

# Espiritualidad de la Inclusión

Nurya Martínez-Gayol, aci, 3 de mayo de 2023  
Universidad Pontificia Comillas

En la última Asamblea de la UISG tuve la oportunidad de hablar de la Espiritualidad de la Sinodalidad. Cuando me invitaron a estar con ustedes esta tarde, la propuesta era prolongar el tema, a poder ser, teniendo en cuenta los acontecimientos del año transcurrido.

Partíamos de una definición concreta de espiritualidad. Entendiendo la espiritualidad de un sujeto, colectivo o pueblo como su forma de ser y relacionarse con la totalidad de la realidad, con lo que ésta tiene de trascendente y de histórica.

Más en concreto, la espiritualidad cristiana es una manera de vivir el Evangelio por la fuerza del Espíritu, pero es por ello y al mismo tiempo, una manera de aprehender la realidad y, por lo mismo, de enfrentarse con ella. Es la acción del Espíritu la que nos impulsa, con un talante específico, a hacernos cargo de la realidad.

Entendemos, en síntesis, que la espiritualidad es el talante con que se afronta lo real, CON EL QUE NOS HACEMOS CARGO DE LA REALIDAD, de la historia en que vivimos con toda su complejidad, un talante que brota de la acción del Espíritu en nosotras, tanto personalmente, como de forma colectiva, y de ahí la importancia del discernimiento, para detectar la acción de ese Espíritu que es el que nos envía a hacemos cargo de la realidad en la que vivimos y a la que somos enviadas.

Las diversas espiritualidades que han surgido en la vida de la Iglesia y que se han concretado en las distintas formas de vida y familias religiosas, han sido exactamente eso, un dejar que el Espíritu guiara hacia una u otra forma de «hacerse cargo de la realidad», respondiendo a sus diversas necesidades a lo largo de la historia.

Puesto que hablábamos de la espiritualidad sinodal, concretábamos este “hacernos cargo” de nuestra realidad eclesial en 5 rasgos:

- a. Espiritualidad de la escucha
- b. Espiritualidad del diálogo
- c. Espiritualidad del discernimiento
- d. Espiritualidad del cuidado: ternura, custodia y reparación
- e. Espiritualidad de la resistencia paciente o paciencia resistente

Hoy quisiera añadir una nueva característica por la que clama una espiritualidad sinodal. Hacernos cargo de nuestra realidad mundial hoy, es abrazar un mundo en el que la no aceptación de la diferencia, la falta de respeto a las identidades personales y de los colectivos minoritarios, ha conducido y conduce a situaciones de guerra, de violencia, de destrucción. Diferentes por pertenecer a una etnia diversa, por tener una orientación sexual distinta, por pensar de otra manera, por vivir de otra forma... por no plegarse a la uniformidad buscada por los que tienen el poder y quieren perpetuarse en él. Al lado de las guerras, situaciones políticas en gran número de países en las que la polarización en extremos, siempre más opuestos y enfrentados, se va endureciendo, y donde la defensa de los “míos” y nuestras ideas y forma de proceder, se realiza en el ataque indiscriminado al que no procede como yo, y en la convicción, cada vez más arraigada, de que dar un paso hacia el encuentro de posiciones, o estar dispuesto a transigir “algo” de mi verdad... en la escucha y diálogo con lo ajeno, no es digno, no es bueno, y atenta contra la identidad del grupo. Los nacionalismos se contemplan como cada vez más peligrosos y, en realidad, sus defensores esgrimen posturas cada vez más intolerantes de la diferencia y más autoritarias, por no decir peligrosamente prepotentes. Creerse una raza mejor, es siempre el preludeo de una herida en la condición humana.

Hay un largo etc. de otras situaciones en las que no me voy a detener, pero a nadie se le escapa que los problemas con las leyes de inmigración tienen mucho que ver, nuevamente, con la llegada del diferente a nuestras sociedades. Un diferente que nos desestabiliza, que tratamos de marginar, de segregar, separar en espacios controlables... y, al final, de culpar de nuestros problemas y debilidades.

Como sociedad eclesial no estamos mucho mejor. Nacionalismos, políticas, situaciones étnicas... también nos atraviesan, por no mencionar lo que supone la cuestión de género.

Las mujeres en la Iglesia resultamos incómodas a una jerarquía de varones que, a menudo, intenta disolver el problema, aplicando el concepto “ideología de género” a todo aquello que no se alinea en los “guetos” que desde hace siglos los varones han establecido como lugares apropiados para las mujeres en la Iglesia. El propio Papa es duramente criticado cuando hace algún movimiento con el que introduce en espacios tradicionalmente prohibidos a una mujer.

Para hacernos “cargo” de esta situación, para tratar de disolver el miedo a la diferencia y la tendencia a la protección de lo propio, lo “nuestro”, levantando barreras que impidan a los diversos alcanzarnos, movilizarnos, o habitar nuestros espacios... y para que la espiritualidad sinodal se pueda convertir en un referente de todo ello, me parece absolutamente necesario introducir en nuestro caminar juntos, así como en nuestra tarea eclesial lo que voy a denominar el “PRINCIPIO DE INCLUSIÓN”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Para todo lo relacionado con el principio de inclusión y la sinodalidad, véase un desarrollo más amplio y detallado en *Ventanas a la sinodalidad*, Elisa Estevez y paula Depalma (eds.), Verbo Divino, Madrid 2023; donde se encontrarán

## Definiendo la inclusión

### Inclusión -exclusión

Pero ¿qué es el “principio de inclusión”?

Trataré de definirlo a través de otras categorías con las que en ocasiones se identifica y en otras se opone. En concreto con dos: inclusión - exclusión y el segundo: inclusión - integración.

Los conceptos inclusión-exclusión pueden tenerse por categorías polares, que establecen entre sí un continuo entre un extremo de máxima inclusión —donde los diferentes elementos y relaciones quedan reunidos a la vez que afirmados en su diferencia— y otro de exclusión, en el que se da un aislamiento de los aspectos y un rechazo de ellos en su individualidad<sup>2</sup>.

Tanto la inclusión como la exclusión cuentan con una clara dimensión estructural, no solo afectan a sujetos y agentes. En realidad, deberíamos hablar más de exclusiones e inclusiones, pues a la hora de la verdad, cada espacio (social, familiar, cultural, comunitario, religioso...) presenta sus propios umbrales de exclusión e inclusión.

Y es que estamos mucho más ante *procesos* que ante situaciones estables. Procesos que, además, presentan una geometría variable. Es decir, afectan de forma cambiante a personas y colectivos. Y procesos multidimensionales, poliédricos, en los que las fronteras de la exclusión-inclusión son móviles y fluidas.

La Iglesia, tanto contemplada como una institución estructurada cuanto, como comunidad de creyentes, está afectada en sus diferentes niveles de realidad por estos procesos. No parece baladí evaluarlos y preguntarnos en qué medida el camino sinodal emprendido está afectado y ha de ir haciendo opciones y tomando decisiones que deberían ir desplazándolo hacia situaciones de mayor inclusividad.

### Inclusión e integración

Aunque en el lenguaje corriente –inclusión e integración– sean términos que usamos (al menos en castellano, pero creo que también en otras lenguas) en un sentido prácticamente intercambiable, la diferencia más radical está en el modo en que lo incluido se sitúa en la entidad incluyente, frente a lo que acontece en una integración.

Cuando, por ejemplo, hablamos de la integración de un extranjero en nuestras sociedades, estamos entendiendo que, aparte del movimiento de acogida que dicha sociedad realiza respecto a él, del sujeto que se integra se espera que se acomode a los usos de dicha sociedad, a su modo de proceder, a sus normas y costumbres. En otras palabras, que se adapte. De este modo, su presencia no provoca cambios ni variaciones en los otros. Sin embargo, incluir a alguien en un

---

también otra serie de cuestiones relevantes para la vivencia de la sinodalidad desde una perspectiva de género, amplia y dialogante.

<sup>2</sup> Joan Subirats i Humet (Dir.) Ricard Gomà Carmona y Joaquim Brugué Torruella (Coords.) *Análisis de los factores de exclusión social*, Institut de Govern i Polítiques Públiques (UAB), 2005, 176.

grupo o sociedad, resulta una tarea más activa y comprometida para quienes acogen que, de alguna manera, deben de asumir la novedad del recién llegado y dejarse afectar y transformar por esa presencia que cambia la realidad tanto del incluido como del que incluye.

La inclusión, supone una acogida que respeta la autonomía de lo incluido, que no lo diluye, ni le reserva un espacio “especial” dentro, sino que le permite “fecundar” la realidad donde es incluido, y por esa razón puede resultar, renovador, recreador, regenerador.

Incluir es dejarse afectar, transformar, sin por ello desaparecer o perder tus notas esenciales, pero dejando emerger lo “nuevo” a partir de la diversidad de lo incluido.

La inclusión, además, admite que la realidad es polar y trata de sostener en pie los dos polos, pero intenta evitar la polarización exclusiva en uno u otro extremo.

La inclusión no disuelve la paradoja. Incluir, no significa deglutir lo incluido, ni tan siquiera hacerlo con los aspectos de contraste que parecerían desestabilizar al incluyente, sino justamente contener «resistiendo» la tensión de lo diverso, sin renunciar a lo propio.

Con la expresión “principio de inclusión” nos vamos a referir, por lo tanto, a este “modo de proceder” que hemos tratado de acotar, y que pone en marcha, un proceso que lucha contra las dinámicas de exclusión, que se compromete con lo incluido, dejándose afectar por ello, respetando su identidad, al mismo tiempo que se mantiene fiel a la suya.

### **¿Qué le pide el principio de inclusión a una Iglesia sinodal?**

Si la espiritualidad inclusiva debe ser una característica de una espiritualidad sinodal, eso quiere decir que, en su modo de hacerse cargo de la realidad, la Iglesia debería de incluir, al menos estos 5 rasgos:

1. Apertura a la diversidad de los pequeños relatos de las minorías y de los diferentes. También a los relatos de las mujeres. Y hacerlo “todos”, abrazando inclusivamente la diferencia y escapando de la indiferencia generalizadora, que pretende convertir en general y universal, lo que no lo es, ocultando y haciendo inaccesible la existencia de lo diferente. Impidiendo que tantos -y sobre todo tantas- no puedan reconocerse ni en su identidad, ni en sus experiencias en dichas generalizaciones, perdiéndose lo específico que podrían aportar cual si fuera algo inexistente.
2. El “principio inclusión” reclama la presencia de teorías limitadas y contextuales, para pensar lo universal, nos solo incorporando la diferencia, sino dejándonos “tocar” por ella.
3. Hacernos conscientes de nuestro punto de partida... (diapositiva: no se trata en nuestro caso de una sinodalidad que espontáneamente abra los brazos a la diversidad plural, sino que la dificultad está en incorporarse en grupos

excesivamente homogéneos para los que la inclusión fácilmente puede sonar a amenaza.

4. Releer nuestra tradición en esta clave de “inclusión” para detectar la fertilidad que, de hecho, se ha ido dando en la historia cuando hemos sido capaces de incorporar “lo/al diferente”, a pesar de las transformaciones que ello ha traído consigo (cultura griega, el pensamiento filosófico, los paganos... Concilio de Nicea) y a pesar de riesgos y peligros... De una manera particular, la VR puede mirar con satisfacción hacia atrás para descubrir en los orígenes de nuestras congregaciones, la fuerza inclusiva de las primeras, sus esfuerzos titánicos de inculturación... que ciertamente, hemos perdido a lo largo de la historia, y que tratamos de recuperar hoy.
5. Permitir que las dinámicas de inclusión ejerzan su función de contrapeso a las tendencias de polarización, también en nuestra Iglesia.

### 1. La Inclusión como proceso hacia la comunión sinodal

En el camino sinodal no se trata de “*caminar simplemente juntos*” sino de que ese caminar sea libre y consciente y posibilite la escucha del Espíritu que habla desde arriba y desde las mediaciones –no solo las instituidas, sino desde su presencia en todo “otro” que está también habitado por dicho Espíritu–, el diálogo (pensar, hablar juntos) entre los que caminan juntos, para poder discernir el mensaje del Espíritu y avanzar hacia una «comunión» que es la meta última de este proceso y camino.

Sobre lo que quisiera llamar la atención, en primer lugar, es de la imposibilidad de que esa escucha, diálogo, discernimiento y comunión sean verdaderos, si no son inclusivos, si no son capaces de ir generando un “nosotros” cada día más grande, y más fraterno<sup>3</sup>.

La propia eclesiología de comunión desde la que la Iglesia se entiende a partir del Concilio Vaticano II<sup>4</sup>, parece alentar a la “inclusión” como uno de los factores más adecuados para favorecer la sinodalidad (*Christus Dominus*, I, 10). La CTI (Comisión Teológica Internacional), también se manifiesta en este sentido (*La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*, 118).

Introducir el dinamismo de “inclusión” en nuestro “caminar juntos” como iglesia sinodal conforme a la misión que nos ha sido confiada<sup>5</sup>, pone el acento en «todos» y en una presencia más orgánica y dinámica, menos estática y funcional. De esta

---

<sup>3</sup> «La capacidad de imaginar un futuro diverso para la Iglesia y para las instituciones a la altura de la misión recibida depende en gran parte de la decisión de comenzar a poner en práctica procesos de escucha, de diálogo y de discernimiento comunitario, en los que todos y cada uno puedan participar y contribuir»: Documento preparatorio del *Sínodo 2021-2023: Por una Iglesia sinodal. Comunión, participación y misión*, 9 (CPM,9)

<sup>4</sup> La comunión como “idea eclesiológica rectora del concilio Vaticano II”, cf. W. Kasper, *La Iglesia de Jesucristo*, Maliaño 2013, 405-425.

<sup>5</sup> «¿Cómo se realiza hoy, a diversos niveles (desde el local al universal) ese “caminar juntos” que permite a la Iglesia anunciar el Evangelio, de acuerdo con la misión que le fue confiada; y qué pasos el Espíritu nos invita a dar para crecer como Iglesia sinodal?» (CPM, 2).

manera nos convierte en testigos de esa comunión en el Espíritu que es la savia sinodal que vivifica y unifica a la comunidad eclesial.

Esta comunión ha sido pensada habitualmente con categorías –como *Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios, Cuerpo místico*– que no se han puesto directamente en relación con la categoría “inclusión”, mirando más bien hacia los aspectos que posibilitaban la integración de los miembros llamados a la comunión en una estructura orgánica diferenciada y jerarquizada. Dicha integración suponía –como hemos visto en la definición– que cada uno encajara en el lugar y la función apropiada para él o ella, desde la cual podría realizar su aportación y enriquecimiento al conjunto, sin desestabilizarlo, y encontrando un modo de desarrollo del mismo, que sin alterar ni la estructura, ni las funciones predeterminadas, resultara valioso y acrecentador de la buscada comunión.

Ahora bien, esta estrategia ha terminado por tornarse –en la práctica– en una estructura excesivamente jerárquico-piramidal –que no deja espacio a la corresponsabilidad que predica–, y en la que el valor y la dignidad de cada miembro se comprenden teóricamente en términos de “servicio”, y de facto, se miden por criterios que son más propios de una sociedad que se comprende desde el paradigma poder-éxito que desde criterios evangélicos.

El reclamo por «mayores espacios de participación en la misión de la Iglesia, ya señalado por las Asambleas sinodales de 2018 y de 2019» y que ha recibido una mayor amplitud y relevancia en el *Episcopalis communio* (15 septiembre 2018, EC), es un paso hacia adelante, pero resulta insuficiente.

También resulta insuficiente la pretendida «solicitud por una mayor valoración de las mujeres» (CMP 30) que aparecemos como un grupo “a parte” (lo que se denomina inclusión exclusiva), también los laicos y los consagrados, pero estos en razón de su vocación, y en el caso de las mujeres, no solo hay una segregación funcional que determina “desde arriba y desde fuera” las misiones que podemos o no asumir en la Iglesia –con independencia de nuestra vocación–, sino que esta exclusión se realiza en razón de nuestra naturaleza. Diríamos más, en razón de nuestra genitalidad que, al fin, es lo único común que tenemos todas las mujeres.

De ahí la oportunidad de mostrar hasta qué punto la categoría inclusión podría iluminar un nuevo modo de pertenencia y participación de todos, pero en particular de las mujeres en la Iglesia, mucho más ajustado al paulino «No hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28). Pues la “inclusión” rescinde las diferencias de raza, función, grado y sexo entre los seres humanos, dado que la clave de inclusión es la relación con Cristo.

Si la propuesta de la sinodalidad puede ayudar a una mayor participación de hombres y mujeres en la Iglesia, el principio “inclusión” podría arrojar la luz necesaria para hacer percibir la real exclusión hacer que el discurso y camino sinodal se tornase más inclusivo (no sólo para las mujeres, pero también para ellas).

## 2. Mujeres en el ideal inclusivo de la Iglesia

Por ello, más que detenerme en la situación de exclusión, quiero hacerlo en las posibilidades que nos brinda la aplicación del principio “inclusión”, al mostrar cómo hay una experiencia de inclusividad, profundamente vinculada a la condición de las mujeres, que podría enriquecer y vitalizar el camino sinodal. Es decir, en la aportación de las mujeres al ideal inclusivo de la Iglesia.

El inclusivo ministerio de Jesús impugnó muchos estereotipos de género entonces comunes, así como las habituales críticas contra las mujeres. Y aunque la Iglesia primitiva incorporó a la Escritura vestigios de los «códigos familiares» patriarcales griegos, no deja de brillar su ideal inclusivo, como ya hemos señalado<sup>6</sup> (Gál 3,28). De hecho, en el mundo pagano, “ser cristiana” era una ventaja para la mujer.

La “*configuración con Cristo*”, a la que todos somos convocados y que debería ser junto a la “*creación a imagen y semejanza*” uno de los pilares más evidentes del principio de inclusión, es extrañamente contemplada al problematizar la capacidad representativa de la mujer, inexplicablemente excluida de la posibilidad de representar a Cristo de actuar *in persona Christi* por su condición de mujer, cual si dicha configuración se refiriera a su condición de varón, o hubiera en Dios creador “algo” que solo un varón pudiera representar... ¿fuerza, poder, autoridad...? Porque ciertamente la capacidad generadora de Dios encuentra una representación mucho más inmediata en una mujer que en un varón... (Las citas bíblicas son muchísimas: lleva a las crías en sus brazos, las acaricia, las estrecha en su pecho, la alimenta... las referencias bíblicas son muchísimas).

Cuando se alude a actuar “*in persona Christi*” pareciera que, la primera y esencial exigencia, fuera compartir la condición sexual de Jesús de Nazaret, ignorando que nuestra configuración es con Cristo, que lo que se hace presente en la eucaristía es su cuerpo resucitado y que la inclusión a la que estamos destinados es en su Cuerpo Glorioso, y no meramente en el cuerpo físico del de Nazaret.

La entrega de Cristo, de su cuerpo, para dar vida a costa de su propia vida, y su permanencia con nosotros en la Eucaristía como alimento, encuentran un icono difícilmente superable y un signo de inclusión, en la corporeidad femenina y en el proceso de gestación, donde lo que se muestra es cómo la acogida de lo distinto se torna vida, y cómo esa nueva vida, que se gesta en un cuerpo, nos revela un proceso de inclusión en el que

- la que incluye se deja afectar por lo incluido, y lo hace hasta el punto de
- poner en riesgo su propia vida para que emerja otra vida;
- se entrega, perdiendo de lo suyo para alimentar al otro;
- un proceso que acontece como decisión de una libertad que no se apropia del otro, del incluido, sino que sabe de un desenlace a través del cual la libertad naciente habrá de adquirir cotas, cada vez mayores, de autonomía e identidad.

<sup>6</sup> Editorial, *Concilium* 347 (2012) 479 (15).

Icono, por tanto, de inclusión, a través de la entrega.

En una perspectiva más fenomenológica, también la mujer puede hacer una gran aportación al ideal inclusivo de la Iglesia. En todas las culturas y en la mayor parte de los contextos, las mujeres ejemplarizan una mayor facilidad para establecer redes de encuentro y colaboración, de amistad y apoyo, de lucha conjunta. Dichas vinculaciones se muestran naturalmente más inclusivas que las puestas en marcha por varones. Si en las estructuras tradicionalmente masculinas ha sido necesario establecer “cuotas de presencia” para posibilitar el acceso de las mujeres, las agrupaciones femeninas han sido –mayoritariamente– más lúcidas a la hora de reconocer el valor de la mutualidad y el enriquecimiento de la presencia de “todos”.

Durante siglos, las mujeres hemos ido pasando por diversos niveles de exclusión en innumerables ámbitos de la vida. Nuestra incorporación paulatina y lenta, muy luchada y entregada por muchas mujeres que nos han precedido, ha seguido claramente el modelo de la «integración» y no el de la «inclusión». Es decir, se nos ha ido «permitiendo» incorporarnos a cambio de que nos adaptemos a «los modos de hacer y proceder» del ámbito de realidad en el que somos integradas, pero poco cambiaba en ella. Integradas, no incluidas. Otra táctica ha sido la de establecer funciones, tareas, actividades para mujeres con las que complementar otras –específicamente de varones– para que estas últimas no sean modificadas. De nuevo, integración y no inclusión.

El camino sinodal clama por la puesta en marcha de procesos de inclusión, que van mucho más allá de la mera presencia de las mujeres en las asambleas de participación (donde, de hecho, si se trata del pueblo de Dios en general, somos clara mayoría). Tampoco consiste en buscar “un lugar” en el espacio eclesial, donde las mujeres podamos desarrollar tareas complementarias. Ni siquiera de abrir «algunas posibilidades», en «puestos de poder y decisión» donde sí podemos estar... En primer lugar, porque no se da la posibilidad de que seamos nosotras las que decidimos dónde queremos o nos sentimos llamadas a participar dentro de la vida y misión de la Iglesia. Y en segundo lugar, porque este modo de proceder sigue impidiendo que nuestra presencia en la vida de la Iglesia sea lo suficientemente inclusiva como para transformarla y al mismo tiempo dejarnos transformar por ella. Sin exorcizar el miedo al cambio que provoca la novedad de nuevas presencias y diversas formas de sentir y de hacer, no podremos avanzar en el camino de una sinodalidad inclusiva.

### **3. Fundamentación teológica**

Hasta ahora hemos hablado del Principio inclusión desde una perspectiva semántica, eclesiológica y femenina. Pero el fundamento último de este principio es radicalmente cristológico y trinitario.

#### **3.1. El Modelo de inclusión trinitaria**

##### **a. Inclusión en la vida trinitaria (ad intra)**



La clave «inclusión» como exigencia para avanzar en el camino sinodal hacia la comunión, tiene en el *modelo de inclusión trinitario* su paradigma más radical<sup>7</sup>.

Si el Dios-Trino «es esencialmente Amor, el Amor supone el Uno (Padre), el Otro (Hijo) y su unidad (El Espíritu Santo)»<sup>8</sup>. Unidad y multiplicidad aparecen como dimensiones constitutivas de la Trinidad. Y si en Dios existe *el uno, el otro y la unión* entre ambos, es que “Otreidad” y “diferencia” no solo no están excluidas en Dios, sino son posibilitadoras de un Dios que es comunión de Amor. Una comunión que apunta a un *modelo inclusivo* que se revela en el hecho de que cada una de las personas es, en tanto que desiste en ser solo para sí, para que el otro sea. El Padre desiste de ser Dios él solo y se vacía de su divinidad en la generación del Hijo; el Hijo en la recepción absoluta de todo cuanto le es entregado por el Padre, siendo en tanto que permite que el Padre sea, y retornando todo a su origen en acción de gracias. Y el Espíritu es aquella persona divina que solo es, para que el Padre e Hijo sean.

El Dios Trino es un Dios inclusivo en sí mismo, que muestra que la máxima riqueza no proviene de la uniformidad, ni tan siquiera de la integración de partes, sino de la “inclusión” en una unidad superior de lo diverso y en un dinamismo marcado por el dar y recibir, en el que todos son afectados y todos enriquecidos.

Por otra parte, cada persona es absolutamente libre, pero dejando ser al otro, abriendo espacios a su libertad, para que el otro sea. Si donar y acoger en la libertad de “dejar ser al otro distinto” es la esencia propia del Dios trino, y el modelo en el que en la vida divina se vive la inclusión, entonces se hace claro que este ha de ser el modelo que nos permite fundamentar y pensar “el modo de inclusión” que ha de vivir el camino sinodal. Una inclusión que tiene dos características esenciales:

- DIFERENCIA. Acoger y donarse al “otro distinto”
- LIBERTAD. Libertades dispuestas a “dejar ser” a ese otro distinto como el modo de ser más ellas mismas.

### **b. Un proyecto de inclusión universal (ad extra)**

Porque en la vida intratrinitaria hemos dicho que existe el Uno, lo Otro y la Unión, lo “Otro” que es el Hijo, será la condición de posibilidad para que Dios, que por definición es no-otro, pueda salir de sí... y crear “lo otro” que es distinto de sí: el mundo (no-Dios). Por lo tanto, la creación es la proyección del Otro de Dios, del Hijo, fuera de Dios.

Parecería entonces, que la relación Dios-creación queda definida justamente por la exclusión (no-Dios), más que por la inclusión (en Dios).

---

<sup>7</sup> Nos servimos en esta parte de la teología de von Balthasar, posiblemente uno de los autores que han desarrollado más esta categoría “inclusión”, y estiramos su comprensión cristológica hacia su propia fundamentación trinitaria.

<sup>8</sup> Cf. H.U. von Balthasar, «Intento de resumir mi pensamiento»: «En el dogma trinitario Dios es uno, bueno, verdadero y bello porque es esencialmente Amor y el Amor supone el Uno, el Otro y su unidad».

Pero si tras la Creación hay un proyecto universal de salvación por parte de Dios, entonces, descubrimos que el destino de “lo otro” creado es la *comunidad de vida con Dios*, sin perder por ello su identidad disolviéndose en la nada o fusionándose en la vida divina. Algo que solo es posible y pensable desde el dogma de la Encarnación. Es decir, solo si Dios mismo decide salir de sí, y asumir la naturaleza creada (en el Hijo) será posible que, en su retorno resucitado a la comunión divina, exista un «lugar» en Dios donde lo creado pueda ser integrado, no como lo extraño que modificaría la vida divina, sino «en Cristo». «En Cristo» podemos ser incluidos en Dios, sin perder nuestra condición creatural, pero participando de su condición gloriosa.

Pero para hablar de inclusión y no solo integración habrá que mostrar que este proyecto afecta también a Dios. Que al incluirnos se implica y se complica. Y así ocurre.

En primer lugar, porque de ese doble movimiento de salida en la Creación y en la Encarnación se deriva que ya no existe otro Dios que Aquel que se ha encarnado en Jesucristo (Rahner). En segundo lugar, porque en el proyecto salvífico que Dios inicia con la Creación, asume el “riesgo de una creación libre”, y con él la posibilidad de que la criatura rechace su oferta de salvación y de comunión. Al asumir este “riesgo” Dios se hace, de alguna manera, vulnerable. Una expresión muy concreta de este riesgo de rechazo, indiferencia o mala interpretación, lo vemos en el extremo de la Cruz, donde carga sobre sí, en Cristo, todo el peso de las consecuencias de esa libertad ofrecida, de ese riesgo abrazado.

Dios nos revela así el proyecto de inclusión en la vida intradivina de lo radicalmente diferente: la criatura. *Este proyecto tiene un alcance universal* puesto que, por parte de Dios, *todo* ha sido creado para ser salvado. La Iglesia, sacramento universal de salvación, es heredera de este proyecto y por ello es constitutivamente católica.

Este modelo de “dinamismo inclusivo” que nos ofrece la vida trinitaria, nos permite extrapolar algunas *notas características* de un proceso de inclusión:

a) todo proceso de inclusión supone el *reconocimiento de libertades* en juego, en el que cada una debe *dejar espacio a la libertad del otro*: ofertando y aceptando o rechazando;

b) el proceso de inclusión viene definido por un *dinamismo de donación y recepción* entre las partes implicadas;

c) incluir es siempre *dejar ser al otro distinto*; y

d) *la inclusión afecta*, de alguna manera, *tanto al incluyente como al incluido*.

¿DÓNDE SE NOS HA REVELADO TODO ESTO? En Cristo. De ahí que nos adentremos ahora en la “inclusión en Cristo”

### 3.2. La Inclusión “en Cristo”

Tanto Pablo (Ef 1, Col 1) como Juan (Jn 1) utilizan la categoría “inclusión” para hablar de la inclusión de la creación, de la historia y de toda la humanidad «en

*Cristo*». Ahora bien, lo importante es clarificar de qué manera hay que entender esta inclusión.

#### a. La Creación “en Cristo”: su poder inclusivo

El punto de partida habrá que situarlo en la “creación en Cristo”. Él es el arquetipo y modelo según todo fue creado (el *Alpha*). Pero también es la imagen definitiva del Padre, y en ese sentido el *omega* al que todos estamos llamados, el cumplimiento en el que todo será recapitulado. Por esta razón, la inclusión de este mundo y de la historia en Cristo (*alpha y omega*) posibilita a su vez la inclusión del mundo en la vida trinitaria de Dios (sin confusión y sin separación). Cristo es el principio y fin de la historia, el principio y fundamento en el que fueron creadas todas las cosas y el destino en el que serán llevadas a plenitud.

Podemos pensar la inclusión recurriendo los dos ejes: uno *horizontal* y otro *vertical*. Hay una inclusión en *sentido horizontal* que discurre desde el Cristo *alfa* (prototipo según todo ha sido creado) al Cristo *omega*, donde todo será consumado. Es un espacio marcado por la línea temporal que abraza toda la historia como historia de salvación (Balthasar).

Hay otra inclusión *vertical*, que nos invita a contemplar a Cristo como “lugar”, en él se abre *el espacio escénico de la relación entre Dios y la humanidad*. Con su encarnación, muerte y resurrección, asume y abarca toda posibilidad de relación del hombre con Dios: desde la máxima cercanía (en su vida intratrinitaria), hasta la máxima distancia (el hacerse pecado por nosotros, el descenso al infierno...), atravesando por los lugares intermedios de encarnación, pasión y Cruz, en un movimiento kenótico inclusivo, que deviene salvador (porque solo lo asumido/incluido puede ser salvado). Un movimiento que abraza desde abajo, desde la máxima distancia a toda la humanidad y la retorna al Padre en un definitivo e inclusivo abrazo elevador (Balthasar).

El designio salvífico consiste en “*recapitular todas las cosas en Cristo*”, es decir: la inclusión de todo en Cristo supone también un ser reconducidas todas las cosas al Padre. Donde hay tanta fuerza en “todas las cosas” como en el “en Cristo”.

#### b. Inclusión de la humanidad “en Cristo”

Pero ¿Cómo podemos pensar esto de la inclusión de toda la humanidad “en Cristo”?

Pablo entiende el “vivir en Cristo” tanto en referencia al “nosotros en Cristo”, cuanto a “Cristo en nosotros”. Ireneo nos regala otra pista al afirmar que “el Verbo de Dios llegó a ser lo que somos nosotros, para que nosotros llegáramos a ser lo que él mismo es” (*Adversus haereses* V, Praef.), pero la inclusión de la humanidad en Cristo implica fundamentalmente que el ser humano es incluido en *la misión y en la persona de Cristo*. Misión y persona, porque en Cristo, ambas coinciden. Ahora bien, dicha inclusión habrá de mantener la libertad y consistencia del incluido en lo incluyente. Al mismo tiempo, lo incluido, aunque mantenga su libertad e identidad quedará determinado por aquel que lo incluye.

El espacio horizontal de inclusión se convierte en el lugar donde Cristo nos invita a participar en el proyecto de Dios, otorgando misiones, que no solo nos hacen partícipes de su misión sino nos dan identidad.

Pero podemos ser incluidos porque él se ha incluido antes en nuestra naturaleza humana (se hizo “uno de tantos”), y por ello puede asumir todo lo humano desde dentro.

Por otra parte, por ser el Logos, puede ser portador de todo lo nuestro de “modo vicario” y empujarlo hacia la consumación.

Por lo tanto, la condición de posibilidad de la inclusión de la creación y de la humanidad en Cristo descansa en el hecho de que Cristo mismo se incluye en la Creación y la historia de los hombres.

Y la inclusión del mundo y de la humanidad en Cristo posibilita la “inclusión” del mundo en la vida trinitaria de Dios. Porque Cristo, una vez glorificado, es el espacio en el que la creación puede ser incluida en la comunión de vida divina.

Tras la glorificación de Cristo ¿cómo podemos ser incluidos en su Cuerpo? Por la mediación sacramental del Cuerpo de Cristo, que es *la Iglesia*, y más concretamente *por este principio de inclusión en la Eucaristía*.

### c. Inclusión en el CUERPO DE CRISTO

La imagen paulina de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, (1Cor 12,12s; 1 Cor 10, 15-17; 1 Cor 6,15; 1 Cor 12, 26; Ef 1,23; Ef 4,12; Ef 5,30; Col 1,18; Col 1,24; Col 2.19) expresa tanto la unidad del organismo como la diversidad de los miembros, la necesidad de todos ellos, la igual dignidad y la diversa funcionalidad. Esta última cuestión puede convertirse en problemática a la hora de la valoración de los diversos miembros, y llevar a una lectura esencialista de los mismos, por la cual parecería que se nace, dentro del cuerpo con un destino funcional que no puede variarse porque es dado por naturaleza. Cada uno debe ajustarse a su función. Si soy mano, no soy pie, si sirvo para caminar... no sirvo para comer... De modo que, aunque todos los miembros sean necesarios y útiles, hay una natural jerarquización entre ellos, pues algunos pueden ser prescindibles, y otros son vitales, algunos son más honrados que otros, más eficientes, o más reconocidos...

Sólo cuando esta imagen se torna eucarística es posible pensar la pertenencia a dicho cuerpo en clave de inclusión y no solo de integración de partes.

Por la inclusión, como miembros, en el Cuerpo eclesial de Cristo, todos nos convertimos no en una cosa, sino en «uno» (Gal 3,28); «una única persona, la de Cristo», que no absorbe en sí al sujeto individual, pero lo dota de una misión y a imagen de Dios trino lo hace capaz de poner sus dones y capacidades al servicio de los otros y de recibir también de ellos.

El misterio de la Eucaristía aparece entonces como mediación entre el aspecto humano y divino, de la inclusión en Cristo. En la Eucaristía es posible contemplar el dinamismo inclusivo del proyecto salvífico de Dios para con nosotros. En el pan eucarístico partido y en el vino derramado se actualiza el Misterio Pascual. Jesús

“se rompe” para abrir la posibilidad de una “comuni3n definitiva”, “se rompe” para generar un espacio de inclusi3n sin l3mites, donde todo es asumido, donde todos encuentran un lugar, donde todos sean afirmados y reconocidos en su dignidad de hijos. Pan partido y repartido, sangre derramada... ofrecidos como comida y bebida que son m3s que alimento, son portadores de una “interioridad rec3proca sin precedentes”: «el que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en m3 y yo en 3l» (Jn 6, 56). Nadie pudo jams pensar en una uni3n m3s 3ntima y m3s estrecha, que la de esta interioridad rec3proca. Somos incluidos en 3l y 3l se incluye en nosotros. Este incluirse 3l en nosotros (porque lo comemos), nos hace uno con 3l, cuerpo suyo.

En ese pan que ahora se rompe, parte y reparte se nos est3 hablando de un movimiento de inclusi3n de “todo en Cristo” que es correlativo al de inclusi3n de todos en su propio destino. Somos incluidos en 3l... y 3l se incluye en nosotros. Porque 3l asume todo lo nuestro, podemos ser nosotros asumidos en su destino.

Esta doble inclusi3n nos posibilita la participaci3n en su vida. Pero como en el sacrificio que celebramos, su entrega y su vida se derraman “por todos”, esta uni3n y esta vinculaci3n se universalizan y se abren “a todos” porque todos somos invitados a participar del 3nico cuerpo de Cristo. La “inclusi3n” posibilita la participaci3n, y esta es mucho m3s amplia que la consideraci3n de nuestra integraci3n en el cuerpo de Cristo como miembros. Apunta a que no se trata de una mera re-partici3n de funciones, ni de poner por encima de todo otro modo de vinculaci3n la relaci3n exclusiva “cabeza - cuerpo” (Col 2.19; 1,18; Ef 5; 1,23; 1 Cor 11,3) que, sin perder nada de su fuerza, valor, legitimidad y aportaci3n a la comprensi3n de nuestra pertenencia al Cuerpo de Cristo, no dice todo. [Y que por tomar la met3fora al pie de la letra en el contexto cultural en el que fue formulada por Pablo, ha conducido dentro de la Iglesia a legitimar el abuso del var3n sobre la mujer en las relaciones matrimoniales].

Hay una participaci3n de vida y destino, que comienza ya aqu3 y que est3 llamada a su realizaci3n plena en el escathon, que pide ser comprendida en clave de “inclusi3n”.

La doble inclusi3n eucar3stica arrastra tras de s3 algunas consecuencias l3gicas.

1. Ser cristiano no puede ser otra cosa que dejarse alcanzar “desde dentro” por esta misma din3mica eucar3stica, de inclusi3n, de cercan3a y solidaridad para con los hermanos y hermanas que deber3a caracterizar la vida eclesial en su propuesta sinodal. Pues si Cristo se ha entregado “por todos” -inclusi3n de todos en Cristo-, su acci3n salv3fica y su entrega vicaria, solo son «aparentemente excluyentes» -en nuestro lugar-, porque de fondo nos incluye en su propio dinamismo de entrega.
2. La inclusi3n de la humanidad en la entrega de Cristo “por los otros” es 3nica. Pero quien participa en la Eucarist3a, es decir quien ha comido y bebido del Se3or como “el entregado”, es arrastrado m3s all3 de sus propios l3mites, y “desde dentro” al ser habitado por Cristo es introducido en ese espacio de “inclusi3n”, que es su cuerpo, dispuesto a cargar y hacerse cargo del mal,

todo dolor, del sufrimiento y las rupturas del mundo para transformarlo. Comulgar el cuerpo de Cristo entregado, es asentir a ser habitados por ese mismo dinamismo de entrega, participando así de esa Eucaristía que Cristo ofrece al Padre en el Espíritu.

3. La “inclusión en Cristo”, es por tanto inclusión en su ofrenda, en su entrega eucarística. En cada Eucaristía nos ofrecemos “con Cristo, por él y en él... al Padre”: se trata de una inclusión en el retorno amoroso de Cristo al Padre, en la Misión que el Hijo ha recibido de recapitular todas las cosas, de reunir todo lo disperso en el Padre... de “incluir”.

### **Conclusión: Espiritualidad de la inclusión**

Hemos dicho que la espiritualidad tiene que ver con la palabra espíritu, que hace referencia a lo que anima nuestro quehacer, lo que alienta nuestra dedicación y lo que nos pone en marcha cada mañana. Es el modo de situarse en la vida y el estilo de todo lo que hacemos en nuestra vida diaria: trabajar, comer, estar, relacionarnos... pero la espiritualidad habla también de un modo de situarse en el mundo, de contemplar la realidad y de hacerse cargo de ella. Por esta razón la sinodalidad entendida como un modo peculiar de situarse en la vida y misión de la Iglesia, en realidad es una espiritualidad. Y esta espiritualidad sinodal, clama por ser vivida como una espiritualidad de la inclusión.

Esta *espiritualidad de la inclusión* supone un hacerse cargo de la realidad, en primer lugar, desde el reconocimiento de una situación de exclusión, que afecta a personas y grupos sociales, y que dentro de la Iglesia, recae de una forma particular a las mujeres (no son las únicas excluidas, pero entran dentro de lo que podríamos denominar grupos de exclusión) y como llamada a situarnos en nuestra vida, en nuestra misión y en las instituciones a las que pertenecemos, de un modo que todo lo que hagamos esté coloreado por el deseo de “incluir”.

En segundo lugar, la espiritualidad de la inclusión nos invita a *caminar y construir incluyendo*:

- a) acogiendo elementos, pensamientos, formas, modos de proceder que son *diversos* a los propios, como algo que lo podría enriquecer;
- b) desde el deseo de insertar todo en una *unidad mayor*, más fecunda, más colmada... que nos vaya constituyendo cada día más en un «*nosotros mayor*»;
- c) y en la disponibilidad de aceptar ser *descolocados/as* de nuestros espacios conocidos, de nuestras zonas de confort eclesial, de las normas que nos dan seguridad, al resguardo de las búsquedas y las preguntas que se quedan sin respuestas..., «resistiendo la inquietud» de no tener las soluciones acabadas e inmediatas.

En tercer lugar, vivir una *espiritualidad de la inclusión*, significa vivir según el modelo de inclusión de la vida divina que estamos destinados a compartir y que nos ha sido revelado por Cristo.

El modo de inclusión trinitario nos ha hablado de una relación interpersonal dentro de la vida divina marcada por:

- Un dinamismo de entrega de sí y recepción de los otros, que posibilita la plenitud del ser;
- Un dinamismo de retención de ser solo para sí, para que el otro sea
- Un juego de libertades en el que cada persona es capaz de abrir un espacio para dejar ser al otro en libertad
- Un dinamismo que “afecta” y nos hace vulnerables (autolimitación)

Por otra parte, la relación de Dios con el mundo creado pone de relieve que este dinamismo de inclusión que se vive en la vida divina se proyecta en el plan creador de Dios, destinando al mundo a la comunión en su vida y gloria, según este principio de inclusión, algo que acontece a través de “la inclusión en Cristo” y que nos revela:

- La inclusión como “el riesgo” de dejar espacio a la libertad del otro.
- La inclusión como el dinamismo de acoger lo distinto, desde abajo y desde dentro...
- Una doble inclusión en la que no basta incorporar al otro, sino que uno mismo es llamado a incluirse en lo diverso...
- Una inclusión que es entrega de sí... hasta dar la vida
- Una inclusión en la que tanto el incluido como el incluyente quedan afectados...
- Una inclusión que es transformadora...

Hacerse cargo del mundo en esta clave es lo que constituye una verdadera espiritualidad de la inclusión.