntas que encontrábamos, preguntas que dirigíamos a nuestro mundo, a santa Teresa de Calcuta, y a dos textos bíblicos de gran calado. Hemos dejado constancia de algunos vínculos entre Teresa y la postmodernidad, así como de ciertas divergencias que intuíamos desde el principio. Resulta necesario, llegados a este punto del camino, un esfuerzo último de concreción y síntesis que permita al lector, tras este largo recorrido, una visión articulada en forma de propuesta.

---

<sup>1</sup> I. M<sup>a</sup>. L. GARCÍA PALACIOS, *Un itinerario inesperado. El diario de Ilde*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2012, 29.

Nos dedicaremos a ello en los próximos apartados; no obstante, no quisiéramos concluir con una síntesis cerrada, con una serie de afirmaciones firmes, consecutivas, unívocas. No nos dirigimos a la búsqueda de una respuesta, sino de una pregunta y su horizonte, desde los que puede ser más fácil –para nosotros y para quienes deseen acompañarnos– continuar el camino hacia Dios y hacia los hermanos. Un camino que no está escrito.

La espiritualidad es un proceso largo, en el cual se integran la exterioridad y la interioridad, la acción y la contemplación, la dimensión intelectual y la afectiva, el movimiento y la pasividad. Un proceso guiado por el Dios trinitario, que a Él nos conduce. Un itinerario que no se corresponde con el desenvolvimiento continuo e imparable de la historia hacia el punto omega, que no se identifica con la aspiración de la sociedad a encontrar el sistema político-económico definitivo, y cuyo fundamento no es la necesidad, sino la gracia. El amor de Dios recorre la historia, y en ella nos entrega su Palabra. Una Palabra que se hace vida –biografía– en cada tiempo, en cada lugar, en cada persona: así en la postmodernidad como en Samaría.

A nosotros nos corresponde discernir los signos de los tiempos para identificar la manera en la que Cristo se manifiesta a nuestros conciudadanos y, al mismo tiempo, para descubrir la respuesta que nosotros, en su Espíritu, estamos invitados a construir (cf. *Gaudium et Spes*, 4). Este es el motivo por el que, a lo largo de los capítulos precedentes, hemos tratado de comprender mejor nuestro contexto occidental. Hemos encontrado en Samaría y en Teresa de Calcuta uno de los espejos donde se reflejaban las carencias y las aspiraciones espirituales postmodernas y, por eso, creemos que la postmodernidad – nosotros mismos– tiene ante sí, en la figura de Teresa de Calcuta y en el díptico samaritano, una propuesta espiritual exigente pero también realizable, un horizonte de vida que brota de la doble pregunta que conservamos desde antes de poner letra a nuestras primeras páginas: ¿quién es mi prójimo?, ¿quién es Dios?

## **2. Una espiritualidad para el camino**

El hombre y la mujer lo fueron cuando, elevándose sobre las patas traseras, descubrieron las piernas y comenzaron a caminar con mirada alta. Así sucede en la vida del espíritu. Caminar es el origen de la misma, su única posibilidad y su mejor garantía. Caminar en un itinerario de salida, de encuentro que lleva a una acción en la que la

presencia de Dios es descubierta y, al mismo tiempo, a partir de la cual su voluntad puede ser cumplida.

### a) Salir y caminar con los ojos abiertos

*Salir* es una condición de posibilidad de la evangelización y, por tanto, constituye una dimensión ineludible de la Iglesia. Esta llamada eclesial ha resonado con insistencia, desde las alusiones constantes a la necesidad de una *nueva evangelización*, a la potenciación de una *cultura del encuentro* que acabe con la *cultura del descarte*, a la que con tanta claridad se ha referido Francisco<sup>2</sup>. En la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* encontramos una síntesis de esta llamada, cuyos fundamentos hunden sus raíces en toda la tradición bíblica:

«En la Palabra de Dios aparece permanentemente este dinamismo de “salida” que Dios quiere provocar en los creyentes. Abraham aceptó el llamado a salir hacia una tierra nueva (cf. *Gn* 12,1-3). Moisés escuchó el llamado de Dios: “Ve, yo te envío” (*Ex* 3,10), e hizo salir al pueblo hacia la tierra de la promesa (cf. *Ex* 3,17). A Jeremías le dijo: “Adondequiera que yo te envíe irás” (*Jr* 1,7). Hoy, en este “id” de Jesús, están presentes los escenarios y los desafíos siempre nuevos de la misión evangelizadora de la Iglesia, y todos somos llamados a esta nueva “salida” misionera. Cada cristiano y cada comunidad discernirá cuál es el camino que el Señor le pide, pero todos somos invitados a aceptar este llamado: salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio» (*EG*, 20).

Salir, así, forma parte de la experiencia cristiana, algo que no puede extrañarnos al considerar la propia vida de Jesús. Él dejaba atrás los lazos familiares y la relativa seguridad del hogar para ponerse en camino, en busca de Dios y de *las ovejas perdidas de la casa de Israel* (Mt 15,24). Salía de la ciudad para acercarse a los habitantes de los márgenes, a los que se atrevía a hablar y a tocar. Precisamente anunciar y realizar esta tarea le obligaba a permanecer, también él, en el margen, fuera de la ciudad (cf. Lc 4,29). Él abandonaba su pueblo y su tierra, porque también los extranjeros comparten mesa en el

<sup>2</sup> «Hemos dado inicio a la cultura del “descarte” que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son “explotados” sino desechos, “sobrantes”» (FRANCISCO, Exhortación apostólica «Evangelii Gaudium» sobre la nueva evangelización para la transmisión de la fe (24 de noviembre de 2013), 53, online:

[http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html#La\\_nueva\\_evangelizaci%C3%B3n\\_para\\_la\\_transmisi%C3%B3n\\_de\\_la\\_fe](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#La_nueva_evangelizaci%C3%B3n_para_la_transmisi%C3%B3n_de_la_fe) ).

nuevo banquete (cf. Mt 15,27). Toda la vida fue, así, un camino de salida para Jesús, el Hijo, Dios que sale siempre, incluso los sábados (cf. Mt 12,1).

También Teresa, que no se contentaba con los rezos y la Eucaristía, cada domingo se ponía en camino al encuentro de los pobres. De esta manera nosotros, como el samaritano, somos invitados a caminar, a salir de los espacios –interiores y exteriores– en los que permanecer sería tan legítimo como infructífero.

Salir y caminar con los ojos abiertos, dejándonos encontrar, tocar, desviar, e incluso quebrar. Salir y caminar con un corazón samaritano, *un corazón que ve*.

### **b) Una acción moral libre y responsable**

En la acción se realiza y se autentica la espiritualidad. Así lo vemos en el samaritano, para quien la primera pregunta al contemplar el cuerpo de aquel moribundo en el camino es, en esencia, ética: ¿qué hacer?

Lo mismo percibimos en Jesús, quien desde el inicio del evangelio actúa, y a quien el dolor por la situación del pueblo (perdido, sin pastor, enfermo, pecador) le lleva siempre a tomar una actitud de proximidad, provocando a partir de ella un encuentro. También en Teresa, a quien la realidad le impele a la acción, con una urgencia que a duras penas soportó la pausa que la Iglesia, a través de sus mediaciones, le demandaba.

Consideramos que nuestra sociedad debe devolver a la acción la importancia que merece, pero no una acción al estilo de la desarrollada en la época moderna, y ampliamente rechazada en nuestro contexto. En ella, la preeminencia del todo social en ocasiones llegó incluso a justificar una acción totalitaria que provocó demasiadas víctimas, invisibilizó a las minorías, instrumentalizó a los individuos considerándolos simples piezas de un engranaje, y se olvidó del valor de lo pequeño.

Al mismo tiempo, la vivencia espiritual cristiana no puede despojarse de la centralidad de la acción moral, pero sí de unas comprensiones de la misma fundamentadas en la absolutización del precepto o de la ideología, como también de unas realizaciones éticas de tipo individualista, o incluso narcisista.

Tanto Teresa como el samaritano de la parábola nos enseñaron que existen situaciones para las que la norma religiosa no resuelve la incertidumbre moral, o incluso propone como respuesta ética una acción legítima pero insuficiente. También que, cuando

el amor compasivo invade las entrañas, entonces el extranjero se hace prójimo, y la ideología, la raza o la religión pierden relevancia y ceden espacio a Dios. De este modo, en Teresa y en el samaritano el amor se realiza desde una acción libre que nos llega como propuesta.

Quien, desde una espiritualidad samaritana, contemple los conflictos sociales y el dolor de las víctimas, recibirá la llamada de Jesús a no dar un rodeo, a acercarse y a actuar, pero de una manera liberada, sin dejar que el peso de la historia –y su carga de negatividad– le detengan, pero también sin el imperativo de la eficacia ni el rigor que deseaban las leyes políticas, sociales, económicas y religiosas.

Si el samaritano erró en el método curativo, no faltó en el amor. Si las novicias de las Misioneras de la Caridad se equivocaban en la atención médica, que no faltasen a la ternura. Si la Iglesia se accidenta en su salida, que no traicione su identidad misionera. Así lo quería Teresa de Calcuta, y así lo deseaba también Francisco, cuando decía:

«prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades. No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos. Si algo debe inquietarnos santamente y preocupar nuestra conciencia, es que tantos hermanos nuestros vivan sin la fuerza, la luz y el consuelo de la amistad con Jesucristo, sin una comunidad de fe que los contenga, sin un horizonte de sentido y de vida. Más que el temor a equivocarnos, espero que nos mueva el temor a encerrarnos en las estructuras que nos dan una falsa contención, en las normas que nos vuelven jueces implacables, en las costumbres donde nos sentimos tranquilos, mientras afuera hay una multitud hambrienta y Jesús nos repite sin cansarse: “¡Dadles vosotros de comer!” (Mc 6,37)» (EG, 49).

En definitiva, en estos tiempos líquidos Dios parece estar recordándonos que la única exigencia ineludible, el principal límite que enmarca nuestra libertad, nace en el rostro del pobre, en el que se percibe el grito de la humanidad y la presencia callada de Dios. Un rostro del que somos responsables.

### **c) Una ética que se trasciende**

La *espiritualidad samaritana* es, en cierto modo, la caridad en acto y, junto a ella, el marco que ofrece al acto mismo su sentido y orientación auténtica. Por un lado, antes de la acción, era la voz de Dios la que resonaba, el amor de Dios el que invitaba al samaritano, a Teresa, a la Iglesia, a dejarse llevar, conservando un corazón que ve, y

actuando desde una libertad creyente y una responsabilidad ineludible hacia los hombres y mujeres.

Curiosamente, es esta dimensión “vertical” de la acción, esa orientación escatológica que la constituye, la única que puede garantizar que esa acción no sea aislada, sino que entre en una dinámica continuada en el tiempo, como ejercicio constante y fiel. El relato de Lucas carecería de relevancia si fuese considerado como un hecho anecdótico, especial, irrepetible. Es su valor paradigmático, modélico, ejemplarizante si se quiere, el que le otorga una significatividad mucho mayor<sup>3</sup>. Algo semejante acontece con un tema teológico de mayor orden, el eucarístico: el memorial del sacrificio oblativo de Cristo, su entrega total, encuentran su fuerza única y su sentido pleno en el hecho de que ellos recogen una vida de abandono radical y constante a la voluntad del Padre, una existencia en favor de los hombres<sup>4</sup>.

La Madre Teresa –recordamos– sabía muy bien esto. Para ella, cada acto de servicio era de un valor inmenso, porque constituía un acto de amor por Jesús; y al mismo tiempo, era Jesús –y no una ideología– el único que posibilitaba la fidelidad de aquellas jóvenes que, ilusionadas, manifestaban su deseo de incorporarse a la obra de Teresa. Y precisamente su propia experiencia ratificó este conocimiento. Ella sufrió la dificultad que entrañan años de fidelidad a Dios y a los pobres. Pese a la oscuridad –¿por su oscuridad?– nunca dejó de ser sensible al sufrimiento de hombres, mujeres, ancianos y niños.

En un contexto cultural y espiritual como el nuestro, en el que la fidelidad y el largo plazo no forman parte de los marcos epistemológicos, sólo la referencia a Cristo –la fidelidad de Cristo– hará posible que existan hombres y mujeres que lleguen a construir, con sus obras, una fidelidad como la de Teresa, aunque todavía no sepan siquiera que existe.

### **3. Una espiritualidad detenida junto al pozo**

No hay encuentro con Jesús, con el pobre, ni con uno mismo, sin una ralentización del ritmo. En ocasiones el encuentro es el que provoca la detención, que sucede de forma brusca, como le sucedió al samaritano que transitaba el camino que va de Jerusalén a

---

<sup>3</sup> Recordamos cómo José Laguna veía la parábola de Lc 10 como un patrimonio literario, pero también ético, de la humanidad.

<sup>4</sup> «Jesús es el hombre para los otros en su vida y en su muerte. Este ser-para-los-otros constituye su esencia más íntima, pues por eso es el amor de Dios personificado para los hombres» (W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1992<sup>8</sup>, 149).

Jericó; en otras, es la detención la que permite descubrir la presencia inesperada de Jesús, en la hora sexta, junto al pozo. Sea como sea, la detención es ineludible para la vida espiritual, como lo es para la extracción del agua en cualquier pozo.

Esta necesidad de introducir pausa a la carrera de la vida constituye, tal vez, uno de los mayores retos espirituales para una vida espiritual auténtica en nuestro tiempo, para una espiritualidad samaritana, detenida junto al pozo. Superar ese reto requerirá entrar dentro, en una búsqueda decisiva, recuperando la cotidianidad de la vida como espacio sagrado de encuentro, y superando desde este último la fractura afectiva que, demasiadas veces, atraviesa nuestra existencia.

#### **a) Detener el paso y entrar**

La quietud es incompatible con el movimiento. Una afirmación tan sencilla puede esconder, creemos, una verdad honda de nuestra vida espiritual y la de nuestros contemporáneos, tan acostumbrados a la velocidad.

Quien está detenido no puede huir, no puede escapar de la noche de la historia universal, tan repleta de víctimas y de daños colaterales; noche en la que incluso Dios, demasiadas veces, parece callar. Tampoco puede disfrazar la infidelidad del propio pueblo, la vulnerabilidad de la propia vida, los miedos, los pecados, las derrotas.

Quien está quieto no escapa de la mirada de Jesús que, detenido frente a cada uno de nosotros, en la soledad del propio pozo, nos seduce y nos provoca, nos hace reconocer nuestra noche, aceptar nuestra oscuridad y soledad, tanto cuando estas son hijas del propio pecado como cuando proceden del misterio de Dios.

No resulta fácil dejar atrás el murmullo de la ciudad que habitamos y que nos habita; tampoco lo es reducir la velocidad, relativizar los criterios de bienestar que todo lo abarcan –consumo, equilibrio, eficacia, contacto...– y decidirse a entrar dentro de nosotros, allí donde resuena el silencio de Dios, como pozo sin fondo, como sed inmensa y como agua que no cesa.

Teresa tuvo el coraje de entrar en el campo de batalla de su propia interioridad y no bajar nunca los brazos. Años de oscuridad sin luz, de sed sin apenas oasis, de soledad vivida en la fe. Ella pasó horas detenida frente a Jesús, estática –¿extática?– junto al pozo.

Mientras tanto, el “tengo sed” de Jesús se abría paso como la palabra más firme, la presencia más cercana, el deseo que le daba de beber.

Estaba sola y, sin embargo, compartía con los pobres ese silencio y esa sed. Aquí reside, nos parece, la imagen más real de Teresa, así como el desafío más radical para quienes hoy, como ayer, se decidan a vivir junto a Dios, como ella, en Samaría.

### **b) La cotidianidad como espacio sagrado de encuentro**

Los cambios sociales, como sabemos, han venido acompañados e incentivados por nuevos modelos arquitectónicos, por el diseño y la edificación de nuevos tipos de viviendas, urbanizaciones y poblaciones. El proceso social de individuación, al que nos hemos referido ya en diversas ocasiones, está asociado con las viviendas unifamiliares, dentro de las que cada miembro se constituye, a su vez, en “señor” de su habitación.

Esta dinámica general no incluye, sin embargo, a los pobres. Para ellos, la distancia entre el interior de la casa y la calle no es tan nítida. Ellos no tienen nada que perder, y mantienen abiertas las puertas. Tampoco la calle les resulta hostil, no al menos las calles de sus barrios, en las periferias de ciudades de las que no se sienten parte.

Para los pobres, que tienen más contacto con el presente y sus sufrimientos, y menos posibilidades de proyectarse hacia el futuro, el presente tiene un valor distinto, una carga profética, una significatividad distinta. Para ellos, el pozo no es un lugar por el que es necesario pasar para vivir, sino un espacio de vida. No tienen prisa.

De manera semejante, quienes se adentran en los caminos del espíritu, al estilo de los samaritanos, restaurarán la quiebra profunda entre lo público y lo privado, entre el camino y la casa, entre Dios y su propia interioridad. Ellos, empobrecidos de sí mismos, podrán reconocer junto al pozo que Dios les tiene en cuenta, los visita en su misma casa, en sus espacios cotidianos de vida; también descubrirán que en su camino, el de todos los días, Jesús mismo les sale al paso en las necesidades del prójimo, o, más aún, en los prójimos necesitados.

A la luz de esta verdad, no necesitarán ya cerrar las puertas de sus casas ni de sí mismos –como hacían los discípulos antes de reconocer al que está vivo (cf. Jn 20,19).

### c) Una fractura afectiva que se trasciende

Afirmaba Olaizola que nuestra sociedad, y muchos de nuestros conciudadanos, atraviesan una crisis afectiva, una crisis que es al mismo tiempo de tipo relacional, y que hemos tratado de poner de manifiesto en algunos de sus perfiles (soledad, debilitamiento de las relaciones, indiferencia, inseguridad, entre otros). El peligro principal, no obstante, no reside en la crisis misma, sino en el peligro de que ella sea comprendida y abordada desde una óptica individualista –por eso, también narcisista. El peligro de que nuestra sed no nos acerque a la sed de los pobres, de que su hambre no sea, también, nuestra.

Por eso hemos de volver al evangelio, a la figura de la samaritana, a Teresa. En ellas encontramos una profunda crisis afectiva que, sin embargo, no es una crisis de los afectos. Su crisis personal es del pueblo y les acerca al pueblo. La sed de la samaritana es la sed del pueblo y su infidelidad es la de Samaría. La sed de Teresa es la de los pobres, y su soledad es la de Jesús.

De ellas aprendemos que, si bien la herida acompaña el itinerario espiritual, no es posible una búsqueda de Dios al margen de los hermanos y de sus propias búsquedas; tampoco un agua que se consume y no se ofrece, una vida espiritual que no es apostólica.

Desde una perspectiva social, eclesial y misionera, la fractura afectiva se profundiza, descubriendo en ella la herida antropológica que nos abre a la búsqueda espiritual. Al mismo tiempo, esta fractura afectiva se trasciende, descubriendo en ella la posibilidad de una configuración con los pobres que esperan, como nosotros, el agua que da vida y el unguento que la restituye.

#### 4. Conclusión: “*Vete y haz tú lo mismo*” (Lc 10,37) “*en Espíritu y en verdad*” (Jn 4,23)

El horizonte de la vida espiritual es la comunión. Tal vez esta sea la razón fundamental por la que la teología espiritual, a través de su método, debe conducir a alcanzar una síntesis entre las distintas realidades humanas y divinas, realidades que en no pocas ocasiones son percibidas en tensión, cuando no en oposición.

Una propuesta como la *espiritualidad samaritana*, o de otra manera, una mirada a la espiritualidad cristiana desde la contemplación del díptico samaritano, debe articular armónicamente el relato de Lucas –su mensaje– con el de Juan. A pesar de nuestro esfuerzo por poner palabras a esta síntesis, nos parece que en Teresa de Calcuta, en su vida

y en su propio itinerario espiritual, está expresado con la vida todo lo que nosotros querríamos decir con palabras.

Su camino desembocó en su propio pozo, su amor concreto por los más pobres le llevó de los hermanos –con quienes compartió búsquedas, hambre y oscuridad– hacia Cristo. Y Cristo, en el pozo, la envió a sus hermanos, para saciar una sed que le pertenecía, para compartir con ellos el pan.

En la capilla se sentía urgida a salir para llevar a los pobres al Dios que no sentía, y junto a los pobres descubría, experimentaba y compartía el amor y la sed que la hacían volverse constantemente hacia Dios, que la esperaba, pequeño, en la *cajita* escondida en la capilla.

Un movimiento de ida y vuelta, puesto en marcha por las dos preguntas que sostienen la historia y la vida espiritual: ¿dónde está tu hermano?, ¿quién es Dios y cómo adorarlo? Dos preguntas que sólo se responden cuando, olvidándolas, nos hacemos *prójimos* para, *en espíritu y en verdad*, reconocer a Cristo sediento en la propia sed y hambriento tras el misterioso disfraz de nuestros hermanos más pobres, aquellos que tienen hambre, aquellos que necesitan ser amados porque no saben que lo son, desde hace ya mucho, por Jesús...

## CONCLUSIONES

A partir de la tríada Mundo–Persona–Dios se articula toda la teología, todo el dogma y la experiencia cristiana.

La teología espiritual puede ser entendida como la sistematización de la experiencia histórica de los santos que, al encontrarse con la persona del Hijo, descubrieron el amigable y paternal rostro de Dios para, a partir del fuego de esa experiencia, mirar y obrar en el mundo. La espiritualidad, de esta manera, sería el itinerario hacia la santidad que estamos llamados a recorrer todos nosotros.

Las vidas de los santos son, por tanto, cimientos de la teología cristiana, y el encuentro con ellas constituye uno de los caminos más seguros para el desarrollo de la ciencia teológica, y para que la caridad cristiana fructifique en nosotros.

Uno no elige con quién encontrarse. Sin premeditarlo, me he cruzado en el camino con la Madre Teresa de Calcuta. He reconocido en su vida el gesto delicado y la voz fuerte del Espíritu, y la he acompañado por un tiempo, con la confianza de aprender de ella –con ella, en ella– algo nuevo sobre el hombre, sobre Dios y sobre el mundo. Y creo que así ha sucedido.

Por esto, fijo la mirada en su rostro una última vez, no tanto para resumir los contenidos del presente trabajo, sino para acoger los frutos que su vida nos deja, como horizonte y desafío.

1. *La espiritualidad es teología vivida*, y, gracias a Teresa, esta verdad se ha hecho diáfana. Tal vez por esto he podido concluir estas páginas sin aludir apenas a muchos de los términos centrales de la teología: bautismo, gracia, etapas del proceso espiritual, consagración, entre otros. Ellos podrían haber dado más solidez académica a mi trabajo; no obstante, he optado por la vida, con la conciencia segura de que, en realidad, es justamente la vida de Teresa, y de los santos, la que sostiene la teología y sus conceptos.
2. *La interdisciplinariedad* me ha permitido transitar, al menos por la vía del pensamiento, el mundo en que Dios habita. En la selección de los autores y obras que acompañaban mi reflexión antropológica, sociológica, política, etc., he podido errar, así como en algunas valoraciones sobre el acontecimiento

postmoderno (en sus causas, manifestaciones, consecuencias y perspectivas). Sea como sea, he profundizado en la comprensión del mundo de hoy, tan marcado por la transformación del espacio y el tiempo, por la globalización y la revolución tecnológica, así como por los constantes cambios a los que el hombre y la mujer están expuestos en su cotidianidad.

3. *La santidad es una puerta a la universalidad*, y nosotros hemos tenido la ocasión de leer la historia desde la biografía de Teresa de Calcuta, alentados por una sociedad que percibimos dispuesta a acoger su testimonio, y confirmados por una Iglesia que, en su canonización, lo ratifica.
4. *Teresa habitó en la quiebra de la historia*. Ella fue anti-modernista, moderna y postmoderna, y no fue nada de ello; se entregó a los pobres y pasó muchas horas con los ricos; criticó las desigualdades y a quienes, deslumbrados por proyectos no evangélicos, olvidaban al hombre concreto. Teresa tuvo muchos rostros, y su vida propone un discernimiento de la realidad que, sin dejar de ser crítico, esté abierto al futuro de Dios.
5. *Afuera y adentro* se integran en su vida, aunque sea tan difícil percibirlo a simple vista. La profundidad de esta tensión que Teresa mantuvo durante años nos invita a caminar y a descender, desde el respeto reverencial que merece el misterio de Dios, quien nos recuerda en cada rostro que la vida permanece, casi siempre, oculta.
6. *Vocación tras vocación*, el camino cristiano nos lleva de lo que fuimos hacia lo que seremos. La transformación de la vida de Teresa, sus etapas, su consagración religiosa y su vocación especial, constituyen un recordatorio vivo de que, a quien apuesta por el seguimiento de Jesús, siempre le estarán esperando planes que no concuerden con los suyos.
7. *El encuentro con el rostro de los pobres* constituye uno de los accesos más ciertos a la espiritualidad. No porque ellos sean santos o nosotros héroes, sino porque su presencia nos posibilita reconocer en su vulnerabilidad la nuestra, y actuar desde la compasión de Dios, esa en la que el gesto más pequeño se llena del más grande valor.
8. *Cristo descubre la sed*, desvela nuestras heridas más hondas: orfandad, desarraigo, oscuridad, soledad, deseo. Él es el centro, está en todo y en todos: en el rostro del samaritano, en la Iglesia-posada, en el cuerpo sufriente al borde

del camino; dejarse contemplar por él revela al hombre y a la mujer la verdad más auténtica de su existencia: una sed capaz de trascenderlo todo.

9. *Dejar los propios cántaros y volver al pozo*, aparece así como la llamada más radical, que sólo puede escuchar quien se pone en camino, sin huir del juego de miradas que acontece junto al pozo.
10. *Quien bebe del agua crea Iglesia y se convierte en apóstol*, como le sucedió a Teresa. Al fin, quien encuentra a Jesús no aspira ya a saciar la propia sed. Quien ha probado esa agua acepta la oscuridad, que puede llegar a amar. Porque ella le descubre a Cristo, y le capacita para ser amigo, hermano y madre.
11. *Es posible vivir el Evangelio, en Samaría*. Teresa lo hizo, recuperando la ciudad antigua que, sin ella, permanecería enterrada bajo los débiles cimientos de nuestras sociedades líquidas.

Deseo que, al final del camino, el díptico samaritano se eleve por encima de los propios textos, y nos ayude a profundizar en las dos grandes preguntas que todos guardamos muy adentro –¿quién es mi prójimo?, ¿quién es Dios?– para ser, también nosotros, misioneros como Teresa:

«Ante todo, *misionera*. No cabe duda de que la nueva beata fue *una de las más grandes misioneras del siglo XX*. De esta mujer sencilla, proveniente de una de las zonas más pobres de Europa, el Señor hizo un instrumento elegido (cf. *Hch* 9, 15) para anunciar el Evangelio a todo el mundo, no con la predicación, sino con gestos diarios de amor a los más pobres. Misionera con el lenguaje más universal: el de la caridad sin límites ni exclusiones, sin preferencias, salvo los más abandonados»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los peregrinos...*, 2.



## A MODO DE EPÍLOGO

El 11 de marzo de 2005, en el barrio del Príncipe (Ceuta), en una España que no lo es del todo, mi mirada encontró la de una mujer. Su nombre sonaba a *Wisha*. Era una anciana, habitante de un centro de esos en los que recuperan la dignidad los descartados de nuestro tiempo, los que no tienen familia ni sensatez.

Había verdad en sus ojos. Su mirada sin palabras, su cuerpo cansado de golpes, su vida abandonada, quebraron mucho de lo que, hasta entonces, yo había construido.

Fueron cinco segundos, toda una eternidad cuando ni las palabras ni los ruidos distraen. Cinco segundos en los que se sucedieron Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua. La muerte y la resurrección estaban en su rostro.

Aquel ciclo litúrgico me acompaña desde entonces, como herida, como advertencia, y como anhelo: la herida que se abre al encontrar la propia vulnerabilidad en la fragilidad de los otros; la advertencia que protege de una vida fría, cómoda y atrincherada tras palabras sin verdad; el anhelo de un encuentro sincero con Jesús que transforme vida, hogar y calle y, mañana, el inmenso mundo que no terminaremos nunca de comprender.

Mientras llega mañana, agradezcamos hoy la vida de quienes nos descubren la Vida, y pidamos incesantemente a Cristo que llene las nuestras de una sed más radical y haga de nuestros corazones el suyo, para no dejar pasar un rostro, para elegir la senda que nos lleva al pozo, para no olvidar las únicas preguntas que pueden salvarnos: la que mira a los hermanos, la que busca a Dios...



## CRONOLOGÍA - COLLAGE

### *1<sup>er</sup> tapiz: Contemplación desde el barco, camino de India (1910-1928)*

26/08/1910. Nacimiento (Uskub, Imperio otomano; hoy Skopje, capital de Macedonia). Es la última de tres hermanos.

27/08/1910. Bautismo: Gonxha Agnes (Inés). Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús.

1912-1913. Guerras de los Balcanes. Caída del Imperio otomano y nacimiento de Albania como Estado independiente.

1914-1918. Primera Guerra Mundial.

1918. Muerte de su padre. Teresa aún no había cumplido ocho años.

1915-1924. Asiste a la escuela no confesional. Recibe catequesis, es “Hija de María”, participa en el coro y tiene inquietudes de tipo vocacional.

1922. Inclinación a la vocación religiosa y misionera (Nuestra Señora de Letnice).

26/09/1928. Aspirante en la casa madre de las Hermanas de Loreto (Irlanda). 3 meses allí. Mejora el inglés.

### *El viaje y el ingreso (1928-1931)*

11/1928-06/01/1929. Viaja a la India.

1929-1931. Noviciado en Darjeeling.

### *2<sup>o</sup> tapiz: Los muros sólidos del colegio de St. Mary, Calcuta (1931-1946/8)*

25/05/1931. Primera profesión religiosa.

1931-1948. Profesora de Geografía e Historia en la Escuela Bengali Medium femenina de St. Mary.

24/05/1937. Profesión perpetua. Estuvo los seis meses previos fuera. Desde entonces visita los domingos a los pobres de Calcuta.

1939-1945. Segunda Guerra Mundial.

1943. Graves hambrunas.

1944-1948. Asume la dirección de la escuela y la responsabilidad hacia la congregación bengalí asociada a Loreto: las Hijas de Santa Ana.

***La respuesta incipiente a una vocación especial (1946-1948)***

1946-1950. Años conflictivos para India.

08/1946. La gran matanza de Calcuta. Cinco mil muertos en las calles, cincuenta mil heridos, y gran carestía. Teresa cruza el muro en busca de alimentos.

15/08/1947. Independencia de la India.

30/01/1948. Asesinato de Mahatma Gandhi.

10/1946-08/1948. Años de discernimiento y prueba para Teresa.

10/09/1946. Día de la inspiración, en el tren hacia Darjeeling, camino de ejercicios espirituales.

A la vuelta le dirige espiritualmente el P. Celeste Van Exem.

13/01/1947. Primera carta al arzobispo Périer.

08/08/1948. “Puede ir adelante”. Permiso de exclaustación desde Roma.

17/08/1948. Abandona Loreto.

***3er tapiz: India en la India, pobre con los pobres, Calcuta (1948-1952/3)***

17/08/1948-09/12/1948. En Patna aprende enfermería con las Hermanas Misioneras Médicas.

09/12/1948-02/1949. En Calcuta se hospeda en el Hogar de San José, de las Hermanitas de los Pobres.

21/12/1948. Teresa va, por vez primera, a los barrios marginados como M.C.

Sola en Motijhil, suburbio donde vivían católicos, enseña a los niños el alfabeto y algo de higiene.

02/1949. “Los Gomes” le ceden el piso de Creek Lane, a petición de Van Exem. Este tiempo salen a las calles, atienden a los enfermos, y reciben formación en el piso.

19/03/1949. Llega su primera seguidora, Subashini Das (Inés), y pronto otras más.

1949-1950. Escribe el primer borrador de las Constituciones. Con Van Exem lo revisa y corrige.

1950. Recibe la nacionalidad india.

07/10/1950. Aprobación de las Constituciones. Festividad de Nuestra Señora.

02/1953. Son ya más de 25 novicias y postulantes, y se trasladan a la casa madre.

***4º tapiz: En la habitación de la nueva casa. Consolidación (1952/3-1962)***

Actividad infatigable en las calles, centros y hogares que se crean, primero en Calcuta, luego en toda la India.

22/08/1952. Hogar para moribundos de Kalighat.

22/08/1952. Hogar Infantil Sishu Bavan (Casa de la esperanza).

12/04/1959. Profesión perpetua del primer grupo de hermanas.

25/10/1960. Primera vez que sale de la India (Las Vegas, EE.UU. Escalas en Inglaterra, Alemania, Suiza e Italia).

Fundaciones en India: Calcuta, Ranchi, Delhi, Bombay, etc.

***5º tapiz: Hasta las Naciones Unidas, y mucho más (1963-1997)***

03/1963. Hermanos Misioneros de la Caridad.

01/ 1964. Fama en India. Visita de Pablo VI a Bombay, por el congreso Eucarístico. Regala un descapotable a Teresa. Con donativos construye el primer centro para leprosos: la Shanti Nagar o Ciudad de la paz.

01/02/1965. La congregación pasa a ser de derecho pontificio. Depende de Roma. Son unas 300.

1965. Primera fundación fuera de India, en Venezuela.

Fundaciones en multitud de países: Roma, Australia, Gaza, Yemen del Norte, Etiopía, Filipinas, Reino Unido, México, Panamá, Perú, EE. UU., Tanzania, Bélgica, Holanda, Berlín Oriental, Colombia, etc.

1975. Primera entrevista en televisión, en la *BBC*. Portada de la revista *Times*.

25/05/1976. Hermanas del Verbo, posteriormente rama contemplativa (El Bronx, NY).

Expansión de los Hermanos del Verbo (contemplativos) y de otros grupos fundados en los años 50 (Colaboradores, Enfermos o Sufrientes, etc.).

17/10/1979. Recibe el Nobel de la Paz.

26/10/1985. Discurso en la Asamblea General de las Naciones Unidas.

1989. Dan inicio algunos problemas cardiovasculares.

12/04/1990. Dimite como Superiora General. La reeligen por unanimidad en septiembre.

02/01/1991. Carta a George Bush y a Saddam Hussein, pidiendo la paz.

01/1996. La Hermana Nirmala le sucede como Superiora General.

5/09/1997. Fallece en Calcuta.

### ***El ascenso***

13/09/1997. Funeral con honores de Estado.

1997-2016. La congregación continúa creciendo y consolidándose. De 3.914 misioneras y 363 misioneros a 5.161 mujeres y 416 hombres; de 120 a 139 países; de 594 a 758 casas.

19/10/2003. Beatificada por Juan Pablo II.

04/09/2016. Canonizada por Francisco.

## BIBLIOGRAFÍA ESPIRITUALIDAD SAMARITANA

### Postmodernidad (Filosofía, Historia, Política, Sociología...)

- ✚ BALLESTEROS, J.,
  - *Posmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989.
  - «Posmodernidad y tercer milenio», *Persona y derecho* 43 (2000), 15-32.
- ✚ BAUDRILLARD, J. – HABERMAS, J. – SAID, E. [et al.], *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona 1998<sup>4</sup>.
- ✚ BAUMAN, Z.,
  - *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2005.
  - *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*, Arcadia, Barcelona 2006.
  - *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, Paidós, Barcelona 2009.
  - *Ética posmoderna*, Siglo XXI, Buenos Aires 2004.
  - *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México 2003.
  - *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Tusquets Editores, Barcelona 2007.
  - *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, Barcelona 2005.
- ✚ BECK, U., *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona 1998.
- ✚ BERCIANO, M., *Debate en torno a la posmodernidad*, Síntesis, Madrid 1998.
- ✚ CASTELLS, M., *La Era de la Información. Vol. I: La Sociedad Red*, Siglo XXI, México 2002.

- ✚ D'AGOSTINO, F., «Ética y derecho entre lo moderno y lo postmoderno», *Persona y derecho* 42 (2000), 17-31.
- ✚ FERRANDO, J. L., «La indiferencia mata y el olvido remata», *Periodista Digital* (14 de marzo de 2016), en:  
<http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2016/03/14/la-indiferencia-mata-y-el-olvido-remata-religion-iglesia-yemen-monjas-asesinato.shtml>.
- ✚ FUKUYAMA, F.,
- *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.
  - «The End of History?», *The National Interest* 16 (verano de 1989).
- ✚ GERVILLA CASTILLO, E., *Educación en la Postmodernidad*, Dykinson, Madrid 2010.
- ✚ GUERRA, M., *100 preguntas-clave sobre la "New-Age". Catecismo nada elemental con sus respectivas respuestas*, Monte Carmelo, Burgos 2004.
- ✚ GIRAUD, C., *Las lógicas sociales de la Indiferencia y la Envidia. Contribución a una sociología de las dinámicas organizacionales y de las formas del compromiso*, Biblos, Buenos Aires 2008.
- ✚ HAN, BYUNG-CHUL., *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona 2013.
- ✚ HARVEY, D., *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu, Buenos Aires 2004.
- ✚ LEBRUN, GÉRARD, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Escolar y Mayo, Madrid 2008.
- ✚ LÉVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia 1993.
- ✚ LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 2000<sup>13</sup>.

- ✚ MARTÍNEZ, A. –HENAR, J. (coords.), *La postmodernidad ante el espejo*, Prensas universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2012.
- ✚ OUAKNIN, M.A.,
- *Elogio de la caricia*, Trotta, Madrid 2006.
  - *Méditations érotiques*, Balland, Paris 1992.
- ✚ QUINZÁ, X., *Pasión y radicalidad. Postmodernidad y Vida Consagrada*, San Pablo, Madrid 2004.
- ✚ RAMONET, I., *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, Debate, Madrid 1997<sup>2</sup>.
- ✚ RODRIGUEZ OLAIZOLA, J. M<sup>a</sup>., *Hoy es ahora. Gente sólida para tiempos líquidos*, Sal Terrae, Santander 2011.
- ✚ SCHELER, M., *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid 2001.
- ✚ SEABROOK, J., *The Leisure Society*, Blackwell, Oxford 1988.
- ✚ SENNET, R., *Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Anagrama, Barcelona 2003.
- ✚ TAYLOR, C., *Argumentos Filosóficos*, Paidós, Barcelona 1997.
- ✚ TUBELLA, I. – TABERNERO, C. – DWYER, V., *Internet y la televisión: La guerra de las pantallas*, Ariel, Barcelona 2008.
- ✚ VÁSQUEZ ROCCA, A., «La Posmodernidad; nuevo 'régimen de verdad', violencia metafísica y fin de los metarrelatos», *Nómadas (Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas)* 29 (2011), online:  
<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/29/avrocca.pdf> .
- ✚ VATTIMO, G. – MARDONES, J. M. – URDANABIA, I. [et al.], *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona 1990.
- ✚ VELÁZQUEZ DELGADO, J., *Globalización y fin de la historia*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, D.F., 2005.

- ✚ VV. AA., «Emmanuel Lévinas. Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad», *Revista Anthropos* 176 (1998), 3-11.
- ✚ WYSCHOGROD, E., *Emmanuel Levinas. The problem of ethical metaphysics*, Martinus Nijhoff, The Hague 1974.
- ✚ WYSCHOGROD, E. – MCKENNY, G. P. (eds.), *The Ethical*, Blackwell, Malden – Oxford – Melbourne – Berlin 2003.
- ✚ YOUNG, J., *The exclusive Society*, Sage, Londres 1999.

### **Espiritualidad de Teresa de Calcuta.**

#### **(Fuentes)**

- ✚ TERESA DE CALCUTA, SANTA, *Ven, sé mi luz. Las cartas privadas de “La santa de Calcuta”*, Edición y comentarios de Brian Kolodiejchuk, M.C., Planeta, Barcelona 2014.

#### **(Bibliografía secundaria)**

- ✚ EGAN, E., *Such a Vision of the Street. Mother Teresa: the Spirit and the Work*, Doubleday, Nueva York 1985.
- ✚ FACÉRIAS, D., *Madre Teresa. La india*, Sal Terrae, Santander 2008.
- ✚ FRANCISCO, *Homilía durante la Eucaristía y Canonización de la Beata Madre Teresa de Calcuta (4 de septiembre de 2016)*, online.
- ✚ GAUTIER, J., *Tengo sed: Teresa de Lisieux y la madre Teresa*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005.
- ✚ GJERGJI, L., *La Madre Teresa de Calcuta. Desde los orígenes hasta el reconocimiento*, Encuentro, Madrid 2016.
- ✚ GONZÁLEZ-BALADO, J.L., *Ver, amar, servir a Cristo en los Pobres. Mensajes de la Madre Teresa de Calcuta*, Paulinas, Madrid 1991.

- ✚ JUAN PABLO II, SAN, Homilías y Discursos, online:
  - *Discurso a los peregrinos que habían participado en la beatificación de la Madre Teresa de Calcuta (20 de octubre de 2003).*
  - *Homilía del Santo Padre Juan Pablo II en la Misa de Beatificación de Madre Teresa de Calcuta (19 de octubre de 2003).*
  - *Homilía del Santo Padre Juan Pablo II en la santa misa para los católicos del Bengala occidental en el Parque Brigade Parade Grounds de Calcuta (4 de febrero de 1986).*
- ✚ LE JOLY, E., *La Madre Teresa. Su vida y su obra*, Editorial Palabra, Madrid 2008<sup>14</sup>.
- ✚ LÓPEZ GUZMÁN, M<sup>a</sup>. D., «Madre Teresa: Creer o no creer», *Razón y fe* 1380 (2013), 53-62.
- ✚ SICCARDI, C., *Madre Teresa. Todo comenzó en mi tierra (Con cartas inéditas a la familia)*, San Pablo, Madrid 2010.
- ✚ VV. AA., «Misioneras de la Caridad. La congregación de la Madre Teresa que crece con los años», *Rome Reports* (02 de septiembre de 2016), sin autor, online: <http://www.romereports.com/2016/09/02/misioneras-de-la-caridad-la-congregacion-de-madre-teresa-que-crece-con-los-anos> .

## **Biblia**

- ✚ ALEIXANDRE, D., «Buscadores de Pozos y Caminos. Dos iconos para una vida religiosa samaritana», *Pasión por Cristo, pasión por la humanidad*, Congreso Internacional de la Vida Consagrada, Roma, 23-27 noviembre 2004, [organizado por] Unión de Superiores Generales, Unión Internacional de Superioras Generales, Publicaciones Claretianas, Madrid 2005, 107-142.

- ✚ BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan: una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*, Cristiandad, Madrid 2003.
- ✚ BEUTLER, J., *Comentario al evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella 2016.
- ✚ BONGIOVANNI, S., *Il principio compassione. Dio nell'uomo, l'uomo in Dio*, Univ. Di Padova, Padova 2016.
- ✚ BROWN, R. E., *Para que tengáis vida. A solas con Juan Evangelista*, Sal Terrae, Santander 2002.
- ✚ KEMMER, A., *Les hablaba en parábolas. Cómo leerlas y entenderlas*, Sal Terrae, Santander 1982.
- ✚ LAGUNA, J., «Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad. Hoja de ruta samaritana para otro mundo posible», *Cristianisme i Justícia* 172 (2011).
- ✚ PAGLIA, V., *De la compasión al compromiso. La parábola del buen samaritano*, Narcea, Madrid 2009.
- ✚ PAOLI, A., *Un encuentro difícil. La parábola del Buen Samaritano*, San Pablo, Madrid 2002.
- ✚ PRONZATO, A., *Tras las huellas del Samaritano. Peregrinación al santuario del hombre*, Sal Terrae, Santander 2000.
- ✚ SKA, J. L., *El camino y la casa. Itinerarios bíblicos*, Verbo Divino, Estella 2005, 221-235.

#### **Magisterio (Concilio Vaticano II, papas, )**

- ✚ BENEDICTO XVI, *Homilía del Santo Padre Benedicto XVI en Colonia con motivo de la XX JMJ (21 de agosto de 2005)*, online.
- ✚ CONCILIO VATICANO II, online:
  - Constitución dogmática «Dei Verbum» sobre la divina revelación (18 de noviembre de 1965).

- Constitución dogmática «Lumen Gentium» sobre la Iglesia (21 de noviembre de 1964).
- Constitución pastoral «Gaudium et Spes» sobre la Iglesia en el mundo actual (7 de diciembre de 1965).
- ✚ FRANCISCO, *Mensaje del santo padre Francisco para la celebración de la XLIX Jornada Mundial de la Paz (01 de enero de 2016)*, online.
- ✚ PABLO VI, BEATO, Carta Encíclica «Ecclesiam Suam» sobre el “mandato” de la Iglesia en el mundo contemporáneo (6 de agosto de 1964), online.
- ✚ PIO X, SAN, Motu Proprio «Sacrorum Antistitum» (1 de septiembre de 1910), online.
- ✚ PIO XII, Encíclica «Quemadmodum» (6 de enero de 1946), online.

#### Otras obras consultadas

- ✚ ARETA, M., *El hombre de la piscina. Entre la justicia y la esperanza*, Trabajo para la obtención del *Baccalaureatus in Theologia* (Grado en Teología), Facultad de Teología de Granada, Granada 2014, no publicado.
- ✚ *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992<sup>3</sup>.
- ✚ CHEN, G. (Ed.), *Poesía china (Siglo XI a.C.-Siglo XX)*, Cátedra, Madrid 2013<sup>4</sup>.
- ✚ CORTÁZAR, J., *Historias de cronopios y de famas*, Santillana, Madrid 2010<sup>5</sup>.
- ✚ *Diccionario panhispánico de dudas*, s/v género<sup>2</sup>, online:  
<http://lema.rae.es/dpd/srv/search?id=Tr5x8MFOuD6DVTIDBg>
- ✚ GALEANO, E., *Mujeres*, Siglo XXI, Madrid 2015.
- ✚ GARCÍA PALACIOS, I. M<sup>a</sup>. L., *Un itinerario inesperado. El diario de Ilde*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2012.

- ✚ HERNÁNDEZ, M., *El hombre y su poesía. Antología*, Edición de Juan Cano Ballesta, Cátedra, Madrid 1992<sup>12</sup>.
- ✚ KASPER, W., *Jesús, el Cristo, Sígueme*, Salamanca 1992<sup>8</sup>.
- ✚ *Misal Romano*, Conferencia Episcopal Española – Libros Litúrgicos, Madrid 2016.
- ✚ PAVESE, C., *El oficio de vivir. El oficio de poeta*, Círculo de Lectores, Barcelona 1989.
- ✚ RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979.
- ✚ ROMERO, A., «Carisma», en: APARICIO A., – CANALS, J., *Diccionario Teológico de la vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1989, 142-158.

## ÍNDICE GENERAL

<b>SUMARIO</b>	5
<b>INTRODUCCIÓN</b>	9
<i>El relato lucano: Lc 10, 25-37</i>	17
<b>CAPÍTULO I. DOS CAMINOS EN BUSCA DEL ROSTRO.</b>	
<b>HISTORIA DE LA POSTMODERNIDAD Y BIOGRAFÍA DE MADRE TERESA</b>	19
<b>1. El camino</b>	19
<b>2. Historia y Biografía</b>	21
a) El fin de la historia. La crisis de la modernidad y la salida postmoderna	21
b) Biografía y contexto de Teresa de Calcuta desde su itinerario geográfico	27
c) La obra de Teresa como una respuesta “desde abajo”: itinerario vocacional, Misioneras de la Caridad, cuestiones políticas y económicas.	38
d) Conclusión: “ <i>por el camino que va de Jerusalén a Jericó</i> ” (Lc 10, 30)	42
<b>3. El rostro del pobre</b>	45
a) Cae el pensamiento, los rostros permanecen: la debacle de la ética	45
b) Reconstruir desde lo que permaneció en pie: la estética postmoderna	50
c) La ética de Madre Teresa: la estética del Rostro	54
d) Conclusión: “ <i>al verlo, sintió compasión</i> ” (Lc 10,33)	61
<b>CAPÍTULO II. UN ROSTRO QUE SEDUCE Y CREA CUERPO.</b>	
<b>LOS RELATOS POSTMODERNOS Y LA CARIDAD DE TERESA</b>	67
<b>1. El rostro</b>	67
<b>2. La caridad hecha relato</b>	68
a) El relato en la era de la información: entre el amor y la indiferencia	69

b) La opción de Madre Teresa en un mundo seducido por sus relatos: un acto de amor por Jesús	73
c) Conclusión: “ <i>se acercó, le curó las heridas</i> ” (Lc 10,34)	77
<b>3. El poder del cuerpo</b>	80
a) La negación del límite en el individuo postmoderno: el problema del cuerpo	81
b) El cuerpo traslúcido para unos ojos transformados: Eucaristía	84
c) Teresa como Madre de muchos: el cuerpo eclesial	87
d) Conclusión: “ <i>Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré</i> ” (Lc 10,35)	91
<b>4. Conclusión. Madre de los caminos</b>	92
 <i>El relato joánico: Jn 4, 1-42</i>	95
 <b>CAPÍTULO III. LA SED EN TERESA Y LOS POZOS ESPIRITUALES DE LA POSTMODERNIDAD</b>	97
<b>1. El pozo</b>	97
<b>2. Biografías quebradas: de la orfandad al desarraigo</b>	98
a) La orfandad y el desarraigo postmoderno: la soledad	98
b) La orfandad y el desarraigo de Madre Teresa: la oscuridad	100
c) Conclusión: “ <i>No tengo marido</i> ” (Jn 4,17)	104
<b>3. El rostro y la sed</b>	107
a) La sed postmoderna: la sed constante de nuevos rostros	107
b) La sed de Teresa: la sed de Cristo en los pobres	109
c) Conclusión: “ <i>Si supieras quién es el que te está pidiendo agua</i> ” (Jn 4,10)	112
<b>4. El agua</b>	113

a) El paradigma relacional postmoderno: el grifo	114
b) Madre Teresa como modelo: el manantial	116
c) Conclusión: “ <i>El que beba del agua que yo le daré...</i> ” (Jn 4,14)	119
<b>5. Conclusión: esposa junto al pozo</b>	121
<b>CAPÍTULO IV. ESPIRITUALIDAD SAMARITANA PARA TIEMPOS LÍQUIDOS</b>	123
<b>1. La pregunta</b>	123
<b>2. Una espiritualidad para el camino</b>	124
a) Salir y caminar con los ojos abiertos	125
b) Una acción moral libre y responsable	126
c) Una ética que se trasciende	127
<b>3. Una espiritualidad detenida junto al pozo</b>	128
a) Detener el paso y entrar	129
b) La cotidianidad como espacio sagrado de encuentro	130
c) Una fractura afectiva que se trasciende	131
<b>3. Conclusión: “<i>Vete y haz tú lo mismo</i>” (Lc 10,37) “<i>en Espíritu y en verdad</i>” (Jn 4,23)</b>	131
<b>CONCLUSIONES</b>	133
<b>A MODO DE EPÍLOGO</b>	137
<b>CRONOLOGÍA-COLLAGE</b>	139
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	143
<b>ÍNDICE GENERAL</b>	151

