

EL SER HUMANO Y SU MUNDO
(Algunas claves de la antropología cristiana)
febrero 2000

Antonio Ruiz Retegui
Teólogo. Sacerdote numerario del Opus Dei
(Por instancia cultural e institución, entiende el autor la Prelatura del Opus Dei)

INDICE

INTRODUCCIÓN

pág. 5

CAPITULO PRIMERO. EL "SENTIDO DE LA VIDA "

pág. 10

1. La cuestión del sentido
2. Significados de la palabra "sentido"
3. Sentido como significado
4. Sentido como dirección
5. El sentido de la existencia y el absoluto
6. Relaciones del ser humano con el absoluto
7. La religión
8. La ética
9. La existencia teológica
10. La revelación sobrenatural y la Encarnación
11. La fe "salva" a la razón
12. De qué tiene que ser salvada la razón
13. Riesgos propios de la razón autónoma
14. La fe proporciona a la razón la fuente original de significado

CAPITULO SEGUNDO. EL HOMBRE ENTRE LO TERRENO Y LO TRASCENDENTE

pág. 24

1. El fin último del hombre como cuestión
2. El fin último del hombre: "natural-sobrenatural" o "terreno-celestial"
3. El fin último definitivo trascendente: lo "natural" y lo "sobrenatural"
4. El fin último terreno "natural": la "vida cumplida"
5. Fundamento de esa tensión: creación y generación
6. Distinción entre los dos fines últimos: santidad y felicidad
7. Relación entre los dos fines últimos: La ley moral "natural"
8. Consecuencias ascéticas y espirituales

CAPITULO TERCERO. LA INSTANCIA INSTITUCIONAL Y SUS PRETENSIONES DE ABSOLUTO

pág 37

1. La instancia institucional y su cadencia hacia lo absoluto
2. Absolutización de la instancia cultural en lo institucional-religioso
3. Las relaciones institucionales
4. La absolutización de la autoridad
5. La tendencia a la autosuficiencia
6. La institución como "mundo"

CAPITULO CUARTO. LA FORMACIÓN Y EL GOBIERNO DE LOS HOMBRES

pág 47

1. Contenido de la formación

2. La educación para la madurez
3. Los riesgos de la educación: seguridad versus libertad
4. La tentación del gobierno asegurador
5. La formación espiritual
6. La formación doctrinal
7. Espíritu o "estilo"

CAPITULO QUINTO. ENTENDER, EXPLICAR

pág. 67

1. Planteamiento de la cuestión
2. Aclaraciones sobre lo que implica entender las verdades fundamentales
3. "Entender" en ámbitos y tradiciones culturales y científicas
4. Las explicaciones vitales y los argumentos ad hominem
5. La explicaciones autoritarias: autoridad deontológica y autoridad epistemológica
6. Las explicaciones ideológicas y las conexiones arbitrarias
7. El conocimiento en el mundo "informativo"
8. El conocimiento de la realidad y su fuerza interpelante
9. La inteligencia de la fe como principio de vida
10. Entender lo que sucede
11. "Entender" una historia

CAPITULO SEXTO. EL MUNDO INTERPRETADO

pág. 93

1. Experiencia de distintas percepciones y explicaciones del mundo
2. Diferencia entre las interpretaciones: interpretación y conocimiento
3. Gradualidad en el "ejercicio" de la vida: las relaciones reales
4. Educación y transmisión de interpretaciones: maestros y "formadores"
5. Los "misterios" y la "ortodoxia": las fórmulas convencionales
6. Mundanidad y extrañeza del mundo
7. La condición humana y los daños cognoscitivos

CAPITULO SÉPTIMO. EDUCACIÓN

pág 110

1. La descripción de Newman
2. Comentario
3. Advertencia

CAPITULO OCTAVO. CALIDAD DE VIDA - VIDA DE CALIDAD

pág. 129

1. Calidad de vida o vida de calidad
2. Las formas de vida y la sociedad liberal
3. Pretendida inconmensurabilidad de los proyectos vitales
4. Criterio para comparar
5. Imposiciones de la tecnología
6. Deber de levantar la calidad de vida de los demás
7. Las condiciones para las forma de vida más nobles
8. El sentido del presente y sus condiciones

CAPITULO NOVENO. AUTOACEPTACIÓN Y DONACIÓN

pág 145

1. La entrega definitiva de Dios al hombre en Jesucristo
2. La "progresiva" entrega de Dios: la promesa de "otro Consolador"
3. La plenitud de la entrega de Dios en la donación del Espíritu Santo
4. La tercera Persona divina es el "espíritu" de la Iglesia
5. El Espíritu Santo procede "del Padre y del Hijo"
6. La entrega de Dios y la entrega humana

7. La autoposesión del hombre implica unión con Dios
8. La autoposesión del cristiano en la lucha ascética
9. La cuestión de la "autoestima"
10. El uso de la inteligencia en la autoaceptación
11. Dos aspectos de la autoposesión
12. La donación humana en el amor

CAPITULO DÉCIMO. ENAMORARSE

pág 164

1. El enamoramiento como gracia
2. El enamoramiento y la singularidad de la persona
3. El enamoramiento y las leyes lógicas
4. Las condiciones del enamoramiento
5. El enamoramiento y el amor fundante de la persona
6. La comunión de amor como imagen de Dios
7. Las leyes del amor
8. Los posibles equívocos sobre el amor
9. El enamoramiento como principio de vida matrimonial
10. El amor de enamoramiento y el amor de amistad
11. El amor de enamoramiento y la vida social
12. ¿Enamorarse de Jesucristo?
13. Amor a Jesucristo y amor a Dios
14. Sentido cristiano de la virginidad
15. Amor a Jesucristo y vida de entrega
16. El enamoramiento de Jesucristo en el lenguaje ascético
17. El riesgo del voluntarismo ascético

CAPITULO UNDÉCIMO. LA REFERENCIA A LA VOLUNTAD DE DIOS

pág 191

1. La "voluntad de Dios" en la teología
2. Dimensiones del problema
3. La creación del ser humano
4. La ley moral
5. La existencia vocacional humana
6. La mediaciones humanas de la voluntad de Dios
7. La formas tradicionales de la voluntad de Dios
8. La voluntad de Dios y el mal
9. Aplicación a un caso concreto: La exigencia de la unidad de la historia de la vida y el sentido de la perseverancia
10. Necesidad de la base dogmática para la ascética

CAPITULO DUODÉCIMO. LA GRACIA Y "SU" NATURALEZA

pág. 208

1. Introducción
2. Los límites de lo natural en la predicación del Señor
3. La referencia moral es externa a las inclinaciones naturales
4. Sentido positivo de lo natural
5. Naturaleza y gracia en el conocimiento
6. Naturaleza y gracia en el discurso
7. Naturaleza y gracia en la caridad
8. Naturaleza y gracia en la vida
9. Anima forma corporis
10. La santificación del mundo exige entender qué es el mundo

1. El don de la fe
 2. La custodia del don precioso de la fe
 3. La defensa de la fe en la sociedad
 4. Riesgos de la defensa de la fe
 5. La defensa de la fe en la Iglesia
 6. El deber de cada cristiano de defender la fe
 7. El riesgo del "celo"
-

INTRODUCCIÓN

Los tratados de Antropología suelen tener una parte que es relativamente común o coincidente, y otra parte en la se advierten grandes diferencias. La parte común y, de alguna manera pacífica, es la que considera los elementos constitutivos del ser humano, es decir, aquellos que se refieren a lo que es común en la composición actual de todos los hombres. Todos están más o menos de acuerdo en que el ser humano tiene un aspecto de ser vivo, como los animales, y un aspecto anímico que da cuenta de las peculiaridades de su comportamiento en el conjunto del mundo. Todos estudian el conocimiento, la afectividad, la cultura, el trabajo, el sexo, etc. como componentes o "constantes" de la existencia humana.

La parte en la que surgen inevitables las grandes diferencias es aquella que tiene en cuenta que el hombre no es simplemente un ser ya cumplido y, por así decirlo, estático, sino que su realidad está constituida por su propia historia. "Lo que es" una persona concreta no se puede expresar describiendo simplemente sus componentes actuales, sino que debe hacer referencia a su vida, al decurso temporal de su existencia, a su historia. Esto es lo que expresaba Hannah Arendt cuando escribió con un tono quizá polémico: *"(...) la esencia humana -no la naturaleza humana en general (que no existe) ni la suma total de cualidades y defectos de un individuo, sino la esencia de quién es alguien- nace cuando la vida parte, no dejando tras de sí más que una historia"* (La condición humana, §27, p. 256)

Por eso, todo tratado de Antropología que pretenda dar cuenta cabal de su objeto, ha de tener dos fases bien diferenciadas. La primera es el estudio de "El Hombre" en universal, es decir, lo que se considera tradicionalmente la "esencia" o "naturaleza" humana común a todos los individuos humanos. Este estudio debe ser continuado por el estudio de aquellos elementos que se refieren a la condición personal. Como es evidente estos dos momentos son exigencia del doble carácter que tiene todo ser humano: por una parte, es un individuo de la especie y representante de la esencial humana universal, y, por otra parte, es una persona única e irrepetible.

La primera parte debe estudiar los elementos, materiales o formales, que están presentes la naturaleza humana común, y tiene un carácter fundamentalmente teórico, abstracto y universal. La segunda debe considerar al hombre en su condición de ser que se realiza en el tiempo, en el decurso de una vida, y estudiará, por tanto, la naturaleza humana en, cuanto principio de acción "biográfica", no sólo de acción "natural", y los elementos con los que se expresa y se conoce a la persona, que son los que constituyen y expresan la vida en cuanto historia que define a la persona.

Estos dos momentos, que constituyen el tratamiento completo del ser humano, hacen que la antropología tenga un primer aspecto que es el que corresponde a una ciencia del tipo de esencias, es decir, teórica; y que tenga también un segundo aspecto que por tratar de los elementos de la vida, tiene carácter práctico, en cierto modo normativo, referente a la conducta humana que hace que su vida esté definida por una vida personal y libre. Este estudio deberá dar cuenta de las normas que regulan la composición de la historia de la vida personal. El carácter práctico del segundo momento de la Antropología no es puramente práctico, es decir, no es un saber de lo singular contingente, sino de los elementos que permiten y regulan la práctica. Por eso se podría denominar con la expresión clásica de "teórico-práctico" los elementos que se estudian y las normas que se establecen son relativamente universales, es decir, son objeto de un conocimiento teórico y abstracto, pero que se refiere a las condiciones de la práctica.

Los dos aspectos se entrecruzan en algunos temas como son los que consideran el fin del hombre, su perfección o cumplimiento. Pero hay temas de antropología que son propiamente teóricos, y hay otros que reclaman un enfoque más práctico y cercano a la acción. En ciertas tradiciones académicas, los temas teóricos suelen tener más consideración, y los prácticos suelen considerar de menor calado intelectual. Pero, como, hemos dicho, el ser humano no tiene sólo la dimensión esencial intemporal; y su aspecto biográfico es decisivo para entender la verdadera condición humana y la "verdad" propia de la persona.

En el ámbito más concreto de la Antropología cristiana este carácter que debe tener toda Antropología hace que esté cercana a la Moral. En efecto, la Moral, si ha de ser más que un estudio sobre las leyes que dictan qué actos que hay que cumplir o evitar, y las cuestiones correspondientes a la imputabilidad de esas leyes, deberá estar fundamentada en la propia condición del hombre como criatura que está llamada a un cumplimiento a través de la historia de su vida. Pero al mismo tiempo, deberá considerar cuál es la fuente de orientación para la conducta concreta, pues esa fundamentación no parece que, en la práctica, sea suficiente para determinar la materialidad de los actos que hay que cumplir. A veces se ha resaltado la diferencia de método entre la Teología Moral Fundamental y las diversas Morales Especiales (Moral de los negocios, Bioética Moral sexual, etc.) [1]

[1] *"Dos cosas llaman la atención al cristiano común interesado en la teoría de la ciencia, en los libros y en las monografías de Teología Moral. La primera es la manifiesta falta de unidad metodológica. Cuando se trata de la intención fundamental y motivadora del actuar del cristiano, resulta que esto aparece ligado a las afirmaciones de la Dogmática. A diferencia de Aristóteles que separa la filosofía práctica de la teórica, acercándola a la retórica; a diferencia de Kant, para quien la experiencia del deber sigue siendo el único acceso a "la verdadera realidad", la Teología Moral fundamenta evidentemente el deber sobre una previa unidad de ser y sentido, es decir, sobre Dios. Habla de Dios como el último y legítimo fundamento, no disponible al arbitrio, de la acción humana. Habla de la amistad con Dios como de un estado, que no es teóricamente deducible, logrado por la Encarnación de Jesucristo (por Jesucristo, Dios hecho hombre) y otorga a la acción buena o mala una dimensión absoluta que no se puede conseguir teóricamente. Bajo esta perspectiva, la motivación para la acción no brota del carácter racional de una norma racional. Brota del agradecimiento por el perdón, histórica y fácticamente fundado, de una negación ante una exigencia de Dios y que se hace ciertamente visible en su carácter absoluto en el hecho del perdón. La perfecta contrición permite ver el pecado en toda su hondura. Pero la misma contrición es, según la enseñanza cristiana, una gracia, es decir, es a la vez la aparición del perdón ya concedido. Al comienzo de la vida cristiana se hallan las palabras de Cristo: "No te condeno, anda y no peques más". El principio de esa vida es el seguimiento de Cristo. Estas afirmaciones, y otras semejantes, constituyen la parte primera y fundamental de los manuales de Teología Moral Pero si se pasa a la parte especial, al contenido de las normas de la moral cristiana, entonces el método cambia. La primera máxima de actuación: "Ut in omnibus glorificetur Deus" no parece permitir que se deriven determinadas normas de comportamiento, si no es con la ayuda de una "sententia minor" que, en sí misma, sería suficiente para fundamentar esas normas. Se glorifica a Dios con el bien. Pero según parece, de la idea de la glorificación de Dios no se puede deducir en qué consiste el bien. "Dios sólo es injuriado por lo que el hombre hace contra su propio bien" (Santo Tomás de Aquino, "Contra gentes", III, 122). ¿De dónde sabe la Teología qué es eso? Primera respuesta: de la enseñanza de Cristo y de los apóstoles. Esa enseñanza nos proporciona un segundo principio que se añade al del amor de Dios como su concreción inseparable. Pero, por de pronto, el amor al prójimo sólo tiene el sentido de una máxima formal que determina la intención. En su concreción interviene todo lo que es constitutivo de la actividad humana: ethos histórico,*

conocimientos, razón práctica, sentido de los valores. En cuanto la Moral se pare a concretar, es evidente que no tiene ni un objeto específico, ni un método específico. En la reflexión sobre el contenido de las normas morales y de su fundamentación, siempre está ahí y siempre lo tuvo la Filosofía Moral" (Spaeman, "¿De qué trata la teología moral?", en "Einsprüche (Christliche Reden)", Johannes, Einsiedeln 1970).

Esta insuficiencia es lo que hace que haya un salto, a veces muy marcado, entre la Mora General o Fundamental, y la Moral Especial. En realidad, éste es un tema tratado desde antiguo. Ya Aristóteles advirtió que desde los principios generales no se podía determinar adecuadamente la vida concreta que debía seguirse. Por eso decía que los principios de la actuación eran estudiados en la teoría ética, pero la materialidad de los actos que debía realizarse, era algo que había que buscar en otro lugar, concretamente' en la vida y en las costumbres de la Polis.

En la Moral cristiana frecuentemente se atiende poco a esta circunstancia, e implícitamente se da a entender que los preceptos concretos se derivan de los principios estudiados en la Moral General o Fundamental, cuando en realidad, tienen otra fuente.

Esta distinción entre los principios fundamentantes y la fuente de la actuación concreta, es aún más intensa cuando se trata de la teoría o de la enseñanza práctica ascética que se da en el ámbito de la formación cristiana. En este caso lo que sucede es algo curioso. Por una parte se pretende que la práctica que deben seguir los cristianos esté muy bien determinada para evitar perplejidades a la hora de la acción concreta. Pero por otra parte se pretende también que esa práctica aparezca como fundamentada no sólo en los principios morales generales, sino en las grandes verdades que están en la base del cristianismo. El resultado es, frecuentemente, que la conexión entre las verdades de la fe y la praxis que se propone resulta un tanto arbitraria y falta de rigor intelectual. Por esto es importante establecer con la mayor claridad posible la relación entre las verdades de la fe y la praxis que se propone.

De hecho es llamativo que la doctrina teológica de más categoría como es la Teología Dogmática, se manifieste poco relevante en el ámbito de la práctica y que incluso la Teología Moral casi se reduzca a tratar las cuestiones límites del pecado y de la reparación, sin que resulte claro de donde proceden sus valoraciones sobre actos de especies concretas. La lejanía de la doctrina teológica de más altura respecto de la doctrina práctica que se propugna, viene entonces a ser un medio para que pueda ser aplicada de modo arbitrario y sin resistencias. Por ejemplo, el estudio teológico sobre la voluntad de Dios que se hace en los tratados "de Deo", apenas contiene aspectos aplicables a la práctica, y esto es lo que hace que la voluntad de Dios se pueda convertir en una referencia para cualquier enseñanza práctica. Si en el tratado de Teología Dogmática correspondiente se estableciera con claridad el contenido que debemos retener sobre lo que significa la voluntad de Dios, su uso en la enseñanza ascética práctica estaría más fundamentado y sería menos arbitrario.

Frecuentemente se afirma que la moral debe hacerse de manera que aparezcan también las orientaciones para la vida cristiana normal, es decir, que incluya lo que tradicionalmente se ha confiado al campo de la llamada teología ascética y espiritual, pero eso rara vez pasa de ser una afirmación convencional o, lo que es peor, una invitación a salpicar los tratados morales de citas alusivas a la literatura ascética. Estas citas muy frecuentemente confunden los contextos y se convierten en una amalgama más que en una verdadera síntesis. Por otra parte, la literatura ascética contiene, en muchos casos afirmaciones claramente contrastantes con las de la teología dogmática. Así, en la gran Dogmática se afirma que Dios es impasible, que la filiación divina es efecto normal de la gracia, que el bien es difusivo de suyo, etc.; pero en la ascética

se habla con frecuencia de la alegría o el dolor que causamos a Dios, de que aún habiendo cometido un pecado mortal seguimos siendo hijos de Dios que nos espera, de que un foco de mal puede hacer más daño que buenas personas buenas, etc.

Todo esto hace que parezca que la doctrina que alimenta de hecho la vida cristiana concreta y la predicación habitual, sea una teología un tanto superficial, poco rigurosa, y cuyo valor consiste casi exclusivamente en que sirve de apoyo para las exhortaciones prácticas y para alimentar la vida cristiana. La situación es un poco extraña, pues lleva a pensar que la vida espiritual que se suele predicar tiene poco fundamento doctrinal, y que la doctrina más profunda es desmentida en la práctica por la predicación que cuenta para la vida.

Me parece que la realidad es que la mayoría de las veces, la vida que se propone no está fundamentada en las grandes verdades de la fe, sino, de modo semejante a lo que decía Aristóteles, en la praxis establecida en ciertos ámbitos, más o menos restringidos, de vida tradicional cristiana. Los actos que se proponen como expresión de la vida cristiana deben su vigencia a tradiciones de la vida de piedad en esos ámbitos concretos, de forma que en ocasiones las mismas razones parecen fundamentar unívocamente actos muy distintos.

Los ensayos que se recogen a continuación pretenden establecer una cierta conexión entre la praxis y la doctrina teológica. Se pretende considerar, sin pretensiones de ser exhaustivos, algunos aspectos importantes de la vida cristiana, y ponerlos en conexión con los fundamentos teológicos y racionales que deben sustentarlos. Son ensayos en los que se trata de temas que son frecuentes en la predicación ascética y a los que se les aplica con frecuencia un revestimiento doctrinal que me parece en muchas ocasiones dudoso.

Como es comprensible en un intento de este tipo, las referencias doctrinales resultan muchas veces bastante heterogéneas. Algunos capítulos tienen desarrollos especulativos de cierta amplitud, mientras que otros son más bien descriptivos. La razón de distinto tratamiento procede de lo que se ha juzgado como necesario para dar cuenta de la cuestión que se trata. Lógicamente, las cuestiones teológicas más aludidas son las que tiene que ver con la voluntad de Dios, la ley moral, la creación y la libertad humana, pues estas magnitudes son punto de referencia constante en el discurso ascético y moral, al mismo tiempo, forman parte de aquel conjunto de elementos que permiten que el ser humano viva una vida biográfica.

Estos ensayos no deberían ser juzgados precipitadamente como un intento de teología superficial o de mera ayuda al discurso ascético, y mucho menos como un acto de mera crítica de ciertos discursos convencionales. Han nacido como un intento de pensamiento teológico que no sea meramente académico y analítico especulativo, sino que conserve siempre las unidades significativas para que puedan servir de punto de referencia para el comportamiento práctico.

No es pues una mera teoría "de ayuda", lo que aquí se propone, sino una reflexión sobre lo que debe orientar la praxis humana y cristiana. La prueba de fuego en un discurso de este tipo es que sea seguido hasta llegar al momento de la propuesta concreta, y que ahí, no sea rechazado, sino que muestre una postura cristianamente plausible. La pretensión es decididamente práctica, es decir, pretende dar un juicio sobre actitudes o juicios prácticos y ayudar a modificarlos si es el caso.

Debemos dar cuenta del papel que ciertamente debe jugar la praxis establecida en ámbito vital donde se desarrolle la vida de la persona, pues así como la persona humana no llega a lo que es naturalmente sin la ayuda de los demás, tampoco alcanza el conocimiento de lo que debe hacer desde la observación exclusivamente individual. La persona es esencialmente relacional

y esto se manifiesta también en la percepción de los deberes y de la praxis recta. La cuestión no es negar la ayuda de la cultura o de la costumbre, sino situarla adecuadamente. De manera especial, estos ensayos pretenden ser un aviso sobre el peligro de que la instancia cultural, sea meramente humana o religiosa, se alce con pretensiones de absoluto.

El 16 de febrero del 2000*, el Cardenal Ratzinger pronunció una conferencia en Madrid, sobre "Fe, verdad y cultura", comentando la Encíclica "Fides et ratio" de Juan Pablo II. El nervio de esa conferencia consistió precisamente en la afirmación de que la instancia cultural, tanto profana como religiosa, debe superar la tentación de convertirse en una instancia absoluta, y ayudar, no sólo permitir, a que la persona entre en relación directa con la verdad del mundo, del hombre y de Dios.

Antonio Ruiz Retegui
Madrid, febrero 2000

** Ruiz Retegui sufrió el derrame cerebral el 27 de febrero de 2000. Entró en coma -del que no despertó- y falleció el 13 de marzo de 2000 en el Hospital de la Paz, en Madrid. En su entierro se dieron cita miembros y, -llegados de todos los puntos de España-, ex miembros del Opus Dei.*

CAPÍTULO 1. EL "SENTIDO DE LA VIDA"

1. La cuestión del sentido

La cuestión del sentido de la vida no es fácil de formular. Sin embargo, para darle una respuesta válida es esencial tratar de formularla primero con claridad. La pregunta que debemos hacernos para entender cómo debe ser una formulación adecuada de la cuestión del sentido, es "¿qué quiere saber quien se la plantea?" Más aún, "¿quien hace esa pregunta ¿quiere realmente "saber" algo?", es decir, "¿esa pregunta espera realmente una respuesta en el sentido habitual?" "Y, si no se puede responder con un discurso, ¿qué tipo de respuesta será satisfactoria?" Además, "en el caso de que la teoría no sea suficiente, ¿qué validez puede tener una respuesta "filosófica"?" Esto es esencial para entender lo que se dice en la Encíclica "Fides et ratio", pues en ella se presenta la filosofía como la búsqueda de una respuesta a las cuestiones radicales y, en concreto, a la cuestión del sentido de la vida.

La experiencia nos dice que esta cuestión trasciende la mera inteligencia. No es un problema que se plantee solamente, o primariamente, en los ámbitos intelectuales, sino que surge en el centro de la vida de las personas. Es una cuestión que, más que filosófica, podría ser calificada de vital. Por eso mismo, no espera propiamente lecciones de metafísica ni de ningún otro tipo, que como tales lecciones, serían necesariamente lecciones teóricas.

La pregunta por el sentido de la vida aparece en su forma primera cuando, por las causas que sean, la propia vida se experimenta como falta de fundamento, como carente de consistencia. No aparece como una forma de estricta "ignorancia", sino como un debilitamiento total. Quien pregunta "¿qué sentido tiene mi vida?" no pregunta por algo sectorial, sino por "algo" que alcanza al fundamento de su mismo ser. Aunque quien así pregunta tuviera un conocimiento de todo lo que se puede aprender, podría seguir preguntando "¿qué sentido tiene que yo sepa todas estas cosas?" Si se le contestara que así puede ganarse la vida y sacar adelante una familia, él podría seguir cuestionándose "¿y qué sentido tiene todo eso?". Incluso si se tratara de un estudioso de filosofía que supiera muchas cosas sobre el "tema" específico de "el sentido de la vida", no sería absurdo que preguntara por el sentido de todo ese saber.

La cuestión que nos estamos planteando aquí, es, pues, la formulación teórica de una pregunta que en su raíz no es, como hemos dicho, meramente teórica, sino más complexivamente humana. Podría decirse que la pregunta teórica es una abstracción a partir de la cuestión vital por el fundamento vivido de la existencia, que es la cuestión originaria.

En cierto modo se podría decir que ésta es una cuestión particularmente moderna, propia de una situación humana en la que, por una parte, ha centrado la visión de sí mismo y del mundo en la perspectiva material orgánica, derivada de la mentalidad cientifista, y, por otra parte, ha experimentado que los logros que se pueden alcanzar en esa dimensión de la existencia -el placer, el dominio del mundo, el progreso material-, no pueden satisfacer plenamente las aspiraciones de la vida humana.

En este sentido, se puede decir que el tremendo dominio del hombre sobre lo material y lo biológico, ha contribuido a formular el sentido de la existencia de una manera nueva respecto de las formulaciones correspondientes en tiempos pasados. En efecto, en el pensamiento clásico la cuestión del sentido tomaba la forma de la cuestión del "fin del hombre", por ejemplo, en las primeras cuestiones de la primera sección de la segunda parte de la "Suma Teológica" de Santo Tomás de Aquino. Pero, como veremos enseguida, la cuestión sobre el fin del hombre, es sólo un aspecto de la cuestión del sentido de la vida humana. Ésta cuestión es más radical

que el mero problema de la finalidad que hay que conseguir.

La cuestión que nos estamos proponiendo tiene más semejanza con el problema de la felicidad. En efecto, esta cuestión ha recibido planteamientos que incluyen ciertamente el correspondiente al fin, pero que consideran la felicidad no simplemente como algo "de futuro", sino como implicando la totalidad actual de la vida.

Nosotros vamos a situarnos en la perspectiva que impone la cuestión del sentido de la vida cuando se plantea en su radicalidad, sin hacer especial referencia a las doctrinas tradicionales sobre el fin de la vida. Por eso, consideraremos esta cuestión no sólo como una pregunta teórica sobre lo que constituye la felicidad humana que hay que alcanzar, sino como una cuestión más fundamental sobre el fundamento de la misma existencia.

Una primera observación que podemos hacer ya es que, en la cuestión del sentido se manifiesta de manera privilegiada el hecho de que la inteligencia humana no es un potencia separada, sino que es esencialmente potencia de un sujeto, de manera que quien entiende no es la potencia intelectual, sino el hombre entero, en su unidad compleja. Esto es, ciertamente, muy repetido convencionalmente, pero no obstante, sigue siendo cierto que la inteligencia puede buscar su propio objeto al margen de la totalidad unitaria de la persona, y de hecho cuando se dedica explícitamente al conocimiento, como forma de vida profesional, identifica la verdad más como objeto de la inteligencia que como perfección de la persona.

Lo problemático de la cuestión sobre el sentido radica precisamente en el significado de la palabra "sentido". Para tratar de entender el significado de esa palabra, voy a seguir un camino de aproximación que partirá de cómo se plantea esa cuestión en la vida humana, para tratar de ver cómo se articula ese problema con los significados más claros y directos de la palabra "sentido".

2. Significados de la palabra "sentido"

La cuestión que debemos plantear debe tener en cuenta todos los aspectos mencionados antes. Por supuesto, nos mantenemos siempre al nivel del discurso teórico. Por tanto, lo que digamos en estas líneas no podrá ser la respuesta adecuada a la cuestión originaria sobre el sentido de la existencia. Solamente pretendemos "entender" cómo se plantea la cuestión, y cómo debe ser la respuesta. Se tratará pues de un desarrollo teórico de algo que trasciende la mera teoría.

3. "Sentido" como "significado". La palabra "sentido", en lenguaje ordinario, expresa frecuentemente "significado", es decir, contenido intelectual. Éste es uno de los componentes indudables que tiene en la cuestión por el sentido de la existencia. En efecto, quien se encuentra sumido en el problema del sentido de la existencia, se expresa a veces diciendo que "no entiendo nada", "mi vida es un absurdo", "Dios mío, ¿por qué?". Son expresiones de la cuestión del sentido en términos de inteligibilidad. Pero, sin duda, esto no lo es todo. La cuestión del sentido no se identifica completamente con la cuestión de la inteligibilidad, pues quien dice que no entiende nada, no espera simplemente una explicación intelectualmente clara. Es cierto que una conversación con alguien muy claro de pensamiento, puede proporcionar a esa persona una respuesta sosegante, sobre todo si la persona que le habla le es muy querida. Pero nos engañaríamos si considerásemos que la respuesta que le ha calmado es el mero contenido intelectual de su discurso. Es seguro que ha sido más bien la experiencia de la comunión personal, de la cual ciertamente el discurso claro y profundo ha sido un componente esencial.

Es posible también que a la pregunta por el sentido, formulada con un componente de angustia, pueda dar respuesta un libro. Guardini dice que entre los libros que escribió, su preferido es el que se titula "La aceptación de sí mismo", porque alguien le dijo que gracias a su lectura desistió de su propósito de suicidarse. La verdad de este relato no supone que aquel hombre buscara solamente una respuesta teórica. Más bien habrá que reconocer que la lectura del citado libro, le ayudó a entrar en un contacto con la realidad de una manera nueva. Fue la realidad, captada con una luz nueva, llena de "sentido" lo que pudo apoyar al hombre que estaba desesperado.

En un importante artículo sobre el significado de la palabra "Dios", Robert Spaemann afirma que los interrogantes existenciales en los que se pregunta por el sentido, esperan una respuesta no teórica, sino fáctica: la respuesta al "¿Por qué?" del Crucificado no podía ser una lección teórica, sino la resurrección. Esto indica que el significado que se anhela parece estar más allá de lo meramente inteligible y alcanza al mismo fundamento de lo inteligible, que ha de ser al mismo tiempo fundamento de lo fáctico, es decir, Dios en cuanto unidad de ser y sentido.

Esto nos lleva a vislumbrar que en la pregunta por el sentido se busca ciertamente un significado, pero no un significado cualquiera, sino aquel que pueda ser fuente última de todos los significados. Esto quiere decir que cuando se plantea la pregunta por el sentido de la vida de su forma radical, se está preguntando por el sentido "definitivo", es decir, por la "verdad fundante" de toda verdad, es decir, una verdad absoluta.

Hemos calificado esta verdad con la palabra "absoluta" para expresar que no se trata de una verdad que remita a su vez a algo distinto de ella, es decir, que no es "relativa". Por eso se la puede denominar simplemente como el "absoluto". Esto supone que se busca la Verdad infinita, aquella verdad que es por eso mismo el Ser, y el Bien. Esta Verdad infinita, ya no puede ser simplemente una proposición o un discurso, sino que es fuente también de la facticidad. En consecuencia, podemos decir que la pregunta por el sentido, en cuanto significado inteligible, conduce a aquella verdad que está unida al ser. Esto significa que esa verdad es Dios mismo, pues sólo Dios es el Absoluto en sentido pleno.

La referencia a Dios permite fundamentar el sentido de la vida, también en el aspecto de que la vida humana es una historia unitaria, inteligible como "una" historia, y no simplemente como la yuxtaposición temporal de una serie de acontecimientos más menos dependientes unos de otros. Esta unidad de significado depende de Dios en dos sentidos. El primero y fundamental es que los hechos de la vida humana necesitan de algún "soporte" para conservarse. La mera memoria del espíritu humano es el soporte subjetivo, y por eso la memoria puede ser considerada como el "órgano de la identidad". Pero la memoria no conserva la "realidad" de lo que queda atrás en la historia, y sólo el Dios eterno puede hacer que los hechos que configuran la vida no sean anulados por el decurso del tiempo. Por eso, sólo aquellos actos que han sido vividos "en Dios" son "conservados" y pueden constituir una historia actual. Lo que Pericles, en su discurso fúnebre, atribuyó a la ciudad de Atenas como medio de inmortalidad, en realidad sólo lo puede cumplir el Dios eterno. Ni la ciudad, ni las instituciones, ni la posición de la persona en ellas, tan sujeta a avatares diversos, son el fundamento adecuado de la unidad de la historia humana, sino únicamente el hecho de haber vivido la propia vida junto a Dios.

Además, en la vida de las personas se realizan actos que, en ocasiones, suponen una ruptura irremediable en la historia de esas vidas. Los actos que rompen en fragmentos la vida son los pecados, las infidelidades, que hacen que los actos diversos ya no puedan integrarse en una historia coherente y unitaria. La reparación de esas rupturas es el perdón que sólo Dios puede conceder en sentido definitivo.

El sentido de la vida en cuanto significado de una historia unitaria que define la identidad de la persona, remite, pues, a Dios como único "soporte" que puede unificar e inmortalizar, y como único reparador de las rupturas -pecados- que hayan acontecido en esa historia vital.

4. Sentido como "dirección". La palabra "sentido" expresa también "dirección". De esta manera se manifiesta que la cuestión del sentido tiene que ver con la vida del hombre, en cuanto que es un decurso temporal hacia un cumplimiento pleno de su realidad. Esto tiene su fundamento en la condición del hombre como ser creado por una llamada divina, y en la condición de la vida humana como un espacio de aceptación libre del designio creador de Dios. En efecto, la llamada creadora puede frustrarse si el hombre no responde afirmativamente al amor que Dios le ofrece.

La sentencia que el Juez del último día dirige a los condenados, suena en el Evangelio "No os conozco", lo cual viene a ser una declaración de que no han cumplido la verdad a la que habrían sido llamados al ser creados. El carácter finalizado de la criatura humana está en la base de las cuestiones del sentido de su vida. La criatura está en tensión hacia su verdad, que será su cumplimiento.

Esta situación se traduce a muchas situaciones "menores", más reducidas. Así, cuando la persona se encuentra en una situación claramente "direccionada", como cuando está luchando por eludir algún peligro, o trabaja intensamente por alcanzar un objetivo, la cuestión del sentido no se suele plantear. En esos casos está muy claro que la tensión hacia la meta responde implícitamente a la pregunta por el sentido. Quizá por eso, la cuestión que tratamos aparece más agudamente en los casos de personas "satisfechas", sin la "tensión" que supone la necesidad de solucionar problemas muy urgentes. En efecto, la cuestión del sentido de la vida, se plantea con agudeza peculiar en las situaciones en las que el ser humano parece haber alcanzado ya las metas habituales o "próximas" para las que se encuentra capacitado.

El problema del sentido de la existencia se nos presenta, pues, íntimamente unido al carácter decisivo de la esperanza. Hobbes decía que el hombre ha de vivir "de deseo en deseo". Así, hay quien trata de dar una solución a la cuestión del sentido por medio de la "fuga hacia adelante". Éste es el falso remedio de quien concibe el problema del sentido solamente en términos de dirección, es decir, como si la respuesta al problema apuntara únicamente hacia el futuro.

Pero la cuestión del sentido no mira sólo al futuro, no se identifica exclusivamente con el problema del destino. Incluye ciertamente esa cuestión, pero la trasciende. Desde la experiencia humana sabemos que la esperanza verdadera tiene mucho que ver con la afirmación del presente, y la fe nos dice que la esperanza depende de la caridad, que es virtud de presente. Sólo quien sabe encontrar sentido a la situación presente, aunque sea muy precaria, puede esperar un futuro lleno de sentido.

Hay un aspecto en el que la tensión hacia el futuro de la vida aparece especialmente vinculada o comprometida con la cuestión sobre el sentido de la existencia. Me refiero a la muerte. Si la muerte es el fin absoluto de la existencia de la persona, es seguro que el sentido de esa existencia queda definitivamente comprometido. Si se acepta que la muerte es aniquilación radical del sujeto, el sentido de la vida queda definitivamente negado. Así aparece, en efecto, en los autores más consecuentes. Si esto se admite con toda gravedad, para que la existencia del hombre tenga sentido con la plenitud que se pretende, la muerte no debe ser el final absoluto y total. No obstante, no basta que la muerte no sea el final absoluto. Esto es condición necesaria para que la vida posea el sentido que se le reclama, pero no es condición suficiente.

La presencia lacerante de la muerte como término próximo e innegable de nuestra existencia, lleva a plantear la "necesidad" de que exista algún estado después de morir, donde los hechos de la vida se ordenen armónicamente, de una forma que no se da en la vida actual. Nos encontramos aquí de nuevo con que la cuestión del "sentido de la vida": también cuando se entiende como "dirección", remite a Dios, en cuanto síntesis de omnipotencia y bondad, pues sólo Él puede garantizar que al final todas las cosas se ordenarán de manera perfecta.

5. El sentido de la existencia y el absoluto

La palabra "sentido" tal como aparece en las formulaciones de la cuestión del sentido de la vida, ya se entienda como significado o como dirección, se refiere solamente a aspectos parciales del "sentido" pleno. Podemos, pues, afirmar que la percepción del sentido de la vida, tal como lo estamos considerando, se manifiesta como la consecuencia directa de la presencia del Absoluto en la vida de la persona.

Ciertamente Dios está en todas las cosas. Está obviamente siempre presente en el hombre, "y esa presencia es el fundamento de la irrenunciable "voluntad de sentido" que está presente en la existencia. No obstante, la criatura humana ha de aceptar esa presencia de Dios, fundamentalmente en la dimensión ética de su vida. Si no la acepta, la presencia de Dios se conserva, pero como negada y rechazada. Entonces podemos decir que, ciertamente, la persona está alejada de Dios, que lo absoluto no está presente en su vida. Dios está siempre "llamando" al hombre, pero éste puede cerrarse a esa llamada, y, en este sentido, se dice que Dios no está en él, que no es hijo de Dios, porque la llamada paterna ha sido rechazada.

Cuando la llamada creadora no ha sido aceptada, lo absoluto está ausente del conocimiento y de la relación que la persona establece con el mundo. Entonces el conocimiento natural no sufre cambios en lo que se refiere a su contenido temático, y explícito. Sin embargo, la experiencia nos dice que sí queda afectado, que se torna irrelevante, vacío, sin peso ni consistencia real. Esta "experiencia de vacío" puede deberse ciertamente a factores patológicos materiales en el organismo humano cuando éste se ve involucrado, y entonces deberá ser tratado médicamente. Pero también puede tener su origen en la actitud propiamente humana, ética, de apertura a lo absoluto. La literatura existencialista ha proporcionado abundantes descripciones de esta situación.

La percepción del sentido de la vida, no es, pues, algo que acontezca de manera explícita: el sentido de la vida no es objeto de un acto cognoscitivo específico. Por supuesto, se reconoce que la cuestión del sentido de la vida es una cuestión grave y profunda, que es reconocida y a veces convertida en punto de partida de la reflexión filosófica. Esto es el reconocimiento de que en la vida cognoscitiva opera la relación con lo absoluto, con la trascendencia, con Dios, con el Dios vivo y personal.

Por eso se plantea como problema: porque es la presencia del absoluto en medio de algo que se reconoce inevitablemente como relativo, la presencia de "algo necesario" en el núcleo de algo que es evidentemente contingente. Por esto es tan fuertemente problemático: supone la pretensión de que en nuestro ser y en nuestro vivir se alcanzan pretensiones de absoluto cuando la experiencia lo muestra tan lacerantemente relativo y amenazado. Y por eso mismo, es tan fácil negar el sentido de la vida si se pone en primer plano la contingencia de nuestro existir. Pero aún así, nos experimentamos como portadores de una dignidad absoluta. ¿Qué origen tiene esa pretensión de absoluto por parte de una criatura tan evidentemente finita y contingente? En el ser humano hay un aura de grandeza e infinitud, que no puede tener su raíz última en su esencia finita, es decir, que manifiesta que le es dado. Ciertamente reconocemos que esa

dignidad le es propia, pero le pertenece de tal forma que manifiesta siempre que le ha sido "dada como propia". En definitiva remite a Dios, a la condición humana como imagen de Dios y a la presencia de Dios en su criatura racional. Se pone así de manifiesto el carácter "alusivo" que tiene esa vida. "En el ser humano hay algo de lo cual puede decirse que, si fuera ese algo plenamente, el hombre sería Dios" (Meister Eckhart).

La presencia de lo absoluto puede ser una presencia "conocida", es decir, "intencional", pero esa forma de presencia no es todavía propiamente la presencia de lo absoluto en cuanto tal. El sentido de la vida no es algo que se conoce como un contenido intelectual que se archiva en la memoria junto a otros. Los discursos sobre el sentido de la vida pueden ser verdaderos, y ciertamente Dios puede ser objeto de demostración, pero el "Dios demostrado", que es el conocimiento meramente intelectual de Dios, no puede ser el fundamento del sentido de la vida. Más bien esa demostración presupone que se parte de que la existencia y el mundo tienen sentido y que son posibles las demostraciones. Por eso, la percepción del sentido de la vida no puede ser sin más un objeto directo de conocimiento como los demás. En la percepción del sentido de la vida, está implicado lo absoluto y, por tanto, lo ilimitado, lo infinito. De aquí que la racionalidad implicada en esa percepción sea una especie de "racionalidad" fundamental, o, más bien, el fundamento de la racionalidad que, de esta manera, se muestra como percepción de lo infinito, y, ella misma, un infinito. Esta infinitud de la racionalidad se mostrará luego en la capacidad de reflexión "completa" sobre sí misma, que es la condición de posibilidad del conocimiento objetivo.

Es decisivo advertir, por lo tanto, que la mera demostración de la existencia de Dios, o el conocimiento del "Dios demostrado" no sitúa a la persona en la relación adecuada con Dios. El "Dios demostrado" es un Dios temático -reducido a un "tema" conocido-, "conceptualizado", limitado a la medida de un concepto que en cuanto tal, es necesariamente finito y, por tanto, no es un conocimiento de Dios en cuanto Dios, de lo absoluto en cuanto absoluto. El que conoce a Dios sólo como conclusión de una demostración, no deja por ello de ser espiritualmente ateo. De los grandes filósofos griegos se dice que eran monoteístas metafísicos pero politeístas religiosos. Así se expresa que las conclusiones metafísicas pueden estar fuera del ámbito de la vida comprometida.

Para pasar de la demostración metafísica de Dios a "tener a Dios en la vida", se debe dar el paso decisivo de situar vitalmente a ese "Dios demostrado" en el fundamento de la propia existencia. Esto significa superar la mera aprehensión intelectual de Dios, para "creer" en el Dios personal y vivo. El "creer" es la aprehensión de Dios con todo el ser humano. De esta forma el Dios del filósofo pasa a ser el "Dios de mi vida". A esto apuntaban las exclamaciones de Pascal en su "Memorial": "Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios" [1]

[1]"FUEGO // Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob (Éxodo 3,6; Mt 22, 32). //No de los filósofos y de los sabios. // Certeza. Certeza. Sentimiento. Alegría. Paz. // Dios de Jesucristo. // "Deum meum et Deum vestrum" (Juan 20, 17) // "Tu Dios será mi Dios" (Rut 1, 16) // Olvido del mundo y de todo, menos de Dios. // No se lo encuentra más que por los caminos enseñados por el Evangelio. // Grandeza del alma humana. // "Padre santo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido" (Juan 17, 25) // Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría. // Yo me he separado; // "Dereliquerunt me fontem aquae vivae (Jeremias 2, 13). // Dios mío, ¿me abandonaréis? (cfr. Mateo, 27, 46). // Que yo no sea rechazado eternamente. // "Esta es la vida eterna, que te conozcan a Ti, único Dios verdadero, y a quien enviaste, Jesucristo" (Juan 17, 3). // Jesucristo. // Jesucristo. // Yo me he separado: he huido de Él, lo he renegado, lo he crucificado. // Que yo no sea nunca rechazado. // No se lo conserva más que por los

caminos enseñados por el Evangelio. // Renuncia total y dulce. // Sumisión total a Jesucristo y a mi director. // Eternamente en gloria por un día de prueba en la tierra. // Non obliviscar sermones tuos (Salmo 119[118], 16). Amen".

Es cierto que algunos filósofos, especialmente profundos y coherentes han pasado casi imperceptiblemente de la aprehensión intelectual de Dios a la "conversión" personal. Tal es, por ejemplo, los casos de Sócrates y de Newman, en sus itinerarios respectivos. Estos hombres fueron la muestra viva de un pensamiento que está siempre unido al fondo de la existencia personal. No eran como los que a veces se han denominado "sofistas" o "intelectuales", sino auténticos buscadores de la verdad para alimentar sus vidas.

Hay dos formas de captar lo absoluto en la propia vida: una es la forma real, cuando lo absoluto en cuanto tal está presente en la vida, y otra es cuando el absoluto está presente en cuanto conocido. Por eso, la relación con lo absoluto puede plantearse de tres formas. La primera es aquella en la que lo absoluto es tematizado y tratado como tal. Ésta es la forma religiosa de relación con lo absoluto. La segunda es aquella en la que lo absoluto está presente de manera eficaz pero no explícita, que es la forma ética o moral de relación con lo absoluto. La tercera es por fin aquella en la que el absoluto está presente de forma tanto temática como práctica. Esta última es la forma teologal de relación con lo absoluto, que ya es relación explícita con Dios. Consideremos esquemáticamente estas tres formas de presencia de lo absoluto en la vida del hombre.

6. Relaciones del ser humano con el absoluto

7. La religión. La relación religiosa no es todavía, de suyo, relación con el absoluto en cuanto tal. Como veremos enseguida, la relación religiosa puede incluir ciertamente la forma teologal pero, como enseña la tradición, la virtud de la religión tiene como objeto los actos de culto y no aún a Dios directamente. Es posible que se realicen prácticas de actos religiosos sin alcanzar propiamente a Dios. Sucede esto cuando la mirada de la persona queda como aprisionada en aquellos actos que deben dar culto a Dios. Sabemos por la práctica que esto es posible, e incluso frecuente. El hombre religioso no es inmediatamente un hombre teologal. Es cierto que los actos que realiza tienen una ordenación intrínseca a Dios, pero eso no es garantía de que quien los realice se relacione con Dios. Hay muchas personas que se sienten inclinadas a las prácticas piadosas, que son capaces de conmovirse en celebraciones litúrgicas o cuidar muy detalladamente unas normas de piedad, pero que se aburren ante la perspectiva del diálogo personal con Dios. Por paradójico que pueda parecer, la vida nos enseña que "hacer la oración" puede ser muy distinto de hablar un rato con el Señor, de modo parecido a como "hacer propósitos" puede ser muy distinto de tomar una decisión firme.

La tradicional distinción entre lo religioso y lo teologal tiene como fundamento el hecho de que las realidades relacionales pueden ser freno para la relación a la que deben servir, y convertirse en objetivo en sí mismas. El caso es semejante al que tiene lugar con el lenguaje. Sabemos que en muchos ámbitos intelectuales los discursos son poco significativos. A veces hay que reconocer que en discursos o reuniones intelectuales de cierta brillantez aprendemos muy poco. Ciertamente esos discursos están contruidos con palabras y frases que tienen un significado y que por tanto, habrían de ofrecer un bagaje de contenido intelectual. Pero hay una gran diferencia entre discursos retóricos con estilo, y discursos enriquecedores llenos de significado. Hay oradores o escritores, que utilizan el lenguaje con gran habilidad e incluso belleza, pero dan poco significado, dicen poco. Realmente este hecho sería difícilmente inteligible si nuestro razonamiento fuera sólo abstracto. En efecto, parece absurdo decir que un discurso pueda no decir nada. Por eso, para entender este fenómeno es necesaria experiencia y la capacidad de

saber cuando se alcanzan verdaderos significados, por encima de su expresión verbal. Esto es señal clara de que, aunque el lenguaje sea esencialmente relacional, no lo es exclusivamente.

De forma análoga, los actos de culto o de piedad, aunque de suyo tengan a Dios por objeto, quien los realiza puede no alcanzarlo. En este caso Dios estaría "temáticamente" presente en esos actos, pero no supondrían realmente una presencia eficaz de Dios, de lo absoluto, en la vida de los que lo realizan. Por esto decimos que en la existencia "religiosa" Dios está temáticamente presente, pero que en ella no hay garantía de presencia real de lo absoluto en cuanto tal. Lo prueba el hecho de que hombres dedicados ampliamente al trabajo del Señor pueden estar, de hecho, lejos del Señor de ese trabajo.

8. La ética. En la experiencia ética el hombre se encuentra también con lo absoluto, pero de una forma específicamente distinta de la que tiene lugar en la experiencia religiosa. En efecto, la experiencia ética consiste precisamente en la advertencia de exigencia prácticas absolutas. En esa experiencia la persona se advierte a sí misma interpelada a hacer o a evitar ciertas acciones que de suyo son finitas, pero con una interpelación propiamente "absoluta", es decir que no es "funcional", que no es relativa a algo explícito y disponible por la libertad. Esto supone que en la vida ética o moral, la persona se ve a sí misma vinculada con lo absoluto.

Esta vinculación con lo absoluto no es "temática", o "explícita", es decir, no supone una percepción directa de lo absoluto, pues lo que se percibe explícitamente en la experiencia ética es el acto posible y su cualificación moral, es decir, la correspondiente interpelación absoluta a la libertad. La percepción del absoluto en ella es implícita, aunque plenamente eficaz, real. Por eso, cuando la persona vive con fidelidad su dimensión ética, su vida se ve ciertamente apoyada en lo absoluto, y entonces es difícil que surja la cuestión del sentido de su vida. No obstante, dado el carácter implícito de la presencia de lo absoluto, la experiencia ética reclama, antes o después, un reconocimiento explícito de lo absoluto, de Dios. Mientras este reconocimiento explícito no se alcanza, la misma experiencia ética puede ser origen de la cuestión del sentido de esa misma vida recta.

En la experiencia ética se advierte con especial claridad que la cuestión del sentido de la vida trasciende la mera búsqueda de la felicidad, que es tan relativa, y se acerca más a la cuestión del "destino". Lo expresó elocuentemente Isak Dinesen, con la fuerza que le caracteriza, cuando hablaba del orgullo noble: "El orgullo es la fe en la idea que Dios tuvo cuando nos creó. Un hombre orgulloso es consciente de esa idea y aspira a realizarla. No lucha por la felicidad o la comodidad, que quizá sean irrelevantes con respecto a la idea que Dios tiene de él. Su realización es la idea de Dios, plenamente lograda, y está enamorado de su destino. Al igual que el buen ciudadano encuentra su felicidad en el cumplimiento de su deber hacia la comunidad, así el hombre orgulloso encuentra su felicidad en el cumplimiento de su destino.- La gente que no tiene orgullo no es consciente de que Dios haya tenido una idea al crearla, y a veces te hacen dudar de que haya existido una idea, o de que si ha existido se perdió, y ¿quién la encontrará de nuevo? Acepta como realización lo que otros ordenan que lo sea, y toman su felicidad, e incluso su propio ser, de la moda del día. Tiemblan, y con razón, ante su destino.- Ama el orgullo de Dios por encima de todas las cosas y el orgullo de tus vecinos como algo propio. El orgullo de los leones: no los encerréis en zoológicos. El orgullo de vuestros perros: no les dejéis engordar. Ama el orgullo de tus compañeros y no les permitas la autocompasión.- Ama al orgullo de las naciones conquistadas y déjalas honrar a sus padres y a sus madres"

9. La existencia teologal. La experiencia teologal es aquella en la que Dios es explícita y directamente alcanzado de forma personal, es decir, dialógica. En esta experiencia el absoluto ya no es captado como una mera instancia trascendente, sino como el Dios personal, con el

que es posible una relación personal de diálogo, de intercambio de significados en las dos direcciones: de Dios al hombre y del hombre a Dios.

Esto no supone necesariamente lo sobrenatural. El diálogo puede tener la forma plenamente natural cuando la experiencia ética, a la que nos hemos referido, es reconocida como consecuencia de la interpelación de Dios. En la enseñanza cristiana se reconoce como primera y más fundamental manifestación de la voluntad de Dios, la llamada "ley natural", que es la que tiene como foco directo de la exigencia ética la naturaleza misma de las cosas. Quien sabe que Dios está detrás de esa naturaleza, entiende la interpelación moral como llamada del mismo Dios personal. Como la naturaleza de las cosas no "determina" cuál debe ser la respuesta adecuada, la libertad de la criatura es reclamada con su capacidad creativa. De esta forma, se establece una relación entre Dios y su criatura que debe considerarse verdadero diálogo. Por esto, la relación natural de la criatura con el Creador tiene verdaderamente un carácter "histórico", es decir, en esa relación Dios entra verdaderamente en la historia y no debe ser visto solamente como una instancia trascendente y ahistórica.

Cuando el ser humano reconoce que su vida ética tiene como fundamento al absoluto divino, sus respuestas a las interpelaciones morales las vive como respuestas al mismo Dios. Entonces, la persona experimenta su vida apoyada constantemente en la base de un absoluto que es personal, y que se relaciona con él de manera plenamente personal. Cuando la persona vive en este ámbito es muy difícil que se plantee la cuestión del sentido de su vida de manera angustiada, porque está siempre experimentando el sentido pleno de su existencia. Lógicamente, en todo este fenómeno, es posible una gradatoria de intensidad, tanto del reconocimiento de Dios como de la vigencia práctica de ese reconocimiento en la vida moral. Si esos reconocimientos son muy intensos, la cuestión del sentido apenas aparecerá de forma problemática. Sí puede aparecer, y con toda su intensidad, pero siempre como una cuestión "resuelta".

10. La revelación sobrenatural y la Encarnación

Con la revelación sobrenatural del Dios, estas experiencias adquieren un carácter y una intensidad completamente nueva, pero siempre sobre la base de algo que es propio de la condición de criatura. La revelación sobrenatural supone, en efecto, una forma de manifestación de Dios en la historia, que es esencialmente nueva respecto de la que tiene lugar en la relación puramente ética. Esta manera de entrar Dios en la historia supone que Él mismo se hace parte de la historia. Por eso, desde la perspectiva racionalista que separa absolutamente lo trascendente de lo histórico-contingente, esa revelación aparece como escándalo, y resulta imposible de admitir. Ése es el escándalo de la pura filosofía frente a la revelación sobrenatural bíblica.

El escándalo racionalista alcanza su cumbre ante la Encarnación, cuando el mismo Dios trascendente se hace una parte física de la historia contingente. Jesucristo reclama para sí lo que, desde el puro pensamiento natural, aparece exclusivo de lo absoluto. Pero, al mismo tiempo, se debe decir que la Encarnación ofrece al hombre la relación más cercana "jamás sospechada" con el fundamento de su existencia. Además, la Encarnación redentora implica que las rupturas del sentido de la vida debidas al pecado, reciben su reparación segura. Jesucristo es ya no sólo la presencia del Dios absoluto en la cercanía del hombre, sino que es un Dios que perdona, que sana las heridas y rupturas de la existencia.

Esto es, a su vez, posible origen de tentaciones nuevas respecto del fundamento del sentido de la vida. En efecto, la Encarnación del Hijo de Dios da lugar a una serie de realidades que participan de su fuerza salvífica y, en ese sentido, participan de su carácter de absoluto. Las

"instituciones" cristianas, la Iglesia y los sacramentos, son consecuencia de la Encarnación y por ello participan del carácter absoluto de Jesucristo. Por eso pudo decir San Pablo "Dios con nosotros". Ciertamente la Iglesia ha cuidado siempre, delicadamente, la distinción entre lo que es verdadera presencia de lo absoluto en la historia, de lo que son "instituciones" vinculadas a ese absoluto, pero que, en definitiva, no se identifican con Él. Los matices del principio "extra Ecclesia nulla salus" son muestra de ello. No obstante, es posible la tentación específicamente "cristiana" de alzar pretensiones de absoluto desde instancias que no son estrictamente el absoluto.

Esta tentación conecta con la ancestral tentación de identificar la propia situación institucional con lo divino. Era la tentación del paganismo, que revivió violentamente en la Alemania nazi cuando Hitler afirmó que "si fracasamos la historia habrá perdido su sentido". Los oficiales de las SS llevaban esculpido en la hebilla de sus cinturones "Gott mit uns" (Dios con nosotros). En el fondo, es la vieja pretensión de identificar lo absoluto con el conjunto de la propia cultura. Esta tentación no desaparece nunca de la existencia humana, que es siempre una existencia enmarcada en un "mundo". Este "mundo" en el que vive la persona constituye un contexto de sentido, con una tremenda energía de apoyo para la vida humana, hasta el punto de que puede, como decimos, alzar pretensiones de absoluto, de dadora de sentido a la existencia.

11. La fe "salva" a la razón

12. De qué tiene que ser salvada la razón. Cuando se afirma que "la fe salva a la razón", puede experimentarse, en efecto, una cierta sensación de extrañeza, pues no se entiende muy claramente el motivo por el que la razón tenga que ser salvada. En efecto, se entiende que debe ser salvado algo que está en peligro, o, en otro sentido, algo que debe ser llevado a su culminación o su felicidad. Pero ni en un sentido ni en otro es inmediato el sentido de la afirmación de que la razón tenga que ser salvada.

Afirmar que la fe salva a la razón significa que la fe no solamente "ayuda" a la razón, sino que tiene sobre ella un efecto beneficioso de carácter decisivo, y no solamente circunstancial o accidental. Afirmar que la fe salva a la razón es afirmar que sin la fe la razón se pierde, que su ayuda es imprescindible para que la razón realice su propia identidad.

La afirmación de que la fe salva a la razón no tiene como punto de partida un desprecio de la razón, como si la razón natural no fuera capaz más que de desviarse. Esa afirmación parte por el contrario de que la razón natural es una capacidad humana de conocer la realidad, y de conocerla en profundidad, en su ser verdadero. La Encíclica "Fides et ratio" contiene una llamada enérgica a que el hombre use la razón con decisión, sin quedarse en el uso meramente instrumental o "débil" de la capacidad de conocer. El Papa hace un reclamo que podría calificarse de apasionado para que los filósofos lleguen a estudiar en profundidad las cuestiones más decisivas de la existencia humana y de la realidad en general. Por tanto, la afirmación de la mutua exigencia, asimétrica, entre la razón y la fe, no tiene como punto de partida un menosprecio de la razón, como si la razón necesitara de la fe para conocer algo con cierto fundamento.

La razón puede llegar al conocimiento profundo de la realidad y de las cuestiones humanas. Esta capacidad es la que constituye el fundamento de la filosofía en su sentido más alto, que la Encíclica, de acuerdo con la tradición occidental identifica con la metafísica. En efecto, la filosofía consiste en el conocimiento riguroso de la naturaleza de las cosas, de su esencia y de su finalidad, es decir, de su sentido.

Pero la razón, precisamente porque es capaz de llegar a las cuestiones decisivas, accede a una situación en que sus logros tienen un carácter esencialmente "fronterizo", es decir, se topan con unos límites que no puede traspasar por sí misma, pero que no son indiferentes. La fe no ofrece a la razón simplemente unos conocimientos de cosas inalcanzables, sino que proporciona al hombre el conocimiento de aquello con lo que va a enfrentarse cuando se tensa hacia lo más importante, con la cuestión del sentido; que, como hemos visto, ya no es sólo una cuestión teórica, sino que supone acceder a una verdad que, por ser plena, es más que una pura verdad intelectual.

La cuestión del sentido de la vida conlleva, como hemos visto, la llamada a ir más allá del hombre, y a alcanzar ese absoluto que es fundamento de la voluntad de sentido que late en la existencia humana. Ese absoluto es Dios, síntesis de ser y sentido.

13. Riesgos propios de la razón autónoma. Si la razón se niega sistemática o metodológicamente a admitir a Dios, y a su revelación sobrenatural, entonces la voluntad de sentido, la voluntad de absoluto que se percibe en la existencia humana, queda desprovista de su posible fundamentación, y aparece como una afirmación arbitraria. Entonces la cuestión del sentido aparece necesariamente como algo postizo, extraño, carente de fundamento.

Si no existe un horizonte más allá de lo humano en donde se pueda fundamentar el sentido de la existencia, este sentido se desvanece, y acontece entonces que en el mundo no aparece más sentido que el que el hombre mismo quiera establecer. Lo cual equivale en la práctica, que sólo existirá el sentido o los sentidos que quieran aquellos que tengan poder para imponer su visión y los significados que dan a la vida.

Ciertamente puede oponerse a esto el hecho de que el hombre cuando vive de manera verdaderamente humana su vida, especialmente en el seno de la experiencia ética, no "postula" sino que se "encuentra" en un ámbito de aceptación del sentido de su existencia que está ya allí.

Mas si esa experiencia originaria es negada explícitamente, el resultado es que en el mundo imperarán solamente los sentidos que el hombre mismo haya erigido. Por esto, F. Nietzsche caracterizó la posición del verdadero hombre en el mundo como "voluntad de poder". Esta situación es favorecida por el hecho de que el hombre que vive en las modernas ciudades no se encuentra habitualmente ante realidades "naturales" que le remitan a algo superior y anterior a la acción humana, sino sobre todo ante realidades artificiales (casas, coches, máquinas, instituciones de origen humano, etc.), cuyo sentido y racionalidad remiten directamente a la mente configuradora del hombre.

La consecuencia de toda esta visión es, por una parte, que la responsabilidad del hombre crece ilimitadamente, y da lugar a una ética propia que es la llamada ética de la responsabilidad o "consecuencialismo".

Por otra parte, el hombre se siente llamado a instaurar el sentido en su vida y en el mundo, sin contar con ninguna clase de presupuestos: si en el mundo debe haber un sentido, una armonía, debemos instaurarla nosotros, porque antes de nuestra actuación no hay más que materias primas, ausencia de sentido. Se podría decir que así de manera implícita pero eficaz se transforma la frase "En el principio era el Verbo", es decir, el significado, la libertad, por otra opuesta: "en el principio era la materia", es decir, la ausencia de sentido, la necesidad. Si ha de haber un sentido hemos de ponerlo nosotros.

14. La fe proporciona a la razón la fuente original de significado: hace que la razón no sea

independiente e inhumana. El ejercicio de la razón humana, cuando no se detiene en sus usos instrumental es, sitúa al hombre ante límites que han de ser superados desde instancias que no son exclusivamente racionales. Esto es cierto tanto personalmente como colectivamente. En efecto, la persona individual no puede alcanzar toda la verdad de que es capaz su propia razón y por eso ha de recibir de los demás. Como dice la "Fides et ratio", el hombre es "aquel que vive de creencias". Pero además, la humanidad como comunidad de todos los hombres no puede superar los límites propios de la razón para llegar hasta lo que es la fuente de sentido. Esto acontece en la relación con el Dios personal, y la relación con el Dios personal tiene lugar en Cristo.

La respuesta del hombre a la donación de este absoluto que se encarna y se ofrece al hombre, es la "fe sobrenatural", la cual es, a su vez, como la elevación de la actitud de fe que es propia de la criatura dialógica. La fe no es simplemente un asentimiento intelectual a determinados contenidos inteligibles. La aceptación de la Verdad definitiva y dadora de sentido no puede acontecer por un mero asentimiento, porque esa Verdad fundante de toda verdad parcial no es una proposición, sino una persona, la Persona de Jesucristo.

La aceptación de una persona tiene lugar por un camino distinto del mero asentimiento. Exige la entrega, la donación de uno mismo, la confianza personal. En la fe la persona usa ciertamente su inteligencia, pero no de manera separada y autónoma, sino como una parte más de la actitud personal global.

Hay una diferencia decisiva entre el uso de la razón aislada, que degenera fácilmente en virtuosismos "intelectualistas", y el uso de la razón que tiene lugar en las actitudes propiamente personales. Cuando estudio un libro de lógica o de matemáticas, estoy ejercitando la razón de una forma que es descomprometida, que no involucra mi persona. Pero cuando conozco a una persona y la amo con todo mi corazón confío en ella, en lo que me dice, y acepto la verdad de sus palabras cuando me dice que me quiere con toda su alma. Esto no es comprobable por métodos estrictamente intelectuales; porque ahí la inteligencia funciona esencialmente como parte de la persona, inseparablemente unida al amor, a los afectos, a los sentimientos, y a todas las potencias humanas.

Como hemos repetido ya, siempre se ha reconocido que "no es la inteligencia la que entiende, sino el hombre". Pero en la distinción que estamos considerando advertimos dos actuaciones de la capacidad de conocer que son esencialmente distintas. En la racionalidad matemática se podría decir que es el hombre el que alcanza la verdad correspondiente a través de su inteligencia; en el conocimiento personal la inteligencia del hombre alcanza la verdad a través de la donación personal.

Por ello, el conocimiento de fe garantiza que la inteligencia no funcione separada, independiente de la persona. Entonces la verdad que se alcanza es más armoniosa, porque no constituye una unidad solamente con los aspectos teórico de la realidad, sino con todos los demás. Podemos ilustrar esta afirmación advirtiendo que cuando se conoce a una persona quizá no se conocen todos los aspectos que pueden articularse en una teoría completamente armoniosa en sí misma. Quizá en ese conocimiento haya aspectos paradójicos, pero con el conocimiento de la persona completa se dispone de una fuente de armonía que supera esencialmente la mera armonía racional. Pretender un conocimiento de las personas que no tenga ningún aspecto paradójico es una utopía. En cambio, cuando se conoce a la persona, se sabe que se conoce una unidad perfecta, aunque los conocimientos concretos sean. difícilmente armonizables desde el punto de vista meramente teórico.

Por eso puede afirmarse con seguridad que quien ama de verdad a Dios puede cometer errores teóricos o doctrinales, pero quien no ama de verdad a Dios, es seguro que tendrá sus conocimientos dispersos e inseguros, aunque sean científicamente muy elaborados, y por eso estará íntimamente en peligro constante de equivocarse.

Se entiende entonces que pueda afirmarse que la fe salva a la razón de "dispararse" en un ejercicio aislado que la separe de la realidad significativa y del Dios personal. La fe hace que la razón sea verdaderamente "humana", que esté al servicio del hombre y que no ponga al hombre al servicio de sus logros más o menos brillantes. En su libro sobre "El Antiguo Régimen y la Revolución", Tocqueville puso de relieve la diferencia entre la Ilustración francesa y la escocesa o la prusiana. Éstas fueron menos ruidosas y aparentes porque estaban comprometidas con tareas de gobierno, mientras que aquella era cosa de salones, en los que se hablaba sin ningún compromiso y el pensamiento se lanzaba sin freno, abstracto. Por eso, cuando se pretendió ponerla en práctica, causó un baño de sangre: puso a los hombres en el "lecho de Procusto" de los esquemas teóricos de una razón inhumana. Lo mismo podría afirmarse de todo pensamiento filosófico que se mueve en el mero marco de la teoría y no se compromete a asumir la responsabilidad de "echar cuentas" con la realidad.

Es seguro que aquellos discursos "intelectuales" de los que afirmábamos que son pobres de significado, aunque sean formalmente brillantes, proceden del ejercicio "separado" de la inteligencia. Buena parte del desprestigio que desde hace unos siglos acompañan a la filosofía y a los "intelectuales", tiene sus raíces en que sus productos tienen más de juegos lógicos que de contacto verdadero con la realidad. Hay personas que aunque se autodenominen filósofos, no tienen amor a la sabiduría, sino, en todo caso, a la filosofía. Pero la filosofía no es la sabiduría sino el amor a la sabiduría. Quien sólo ama la filosofía, se manifiesta en que sus productos intelectuales pueden ser exquisitos y preciosos, pero no ofrecen confianza como ayuda para encontrar el sentido de la vida.

En este sentido, hace ya muchos siglos, el judío español Yeudah ha-Levi, escribió que "la sabiduría de los griegos tiene flores hermosísimas, pero ningún fruto". Hacía esta afirmación enfrentando, quizá sin hacerle plenamente justicia pero apuntando a algo esencial, la filosofía griega con la fe bíblica. Aquella se mantenía, salvo quizá en el ejemplo de Sócrates, en el ámbito teórico; ésta, por el contrario, contiene ciertamente teoría, pero indisolublemente unida a la fuerza de la vida. Por eso, para los hebreos, la revelación remite sobre todo a la "Torah", es decir, a "la Ley". La expresión práctica de la religión judía no es primariamente una "fe", un "conocimiento", sino un orden social divinamente establecido. En ese orden hay conocimiento, pero no como principio orientador de la vida, sino como racionalidad puramente "contextual".

En la revelación cristiana la primacía corresponderá a la verdad. Por eso, el cristiano es ante todo aquel que cree en Jesucristo. Pero tampoco la fe cristiana es mero asentimiento intelectual. No basta asumir unos contenidos teóricos. La sola aceptación racional sería infidelidad a la palabra de Dios. La fe cristiana no es sólo asentimiento, supone la entrega, la participación en la vida de Cristo. Por eso dice Jesús "El que crea y "sea bautizado" se salvará". Hay una especie de "inversión" de orden entre la fe y la moral cuando se las ve desde la perspectiva hebrea o cristiana. Pero la primacía de la fe en la plenitud de la revelación no supone menosprecio de la vida, significa por el contrario que la vida ha de ser una vida "de fe", es decir, enraizada intrínsecamente en el conocimiento interpelante de la realidad que se alcanza por la revelación. La vida cristiana ha de basarse en un conocimiento de la realidad con la que trata. Por eso es una vida de libertad. "La persona es libre cuando se pertenece a sí misma; el esclavo, por el contrario, pertenece a su dueño. Así, quien actúa espontáneamente, actúa libremente, mientras que quien recibe su impulso de otro, no actúa libremente. Así pues, quien evita el

mal, no porque es un mal, sino porque hay un mandamiento de Dios, no es libre. Por el contrario, quien evita el mal porque es mal, éste es libre" (Santo Tomás de Aquino, "Comentario a la II Epístola a los Corintios", cap. 3 lecc. 3).

La fe cristiana, con la primacía que da al conocimiento respecto de la acción, implica una superación decisiva de la fe veterotestamentaria, en la que, como hemos dicho, el aspecto de conocimiento es solamente un componente del orden social que propugna. Pero esa fe cristiana es, a su vez, principio de una tentación nueva: la emancipación del pensamiento. Pero esto es efectivamente una tentación, la tentación de desvirtuarla y supone una violencia de la propia fe cristiana, al confundir la primacía del conocimiento, que es garantía de la libertad, con la separación de la teoría respecto de la práctica.

Por tanto, no es que todo discurso puramente especulativo haya de ser considerado ni independiente ni irrelevante, sino precisamente principio determinante de la vida práctica. En este sentido, sorprende que, desde Duns Scoto, es decir, desde el momento en que se insinúa el racionalismo, la teología no sea ya cosa de santos, y que la filosofía haya caído hoy en un descrédito creciente. Josef Pieper, Hans Urs von Balthasar y, más recientemente, Alasdair MacIntyre se han planteado explícitamente esta situación y han tratado de explicarla en términos semejantes a los que aquí hemos desarrollado. La fe salva a la razón de estos graves y escondidos peligros.

CAPÍTULO 2. EL HOMBRE ENTRE LO TERRENO Y LO TRASCEDENTE

1. El fin último del hombre como cuestión

El pensamiento sobre el ser humano ha de considerar seriamente la cuestión que, en la tradición cristiana se ha denominado "el fin último". Este tema no se puede eludir si se quiere considerar al hombre como un ser tendido hacia el futuro, o, como se dice a veces, como un ser "en vías de realización". ¿Existe un tal fin al que el hombre se encamina? ¿Está ese fin inscrito en su misma constitución o es algo que lo llama desde fuera? ¿Es posible que la vida de una persona se frustre? ¿Su logro es necesario, o depende de lo que decida con su libertad en la vida que vemos? En caso de que ese fin sea negado, ¿qué sentido tiene la libertad?

En el pensamiento cristiano se remitía a la cuestión de la vida futura confesada en el Credo y a la doctrina sobre los novísimos. Cuando el pensamiento occidental abandonó la perspectiva cristiana, esta cuestión ha quedado en la penumbra, y el tema del cumplimiento o fracaso de la vida de cada persona se ha diluido en otras cuestiones más o menos afines. En todo caso, se ha puesto el acento exclusivamente en la perspectiva terrena, sin alusiones a la posible vida trascendente.

Pero el tema de la trascendencia ya estaba presente en el pensamiento antiguo precristiano, como un aspecto de la cuestión de la supervivencia del alma. En la Grecia clásica se llegó a una situación de compromiso entre la realización en esta vida, y la admisión de una vida en el más allá.

En cualquier caso este tema es fundamental en toda antropología que pretenda dar cuenta cabal del fenómeno humano. Además a esta cuestión están estrechamente unidas otras cuestiones humanas fundamentales, como son el fundamento de la ética, el sentido de la vida, y la misma visión del mundo en que vivimos.

Por otra parte, desde el punto de vista cristiano, la consideración del fin último del hombre involucra, como veremos, una serie de cuestiones que son decisivas para la recta comprensión de la vida, del sentido de la actividad humana en el mundo, de la visión de la historia, del fundamento de la esperanza, y de lo que el ser humano puede proponerse como objetivos razonables para su existencia.

La cuestión no es sencilla ni simple, pues debe dar cuenta de las aspiraciones históricas y de las aspiraciones de "eternidad" que laten en el corazón humano, que son aspiraciones, en cierto modo muy difíciles de sintetizar y que, efectivamente, han dado lugar a actitudes contrapuestas aún en el seno de la comunidad cristiana.

Esta tensión entre las dimensiones del existir humano, que se resiste a una síntesis que reúna de verdad los dos aspectos, resuena en otras tensiones de la existencia humana, hasta el punto de que si se admite esta tensión insuperable entre historia y trascendencia, se debe admitir también que hay en la unidad de la persona humana otras especies de incompatibilidades cuya existencia suele ser eludida por las exposiciones convencionales de la doctrina cristiana y de la antropología. En efecto, las tensiones entre individuo y persona, entre fe y razón, entre felicidad y santidad, entre persona y sociedad, se remiten a la tensión entre la mundanidad y la trascendencia del existente humano.

La doctrina cristiana pone ciertamente el acento en la llamada a la vida futura, pero no ignora que hay una perfección humana y unos modelos humanos que se pueden proponer como ideal para la visión en esta vida. La teología cristiana de las virtudes está sacada en buena parte de

la doctrina clásica de la perfección de la vida lograda, y no solamente de la llamada a la gloria. La crisis de identidad de muchas "espiritualidades" que se remitían a la de los monjes y los religiosos, se debe en buena parte a la irrupción de la conciencia de la consistencia propia de este mundo.

Resulta fácil afirmar con palabras que la ordenación a mundo futuro no quita nada de la responsabilidad por las cosas de la vida terrena, pero todos somos testigos de que es problemático, aplicar estas afirmaciones a la práctica, incluso a la praxis de la predicación: sigue pareciendo que debemos afirmar la vida eterna a costa de la vida terrena.

La reflexión sobre estas cuestiones viene dificultada por el hecho de que el tema del fin último, tal como era formulado en la tradición, apenas es reconocible en la reflexión filosófica moderna. Temas como la "excelencia" o la "vida lograda" parecen ser la nueva formulación de una especie de fin último terreno, si bien, no son considerados propiamente desde el punto de vista del fin último, con las características que tenía esta cuestión en el pensamiento cristiano tradicional.

Parece, pues, que merece la pena estudiar estas cuestiones relacionadas con el fin último para procurar aclarar las relaciones entre estos planteamientos y las implicaciones prácticas, también en el ámbito de las propuestas que son propias de la predicación y de la espiritualidad cristiana.

2. El fin último del hombre: "natural-sobrenatural" o "terreno-celestial"

En la enseñanza de la catequesis cristiana tradicional se hablaba del fin último del hombre de una manera sutilmente articulada: se decía que el hombre ha sido creado por Dios "para amarlo y servirle en esta vida, y gozarle eternamente en la otra". En los dos términos de esa articulación se hacía referencia explícita a Dios. De esta manera se aludía a un doble elemento en el fin del hombre, uno de ellos "terreno", de este mundo, relativo a "esta vida", y otro trascendente, es decir, relativo en "la otra vida", a la vida futura tras la muerte. No obstante es frecuente que en los tratados teológicos se diga simplemente que el fin del hombre es la salvación eterna: gozar eternamente de Dios en la visión beatífica. Se dice que ese fin último es sobrenatural, es decir, por encima absolutamente de las posibilidades y expectativas de la condición natural del ser humano.

Pero en la teología tradicional se hablaba también de un fin último "natural", que se afirmaba como verdaderamente "último", aunque "imperfecto". En los tratados de teología se advertía una cierta ambigüedad sobre este fin último natural, pues unas veces se entendía que el fin natural era el fin terreno, y que el fin sobrenatural era el trascendente, mientras otras veces se decía que el fin natural era trascendente y que consistía en la fruición de Dios tal como es posible sólo con las exigencias propias de la naturaleza creada, mientras que el fin sobrenatural era el mismo fin natural, es decir, la fruición de Dios, pero realizado de una manera tal que superaba absolutamente lo natural y que consistía en la visión beatífica que "excede la proporción de cualquier naturaleza creada o creable". Por eso se afirmaba que el fin sobrenatural "contiene y eleva" el fin natural.

Desde la perspectiva del debate teológico y doctrinal sobre las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural que tuvo lugar hace unas décadas, sobre todo después de la publicación, en 1946, del libro "Surnaturel" de Henry De Lubac, parece que la alternativa que se consideraba era solamente, o al menos principalmente, la segunda: tanto el fin natural como el sobrenatural se afirmaban trascendentes, es decir, realizados en la otra vida después de la muerte. Aunque

no faltaron algunas voces que lo recordaban, el llamado "fin natural terreno", es decir, el fin último imperfecto, quedó un poco en penumbra.

El hecho de que se afirme un fin último natural y trascendente tiene como fundamento el hecho de que el alma humana es espiritual y, por tanto, no destructible con la muerte del individuo y que, por tanto, la apertura a la vida después de la muerte pertenecía a la condición natural del hombre.

En estas ambigüedades, la palabra "natural" se refería unas veces a las fuerzas activas de la naturaleza humana, y otras a la condición espiritual e indestructible de la naturaleza del hombre. Por esto, calificar al fin último de "natural" podía significar dos cosas: o el fin que puede alcanzar por su propia capacidad activa la naturaleza anímico-corporal del ser humano, o el que puede recibir por exigencia de su condición espiritual no destructible. Como se ha dicho, frecuentemente no se tienen en cuenta de manera explícita estas distinciones, y el discurso ignora o prescinde del llamado fin último natural terreno, y se centra sobre el fin trascendente, natural o sobrenatural.

Lógicamente, estos discursos coexistían con el reconocimiento, inevitable, de que hay personas que alcanzan un desarrollo y perfección humana superiores a otras. Cuando se exhortaba a alcanzar la perfección humana que fuera posible, es decir, cuando se pedía desarrollar lo más posible las virtudes humanas, y cuando se proponían ejemplos atractivos de hombres cabales, o se presentaban las vidas de los santos como vidas luminosas, se estaba haciendo referencia implícita a lo que clásicamente se llamaba el fin último terreno, es decir, al fin último imperfecto.

Pero esta referencia no se incluía en el esquema general de la visión del hombre, de manera que, en cuanto que su ponía centrar la atención sobre la excelencia humana, contaba con poca simpatía en los tratados de teología ascética. En consecuencia, cuando se predicaba sobre el sentido de morir a sí mismo, especialmente cuando se hablaba de la humildad, se carecía de un esquema unitario del fin del hombre, que efectivamente es muy articulado. En la mayoría de esos discursos parecía que la salvación trascendente estaba condicionada a la renuncia a la perfección humana terrena, que podía ser algo peligroso y fomentar la soberbia.

La visión de la vida terrena quedaba así en la alternativa de ser el ámbito de un perfeccionamiento propio de la naturaleza humana, o de ser meramente el ámbito de la preparación para la vida futura. No parecía posible que la vida terrena pudiera ser la preparación adecuada para la vida futura precisamente en su condición de ámbito de perfección natural. La actitud de algunos cristianos de renunciar al mundo, para vivir en la constante perspectiva del fin trascendente, "en el desierto", "saliendo del mundo", ha marcado profundamente la visión cristiana de la vida espiritual. De hecho casi toda la literatura ascética cristiana ha sido elaborada desde la perspectiva de esa contraposición.

3. El fin último definitivo trascendente: lo "natural" y lo "sobrenatural"

Frente a la perfección puramente humana y terrena, se alza el anuncio cristiano de que la patria definitiva está en el cielo, y que nada de lo que pueda lograr en esta tierra puede constituir un verdadero fin último en el que repose el ansia de felicidad que late en el corazón del hombre. Las condiciones de esta vida no permiten que el fin último pueda realizarse aquí. Por eso, se puede afirmar que en el ser mismo del hombre está el principio de una felicidad que sea permanente y duradera.

Por ser espiritual, el hombre tiene en sí mismo un germen de inmortalidad, de forma que la per-

manencia de su alma tras la muerte es tan "natural" como la permanencia en el ser durante esta vida: implica una intervención de Dios que constituye una unidad con la creación y que, en este sentido, es algo natural. En consecuencia, es "natural" para el ser humano el no quedar completamente aniquilado en la muerte física, y es también natural que alcance a Dios según que su vida haya sido, o no, una respuesta positiva a la llamada creadora.

Sin embargo no se deduce de esto el que la unión con Dios propia de la criatura espiritual que ha respondido positivamente a la llamada creadora, sea la unión que conocemos como visión beatífica en la que Dios se entrega a su criatura de una manera plena según se significa en la expresión "ver a Dios cara a cara".

El carácter "natural" de un estado de unión con Dios después de la muerte, se debe a la espiritualidad que tiene el hombre "por naturaleza", pero no a que sea el despliegue de la capacidad activa inscrita en su condición natural. Por eso la "felicidad" que podríamos deducir de la espiritualidad del hombre, es una felicidad difícilmente imaginable, pues no puede ser concebida como cumplimiento del hombre, al cual lo vemos en esta vida con el deseo de perfección según sus propias posibilidades activas. Sólo derivadamente concebimos la felicidad plena como culminación de la "voluntad de sentido" que también se encuentra en esta vida. Para nosotros resulta mucho más familiar entender la perfección como cumplimiento de las capacidades activas, que como plenificación de su capacidad pasiva de recibir.

En cualquier caso, todo este discurso sobre la posible felicidad del hombre tras la muerte, resulta inútil pues sabemos que, si se cumple, tendrá la forma de la visión beatífica, la cual no es debida de ninguna forma a la condición natural del hombre. En este sentido se afirma que el fin natural es asumido y elevado por el fin sobrenatural. Esta frase tiene sentido si se aplica al fin natural trascendente, pero no tendría el mismo sentido si se pretendiera aplicarlo al fin natural terreno.

4. El fin último terreno "natural": la "vida cumplida"

La existencia del fin natural terreno está presente en las reflexiones sobre lo que constituye el resultado de la acción moral. Desde la perspectiva habitual de la existencia cristiana, lo que se juega en la acción moral es la salvación eterna. Pero al mismo tiempo, se advierte que la acción moral supone el cumplimiento del hombre en otro aspecto, que es propiamente inmanente, terreno, de forma que el hombre moralmente recto, resulta un hombre "cumplido", realizado. Por eso, algunos moralistas han tomado como fin de la vida moral, es decir, como aquello que el hombre tiene en juego en su vida moral, la "vida cumplida".

Efectivamente, en la acción moral del hombre no se juega solamente el destino eterno, sino que también se juega algo que es de este mundo. Ciertamente, la concreción de qué es lo que constituye una vida cumplida, no es fácil. La dificultad radica en que no se puede definir como la simple actualización de las potencias pasivas del individuo. Hay, en efecto, una distinción entre el hombre que ha realizado lo más posible las posibilidades de su condición natural, y el hombre que ha cumplido plenamente como hombre. Además este cumplimiento como hombre no se puede identificar con el puro cumplimiento de las exigencias morales.

En principio, vemos que la vida de una persona se puede calificar de "cumplida" cuando ha actualizado sus posibilidades más humanas. Esto es, más o menos, lo que John Henry Newman mostró en la famosa descripción del "gentleman" que hizo en sus "Discursos sobre la naturaleza y fin de la educación universitaria":

"Decir que el caballero es una persona que nunca hace daño, equivale casi a definirlo. Esta

descripción, además de ser refinada, es, hasta cierto punto, precisa. Su tarea principal consiste en eliminar los obstáculos que se oponen a la libre actividad de aquellos que lo rodean. Más que tomar la iniciativa por cuenta propia, es una ayuda para la acción propia de los demás. Su ayuda se podría comparar a la de aquellas cosas que se denominan comodidades o facilidades para las disposiciones de naturaleza personal: algo así como una butaca o un buen fuego, que tienen su papel a la hora de superar el frío o el cansancio, aunque la naturaleza proporcione, también sin ellos, tanto medios para descansar como calor animal. De manera análoga, el verdadero caballero evita todo aquello que podría causar perturbación o inquietud en el ánimo de aquellos con los que le ha tocado compartir la suerte; evita siempre los conflictos de opiniones o de sentimientos, las reservas, las desconfianzas, los comentarios negativos o amargos, el resentimiento. Su gran tarea es hacer que cada uno se encuentre a gusto, como en su casa. No olvida nunca la condición de cada uno, y así es amable con el tímido, gentil con el distante y comprensivo con el que podría parecer ridículo. Sabe siempre con quien está hablando, evita hacer alusiones fuera de lugar, o esgrimir argumentos "ad hominem" o que pudieran resultar molestos. Rara vez es él mismo el tema de conversación, y nunca se hace pesado. Da poca importancia a los favores que hace y, aunque da, parece más bien recibir. No habla de sí mismo salvo cuando se ve forzado a ello, no se defiende nunca de las acusaciones recurriendo a retorcer sin más lo que le han dicho, no presta atención a las calumnias o a los chismes, es escrupuloso a la hora de atribuir malas intenciones a aquellos que se le oponen, e interpreta todo por su lado más positivo. En la discusión no es nunca mezquino, ni se toma jamás ventajas desleales. No confunde nunca las críticas malévolas o las frases hirientes con auténticas argumentaciones, y no insinúa nunca lo que no es capaz de decir abiertamente. Con una prudente amplitud de miras, observa la máxima de sabio clásico, de que deberíamos comportarnos siempre respecto de nuestros adversarios como si un día hubieran de llegar a ser nuestros amigos. Tiene demasiado buen sentido como para sentirse ofendido por insultos, está demasiado ocupado para recordar los errores, y tiene demasiada mansedumbre como para guardar rencor. Es paciente, tolerante y resignado en base a principios filosóficos: se somete al dolor porque es inevitable, al duelo porque no se puede remediar, y a la muerte porque tal es su destino. Si se ve implicado en cualquier tipo de polémica, su mente disciplinada lo salva de la grosera descortesía de mentes quizá mejores, pero menos educadas las cuales, como cuchillos romos, rompen y desgarran en vez de cortar limpio, no captan el meollo de la cuestión, dispersan las propias energías en cuestiones accidentales, no se hacen cargo de las razones del adversario y acaban dejando la cuestión más confusa de lo que la encontraron. Sus razones pueden ser acertadas o equivocadas, pero tiene las ideas demasiado claras para ser injusto. Es al mismo tiempo sencillo y enérgico, conciso y decidido. Es difícil encontrar en otro lugar tanta imparcialidad, respeto e indulgencia porque verdaderamente se pone en el lugar de su adversario y procura dar cuenta de sus errores desde dentro. Conoce tanto la fuerza como la debilidad de la razón humana, el campo que le es propio y los límites de este campo. Si no tiene fe, será demasiado profundo y de mentalidad demasiado amplia como para pretender ridiculizar la religión o actuar en contra de ella. Es demasiado sabio como para ser dogmático o fanático de su incredulidad. Respeta la piedad y la devoción. Incluso contribuye a sostener instituciones en las que no cree porque las considera venerables, hermosas, o beneficiosas. Honra a los ministros de la religión y, cortésmente, se limita a no aceptar sus misterios, sin atacarlos o denunciarlos. Es amigo de la tolerancia religiosa, y esto no sólo porque su filosofía le ha enseñado a mirar con mirada imparcial todas las formas de fe, sino también por esa especie de delicadeza gentil en los sentimientos, que es propia de la civilización.

"Todo esto no quiere decir que no pueda tener también él, a su modo, una religión, aunque no sea cristiano. En ese caso su religión será una religión plena de imaginación y de sentimiento; como la materialización de aquellas ideas de lo sublime, de lo majestuoso, y de lo bello, sin las cuales no puede existir una verdadera filosofía liberal. En algunas ocasiones afirma un ser divi-

no, otras reconoce un principio o una cualidad desconocidos con los atributos de la perfección. Y de esta deducción de su razón, o creación de su fantasía, hace la ocasión de pensamientos tan excelentes, y el punto de partida de una doctrina tan articulada y sistemática, que parece casi un discípulo del propio cristianismo. Por el rigor y la seguridad de sus capacidades lógicas, es capaz de darse cuenta qué sentimientos son coherentes con aquellos que profesan una determinada doctrina religiosa. A los demás les parece que él siente y cree un amplio arco de verdades teológicas que, sin embargo, están en su mente no de otro modo que un cierto número de deducciones".

Esta perfección o cumplimiento de las posibilidades naturales del hombre que lo hacen tan atractivo, es, no obstante, un tanto ambigua en sí misma. Por una parte no se trata de un simple desarrollo de las posibilidades naturales consideradas aisladamente, es decir, no se trata de la suma de la perfección aislada de cada una de sus potencias consideradas por separado, sino del perfeccionamiento armónico de la personalidad. Esto supone que esas potencias se han desarrollado bajo la acción unificadora de una razón directiva unitaria que sea medida de su humanidad. En efecto, la razón directiva necesita de una referencia que tome la humanidad de la persona como criterio. Esta referencia debe incluir la dimensión moral, aunque no se identifique completamente con ella. Ahora bien, la referencia moral implica una referencia a lo absoluto trascendente. Con otras palabras: es difícil admitir una perfección puramente humana que no implique una referencia a la trascendencia. Esto es lo que hace inevitablemente ambigua la idea de una perfección puramente humana, sin implicaciones trascendentes.

A pesar de estos matices necesarios, las observaciones de Newman son muy ilustrativas sobre la realidad de una humanidad "cumplida" desde un punto de vista puramente humano. Él mismo concluía su definición del "gentleman" con la advertencia de que esa perfección humana es relativamente indiferente respecto a la religión: "Tales son algunas de las líneas del carácter ético que será formado por el intelecto culto, prescindiendo del principio religioso. Estos se pueden encontrar dentro del ámbito de la Iglesia, y fuera de ella, en hombres santos y en hombres disolutos. Constituyen el ideal supremo del mundo. En parte ayudan y en parte dificultan el desarrollo de lo católico. Pueden corroborar la educación de un San Francisco de Sales o de un Cardenal Pole; pueden constituir los límites del horizonte mental de un Shaftesbury o de un Gibbon. San Basilio y Juliano fueron compañeros de estudios en la Escuela de Atenas; uno llegó a ser santo y doctor de la Iglesia, el otro su enemigo sarcástico e incansable".

Estas ambigüedades inevitables, no impiden que podamos distinguir entre lo que es una personalidad atractiva y humanamente cumplida, y lo que es una personalidad pobre, troncada, poco desarrollada, parcial. Cuando alzamos la voz para afirmar los derechos humanos a la educación, a la salud, a los medios para una vida digna, en cuanto distintos de la mera perfección religiosa, estamos reconociendo que hay situaciones en las que las personas están más cumplidas humanamente, y que esto constituye una finalidad intrínseca de las personas, de forma que si se les impide lograrlo, se les está haciendo un daño, porque se les impide realizar aspiraciones que están en el ser mismo de las personas. Newman dice que ese modelo "constituye el ideal supremo del mundo", lo cual viene a significar algo semejante al "fin último natural terreno".

5. Fundamento de esa tensión: creación y generación

El fundamento de la tensión entre el fin natural terreno y el fin trascendente, radica en que el ser humano, cada persona, es fruto de una llamada de Dios y de la generación por parte de sus padres. Por ser criatura de Dios, cada ser humano está intrínsecamente llamado a la unión eterna con Dios. Por ser fruto de la llamada que se implica en la generación, el ser humano

tiene una apertura al mundo, y un fin último en ese ámbito. Por la unión entre la llamada creadora y la generación, las dos dimensiones están mutuamente implicadas. Esto significa que no es que el hombre esté llamado a Dios, y esté también, separadamente, llamado al mundo, sino que la llamada a Dios se traduce en la apertura al mundo, y la apertura al mundo implica también la relación con Dios.

Pero esta mutua implicación no debe entenderse como confusión. Cada una de las dos dimensiones tiene su propio ámbito y su propia consistencia, correspondiendo la primacía a la apertura a Dios, que es apertura a lo absoluto, y a lo trascendente. Esta apertura a lo absoluto y a lo trascendente, remite en última instancia a la vida después de la muerte, pero está ya presente involucrada en la apertura a los demás y al mundo. Por eso, las relaciones con los demás están cargadas de significación moral decisiva para la salvación eterna.

La no confusión entre los dos órdenes es lo que permite que existe un ámbito de algo así como una perfección natural, es decir, de cumplimiento del hombre en cuanto ser que tiene su origen en una llamada del amor humano y que, en consecuencia, está abierto a los demás y al mundo. Efectivamente, la condición del ser engendrado por sus padres, está en la base de que la persona tenga una naturaleza y unas capacidades activas en el mundo y que, por tanto, pueda alcanzar una situación de realización o "cumplimiento" en ese ámbito.

Al mismo tiempo, la apertura a Dios hace que en la persona humana haya una dimensión de relación con la trascendencia, inscrita en la misma persona que está abierta al mundo. Si rechazamos decididamente todo dualismo antropológico, es decir, toda concepción del hombre como la yuxtaposición del alma y del cuerpo, como dos entidades completas y distintas, hemos de admitir que el mismo sujeto tiene las dos aperturas. Además su misma y única naturaleza es fruto de las dos llamadas, es decir, que no hay unas capacidades activas en cuanto que el hombre está abierto a la trascendencia, y otras distintas en cuanto que está abierto al mundo, como si dijéramos: "el alma para Dios, y el cuerpo para los demás y para el mundo".

La primacía de la llamada creadora de Dios, hace que todas las dimensiones humanas estén marcadas por la apertura a la trascendencia, como su marca más radical. Por eso es posible que haya personas que subrayen de tal forma la relación de amor a Dios, que arrastren las otras dimensiones como puramente dependientes de ella. Así la vida de los que se dedican explícitamente a una existencia puramente teologal implicará de alguna forma una cierta realización de su dimensión horizontal y mundana. Tal es el caso de personas que, renunciando al desarrollo puramente humano, cultivan con tal intensidad y autenticidad la relación con Dios, que adquieren indirectamente un desarrollo particular de la dimensión humana y mundana: hay santos contemplativos, que dan muestra de una riqueza humana de amor, comprensión, piedad, etc., que anuncia que tienen una personalidad humana muy rica. La fuerza del amor de Dios puede arrastrar al componente propio de la apertura humana. Esto es también una medida para discriminar lo que es una verdadera apertura a la trascendencia, que suele involucrar a las otras dimensiones haciendo a la persona más "humana" -y, en consecuencia más amable, más comprensiva, más dulce, más perdonadora, como, por ejemplo, la Madre Teresa-, de lo que es una especie de apertura a la trascendencia que es demasiado separada de la apertura a los demás y al mundo. Cuando en ciertos ámbitos cristianos se decía, irónica pero sabiamente, que "para aguantar a un santo hacen falta dos santos", se estaba aludiendo a la posibilidad de una aparente actitud de apertura a Dios que implicaba una intolerancia o falta de amor comprensivo hacia los demás. Quizá lo que había tras esa apariencia de apasionada apertura a Dios, era más bien una mera integración en una situación institucional de tipo religioso que, más que propiamente teologal, situaba a la persona en un horizonte que no superaba lo institucional terreno.

Efectivamente, este tipo de integraciones institucionales con apariencia de relación trascendente, suele derivar en una situación más bien deshumanizante. Las personas muy "institucionales" suelen ser humanamente pobres, sin amplitud de miras, sin intereses generosos, sino simples dominadores de ciertas prácticas que casi no superan el nivel de lo administrativo. Ciertas personalidades pobres de personas "muy entregadas", son la muestra de que la entrega que viven, más que a Dios, es a unas mediaciones que de esta manera se muestran equívocas. Esto se muestra en que son personas de horizontes cuya estrechez no va más allá de los límites de los intereses siempre coyunturales, y las prácticas formalistas de la institución "religiosa".

De todas formas, la primacía de la apertura a Dios, no debe hacer considerar que las componentes propias de la apertura humana son indiferentes o meramente pasivas. El amor a Dios debe cumplirse teniendo también en cuenta las capacidades propias de la naturaleza individual de cada uno, sin confiar exclusivamente en que las potencias naturales seguirán necesariamente los impulsos de la apertura a la trascendencia. Lo normal, es decir, lo que respeta la condición de la persona, es contar con las condiciones naturales, pues la persona es una unidad compleja en la que los diversos componentes han de ser respetados en su orden. Por esto resultan sospechosas las afirmaciones de la dimensión trascendente que no tienen en cuenta las necesidades naturales. De hecho, no es completamente descaminado el reproche que han hecho frecuentemente algunos adversarios de la religión, de que la afirmación del "otro mundo" ha sido coartada para no atender a las necesidades naturales de las personas.

Por otra parte, la fuerza activa de las capacidades propias de la apertura mundana de la persona, si se viven con rectitud natural, acaban mostrando que no son meras capacidades activas mundanas. Cuando la persona actúa en fidelidad a la naturaleza de las cosas, advierte enseguida su apertura a la trascendencia. Si antes decíamos que la apertura rendida y auténtica a la trascendencia podía "arrastrar" a las dimensiones naturales a su propia perfección humana, también se puede decir, que cuando las capacidades puramente naturales se desarrollan armónicamente con la guía del criterio personal, por incluir la dimensión moral, "conducen" a la persona a una recta apertura a la trascendencia. De hecho el mismo Magisterio de la Iglesia ha afirmado que la rectitud natural del hombre, implica ya una rectitud también en el orden trascendente.

6. Distinción entre los dos fines últimos: santidad y felicidad

El cumplimiento de las inclinaciones inscritas en la naturaleza humana es principio de un estado de satisfacción que llamamos felicidad. Feliz es, en la primera visión, la persona que tiene cumplida las inclinaciones propia de su condición natural. Feliz es el que necesita alimentarse y dispone de alimentos adecuados, el que dispone de las cosas necesarias para su vida corporal, el que puede acceder y gozar de un mundo cultural amplio y rico, el que tiene buenos amigos y puede gozar de su compañía, feliz es quien advierte que se enamora, es correspondido y puede hacer realidad el proyecto de vida común con la persona querida que se inscribe en el amor humano.

La felicidad incluye también la relación con el absoluto y en ese sentido, decimos por ejemplo, que para ser feliz hay que tener a conciencia tranquila. Y más aún quien logra una comunión serena con Dios, en una relación de amor llena de intimidad, que es lo que conocemos como "santidad".

Todo eso significa que, como es evidente, las dimensiones de la felicidad son múltiples. Y es

posible que una dimensiones de la felicidad queden imposibilitadas, sin que por ello la persona caiga en la infelicidad absoluta. Pero es importante no despreciar las dimensiones más elementales o inferiores de la felicidad. Más aún si fallan las dimensiones inferiores en un nivel demasiado intenso, ya no podemos decir que la persona sea propiamente feliz, aunque haya alcanzado un nivel alto en las dimensiones superiores. En este sentido, decía Aristóteles que quien es muy feo, muy feo, ya se puede poner como se ponga que no puede ser feliz. Hay que tener en cuenta que las dimensiones de la existencia humana no son meros niveles existenciales yuxtapuestos, sino que se relacionan como sucesivas condiciones de posibilidad.

A veces se experimenta que para alcanzar las dimensiones más altas de la felicidad hay que sacrificar algo de las inferiores. En ocasiones, hay que sacrificar mucho de lo inferior para alcanzar lo superior. Cuando el sacrificio de lo inferior es muy grande y deja a la persona en una situación muy precaria en ese nivel, su naturaleza le inducirá un estado de tensión que le dificultará la atención a los ámbitos superiores. A veces se dice, con razón, que se requiere una cierta facilidad natural para poder servir a Dios con soltura. En esto se expresa implícitamente que hay circunstancias de necesidad en el orden natural biológico, que dificultan seriamente el cultivo de las dimensiones más altas de la existencia: es difícil que quien se encuentra en una situación de hambre o de privaciones física graves, pueda cultivar la cultura o el arte con suficiente eficacia.

No obstante, también es cierto que muchas veces ha sido en situaciones gravemente precarias desde el punto de vista material cuando personas y pueblos enteros han dado muestras de mayor conciencia de su destino eterno. En esos casos, las situaciones de sufrimiento han sido el cauce en que se ha percibido más agudamente lo relativo de la situación humana en el mundo. Por el contrario, situaciones de satisfacción en lo más material han sido ocasión de volcar toda la existencia en su dimensión más temporal, con olvido práctico de lo trascendente.

Estas precisiones nos permiten afirmar la distinción entre la felicidad y la santidad. Ciertamente la santidad implica, sobre todo a largo plazo, una forma de felicidad más íntima y trascendente, pero es evidente que las exigencias de la santidad a veces implican renunciar a posibilidades en la vida que nos harían muy felices, es decir, que supondrían una plenitud de aspectos directos de nuestra vida. Hay ocasiones en que el cumplimiento de la exigencias de la santidad trascendente suponen situaciones en las que la persona se reconoce como infeliz, y entonces sería un despropósito afirmar que esa santidad debe hacerle feliz, y no dejarle derramar lágrimas de dolor.

Podemos decir que la felicidad, en su sentido más inmediato y directo, se mueve en la dimensión horizontal y mundana de la persona, es decir, en el ámbito de su apertura al mundo y a los demás, mientras que la santidad se encuentra en el ámbito de la relación con la trascendencia, de la apertura a Dios. Aunque, como hemos visto, no sea correcto separar completamente felicidad y santidad, es evidente que son aspectos distintos en la vida, y que procurar a otra persona la felicidad está en el orden de atender las finalidades inscritas en su naturaleza, mientras que procurarle la santidad es poner en primer término la apertura a la trascendencia. Esta distinción es necesaria porque a veces es compatible fomentar la santidad de los demás y, al mismo tiempo, dificultar les la felicidad.

La tradición clásica y cristiana afirmaba que el primer deber moral respecto de los demás no consiste en provocarles la santidad o la perfección moral, sino la felicidad. Quien sabe que otra persona es muy abnegada podría hacerle daño sabiendo que eso llevará al otro a la resignación y a la confianza en Dios. En un caso extremo, podría suponerse la situación de un recién bautizado al que se prevén grandes dificultades y tentaciones en las circunstancias de su futu-

ra vida cristiana: quien sólo orientase su conducta respecto de los demás por el empeño para ayudarles a conseguir la salvación trascendente, podría pensar en matarlo, pues contaría con la seguridad de fe en que será eternamente salvo. Frente a esto, la actitud de amor, de benevolencia, se ha entendido siempre como la ayuda a realizar la teleología inscrita en la naturaleza, sin excluir la ordenación al fin último trascendente, pero atendiendo ante todo al logro de sus fines en ámbitos terrenos y materiales.

De hecho siempre resulta sospechosa la actitud de quien afirma querer ayudar a la santidad de los demás, pero no atiende a sus necesidades "naturales", y fomenta exclusivamente los elementos que se dirigen directamente a la salvación trascendente. La misión evangelizadora de la Iglesia a través de los siglos, cuando fue auténtica y verdaderamente benéfica, incluía también los elementos humanizadores y civilizadores. El caso es semejante al de la caridad, que sólo es verdadera y auténtica cuando presupone el respeto, es decir, la consideración de la dignidad "natural" de los demás. Por esto, las actitudes "paternalistas" de quienes tratan a los demás como menores de edad, son sospechosas de adulterar la verdadera caridad cristiana.

La enseñanza de Jesucristo es que la orientación en nuestro trato con los demás no debe ser la simple búsqueda de la santidad: en el discurso sobre el Juicio Final da la entrada en el Cielo, es decir, muestra que vivieron la caridad de la que penden toda la Ley y los profetas, aquellos que atendieron necesidades ajenas tan sencillas y materiales como dar de comer al hambriento y de beber al sediento, es decir, de los que procuraron la felicidad de los demás, antes de buscar su santidad. El mismo Jesucristo, que predicó la necesidad de seguirle tomando la cruz, veló por la satisfacción de las necesidades de descanso y de alimentación de los suyos.

7. Relación entre los dos fines últimos: La ley moral "natural"

La relación entre los fines natural y sobrenatural se muestra especialmente clara en el carácter de la enseñanza moral cristiana. Por una parte se afirma que en la conducta moral la persona decide sobre su salvación eterna: el fin de la acción moral es la salvación trascendente. Pero este fin no es tal que de él se puedan deducir cuáles son las acciones que debemos realizar. La razón moral no es una razón instrumental. No se trata de un fin que sirva para determinar cuáles son los medios oportunos para conseguirlo, sino que se concibe como un fin que se alcanza solamente cuando se realizan acciones buenas. Cuáles sean las acciones buenas se determina por medio de la ley de Dios. En la predicación de Jesucristo se afirma que esa ley es el decálogo: "Cumple los mandamientos" dice Jesús al joven rico. Luego en el diálogo con un doctor de la ley dirá que todos los mandamientos penden, es decir, son como articulaciones del doble precepto de la caridad, y la caridad es presentada en el discurso sobre el Juicio Final como el atender a las necesidades de los demás. Resulta así que el cumplimiento del propio fin trascendente depende de la atención que hayamos prestado a la inclinación de los demás hacia su felicidad, es decir, hacia la satisfacción de las indicaciones de su naturaleza.

La consecución del fin sobrenatural trascendente propio, está sujeta a la ayuda que hayamos prestado a los demás para la consecución de los fines marcados por su naturaleza, que son los fines que constituyen el fin natural terreno, sin que esto suponga, lógicamente, excluir la perspectiva del fin trascendente.

Esta visión de la complejidad articulada de orientación teleológica del ser humano es lo que permite establecer el ámbito de la actividad temporal y, en concreto, el status de la política en la visión cristiana del hombre y del mundo. En efecto, la política es la actividad humana que se dirige a la consecución del fin natural terreno. Si se considera que el único fin del hombre es el

fin natural terreno, es decir, si se difumina la visión del fin sobrenatural trascendente, la política se convierte en la actividad más noble del ser humano. Al mismo tiempo hay que tener en cuenta que si se olvida que existe un fin natural terreno, se cae en el extremo opuesto, y la política se convierte en mera actividad instrumental para la consecución del fin último trascendente. En consecuencia, desaparece el fundamento para reconocer la verdadera condición de la "autonomía" de lo temporal: aparece la tentación de condicionar completamente la acción y el gobierno de lo temporal por la referencia a lo trascendente, y la ley moral se convierte también en norma de la política. Entonces no puede entenderse lo que es la tolerancia, ni el respeto a los objetivos meramente temporales, ni la libertad en las cuestiones temporales.

8. Consecuencias ascéticas y espirituales

La dependencia de la salvación eterna respecto de la conducta en este mundo se hace patente en el hecho de que la salvación obrada por Cristo tiene como un efecto suyo propio, la existencia de la Iglesia en el mundo. La Iglesia tiene en efecto dimensiones que son realmente terrenas, aunque ciertamente no se agote en esas dimensiones. El Señor afirma claramente que su reino no es de este mundo. Cuando reza al Padre por los suyos no pide que los saque del mundo, sino que los preserve del mal. Por eso la Iglesia, que es fruto de la orientación del hombre hacia el fin trascendente, es también una realidad de este mundo. La ordenación del hombre a la salvación eterna deja sus huellas en el ámbito de la realidades temporales. Esto es lo que hace que la Iglesia sea "también" una institución terrena, y pueda ser considerada y estudiada según los métodos con que estudian las sociedades y las instituciones que configuran el mundo humano. No obstante, en ella lo fundamental es la dimensión de vocación personal en Cristo, y esto está por encima de su dimensión institucional terrena.

El carácter de institución visible y presente entre las realidades de este mundo que también tiene la Iglesia, ha sido principio de que en ella nacieran caminos más o menos establecidos institucionalmente en esta vida que aseguraran la salvación eterna. Hay instituciones en este mundo cuya razón de ser es precisamente el presentarse como ayuda para alcanzar la vida eterna. Son las instituciones "eclesiales" o, en general, "religiosas". Estas instituciones religiosas pueden llegar a tener una presencia y significación social notable, aunque siempre tenderán a presentarse en referencia intrínseca al cielo, o, al menos, como un camino seguro para alcanzarlo.

Esas instituciones son verdaderas instituciones terrenas, que forman parte del conjunto de instituciones que constituyen el mundo humano, la "cultura" en sentido amplio, especialmente el mundo de personas religiosas y piadosas que buscan ámbitos acogedores y seguros para su vida espiritual. La situación de las personas singulares en las instituciones eclesiales o religiosas, es también, a veces en una medida muy fuerte, un componente importante de su situación "en el mundo", de modo que esas personas sean reconocidas entre las demás como una persona de la institución. Esto es evidente en los representantes institucionales de la Iglesia o de sus instituciones, como son los clérigos y los miembros de la Jerarquía, pero es también muy real en el caso de algunas personas de temperamento clerical cuyo ámbito de vida está constituido en buena parte por la participación en la vida de esas instituciones de carácter religioso.

Resumiendo podemos decir que en la vida del hombre encontramos dos niveles existenciales que pueden distinguirse con cierta nitidez: el nivel teologal, de relación directa con la trascendencia; y el nivel terreno de relación con las demás personas y las demás criaturas. El primer nivel, está presente en las acciones directamente teologales o místicas, y está presente también en la dimensión moral o de sentido, que hay en las acciones terrenas. El segundo nivel está constituido por la apertura del hombre a los demás y al mundo, e implica la situación en

las instituciones propias de la existencia terrena, como son la cultura, la situación social. Pero además de estas dos dimensiones, se dan en la existencia humana otras instituciones, de carácter, podemos decir, intermedio, que se presentan como instituciones cuya razón de ser se encuentra en la apertura del hombre a la trascendencia. Éstas son las instituciones religiosas. Son realmente instituciones de este mundo, pero que no se justifican simplemente por la condición terrena del hombre, sino por su dimensión teologal.

Ésta es sin duda la visión que está en la base de ciertas actitudes de tolerancia en materia de religión en el mundo actual. Por una parte se reconoce que las instituciones religiosas son fuertemente configuradoras de la situación en el mundo terreno, de la vida social, y por otra parte se advierte que en esas instituciones está presente siempre el riesgo de que afirmen que tienen un carácter absoluto y que son necesarias para la salvación de todos los hombres, con la consiguiente conciencia de misión para convertir a los demás. Esto ha llevado históricamente a que los miembros de algunas instituciones de carácter religioso alzaran pretensiones de absoluto en favor de sus "iglesias" institucionales, las cuales eran evidentemente elementos configuradores de una sociedad determinada y, en consecuencia, a que aquellas sociedades se enfrentaran bajo la bandera de lo absoluto o divino, en las guerras de religión. La reacción propia de los estados modernos frente a estos peligros ha sido el establecimiento de la coexistencia institucional de todas las religiones, pero con la descalificación o incluso la prohibición de actividades que estén encaminadas a hacer que personas singulares abandonen su religión para abrazar la propia. La condena social que hoy se experimenta por las actividades "proselitistas", no tienen como raíz solamente una especie de indiferentismo religioso, sino la convicción de que al buscar convertir a los demás para salvarlos, se está al mismo tiempo alzando pretensiones de absoluto para unas instituciones que, aunque en el fondo sean religiosas, son también sociales y terrenas, con todas las implicaciones de influencia material que esto tiene.

Hay otro riesgo propio del carácter "intermedio" de lo religioso: puede suceder también, que la situación institucional tenga por sí misma tal carga de condicionante social que, al menos en principio, pueda llegar a pugnar con la ordenación a la vida eterna. Es decir, se podría dar el caso, ciertamente paradójico, de que la situación en la institución religiosa que, en principio, tenía su sentido en ser solamente una ayuda para la relación teologal, derive a una situación en la que se privilegie su condición de institución social oscureciendo de hecho la perspectiva trascendente.

Esto puede ocurrir, cuando lo institucional se presenta como identificado con lo trascendente, de manera que lo que se haga respecto de la institución es como si se hiciera al mismo Dios. En el ámbito concreto del cristianismo, es como si lo institucional se identificara con el mismo Jesucristo, aplicándose las palabras del Señor "quien a vosotros... a mí me...". Una institución así "absolutizada" aparece para muchas personas como una ayuda extraordinaria para la vida teologal, pues ya no será necesario esforzarse en "conectar" directamente con el Dios trascendente a quien "nadie ha visto jamás" (Jn 1, 17): esa conexión es sustituida por la relación con la institución visible y terrena. La vida teologal se sustituye por una forma determinada de vida social, la cual se presenta a sí misma como garantía de relación con Dios. Pero eso sólo es aplicable a la Iglesia en su dimensión más espiritual, no estrictamente en su dimensión institucional terrena. Por eso la Iglesia misma rechazó la interpretación exclusivamente institucional y visible del principio "Extra Ecclesia nulla salus".

Esa sustitución de que hablamos, acontece con cierta facilidad, especialmente en las personas que pretenden una seguridad sensible o materialmente controlable de su situación teologal. Se trata ciertamente de un riesgo grave, pues supone una desnaturalización de la vida teologal y de la vida moral: con cierta frecuencia se da el fenómeno de personas que cumplen muy estric-

tamente las normas institucionales, pero olvidan las virtudes a las que esas normas deberían servir: como decía se puede cumplir el precepto de "hacer la oración" y de hecho hablar poco con Dios; y se puede llegar a decir que querer a los demás es cumplir respecto de ellos lo indicado institucionalmente: no se mira ya a la persona, sino a lo establecido normativamente.

En la tradición doctrinal cristiana se ha enseñado que la virtud de la religión, que tiene como objeto propio los actos de culto, no es una virtud estrictamente teologal. Por eso los hombres temperamentamente "religiosos" no son por eso mismo hombres "teologales": podrían ser solamente personas con una afinidad especial con las instituciones religiosas, con sus ámbitos exclusivos, con sus celebraciones festivas, con su mundo ritual, con sus ordenamientos jerárquicos, etc.

Cuando la institución religiosa adquiere un carácter demasiado consistente en su aspecto cultural y social, es importante distinguir lo que es la satisfacción propia de alcanzar un aspecto del fin último terreno, de lo que es efectiva ordenación al fin último trascendente. Esta distinción es decisiva porque en esos casos amenaza siempre el equívoco de confundir lo que es la satisfacción que proporciona una situación y un trabajo relevante en el aspecto social de la institución religiosa, de lo que es la efectiva unión teologal con Dios.

Por supuesto, no pretendo afirmar que la satisfacción social institucional sea mala de suyo, simplemente es distinta de la alegría propia de la vida teologal verdadera. Por eso no es raro que cuando alguien, después de cierto tiempo, se ve relegado de las tareas "religioso-institucionales" sufra una caída de ánimo o incluso un trastorno psicológico importante, con el consiguiente desconcierto interior de no saber dar una explicación clara a su quebranto. Análogamente, se debe distinguir con nitidez la evidente satisfacción o la felicidad que produce alcanzar puestos o situaciones relevantes en ámbitos eclesiales -nombramientos jerárquicos, éxitos en actividades institucionales, eficacia en sus trabajos administrativos- de la alegría propia de la unión personal con Dios.

Como se ha dicho antes, todo esto tiende a suceder con más probabilidad cuando la institución religiosa adquiere un carácter demasiado consistente en el ámbito terreno, y más que ayuda para la vida propiamente teologal, se convierte en algo rígidamente autosignificativo, y se auto-atribuye las propiedades que sólo corresponde a lo absoluto trascendente a que estaba llamada a servir. La misma Iglesia, en su aspecto institucional, puede ser ámbito de satisfacciones terrenas muy variadas. Por eso se cuida tanto en la tradición cristiana el recordar que la situación en la institución eclesiástica no se debe confundir con la verdadera calidad espiritual de las personas, y los artistas cristianos no dudaban en representar en sus cuadros a altos jerarcas eclesiásticos en el infierno.

Si estas distinciones no se tienen explícitamente presentes las personas podrían verse involucradas en la vida de la institución religiosa, y experimentar un tipo de presión para vivir sus normativas que apelase de suyo a la salvación eterna, de modo que apartarse de la conducta institucional, de su disciplina, tuviese, dentro del grupo humano de la institución religiosa, el carácter de una tragedia "teologal", como si se tratara de un abandono de Dios, cuando en realidad ese abandono podría ser consecuencia del deseo de una vida teologal más directa y auténtica, sin la mediación de unas realidades institucionales que pueden llegar a resultar casi opacas.

Para defenderse de estos riesgos se podría pedir que las instituciones religiosas fueran lo menos consistentes posible en el nivel propiamente terreno e institucional, es decir, que si fuera posible no tuvieran ni siquiera nombre, que la significación social de la pertenencia a ellas fuera muy lábil y que, por tanto, la separación de su disciplina fuera muy fácil: que la perma-

nencia o el abandono de esas instituciones fuera relativamente irrelevante desde el punto de vista institucional terreno.

Lo expresivo y significativo de las situaciones en que las instituciones religiosas se hacen demasiado significativas socialmente, es que en ellas el fin sobrenatural trascendente resulta confundido con un aspecto del fin natural terreno, es decir, con una / situación social muy establecida y determinada. La resistencia que a veces los miembros de un ámbito religioso oponen a que otros abandonen la institución, se debe más al significado sociológico de ese abandono, que a la verdadera preocupación por la vida teologal de la persona. Quizá piensen que están defendiendo la unión de esas personas con Dios, pero en realidad están defendiendo el status social reconocido y prestigiado de la pertenencia a esa institución.

Esto es ciertamente comprensible porque las personas nos definimos también por la situación en el cuerpo social. Pero por esto mismo, las instituciones religiosas deberían tener un cuidado exquisito para que su significación social, no adquiriera el sentido unívoco de la unión personal con Dios.

No son imposibles las situaciones en que el abandono de la situación institucional pudiera ser requerido por el bien de la relación verdaderamente teologal. Un ejemplo clásico de esta situación trágica es la que encontramos en "los Novios" de Manzoni, con el personaje de Gertrude, la monja de Monza, a la que la situación en el convento le fue ocasión de actuaciones gravemente desordenadas. Para la vida teologal cristiana de aquella mujer hubiera sido mucho mejor abandonar la situación presuntamente vocacional, pero en realidad socialmente encarcelante.

CAPÍTULO 3. LA INSTANCIA INSTITUCIONAL Y SUS PRETENSIONES DE ABSOLUTO

1. La instancia cultural y su cadencia hacia lo absoluto

La existencia personal del hombre en cuanto tal tiene dimensiones distintas: la biológico-metabólica, la corporal libre, la sexual, la cultural y la dialógico política, además de la que se refiere a la relación con la trascendencia. La articulación de estas dimensiones es uno de los elementos centrales de lo que se llama "la naturaleza humana".

Junto a la dimensión de relación con la trascendencia, la dimensión más propiamente humana es la dialogal, según la cual los hombres se relacionan entre sí como amigos o como iguales y son capaces de un diálogo que los une y los manifiesta como distintos. La perfección humana que Newman presentaba en su famosa descripción del caballero, es descrita en términos de la relación que el hombre tiene con los demás en este nivel existencial dialógico, pues no se hacen referencias a los aspectos inferiores de cultura, o de situación material.

Pero la dimensión dialogal humana tiene como presupuesto la comunidad de cultura de las personas que participan en el diálogo. Por eso Aristóteles ponía como presupuesto imprescindible para la perfección humana la existencia de la "Polís" que era como el ámbito en que era posible la existencia dialógica. Los que dialogan, en cuanto que dialogan, son distintos, pues el verdadero diálogo tiene lugar solamente entre personas distintas, en cuanto que son distintas. Pero al mismo tiempo los dialogantes son "iguales" en cuanto miembros de un mundo cultural común. La cultura común es la que proporciona a los hombres el mismo lenguaje, los mismos valores, las mismas referencias, la misma historia, las mismas perspectivas y, en definitiva, el ámbito común para su existencia dialógica.

La cultura tiene un significado preciso en el mundo humano, y este sentido es el de ser condición de posibilidad para el diálogo, es decir, para las relaciones propiamente personales. La cultura buena es pues aquella que sitúa a sus miembros en condición adecuada para que puedan mantener un diálogo rico y profundo. Esto significa que la cultura debe situarse en un nivel esencialmente penúltimo, es decir, como condición de posibilidad para algo que está más allá de ella misma. Ejemplo de estas culturas son los mundos intelectuales que se pueden encontrar en las grandes universidades: en esos ambientes no se dan todas las respuestas a todas las cuestiones, pero se ofrece un conjunto de elementos que posibilitan una vida dialógica al más alto nivel. Lógicamente las personas que viven en ese mundo, no opinan todas lo mismo, pero sí participan todas de los presupuestos culturales que hacen posible el verdadero diálogo.

Sin embargo, pueden darse también situaciones culturales en las que los elementos de la cultura no se presenten como condiciones de posibilidad para la dimensión dialógica, sino que alcen pretensiones de ser una instancia última, como una pantalla que impida la vida propiamente personal. Esto sucede cuando la cultura en cuestión ya no pretende posibilitar el ámbito de existencia dialógico personal, sino que, por el contrario, intenta sustituirlo. Hay en efecto, mundos culturales muy intensos y abundantes de contenidos que no facilitan la existencia propiamente personal, sino que tienden a diluir a la persona dándoles todas las respuestas, y todas las pautas de acción, de manera que la libertad y la conciencia, y en definitiva la persona en cuanto tal, quedan abolidas en esa cultura.

El ejemplo contemporáneo más expresivo y clamoroso es la Alemania del Tercer Reich. Las terribles violaciones de la dignidad humana que se cometieron en su seno no se pueden explicar, como en otros casos históricos de guerras feroces entre razas o naciones, a la falta de cultura de aquel pueblo: la Alemania nazi era sin duda uno de los pueblos más cultos de la historia. Lo característico de aquel mundo no era la falta de cultura, sino la fuerza absorbente de

ella que tendía a subsumir completamente a cada persona, haciendo que abdicase de su conciencia para abandonarse sin reservas en el espíritu del partido y en las formas de conducta imperadas por sus líderes. En los diversos procesos judiciales que tuvieron lugar tras la Segunda Guerra Mundial, y especialmente en el proceso de Adolf Eichmann que tuvo lugar en Jerusalén en 1962, los miembros de la Alemania nazi trataron de explicar sus actuaciones, evidentemente inhumanas, alegando que ellos se limitaron a cumplir órdenes. Efectivamente, en esa expresión, "cumplir órdenes", se referían a una forma de actuación en la que la persona abdicaba por completo de su conciencia, para remitirse a lo que los jefes mandaban. Ciertamente todos los hombres necesitamos de que la cultura en que vivimos nos proporcione pautas de actuación convencionales que nos descarguen de la responsabilidad de tener que pensarlo todo desde el principio. Lo característico de aquellos hombres que se convirtieron en asesinos sin escrúpulos era que se olvidaron por completo de su conciencia en los casos en los que no está permitido hacerlo a una persona honrada.

Éste es un ejemplo de una cultura contemporánea y relativamente cercana que se alza con pretensiones de absoluto e impide a la persona singular vivir realmente su vida en primera persona, es decir, reduce la persona a la condición de mero "individuo" o mero "representante" de un mundo cultural. Sin llegar al caso de la Alemania nazi, casi todas las culturas, en cuanto que inducen "costumbres aceptadas", tienden más o menos a constituirse en fuentes de rectitud en la conducta. La referencia al "todos lo hacen" o "esto es lo que hemos hecho desde siempre", es una referencia frecuente para la justificación de la conducta de las personas.

Lógicamente, lo que se ha dicho sobre los ámbitos culturales amplios, es aplicable también a los ambientes profesionales, culturales, universitarios, políticos o religiosos, en los que los miembros comparten rígidamente las mismas opiniones, reconocen acríticamente las mismas autoridades, las mismas simpatías y antipatías, adoptan las mismas pautas de actuación allí donde cada uno podría y debería actuar más personalmente poniendo en juego la propia capacidad de percepción y de valoración.

Esto significa que la cultura, en cuanto que es la referencia decisiva de las pautas de actuación justificable, se ha convertido en un absoluto que da sentido a la vida, y es principio de exigencia moral.

Estas pretensiones implícitas en tantos mundos culturales no son infrecuentes y constituyen en punto de apoyo de la tentación, nunca extirpada por completo, de lo que constituía la esencia del paganismo, que consiste precisamente en dar carácter de absoluto, es decir, divinizar, la propia instancia cultural, el propio mundo, la propia historia. Hay, en efecto, una tendencia casi inevitable a considerar, al menos implícitamente, la propia cultura y tradición como algo absoluto y fuente de las interpelaciones absolutas que corresponden a la moral. Hasta el descubrimiento de que la realidad, y especialmente los seres humanos en cuanto tales son de una condición que interpela a la libertad, es decir, hasta el descubrimiento de la "naturaleza" como referencia para la vida y la conducta de las personas, la referencia moral fundamental, fue siempre la tradición de cada pueblo. La tendencia a considerar la propia tradición, lo "ancestral", como referencia moral fundamental, conducía lógicamente a dar un carácter religioso o divino a esa tradición: "Ciertamente no sería razonable identificar el bien con lo ancestral, si no se supusiera que los primeros antepasados eran absolutamente superiores al común de los mortales. Así nos vemos llevados a pensar que los primeros antepasados, los que instituyeron el camino ancestral, eran dioses, o hijos de dioses o, al menos, "tenían su morada cerca de los dioses". La identificación de lo recto y lo bueno con la tradición ancestral lleva a ver el "modo de comportamiento" como instituido por dioses, o hijos de dioses, o discípulos de dioses: el "modo de comportamiento" recto debe ser una ley divina". Esto significa exactamente que cada

mundo cultural se tenía a sí mismo como divino, lo cual es, como decíamos, la esencia del paganismo. El frecuente recurso a los santos patronos, o incluso a ciertas advocaciones de la Virgen, de muchos pueblos enfrentados a otros pueblos, es una muestra de la tendencia, también presente en los pueblos cristianos, de vincular con "el cielo", es decir, con lo absoluto trascendente, la propia instancia terrena.

Estas pretensiones se dan con especial fuerza en las instituciones culturales de tipo explícitamente religioso. En efecto, si en las instituciones culturales de amplia influencia, aparece siempre el riesgo de la absolutización y de la divinización, aún cuando estas culturas tengan un ámbito propio de carácter profano, cuando las instituciones tienen un carácter explícitamente religioso, la tendencia a arrogarse cualidades divinas, es lógicamente mucho más fuerte y explícita. Ya no es que la vigencia de la propia cultura tienda a fundamentar una religión, sino que, en el caso de las instituciones explícitamente religiosas, se encuentra ya una religión comúnmente aceptada en la que apoyarse. En cualquier caso, lo decisivo es que estas formas institucionales explícitamente religiosas se encuentran particularmente inclinadas a concebirse a sí mismas garantizadas en sus elementos por el mismo Dios y, por eso mismo, capacitadas para exigir a las personas un sometimiento absoluto en todos los ámbitos.

Ese riesgo es expresión de que la institución religiosa, en vez de ser medio para la relación con Dios, de hecho tiende a sustituirlo. En este sentido, un criterio de la autenticidad de las instituciones religiosas o eclesiales, es que, a semejanza de la misma Iglesia, no pretenda afirmar una vinculación unívoca de su aspecto institucional y la relación teologal con Dios.

Las culturas mejores y más humanas son las que cuidan de proporcionar con más riqueza las condiciones necesarias para la vida personal consciente, pero sin alzar pretensiones de absoluto, sino más bien dando esos medios y acompañándolos del impulso para el ejercicio personal de la propia libertad. Por eso, un criterio decisivo para juzgar la calidad humana de un medio cultural o institucional, y especialmente de una institución de carácter religioso eclesial, es la conciencia que existe en ese medio de su propia contingencia o relatividad, y su misión de dar paso a una dimensión superior de la persona, sin pretender nunca asumir la responsabilidad de la conciencia de sus miembros. Como hemos repetido, la Iglesia de Jesucristo es un ejemplo claro: ella se reconoce como indispensable para la salvación, pero no en su aspecto institucional, sino en el aspecto invisible misterioso. La Iglesia católica rechaza decidida y significativamente la interpretación institucional-visible del aforismo clásico "Extra Ecclesiam nulla salus."

2. Absolutización de la instancia cultural en lo institucional-religioso

Cuando la institución religiosa se absolutiza, lo hace ofreciendo, como hemos visto, la ventaja de dar a las personas un substitutivo, más o menos explícito, de la relación teologal. Esto es aparentemente una gran ventaja, pues la relación teologal, es decir, la conexión directa personal con Dios, no es algo controlable, ni se puede garantizar desde la posición humana. Si la relación con Dios se une de manera unívoca con una relación humana, material, el deseo de seguridad que todos tenemos queda satisfecho. Por eso es tan fácil que las personas cambien la relación teologal por una relación institucional, de este mundo.

Pero esto lo hace al precio de atribuirse a sí misma las características de lo que solamente corresponde a Dios. Éste es un riesgo grave de deformación en la vida religiosa de las personas. Quien ha sustituido la relación teologal por una relación institucional religiosa, no está alcanzando propiamente a Dios, sino a una institución absolutizada. Entonces la piedad ya no es medio para acercarse a Dios, sino una práctica concreta que se puede esgrimir como mérito

para la seguridad personal. La oración ya no es hablar con Dios, sino una práctica llena de determinaciones materiales (puntualidad, temas, duración, lugar, posturas).

La relación teologal no puede substituirse nunca por la relación institucional. Como hemos repetido, la misma Iglesia, que tiene tantas garantías dadas por Jesucristo, distingue nítidamente entre lo que en ella es institucional, y la relación directa con Dios. En la Iglesia los elementos institucionales, como son los sacramentos, la jerarquía, el derecho, etc. se diferencian de la dimensión verdaderamente decisiva que es la difusión del Espíritu Santo. Esos elementos institucionales no son lo que constituye propiamente la Iglesia: son sus elementos "arcanos". Lo que constituye la esencia de la vida de la Iglesia y la hace presente ante el mundo es la caridad, no los elementos que están destinados a fomentar la caridad.

Los individuos institucionales no son "hombres buenos", sino más bien hombres cumplidores de reglamentos, por los cuales no dudarán en atropellar a las personas. Son gentes que viven en el ámbito de lo normativo y general, y carecen de sentido de la singularidad de la persona. Esto significa que son gentes de destrezas y habilidades prácticas para las funciones institucionales preestablecidas, más que con virtudes, pues la virtud dispone para detectar lo inédito y lo irreductiblemente singular. La cualidad más valorada en ese ámbito es la fortaleza para aplicar a cada caso, las norma general, sin atender a los matices de las situaciones y de las personas singulares. Sobre todo, el hombre institucional detesta a quien se alza con una especial riqueza personal que no se puede reducir a la ley general.

Cuando lo institucional se absolutiza, la vida moral toma como punto de referencia la institución. Ésta será el absoluto que reclama la aceptación incondicional. Hacer el bien será sobre todo contribuir al funcionamiento de la institución, y el mal será ante todo tratar a la institución sin considerarla absoluto. Cualquier juicio sobre ella, o cualquier crítica a alguno de sus elementos, será considerado como ofensa a lo absoluto.

Una de las muestras más elocuentes de que la relación con el absoluto se sustituye por la relación con la institución es que la referencia para el examen de conciencia será no tanto el doble precepto de la caridad, cuanto el conjunto de normas que se refieren a la integración personal en la institución. Cuando las personas hablan de su vida interior se referirán principalmente al cumplimiento de las normas institucionales, dejando a veces llamativamente en un segundo plano el modo de vivir la caridad con el prójimo en la familia o en las relaciones sociales. Quizá se actúa así porque se considera implícitamente que si se cumplen esas normas ya es seguro que todo lo demás será correcto. Ésta es una manifestación de que la relación con Dios y con la realidad se ha sustituido por las relaciones institucionales. Las normas institucionales se muestran como algo absoluto y han perdido su carácter de ayuda para vivir los preceptos fundamentales de la ley de Dios.

3. Las relaciones institucionales

Cuando lo institucional se absolutiza, aparecen otras deformaciones, como son la reducción de las relaciones entre las personas a un tipo de relaciones entre meros representantes de la institución. Los asuntos que se tratan en las conversaciones serán sobre todos los asuntos que se refieren a la vida ya los trabajos propios del ambiente y de los intereses institucionales, pero no desde la perspectiva de los objetivos supremos, sino desde la posición del funcionario que cumple indicaciones de la superioridad.

Esas relaciones no son el diálogo libre de personas que tienen cada una de ellas una capacidad creativa libre, sino el encuentro de dos inteligencias, que pueden ser y son de hecho a

veces muy cultivadas, pero que se mantiene al nivel meramente instrumental, y que han renunciado a todo ejercicio heurístico, es decir, de búsqueda de la verdad de las cosas. En las conversaciones no se mira la realidad, sino que se tiene presente sólo la tarea que hay que llevar a cabo.

Por eso, las relaciones tienen una superficialidad peculiar para mantenerse al nivel institucional sin llegar a la relación personal auténtica. Con frecuencia una persona ha de cambiar completamente el círculo de los que conviven con él, y no se considera bueno que se mantengan amistades o lazos con los que ya no son de su ámbito. De este modo, personas con las que se ha convivido durante años han de salir de la vida y desaparecer casi completamente. Para evitar que esto sea lacerantemente desgarrador se requiere que las relaciones que se viven no tengan como objeto a personas singulares, sino a meros representantes de la institución, los cuales, de esa manera, pueden ser sustituidos por otros, sin que cambie esencialmente el carácter del entorno vital. Pero esto significa que el mundo en que se vive no está realmente constituido por personas, sino por individuos intercambiables. Éste no puede ser un mundo consistente que ofrezca hogar y apoyo para la persona con corazón.

En este ámbito la caridad ya no puede ser el reconocimiento de las peculiaridades más propias de cada uno, y la correspondiente para que cada uno realice su propia teleología personal, sino la contribución a que en todos se realicen las normas universales de funcionamiento de la institución, ayudarles a que acepten y se sometan a la disciplina general.

Cuando se habla de obediencia "inteligente", la inteligencia a la que se alude es únicamente a la inteligencia instrumental, del que pone los medios para alcanzar un fin que ya le ha sido marcado desde una instancia superior. Por eso, alguien decía que en el Opus Dei no había "directores", sino "directivos", expresando que esos directivos eran solamente ejecutivos de lo que les han dictado pero que ellos no sitúan nunca ante su capacidad de juicio.

Cualquier relación propiamente personal, como son las relaciones de un diálogo libre en el seno de la amistad, resultan vistas con sospecha. La condena que pesa sobre la llamada "amistad particular" es la muestra de esta desconfianza en el diálogo libre. Todo aquello que cualquier persona pueda ver respecto a asuntos de fondo, no lo puede hablar con nadie en el ámbito de la comunicación personal, sino que, en todo caso, deberá decirlo a los directores,... y olvidarlo después.

Esto significa que la unidad de la institución se concibe ante todo como disciplina y unión rendida para llevar a cabo lo que se indique desde la superioridad. Los ejemplos que se ponen en los discursos sobre la unidad suelen ser tomados casi siempre de los artefactos, desconociendo la forma de unidad más alta que es la unidad entre personas en las que "nihil prius aut posterius". Cualquier iniciativa en el ámbito de lo más importante es considerada como impertinente, e intromisión en un campo para el que no se tienen los datos suficientes.

Quizá también por eso mismo, cuando quienes gobiernan advierten que no han controlado alguna situación, tienden a tomar medidas drásticas y muy manifiestas, a veces claramente violentas y dolorosas para las personas. Quizá pretenden así dejar claro que quienes mandan son ellos, y que no están dispuestos a permitir ninguna actuación fuera del orden de sus mandatos.

Las personas, por valiosas que sean, que no se ajustan al régimen disciplinar, son rechazadas y eliminadas como inútiles. Es sorprendente que algunas personas con singular valía y talento, además de cualidades sobrenaturales, hayan sido marginadas y eliminadas sin el más mínimo espasmo, sin la más mínima pena por la pérdida. Es que efectivamente la institución no puede

considerar como pérdida unas cualidades con las que no sabría cómo enriquecerse.

La institución no sabe adaptarse a las cualidades de las personas, muestra una sorprendente rigidez para aceptar lo que tienen que ofrecer los más valiosos. Y es que la institución lo que quiere son funcionarios, quizá muy buenos funcionarios, con muchas capacidades prácticas que puedan ser utilizados al modo de las piezas del artefacto. No quiere inteligencias creativas, sino inteligencias instrumentales, que sean dóciles a los dictados del momento.

Al mismo tiempo, el apostolado se convierte en una actividad que tiene como pretensión fundamental el integrar a otras personas en las actividades institucionales, culminando en el proselitismo. Por eso el mismo proselitismo cambia implícitamente de carácter: ya no es poner a las personas ante la voluntad de Dios, sino algo que se concibe como un fin en sí mismo. Por esto, es algo que se justifica por sí mismo y que, por lo tanto, santifica por sí mismo cualquier medio que se ponga para lograrlo. Esto da lugar a una actividad apostólica, un tanto violenta y que induce cierta mala conciencia en quien lo realiza, pues no puede evitar advertir que está persiguiendo un fin interesado, que no se puede confesar públicamente sin quedar azarado.

4. La absolutización de la autoridad

La resistencia a enriquecerse con las aportaciones de las personas singulares en los aspectos más importantes, se remite en el fondo al carácter absoluto atribuido a la institución. Por eso se afirma que la voluntad de Dios viene ante todo por el camino de los directores. Esta relación con la voluntad de Dios ya no será dialógica, y además no puede recibir aportaciones significativas de los miembros.

Si alguno adopta una actitud distinta de la imperada desde las instancias autoritarias correspondientes, no será consultado para que ofrezca las razones de ese comportamiento que quizá pueda ser una luz para los que dirigen. Por el contrario, esa persona se verá recriminada y sometida más o menos violentamente, siendo muy difícil que las autoridades institucionales, con una disposición real de aprender, pregunten a esa persona por las razones que le han llevado a actuar de esa manera. Los únicos que tienen la verdad completa y absoluta son los directores, los cuales, por eso mismo, se sentirán inmunes de limitaciones o de error. A veces, resulta patético que las personas, relativamente limitadas, pero que detentan la autoridad en un momento concreto, piensen que no tienen nada que aprender de sus subordinados, como si ellos captasen la realidad con más lucidez que nadie.

Además, la formación se dirigirá sobre todo a proporcionar a las personas las habilidades propias del funcionamiento administrativo de lo institucional, y formar a los demás será sobre todo darles las destrezas correspondientes a las indicaciones sobre los aspectos administrativos, sin considerar casi los aspectos más espirituales de fondo.

En consecuencia, la valoración de las personas se hace desde los parámetros propios de lo institucional administrativo, sin alcanzar las dimensiones personales donde se expresa propiamente lo que es el espíritu: las personas más valoradas serán aquellas que más dócil y plenamente se integran en las actitudes institucionales, las que manifiestan necesitar más de lo propiamente institucional, y las que en consecuencia van considerando cada vez más a la misma institución como un absoluto.

5. La tendencia a la autosuficiencia

La absolutización de la institución cultural religiosa tiene como cadencia suya propia la tenden-

cia a convertirse en un ámbito humano cerrado, sin relaciones verdaderamente decisivas con el resto del mundo en que vive.

Esto es así porque la apertura de las sociedades es uno de las circunstancias que están más en la base del descubrimiento de que hay una instancia superior a la propia cultura.

El cierre del mundo cultural religioso no implica necesariamente un aislamiento físico. Basta que constituya un ámbito suficientemente amplio y presionante que proporcione a las personas la satisfacción de todas las necesidades de sentido, de manera que no sientan la necesidad de ir a buscar los fuera.

Por extraño que esto pueda parecer, es algo que encuentra apoyo en la misma condición humana. En efecto, las personas forman sus juicios sobre la realidad, especialmente en sus aspectos más importantes, no tanto de la observación directa de la realidad, cuanto de las opiniones que están vigentes en el ámbito en que vive. La observación directa de la realidad resulta demasiado comprometida, cansada e insegura como para se prefiera acudir a otra instancia que sea percibida como un absoluto.

Es cierto que casi todos los hombres viven en la restricción de un mundo cultural determinado. También los intelectuales y los estudiosos de más categoría han de vivir relativamente encerrados en sus mundo culturales, pero eso suele ocurrir cuando los respectivos mundos culturales son ricos y con pretensiones de superioridad. Por eso, los intelectuales franceses suelen citar casi exclusivamente a los franceses, o los liberales americanos a sus compañeros de posición. En este aspecto, es una ventaja el estar fuera y sentirse independiente para aceptar aquello que se impone solamente por su cualidad de verdadero. Pero eso implica empeñarse por adquirir una formación que permita mirar sobre todo a la realidad, y no simplemente integrarse en un mundo cultural muy determinado.

Cuando la persona se remite a lo institucional más que a la realidad, sus miembros tienen un mundo fuertemente interpretado, es decir, un mundo ficticio, no constituido por realidades sino por las interpretaciones que se le dan. Buena parte del desarraigo actual no procede del cosmopolitismo de la cultura, sino del hecho de que los apoyos que tiene las gentes no están constituidos por realidades sino por las interpretaciones convencionales de esas realidades.

Por eso una de sus manifestaciones más llamativas e inequívocas es la búsqueda de la autosuficiencia, especialmente en aquellos aspectos de la vida que son más decisivos, como son los aspectos formativos y doctrinales. Las instituciones culturales religiosas que no cuidan de manera explícita evitar este riesgo, enseguida tiende a erigir una serie de autoridades oficiales y de maestros propios, a producir un conjunto de libros, un estilo cultural, y hasta un cierto lenguaje esotérico.

A veces, esta pretendida autosuficiencia, se considera como un bien. En una ocasión escuché a una persona de gran responsabilidad institucional que alguien, en tono de alabanza, le había dicho que la Obra era "como el ejército", en el sentido de que se valía en casi todo por si misma, y tiene sus hospitales, sus farmacias, sus confecciones, sus lugares de descanso, casas para las familias de sus miembros, etc. Pero escuché también que cierto obispo estuvo visitando una residencia: allí le dijeron que los sacerdotes eran de la Obra, las chicas del servicio, también era de la Obra, los talleres donde se había hecho el oratorio también, los libros de espiritualidad estaban escritos por miembros de la Obra,... Cuando al terminar, el director le preguntó si quería que le llevaran en coche, aquel obispo respondió que no, que él había traído su coche y que en eso, como la Obra, era "self subsistent", autosuficiente. Evidentemente el

comentario tenía un sentido irónico.

Especialmente significativo es que en esa situación se presentan las grandes virtudes cristianas de tal forma que parece que las únicas manifestaciones posibles son aquellas que se han institucionalizado en esa ámbito concreto y cerrado. Otras manifestaciones serán consideradas como desviaciones o, en el mejor de los casos como pobres y desorientadas. Así, por ejemplo, se inducirá la opinión de que quien no usa determinados ornamentos en la liturgia, no ama en realidad los sacramentos; quien no vive la piedad con un determinado orden, no es verdaderamente piadoso; los sacerdotes que no visten de la manera convencional no son fieles; quien no recibe las enseñanzas del magisterio de manera rendida y pasiva, no es fiel a la Iglesia, etc.

Aunque se afirme que se pretende estar en medio del mundo, las personas que acuden a otras fuentes de formación, que leen libros que no son los recomendados institucionalmente, serán consideradas como extrañas y poco amantes de su propia tradición. Y esto, aunque las fuentes a las que se acuda sean de una rectitud indudable.

La actitud de quien acude a fuentes no convencionales, o se aventura a juzgar las cosas desde lo que ve con sus propios ojos, se expone a peligro grave para la propia supervivencia: En ese mundo se cumple lo que ya advirtió Platón ante la muerte de su maestro: "Sócrates fue acusado de hacer cosas injustas: impiedad, es decir, no creer en los dioses en los que creía la ciudad, y corromper a la juventud. Estos cargos no tenían que ver simplemente con el individuo Sócrates, que casualmente era filósofo, sino que significan una condena de la actividad filosófica en cuanto tal; y no en el seno de la ciudad de Atenas, sino en el seno de la comunidad política en cuanto tal. Desde el punto de vista de la ciudad, parece haber algo en el pensamiento y en el modo de vida del filósofo que cuestiona los dioses de la ciudad, que son los protectores de sus leyes, y que por tanto lo hace mal ciudadano, o más bien que lo hace absolutamente no ciudadano. La presencia de tal tipo de hombre en la ciudad y su trato con los jóvenes más prometedores lo convierte en un subversivo. Sócrates es injusto no solamente porque él quebranta las leyes de Atenas sino también porque él, al menos aparentemente, no acepta aquellas creencias fundamentales que hacen posible esa sociedad o cultura institucional en la que vive".

La acusación, ciertamente un tanto vaga de que la institución se ha convertido de hecho en una especie de "iglesia paralela" alude a este hecho.

6. La institución como "mundo"

Unas de las consecuencias más paradójicas es que una institución que se presenta como defensa de una espiritualidad para vivir en medio del mundo, aparta del mundo a sus propios miembros y los encierra en un mundo segregado y con pretensión de ser autosuficiente, en el que se afirma constantemente que estamos en medio del mundo.

Que la institución constituya de hecho el mundo humano en que viven sus miembros se muestra en que allí se encuentran todos los medios para transcurrir la vida confortablemente, desde el seguro médico y la casa segura, hasta las opiniones que deben mantenerse sobre las cosas más importantes.

Los que predicán, encuentran un auditorio seguro y devoto que sintonizará con sus palabras con tal que repita las referencias y frases acostumbradas. Los que dan clases se encontrarán con abundantes centros educativos en los que impartir sus lecciones. Los que venden libros se encontrarán con una clientela asegurada, y los que los escriben verán vendidos sus títulos si saben integrarse en los intereses institucionales y consiguen ser recomendados. Los médicos

podrán recomendados para ser consultados por su buen espíritu, o ser llamados a los hospitales promovidos por la institución y prestigiados por la multitud de los que se orientan por las garantías institucionales. Cualquier iniciativa social de posible interés institucional podrá ser apoyada si se compromete a guiarse por los dictados de los directores. De esta manera las propias relaciones profesionales o comerciales se ven invadidas por las intervenciones de las autoridades institucionales, y de esa manera se falsearán sus resultados: el reclamo no será el natural en cada caso, sino el imperado desde la institución. Vender muchos ejemplares de un libro no significará que ese libro es bueno o que ha despertado interés, sino que ha sido suficientemente recomendado.

Además, las personas singulares se encontrarán en un ambiente lo suficientemente amplio como para coincidir con personas a las que tratar y con las que participan en la misma visión de casi todo.

A veces, este mundo sustituye el mundo natural de las personas, incluso el ámbito natural de la familia. En efecto, cuando los padres pertenecen a la institución, se pretende que lleven a sus hijos a ella y promuevan su incorporación, de manera las relaciones naturales llegan a ser sustituidas por las que vienen dictadas por los intereses o los vínculos institucionales. A los hijos que no quieren participar en esos ambientes o que se ven impulsados a abandonarlos, se les considera hijos malos poco merecedores del cariño paterno o materno.

En algunas ocasiones, el abandono de la institución por parte de algún hijo supone para la familia una tragedia de intensidad tal que no responde a la naturaleza de las cosas, y que implica casi la salida de ese hijo del mundo en que viven sus padres.

CAPÍTULO 4. LA FORMACIÓN Y EL GOBIERNO DE LOS HOMBRES

1. Contenido de la formación

La persona humana se caracteriza frente a las demás criaturas del mundo en que sus acciones son propias de una manera específica, pues le pertenecen de modo pleno en cuanto que la persona, por su libertad, es principio de su actuación.

Las acciones, cuando son propia y plenamente de la persona, no son como eslabones de una cadena de causalidades, es decir, no se pueden retrotraer a una serie de causas previas, sino que tienen un principio en cierto modo absoluto en la causalidad específica de la criatura racional. La existencia de la persona humana es un factor de novedad en el mundo. Si el hombre no existiese, conociendo la situación de todas las cosas del universo en un momento dado, podríamos saber cómo serán las cosas en cada momento del futuro, de la misma manera que sabiendo la posición de los astros en un instante determinado, podemos saber cuál será la posición el cualquier momento del futuro.

La libertad humana consiste precisamente en eso, en la capacidad de "dar" lugar a una "novedad". "Dios creó al hombre para que en el mundo hubiera "inicios" dice San Agustín. Por esto, cuando se trata de entender el comportamiento de alguien no se debe remitir a la serie de condiciones previas a ese comportamiento o a las influencias que ha recibido, como se hace cuando priva el empeño de buscar responsables de la conducta de otra persona. Ese empeño es propio de una visión mecánica del mundo. Las acciones humanas no se pueden "explicar" refiriéndose a los factores antecedentes, sino que hay que tener en cuenta como elemento decisivo la capacidad de dar origen a una novedad radical, en que consiste la libertad.

Pero este ejercicio de la libertad humana se cumple con todo su alcance solamente con aquellas acciones que son propiamente humana en sentido pleno. Hay, en efecto, otras muchas acciones que sólo relativamente pertenecen a la persona y que sí se pueden explicar por influencias anteriores.

Por eso es decisivo entender que no todas las acciones que realiza una persona le pertenecen de igual manera. Las acciones de la persona humana, son propiamente suyas cuando esas acciones no son realizadas de manera inducida o "causada" desde una instancia exterior a la persona, sino que tienen su origen en la forma de causalidad que denominamos libertad. A este respecto decía Santo Tomás de Aquino: "La persona es libre cuando se pertenece a sí misma; el esclavo, por el contrario, pertenece a su dueño. Así quien actúa espontáneamente, actúa libremente, mientras que quien recibe su impulso de otro, no actúa libremente. Así pues, quien evita el mal, no porque es un mal, sino porque hay un mandamiento de Dios, no es libre. Por el contrario, quien evita el mal porque es mal, éste es libre" (Comentario a la II Epístola a los Corintios, capítulo 3, lección 3).

Condición indispensable para que una acción pueda considerarse propia, es decir, libre, es que sea conocida, en su calidad esencial, por el que actúa. Este conocimiento puede ser de origen diverso, pero es decisivo que sea verdadero conocimiento que pertenezca al que actúa, y que ese conocimiento tenga tal fuerza que sea realmente orientador de la acción. La persona libre se guía en su acción por la realidad en cuanto conocida por ella. En cambio, la persona no es libre cuando no alcanza la realidad sino que recibe la orientación de su acción desde una instancia externa a ella. En este sentido la acción no libre es semejante a la de un ciego que no puede percibir la realidad y es conducido por otro.

No basta, pues, remitirse a la bondad o a la malicia de la acción en sí misma para que poda-

mos calificar la de libre: es decisivo tener en cuenta también que la dinámica interna de la acción en la persona sea tal que la acción le pertenezca en sentido pleno.

Hay muchas maneras de que la acción no pueda calificarse propiamente de madura o libre. Estas maneras son tantas como las formas que puede tener el hecho de que la acción nazca del conocimiento de la cualidad de la acción por parte de la persona que actúa. Así, por ejemplo, quien actúa "abandonándose" simplemente a los "lugares comunes", o a las pautas convencionales de comportamiento, no posee esas acciones en plenitud y, por tanto, no puede ser considerado plenamente libre. También, quien se deja llevar por el puro sentimiento o por el estado de ánimo, no actúa desde la raíz más auténtica de la acción humana y, por eso, su comportamiento no es plenamente maduro y libre.

Análogamente, quien, por la razón que sea, actúa remitiéndose a las indicaciones de otra persona, no es plenamente libre. Por esto, la obediencia, para ser conforme a la libertad, debe llevar consigo un conocimiento de la naturaleza de sus acciones y de las razones que le llevan a aceptar la autoridad de aquel a quien obedece. Pero en todo caso, la obediencia a una autoridad que impera acciones concretas, no puede dar lugar a acciones tan plenamente propias como las que nacen del conocimiento de la realidad: en cuanto que esas acciones tienen su principio fuera del sujeto que actúa, aunque, como dice santo Tomás, ese principio sea la misma ley de Dios, son menos propias que las que nacen del conocimiento de la realidad. Por eso, en la plenitud de la revelación Dios no revela simplemente una ley, sino que da conocimiento de la realidad. En la religión cristiana, la revelación no remite primariamente a una ley, como en el caso de la religión judía, que se remite ante todo a "la Ley", la "Torah", sino que tiene primariamente el carácter de una "fe", de un cuerpo de doctrina sobre la verdad de Dios, del hombre y del mundo. De esta manera la acción del cristiano puede y debe ser consecuencia de un conocimiento de la verdad de su obrar.

Esta visión de la acción humana libre, es esencial para poder juzgar la actuación de las personas y el grado de "propiedad" que tienen sus acciones. Ciertamente no son excesivamente frecuentes los casos en que las personas actúan con una libertad tan plena, pero es importante tener en cuenta que las realidades y las situaciones imperfectas, deben ser conocidas desde lo que es su perfección y, por eso, sólo cuando se entiende cómo deber ser la acción humana "cumplida" de la persona, se pueden entender adecuadamente las acciones humanas menos plenas.

Además de las condiciones "internas" en la persona que actúa, es necesario un "ambiente" propicio a la acción libre, que es el ámbito de la libertad. Los hombres más ricos de vida detectan cuándo se encuentran en un ámbito libre. Pero casi todas las personas experimentan el gozo de un ambiente en que pueden actuar libremente. Por eso cuando se habla de libertad hay que distinguir la mera libertad interior del ser espiritual, y la libertad en cuanto cualidad de un determinado ambiente o sociedad. Así, hay veces que se dice que el hombre es siempre libre, pero otras veces se clama pidiendo libertad. La relación entre estos dos significados de la palabra "libertad" se encuentra en que la falta de libertad ambiental no sólo impide el despliegue pleno de la libertad personal sino que además suele repercutir en las condiciones orgánicas de la libertad de la persona humana.

Es difícil definir cómo son los componentes de estos ámbitos de libertad, pues no es estrictamente algo concreto que pueda añadirse como un ingrediente más a un ambiente ya dado. Son ámbitos en que las capacidades de acción y de vida se ven estimuladas y favorecidas. Un ejemplo de ese tipo de ambiente es el que se suele encontrar en algunas de las grandes universidades. Allan Bloom describió expresivamente el ámbito de libertad que encontró cuando

llegó a la Universidad de Chicago:

"Se respiraba una atmósfera de libre investigación, y por eso, se excluía lo que no la ayudaba o lo que le era hostil. Allí se podía distinguir lo que es importante de lo que no lo es. La universidad protegía la tradición, pero no en cuanto tal, sino en cuanto que ésta proporcionaba ejemplos de debates de nivel exclusivamente elevado. Contenía maravillas y hacía posibles amistades basadas sobre la experiencia común de tales maravillas. Sobre todo había allí algunos pensadores verdaderamente grandes, pruebas vivientes de la existencia de la vida especulativa, cuyas motivaciones no podían ser precipitadamente reducidas a ninguna de aquellas que la gente gusta de considerar universales. Esos maestros tenían una autoridad que no se basaba sobre el poder, el dinero o la familia, sino sobre una cualidades naturales que, con toda justicia, imponían respeto. Las relaciones entre ellos, y entre ellos y los estudiantes, eran la revelación de una comunión en la que hay un verdadero bien común. (...) Los años me han hecho ver que gran parte de todo esto existía solamente en mi imaginación entusiasta y juvenil, pero no tanto como se podría suponer. Las instituciones eran mucho más ambiguas de cuanto hubiera podido sospechar y ante el embate de vientos contrarios se han mostrado mucho más frágiles de lo que parecían. Pero vi allí auténticos pensadores que me abrieron mundos nuevos. La sustancia de mi ser ha sido plasmada por libros que he aprendido a amar. Me acompañan cada minuto de cada día de mi vida, haciéndome ver y ser mucho más de lo que habría podido ver y ser si la suerte no me hubiese colocado en una gran universidad en uno de sus momentos más grandes. He tenido maestros y discípulos de esos con los que se sueña. Y, sobre todo, tengo amigos con los cuales compartir pensamientos sobre lo que es la amistad, con los que hay una comunión de almas y en los cuales está activo el bien común del que acabo de hablar. Todo esto, naturalmente, mezclado con las debilidades y las fealdades que la vida conlleva. Nada de todo esto borra las bajezas que hay en el hombre. Pero también sobre éstas deja su impronta. Ninguna de las desilusiones que he padecido en la universidad (...) me ha hecho dudar jamás de que la vida que me ha permitido ha sido la mejor que hubiera podido vivir. Nunca consideré que la universidad debiera depender de la sociedad que la rodea. En todo caso he pensado y pienso que es la sociedad la que depende de la universidad, y bendigo la sociedad que permite para unos cuantos una especie de eterna infancia, una infancia cuya alegría y fecundidad puede ser a su vez una bendición para la sociedad. Enamorarse de la idea de la universidad no es ninguna locura, porque sólo con ella se puede vislumbrar lo que uno puede llegar a ser. Sin ella todos los espléndidos resultados de la vida especulativa se deslizan hacia el barro primordial, sin poder volver a salir. Las desmitificaciones fáciles de nuestro tiempo no podrán destruir su imprescriptible belleza. Pero sí pueden oscurecerla, y de hecho la han oscurecido" ("The Closing of the American Mind")

Un ambiente de libertad no puede ser fruto solamente de la organización material y menos aún de las meras disposiciones legales. Se podría decir que es necesariamente fruto de un espíritu personal. Hay personas que engendran alrededor de sí un ámbito específico de alegría de vivir y de libertad que es maravilloso. Este espíritu no se puede dar por el hecho de tener muchos conocimientos o por un simple "dejar hacer". El espíritu de libertad es algo esencialmente positivo, que procede de la riqueza vital de quien lo da. Sólo puede dar lo un "maestro" de libertad. Además para dar ese espíritu la persona que es su fuente ha de darse, a semejanza de Cristo que, desde su sacrificio en la Cruz, entregó "su espíritu".

Como decía, la criatura humana tiene una dinámica interna propia que hace que si sus acciones no son conformes a su naturaleza libre, su misma naturaleza orgánica puede llegar a resentirse gravemente. Aunque los elementos de la naturaleza como principio de operaciones sea compleja, constituyen una unidad, y si se estimulan o se imperan separadamente, la unidad activa de la persona se distorsiona y la fuerza vital de la naturaleza decae. Puede asegu-

rarse que buena parte de las depresiones que abundan en ciertos ambientes tienen su origen de estos "violaciones" de los principios activos de las personas.

El ser humano no es un espíritu separado, necesariamente vive en un "mundo", en una historia, y, por eso, este ambiente de libertad es condición indispensable para que se desarrolle la vida en toda su riqueza. Esto se insinúa ya incluso en la vida infrahumana. Hay muchas especies animales que cuando viven en cautividad casi nunca se reproducen. Las funciones más complejas se paralizan cuando se advierte la falta de libertad. En la cautividad esos animales pueden tener una seguridad mayor, y pueden tener cubiertas más plenamente las necesidades puramente biológicas de alimentación y salud, pero perciben "algo" que les anula las funciones vitales más complejas y delicadas. Esto puede ser una muestra de que la libertad no es solamente una cualidad que radique en el espíritu separado, sino que tiene su incidencia en las dimensiones inferiores de la existencia, hasta en la mera biología.

Cuando los seres humanos están en un ámbito en que la libertad es dificultada, su constitución anímico corporal se resiente de diversas maneras. Una de ellas es, sin duda, la depresión. Pero otros trastornos funcionales, especialmente los que radican en las funciones digestivas, como la anorexia o la bulimia, tienen seguramente el mismo origen. Entonces para curar estas disfunciones, no bastan los remedios farmacológicos o psicológicos concretos, porque su raíz se encuentra en el modo como la persona se sitúa en el mundo o en la existencia.

Los psiquiatras son expertos en el funcionamiento del complejo principio activo de la persona o en la intervención farmacológica en ese funcionamiento. Pero dado que el conocimiento en que se apoyan suele ser la mayoría de las veces de tipo técnico, es decir, consideran las fuerzas activas de la persona al modo de los artefactos, sus remedios no suelen superar el nivel técnico. Es necesario un conocimiento de la naturaleza humana en su alcance unitario y teleológico. Si la naturaleza teleológica humana no es fielmente respetada, sus disfunciones podrán repararse relativamente en el nivel biofisiológico, pero los desequilibrios de fondo quedarán intactos y continuarán distorsionando más o menos gravemente los componentes o elementos vitales de la persona en cuestión. Una úlcera de estómago, cuando es detectada, puede y debe ser tratada directamente con fármacos adecuados, pero, si tiene su origen en una tensión psicológica excesiva, el tratamiento bioquímico será insuficiente.

2. La educación para la madurez

La persona humana no alcanza la situación adecuada para su actuación plenamente libre, desde el momento del nacimiento. Es necesario el proceso de maduración que denominamos educación.

El proceso de la primera educación de las personas que nacen a la vida humana tiene unas características propias que, en cierta medida, son exclusivas de la infancia. En efecto, en la educación infantil se debe poner en acción todo el conjunto de las potencias operativas de la persona, por eso a los niños se les debe enseñar, no solamente los principios de fondo que llenarán su inteligencia, sino que además hay que ir adiestrando cada una de sus potencias activas para que luego puedan responder con fidelidad a los dictados de la razón. A los niños se les va enseñando a andar correctamente, a manejar con soltura los cubiertos en la mesa y los útiles de escritura, a respetar y a saludar a los demás, a comer en la mesa junto con otras personas. Hay todos un conjunto de acciones que van encaminadas a que la persona que comienza a vivir esté en condiciones de usar de sus facultades activas con soltura. Pero, al mismo tiempo, es muy importante que las pautas de actuación que se utilizan para adiestrarlos no pre-determinen su acción futura, sino solamente que sus capacidades activas le respondan armo-

niosamente.

Además los actos que se inducen en los niños tiene la misión de hacerlos sintonizar con las acciones buenas y con las realidades nobles y bellas. El ser humano tiene una sorprendente capacidad de aprender que hace que, cuando realiza acciones grandes y buenas o se pone en relación con cosas grandes y nobles, no solamente alcanza esa acción o esas realidades en su realidad aislada y concreta, sino que es capaz de alcanzar una cierta afinidad con el bien, con la verdad, con la belleza. En esta afinidad consiste la virtud. Por eso la virtud es más que la mera práctica o "acostumbramiento" de realizar determinadas acciones o de conocer unas realidades concretas. Las virtudes auténticas implican afinidad con dimensiones de la realidad que capacitan a la persona no sólo para repetir mecánicamente lo que ha aprendido, sino para descubrir o realizar situaciones inéditas, es decir, para ser propiamente creativa. En esta capacidad creativa consiste la libertad.

Por eso, una buena educación no debe encerrar a las personas en frases hechas y en actitudes estereotipadas. Eso sería forzar a las personas a un formalismo rígido. Más bien deberá encaminarse a dar paso a una situación en que esa persona pueda actuar con madurez según el modelo que hemos expuesto en el párrafo anterior. Esto es semejante a la educación que recibe un estudiante de piano. En las primeras lecciones se deberá enseñar el solfeo y el uso adecuado de ese instrumento musical. Pero esa educación se encamina a que, llegado determinado momento, el sujeto sea capaz de interpretar personalmente las partituras e incluso componer piezas nuevas.

Si la educación fuera rígida y las pautas del comportamiento predeterminado fueran demasiado omniabarcante, es decir, si a los niños se les enseñara detallando demasiado cómo debe ser su actuación en todos los casos posibles que se presentan en la vida, se estaría impidiendo que llegaran a actuar desde dentro de ellos mismos, y entonces inevitablemente quedarían encerrados en un mundo de "lugares comunes". Entonces, sus acciones, en vez de nacer de su interior, remitirían simplemente a las pautas que estuvieran vigentes en el ámbito de su educación. Esto es lo que sucede cuando quien educa pretende que el niño actúe siempre de la manera concreta que se le ha indicado, sin apartarse nunca de ella. Entonces el educador celoso está constantemente corrigiendo a su pupilo y no le deja el espacio mínimo para que el niño vaya haciendo propia su actuación. Esa educación no se limita a dar principios de fondo, por una parte, y, por otra, la destreza suficiente para llevar una vida de acuerdo con esos principios, sino que impone el modo de vivir en todas sus determinaciones.

Esto sucede en los ámbitos en los que se desconfía de la libertad de cada persona y se pretende garantizar un comportamiento correcto en todos los casos sin dar lugar a ninguna espontaneidad por parte de las personas singulares. Entonces, quien ha sido educado de esa manera se mantiene siempre en un nivel un tanto infantil, y no llega nunca, o llega con muchas dificultades, a apropiarse plenamente de las acciones que realiza y de las actitudes que adopta.

En el fondo, la desconfianza de la libertad esconde una falta de seguridad, no sólo en la capacidad de la persona, sino en la connaturalidad que los principios de fondo que se han enseñado, tienen con el sujeto. Hay, en efecto, una gran diferencia entre unos principios de fondo arbitrarios, y aquellos principios que son connaturales a la persona. A esta connaturalidad se refería C. S. Lewis cuando describía su experiencia al llegar a la universidad de Oxford:

"Cuando recién llegué a la universidad tenía tan poca conciencia moral como pueda tener un muchacho. Una leve aversión a la crueldad y la tacañería era el máximo al cual podía llegar, de la castidad, la veracidad y el sacrificio personal, pensaba tanto como pueda pensar un mandril

acerca de la música clásica. Por misericordia de Dios, caí en un grupo de jóvenes (dicho sea de paso, ninguno de ellos cristiano) que me eran suficientemente afines en lo intelectual e imaginativo como para establecer una amistad inmediata, pero que conocían la ley moral y trataban de obedecerla. Por lo tanto su opinión respecto al bien y al mal era muy diferente a la mía. Ahora bien, lo que sucede en esos casos, en nada se parece a que a uno le pidan que considere "blanco" lo que hasta ese momento ha llamado "negro". Los nuevos criterios morales nunca pasan a la mente como simples inversiones de criterios previos (aunque efectivamente los inviertan), sino como "señores a los que ciertamente se espera" (C. S. Lewis, "El problema del dolor", cap. I, la cita final es de S. T. Coleridge, "El poema del viejo marinero", parte IV, comentario: "y también su reposo, su país, su hogar, en el que pueden entrar sin anunciarse, como los señores a los que se espera y se recibe con silenciosa alegría").

El proceso educativo de las potencias es necesario, pero debe estar encaminado a dar paso a la situación de madurez en que la persona actúa desde sus principios internos. La confianza real en la libertad y en la fuerza interna los principios que se le dan a la persona y, consecuentemente, la confianza en la buena voluntad de ésta, debe manifestarse en que no se tiene un miedo excesivo a que las personas se equivoquen, porque se sabe que los errores son necesarios para aprender las lecciones verdaderas, es decir, aquellas que tienen realmente fuerza para configurar una vida. Los cuerpos vivos se muestran realmente sanos en que no solamente son capaces de actuar, sino también en que tienen la capacidad de sanarse cuando se aparecen los defectos o las enfermedades normales. Por eso una máxima del buen educador debe ser la de dejar que su educando se equivoque y él mismo aprenda a corregir sus errores remitiéndose a los principios de fondo que ha asimilado.

Todo esto tiene una manifestación inequívoca en el hecho de que la educación propia de los primeros tiempos de la vida, ha de dejar paso a una situación esencialmente distinta. La dirección de las personas maduras debe ser distinta de "la primera formación". El protagonismo que en nuestro mundo han tomado los pedagogos muestra que en el fondo se pretende un control continuo de las personas y que, por eso, se las mantiene en una situación constante de dependencia de los que gobiernan, es decir, en una especie de minoría de edad. "Con razón se considera que una persona ha alcanzado la edad adulta cuando puede discernir, con los propios medios, entre lo que es verdadero y lo que es falso, formándose un juicio propio sobre la realidad objetiva de las cosas" (Juan Pablo II, "Fides et ratio", n. 25, § 2).

Esos posibles defectos de la educación se ven favorecidos por la tendencia que tenemos los seres humanos a la seguridad. Los hombres deseamos la seguridad a veces más que la propia identidad y, por eso, muchas veces en las cuestiones más importantes nos remitimos de buena gana a las indicaciones de las autoridades más que a la responsabilidad personal. La madurez en la actuación es ciertamente muy arriesgada y requiere poner en juego todas las energías vitales, lo cual es muy comprometido y, además, muy cansado. Hay muchas personas que prefieren confiarse a "lo normal" y a "lo acostumbrado" antes que asumir excesivas responsabilidades. El amor a la posesión de un "título académico", o de un puesto de trabajo "en propiedad", o de una situación social convencional bien reconocida, es muestra de que se ama la seguridad antes que poner en juego toda la capacidad personal. Hay sociedades enteras que se rigen por estos criterios. Pero hay familias en las que se forma a los hijos con tal energía vital humana que casi se podría decir que se desprecian los títulos y las seguridades institucionales, y se enseña a confiar decisivamente en la cualidad creativa y en la iniciativa de cada uno.

Además quienes tienen la responsabilidad de la formación de otros, aunque con las palabras afirmen la fuerza configuradoras de los principios que propugnan, en la práctica con frecuencia dan muestras de desconfiar de ellos y de la libertad de las personas. Por eso son muchos los

"formadores" de hombres, que se abandonan al "apasionado empeño por protegerlos. La carrera hacia sanciones o censuras cada vez más severas, hacia normas cada vez más particulares, la exasperada búsqueda de una reglamentación minuciosa de cualquier posible suceso, parecen darles seguridad en sí mismos: pero tendrán hijos inhibidos, ignorantes o díscolos. La "seguridad antes que nada" es un lema antivital por excelencia" (B. Torelló, "La espiritualidad de los laicos").

El buen educador o formador sabe que su misión debe llegar a un momento en que él mismo debe desaparecer, al menos en ese carácter determinante de actos concretos, y dejar que cada uno asuma libremente con responsabilidad las riendas de su vida. A partir de entonces, la formación deberá tener fundamentalmente el carácter de enriquecer y afianzar los principios de fondo. Ciertamente siempre será necesaria una cierta disciplina en las capacidades operativas pues, por la herida del pecado original, nunca son plenamente dóciles a la dirección de la razón iluminada por la verdad, pero esto debe ser claramente secundario y nunca debe ahogar la acción libre de las personas.

3. Los riesgos de la educación: seguridad versus libertad

Si la finalidad de la educación es disponer a la persona para que pueda cumplirse como tal persona, la educación tendrá también con un objetivo suyo la felicidad de esa persona. Pero ese objetivo debe ser esencialmente ulterior, no inmediato, ni buscado directamente o por sí mismo.

El cumplimiento de la persona es algo distinto de la actualización de sus potencia o de sus posibilidades, porque la persona trasciende el ámbito en que puede llevar a cabo sus acciones y la plenitud de su vida no se identifica con la realización de todas y cada una de sus posibilidades activas por separado. Además, las acciones se realizan en el mundo, pero la persona está llamada a la trascendencia.

La consecuencia de esto es que la educación debe dirigirse a la persona en cuanto que es la unidad que da cohesión a todas sus dimensiones operativas. Si la raíz de la acción, el corazón, es fuerte, la vida de la persona será también fuerte y unitaria. Todas sus potencias actuarán en concordia, y sus acciones serán acciones de "una" persona. En cambio, si la educación se dirige directamente a dar destrezas o pautas de acción concretas y aisladas, la persona como unidad radical queda en el olvido y, aunque pueda resultar un ser relativamente útil para ciertos fines, se pierde como tal persona. Esto es lo que sucede con aquellos que han aprendido ciertas destrezas concretas, pero han dejado de lado el fondo de su ser verdadero. Esas personas tienen, antes o después, implícita o explícitamente, la lacerante convicción de que no son ellos los que viven su vida, sino que la vida se les vive desde fuera, es decir, que son "utilizados".

Por el contrario, quien se resiste a adoptar comportamientos concretos y procura siempre que sus acciones le salgan de lo más íntimo, a veces parecen personas un poco "suyas", e incluso un tanto "indómitas", pero enseguida se advierte que son estas personas las que realmente viven la vida. Sus acciones no podrán ser tan exactamente dominadas o provechosas por los que gobiernan, porque son personas que no se dejan "instrumentalizar", ni se dejan tampoco inducir acciones concretas si estas acciones contrastan con lo que ven en su conciencia. No se dejarán encajar en un conjunto como una pieza en un artificio. No obstante, a la larga se percibe que son estas personas las que son capaces de realizar las acciones más propiamente humanas y defender los más grandes ideales.

Se puede llegar a juzgar que esas personas viven mal la unidad con los demás, especialmente

porque son muy capaces de establecer relaciones muy personales y libres con otros con los que sintonicen especialmente y hablan libremente con ellos de las cosas más importantes, como es propio de las amistades profundas. Estas relaciones no son controlables por los que gobiernan y, por eso, suelen ver esas amistades como sospechosas de sedición. En realidad, la unidad que viven, o pueden vivir, es la unidad que no las disuelva en un conjunto. Ésta es la unidad más perfecta, la que no disuelve las personas en la unidad superior. En efecto, la unidad de Dios la debemos confesar "neque contudentes personas, neque substantiam separantes" (Símbolo "Quicumque").

Las personas bien formadas, las que son auténticas y dueñas en verdad de sus propios actos, resultan evidentemente algo incómodas para quien pretende un gobierno inmediato, de tipo técnico, pero son las que viven la vida de verdad y pueden colaborar de verdad a la realización de los grandes fines. Sus opiniones sobre la realidad que ven es una opinión que merece confianza, y no se remite a lugares comunes o una mera servidumbre a las dimensiones más superficiales de su existencia.

Además, cuando alguien es muy fiel a sí mismo y no se deja dominar por instancias externas o superficiales, es decir, cuando es sacrificada y fuerte, cuando sabe querer a los demás, podrá dar oído con confianza al juicio interior de su conciencia y de sus sentimientos, aunque este juicio se oponga a lo que le viene más desde fuera, sea la instancia que sea: la autoridad o sus pasiones.

Por esto es tan importante que las personas crezcan de forma armónica y en fidelidad a sí mismas. Sólo así cuando pasa el tiempo y maduran pueden ser personas capaces de confiar en sus opiniones formadas en conciencia. A veces se dice que las personas de conciencia recta y tranquila son temibles porque hablan desde la seguridad de su propia rectitud. Por esto mismo, cuando actúan desde ellas mismas y se resisten a abdicar de su conciencia, corren el riesgo próximo de ser acusadas de soberbias. Si crecieran en servidumbre a sus debilidades se verían siempre inseguras, dudando de si sus opiniones son rectas o se deben más bien a la debilidad de sus pasiones. Quien claudica ante las tentaciones del orgullo o de la sensualidad tenderá a refugiarse en los dictámenes de la autoridad, porque en el fondo se sabe llena de oscuridad y poco de fiar.

No es que estas personas sean de suyo imposibles de dirigir. Sencillamente reclaman un tipo de dirección que no las convierta en simples piezas de un conjunto. Ellas son un "todo de sentido", es decir, no se dejan integrar sin más en un pretendido contexto más amplio omniabarcante, no se les puede pedir que "actúen como se les indica" y que "se queden tranquilas". Por esto, cuando se pretende una acción de conjunto muy mecánica, estas personas son vistas con cierta desconfianza, y se las califica de "rebeldes" o "difíciles".

Al mismo tiempo, estas personas son intensamente sensibles a la dirección buena, que es aquella que se dirige equilibrada y armoniosamente a la cabeza y al corazón. En efecto, esas personas que actúan desde el fondo de su ser, advierten que necesitan un alimento constante de sus principios y de su visión de la vida. Por eso sintonizan enseguida con la formación que tiene en cuenta su capacidad personal de entender las cosas. Son más sensibles a la calidad de la formación que se dirige a la cabeza y al corazón, ávidas de doctrina rica, verdadera, que dé conocimiento de la realidad, para que pueda orientar la conducta. Lógicamente son más bien reacias a las indicaciones coyunturales o simplemente autoritarias.

A su vez, cuando están en puestos de gobiernos, ejercitan su misión dirigiéndose más al fondo de las personas que imperando actuaciones concretas. Por eso engendran ámbitos de libertad

e inducen sentimiento de respirar aire puro. Hacen que quienes dependen de ellas actúen con conocimiento de la realidad, y desde ese conocimiento de la realidad. Su gran misión es poner constantemente a los demás en contacto con la verdad de las cosas, para que sepan responder a las interpelaciones de esa realidad desde los principios que cada uno tiene en su interior. Esto hace que su gobierno sea muy exigente porque reclama que cada cual ponga en juego toda su libertad y capacidad activa. Al mismo tiempo esa forma de gobierno resulta lógicamente un tanto "suave", y quizá será calificado de "débil" por quienes son inseguros y por eso pretenden seguridades inmediatas o proteccionismo por parte de la autoridad. En efecto, ese gobierno se ciñe fielmente a "gestionar la creatividad" y se niega a dar esa peculiar protección que es orientar en concreto toda la acción que cada uno ha de decidir con su libertad.

4. La tentación del gobierno asegurador

Cuando el gobierno no pone en primer lugar la confianza en la calidad humana y espiritual, y en la buena voluntad de aquellos a los que se dirige, se desconfía de la fuerza de la libertad y se alza la pretensión de establecer al .detalle todos los comportamientos, y resulta un gobierno que prima la cantidad de información sobre el ser y la conducta de los que debe dirigir. Entonces las referencias o los ejemplos se toman muy fácilmente del orden que existe entre los artefactos o de las organizaciones mecánicas de los hombres como son los ejércitos, cuya unidad es muy material, externa y, en definitiva, superficial. Si el gobierno decae hacia esta línea, los efectos serán relativamente satisfactorios a muy corto plazo, pero enseguida mostrarán sus peligros y sus graves limitaciones.

En un ámbito dominado por esa forma de gobernar a las personas, quizá no se temerán "sorpresas", porque los actos concretos habrán sido rígidamente determinados. Pero esto se logra al precio de no saber muy bien hasta qué punto quienes actúan como se les ha indicado son personas de fiar: sólo se han asegurado sus actos externos, no su fondo, ni su cabeza ni su corazón. En consecuencia, ese modo de actuar deviene enseguida un fomento de la vigilancia mutua, y se insiste para que cualquiera que advierta algo que no se acomode a lo indicado, lo ponga en conocimiento de quienes gobiernan.

Esta actitud conduce a soportar a duras penas la exigencia del sigilo sacramental que, en consecuencia, se trata de reducir al mínimo. De esta forma se insiste a los sacerdotes para que exijan a los penitentes que no se refugien en esa protección de su conciencia, sino que comuniquen todo a los directores. Se ha llegado a indicar a los confesores que nieguen la absolución a aquellas personas que no se comprometan gravemente a manifestar todos sus pecados fuera de la confesión. De ese modo, los que gobiernan se sienten en posesión de un conocimiento profundo y seguro de las personas. Pero esto es equívoco. Es muy distinto conocer todos los datos sobre la conciencia de las personas o conocerlas verdaderamente como personas. Como sabemos ya, estos dos ámbitos no son completamente separados, pero el ser humano tiene dos dimensiones que no se deben confundir. Uno es su dimensión de relación directa con Dios, es decir, su dimensión teologal. Ésta es la dimensión de la conciencia. En esa dimensión haya veces rupturas radicales, como cuando se comente un pecado mortal y reparaciones también radicales cuando se recupera la gracia en el sacramento de la penitencia.

Pero la persona tiene una dimensión de relación con los demás, que es "terrena", y que es la que está en la base de su complejidad existencial. Por esa dimensión los hombres tienen, a diferencia de los ángeles, una historia, y en consecuencia una dotación propia adecuada a su ser histórico. En esa dotación personal encontramos la propia historia de la persona, que es lo que define su identidad. Encontramos también sus cualidades para su acción en el mundo y en la relación con los demás, su temperamento, su carácter, sus virtudes y sus limitaciones, sus

inclinaciones y preferencias, su formación cultural, sus opiniones y su capacidad para tratar a los demás y para conocer y formarse juicios maduros sobre la realidad. Esta dimensión de la persona enlaza ciertamente con la dimensión teológica, pero no se identifica totalmente con ella. De hecho experimentamos que cuando alguien tiene una disposición humana correcta, está mejor dispuesta para que su relación con Dios sea buena. Estas disposiciones de cada ser humano concreto no se pueden conocer sabiendo solamente cómo es la moralidad de sus actos singulares. Personas de tiempos y culturas distintas, de temperamentos dispares, pueden coincidir en virtudes o defectos morales, pero ser completamente distintas.

A las personas en su singularidad irreductible se las conoce en el trato. La Iglesia sabe que debe conocer a aquellos de sus miembros a los que piensa confiar misiones de especial responsabilidad. Pero para obtener ese conocimiento no consulta nunca a los que acceden a la conciencia es decir, a los directores espirituales, y jamás a los confesores. Sabe que los datos de conciencia son un ámbito exclusivo de Dios. Precisamente por eso, cuando es imprescindible que un hombre, acceda a la conciencia de los otros, como es el caso del ministro de la confesión sacramental, sella el conocimiento que adquiere con el sigilo, que es inviolable.

Cuando se afirma que los directores conocen mejor a las personas porque tienen más datos, la referencia que se considera segura, la "información privilegiada", suelen ser los datos sobre la conciencia. Así se menosprecia de hecho el conocimiento que se alcanza a través del trato personal, de la vida ordinaria, que es accesible a casi todos los que están en el mundo de esa persona.

Además, como se descuida el ámbito de las condiciones personales, se pretende que las persona sean lo más indiferentes posible respecto a los diversos modos de vida, y actúen sobre todo bajo la orientación directa de los que detentan la autoridad. Por eso se tiende a imperar los actos concretos sin hacer que broten del fondo del alma. Esto hace que las personas se muestran constantemente necesitadas de ser "animadas", "alentadas" para realicen lo que se les pide, pues su impulso vital no lo tienen en ellas mismas, sino en quienes les gobiernan.

Pero todo esto no sucede solamente con los que son gobernados. Los mismos que gobiernan se limitan a transmitir lo que reciben desde arriba. Tampoco los que gobiernan son auténticos dueños de sus actos, y al gobernar se remiten directamente a unas pautas que suelen ser tan concretas y externas como las que transmiten.

Dada la desconfianza en la capacidad de cada uno, se prestigia más el gobierno, la tarea de indicar qué es lo que hay que hacer en concreto, que la formación, pues lo que las personas piensan de fondo, es en definitiva irrelevante en la práctica. Por eso, la afirmación de la primacía a los medios de formación personales sobre los medios de formación colectivos, esconde con frecuencia una búsqueda de control inmediato y de seguridad.

En el mismo gobierno se prestigiará una forma de energía que es más "violencia" que virtud de la fortaleza. Los gobernados serán más imperados que escuchados pues no se cuenta tanto con la iniciativa, opiniones, o inclinaciones de cada uno, cuanto con sus cualidades de tipo técnico, que son las directamente aprovechables en los modelos de unidad mecánico. Entonces la sinceridad se resiente: ya no tendrá el carácter de dar a conocer la situación personal, que ha de realizarse en el seno de un diálogo confiado, sino la comunicación de hechos concretos. Las personas se verán impedidas de comunicar sus opiniones más personales, sus dudas o perplejidades sobre las cosas que más les interesan, y sólo hablarán de ellas con sus íntimos. Aparecerá el temor a decir francamente lo que se piensa porque, de hecho, los que gobiernan no consideran a las personas como posibles sujetos de conocimiento, sino solamente como

instrumentos con ciertas cualidades prácticas. Decir con claridad la propia opinión puede dar lugar a serias dificultades institucionales. Si la propia situación es relativamente grata y depende de los que gobiernan, se pensará que es mejor callarse que ponerse en peligro de ser apartado de la situación en que uno se encuentra.

Esto es gravemente negativo también para las personas que se confían plenamente a ese modo de vivir. Quienes viven en este ámbito, aunque tengan pautas de actuación concretas muy aseguradas, resultan personas "sin mundo", es decir, sin un contacto real y comprometido con la realidad, es decir, sin referencias reales consistentes. El mundo real que tenía que ser la orientación ha sido substituido por las indicaciones de gobierno. Por eso, las personas antes o después acaban reclamando de los gobernantes lo que deberían saber encontrar en la realidad: apoyo, orientación, consuelo y, en definitiva, impulso vital. Como esto no es algo electivo, sino que responde a lo que las personas son en la realidad, éstas con gran frecuencia se rompen.

Si se trata de formar a las personas de esa manera, cuando éstas se encuentran en situaciones que no son las previstas en el conjunto de indicaciones vigentes, es decir, en situaciones para las que no hay pautas concretas determinadas, carecen de la creatividad necesaria para dar una respuesta personal y responsable ante lo que tienen delante. Pero es que nunca su conducta es original y propia, siempre es derivada de la norma general, es "un caso" de lo general, no algo verdaderamente personal, es decir, inédito y libre.

5. La formación espiritual

En efecto, en los medios de formación colectivos se deberían predicar los grandes principios de fondo y sus implicaciones, de manera que cada cual pudiera personalizarlos. En esta línea, los mismos textos espirituales podrían tener eficacia para situaciones muy diversas. En cambio, cuando se pone el acento en los medios de formación personales, fácilmente se trata de un deseo de detallar la conducta que se pide a cada uno. Pero entonces, las personas se encuentran en una situación en que sus actos remiten no tanto al "espíritu" que deberían tener en el corazón, cuanto a lo que se les ha indicado. Por eso, la dirección espiritual personal tenderá a decaer hacia una manifestación, no poco auto complaciente y prolija, de los propios estados de ánimo, por parte del dirigido, en la espera de recibir aliento y estímulo, y a un detalle estrecho, por parte de quien dirige.

Los mismos medios de formación colectivos dados en esta perspectiva resultan degradados. De ellos se esperan no ya los principios generales, sino un conjunto de indicaciones concretas, bien determinadas y listas para ponerlas en práctica. De este modo se convierten casi exclusivamente en una serie de consignas para la acción. Si alguna vez se hacen referencias a cuestiones de fondo, se juzga que aquello es un discurso abstracto, teórico o, incluso, "intelectualizante", en definitiva, inoperante e inútil. y si alguien tuviera la osadía de deducir de los principios que se suelen aducir, algunas consecuencias que no son las "indicadas", se considera que se ha apartado de "lo que siempre se ha dicho", de "lo que siempre se ha vivido", de "lo que nos ayuda de verdad", y se ha caído en "originalidades".

Estos medios de formación llenos de concreciones "prácticas", resultan un tanto agobiantes porque manifiestan implícitamente que no se cuenta ni con la cabeza ni con la libertad de los que escuchan. Entonces lo que se considera "respeto a las personas" se centra exclusivamente en el tono delicado de la manera de expresarse -lo que alguno decía que era poner "voz dulce"-, y en prodigar detalles de atención de tipo material, como sería el invitar a comer o facilitar medios de descanso material.

Las respuestas personales son predeterminadas, incluso a nivel emotivo. Así se llega al ridículo de que se establece institucionalmente qué es lo que debe suscitar entusiasmo y alegría, aunque sean cosas que de suyo son un tanto pesadas. Pero si se determina previamente que aquello es maravilloso, las personas pueden encontrarse en la situación extraña de pensar - porque se les ha impuesto - que es agradable una situación que objetivamente les es molesta y poco soportable. Hay, en efecto, muchas personas que se encuentran en una situación vital altamente exigente a la que se han visto abocados a través de la atracción que le producía determinado ambiente humano. Si no obstante se afirma que esas personas son las más felices de la tierra, lo único que se consigue es que las personas no puedan entenderse a sí mismas. "¡Pobre chico! ¡qué mal lo pasa! Pero no puede darse cuenta de ello".

Cuando las cosas se viven de esta manera no se facilita que las personas puedan manifestar sus opiniones sobre las realidades más importantes, y el aparente respeto a la inteligencia se reduce a ser hábil para poner buenos ejemplos o para hacer comparaciones ingeniosas con el fin de inducir los actos concretos, pero no en el reconocimiento de que cada persona tiene capacidad de conocer la realidad y de orientarse por ella. Es decir no se permite que nadie manifieste que las explicaciones que se le dan están llenas de argumentaciones ficticias o de instrumentalizaciones.

En este caso, los medios de formación "maltratan" los grandes textos que expresan el espíritu, pues no se saben deducir consecuencias libres de esos principios de amplio alcance, sino que únicamente se consideran en cuanto que imperan actos concretos. Las charlas y meditaciones se convierten en una especie de serie de textos sin profundidad, todos del mismo calado, que poco a poco se van convirtiendo en "convencionales".

Los libros que se ofrecen para la lectura espiritual son entonces aquellos que apoyan las decisiones ocasionales, y proliferan así libros muy coyunturales, de vigencia efímera. Aparecen también las "autoridades oficiales" que son aquellos autores que se prestan a escribir siempre sobre lo que es conveniente en cada momento. Se pierde entonces el cultivo de la inteligencia para ver las cosas en su profundidad y riqueza. Esto asegura que los medios de formación no dependan de la inteligencia y de la personalidad de quien los da, y sean más bien unívocos exponentes de lo que la institución propugna en cada momento.

Hay que tener en cuenta que para calar a fondo en los grandes principios se requiere una inteligencia cultivada y un espíritu muy despierto. Las verdades de la fe y del espíritu no son afirmaciones de tipo informático o matemático que tienen un valor de verdad unívoco -o se entienden o no se entienden, pero no se dan grados en la intensidad de ese entendimiento-, sino que admiten muy diversas profundidades de calado. Cuando estas verdades se entienden más hondamente dan lugar a conexiones con muchos aspectos de la vida, y entonces se puede dar una meditación o una charla comentando y derivando consecuencia de un sólo pasaje del Evangelio o de una sola frase importante. Pero si esta hondura no se alcanza, el discurso se limitará a enfatizar lo ya sabido o en buscar modos efectistas de exponerlo.

No bastará entonces pedir que se tenga capacidad de iniciativa, o que no se den charlas y meditaciones simplemente "encadenando" citas. Se precisa cultivar un modo de meditar los principios que involucre la capacidad creativa de cada persona. Pero esto ya despierta ciertas sospechas porque da lugar a que inmediatamente aparezcan diferencias entre las diversas personas que imparten los medios de formación. Estas diferencias resultan molestas porque se pretende que esos medios de formación sean independientes, en sus contenidos, de las personas que los imparte. Se juzga un gran bien el que todas las personas digan "lo mismo", aunque

esta identidad no esté tanto en el fondo que es propio del espíritu, cuanto en las manifestaciones concretas que constituyen el estilo.

A veces en este ámbito se insiste en la importancia de fomentar los "intereses culturales", pero estas afirmaciones encierran una peligrosa ambigüedad. Podría ser muestra del reconocimiento de la importancia de la cultura como manifestación de interés por las expresiones de "lo humano" en aquellas personas que, desde los distintos ámbitos del conocimiento se han mostrado "expertos en humanidad". Pero podría ser simplemente un mero interés por "lo cultural" como conjunto de realidades aisladas para personas de sensibilidad refinada, o por añadir citas de poetas, o de autores más o menos de moda, a los discursos convencionales.

Hay que tener en cuenta que actualmente el término "cultura" es bastante equívoco. Para muchos hoy la "cultura" se ha constituido en un mundo específico con unos productos propios que pueden ser conocidos y gustados casi exactamente como se conoce el funcionamiento de un motor de explosión. No es una garantía de humanidad o de realismo el tener afición al teatro o a la ópera, como tampoco lo es la afición al flamenco, a la fiesta de los toros, o al campeonato nacional de Liga. La cultura es humanizante en la medida en que es vista como manifestación y ejemplo de naturaleza humanizada. El auténtico amor a la cultura se muestra en el interés por lo humano y por el respeto a la dinámica propia del cultivo de lo humano. Hay personas que no leen diariamente el periódico y que están mucho más en el mundo que muchas otras personas que están muy al tanto de las últimas novedades de la moda intelectual.

Ese interés equívoco por la doctrina o por la cultura es perfectamente compatible con hacer discursos llenos de indicaciones arbitrarias pero salpicado ingeniosamente de citas doctrinales o de referencias oficialmente culturales. La medida de la auténtica densidad doctrinal o cultural se mide por el respeto a la inteligencia de los que escuchan y a las leyes de la realidad y de la deducción lógica, de forma que se sepa claramente cuándo se están dando verdaderas razones y cuando se está adornando de cierta apariencia de racionalidad algo que no pasa de ser una exhortación un tanto gratuita a determinados comportamientos.

A veces se pueden hacer discursos sobre las virtudes con razonamientos muy poco rigurosos, basándose en que las personas dan ya por supuesto que hay que vivir ciertas cosas como manifestación de las virtudes. Esto es muy importante porque estamos en un terreno en que se trata de que las personas entiendan lo que están viviendo. Cuando se afirma, por ejemplo, que quien tiene una entrega a Dios en el celibato sabe mucho más del amor que los que viven un amor de enamoramiento intenso, se entra en un terreno peligroso. En efecto, muchas veces quien vive bien un amor humano tiene la afectividad más equilibrada que quien tiene que luchar violentamente con sentimientos o afectos que se le presentan con una riqueza vehemente, y experimenta en sí mismo que ha de sacrificar inclinaciones muy profundas y naturales. Especialmente cuando esa entrega en el celibato ha sido fruto no de un enamoramiento efectivo del Señor, sino de un proceso mucho más ambiguo.

Esta situación no es infrecuente pues, en efecto, las personas no tienen el instrumental intelectual para entender lo que les sucede, ya que se les impone casi violentamente una interpretación de la realidad en términos muy determinados. Entonces no es raro que quien es objetiva y subjetivamente un hombre triste y un tanto amargado, sólo sepa decir que él es de lo más alegre que hay en el mundo. Esta situación engendra necesariamente graves distorsiones mentales y psíquicas. En cualquier caso, es principio de que surjan personalidades inmaduras que, bajo una fraseología rígida, son personas faltas de alegría, con amargura de fondo y con las energías activas gravemente debilitadas.

Es decisivo que cuando se hacen deducciones desde los principios fundamentales hacia las consecuencias prácticas esas deducciones sean rigurosas de manera que la conexión entre los principios y las consecuencias sea real y no simplemente retórica. Esta conexión puede ser real aunque no necesaria. Por ejemplo, en el Evangelio encontramos el caso de Zaqueo que recibió al Señor en su casa como verdadera manifestación de amor y veneración, pero el Centurión se consideró indigno de recibirle por la misma razón. Por eso, no se debe afirmar que es consecuencia necesaria de la veneración y el amor al Señor el recibirle en determinada forma o con determinada frecuencia. Si se considera que estas deducciones son algo necesario o unívoco, se puede llegar a situaciones paradójicas. Así, hay quien afirmaba que era una falta de amor a la Eucaristía el no comulgar las dos veces que era posible hacerlo en la Vigilia Pascual y en la Misa del día de Pascua, pero luego, cuando la Iglesia afirma que se puede comulgar dos veces cada día, no lo hace, y mantiene la frecuencia tradicional de la comunión diaria.

Cuando se tiene la advertencia de contradicciones pueden suceder dos cosas: o se desconfía de los razonamientos y se cae en el escepticismo, o se cierra la mente y se afirman solamente las razones válidas en cada momento. En los dos casos la inteligencia queda dañada. Este tipo de ejemplos podrían multiplicarse sin dificultad. En nuestra situación esto podría referirse a la forma de vestir con pantalones -que en un tiempo se consideró indigno de la feminidad auténtica-, a la participación de los laicos en la liturgia haciendo, por ejemplo, las lecturas de la Misa -que un tiempo fue calificado de muestra de confusiónismo y clericalismo, y que luego se calificó de manifestación de formación litúrgica-, etc.

Este tipo de razonamientos defectuosos supone una desconfianza de la conciencia de cada persona como lugar de la personalización de la norma moral, y una referencia casi absoluta a las indicaciones de la autoridad. Entonces, la formación que se refiere a las cuestiones de fondo pierde importancia real y domina el gobierno que da indicaciones concretas para la acción. Esta situación será acogida favorablemente por las personas inseguras que buscan sobre todo la protección inmediata de la autoridad, y será obstáculo para la iniciativa y para la libertad de las personas más ricas de humanidad. Cuando se adopta el predominio de la autoridad, ya no se amará la calle, en la que hay que guiarse por la realidad de las cosas, y se preferirá el ambiente interno, con sus pautas de acción ya establecidas, como lugar propio para vivir.

6. La formación doctrinal

La enseñanza de la doctrina cambia de carácter cuando ya no ha de ser principio de orientación para la conducta, sino simple asimilación de la doctrina establecida como elemento de la vida social. El ejemplo es que las lecciones sobre Dios Padre han ignorado completamente los temas que podrían haber dado luz sobre la vida y el lenguaje ascético. No ha aparecido ninguna referencia a la voluntad de Dios, o al tema del reinado de Dios sobre el mundo, que podría haber ayudado a entender en qué consiste la "consecratio mundi".

La clases de Teología que se dan en los cursos anuales "de repaso", explicadas por sacerdotes profesores del Studium Generale de la Región de España, se han mostrado bastante deficientes. Éste es uno de los factores que hace que muchas personas se sientan poco animadas a asistir a los cursos anuales, pues las clases de teología ocupan una parte bastante amplia de los medios de formación de esos cursos.

Esta situación podría atribuirse, por una parte, al hecho de que a la hora de pensar en las personas que pueden atender un curso anual, sobre todo, si es de mujeres, se consideren otras

circunstancias antes de pensar en la capacidad de explicar las lecciones correspondientes. Por eso, el sacerdote encargado de atender esa actividad puede encontrarse, y se encuentra de hecho frecuentemente, en la tesitura de explicar algo que le es extraño.

Pero éste no parece que sea el caso en los cursos anuales de varones. En estos casos se encarga con cierta antelación a quien ha de explicar esas lecciones. Desde hace unos pocos años parece que hay una cierta preocupación por que esas clases tengan la altura debida y respondan a lo que, razonablemente, sería de esperar de ellas. No obstante esta preocupación no se traduce en una valoración adecuada de esta actividad, pues a veces se encarga a un profesor que prepare esas lecciones y luego se olvida que se le dio ese encargo y se le sustituye poco tiempo antes, o se altera completamente el plan previsto.

Un curso anual debería ser una ocasión espléndida para tratar asuntos doctrinales decisivos, que están presentes en el mundo en que vivimos. Muchas veces se dice que no tenemos tiempo para estudiar adecuadamente algunas de las cuestiones doctrinales que están presentes en nuestra vida y que requieren detenimiento y profundidad de estudio. El curso anual podría ser la ocasión adecuada. No obstante parece que ese objetivo es extraordinariamente difícil de alcanzar, de manera que no se ven caminos eficaces para lograrlo. De hecho los cursos anuales no pasan de ser un tiempo "de vacaciones" en la que, lógicamente, predomina el descanso, con la oportunidad correspondiente de rezar más tranquilos y oír en las tertulias cosas de la labor de otras personas en distintas ciudades.

Pero si se planteara seriamente lo que debería esperarse razonablemente de la concentración de treinta o cuarenta personas en una casa con las facilidades que hoy existen, con el elevado gasto de dinero que esto supone, debería inquietar lo poco que los cursos anuales ayudan a la formación, al menos en el aspecto de la formación doctrinal necesaria para personas de profesiones intelectuales y que viven en medio del mundo.

Después de unos años en los que las clases de repaso se daban en situación un tanto patética, se ha reconocido la incapacidad de la mayoría de los sacerdotes de la Obra para dar estas clases con la altura debida. Esto es extraño, pues todos esos sacerdotes deberían tener la capacidad que se reconoce a los "doctores", los cuales, en la tradición académica occidental son los que han realizado unos trabajos de investigación que los cualifican incluso como profesores universitarios. La realidad es que los doctores sacerdotes de la Obra, tienen esos títulos pero no tiene esa cualificación.

Me parece que el reconocimiento de esa incapacidad es el reconocimiento de algo que en sí es grave, pues supone que el doctorado que tienen es algo "falso" o, al menos, algo más bien "formalista", y que, entre los sacerdotes de la Obra que son profesores del Studium Generale, no se encuentran los necesarios con la capacidad suficiente para explicar esas lecciones. Hay que tener en cuenta que la explicación de esas lecciones no debería ser demasiado difícil pues, por no ser estrictamente curriculares, es decir, no vincular un programa completo especializado, permiten exponer las cuestiones vivas con las que se trata en medio del mundo. El reconocimiento de esa carencia supone el reconocimiento implícito de que la piedad en la Obra está muy alejada de ser una "piedad doctrinal", y que la "pasión dominante de dar doctrina" está impedida en su misma raíz.

El caso es que se ha considerado necesario el recurso a otra manera de explicar las asignaturas de repaso. Para ello se ha acudido desde hace unos años a la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Esta institución parece que debería ser, en la Obra, el punto de vanguardia en el cultivo de la ciencia teológica, es decir, de la "fe que busca entender" para

hacerse una fe de vida, para que la vida pueda ser verdaderamente una "vida de fe". Por eso se han grabado en cintas magnetoscópicas de video lecciones preparadas por los mejores especialistas de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, y se ven en los cursos anuales en sustitución de las clases dadas de modo ordinario. Aquí sería de esperar un nivel muy alto de explicaciones de la doctrina, no en el sentido de exposiciones muy técnicas o sofisticadamente académicas, sino en el sentido de hacer que los temas doctrinales sean tratados con su fuerza orientadora de la visión del mundo y de la conducta.

Sin embargo, y de manera un tanto sorprendente, el resultado de este modo de proceder, se ha mostrado problemático, por no decir claramente precario. Es posible que la deficiencia se deba al mismo medio al que se ha recurrido, pues efectivamente no es lo mismo escuchar directamente a una persona, que ver un "busto parlante" en una pantalla de televisión. Puede ser también que esos profesores no dominen el uso de ese medio técnico y que no hayan preparado las lecciones de manera adecuada al modo como van a ser escuchadas. Pero puede ser también que la deficiencia sea más de fondo. Sorprende que esas lecciones grabadas y distribuidas para ser vistas en todos los cursos anuales de España, sean tan elementales y estén tan lejos de constituir la formación doctrinal adecuada a laicos con buena formación y que viven en un mundo transido de batallas doctrinales.

Por eso, es sorprendente que se entreguen para ser vistos, videos de calidad doctrinal bastante baja. Surge enseguida la cuestión de si quien ha dispuesto esos medios tiene capacidad de valorar por sí mismo el propio producto que distribuye. A veces parece que no, que se limitan a cumplir un trámite y que desconocen las necesidades doctrinales de las personas a las que se dirigen, de manera que se remiten a la mera aceptación o a comentarios marginales de algunos de los asistentes. Es como si se pusiera de director del Museo del Prado a un daltónico.

Por otra parte, es también sorprendente la docilidad con que asisten a esas lecciones personas que deberían sentir la necesidad de dar una respuesta cristiana a cuestiones que deben tocarles en lo vivo. Se podría decir que la docilidad de los asistentes es fruto de una mezcla de falta de interés, de falta de medida en lo que sería de esperar o de falta de confianza en encontrar algo que pueda enriquecerles en su formación doctrinal. Las personas que asisten lo hacen sin ninguna expectativa concreta, como si fueran a esas lecciones sin ansia o necesidad de aprender, sin preguntas a las que dar una respuesta cabal y plausible, pues en ese caso manifestarían de manera más eficaz su decepción. Si no lo hacen, o si incluso se manifiestan satisfechas, esa opinión no debería considerarse orientadora. En efecto, sólo se puede confiar en recibir un juicio "atendible" de quien tenga la capacidad real para darlo, es decir, de quien pueda juzgar qué sería de esperar y qué tipo de lecciones podría cumplir ese objetivo.

Pienso que este problema es mucho más que una cuestión concreta que necesite una solución administrativa que "dé en el clavo". La importancia real que se concede a la inteligencia se advierte en la categoría de la enseñanza humanística y doctrinal de fondo que se imparte en los colegios o universidades promovidos desde la institución. Lo que se observa en esos colegios no es tanto una formación humana e intelectual de calidad, cuanto sobre todo un interés por conseguir vocaciones entre sus alumnos. No se advierte ningún interés especial por cuidar la enseñanza de las materias que tiene relevancia intelectual y religiosa, como la historia, la filosofía o la literatura. De hecho en esos colegios no se hacen especiales esfuerzos por incorporar a su claustro profesores capaces de dar una formación intensa en el ámbito humanístico o filosófico y, en consecuencia, no salen muchos jóvenes bien preparados intelectual o doctrinalmente, aunque ciertamente sí salen bastantes con el "estilo" vigente.

Esto delata que no se trata tanto de promover el surgir de personalidades de temple intelectual

creativo, que puedan dar una respuesta cristiana a las cuestiones siempre nuevas que plantea el mundo, cuanto más bien "empollones" que puedan asimilar bien la doctrina convencional ya definitivamente establecida, es decir, buenos funcionarios de alto nivel.

7. Espíritu o "estilo"

La preferencia por las indicaciones concretas frente a la libertad y la creatividad de la conciencia personal, hace que tenga lugar un deslizamiento desde la dimensión a la que se refiere la libertad, que es el espíritu, hacia las manifestaciones externas, que es lo que podríamos calificar de "estilo", en cuanto modo concreto de hacer las cosas que se refieren a la vida cristiana.

El deslizamiento desde el espíritu hacia el estilo, tiene como manifestación inmediata el hecho de que las que se consideran personas "formadoras", son sobre todo aquellas que son hábiles para inducir formas de comportamiento concreto, sin llegar al fondo de las personas.

Lógicamente no es que estos "formadores" no hagan referencia a las cuestiones de fondo. Lo que sucede es que esas referencias se hacen simplemente como adorno o acompañamiento de las indicaciones concretas. Las referencias a las cuestiones de fondo, a la libertad y a la espontaneidad, pueden no pasar de ser un elemento más de lo convencionalmente establecido.

Una consecuencia negativa importante del deslizamiento desde la primacía del "espíritu" hacia la preponderancia del "estilo", es el carácter que adopta el apostolado y el proselitismo. En efecto, si no se atiende sobre todo al "espíritu" que radica en el fondo del alma, el proselitismo se convierte en un proceso en el que los jóvenes son introducidos en un ambiente determinado, con sus modo de hacer, con su estilo de vida, su "ambiente", de manera que sean chicos "encajados". Pero este modo de hacer proselitismo resulta inquietante en cuanto se advierte que las personas no están atraídas por el fondo o por el sentido de vocación y de misión, sino por factores mucho más externos.

No es raro que esas personas consideradas como buenas "formadoras" o muy "apostólicas" que se mantienen al nivel de los actos concretos, sean muy inseguras o débiles de fondo. En realidad son personas que viven a nivel superficial, aunque trabajen mucho y sean muy solícitos en su tarea de detallar mucho las cosas, de lograr mucha información concreta sobre las personas. Pero se trata de una labor insegura que no alcanza el fondo de los corazones. Y no es infrecuente que llegue un momento que esas mismas personas se encuentren vacías y sin un sentido claro de su existencia, pues advierten que han gastado sus años en cumplir las consignas que se les daban y en poner por obra unas habilidades o destrezas bastante superficiales.

Las personas formadas según ese modelo, para que puedan responder a lo que se les dice, han sido despojadas previamente de sus capacidades propias de advertir la realidad y de darle una respuesta personal. Los sentimientos, que son el lugar del entronque del ser humano con la realidad del mundo en que vive, son vistos con desconfianza de manera que, más que formarlos, se pretende anularlos. De ese modo ya se puede confiar toda la orientación para actuar a las indicaciones de la autoridad, que entonces podrán seguirse sin trabas. Esto es lo que está en el fondo de unas valoraciones curiosas que consideran como detalles heroicos lo que cualquier persona honrada hace sin ningún sentido de hacer algo extraordinario. Es que cuando se ha perdido el sentido de la realidad y se mira exclusivamente a las indicaciones vigentes, todo recibe la calificación también a partir de esas indicaciones, que son las que establecen qué es lo heroico y qué es lo meritorio. Así se aplican a las actuaciones de ciertas personas que son los ejemplos convencionales unos calificativos de heroísmo o de caridad extra-

ordinaria o de piedad sorprendente lo que en realidad son comportamientos normales honrados.

Análogamente en la llamada "dirección espiritual" se limita a vigilar la puesta en práctica de las normas de acción concretas, sin llegar a las disposiciones y al ejercicio de las capacidades más profundas del alma. Los que dirigen ya no son tanto personas que velan por la riqueza del espíritu de fondo, o por el logro de los fines, que casi desaparecen de la mirada, cuanto por el cumplimiento de reglamentos y normativas concretas. Por eso, no es necesario que esas personas tengan las especiales condiciones que siempre se han considerado necesarias para dirigir espiritualmente a otros: ya no se precisan tanto maestros de oración, cuanto buenos administrativos que apliquen con rigor las normas establecidas por las autoridades.

En un guión reciente muy amplio sobre la charla personal se trata, de acuerdo con lo que vengo diciendo, sobre todo de la sinceridad y de la obediencia a las indicaciones recibidas, pero se trata muy poco, de que la charla debe ser efectivamente una charla en la que se conoce a la persona, con todas sus singularidades e inclinaciones y especialmente con aquello que es principio de se pueda decir, por ejemplo, que alguien está en "su sitio" o que algo es "lo suyo".

En consecuencia, a los que gobiernan se les aplica la responsabilidad de mantener el orden previsto entre las personas, pero sin que ese orden tenga la hondura de un "espíritu" vivido, o del cumplimiento del ideal, sino únicamente un carácter disciplinar un tanto externo. No se mirará tanto la "calidad" de los medios de formación, cuanto la vigilancia por el cumplimiento de las indicaciones concretas establecidas. Esto conduce inexorablemente a una transformación de la naturaleza de la unidad que queda reducida a la unidad mecánica de una disciplina rígida, en la que la dimensión "humana" resulta confiada exclusivamente a unos detalles de cariño muy materiales y sensibles, pero no al respeto real a las personas y a su capacidad de conocer y de formarse opiniones por sí mismas.

Esto se trata de fundamentar a veces en la afirmación de que cuando se obedece a esas indicaciones la vida interior progresa casi automáticamente. Es como si se pensara que esos actos han de tener una eficacia cuasi sacramental. Pero no debe olvidarse nunca que incluso en los sacramentos, que sí tienen eficacia "ex opere operato", ha de buscarse no sólo el acto ritual sino la gracia de Cristo. De hecho no es raro encontrarse con personas que son muy detallistas en el cumplimiento del plan de vida, pero que en verdad son poco piadosas. Son personas que ponen gran detalle en "hacer la oración", pero no van a "hablar personalmente con el Señor". Igualmente hay personas que cuidan mucho los detalles relativos a la fraternidad -respeto de los horarios, atención a las fechas, evitar las llamadas telefónicas durante las tertulias, etc.- pero escuchan y comprenden poco a las personas concretas. Por eso no es infrecuente que quienes han vivido un plan de vida muy rico, cuando cambian las circunstancias externas casi dejan de practicar la fe.

La unidad que resulta es una forma de unidad degradada, que ya no es la unidad propia de personas singulares que tiene cada una, una inteligencia y un corazón propios, sino la unidad de un disciplina férrea, en la que el aspecto humano es confiado exclusivamente a los modos edulcorados de intervenir, y a los detalles de atención a los aspectos materiales y corporales: solicitud por la salud, invitaciones a comer, oportunidades para el descanso. Si alguien denunciara ese trato como superficial y pretendiera ser escuchado, enseguida se dictaminaría que está cansado o que tiene algún desajuste de carácter psíquico. Por curioso que pudiera parecer, esto es lo que sucedía en la antigua unión Soviética, cuando se encerraba a los disidentes en hospitales como enfermos psiquiátricos.

En cierto modo, la dirección espiritual se limita a una recopilación de datos sobre las personas para proporcionar las a la autoridad que de este modo puede alegar siempre que tiene "más datos". Se convierte entonces en algo esencial el hecho de que los datos que se conocen en la dirección espiritual se puedan y se deban comunicar a los que gobiernan.

Al mismo tiempo, los que han de impartir la dirección espiritual se ven forzados a abdicar de su conciencia para ser simplemente transmisores de las indicaciones de los que gobiernan. A quienes tiene el encargo de la dirección espiritual se les advierte que su misión no es tanto comprender a las personas, cuanto transmitirles enérgicamente las indicaciones que viene "de arriba". Si alguien adujera que ha dado consejos según las normas morales generales y su propia conciencia, será advertido de que las respuestas "correctas" a las personas en cualesquiera situaciones están ya perfectamente determinadas por la propia institución a través de ciertas normas que han de considerarse universalmente válidas, y de las indicaciones de los que gobiernan.

Esto supone sin duda una confusión peligrosa entre el fuero interno, propio de la dirección espiritual, y el fuero externo, que corresponde al gobierno. Así, en no pocas ocasiones quienes han de dar la dirección espiritual se sienten violentados en su conciencia y no se encuentran capaces de secundar las determinaciones que reciben. Quizá la raíz de esa confusión se encuentra en el hecho de que, como decía antes, quien gobierna pretende siempre situarse en posición privilegiada aduciendo que tiene "más datos", incluyendo sobre todo los datos sobre la conciencia de las personas. Pero, como también se decía antes, es muy posible que quien tenga esos datos, incluidos los de conciencia, conozca poco a las personas. En efecto, las personas en cuanto tales no se pueden conocer principalmente a través de datos, sino que han de conocerse en la conversación libre y en la vida misma, y en un ambiente en el que las opiniones personales son dificultadas y substituidas por los lugares comunes y las explicaciones institucionales, apenas pueden manifestarse. Habría que tener en cuenta que la conciencia pertenece sólo a Dios, y que, en cambio, hay que conocer otro amplio campo de la realidad personal, que sólo se manifiesta en un ámbito de libertad para manifestar lo que se piensa de fondo sobre las cosas más importantes. A veces algunas personas tienen reacciones inesperadas y sorprendentes, pero no porque hayan ocultado los datos que se esperan, sino porque esas reacciones tienen su raíz en la visión que esa persona se ha ido formando sobre las cosas que vive, y que no ha podido manifestar serenamente.

Es relativamente fácil ser sinceros cuando se trata de debilidades ascéticas, y es bastante seguro que se recibirá comprensión, pero no es nada probable recibir la misma atención y comprensión cuanto el asunto que se trata de manifestar se refiere a temas más generales y de fondo, por ejemplo, el modo de dar la formación o de orientar el gobierno. En esos casos lo más probable es que se reciba la advertencia de que no se tiene datos suficientes para opinar.

En todo este asunto es esencial reconocer que cada persona tiene la capacidad propia para formar un juicio recto sobre el fondo de las cosas que vive, aunque no tenga conocimiento de todos los detalles. Lo decisivo está a la vista de todos, y nos solamente a la vista de los que gobiernan, especialmente si éstos forman sus juicios desde unas informaciones que son indirectas y se refieren a detalles muy concretos. Por ejemplo, las consideraciones que se hacen en este escrito no se apoyan en especiales informaciones confidenciales, pero no por eso están más débilmente fundamentadas.

Estos defectos se hacen esencialmente patentes en los medios de formación colectivos como las convivencias y los cursos anuales. En esas ocasiones se pone todo el interés en insistir a

todos que vivan las indicaciones concretas recibidas, pero apenas aparecen los fines amplios que son los que deberían justificar todas esas indicaciones. Por eso muchas veces esos medios colectivos resultan un tanto estrechos. Los temas de más alcance, que son los que podrían mover a las personas a poner todos sus talentos en juego para mejorar, son confiados a clases y charlas rutinarias y aburridas, sin ninguna incidencia práctica, que se confían a personas con poca o ninguna preparación. Luego, al hacer una valoración de esos medios, se atiende casi exclusivamente a mirar si se vivieron las indicaciones ascéticas y disciplinares que se dieron, sin considerar si se han logrado los objetivos de formación de más amplio y profundo alcance.

1. Planteamiento de la cuestión

La cuestión que se va a tratar en las páginas que siguen no se refieren propiamente al estudio de la manera como acontece la comprensión humana de los textos o de los discursos -lo que se ha llamado el problema hermenéutico-, sino a un fenómeno más ambiguo, que es el error respecto de la consciencia de la propia comprensión. La cuestión que nos va a ocupar no es, pues, cómo acontece la comprensión y cuáles son sus presupuestos, allí donde se da efectivamente, sino si es posible una equivocación cuando se tratar de juzgar sobre si uno mismo ha comprendido o no algo que se le ha dicho, o algo que ha leído.

Se trata pues de un fenómeno que podríamos calificar de acto o fenómeno humano "imperfecto", pues se refiere no propiamente a un fenómeno humano en su contenido propio y preciso, cuanto a la posible falsificación de ese fenómeno, en determinadas condiciones. Por esto, nos planteamos también la cuestión de si alguien puede encontrarse en la situación de no entender cabalmente lo que él mismo está diciendo, aunque evidentemente piense que, puesto que es él el que lo dice, es seguro que sabe que lo entiende. En el estudio de la interpretación que realiza la filosofía hermenéutica este último supuesto no se plantea, pues parte precisamente de que una persona que tiene un determinado contenido intelectual en su cabeza pretende transmitirlo a otra persona distinta y quizá distante en el tiempo y en el espacio. Nosotros nos planteamos, sin embargo, la cuestión del posible engaño que puede subyacer cuando alguien piensa que tiene un mensaje en su cabeza.

Esta cuestión no es obvia, ni banal. Podría decirse que se refiere no tanto a la filosofía cuanto a la sociología del conocimiento, pues la filosofía se ocupa de la realidad y de los fenómenos en su significado propio, mientras que aquí nos las tenemos que ver con situaciones intermedias entre el entender y el no entender, pero no en cuanto que esta situación se puede dar en el proceso hacia una intelección cumplida. Tampoco nos referimos aquí a las situaciones en que se encuentran diversas personas que han entendido algo con diferente profundidad. El objetivo fundamental de nuestro interés ahora es la situación en que alguien considera subjetivamente como intelección suya lo que en realidad no es más que una sustitución de orígenes más oscuros.

La pregunta sobre si entendemos algo o no lo entendemos no tiene una respuesta tan inmediata ni tan fácil como estaríamos inclinados a pensar. Esto significa que no sabemos de inmediato si entendemos una cuestión o una explicación, o si la respuesta a las preguntas que hacemos son satisfactorias. Esto puede parecer sorprendente, pero de hecho este equívoco aparece no pocas veces incluso en personas que son muy versadas en aspectos sectoriales del saber. Especialmente en el ámbito de las ciencias positivas se observa que en ocasiones se consideran satisfactorias explicaciones de fenómenos humanos generales que no son en absoluto tan válidas, es decir, que no proporcionan el conocimiento que parece. Esto es así porque, con facilidad, se dan explicaciones a través de procesos materiales a cuestiones que no pueden recibir una respuesta cabal en ese ámbito. Por ejemplo, cuando los neurólogos nos dicen que "ver" es recibir el estímulo luminoso y transformarlo en un impulso nervioso a través de unas ciertas alteraciones químicas, se está dando una explicación que ciertamente tiene mucho de verdad y que es extraordinariamente útil pero que, a pesar de eso, no nos puede hacer entender lo que verdaderamente es ver la luz, o estar ciego. La tragedia humana de la pérdida de la visión no se puede equiparar a la molestia de una erupción en la piel y, sin embargo, en las explicaciones de la ciencia, los dos procesos aparecen cualitativamente del mismo tipo.

Otras veces sucede que, en vez de una explicación auténtica, lo que se da es una frase que remite a lo "convencional", a la explicación o a los axiomas que están vigentes en un ambiente determinado y que se presuponen evidentes y perfectamente entendidos, cuando en realidad no es nada claro que lo sean. Esto sucede con frecuencia cuando en ese ambiente se pretende que la conducta ante ciertos hechos sea siempre una, la misma y bien determinada, de manera que está establecido que la respuesta correcta a ciertas situaciones ha de ser una concreta. El ejemplo podría ser aquella broma sobre el ejército, en que el oficial le dice al soldado que, en vez de aplicar la regla establecida, estaba tratando de aplicar sus conocimientos sobre la mecánica: "no piense, que se equivoca". También puede suceder esto mismo cuando la formación de los jóvenes pretende inducir juicios morales o estéticos inequívocos para casi todos los casos posibles, y se establece de antemano qué situaciones son, por ejemplo, "objetivamente" actos de caridad, cuáles otras son ocasión de tentación, qué objetos son hermosos, etc. y la persona adopta sus juicios así, sin ejercitar la conciencia personal o la propia capacidad de valoración estética, es decir, con independencia de si aquello es para él verdadero acto de caridad, o verdadera tentación, o si le parece realmente hermoso. En estas situaciones la persona adopta una actitud "como si realmente entendiera y valorara por sí misma", pero, en realidad esa actitud no procede de su conocimiento, sino de aquello que se está predeterminado.

En muchas discusiones públicas, especialmente en ambientes políticos, se presentan como argumentaciones frases que no lo son en absoluto. Newman, en su descripción del "gentleman", decía que éste "no confunde nunca las críticas malévolas o las frases hirientes con auténticas argumentaciones". Ya Sócrates advirtió con claridad que las personas singulares consideran que entienden las cosas, pero que los juicios que hacen, en la inmensa mayoría de los casos, no proceden de la visión personal y del entendimiento de la realidad, sino de las opiniones socialmente establecidas. Esta antigua observación nos avisa de que es un riesgo propio de la condición cultural del ser humano que las personas no entiendan realmente las cosas de las que hablan, porque sus juicios no proceden de un conocimiento real de lo que juzgan, sino se limitan a asumir las valoraciones y las explicaciones que están culturalmente establecidas.

El caso es que las personas muchas veces piensan que entienden lo que en realidad no entienden tan claramente como afirman. Para entender adecuadamente lo que significa conocer, es necesario un ejercicio muy específico de la inteligencia y, sobre todo, haber tenido una experiencia real e inmediata de haber entendido algo a fondo y verdaderamente.

Además, la ciencia moderna ha hecho surgir ciertos equívocos o, al menos, algunas ambigüedades sobre lo que es "entender", o "explicar" alguna realidad o algún proceso, o "demostrar" algunas verdades. La explicación que la ciencia moderna da sobre las realidades suele restringirse a sus componentes materiales, de manera que se ha ido identificando implícitamente el comprender, una realidad o un proceso, con el conocer científicamente su composición física o la cadena de causas materiales que están en su origen. Así, no es raro que actualmente muchas personas piensen que en nuestro tiempo conocemos la realidad del hombre y del mundo mucho mejor que en tiempos pasados, simplemente porque ahora se dan explicaciones físicas de la estructura de la materia hasta dimensiones pequeñísimas.

Las características del saber científico -sobre todo su utilidad práctica y su validez intersubjetiva- lo hacen especialmente prestigiado. Ciertamente, no cabe duda de que este conocimiento es verdadero y muy útil para el dominio del universo, y que ha mejorado extraordinariamente las condiciones materiales de la vida de los hombres.

La cuestión es si el conocimiento que da la ciencia positiva es un conocimiento que alcance a toda la realidad con la que tratamos. En concreto, es especialmente importante saber que el conocimiento científico tiene unos límites que, por su misma naturaleza, tienden a "escondarse" en cuanto tales límites, de forma que ese conocimiento lleva en sí la tendencia a presentarse como omniabarcante.

Esto se manifiesta cuando se trata de aspectos de la realidad y de actividades del ser humano que no se pueden reducir fácilmente al ámbito de lo cuantitativo o de lo meramente material. Ya he hecho referencia a lo radicalmente insuficiente que sería tratar de explicar lo que es la ceguera en términos de estímulos luminosos y fisiológicos. Entonces los límites de la explicación científica son más graves, pero al mismo tiempo es importante advertir que esos límites tienden a ocultarse. Vale la pena detenernos en este aspecto para precisar lo que aquí tratamos.

Hay cuestiones que admiten muy directamente la explicación científico-positiva. Por ejemplo, la ciencia física puede explicar satisfactoriamente el movimiento de los astros, o por qué aparece el arco iris en determinadas condiciones atmosféricas, o por qué se detiene el corazón cuando entra en el organismo determinada substancia. En estos casos, y en tantos otros similares, se puede decir que se ha entendido determinado fenómeno porque se ha puesto en relación con sus causas materiales inmediatas. Como el fenómeno era substancialmente material-las órbitas de los astros, la aparición del arco iris, o el detenimiento de corazón-, la referencia a su causa material se experimenta como una plenitud de entendimiento que aplaca el deseo que todos tenemos de conocer.

La cuestión es, en primer lugar que esa explicación es del tipo que se podría denominar "próxima", es decir, se ha puesto en relación el fenómeno que se trata de explicar con sus causas materiales inmediatas. Entonces se advierte que, de todas formas, esa explicación no puede llegar a satisfacer la inclinación a entenderlo todo, pues los fundamentos de esos procesos causales no pueden llegar a ser entendidos en plenitud.

Las explicaciones científicas remiten siempre a otros procesos más fundamentales, que siempre escapan a la comprensión cabal y, por eso, reclaman seguir investigando procesos más elementales. Si, a pesar de esto, las explicaciones científicas se consideran tan satisfactorias intelectualmente, es porque al avanzar la ciencia se van dando siempre contextos más amplios de intelección, aunque nunca lleguen a explicar cabalmente los fundamentos de esos fenómenos. En efecto, nunca se explica, por ejemplo, porqué los cuerpos se atraen, o porqué las cargas del mismo signo se repelen. Los físicos no dan cuenta, ni lo pretenden, de porqué hay tales tipos de fuerzas en la naturaleza; ellos se limitan a buscar sus regularidades. y si se lograra explicar físicamente la atracción de los cuerpos, siempre quedarían aspectos del mismo tipo sin explicar.

La perspectiva de explicar siempre más en esa dirección, es como tratar de ver "qué hay detrás" de lo que vemos. Pero, como señaló acertadamente C. S. Lewis, "ver siempre detrás", si se llega al límite, es no ver nada, porque todo se habría hecho transparente. Esto significa que, en el fondo, las explicaciones científicas de la realidad contienen un componente engañoso, porque dan la impresión de ofrecer más conocimiento del que en realidad proporcionan. Más aún, si se lleva al límite ese modo de considerar, al final resulta que todo conocimiento queda anulado. No obstante, se puede entender que las ciencias positivas den efectivamente la sensación de que contienen mucho conocimiento porque crean amplios contextos de intelección, es decir, ponen en relación los fenómenos físicos con otros muchos fenómenos del mismo tipo, y, por eso mismo, pueden proporcionar gran satisfacción intelectual. No obstante,

en ese conocimiento nunca tocan fondo, y siempre remiten a algo más allá que debía ser el fundamento de que aquello sea inteligible. Es como un tren indefinidamente largo cuyo movimiento se tratase de explicar siempre por el descubrimiento de nuevos vagones que tiran de los precedentes: si no se llega a vislumbrar la máquina. Por muchos vagones que se descubran, el movimiento queda igualmente sin explicar.

Se podría decir que las explicaciones de las ciencias positivas conectan nuestro conocimientos con evidencias fundamentales, y que estas evidencias son las que tienen la función semejante a la máquina del tren. La cuestión es que lo que las explicaciones científicas pretenden es precisamente sustituir el conocimiento de tales evidencias inmediatas, y por eso mismo, no deben admitirlas como fundamento de su validez: es una incongruencia considerar insuficiente, superficial y engañoso el conocimiento espontáneo de la realidad, y luego basar la validez de las explicaciones científicas en nociones como "experimento", "observación", "medida", etc. que son fruto de ese mismo conocimiento espontáneo que fue descalificado. Por ejemplo, es incongruente tratar de explicar el fenómeno de la visión, tratando de superar la noción espontánea, y remitirse a que en realidad lo que hay es una cadena de estímulos nerviosos y de alteraciones fisiológicas. Cuando se dan estas explicaciones se olvida que la existencia de los nervios o de los procesos fisiológicos se alcanza por visión directa de los aparatos de medida: no es lógico negar el sentido directo de lo que es "ver", diciendo que se ha "visto" experimentales cuáles son sus procesos elementales.

Además hay otra cuestión más difícil y delicada, que es la que se refiere a contenidos intelectuales, que percibimos en la observación directa, pero que no tienen de suyo un carácter directamente cuantificable o material, aunque tengan un soporte material evidente. Me refiero sobre todo a los mismos procesos intelectuales. Cuando se trata de explicar la capacidad intelectual del ser humano recurriendo a las estructuras cerebrales, ciertamente se amplía en ámbito de intelección de esos procesos, pero no se toca siquiera lo que tiene como tal proceso intelectual. Entonces, la ampliación del contexto intelectual juega un papel equívoco, pues puede hacer pensar que el haber entendido el proceso material, que es ciertamente una intelección rica y articulada, significa que se ha entendido lo que es pensar. Es verdad que se ha entendido mucho sobre los procesos fisiológicos implicados en el pensamiento, pero identificar el conocimiento de esos procesos, con el conocimiento de qué es el pensar, sería como tratar de entender la calidad de Shakespeare sabiendo muchísimo de sus usos lingüísticos, o de las condiciones sociales en que escribió cada una de sus obras. El erudito que escriba sobre eso, sabrá ciertamente mucho de cosas relacionadas con Shakespeare, y quizá podrá proporcionar cierta satisfacción intelectual a los que le escuchen o lean, incluso podrá proporcionar medios para establecer la autenticidad de ciertas obras, pero en el fondo sabrá muy poco o nada de lo que se pretende saber cuando se quiere conocer a Shakespeare y a su obra en su carácter propio.

En este caso la mera remisión a condiciones previas, es equívoca porque lo realmente significativo es lo que está a la vista y dirigir la mirada hacia sus componentes, es decir, realizar el análisis de los elementos que componen esas realidades, es mirar cosas que son mucho menos ricas de significado. Quien se admira de la belleza de un monumento y, con la intención de conocerlo mejor, estudia detalladamente las piedras que lo componen y la técnica de los canteros que las cortaron y de los albañiles que las montaron, equivoca el camino, porque al final de ese estudio alcanzará conocimientos que son mucho más pobres que lo que admiraba y que ya conocía en principio: no habrá avanzado en la comprensión de lo que admiraba, sino solamente en el conocimiento de unos procesos que no pueden dar cuenta de aquella belleza. La belleza es algo que pertenece al conjunto, a la cosa conocida, en cuanto unidad, y al realizar el análisis, que es de suyo descomponedor, la mirada pierde necesariamente la unidad del

todo.

2. Aclaraciones sobre lo que implica entender las verdades fundamentales

Para entender algo que se nos presenta como rico de significado no se trata de descomponerlo en sus componentes materiales, ni de analizar el proceso que le dio origen, pues las cosas más ricas de significado no se pueden identificar con su génesis, sino en dirigir la mirada más agudamente sobre lo que ya se entiende, aunque sólo se entienda "en cierta medida".

La cuestión es que frecuentemente pensamos que entender algo se identifica con situarlo en un contexto de sentido más amplio, es decir, ponerlo en relación con otras realidades significativas de manera que se alcancen unidades de significación cada vez más amplias y ricas, y que esto sólo es posible por el camino de la lógica analítica, o de la descomposición en elementos más básicos. Por eso tendemos a referir los procesos materiales a las leyes más fundamentales de la materia. Así entender la Química conduce a la Física de los átomos y de las partículas elementales, y del mismo modo, las ideas y los juicios se descomponen en "conceptos" y "notas" que son el medio del razonamiento lógico.

En estos procesos, se pierden las unidades significativas, y al final, el conocimiento cambia de carácter: se pierde lo que realmente interesaba conocer. El caso es semejante al de quien para conocer y calar más intensamente de la belleza de un rostro amado, pretendiera dirigir su mirada a las células que componen la piel o a las moléculas y los átomos que componen esas células. Quien conozca muy bien esas células o esas partículas no conoce mejor lo que le había admirado en un principio. Esto no quita lógicamente que el nuevo conocimiento de las células y de los átomos pueda ser muy útil, incluso para reparar el rostro hermoso, si por ejemplo, se hubiera dañado y deformado por quemaduras. Lo esencial aquí es entender que, aunque sea muy útil, ese conocimiento no supone un avance en el conocimiento de lo que realmente interesaba.

Ya Hobbes advirtió que el conocimiento científico serviría para dominar siempre más la realidad, pero que el precio que se debía pagar por ello era desconocer esa realidad en cuanto tal, pues si todo el conocimiento significativo se reducía al conocimiento de la ciencia, el hombre quedaba como "extraño" en el mundo.

En realidad, la manera de poner en relación lo que conocemos y queremos conocer mejor, con contextos más amplios, pero sin perder su significación propia, debe seguir otro camino. Aquí es donde entra lo que se debería considerar el ejercicio más alto y noble de la inteligencia. La relación que se busca no debe ser lograda al precio de perder la significación que ya se ha alcanzado, y que impulsa a un conocimiento mayor, sino precisamente a través de una intensificación de ese conocimiento que aparece como precioso.

El camino hacia la nueva comprensión de lo ya comprendido es efectivamente la intensificación del conocimiento ya logrado y ésta intensificación es el ejercicio más alto de la inteligencia. Cuando se conoce y se contempla con intensidad, lo conocido se va haciendo progresivamente más brillante, según la medida de la riqueza de contenido de ese objeto y de la calidad de la inteligencia que lo contempla, hasta el punto de que ese conocimiento llega a conectar con otros conocimientos y establece con ellos las relaciones que buscábamos.

Cuando una inteligencia lúcida medita perseverantemente en una verdad rica, va advirtiendo que esa verdad es progresivamente "más conocida", pero ese "progreso" no tiene el sentido de mostrar sus elementos constitutivos, sino el de relacionarse con otras verdades que ya se

conocían pero que se mantenían como independientes de aquella otra. Cualquier persona que ama y conoce intensamente a alguien, advierte que sus conocimientos de otras realidades se van como ordenando en función de la persona intensamente amada y conocida. Estas relaciones no son la mera remisión de su conocimiento de ella a otros conocimientos más básicos que sean comunes a todas las realidades, sino el resultado de que su conocimiento de la persona amada se ha hecho brillante, y ha lanzado como rayos que conectan con las demás cosas conocidas.

En un principio, el estudiante que aprende las verdades de un campo del saber, las recibe como un cúmulo de verdades que están unas junto a otras de una manera un poco arbitraria. A medida que las entiende más profundamente experimenta que esas verdades constituyen unidades progresivamente más amplias y va viendo con un gozo particular que esas verdades se van integrando entre sí en unidades de significado más amplias cada vez. Por supuesto, el logro de esas unidades más amplias depende, como se ha dicho, de que las verdades que aprende sean efectivamente susceptibles de conocimiento más hondo, y de que su inteligencia sea suficientemente atenta y aguda como para llevar a cabo esa profundización.

En su ensayo sobre la investigación científica, Ramón y Cajal explicó gráficamente este proceso mental de relaciones entre las ideas y las cuestiones más ricas de significado: "Casi todos los que desconfían de sus propias fuerzas ignoran el poder maravilloso de la atención prolongada. Esta especie de polarización cerebral con relación a un cierto orden de percepciones afina el juicio, enriquece nuestra sensibilidad analítica, espolea la imaginación constructiva y, en fin, condensando toda la luz de la razón en las negruras del problema, permite descubrir en éste las más inesperadas y sutiles relaciones. A fuerza de hora de exposición, una placa fotográfica situada en el foco de un anteojo dirigido al firmamento llega a revelar astros tan lejanos, que el telescopio más potente es incapaz de mostrarlos; a fuerza de tiempo de atención, el intelecto llega a percibir un rayo de luz en las tinieblas del más abstruso problema.- La comparación precedente no es del todo exacta. La fotografía astronómica se limita a registrar actos preexistentes de tenue fulgor; mas en la labor cerebral se da un acto de creación. Parece como si la representación mental obstinadamente contemplada, emitiera al modo de un amibo, apéndices invasores que, después de crecer en todos los sentidos y de sufrir extravíos y detenciones, acabarán vinculándose estrechamente con ideas afines".

(Puede resultar ilustrativo de este proceso el ejemplo de los montajes de las películas que están compuestas por escenas diversas. Se pretende siempre que la película tenga la apariencia de una historia continua, a pesar de que, como es lógico, no se pueda representar todo lo que sucede en el tiempo, es decir, no se puede evitar por lo general que las escenas sean distintas y transcurran en lugares diferentes. (Me parece que hay una película de Hitchcock que, aunque es de duración normal, tiene una única escena, pero es un caso bastante excepcional). Cuando una película está bien montada, se percibe como una historia, y no como la yuxtaposición de escenas inconexas. A veces se recurre a que en el cambio de escena cambie primero el sonido y unos segundos después cambien las imágenes de una escena a otra. Pero ése es un recurso que no puede ser lo esencial. Lo esencial es que cada escena tenga tal intensidad que conecte naturalmente con la escena siguiente: han de ser el contenido de la escena y la manera de presentarla lo que haga que en la visión y en la mente del espectador se conecte de manera espontánea y natural una escena con otra).

La medida del grado de inteligencia que tienen las personas, se debería medir por la capacidad de profundizar en los conocimientos que ya tienen y, de esa manera, establecer con otros conocimientos, una relación que lo enriquezca y profundice. Cuando se dan explicaciones de cuestiones particularmente significativas, sucede a veces que quien recibe esas explicaciones

afirme que no las entiende. Es posible que la explicación que se le ha dado sea suficiente, y que lo necesario no sea tanto hacer más analítica o rigurosa la explicación, cuanto que quien la ha recibido, medite con atención lo que se le ha dicho. En todo caso, se podrá ayudar a que otros entiendan el mostrar más detalladamente la riqueza de los contenidos, pero esta ayuda no puede consistir en un mero análisis, sino en conservar en todo momento los significados mostrándolos desde nuevas perspectivas o describiéndolos más acertadamente.

Los libros buenos que tratan de las cuestiones más fundamentales, con frecuencia son rechazados por muchos que los califican de abstrusos e ininteligibles. Lo que en realidad sucede es que son excesivamente inteligibles, es decir, contienen un exceso de verdad y, precisamente por eso, requieren una meditación pausada y profunda para captar las relaciones entre las ideas que en ellos se exponen y que fundamentan su unidad lógica. De Tomás de Aquino se ha escrito que nunca leyó una página sin entenderla, pero algunas personas, no tan inteligentes, tenemos la experiencia de que un libro, que en la primera lectura nos parecía impenetrable, cuando se ha meditado con suficiente detenimiento y profundidad, aparece perfectamente claro e inteligible.

La conocida frase de Wittgenstein "lo que puede ser dicho, puede ser dicho claramente", es, en el sentido que estamos tratando aquí, peligrosamente equívoca, pues la claridad de los razonamientos depende de que se detecten unas relaciones que no dependen de la lógica formal, sino de la hondura de su intelección. Esa famosa frase, fue escrita en un ambiente intelectual en que la única lógica que se reconocía era la lógica de las relaciones unívocas de tipo analítico o matemático.

Análogamente, la apelación de Descartes a las ideas "claras y distintas" tiene un fundamento del mismo tipo. Descartes escribe su "Discurso del Método" en un ambiente intelectual en que se va imponiendo implícitamente el razonamiento matemático, en el que los conceptos tienen un sentido unívoco, de manera que las posibilidades son sólo o entender o no entender, pero se ignora completamente la posibilidad de entenderlos con mayor o menor profundidad. No se consideraba que las verdades más importantes sobre las cosas están medidas por la Sabiduría de Dios, y que la inteligencia humana las puede captar sólo en cierta medida.

3. "Entender" en ámbitos y tradiciones culturales y científicos

Actualmente hay amplios ámbitos de investigaciones en los que equipos de muchas personas investigan cuestiones diversas, por diversos métodos. Estos ámbitos, con su trabajo en equipo que coordina el esfuerzo de muchas inteligencias han alcanzado resultados sorprendentes. Pero esos logros no están libres de ambigüedades.

Cuando un joven investigador llega a uno de esos ambientes, se debe integrar en lo que se trabaja en conjunto, de forma que su tarea suele tener un ámbito bastante reducido y especializado. Esto sucede en todos los campos. En el ámbito directamente científico, un investigador individual suele centrarse en uno o unos pocos problemas concretos. A veces, lo que debe investigar es extraordinariamente restringido. Puede darse el caso de que un investigador tenga un campo de trabajo tan concreto, que pierda de vista el conjunto, y se centre, por ejemplo, en la cuestión de la absorción intestinal de la hormiga, o en la asimilación del nitrógeno nítrico por las plantas. Se da el caso de que cuando estos "sabios" bajan al diálogo con personas ajenas a su mundo científico, se encuentre con que se le planteen cuestiones que él mismo no se ha planteado, pero que sí se plantea la persona que tiene una visión espontánea de su ámbito de investigación.

Esto sucede porque las referencias del investigador no suele ser la realidad, sino el proyecto de investigación en que se encuentra involucrado. La pérdida de visión de conjunto es efectivamente muy posible, pues las cuestiones que surgen de la visión de la realidad han sido sustituidas por las cuestiones que han surgido de la división del trabajo investigador.

La pérdida de la visión de conjunto, y el restringirse a las cuestiones convencionales en cierto ámbito concreto, se da también en el caso de las investigaciones más humanas y filosóficas. Cada investigador ha de integrarse en una comunidad intelectual, que ha formulado ya una serie de problemas, tiene como recibidos unos logros, ha establecido el método de trabajo que se considera válido, el lenguaje que se entiende, e incluso cuáles son las autoridades plausibles. Entonces, también aquí se puede perder la mirada a lo real y quedar sustituida por las cuestiones del ambiente intelectual concreto. De esta manera, argumentos que en un tiempo determinado se consideraban válidos y concluyentes, son declarados inválidos o incluso ininteligibles.

Esto llega a su extremo, cuando en algunos libros de filosofía se hacen descripciones y análisis, que son deudores exclusivamente de la tradición correspondiente, pero que han perdido ya la referencia a la realidad. Lógicamente esto se da especialmente cuando esas obras están en tradiciones muy amplias, y se ha perdido ya casi completamente la referencia a las experiencias fundamentales que dieron lugar a los primeros desarrollos. He leído en algún manual de Metafísica que un ejemplo de "ente" es un libro, o un sillón, que son "entes artificiales" a los que no refería la noción de ente en la tradición originaria. Cuando se pone estos ejemplos se muestra que quien escribió esos libros, quizá tenía mucha erudición sobre las formulaciones convencionales en la tradición, pero que ha perdido completamente el sentido de esas formulaciones, de manera que ya no sabe mirar a la realidad, sino que se mueve exclusivamente en el mundo de una fraseología establecida. Entonces puede parecer incluso a la persona que escribe esas cosas, que sabe mucho de metafísica, pero en realidad, sabe muy poco, porque ha perdido la referencia a la realidad captada directamente. Se podría decir que quizá saben mucho de la ciencia metafísica, pero que saben poco de la realidad que dio lugar a esa ciencia.

Cuando un profesor que está explicando algo dice que le resulta difícil "poner ejemplos", manifiesta claramente este límite de su saber. Todo el mundo que habla de la realidad, debe tener muy a punto los ejemplos, pues éstos son la visión de la realidad que da lugar a sus construcciones conceptuales. De hecho, una característica de los escritos originarios, por ejemplo, de las obras de los filósofos antiguos, es que son el intento de explicar algunos fenómenos de la vida, y por eso las referencias a esos fenómenos es constante. Sin embargo, en las obras de los autores "derivativos", se suele rehuir la redacción con demasiadas referencias a los casos concretos, pues parece que es más elegante y riguroso hablar sólo en lenguaje conceptual abstracto. Por esas referencias se puede distinguir en muchos casos lo que ha sido escrito sólo desde unos precedentes teóricos, y lo que se ha escrito desde la percepción de aspectos significativos de la realidad viva. Sería un ejercicio mental muy interesante intentar escribir en breves frases qué fue lo que escribió el autor en su agenda para desarrollar el artículo o el ensayo de que se trate. Evidentemente esto no es posible cuando lo que se escribe parte solamente de unos presupuestos meramente teóricos o de escuela.

Buena parte de la pérdida de eficacia de la filosofía se debe a que se ha convertido en un sistema autorreferente y ya no puede formar unidad con lo que se percibe en la vida ordinaria. Entonces, lógicamente, el mundo de la filosofía no entra en contacto con el mundo de la vida, que es el mundo de las percepciones directas y de los juicios a partir de ellas. En consecuencia, los libros de filosofía se hacen ininteligibles para los no iniciados. Pero es importante saber que, en el fondo, también es ininteligible para los que los escriben, porque sus descripciones

no forman unidad con el conocimiento de la realidad. Estos escritores piensan que saben mucho y que tiene un conocimiento de gran valor, pero esa sensación se debe exclusivamente a la relación que sus conocimientos y formulaciones tienen con su propio sistema. En todo caso, tiene una relación con una realidad fuertemente interpretada.

4. La explicaciones vitales, los argumentos "ad hominem"

Cuando se trata de explicar algún asunto, lo que se pretende es poner en una relación más o menos evidente ese asunto, con otras realidades o verdades que aparecen evidentes de por sí, o de vigencia indiscutida en el ámbito intelectual en que tiene lugar el proceso. Por eso, normalmente se pretende explicar las cosas, poniéndolas en relación con aquellas proposiciones que aparecen más evidentes en la situación mental de los que deben recibir la explicación.

En estos casos no se trata solamente de contar como punto de apoyo con verdades indiscutidas, sino también con falsedades evidentes. Ésa es la base de las llamadas demostraciones por reducción al absurdo: si se pone en relación necesaria la negación de la proposición que se quiere demostrar con algo evidentemente absurdo, se estará demostrando que negar la proposición es caer en un absurdo. Por eso, tantas veces se recurre a identificar la negación de lo que queremos demostrar con algo que aparece en nuestro mundo mental como indiscutidamente malo. Alguien ha hablado de que durante un tiempo este método de demostración se aplicó no ya como "reductio ad absurdum", sino como "reductio ad Hitler, pues Hitler era lo que se consideraba universal e indiscutidamente malo.

Por esto, cuando se pretende hacer una demostración concluyente hay que buscar el punto de apoyo adecuado. Este punto de apoyo puede ser algo racionalmente evidente, pero en ocasiones se recurre a ponerlo en relación con otras cosas que aunque no sean tan evidentes racionalmente, sin embargo tengan una vigencia intelectual muy autorizada en el ámbito mental en que se hable. En los ambientes filosóficos suele haber por épocas algunas autoridades o proposiciones que se ponen de moda, y se consideran indiscutibles. Entonces resulta más eficaz en la discusión poner en relación lo que se pretende demostrar con ese tipo de proposiciones que gozan de una vigencia muy intensa, y, por tanto, de una fuerza persuasiva casi incontestable.

Una consideración especial merecen los llamados argumentos "ad hominem". Se denominan de esta manera aquellos argumentos en los que el referente de validez o invalidez está constituido por la misma persona que razona, la cual, en virtud de alguna cualidad especial se presenta como merecedora incondicionada de crédito o de descrédito. Cuando, por ejemplo, se dice que las argumentaciones de alguien no tiene validez porque están llenas de soberbia, se está haciendo un tipo de argumentación "ad hominem". Se cuenta que esa persona, por el hecho de ser soberbia, no puede, de ninguna manera, tener razón. Este tipo de argumentaciones son muy peligrosas, pues ponen en relación las cualidades personales de quien habla, con el rigor y la solidez de sus razones. De modo parecido, se llega a conceder un crédito incondicionado a las argumentaciones de quien es considerado de gran calidad espiritual.

Ciertamente es una medida de prudencia conceder de entrada un cierto crédito a quien consideramos como persona de gran integridad, sea en el ámbito moral o intelectual, pero ese crédito ha de ser comprobado después. Los razonamientos deben ser considerados como seguros y concluyentes cuando la relación lógica que establecemos con su fundamento es verdaderamente firme y evidente. "La verdad es la verdad, la diga Agamenón o su porquero" es una frase que alude a lo que se dice aquí. Una buena parte de la educación mental debería consistir en dar la capacidad de detectar cuando las razones que se dan son verdaderamente firmes y fia-

bles, y no se basan en un fundamento indebido. La soberbia o la humildad no son un criterio concluyente en el ámbito de lo racional. Podría ser que alguien, movido por la soberbia, investigara la verdad de un asunto tan intensamente que lograra efectivamente esclarecerla. Además sobran ejemplos de personas de excelencia moral que han cometido errores serios en los campos intelectuales más variados.

5. La explicaciones autoritarias: autoridad deontológica y autoridad epistemológica

Quien detenta la autoridad suele verse en la situación de dar alguna explicación de las medida que toma, especialmente si afectan de manera decisiva a los demás y pueden suscitar objeciones de algún tipo. Sucede a menudo que en esos casos no se pueden, por la razón que sea, mostrar cuáles han sido los móviles reales que han conducido de hecho a la adopción de esas medidas. Entonces, es frecuente que se den explicaciones que en realidad no explican nada, y no pasan de ser un cierto "revestimiento" de racionalidad a lo que tiene su explicación en otras raíces. La consecuencia es que los que reciben esas medidas del gobierno, no tienen la posibilidad de entenderlas adecuadamente, y si se remiten a las explicaciones recibidas, caen en la situación de pensar que entienden lo que en realidad no están entendiendo. Lo adecuado en esos casos sería fundamentar lo que se ha imperado en la autoridad "deontológica" correspondiente, sin revestirla de unas razones que no son tales.

La situación de quien se encuentra con normas de actuación que tienen su origen en autoridades deontológicas, y que llenan su vida, puede ser legitimada con la misma solidez con que se fundamenta esa autoridad. La cuestión es que casi ninguna autoridad se siente a gusto mandando de manera incondicionada, y pretende responder a las preguntas que sus súbditos les dirigen. Si entonces recurren a razones poco claras, resulta que las personas viven sus vidas de manera poco libre, y piensan entender lo que en realidad no entienden. En consecuencia, se sienten desvalidos a la hora de dar cuenta cabal de su propia actuación: son personas que, en realidad, no "entienden" lo que hacen, aunque dispongan de la fraseología que les ha proporcionado la autoridad.

Parece asunto de la mayor importancia distinguir con precisión las dos formas de autoridad que se califican de "deontológica" y "epistemológica". Brevemente se puede decir que la autoridad deontológica es aquella que determina comportamientos, es decir, la que puede mandar a una persona que realice actos concretos. La autoridad epistemológica es aquella que se ejercita en el ámbito del conocimiento, cuando quien detenta la autoridad se muestra como digno de crédito por otras personas.

Es evidente que no todo aquel que tiene la autoridad para mandar algo, goza por eso mismo de autoridad epistemológica. Aún así, hay una especie de inclinación natural a aplicar la autoridad epistemológica a quien detenta la autoridad deontológica. Esta tendencia se basa en que quien puede imperar los actos ajenos, debe ser alguien que tenga un conocimiento adecuado sobre aquello de manda. Cuando alguien detenta una autoridad deontológica en campos muy amplios, se suele considerar que también detenta de autoridad epistemológica.

La misma autoridad deontológica tiende a veces a presuponer que su capacidad de mandar se apoya en la presunción de tener un conocimiento superior, ya sea porque la autoridad deontológica está en condiciones de recabar informaciones privilegiadas, ya sea, lo cual es muy problemático, porque tiene una inteligencia superior para conocer la misma realidad que está ante la vista de todos. Parece que lo lógico sería aplicar su autoridad epistemológica en lo referente a las informaciones o los datos privilegiados. No obstante, cuando se observa que la autoridad

deontológica ejerce también magisterio decisivo sobre realidades que están a la vista de todos, se está aplicando implícita pero directamente una comprensión más adecuada de la realidad a la que todos tienen acceso.

El ejercicio de la autoridad epistemológica por parte de la autoridad deontológica dé a aquellos que la reciben un tipo de conocimiento de la realidad correspondiente, que es peculiar. No se trata en ese caso de poner el conocimiento de esa realidad con otras verdades ya conocidas, sino con la práctica que es imperada por la autoridad deontológica: no conecta con la verdad conocida sino con el modo de hacer del ámbito de esa autoridad. Por esto, las explicaciones de la autoridad deontológica suelen ser el revestimiento intelectual de las propias decisiones. Estas explicaciones tienen poco peso intelectual, pero sin embargo, suelen tener una gran vigencia práctica, pues la relación con las decisiones da a esas explicaciones un tipo de solidez y de aceptación que se basa en los hechos vigentes en el ámbito de esa autoridad. Se podría decir que las explicaciones "teóricas" de la autoridad deontológica son solamente apariencia de conocimiento, pues en realidad no proporcionan siquiera el conocimiento de las razones que ha conducido a los imperativos correspondientes, sino sólo un revestimiento de racionalidad que en realidad es completamente manipulado.

Las personas que se encuentran en un ámbito presidido por una autoridad deontológica muy fuerte, no suelen advertir especial necesidad de entender su propia vida. Es posible que esa vida, por estar remitida a la autoridad tenga poca consistencia propia. No obstante, el hecho de vivir esa vida en un contexto práctico amplio, les da una apariencia vital de significado rico, del que en realidad carece. Por eso, las personas de personalidad más rica y auténtica, advierten un cierto malestar ante la vida integrada en ese contexto, mientras que las personas menos profundas se sienten satisfechas con ella.

La cuestión se plantea agudamente cuando se abandona ese contexto y se encuentra la persona en una situación en la que el contexto práctico ha desaparecido. Entonces la persona se puede sentir aislada, y en la necesidad de establecer nuevos contextos, nuevas relaciones que den a su vida la amplitud de "mundo" que le permita no sentirse sola. Las personas que viven en un ámbito institucional, social o de trabajo, de alcance amplio, quizá tienen una vida pobre, pero la experimentan incluida en un contexto amplio, que les da relaciones y les impide sentirse aisladas. Son esos contextos los que suelen proporcionar a las personas una serie de explicaciones convencionales que les hacen pensar que entienden las cosas y su propia vida. De hecho es frecuente que, desde esa situación contextual, se diga que alguien "no entiende nada", o que tiene "poco criterio", o que "no tiene ideas claras", o frases parecidas. Esas expresiones no apuntan a un auténtico entender, sino a la integración vital en la práctica de ese ámbito.

Cuando la explicación procede de una autoridad propiamente epistemológica, el conocimiento es real, pero aún no es un conocimiento pleno, pues remite a al presunto conocimiento más amplio de quien detenta esa autoridad. Lo esencial aquí es que cuando se acepta una autoridad de tipo epistemológico, quien recibe su enseñanza se siente capaz de pedir explicaciones, con la confianza de que puede recibirlas, aunque normalmente se remita confiado al saber de quien detenta la autoridad epistemológica. Es pues esencial en la autoridad epistemológica el que trasparente un conocimiento cabal de lo que enseña y de sus fundamentos, aunque cada uno no sienta la necesidad de comprobarlo: le basta la seguridad de que si pide explicaciones le podrán ser dadas con suficiencia.

6. Las explicaciones ideológicas y las conexiones arbitrarias

En el ámbito de la vida humana se dan frecuentemente explicaciones de las actitudes y de los acontecimientos que remiten directamente a unos presupuestos cuya vigencia se basa más en factores emotivos que en verdaderas razones. Este fenómeno se basa en el hecho de que en cualquier ámbito cultural hay algunas convicciones que están vigentes con una fuerza especial, y que son punto de referencia en las explicaciones más generalmente aceptadas. La vigencia de esas convicciones no se corresponde exactamente con el grado de verdad de lo que exponen, sino con la vigencia que esa verdad tiene en un momento determinado. Los factores que determinan la vigencia social de las verdades o, en general, de las proposiciones, son muy variados y remiten a lo que suele denominarse "psicología social". Es evidente que en determinadas épocas y situaciones se considera que hay algunas palabras que tienen un cierto poder mágico de referencia. En la Italia de los años treinta se pronunciaban discursos políticos en los que la palabra "fascista" tenía casi el mismo significado que la palabra "bueno", mientras que en nuestro tiempo tiene un significado casi directamente contrario.

Incluso en los ámbitos intelectuales pretendidamente más rigurosos, se encuentran referencias de este tipo. En ciertos círculos filosóficos hay adjetivos que se podrían llamar "adjetivos descalificativos". Palabras como "naturalista" o "esencialista" pueden tener una fuerza de rechazo muy superior a la que tendría un razonamiento riguroso sobre los límites de lo que se critica.

En todos los ámbitos culturales, e incluso en todo grupo humano, se genera enseguida un conjunto de afirmaciones o de expresiones que se dan por sentadas y admitidas como si se entendieran bien. Especialmente, cuando se trata de expresar las convicciones básicas en las que se apoya la convivencia social, se dan unas ciertas frases cargadas de vigencia ideológica, que se aprende a manejar con cierta soltura y que se integran en los discursos de manera que les dan fuerza y los hacen plausibles.

Hay que tener en cuenta que los discursos que hacemos los hombres no suelen ser contruidos desde los elementos fundamentales del idioma, sino encadenando frases y expresiones que están siempre a disposición del que habla. Cuando sobre un tema determinado hay ya elaborada mucha literatura, resulta muy fácil hablar de ese tema, en ese idioma. Así, por ejemplo, es mucho más fácil hablar en latín del misterio eucarístico, que de un partido de fútbol. y esto aunque se sepa más de deportes que de teología sacramentaria. Esto no es un fenómeno exclusivamente lingüístico, sino también, y sobre todo, ideológico.

Los razonamientos, especialmente si han de presentarse a un público variado, se suelen hacer con referencias que tengan garantías de ser plausibles. Hoy hay ambientes en los que sería demoledor hacer una cita explícita de Santo Tomás de Aquino, o introducir una frase en latín. Análogamente cuando se pretende explicar algún fenómeno, o dar razón de alguna conducta, encontramos también algunas razones que tienen una especial vigencia en el mundo cultural en que se hace, porque se consideran que proporcionan casi evidencia de los hechos. Hubo un tiempo en que se recurría con facilidad a decir que cierto fenómeno físico se explicaba por "colchón de aire", y los que escuchaban pensaban que se les había dado una explicación suficiente.

Estas referencias son las que explican que en diversos ambientes sociales, las mismas conductas reciban calificaciones éticas dispares. Hay actitudes que tienen en algunos ambientes unos calificativos éticos llenos de gravedad, mientras que en otros ambientes son considerados como leves o menos significativos. El mismo calificativo de "ético" tiene unos contenidos muy distintos según los ambientes.

Incluso en el seno de la comunidad cristiana hay situaciones o mentalidades en que ciertos

actos son considerados de manera muy diferentes, y lo que para unos es una falta gravísima, para otros no pasa de ser una conducta relativamente comprensible y normal.

La cuestión en estos casos es que cada uno pretende que sus valoraciones tengan un alcance absoluto, es decir, que sean expresión cabal de la verdad absoluta. En la medida en que estas situaciones en que se privilegia un aspecto de la verdad de las cosas, y se pretende que esta visión tenga valor incondicionado, se cae en la ideología, es decir, en la sustitución de la verdad objetiva de las cosas, por una interpretación concreta que está marcada por ciertos intereses, aunque sean legítimos.

En todos estos casos, hay que contar con que las referencias carecen de valor absoluto como punto de apoyo para el entendimiento de la realidad. En estos casos se debería saber que lo que se entiende es en realidad una conexión de elementos que tiene aspectos de arbitrariedad o, al menos, una vigencia solamente coyuntural. Así, por ejemplo, cuando cierta actitud es algo aislado, se tiende a ser indulgente con ella. Pero cuando esa actitud se generaliza y amenaza con ser, de alguna manera, peligrosa para el conjunto, se la califica de muy mala en sí misma.

7. El conocimiento en el mundo "informativo"

Un aspecto especialmente importante de la sociedad y de la cultura actual, es que en ella el fenómeno de la comunicación y de la información han adquirido una amplitud e importancia desconocidas en otros tiempos. La comunicación de saberes se ha dilatado y se ha convertido en industrias de gran poder. El periodismo se considera con frecuencia como el instrumento por excelencia al servicio de la verdad. Una buena parte de lo que se considera "saber" en nuestro tiempo, se refiere a estar informado, a conocer datos. En gran medida, el conocimiento se ha reducido a información. Así han nacido industrias nuevas, periódicos, cadenas de radio y de televisión, agencias informativas, etc. cuya "mercancía" es la información. En principio, esas industrias estaban al servicio de la información, pero progresivamente, la información que ofrecen va siendo cada vez más configurada por esas industrias y por sus exigencias. La información se ha convertido cada vez más en algo parecido a los metabolitos: no son saberes de validez perenne, sino unos conocimientos que se parecen siempre más a los elementos del metabolismo del cuerpo vivo y están al servicio del proceso de la vida. Como los alimentos, no son cosas destinadas a durar, sino a ser consumidas y a dejar inmediatamente paso a otras. Cuando lo que se transforma en metabolito es una maquinilla de afeitar, el caso no es en sí mismo muy grave, pero cuando esa transformación alcanza al conocimiento, es decir, a la relación del hombre con la verdad, su importancia antropológica es mucho más grande y, además no es neutral. La relación del hombre con la verdad toca la esencia de lo humano y no se altera sin alterar también la autocomprensión de la misma vida humana.

Además, la naturaleza propia de la "noticia" reclama que despierte interés en muchas personas, lo cual implica que no ha de ser una verdad demasiado profunda, pues entonces no serían muchos los que fueran capaces de interesarse por ellas, cambiando cada día. El interés, en gran parte ha de ser provocado. Si la verdad efímera tiene poco esplendor como para atraer, ha de ser revestida de otros fulgores que de suyo son extraños a la misma verdad. El revestimiento de brillo más frecuente es el de la desvelación, la denuncia, el escándalo, que son atractivos que hacen palanca sobre unos resortes humanos que no son los más fiables, ni los más nobles. Quien se mueve por esos intereses, vive la vida de manera excitante pero, en el fondo, tenue.

Si el periodismo mantuviera como objetivo ofrecer a los miembros de una sociedad madura el conocimiento necesario para que puedan participar responsablemente en el autogobierno,

sería ciertamente una labor de altura humana notable. No es fácil detectar y explicar fielmente "lo que ha pasado" en determinado momento de la vida social o política. En este caso, los periodistas deberían ser personas de una capacidad humana muy singular. Serían como Shakespeare, que para contar la vida de Enrique V supo recurrir a unos pocos hechos de su vida, que eran los hechos propiamente "biográficos". Pero lo más frecuente es que se recurra a narrar los hechos que inciden más directamente en los intereses de la masa social, los cuales no son necesariamente los más significativos como expresión de las personas.

Hay una diferencia notable entre los artículos periodísticos que se escriben sobre hechos importantes pero lo suficientemente lejanos como para ser indiferentes a los intereses inmediatos de la masa, y ser susceptibles de una descripción con pretensiones de objetividad, y los hechos más directamente próximos e influyentes. La explicación de los hechos lejanos es difícil y despierta además poco interés. En cambio, los hechos más cercanos, sí se convierten en "noticia" con facilidad. Pero entonces surge muy fácilmente la tentación de "interpretarlos" según unos pocos parámetros o referencias que muchos pueden entender. Por esto, las informaciones caen fácilmente en ser la proyección de los hechos sobre unos esquemas de intereses y factores humanos que se tienden a considerar universales y omniabarcantes. Por esto es muy frecuente que los periódicos presenten una visión de la vida social y política de acuerdo con los parámetros interpretativos de sus potenciales lectores. Al mismo tiempo, lógicamente han de alimentar esas disposiciones interpretativas, para seguir alimentándolas. El resultado es que un gran número de personas piensa que "conoce" la realidad de lo que sucede, cuando en realidad reciben solamente la visión sesgada de una realidad fuertemente interpretada.

Esta situación tiende a generar un cierto escepticismo práctico frente a la realidad que puede recibir tan diversas interpretaciones. "Como todo el mundo sabe, la realidad no existe" decía con cierta ironía un filósofo. Por supuesto, no estaba negando "idealistamente" la consistencia del mundo extramental, simplemente estaba mostrando la convicción espontánea de alguien que viera todo este proceso desde fuera. La cuestión es si es posible una interpretación fiel, es decir, si existe una realidad objetiva susceptible de conocimiento verdadero. La sociedad de la información, tal como existe en nuestro días, tiende a engendrar una respuesta negativa a esta pregunta. Pero, en el fondo, esa postura es insostenible. Para mostrarlo, podemos hacer mirar lo que sucede con el conocimiento de las personas. Cada persona puede ser conocida de maneras diversas, según la capacidad de percepción y los intereses de quienes la conozcan. No sería lógico pretender de cada uno un conocimiento cabal de todos los demás seres humanos. Cada uno ha de conformarse con un conocimiento sesgado según su posición. Pero esto no quita que la persona singular tenga una verdad en sí misma, aunque nadie la conozca en este mundo. No es que los conocimientos parciales o interesados sean falsos, son sencillamente "parciales", y se hacen falsos cuando alzan pretensiones de exclusividad. Por eso admitimos que unas personas conocen mejores que otras. Análogamente, los hechos que acontecen tienen un sentido propio, aunque no sea tan unívoco como el que atribuimos a las personas. La cuestión es tratarlos desde esta convicción, y no como una especie de materia prima que es susceptible de cualquier explicación. Ciertamente los hechos pueden ordenarse según un esquema interpretativo previamente establecido, de manera similar a como se ordenan unos ladrillos según un esquema arquitectónico, pero entonces no se estaría buscando el significado de esos hechos sino que se estaría forzando el sentido de los acontecimientos.

En el periodismo sobre la vida política de los partidos, y de un modo muy llamativo en el periodismo deportivo, se pueden ver ejemplos de hechos que reciben explicaciones "lógicas" muy diversas según sean los intereses, o según sea el resultado final. Esto nos debería llevar a desarrollar una necesaria capacidad de crítica ante las pretensiones de los periodistas, y a desconfiar del conocimiento que tienen las personas que presumen de estar mejor "informadas".

Cuando la información se alza como forma de conocimiento dominante, se puede deducir razonablemente que el conocimiento ha decaído y se reduce a una mera función social, es decir, a un instrumento de poder.

8. El conocimiento de la realidad y su fuerza interpelante

El capítulo primero de la "Apología" de John Henry Newman termina con la siguiente anotación: "el 14 de julio.(de 1833) Keble predicó el "Assize Sermón" desde el púlpito universitario. Fue publicado después con el título de "National Apostasy". He recordado siempre aquel día y lo he considerado la fecha de inicio del movimiento religioso de 1833". Es una anotación sobria de un hecho aparentemente nada extraño: la predicación de un sermón en una ocasión solemne. Sin embargo, en esas pocas palabras hay algo que debe ser considerado, con toda razón, como extraordinario. Un sermón marca la fecha de inicio de un movimiento intelectual y religioso de tanto alcance como el que se denominó "Movimiento de Oxford". ¿Qué es lo extraordinario en que una predicación de cierta amplitud y en una ocasión solemne dé lugar a una respuesta tan decisiva entre muchos de los que lo escucharon? ¿No es normal que cuando se da un discurso se transmitan ideas que puedan llegar al corazón y transformar la vida de las personas y de las instituciones?

Lo extraordinario es que aquel sermón fue "entendido" por los que lo escucharon. No es que otros sermones no sean entendidos en sentido habitual. Hay muchas predicaciones y muchos discursos que se dan en ocasiones solemnes. En las instituciones universitarias, por ejemplo, hay muchas ocasiones en que las autoridades han de decir "algunas palabras". No es raro que esas intervenciones sean muy "inteligentes", llenas de ingenio, de citas interesantes, de artificios mentales. Por esto parece que están llenas de contenido intelectual. Incluso en ocasiones esas palabras se pronuncian de manera que sólo los más inteligentes capten sus alusiones, sus resonancias, sus ironías, sus juegos intelectuales. Lo mismo sucede en el ámbito de la predicación cristiana en celebraciones ocasionales. Las homilias están a veces muy bien construidas, llenas de erudición y de resonancias teológicas. Lo que hace sorprendente el caso del sermón de Keble no es que fuera sencillamente un sermón de calidad, sino que dijera las cosas de manera que provocara en algunos oyentes un impulso que pusiera en marcha la grandeza del movimiento tractariano, es decir, que no era un discurso para ser recibido sólo con la cabeza, sino que interpelaba a las personas en todo su ser.

La inmensa mayoría de los discursos que se pronuncian, incluso en las instituciones más inteligentes, y quizá sobre todo en éstas, es que se trata de discursos que miran casi exclusivamente a "decorar" la celebración concreta, sin que se pretenda que esas palabras sean consideradas en sí mismas, como indicación para la vida práctica. En todo caso, esos discursos pretenden recordar lo que ya se sabe, y hacerlo más presente, más incisivo, pero sin sobrepasar nunca el nivel de lo meramente teórico. Por eso, no es raro que si alguien que oye esas palabras dedujera que implican un cambio de actitud en algún sentido, se le diga que no se preocupe, que si hay algo que cambiar ya se dirá de una manera más clara y directa por la autoridad correspondiente. No parece que se permita que el conocimiento directo y personal de la realidad pueda ser principio de actitudes decisivas.

El que los sermones y los discursos queden casi siempre encerrado en el ámbito de lo teórico, e independientes del nivel práctico, salvo quizá en el aspecto de subrayar o adornar lo ya imperado desde la instancia explícitamente autoritaria, es muestra de que la realidad que en ellos se da a conocer no es una realidad plena, sino que se la ha despojado de los aspectos que le dan fuerza interpelante.

Pero una realidad despojada de esa manera no es la verdadera realidad, y el conocimiento que transmite no es verdadero conocimiento de la realidad. En efecto, cuando conocemos la realidad en su verdad plena, la percibimos de manera que advertimos en ella una teleología que la hace foco de exigencias para la libertad del que la conoce.

Los discursos que proporcionan este tipo de conocimiento son muy poco frecuentes. Más aún, en los ámbitos en los que abundan estos discursos, sean profanos o espirituales, se suele distinguir entre las consignas que hay que seguir en la práctica, y las predicaciones que no pasan de ser acompañantes intelectuales de la vida en ese ámbito. Los discursos se califican de interesantes, o de sugerentes, o de divertidos, o de eruditos, pero nunca pueden ser puntos de partida para movimientos intelectuales de envergadura. Incluso es posible que alguna vez alguien tenga la audacia de pronunciar un discurso cargado de significación. Pero entonces será reprimido por insolente y provocador, o será percibido de manera convencional, encerrados en el nivel de lo mental.

El desprestigio o la desconfianza frente a lo doctrinal o frente a la "teoría" en general, suele ser la consecuencia de esta situación. Se acaba pensando que la teoría no mueve nada, pues la experiencia que se vive es que lo decisivo para la conducta son los imperativos concretos de la autoridad. Un ambiente configurado de esta manera se moverá casi exclusivamente por esos imperativos, y no por la visión de la realidad. En ese ambiente habrá, como es necesario en todo ámbito humano, una teoría, unos conocimientos, unos juicios sobre la realidad, pero ese aspecto no será lo decisivo ni lo determinante. Más aún se limitará a ser un conjunto de elementos sujeto a las variaciones dictadas por la conveniencia: la teoría se cambiará de acuerdo con las vigencias prácticas de cada momento. Esto significa que las teorías no son expresión de verdadero conocimiento, sino el simple resultado de que como seres humanos debemos dar explicaciones de lo que hacemos.

La calidad de la experiencia humana que tuvo lugar en Oxford en julio de 1833 es, en verdad, algo singular. No quiero decir que aquel sermón sea único en la historia. Tampoco es que ya no puedan existir oyentes que escuchen de manera tan auténtica. Pero es una bendición el detectar cuando existen las condiciones para experiencias de ese tipo, porque no son frecuentes. En la formación de las personas, especialmente en la formación universitaria, debería tener un papel primordial el logro de ese objetivo, de manera que las personalidades jóvenes aprendieran a distinguir entre el discurso "de ornato", del discurso que trata de la verdad, y que aprendieran al mismo tiempo, a amar con pasión los discursos verdaderos, es decir, a amar apasionadamente los discursos en los que da a conocer la realidad en sus dimensiones más plenas y comprometidas.

Ese objetivo en la formación no es fácil, porque la formación intelectual está en la mayoría de los casos en manos de personas que aman más los discursos hermosos, que la verdad. No es raro que de una conferencia o de una lección magistral salgan personas llenas de admiración, pero que non son capaces de decir qué han aprendido. Buena parte de los "intelectuales" son personas que promueven más el amor a sus personas que a la verdad objetiva. Por esto, el prestigio de los intelectuales ha decaído de manera tan llamativa que el calificativo de "intelectual" o de "teórico" ha llegado a tener para muchos un sentido negativo.

Sócrates es una figura que debería ser considerada como un ejemplo de filósofo y de auténtico intelectual, que ejerció de manera ejemplar la capacidad cognoscitiva humana.

Sus investigaciones no se mantuvieron en un nivel decorativo, ni se dedicaba a curiosidades irrelevantes. Sus ideas le condujeron a ser condenado por su ciudad, y él aceptó esa condena

apoyándose para mantenerse digno en la fuerza de lo que había deducido racionalmente. Esto es ejemplar, porque efectivamente el que ejerce la racionalidad con esa decisión corre peligro. Pero es ejemplar también en el sentido de que confiar realmente en la razón es confiar que con ella se puede alcanzar una verdad que mantenga la vida. Hay muchas personas muy inteligentes que alcanzan verdades profundas, pero que no son capaces de esgrimir las frente a lo socialmente establecido. En todo caso, podría decirse que son tan sagaces que saben justificar siempre a la autoridad. Por eso la autoridad no suele temer nada de estos intelectuales. Piensan que para las cosas más importantes es mejor confiarse a la fe, y dejar la especulación para cuestiones de menos cuantía.

La formación que tiene como objetivo el conocimiento de la realidad debería alimentarse de experiencias de discursos verdaderos, del trato con personas que hablan de la realidad de manera comprometida, es decir, que han manifestado con los hechos que la realidad que se puede conocer es suficientemente consistente como para apoyar la vida y llegar a modificarla. Esto es relativamente frecuente cuando el apoyo es la fe sobrenatural pues los hombres tendemos más a poner el fundamento de nuestro destino en algo más seguro que nuestras propias ideas. Precisamente por eso, se debería confiar en que la inteligencia está capacitada para captar una realidad segura sobre la que vivir y descansar. En este sentido Newman es un ejemplo egregio, incluso frente a John Keble que nunca llegó a ser tan radical como para llegar a las últimas consecuencias teóricas y prácticas del movimiento que había puesto en marcha.

Esa formación debe enseñar a amar los libros que proporcionan auténtico conocimiento. Un criterio certero de que un libro pertenece a este género, es que su lectura, como la misma realidad, no se agota nunca y, cuando se leen y releen, pueden dar siempre más de sí. Al mismo tiempo esa formación ha de huir del error, de la mentira, de la falsificación, pero de un modo muy particular ha de huir de la apariencia de conocimiento "prestada", de los "intelectuales" que dan apariencia de conocimiento, pero que en realidad no son más que función de intereses. La "Apología" de Newman es sin duda uno de estos libros inagotables, como también lo fue sin duda el sermón que John Keble pronunció el 14 de julio de 1833.

9. La inteligencia de la fe, como principio de vida

La vida cristiana se califica con verdad como "vida de fe". Esta expresión significa que la vida práctica está conducida por la visión de la realidad que se alcanza desde la fe en la revelación cristiana. La cuestión es que en la enseñanza cristiana se encuentran también, además de las verdades que hemos de creer, los mandamientos que hemos de practicar. A veces se presentan estos dos elementos como independientes, y esto es equívoco porque podría inducir a pensar que la vida, por la que en definitiva seremos juzgados, esta normada por los mandamientos, mientras que los contenidos de la fe quedan encerrados en el ámbito de lo mental. Cuando las cosas se ven de esta manera, el contenido de la fe va restringiéndose paulatinamente a aquellas verdades que son el fundamento de la autoridad deontológica, mientras que los otros contenidos, por nobles y elevados que se declaren, quedan de hecho despojados de su capacidad de dar a conocer una realidad interpelante.

Es evidente que en la revelación cristiana se encuentran algunos preceptos, pero es al mismo tiempo muy significativo que los preceptos más "conflictivos" que encontramos en el Nuevo Testamento, como son todos los referentes a la ley mosaica, han decaído en la moral cristiana, de manera que resulta muy difícil hacer un elenco de los mandamientos concretos imperados por el Evangelio. Los mandamientos cristianos son los mismos que los del Decálogo, aunque ciertamente en la predicación evangélica y apostólica cambian sustancialmente de carácter. Ese cambio de carácter radica en que Cristo ha establecido la primacía del mandamiento de la

caridad, es decir, de atender a las interpelaciones de la naturaleza teleológica de las personas. El Decálogo ya no es la "legalidad" establecida por Dios para su pueblo, sino el resultado de la revelación de la dignidad de la persona. No son mandamientos de la voluntad arbitraria de Dios, sino consecuencia de la verdad de las cosas.

Para la realidad de la vida de fe, es necesario, pues que la fe se haga verdaderamente conocimiento de la realidad. En primer lugar conviene advertir que este conocimiento habrá de ser una forma de conocimiento distinto, por ejemplo, del conocimiento científico. Es necesario hacer esta advertencia preliminar, pues la ciencia ha alcanzado tal prestigio en nuestro mundo, que casi se considera que lo que no sea un conocimiento avalado por la ciencia, no es verdadero conocimiento. El método científico tiende a inducir la afinidad con un tipo de conocimiento que luego puede deformar el mismo conocimiento de la fe. Esto es así no solamente por el hecho de que la ciencia nos ofrezca conocimientos de realidades naturales, y que la fe nos comunique los misterios de Dios.

Lo que aquí se quiere subrayar es que el método científico, por su misma naturaleza, no puede ser interpelante. Sólo nos da a conocer unas verdades de tipo "hipotético", es decir, que son verdades sobre las regularidades de comportamiento bajo determinadas condiciones ("si" se la pone en tales circunstancias, "entonces" la materia se comportará de tal manera). Por eso se ha definido el conocimiento científico como un "know how", a diferencia del conocimiento de la realidad en sus dimensiones esenciales. Por esto, el conocimiento que nos ofrecen las ciencias positivas no nos presenta la realidad conocida de una manera que reclame determinada conducta respecto de ella, sino como mera materia prima con la que se puede hacer cualquier cosa. "scientiam propter potentiam", decía muy gráficamente Hobbes. Las finalidades, es decir, los objetivos que debemos perseguir al tratar con las cosas, no viene determinado por lo que nos da a conocer la ciencia, sino que es fruto de la voluntad incondicionada. Por esto, la mentalidad

Para que la fe pueda ser principio de una vida de fe, ha de ser un conocimiento sea lo suficientemente significativo de su propio objeto como para que sea interpelante para nuestra libertad y, de esa manera, pueda ser principio orientador de la vida. Esto es especialmente importante para el conocimiento de los misterios de la fe, pues éstos tienen tal riqueza de verdad que siempre se pueden conocer más, y nunca se agotan. "Cuenta Martín Buber en sus leyendas jasídicas que el futuro rabí Leví Isaac hizo su primer viaje, movido por su deseo de saber, y visitó al rabí de, contra la voluntad de su suegro. A su regreso, éste le preguntó con altanería: -¿Y qué has aprendido junto a él? A lo que Leví Isaac respondió: -Aprendí que existe el creador del mundo. El viejo llamó entonces a un criado y le preguntó: ¿Sabías que existe el creador del mundo? -Sí -dijo el criado. -Por supuesto -exclamó Leví Isaac-, todos lo dicen, pero, ¿lo aprenden, además de decirlo?" (J. Ratzinger, "El Dios de Jesucristo", Sígueme, Salamanca 1979, pp. 36-37. Cfr. Martin Buber, Werke III. "Schriften zum Chassidismus", München-Heidelberg 1963, 323).

Por supuesto, la fe catequética da un conocimiento real y verdadero de los misterios fundamentales, pero si el conocimiento queda en ese nivel, la vida no podrá apoyarse suficientemente en él, y habrá de apelar a los mandamientos y a los preceptos de la autoridad de la Iglesia. Para que la vida de fe tenga la fuerza que debe, la fe que la alimenta ha de ser lo más significativa posible, es decir, hay que empeñarse en alcanzar la máxima inteligencia posible de los misterios revelados. Esta inteligencia mayor no se debe identificar con la mera afirmación enfática o poética, o con las "frases felices" para expresar lo mismo, aunque ciertamente una muestra de que se entienden es la capacidad para expresar las mismas verdades, sin estar atados a las formulaciones establecidas.

A este respecto hay que advertir que efectivamente de los misterios de la fe se puede alcanzar una cierta inteligencia, y muy fructuosa, aunque siempre serán verdades que lleven el sello de la trascendencia. Enseña a este respecto el Concilio Vaticano I: "Ciertamente, la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre; nunca, sin embargo, se vuelve idónea para entenderlos totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto. Porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la revelación y aceptados por la fe; siguen, no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos de cierta oscuridad, mientras en esta vida mortal "peregrinamos lejos del Señor; pues por fe caminamos y no por visión" [2 Cor. 5,6 s]" (Const. "Dei Filius", cap. 4, DS 3016).

Un historiador de la teología ha dicho que las grandes "Sumas" medievales eran como catedrales, en las que cada pieza, cada verdad, está en su sitio, en una justa relación con las demás. Esta analogía apunta a que las verdades de la fe tienen un orden interno en base a las referencias mutuas. Lograr una mayor inteligencia de las verdades de la fe es fruto de la meditación intensa del significado de los misterios de forma que se alcance una conexión entre ellos, y se detecte que cada uno está en relación con los demás. Así, por ejemplo, entendemos mejor el misterio de la Cruz, si lo ponemos en relación con el misterio de la Trinidad, en la que el Hijo es pura filiación subsistente y, por tanto, puro recibir del Padre, de manera que la Humanidad del Señor debe ser la traducción en las categorías creaturales de su vida en el seno de la Trinidad, por eso la Humanidad del Señor es sobre todo, obediencia y oración al Padre, lo cual se expresa con una plenitud insospechada en la Muerte en la Cruz.

Cuando, por ejemplo, meditamos en la verdad de la creación, puede venirnos a la mente el recuerdo de lo que el pagano Aristóteles dice sobre el Primer Motor, como Motor Inmóvil, es decir, como el Motor que mueve al modo de la causa final, que no es un móvil eficiente, violento, sino que atrae y, de esa forma, no quita la libertad sino que pone en juego las mejores capacidades de sus criaturas. Y puede surgir también en la mente el eco de las palabras de Jesús: "Yo, cuando sea levantado en lo alto, atraeré a todos hacia Mí". La redención ha sido realizada por modo de eficiencia, dice Santo Tomás ("Summa Theologiae", 111, q. 48, a. 6), pero las resonancias que se inducen en la mente al pensar en esas palabras de Cristo y en aquellos aspectos de la creación, nos hacen pensar que entenderíamos mejor el misterio de la redención si lo considerásemos en relación con lo que entendemos de la causa final.

Quizá alguno piense que estas consideraciones son demasiado vagas, y casi mero fruto de la imaginación, pero es que las conexiones entre los misterios que nosotros podemos alcanzar, no pueden llegar a ser relaciones necesarias basadas en la lógica de los conceptos, sino relaciones que brotan, como hemos descrito anteriormente, de un entendimiento y meditación en intensidad de las verdades. El valor de estos logros no se basa en el rigor de la lógica sino en la fuerza significativa de sus logros: al final tenemos una visión de los misterios que es tan rica y significativa, que se impone o, mejor, que reclama aceptación por su propia densidad de verdad, como aquellos "pensamientos cuya gran dulzura muestra que han nacido para ser inmortales" (W: Wordsworth).

Es pues muy importante que la fe se haga conocimiento verdadero, que nos dé la conciencia de que efectivamente las proposiciones que expresan los misterios no sean simples fórmulas venerables, o unos contenidos abstrusos y excelsos que apenas nos dicen nada, y que hemos de confesar con la inteligencia rendida, sino verdadero conocimiento que nos pone en relación

con unas realidades sublimes y asombrosamente significativas.

En los tratados de "Introducción a la Teología" se hacía referencia a las deducciones lógicas como camino hacia el progreso teológico. Una conclusión teológica, se decía, es como el resultado de un silogismo en el que la premisa mayor es una proposición de fe, y la premisa menor es una proposición de razón. Ciertamente este modo de explicar el método teológico se considera ya anticuado, pero aún aparece implícitamente en algunos manuales. Y en los tratados más modernos, se trata poco del verdadero modo de poner en relación unas verdades de fe con otras, y con lo que el hombre conoce con la sola luz de la razón natural. Sin embargo, parece que éste debería ser un tema fundamental para el estudio de método que debe seguir la "fides quaerens intellectum". Si el método no restringe a la ayuda de la lógica analítica, por no decir, a los meros aspectos históricos y directamente positivos, la fuerza significativa de los misterios no se enriquece, sino que se debilita, porque su significado se difumina al ser referido a cuestiones accidentalmente. Quizá por esto, la teología se ha hecho muy científica, pero se ha apartado de su objetivo de hacer más significativa y, por tanto, enriquecedora, la fe.

Además, cuando la teología se hace muy científica, los que la cultivan suelen despreciar -considerándolos superficiales y poco científicos- a los que no quieren ser tan analíticos, y prefieren mantener en la perspectiva en la que se conservan las unidades de significación más importantes. En una ocasión, un joven profesor preguntó a un teólogo alemán de gran prestigio científico, si consideraba interesante que estudiara a Guardini. La respuesta fue que Guardini sólo tenía un relativo interés desde el punto de vista del buen alemán en que escribía, pero que carecía de interés desde el punto de vista propiamente teológico. Esta misma situación de fondo es la que se refleja en la respuesta que el mismo Guardini dio al funcionario del Tercer Reich que, en 1939, le comunicó que su cátedra de Berlín, sobre "Visión católica del mundo", iba a ser abolida pues el Reich tenía su propia visión, de modo que debía tratar de integrarse en una de las facultades de teología católica que ya existían. En esa ocasión Guardini respondió que le era imposible esa integración, pues cualquier ayudante con pocos semestres de experiencia le sacaría una ventaja insuperable. Lo que Guardini hacía no era teología "científica" en sentido convencional, sino teología en otro sentido más propio y, desde luego, mucho más enriquecedor para el entendimiento de la fe. Ratzinger manifestó que él sí captaba la posición de Guardini cuando, hace unos años, respondió en una entrevista: "Mi ideal ha sido siempre el de la estricta científicidad: el método claro y la documentación exacta, y con esto la presencia en el debate científico. Sigo considerando importantes estos elementos. Pero de esto surge otra tarea, la de llegar a través de la "ciencia" hasta la "sabiduría", es decir pasar de lo particular a la visión de lo "general y transmitirla de un modo comprensible más allá del muro de las especializaciones. Si no se da este paso, también la especialización pierde su significado". Esta tarea se ha hecho hoy aún más importante, porque se hacen vulgarizaciones superficiales. Siempre he percibido esta necesidad, de la cual el mayor ejemplo sigue siendo Romano Guardini. De todos modos dudo haber hecho lo suficiente en esta dirección". (El entrecorillado es mío. J. Ratzinger, Entrevista a corresponsales de "Time", publicada en *Avvenire*, 28-XII-1993).

En su librito "La Abolición del Hombre", C. S. Lewis llega a decir que cuando los hombres de mentalidad científica se alcen dominadores, puedan manipular a todos los demás, y adviertan que ellos han llegado a la visión nihilista del mundo que para ellos es la auténtica, mientras que los demás, aunque sean sus manipulados, tienen convicciones sobre el sentido de la existencia, los odiarán como los eunucos odian a los hombres. Algo similar, aunque menos violento, sucede cuando los filósofos o los teólogos "científicos" advierten que su "hondura" no les sirve para dar más significado al conocimiento, mientras que otros, que ellos tachan de superficiales, alcanzan explicaciones llenas de riqueza significativa. Esa advertencia no les lleva a reconocer

las graves limitaciones de su método y a adoptar el de los otros, sino a despreciarlos y a combatirlos.

Esto es lo que advertimos en tantos casos de nuestro ambiente intelectual: por una parte se niega la posibilidad de conocimiento verdadero y de sentido de la vida, y pronuncian lamentaciones por este hecho; pero, por otra, si alguien tiene la osadía de ofrecerles soluciones, las rechazan como inconsistentes, y atacan ferozmente a quien se las propone.

Es revelador que cuando la filosofía y la teología han seguido el camino de la investigación positiva y de la lógica analítica, la filosofía ha dejado de orientar la vida, y la doctrina teológica se ha apartado siempre más de la vida cristiana, y se ha hecho necesario elaborar una nueva literatura religiosa, la literatura espiritual, ascética y mística, que sustituya a la teología y ocupe su lugar como ayuda a la fe de vida.

La indicación del Vaticano I antes referida, sugiere que los contenidos de los misterios deben ser "relacionados" con lo que el hombre naturalmente conoce, con los otros misterios de la fe, y con el fin último del hombre. Este "poner en relación" es una advertencia contra la postura intelectual que se ha denominado "doble verdad". Parece teóricamente imposible la actitud de admitir dobles verdades sobre los aspectos más decisivos de la vida. Sin embargo, sería importante tomar en serio esa indicación del Magisterio, porque efectivamente es muy posible, incluso frecuente, mantener ciertas explicaciones de la realidad en determinados ámbitos, y otras explicaciones y valoraciones en ámbitos diversos. Los seres humanos suelen tener una capacidad bastante reducida para ver la realidad en relación con todos los criterios cognoscitivos que usan y, por eso, para determinados hechos o personas, usan una medida, y para otros hechos, la medida contraria.

La misión de la ciencia teológica de poner en relación las verdades sobrenaturales con lo que el hombre naturalmente conoce, debe comenzar con el ejercicio mental de aplicar siempre a la realidad conocida los mismos criterios cognoscitivos. Este hábito mental genera la cualidad intelectual de relacionar los conocimientos que se tienen, y de no mantener interpretaciones diversas según los intereses cognoscitivos o prácticos de cada momento.

En última instancia, el conocimiento de la fe debe resolverse en el conocimiento de Jesucristo. La plenitud de la revelación no se encuentra propiamente en la "enseñanza" predicada por el Señor, sino en su misma Persona. Sus palabras son decisivas porque a través de ellas se muestra su Persona, que es a la que debemos prestar la adhesión plena de la fe. Ciertamente en esta plenitud de la revelación se encuentran contenidos intelectuales. Pero esos contenidos no están de manera "separada", sino en la verdad de su Persona.

Esto no es exclusivo de la revelación sobrenatural. También aquí debemos aplicar el principio de que la gracia no quita la naturaleza, sino que la presupone. El conocimiento sobrenatural de la revelación cristiana nos enseña también cuál es el modo más alto del conocer natural. Por esto, el conocimiento cabal debe llegar al conocimiento que se encuentra en la vida, en la historia que define a las personas.

10. Entender lo que sucede

Las realidades inteligibles no son solamente las realidades físicas. Muchas veces lo que se debe entender es un proceso, un acto humano, una historia. Una de las formas más preciosas de inteligencia es la que se ejercita precisamente para saber "qué ha pasado" en determinada ocasión. Sabemos que en esos casos pueden darse muchas explicaciones, según el marco de

referencia de quien lo explique.

No es algo inmediato o evidente cuál es el significado de entender "qué ha pasado" en un momento determinado de la vida de una persona, o de la existencia de una comunidad humana. A veces se piensa que entender eso es descubrir cuáles son las leyes universales que se han manifestado en esos hechos. Así, por ejemplo, se puede pensar que una buena muestra de que alguien entiende los dramas históricos de Shakespeare es mostrar cuáles son las constantes del ejercicio del poder que se muestran en esas historias. Cuando algunos libros de literatura nos dicen que la Orestíada de Esquilo es la expresión "alegórica" de que Atenas se fundaba sobre el compromiso entre el pensamiento abstracto, representado por Apolo, y las fuerzas vitales pre-rationales, representadas por las Erinias, esos libros están mostrando una forma de entender la Orestíada en términos de leyes universales. Este tipo de explicaciones y de manera de entender suelen ser sugestivas y se las considera como interpretaciones muy inteligentes. Pero es dudoso que los griegos que escribieron esas obras, y los que las veían representadas estuvieran de acuerdo. Más bien hay que pensar, con Balthasar, que "Ni Orestes ni Edipo son un tipo determinado de hombres; sólo por confusión se podría decir que se ponen por el "hombre en general"; son ellos mismos nada más, e igualmente Prometeo, Ajax, Electra, Hércules, Antígona y los demás. El griego los quiere plenamente individualizados, a la vez totalmente humanos y sobrehumanos, rozando la esfera de los dioses" (H. U. von Balthasar, "Teodramática" II, Encuentro, Madrid 1992, p. 47")

Si aceptamos en profundidad que la realidad máximamente significativa es la persona, y que ésta no se puede reducir a sus componentes formales, entonces debemos admitir que el conocimiento de cada persona no remite tanto a unas cualidades o leyes universales, cuanto a la historia de su vida. Por eso es tan importante y tan decisivo saber entender unos hechos, unos acontecimientos, una historia. Y por eso mismo, el cabal entendimiento de la historia más significativas, no consiste ante todo en "desanudar" las formalidades y leyes universales que se han entremezclado en un caso concreto, sino en entenderla como tal historia. Individuar y formular las formas y las leyes universales que se encuentran en un caso concreto, es entender éste como mero representante de lo universal. Pero así no se puede entender cabalmente a la persona y, por tanto, tampoco se puede entender así su vida.

Podría pensarse que ciertamente la realidad más significativa es la persona, pero que ese conocimiento, por ser de algo irreductiblemente singular, no puede darnos noticia sobre lo universal, es decir, permanece inevitable encerrado en lo individual. Pero frente a esto, hemos de tener en cuenta que el conocimiento de lo singular personal no es idéntico al conocimiento de lo meramente "individual". Sabemos que "persona" no es lo mismo que "individuo". Es al mismo tiempo "más" y "menos" que el individuo. Es "menos" en el sentido de que lo individual puede ser considerado como representante de leyes universales, es decir, como el lugar donde se detectan las leyes esenciales universales, mientras que lo personal en cuanto tal no representa más que a sí mismo. Pero la persona es al mismo tiempo "más" que individuo porque su verdad es más intensa que la que se encuentra en la mera contingencia de lo individual, y más intensa también de lo que se encuentra en lo universal abstracto. Por eso el conocimiento de la persona, de la historia que la define, va incluso más allá del alcance de las mismas leyes esenciales universales. Ésta es la intuición que se encuentra en el pensamiento mítico: cuando lo personal se realiza con cierta plenitud, toca casi la esfera de lo "divino". Esto ha de entenderse en el sentido de que la plenitud de lo personal no queda encerrada en la estrechez de lo individual contingente y, de alguna manera, tiene alcance universal. También aquí se muestra un aspecto de la definición bíblica del ser humano como "imagen" de Dios.

Desde el nacimiento de la Filosofía, al menos en el sentido más reconocido de esta palabra, se

ha contrapuesto el conocimiento "racional", que el hombre puede alcanzar con su propia mirada a la realidad y con su propia mente, y el conocimiento "mítico", fruto de los poetas en cuanto visionarios inspirados. No obstante el indudable logro que supone la Filosofía para el pensamiento humano, en la historia del hombre ha estado siempre presente otra corriente de pensamiento, otra forma de conocer que no se remite a las esenciales universales o a los principios metafísicos, sino que dirige su mirada a lo concreto y empírico, a lo histórico y contingente de las acciones libres personales. Esta tendencia ha dado lugar a una forma de Filosofía que siempre ha sido considerada por los pensadores más reconocidos, como una forma "inferior" de conocimiento, que era como un contrapunto "terco" de la verdadera Filosofía.

Pero debemos preguntarnos si en esa persistencia del empeño por no olvidar las referencias a las historias contingentes, en las que cuentan, no tanto las leyes esenciales o los principios universales, cuanto la libertad y la contingencia de las acciones personales, no se encuentra un elemento que es irrenunciable para el entendimiento adecuado del hombre y de la realidad. La razón moderna rechaza decididamente ese planteamiento y afirma que la historia ha de ser irrelevante, pues las historias contingentes, los hechos concretos, no pueden tener una relevancia universal. Eso significaría que habría representantes concretos de las esencias que tendrían "poder sobre la esencia". Efectivamente, esto es lo que está en la base del conocimiento mítico. El genio griego era consciente de esa situación, pero no rechazó completamente el pensamiento mítico. Ciertamente no estaba en condiciones de expresar un fundamento adecuado para la importancia de los mitos como historias arquetípicas y, por eso, prefirió mantenerse en una situación de compromiso.

Ahora no podemos hacer una consideración detallada de la historia del "mito" en la existencia humana. Hagamos no obstante dos observaciones. En primer lugar, podemos quintaesenciar el sentido del mito caracterizándolo como una historia en la que se narran hechos "históricos" que tienen efectos universales o, digamos, "poder sobre la esencia". Esta historia es "arquetípica", y da el marco en que los acontecimientos que suceden y las cosas que existen, pueden ser vistos en una perspectiva amplia y significativa, más allá de su angostura contingente.

Como decíamos, el mito como medio de conocimiento, fue abandonado cuando se pasó de narrar los "principios históricos" a estudiar los "principios metafísicos". Pero esa sustitución, si bien tiene el sentido positivo que es el nacimiento de la Filosofía, no carece de límites. En efecto, la sustitución de los "principios" temporales por los "principios" metafísicos, conlleva la pretensión de cambiar toda "historia", que en cuanto tal es siempre contingente y dependiente de la libertad, por una "teoría" que, en cuanto tal, trata de esencias y relaciones universales y necesarias. Pero esto empobrece y restringe el conocimiento en los ámbitos más propiamente humanos. De hecho, los pensadores menos académicos o teóricos, y más "humanos", han intuido la importancia insustituible del mito como historia arquetípica: la persona humana, su vida, no puede entenderse adecuadamente sólo desde los planteamientos que gravitan sobre la formalidades universales., C. S. Lewis ha hecho una aguda defensa del mito, y ha mostrado que el pensamiento mítico tiene una clave para el entendimiento de la realidad que se esclarece plenamente en la revelación cristiana. La Historia Sagrada, y de modo particular, el Evangelio de Jesucristo, el Verbo eterno hecho carne, tiene en efecto el carácter de "El mito que se hace realidad".

De modo especial, la imposibilidad de substituir la historia contingente y libre por la deducción teórica a partir de principios universales, se hace patente cuando se trata del origen del mal. La manifestación de esta realidad se debe sobre todo a la religión bíblica y al Cristianismo. "La antigüedad no afrontó el problema (del mal). El que un hombre no haga lo que le ordena la "recta ratio" la antigüedad lo remitía a incapacidad, a ignorancia, a naturaleza defectuosa, a

mala educación. Sólo el Cristianismo ha dado principio a una nueva visión de las cosas, al interpretar el cerrar los ojos, como consecuencia de un no querer. En el evangelio de San Juan se afirma: "No salen a la luz para que no se manifiesten sus obras". Y la "Epístola a los Romanos" representa la ignorancia y el error respecto de las cosas últimas como una consecuencia de la falta de gratitud: los paganos podían conocer a Dios, pero no querían darle gracias. Esto significa que el fenómeno del que estamos hablando, la paradoja de la falta culpable de atención, en el contexto en el cual es considerado temáticamente por vez primera, no es objeto de una teoría antropológica sino de una historia contingente: la historia del llamado "pecado original", es decir, de la narración del origen de una relación estrecha que ha transformado la "caída" en punto de partida de cada individuo, a pesar de que ella misma "en sí" fuera ya la consecuencia de una culpa. Conocerla como tal, y por tanto, intuir la normalidad de la "conditio humana" como una anomalía ontológica, por sí mismo constituye solamente el efecto de una conversión, por la cual nadie puede agradecerse a sí mismo. Se puede entender fácilmente que tanto la doctrina de Kant y la de Schopenhauer sobre la elección del carácter inteligible, como la doctrina de Heidegger sobre la caída, son tentativos de transformar la doctrina del pecado original en una teoría, y de convertir la radical contingencia del mito de la caída del primer hombre (Sündenfallmythos), como es narrado en la Biblia, en una especie de constitución a priori del ser humano. No obstante se puede ver también que en este caso el mito (Mythos) explica más cosas de lo que hace la teoría que debería ilustrarlo" (Spaemann, "Felicidad y benevolencia", último capítulo sobre "El perdón").

11. "Entender" una historia

Una historia se puede entender desde la perspectiva de las leyes universales que están presentes en ella, pero eso no sería propiamente entender la historia en cuanto tal, sino sólo como serie de "individualidades" representantes de esencias o leyes universales, como narración edificante, como ejemplo moral. Una historia se entiende como tal historia, cuando se es capaz de contarla de nuevo. Un ejemplo sencillo puede aclarar esto. Una película de cine, o una novela, se puede entender según el esquema de las formalidades abstractas, pero el que verdaderamente muestra que la ha entendido es el que es capaz de "contarla" con claridad. Hay personas que cuentan las películas con tal claridad que casi nos permiten no necesitar ya verla, al menos en lo que tienen de "historia". En cambio, hay otras personas que quizá tienen una gran inteligencia abstracta y que son capaces de detectar mil alegorías, pero que no alcanzan a detectar qué es lo que ha pasado y, por tanto, son incapaces de recontar la misma historia.

Contar una historia es un ejercicio humano de la más alta calidad, porque ahí no se trata de reflejar fotográficamente unos hechos, sino mostrarlos en su unidad significativa de lo humano. Por eso, la capacidad de "entender" y de "contar" una historia es la muestra más alta del "entender": ésa es la capacidad en la que se muestra que se alcanza a la persona, que es lo máximamente inteligible en este mundo.

Se degrada esta capacidad cuando, como se ha dicho, se pretende entender de manera que se sitúa la realidad en un marco de formas universales, porque se confunde la unicidad irrepensible de lo personal como la mera individuación "materia signata quantitate". Lógicamente, en una mentalidad en la que lo propio de la persona se difumina, la personalidad tiende a confundirse con la individualidad. Esto significa que cuando la referencia a la creación de cada ser humano por parte de Dios, que es el fundamento de la unicidad irrepensible de la persona, se rechaza sistemáticamente, el pensamiento tenderá de forma necesaria a adoptar el carácter del racionalismo conceptual abstracto.

Las "historias" son un medio singular para la formación de las personas y de los pueblos.

Platón decía que Homero era el educador de la Hélade. Es importante entender de qué manera la historia es fuente de formación auténtica. Una manera de entender esa fuerza formadora de las historias es considerarlas "alegorías" de las cualidades que se trata de inducir en los que han de ser formados. Según esta manera de ver, la historia se entiende cuando en ella se detectan las virtudes o actitudes de fondo que están presentes en los personajes y en la acción, que de esta forma se perciben como "personificación" de las virtudes y demás cualidades. La historia no sería más que un camino, el más amable y fácil, para decir sustancialmente lo mismo que se podría decir de una manera más árida en el lenguaje conceptual abstracto de un tratado. Pero esta manera de considerar la fuerza formadora de las historias es muy parcial, y está en dependencia de la visión de la persona como sólo individuo en el que han de hacerse presente una cualidades universales. El modo propio como las historias forman a las personas, es el que las considera como historias verdaderas, es decir, esencialmente únicas y contingentes, y no sólo como alegorías. Al contemplar una historia la persona está frente a algo esencialmente singular e irreplicable. No forma porque represente las virtudes, sino de modo semejante a como forma el trato con una persona, a como marca profundamente el encuentro con alguien singular. El ser humano se cumple máximamente cuando establece una relación personal con alguien. Esta relación, si es verdaderamente personal, será una relación no universalizable y, sin embargo, extraordinariamente enriquecedora. El enriquecimiento en cuestión no pasará primero por el conocimiento de formalidades universales, sino que irá directo a lo singular irreplicable de la persona que se encuentra. El caso es semejante -sólo semejante- a cómo forma la contemplación de la belleza. También la belleza es esencialmente única: "Le belleza es la armonía entre el azar y el bien" decía Simone Weil. Pero un pintor debe contemplar muchos buenos cuadros, y un músico deberá oír buena música. En estas experiencias los que se forman en el arte no se limitan a acumular en su mente "modelos", o leyes universales de la composición artística sino que entran en contacto con realidades bellas esencialmente singulares que sin embargo le enriquecen y le dan afinidad respecto de la belleza.

En la fuerza formadora y humanizante de las historias brilla un rayo de la fuerza humanizante y plenificadora del encuentro personal. El Evangelio no forma porque la Persona de Jesús nos muestre ejemplos excelsos de virtudes, sino porque nos permite que entremos en contacto con El, en relación directa, sin mediante universales, con su Persona.

Es muy expresivo, que en la revelación sobrenatural, la cumbre no sea un "Libro de la Sabiduría", sino el Evangelio, que es la historia de Jesús. Por eso se ha escrito podido escribir con singular acierto: "Es difícil determinar en qué lugar obtiene un visible peso propio lo abstracto y lo categorial dentro de la concreción de la religión de Cristo. En cualquier caso, no existe en la proximidad inmediata del Señor. Jesús no queda comprendido en la categoría de las "figuras redentoras", como tampoco María en la categoría de las "Madres de Dios", de las "Madonnas", que han de ser a la vez virginales y maternas, bajo el arquetipo de "lo mariano en general", el cual quizá habría tenido su más pura encarnación en la madre de Jesús. ¿Se puede situar a Juan el Bautista entre la categoría de los precursores, obteniendo con ello algún conocimiento profundizado de su esencia, o el meterle en esa categoría no significa ya perder de vista su irrepitibilidad? ¿Y los profetas? ¿Acaso Ezequiel es un individuo de la especie "profetas judíos", y son éstos una especie dentro del género filosófico-religioso "profeta en general", que queda comprendido a su vez bajo la sociología de la religión en general, tal como la ha desarrollado Max Weber con tanto éxito? ¿Acaso los Apóstoles son ejemplares de un prototipo conceptual "Discipulado", que se puede expresar en ellos igual que en otros ejemplares? ¿Acaso la relación especial entre Jesús y Pedro se puede iluminar mediante la relación general entre "maestro" y "discípulo", y acaso la manera que tienen Pedro de ejercer su cargo resulta comprensible por la "psicología general del hombre con una misión"? A todas estas preguntas hay que contestar que no; y ello no porque falte en todos los casos una auténtica analogía

entre la ley general humana y el caso especial cristiano, sino porque -debido a la irrepeticibilidad de Cristo- el caso especial se realiza de tal modo que en su concreción histórica se ha hecho norma concreta de la norma abstracta" (Hans Urs von Balthasar, "Teología de la historia", Introducción, C, p. 20-21).

Cuando a finales del siglo primero, San Juan quiso presentar su "kerigma para defender la fe de los peligros del gnosticismo, no escribió una carta en forma de tratado, sino que escribió una "Vida de Jesús", un Evangelio. Ésta es sin duda la forma cabal de presentar, sin peligro de manipulaciones racionalistas, la plenitud de la revelación. Y es desde esta perspectiva desde donde hay que intentar situar adecuadamente la importancia y el alcance de los tratados teológicos conceptuales. Ciertamente las formulaciones de las verdades en sí mismas, tienen una fuerza significativa indispensable, dado el modo de conocer humano, que no expresa las historias si no es con la ayuda de palabras y de conceptos. Pero siempre hay que recordar que "la fe cristiana no es una "religión del Libro". El cristianismo es la religión de la "Palabra" de Dios, "no de un verbo escrito y mudo, sino del Verbo encarnado y vivo" (S. Bernardo, hom. miss. 4,11). Para que las Escrituras no queden en letra muerta, es preciso que Cristo, Palabra eterna del Dios vivo, por el Espíritu Santo, nos abra el espíritu a la inteligencia de las mismas (cf. Lc. 24,45" (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 108).

Por eso, la teología debe tener en mucho los desarrollos conceptuales de los que hemos hablado más arriba, pero sobre todo ha de mostrar que cuando se trata de la plenitud de la revelación, la verdad ya no tiene la forma de proposición, sino la Vida de la Palabra eterna del Padre.

CAPÍTULO 6. EL MUNDO INTERPRETADO

1. Experiencia de distintas percepciones y explicaciones del mundo

La cuestión de que aquí se trata tiene como punto de partida unas experiencias o percepciones fundamentales que se refieren al modo de conocer y de expresar el conocimiento que se tiene del mundo, de la realidad, de las personas y de los hechos, que encontramos en nuestra vida.

Hay algunas personas que cuando se las escucha hablar del mundo o de las personas o de los acontecimientos, se tiene la sensación de que están hablando de algo real, rico, consistente, verdadero, que manifiestan que tienen ante sí una realidad con todos sus matices e insondables riquezas. Y hay otras personas que cuando se las escucha se tiene la sensación que están repitiendo frases aprendidas más o menos convencionales, es decir, que hablan no desde la percepción limpia y directa de la realidad, sino desde una especie de cuerpo de afirmaciones convencionales.

Los primeros manifiestan más o menos explícitamente, un conocimiento abierto, en cierto modo dubitativo ante la riqueza, multiforme de la realidad, que les resulta demasiado rica para poder captarla en plenitud. Los segundos parecen que tienen un esquema muy firme y seguro para dar respuesta a todas las cuestiones, pero dan la sensación de que explican la realidad desde un esquema con pocas magnitudes. Para los primeros la realidad aparece muchas veces abrumadora, mientras que para los segundos la realidad aparece como exenta de todo misterio.

Hay artistas, especialmente escritores, que aparecen violentos, iconoclastas, sensuales, sucios, elementales. Pero, al menos en el caso de los mejores representantes, suelen ser personas que reaccionan ante un ambiente demasiado pulcro y aseado, que ha eliminado los misterios de la realidad y la han vertido en una explicaciones convencionales que constituye una especie de ortodoxia social, y que tiene pretensiones de universalidad. Efectivamente después de épocas en las que se crea una visión esquemática y muy clara de la realidad, suelen surgir reacciones explosivas de protesta que, por una parte parecen empeñados en desafiar esas explicaciones y, por otra, mostrar que la realidad es mucho más compleja e inabarcable. A los diversos "clasicismos" suelen seguir reacciones "románticas".

A veces esa protesta ante las explicaciones intelectuales establecidas tiene la forma de rechazo de lo que se considera una racionalización mental o idealización ideológica excesiva, y se goza en "refocilarse" en los aspectos más crudos, más materiales o corporales, más biológicos y elementales, como la dimensión más real y fundamental del mundo.'

A los "chicos buenos" los relatos de esos escritores les parece como "una explosión en una letrina", según la expresión con que Paul Elmer More calificó la novela "Manhattan Transfer" de John Dos Passos, y la consideran como la manifestación de lo más bajo que hay en el ser humano, es decir, la muestra de una forma de ver y de vivir que se mantiene simplemente en el nivel sensual, en los instintos más sórdidos y bajos. Parece que en esas obras hay una diferencia abismal respecto de las obras clásicas y épicas que son las que muestran los aspectos más ricos y nobles de la existencia humana, y, en este sentido, las obras de esos escritores de que hablo al principio, les parece que se limitan a sacar a la luz las cosas que de suyo debería considerarse "obscenas" en sentido etimológico, es decir, las que han de mantenerse alejadas de la mirada pública.

Pero si piensa más despacio, es fácil descubrir en esas obras "provocadoras" la búsqueda, quizá un poco a ciegas, de una "autenticidad" que se echa de menos en las explicaciones más

convencionales. Se intuye que en las visiones del "stablishment" hay algo de falso, que violenta a la realidad tal como se da en la vida verdadera. Entonces no es raro que se llegue a mirar a esos autores como más auténticos, como personas que se han liberado de una costra densa que impide llegar a captar la realidad en su verdad más auténtica.

Efectivamente, "la condición humana no soporta demasiada realidad", y por eso tiende a enmarcarla en una visión esquemática, ordenada y limpia, fácil de entender y de aceptar. Además, quizá esos intentos de "visiones claras" respondan al empeño por lograr una armonía en el mundo, que en realidad no existe, pero que se experimenta como necesaria para poder vivir sin demasiado compromiso y esfuerzo.

Ante la experiencia de estos contrastes entre los convencionales ortodoxos y los denunciadores díscolos y escandalizadores, se intuye que hay en verdad una tendencia a ocultar la realidad real para presentarla convenientemente maquillada y que esta tendencia nos hace muchas veces perder la realidad del mundo, e ignorar unas dimensiones dolorosas, incomprensibles, de la existencia de muchas personas, que es más amplia de lo que se piensa. Por eso parece que los denunciadores se gozan cuando la realidad presenta hechos que rompen las explicaciones convencionales, como el terremoto de Lisboa en medio del optimista siglo XVIII, que suponen un descalabro para la civilización, cuando suceden catástrofes o salen a la luz hechos mezquinos o miserias vulgares en personajes propuestos como modelos convencionales, que desmienten las explicaciones simplistas de los bienpensantes.

A pesar de la indudable búsqueda de autenticidad que hay en los casos mejores, en esas reacciones un tanto explosivas hay algo que se antoja problemático. La huida de lo convencional establecido buscando autenticidad deriva hacia una realidad demasiado tosca, se garantiza la realidad de lo que se propone a base de recurrir a lo más elemental. Y ciertamente las pasiones y las miserias son verdaderas, pero no agotan la realidad. El miedo a caer en propuestas idealistas cierra el campo de visión de esos denunciadores y los restringe a sólo aquello que es más elementalmente real, desconfiando de la autenticidad de experiencias más elevadas.

En el fondo esos han recurrido a la referencia más fácil y más "a mano", y nos hacen correr el riesgo de ignorar lo mejor del hombre o, lo que es peor, predisponernos a pensar que esas dimensiones superiores de la existencia han de ser necesariamente falsas. Pero eso no es cierto. La búsqueda de la realidad sin maquillajes puede hacer olvidar que lo real no es solamente lo meramente fáctico. La dosis de protesta y de indignación que esas realidades dolorosas levantan es la muestra de que esos hechos incluyen también en sí mismos una llamada a la excelencia, a la nobleza, al bien, que es lo que había sido idealizado de manera falsificada en las presentaciones del "stablishment".

Porque se da también una experiencia semejante, pero más serena y menos explosiva, cuando se advierte que algunas personas que hablan lo hacen de verdad, es decir, que nos ponen en contacto con la realidad a que se refieren, mientras que la gran mayoría cuando dice hablar de la realidad, están por el contrario, repitiendo lugares comunes, frases hechas, explicaciones convencionales. El lenguaje es la expresión sensible más cercana y frecuente, de la peculiar condición del hombre, lo que le hace único. Pero el objetivo del lenguaje, que es la comunicación personal, no es asunto banal ni fácil. Es una de las capacidades humanas más altas.

Cuando en la conversación ordinaria no se supera el nivel de los lugares comunes, quien habla no pasa de ser "un caso más" de su propio ambiente o de su propia cultura. En cambio, hay personas que hablan de una manera que manifiesta la singularidad personal en pleno ejercicio y con todo su alcance. El idioma que utilizan puede ser el mismo, con su vocabulario, y sus

reglas gramaticales y sintácticas iguales para todos, pero unas personas lo usan con toda su plena capacidad de expresar a la persona y de decir verdad, de expresar realidad. No se trata simplemente de agudeza intelectual o de rigor lógico, sino de una peculiar "honradez" en el decir, en el comunicarse con los demás. Son personas que no sólo profieren correctamente las palabras y las frases, sino que "dicen cosas", aunque se trate de cuestiones completamente normales y nada abstractas o difíciles.

Más aún, quienes hablan desde la autenticidad, nos ponen en relación limpia con la realidad, aunque no hayan sido capaces de analizarla y expresarla por completo. Son como quien presenta a otra persona: aunque la conozca bien, seguramente no lo sabe todo sobre ella, pero a quien se la presentan no le comunican sólo unos datos, sino la realidad en sí misma aunque no sea completamente analizada. Por eso, quien habla de la realidad así, proporciona una fuente inagotable de verdad, de la verdad que está en el ser, en la realidad, y no solamente en las proposiciones abstractas. Ésta es la gran diferencia entre quien habla "de oídas", de lo que ha aprendido en libros, y quien habla de lo que ha visto por sí mismo.

El caso se podría considerar semejante a lo acontecido en la historia de la revelación sobrenatural: "la verdad divina revelada, también en su aparecer terreno, puede ser solamente verdad total y absoluta. Y esto debe ser válido incluso para la verdad revelada en el Antiguo Testamento: ciertamente esa verdad tenía una dimensión histórica interna propia, pero no en la forma de un acumulamiento progresivo de verdades parciales sobre Dios y sobre su relación con el mundo, sino, por el contrario, en la forma de una gradual revelación y explicación de la única e indivisible Verdad que es Dios mismo. Así, todo fue ya dicho implícitamente en la promesa hecha a Abrahán, el elegido; Moisés, los Jueces y los Reyes, los Profetas y los Sabios levantan sólo parcialmente el velo que cubre la Verdad ya dada" (Balthasar).

Ciertamente sería demasiado agotador tener que actuar siempre desde una percepción directa de la realidad. Todos debemos abandonarnos en alguna medida a las actitudes convencionales, a las frases hechas, a las convenciones en el vestir, en el hablar, en el trato con los demás. La forma de los saludos, las reglas de urbanidad, las modas tiene la misión de descargarnos de la responsabilidad de tener que pensarlo todo. Pero la necesidad que todos los hombre tenemos de recurrir a los lugares comunes puede hacer que quedemos demasiado condicionados por esos recursos, y nos encontremos con que en ocasiones no sepamos explicar o describir adecuadamente nuestras experiencias o percepciones más personales, porque advertimos una especial dificultad para entender con claridad esas propias experiencias, y no encontramos los modos de decir apropiados. Entonces parece como si nos faltase el "instrumental" o el "utillaje" lingüístico expresivo necesario. Es que el lenguaje, que nos debe proporcionar la posibilidad de manifestar lo que queremos decir, nos condiciona y nos impone también unos modos y unas formas expresivas demasiado determinadas. Es como si en vez de tener un lenguaje constituido por palabras, estuviese formado por frases ya hechas y resultase muy difícil construir frases nuevas adaptadas a lo que se quiere decir. El lenguaje corriente nos da tantos modos de decir, tantas frases listas para ser repetidas, que nuestros discursos no suelen pasar de ser combinaciones más o menos afortunadas de expresiones convencionales. El afán por experimentar técnicas de expresión literaria, seguramente responde al empeño por liberar al lenguaje de esas ataduras. Lo que sucede es que las más de las veces, esos experimentos se quedan en nuevos estereotipos igual de rígidos que los que venían a sustituir.

Por eso es tan gozoso escuchar una persona que usa del lenguaje para expresar fielmente aquello que percibimos. Es realmente maravilloso encontrar a alguien que escribe o se expresa de manera que acierta a expresar sobriamente las cosas o las experiencias fundamentales con un lenguaje que está verdaderamente al servicio de lo que se trata de comunicar. El discurso

tiene entonces una belleza propia que es un tanto especial, cualitativamente superior al de los malabaristas del estilo, que muchas veces no pasan de decir lo mismo que todos, pero embelecando sus palabras con un maquillaje superficial, casi sólo fonético o gramatical, o quizá adornándolo con citas de moda de apariencia erudita o sofisticadamente cultural.

Hay escritores que muestran una retórica nobilísima y fascinante, precisamente por la unión entre un contenido no convencional y una forma de decir al servicio fiel de ese contenido. Algunos filósofos son también magníficos escritores cuyo mérito esencial es precisamente el utilizar el mismo lenguaje de todos, pero de una manera no convencional, sino adecuada a la percepción de la realidad que ellos han alcanzado.

Entonces no hay que recurrir a centrarse en experiencias más elementales para hacer un alegato eficaz contra la falsía de los revestimientos deformadores de la realidad. El lenguaje ordinario da ya de suyo el medio suficiente para mostrar una realidad consistente, que se defiende por sí misma, y que por sí misma muestra su consistencia.

2. Diferencias entre la interpretaciones: interpretación y conocimiento

La filosofía moderna se caracteriza, entre otras cosas, porque ha tomado como punto de partida una perspectiva que podría calificarse de "substancialista", es decir, de considerar a las cosas, y a las personas, ante todo como "entes en sí mismo", como cosas que se conciben aisladamente y que se piensan independientemente de las demás, sin referencia a ninguna otra cosa. Por supuesto, el pensamiento moderno conoce la categoría de la relación, pero la sitúa en un momento esencialmente ulterior al de la constitución de cada ente, de cada cosa. Por esto el problema fundamental y nunca resuelto de la filosofía moderna es la realidad del conocimiento.

Desde la visión del hombre como criatura, su apertura a Dios, a lo absoluto, a la realidad, aparece obvia. En consecuencia, el conocimiento no es nada problemático. Se confía en que toda la creación existe en el seno de la primera de las criaturas, la luz, la transparencia mutua de todas las cosas. Por eso, en el pensamiento premoderno, el conocimiento es objeto de estudio de una manera esencialmente distinta de la que tendrá cuando la creación sea rechazada metodológicamente. Los pensadores anteriores a la modernidad consideraron cuidadosamente el proceso cognoscitivo humano, y nos han proporcionado análisis de ese proceso de una notable finura. Pero en este estudio estaba dado por supuesto que el conocimiento era real, que la noticia que alcanzábamos de las cosas es adecuado a ellas y fiable.

Cuando la dimensión substancial y material tiene primacía, la trascendencia del hombre hacia lo absoluto y hacia lo demás se hace problemática. Se comienza a plantear cómo garantizar la coincidencia entre la realidad extramental y las afecciones que advertimos en nuestras potencias cognoscitivas, se distingue entre el "conocimiento" que está en el interior de la mente y la presunta verdad de las cosas, y se plantea el problema de que si sólo se conoce la propia idea de las cosas, no hay modo posible de comprobar si coincide o no con la realidad que pretende expresar. No se puede reconocer que lo que se conoce no son las propias ideas, sino que es la realidad "real" exterior y objetiva la que es conocida "en" esas ideas.

En consecuencia adquiere una importancia decisiva la cuestión de la "interferencia" entre la realidad exterior y las potencia cognoscitivas y aparece prepotentemente el problema de cómo se proyecta la realidad sobre la mente. Éste es el problema de la interpretación, o problema hermenéutico.

Este problema se alza con tanta importancia en la teoría del conocimiento porque es un problema "importado", traído desde fuera, desde el ámbito de la ciencia. En efecto, en la ciencia es un problema grave la cuestión de la adecuación entre lo que se conoce y el modo en que se conoce. Esta problematicidad tiene su origen en que la ciencia ha renunciado de entrada al conocimiento directo propio de la apertura natural del hombre a la realidad, y ha optado por hacer pasar la realidad por el filtro del sistema lógico de la ciencia.

En la ciencia sí es real la cuestión de la interpretación, porque su conocimiento es el fruto de una proyección de la realidad sobre un sistema lógico que ha sido construido con anterioridad. A quien ha definido anteriormente qué aspectos, es decir, qué magnitudes va a percibir de las cosas a través de la experimentación, le debe preocupar si esos aspectos son una descripción completa de lo que se conoce, o si hay otras dimensiones importantes que no se han "medido". Por ejemplo, sería "inquietante" observar fenómenos eléctricos o magnéticos si se ha pretendido describir la realidad de un sistema que sólo considera las variables mecánicas. Por eso, en los científicos han de estar atentos por sí, fuera de su sistematización, es decir, fuera de la ciencia, perciben -por medio del conocimiento espontáneo- aspectos de las cosas que no han sido incluidos en su sistema lógico.

El prestigio y la eficacia que ha adquirido el conocimiento científico ha hecho que se le considere como paradigma de conocimiento. "Conocimiento verdadero y fiable" es, en nuestro mundo casi equivalente a "conocimiento científico". Por esto las teorías del conocimiento están marcadas por una cierta dependencia del conocimiento científico y, en consecuencia, están afectadas del problema hermenéutico.

Pero el problema que se manifiesta en el conocimiento científico, puede aparecer, y de hecho aparece también en el ámbito del conocimiento natural espontáneo. Esto sucede siempre que se renuncia, implícita o explícitamente, a la consideración abierta y completa de la realidad, y se opta por considerar sólo los aspectos de la realidad que interesan al sujeto. En este sentido la ciencia experimental positiva se podría considerar una formalización altamente sofisticada de la tentación de ponerse en el centro del mundo y hacer pasar el universo entero por el filtro de los propios intereses.

Y efectivamente, cuando las cosas se ven de esa manera, aparece, como en la ciencia, la cuestión de la interpretación: una persona que mira al mundo desde sus intereses exclusivos, no conoce la realidad, sino el constructo que ha elaborado desde las constantes que ha puesto antes. El fruto de ese conocimiento, en cuanto que responde a ese modo de mirar, no es conocimiento de la realidad en sí misma, sino conocimiento de algo que, en el fondo es una producción de la propia mente. Ciertamente que ese producto de la propia mente ha contado con un elemento exterior, objetivo y consistente, pero esto no obsta para que el producto sea una elaboración mental.

Habría que establecer una diferencia radical entre el conocimiento verdadero de la realidad, y estos conocimientos que son más bien el fruto de una inteligencia decaída y marcada por el pecado original. Por supuesto, este aspecto de la herida del pecado de origen no suele estar muy presente en la predicación ascética, pero no por ello es menos real y peligrosa. No parece que este defecto que arrastramos en nuestra mente sea tan grave como el que ha debilitado nuestra voluntad o ha desordenado nuestras potencias, pues no parece que induzca de manera tan próxima al pecado. Sin embargo sus estragos a largo alcance son aún más insidiosos que los de la concupiscencia.

Para defendernos de ese peligro es preciso recuperar el sentido de la contemplación y de la

atención a la riqueza significativa que tiene la realidad por su condición de criatura de Dios. Sólo desde esta premisa es posible recuperar a su vez la validez del conocimiento de lo real, especialmente de las personas y de las realidades más significativas.

Entonces no se tratará de someter todo conocimiento al tratamiento de las cuestión hermenéutica, sino de distinguir previamente qué tipo de conocimientos están afectados de necesidad de ese tratamiento y cuáles no. Especialmente importante será advertir que las cosas conocidas por la contemplación, no deben ser sometidas a estudios verificativos de la misma manera que los conocimientos que son fruto de visiones interesadas, sean intereses del sistema lógico científico, sean del interés personal.

Esta diferencia se manifestará ante todo en que el conocimiento contemplativo, es un conocimiento que pone a la persona en contacto con la realidad en cuanto tal, es decir, en cuanto consistente en sí misma y no construida por la mente humana. Esto implica que esa realidad será siempre vista como algo que excede la mente del que la trata, y que por lo tanto incluye algo de misterio, de inalcanzable en su totalidad. Por el contrario el conocimiento interesado prescinde de lo real y se queda exclusivamente con su constructo mental. La contemplación pone al hombre en un mundo de realidades, mientras que las interpretaciones ponen al hombre en un mundo en el que la realidad ha quedado reducida a una pocas dimensiones, es decir, a una especie de artefacto que en cuanto tal puede ser plenamente conocido porque es fruto de la mente humana.

El mundo del contemplativo es un mundo consistente, a veces exigente, que puede sorprender y ante el que se debe tener una actitud de atención y respeto, pero que por eso mismo puede configurar un hogar real que acoge y defiende a la persona. Por el contrario, el mundo interpretado es un pseudo-mundo del que sólo se perciben las dimensiones que se adaptan a los intereses de cada uno en cada momento, lo que no interesa es como si no existiera. Sus elementos son perfectamente dominables, en cierto modo "blandos y flexibles", por eso nunca "hieren" ni comprometen a quien lo ha elaborado, pero por eso mismo es un mundo que no puede proporcionar nada de ayuda, pues no tiene más que aquello que el hombre dominante ha puesto en él.

3. Gradualidad en el "ejercicio" de la vida: relaciones reales

La diferencia entre el mundo "real" y en mundo "interpretado", no se refiere solamente al ámbito del conocimiento, sino que afecta a la cualidad de la vida de la persona. Es completamente distinto vivir en un mundo cuya realidad se reconoce como tal, o vivir en un "mundo interpretado". En la primera elegía de Duino, escribió Rilke que hasta "los sagaces animales, ya advierten que no estamos muy seguros en este mundo interpretado".

Ciertamente todo ser vivo, por ser vivo, se sitúa en un centro de percepción que le da una perspectiva limitada de todo. Pero por su capacidad de conocer la realidad en cuanto tal, el hombre es capaz de superar esa especie de "encerramiento" en su perspectiva, y reconocer las cosas en su condición de realidades consistentes: "Fieri aliud in quantum aliud" es una vieja definición de su comportamiento cognoscitivo frente al mundo. "Hacerse otro 'en tanto que otro'" significa captado como no entendido, como algo que no sólo tiene sentido en mi mundo, sino que él mismo es sujeto para el que existe un significado. La razón comienza sabiendo que existe algo de lo que no se sabe nada, o que, al menos, no se comprende. Las palabras "ser", "existe" y "hay" abren un horizonte cuya extensión es infinita y cuyo centro se halla en todas partes, por tanto, no exclusivamente en el lugar en que ya mismo me encuentro. Existir en este horizonte significa hallarse en insuperable tensión con el hecho de que el ser racional es tam-

bién un viviente, que sigue estando en el centro de su mundo circundante e interpretando el mundo desde el punto de vista de su inquietud por el propio poder ser" (Spaemann).

Cuando la realidad es reconocida como tal, la persona se percibe a sí misma como llena de relaciones con otras realidades, especialmente con otras personas, que son vistas como tales personas, es decir, como seres dotados de capacidad de conocer, libres, con las que se puede mantener un diálogo real, y enriquecerse con las aportaciones de los demás. Esto implica que quien vive en esta situación debe cultivar el hábito de la atención, del respeto, de la escucha. Éste es un mundo rico, del se pueden esperar ayudas que no proceden de uno mismo, sino de la capacidad creadora de los otros y que, por eso mismo enriquecen inusualmente el propio mundo y la propia existencia.

Lógicamente en estas cualidades hay grados, de forma que la percepción de los demás puede ser más o menos intensa, desde una atención contemplativa plena, que reconoce y procura "comprender" la realidad del otro, hasta decaer en una visión en que esa realidad queda casi reducida a los aspectos dictados por el propio interés, y, por tanto, como decíamos antes, aparecer casi como simples artefactos.

Esta gradatoria en la percepción de los demás se traduce en una gradatoria de intensidad de vida. Cuando en el Evangelio se dice: "He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" no se expresa algo que sea ineligible únicamente desde el punto de vista sobrenatural, es decir, desde la distinción entre la vida natural y la sobrenatural. La gradualidad de la vida, el poder tener más o menos vida, es propio de la existencia natural del hombre. Esta posibilidad de niveles más o menos ricos radica precisamente en la diferente calidad de las relaciones que se establecen. La vida humana en cuanto tal no es principalmente una cuestión biológica, es relación con el mundo y, sobre todo, con las demás personas.

Esto es lo que está en la base de que haya personas cuya vida sea muy plena e intensa y tenga sentido la afirmación del poeta que declaró al final de sus días: "Confieso que he vivido" (Pablo Neruda); o la de quien escribió: "Fui a los bosques porque quería vivir con plena conciencia, y afrontar los hechos esenciales de la vida, ¡es tan costoso el vivir! Quería sacar a la vida todo el meollo, no fuera a suceder que llegara el momento de la muerte y me diera cuenta entonces de que no había vivido" (Henry David Thoreau, "Walden o la vida entre los bosques"). Esta percepción, más o menos clara, se encuentra también en aquella vieja canción que decía: "¿Quién maneja mi barca, que a la deriva la lleva?". Es la advertencia de que es posible que la propia vida no sea ejercida tanto por el sujeto que la vive, cuanto por algo o por alguien que la lleva "desde fuera".

Estas percepciones tienen como manifestación el que los hechos de la propia vida pertenezcan a quien los realiza con una intensidad variable, que sean más o menos propios, y que, en consecuencia, esos hechos sean más o menos verdaderos. Veamos un poco más detenidamente esta diferencia.

Los hechos que configuran la vida no pueden ser explicados simplemente desde el punto de vista de su simple acontecer físico, o puramente sensible. Los hechos son verdaderamente "biográficos", es decir, contribuyen a definir la propia vida, cuando el sujeto que los realiza, los posee realmente como propios. Por eso los animales no tienen biografía, porque sus hechos remiten solamente a sus instintos y a sus circunstancias externas. Pero el ser humano tiene la maravillosa capacidad de ser libre, es decir, ser principio profundo de sus actos, sin que éstos puedan remitirse a causas anteriores.

Cuando los actos humanos son verdaderamente libres, es decir, cuando tienen su origen en la capacidad "creativa" de la persona, entonces le pertenecen de manera cualitativamente superior a como pertenecen sus actos a una causa necesaria. Pero esta actuación libre requiere que la persona que actúa tenga una relación específica con el objeto con que se relaciona. Una acción que brote simplemente del instinto, o del estado de ánimo, es decir, que sea expresión de una especie de dinámica interna necesaria, no es una acción libre en sentido propio. Puede ser espontánea, pero no libre. La libertad reclama conocimiento y relación adecuada con aquello sobre lo que se actúa. Por eso, se puede afirmar que la acción libre tiene como norma interna suya la "moralidad". Esto significa que en esa acción se relaciona con algo que tiene la capacidad de interpelar a la libertad, es decir, que se ha percibido como consistente en sí mismo, con un principio de reposo y de teleología que es lo que llamamos "naturaleza" o "esencia" o su ser en sí mismo.

La ley de la naturaleza en sentido clásico, es precisamente esa interpelación que la realidad dirige a la libertad del que actúa. El pensamiento moderno renunció por sistema a tener en cuenta la naturaleza de las cosas, pues se pensaba que eso era algo oscuro e inútil ("causarum finalium inquisitio sterilis est, et tanquam virgo Deo consecrata, nihil parit"), y se limitó a considerar la naturaleza como el resultado del conocimiento científico que es un conocimiento de las meras propiedades y regularidades de comportamiento en los objetos. Por eso, la realidad así percibida no podía dirigir ningún tipo de interpelaciones a la libertad, y la libertad se entendió como simple posibilidad de actuar incondicionadamente. Pero esto tiene como consecuencia que las acciones pierden su consistencia de relación con la realidad, y se limita a manipular una especie de materia prima irrelevante en sí misma. La moralidad misma desaparece entonces, o cambia sustancialmente de carácter: se convierte en la exigencia de espontaneidad libre de condicionamientos, o en el cálculo de las consecuencias de los actos.

Algo semejante acontece cuando la realidad queda reducida por la perspectiva interesada. Tampoco entonces se establecen relaciones verdaderas y sólo quedan las relaciones de dominio, o las dictadas por la fuente de esos intereses, que son parecidas a las relaciones de los animales que, a través de su instinto, responden a los estímulos que proceden del "medio" en que viven.

En un mundo que sea fuertemente interpretado, las acciones pierden su calado humano y decaen hacia meros actos brutos, biográficamente irrelevantes. Por eso, cuando la persona vive en un ambiente en que el mundo es muy interpretado, es decir, cuando no se relaciona con las cosas y las personas desde una actitud de respeto y de atención, tiene inevitablemente la sensación de que sus actos no son verdaderos actos suyos, y de que le viven la vida.

Esto sucede más o menos intensamente cuando el ámbito vital en que se desarrolla la propia existencia da ya de entrada todas las valoraciones y establece todas las pautas de actuación y de respuesta a las diversas circunstancias de la realidad. Entonces las acciones de las personas son necesariamente "tenues", poco propias, incapaces de expresar la propia singularidad personal. La experiencia de abandonar un mundo en el que las cosas estén muy interpretadas, y en el que haya una norma de actuación muy determinista, tiene el efecto inmediato de que la vida se amplía y los actos cobran una intensidad nueva.

Ciertamente entonces se corre el riesgo de poner tanto el acento sobre la creatividad de la propia libertad, que se olvide la realidad y sus reclamaciones naturales. Pero si ese abandono se hace precisamente para poder percibir con limpieza la realidad de las personas, y se cultiva la atención, la comprensión y el buen cariño, es decir, si se está prevenido ante el peligro de considerarlo todo desde el propio interés, la experiencia profunda es de apertura de un mundo

nuevo y maravilloso.

Por supuesto, nosotros no podemos ser tan independientes que superemos completamente toda interpretación. Sabemos que el pecado original ha afectado decisivamente a nuestro modo de conocer. Esto está siempre presente condicionando nuestros conocimientos y nuestra visión de la realidad en función de las preguntas que nos hacemos en cada momento. Pero la autenticidad, el carácter verdaderamente "personal" de una vida depende en buena parte del empeño por superar las reducciones que las circunstancias imponen a nuestro modo de mirar y de percibir las personas y las cosas.

Desde luego todos tendemos a ver a las personas en la perspectiva que imponen sus circunstancias. Nosotros no podemos percibir demasiada realidad. Sólo a una pocas personas podemos percibir en su condición verdaderamente personal. A los demás los percibimos como "el médico", o "el sacerdote", o "el tendero". No obstante hay ambientes interpretativos tan condicionantes que llevan a ver a las personas más cercanas no ya como "mi hijo Ticio" (que es siempre una persona singular, a la que se ha puesto un "nombre propio", no un nombre común), sino en la perspectiva que impone el lugar de ese hijo en el ámbito interpretativo de que se trate, de manera que si esa posición institucional cambia de alguna manera, casi se puede decir que aquel hijo ha salido de la vida.

Desde luego quien vive en situaciones tan condicionantemente interpretativas, no puede ejercer una vida personal auténtica. En todo caso se podría decir que ha remitido su vida a la vida de la instancia interpretativa, ya sea un ámbito cultural más o menos amplio o un ámbito más reducido como podrían ser los ámbitos profesionales, científicos o institucionales, y se considera a sí mismo como un "momento" de la vida esa instancia.

La vida cultural, por intensa que sea desde su propio punto de vista colectivo, es empobrecedora desde el punto de vista personal. Quien desarrolla su existencia en ese ámbito se verá seguramente asaltado por la vieja pregunta; "¿Quién maneja mi barca?".

Puede ser que en los ambientes fuertemente interpretativos se trate de compensar la pérdida de las dimensiones personales de la vida de las personas con la afirmación y la atención de ciertas peculiaridades a nivel más superficial, como son los aspectos de aficiones lúdicas, o de condiciones físicas, o de aficiones culturales. Pero en la medida en que esas singularidades son más propias del "individuo" que de la "persona", resultan engañosas y conducen a pensar que "hacer justicia" a la persona se reduce a atender a sus dimensiones más superficiales, olvidando la dimensión más propiamente personal que es la capacidad de ver y entender las cosas por sí mismo.

4. Educación y transmisión de interpretaciones: maestros y "formadores".

En un mundo interpretado la educación cambia necesariamente de carácter, pues es muy diferente la preparación para la vida contemplativa de la realidad, de la mera transmisión de las interpretaciones convencionales.

El mundo interpretado es simple, esquemático, carente de misterios. Todo lo que hay en él está perfectamente definido por las interpretaciones establecidas. Las acciones de las personas se consideran según un abanico de calificativos bien determinado, que permiten eludir la atención cuidadosa y respetuosa a la singularidad irreductible de las personas.

La educación que se da para integrar a alguien en un mundo interpretado, tiene elemento para

que se la pueda calificar de "manipulación" porque supone, al menos implícitamente, el intento de despojar a cada persona de su capacidad de ver con sus propios ojos, es decir, de su capacidad más personal para que se remita a las valoraciones vigentes, y a considerar a los individuos como un conjunto de "propiedades" de manera semejante a la materia prima que se usa para la construcción de los artefactos. Por eso, en la modernidad han surgido "teorías de la educación" que difieren sustancialmente de la visión de la época premoderna.

Adolf Hitler decía que él liberaba a las gentes de esa cadena de la conciencia que era insopor- table para la inmensa mayoría. Es propio del ámbito de la realidad interpretada el pedir a las personas singulares que abduquen de su conciencia en los asuntos más importantes y se remi- tan simplemente a las valoraciones interpretativas vigentes en ese ámbito.

En cambio, cuando se trata de vivir la vida en primera persona la educación que se requiere es la que prepara a mirar la realidad con atención, dispuestos a dejarse llenar por la densidad de verdad y de bien y de belleza que la realidad presenta. La educación para la vida realmente personal no es manipulación, sino ayuda respetuosa para que cada uno pueda cumplir su pro- pia teleología. Los que pueden enseñar a vivir de manera contemplativa son los "maestros". Se podría expresar esta tarea con las mismas palabras con que Newman comenzaba su descrip- ción del "gentleman": "Su tarea principal consiste en eliminar los obstáculos que se oponen a la libre actividad de aquellos que lo rodean. Más que tomar la iniciativa por cuenta propia, es una ayuda para la acción propia de los demás. Su ayuda se podría comparar a la de aquellas cosas que se denominan comodidades o facilidades para las disposiciones de naturaleza per- sonal: algo así como una butaca o un buen fuego, que tienen su papel a la hora de superar el frío o el cansancio, aunque la naturaleza proporcione, también sin ellos, tanto medios para des- cansar como calor animal".

Los maestros son personas que muestran a los demás el camino hacia una percepción lo más limpia posible de la realidad. Esto no es asunto "técnico", es decir, no se puede dar comunican- do unas instrucciones concretas, como las que se dan para el manejo de una máquina. Estas instrucciones tiene un carácter universal y unívoco y su aprendizaje tiene esencialmente un carácter de una teoría aplicable unívocamente a todos los casos. La enseñanza de los auténti- cos maestros tiene un carácter decisivamente personal. Cuenta con la capacidad de cada uno para ver la realidad con sus propio ojos. Por eso los verdaderos maestros no se limitan a trans- mitir "instrucciones", sino que saben también acoger las observaciones de sus pupilos, confia- dos en que éstos están poniendo en juego la capacidad de conocer que están cultivando. La gran diferencia entre las lecciones de los maestros -que se llamaban "lecciones magistrales"- y las lecciones de los profesores, es que éstos se limitan a transmitir lecciones ya escritas y establecidas, mientras que en las lecciones magistrales quien asiste se ve en la experiencia amplia de contemplar una persona en el ejercicio de su capacidad más noble de conocer.

El maestro no se limita a transmitir un cuerpo de doctrina ya establecido, sino que a través de su palabra pone a quien le escucha en la cercanía de una presencia que "activa" la capacidad propia de cada uno para conocer la realidad. Ciertamente el maestro también comunica conte- nidos intelectuales precisos, pero lo hace de manera que esos contenidos aparecen unidos al proceso mental y humano que los origina. Por eso el maestro es alguien que da paso a la reali- dad y muestra el camino para alcanzarla en su ser propio. El maestro enseña a contemplar.

Ésa es sin duda la gran diferencia entre una "universitas magistrorum", según la expresión con que Etienne Gilson utilizó para caracterizar la Sorbona en la que estudió, y una academia de buenos profesores que explican con claridad y competencia lo que otros han investigado y con- seguido. Y es también la diferencia entre el estudio de manuales y el del estudio de las obras

de los grandes maestros. Seguramente se aprenderán más fácilmente las conclusiones prácticas de la ética estudiando un buen manual que leyendo la "Ética a Nicómaco" de Aristóteles. Pero en la lectura de esta obra clásica se pueden advertir no solamente una conclusiones sobre lo que se debe hacer y lo que se debe evitar, sino la misma actividad del genio griego ante el fenómeno de la moralidad.

Actualmente es posible que un estudiante de primeros cursos de ciencias afronte un problema de mecánica aplicando directamente unas formulaciones que Newton no había conocido. Ese estudiante podría pensar que su mirada el problema en cuestión es inmediata, pero en realidad estaría mirando el problema a través de unos logros que no son de ninguna manera inmediatos. La mirada del joven estudiante sería una mirada condicionada por los logros anteriores a él, y que hombres de inteligencia egregia no habían podido tener. Quizá el estudiante no es de inteligencia excepcional, pero con su visión aventaja a hombres de inteligencia superior. Lo expresivo de este ejemplo, es que lo que se piensa como una mirada limpia de la propia inteligencia hacia los movimientos de los cuerpos, en realidad está filtrado por una ciencia previamente establecida. Ciertamente en este caso la mirada se enriquece en su capacidad de resolver los problemas concretos, pero, si no advierte los presupuestos de su enfoque, estará cerrándose el camino para detectar la realidad tal cual es.

El profesor competente se mueve en el nivel de los ya conseguido, e implícitamente equipara la ciencia recibida con las percepciones directas de la realidad. Lo que hace un profesor competente es introducir al estudiante en la tradición científica en que se encuentra. Por eso, a investigadores que se encuentran sumidos en estas tradiciones científicas, las gentes profanas les hacen a veces preguntas elementales que ellos mismo no se han planteado, mostrando así que la mirada que tienen sobre la realidad está muy condicionada por el ambiente de investigación científica en que viven, es decir, miran al mundo no directamente sino a través de la interpretación vigente es ese ámbito concreto. Las preguntas sorprendentes de los profanos suele tener el buen efecto de despertar a los científicos del sueño de pensar que están percibiendo la realidad con mas nitidez y profundidad que nadie.

De manera análoga, los que son considerados buenos "formadores" de personas en ámbitos culturales o institucionales muy interpretativos tienen como objetivo el introducir en ese mundo a los que llegan, de manera que adopten las pautas, las perspectivas, los enfoques y las explicaciones vigentes. Estos formadores se encuentran con todo ese bagaje ya dado y nunca se sitúan en una perspectiva que pueda cuestionarlo. Por eso tampoco llegan a sus raíces. Se limitan a inducir actitudes que tienen su principio en otros lugares. Los profesores cuentan con la capacidad asimilativa de los jóvenes, y con la disponibilidad de sus potencias, pero no con la dinámica propia de la acción humana auténtica, que exigiría llegar a las raíces del comportamiento realmente humano, a su libertad, a su capacidad de ver las cosas con los propios ojos, y de dar una respuesta libre e inédita.

Los maestros, por su parte, cuentan ciertamente con está dinámica. Pero no imponen comportamientos concretos y van más al fondo de la persona. Los maestros no enseñan primariamente lo que dicen los libros, sino que enseñan a pensar, a percibir las luces de la realidad, a poner en actos las mejores capacidades de cada uno. Ciertamente eso lo hacen mientras transmiten conocimientos, y mientras familiarizan a los jóvenes con los logros de otras personas libres, pero van siempre más allá de los simples logros establecidos, y marcan como una cierta distancia respecto de esos logros. Familiarizando a sus discípulos con el proceso que dio lugar a esos resultados, les hacen revivir la situación del genio que desde la percepción directa de la realidad supo expresarla en los logros que aparecen en los manuales ya establecidos.

Había un maestro de física, catedrático de la asignatura "Mecánica Racional", que decía que, hasta un cierto tema, él entendía lo que explicaba, y por eso desarrollaba algunos temas de mecánica "conceptualmente", pero que a partir de un cierto momento ya no entendía nada. En realidad explicaba también esos temas con una gran claridad, pero aún así afirmaba que "no entendía" aquello porque se trataba de desarrollos matemáticos en los que la realidad física quedaba perdida: la lógica de los conceptos dejaba su lugar a los procesos matemáticos. Ya no era la realidad la que se percibía, sino su interpretación matemática. Esta pérdida implícita y "oculta" de la realidad era lo que estaba en la base de que los científicos sean tantas veces incapaces de percibir imperativos éticos para su propia tarea: la realidad interpretada no interpela ni reclama respeto.

Por eso no es extraño, volviendo ya al ámbito de la educación general humana, que quienes han desempeñado la tarea de ser formadores en el sentido que estamos utilizando, al cabo de los años aparezcan en una situación un tanto problemática. En principio podría pensarse que esas personas deberían mostrarse maduras y seguras de su posición en la vida, expertos en humanidad y conocedores a fondo del corazón humano. Sin embargo, muy frecuentemente no es así. En realidad no llegaban al fondo y eran solamente transmisores enérgicos, y a veces violentamente desconsiderados, de ciertas actitudes muy concretas, al modo como un sargento impone la disciplina a unos reclutas o, todos los más, como un mecánico de automóviles puede transmitir ciertas destrezas a sus peones. Pero hay aún un aspecto más paradójico y de más graves consecuencias. En el caso de los que tenían la misión de dar formación propiamente humana, o cristiana, la cuestión es que entre la fraseología que dominaban había expresiones que se referían a asuntos de fondo. Como esas referencias eran solamente "formales", un tanto estereotipadas, y no tenían otra base que el ser parte de las interpretaciones vigentes, cuando aflora la verdad de los que hacían, ya no pueden entenderse a sí mismos y caen en perplejidades desconcertantes y, a veces, en crisis psicológicas bastante profundas.

Otras personas singulares que se han movido siempre desde la autenticidad, quizá han aceptado por un tiempo la inducción de actitudes predeterminadas, al modo como un niño acepta los métodos de caligrafía. Pero cuando, pasado el tiempo, y llegado el momento de la madurez, pretenden moverse desde la posesión personal de su vida, no pueden aceptar sin más la imposición de esas pautas deterministas, y abandonan con desencanto el ámbito en que la realidad se les roba cada día con la pretensión de imponerles una disciplina artificiosa y unas interpretaciones omnicomprensivas.

5. Los "misterios" y la "ortodoxia": las fórmulas convencionales

La tendencia a sustituir el mundo real por el mundo interpretado, aparece con una fuerza especial en el ámbito de las expresiones de tipo doctrinal-religioso, en el que efectivamente hay muchas fórmulas y definiciones establecidas con la autoridad de la Iglesia y que son el fruto de intensas batallas doctrinales en momentos singulares de la historia. Además de las definiciones estrictamente "dogmáticas", se han ido elaborando a lo largo de la historia sistemas más o menos afortunados que pretenden ordenar en una visión armónica el conjunto de la fe cristiana. Pero esto no debe llevar a pensar que se puede prescindir del carácter inagotable del misterio para quedarse sencillamente con las expresiones dogmáticas o los sistemas teológicos más consagrados. Como ha advertido Juan Pablo II, "La capacidad especulativa, que es propia de la inteligencia humana, lleva a elaborar, a través de la actividad filosófica, una forma de pensamiento riguroso y a construir así, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, un saber sistemático. Gracias a este proceso, en diferentes contextos culturales y en diversas épocas, se han alcanzado resultados que han llevado a la elaboración de verdaderos sistemas de pensamiento. Históricamente esto ha provocado a menudo la

tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico. Pero es evidente que, en estos casos, entra en juego una cierta "soberbia filosófica" que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal. En realidad, todo sistema filosófico, aun con respeto siempre de su integridad sin instrumentalizaciones, debe reconocer la prioridad del pensar filosófico, en el cual tiene su origen y al cual debe servir de forma coherente".

La lógica interna de la teología que medita la Revelación y su instancia sistemática, sugiere constantemente a la Iglesia nuevas formulaciones y reglamentaciones disciplinarias. Es el testimonio vivo del Espíritu Santo en la Iglesia, que "recibirá de lo mío y os lo hará conocer" y que de esta manera manifiesta en realidad su libertad divina y su personalidad distinta de la del Verbo. Él no conoce la adhesión servil a la "letra" y en su propia libertad muestra al mismo tiempo también la vitalidad de la palabra de Dios. Palabra que desde el principio es más que una simple letra, y por eso no puede quedar aprisionada como en una cárcel en ningún libro, ni siquiera en un libro inspirado (In 20, 30; 21, 25). No obstante, el mismo Espíritu que descubre las conexiones internas del Verbo Revelado y que hace germinar nuevo Espíritu por medio de la confrontación de aquello que es espiritual con aquello que es espiritual ("spiritualibus spiritualia comparantes", 1 Cor 2, 13; para Orígenes se trata de la palabras programática de toda la investigación teológica), demuestra en esto su libertad y su carácter inagotable hasta tal punto que la idea de una perspectiva sistemática y de conjunto sobre la sabiduría divina, aunque sólo fuera sobre la parte de ella que ha sido revelada, aparece como algo imposible y como una forma monstruosa de racionalismo.

En realidad, ni la serie de las definiciones dogmáticas, conciliares y papales, ni la sucesión de las especulaciones teológicas, en cuanto "sistemas" y "sumas" se conectan las unas a las otras de manera talmente significativa, pueden tener como consecuencia histórica la de ofrecer un cuadro de conjunto de la Revelación que en cierto modo complejo, casi como si el sentido del tiempo concedido a la Iglesia desde Cristo hasta el Juicio Universal, fuese en primer lugar el de llevar la formulación de la Palabra, que en la Escritura se encuentra en cierto modo confusa y casual, a una formulación teológica más orgánica y sintética (enriquecida por las conclusiones teológicas), o incluso poco menos que exhaustiva. Para recobrar la razón desde la exaltación de semejante progreso teológico-gnóstico sería suficiente echar una mirada a la situación actual de la relaciones entre la exégesis y la dogmática; estamos en presencia de una crisis de fondo, que se arrastra desde hace tiempo y que fuerza simplemente a un nuevo modo, aún más esmerado, de escucha del originario Verbo Divino.

Por esto, daría muestra que no saber lo que trata, quien dijera que cuando se ha conseguido una formulación ordenada y clara de algún aspecto de la fe, por ejemplo, en la teología sacramentaria de Santo Tomás de Aquino, ya no hay que seguir investigando en esa línea, sino limitarse a aprender esa doctrina teológica.

Sólo distinguiéndolos cuidadosamente podremos defendernos de la tentación racionalista de sustituir el misterio insondable de la fe por sus expresiones teológicas, que son relativamente "controlables" desde la técnica escolástica o teológica. No obstante, el deseo de controlar la fe hace que se busque la seguridad de las fórmulas y se sienta pasión por la ortodoxia. Se olvida entonces que esas fórmulas venerables están al servicio de un contenido que las excede necesariamente, y se tiende a mantener la vigilancia sólo sobre esos modos de expresión. La fe queda, en consecuencia, "enervada", se le quita su fuerza viva. El resultado es que se tratará de unas expresiones llenas de seguridad, que quizá proporcionen por algún tiempo cierta satisfacción de firmeza, pero que antes o después manifestarán que no pueden iluminar la vida de las personas, sobre todo en un tiempo en que las situaciones nuevas sobrevienen constantemente.

Y lo mismo sucederá con los demás ámbitos de la vida. La visión del mundo que se engendra desde esas posiciones mentales tienden a la nostalgia de tiempos pasados y privan a las personas de la energía necesaria para afrontar con optimismo los cambios que tienen lugar en la vida del mundo actual. La mentalidad en lo político, en lo social, en lo económico, y demás, se manifiesta fuertemente conservadora. En lo intelectual degenera hacia la posición de los "empollones" más de que los verdaderos amantes de la verdad, capaces de dar respuestas convincentes a las cuestiones que van surgiendo cada día. Las instituciones se muestran mucho más preocupadas por la seguridad para mantener las posiciones adquiridas que por la creatividad para afrontar las nuevas. Un mundo interpretado es un mundo manejable pero no vivo y, por tanto, no fecundo.

Hasta en las cuestiones de aspecto externo, la "categoría humana" se confiará a unas formas estéticas más bien fijistas y un tanto envaradas. En vez de configurar el mundo, se va constantemente detrás de los que lo hacen surgir.

Esto es grave porque en el caso de que aquí se trata, la cuestión de la presencia en la frontera es esencial. Lo cierto es que en vez de actuar sobre el mundo, se va a la zaga de los más valientes y capaces. Sólo cuando se ha demostrado que ciertos pensadores o teólogos son inequívocamente buenos, se opta por dar el paso de incorporar los a la bibliografía convencional institucional.

Esta actitud está favorecida por el hecho de que esa forma de "ortodoxia" es mucho más fácil de enseñar y de transmitir que la actitud de contemplación verdaderamente fiel del misterio cristiano. No hace falta ninguna creatividad especial para explicar o aprender de memoria las fórmulas o las lecciones de autores del pasado. Las lecciones pueden confiarse a cualquiera que dedique suficiente tiempo a estudiar lo que otros han establecido, aunque es seguro que las explicaciones no pasarán de ser repeticiones cada vez más muertas. Como ha señalado Juan Pablo II en su última encíclica, "Los conocimientos fundamentales derivan del asombro suscitado en él por la contemplación de la creación: el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes con los cuales comparte el destino. De aquí arranca el camino que lo llevará al descubrimiento de horizontes de conocimientos siempre nuevos. Sin el asombro el hombre caería en la repetitividad y, poco a poco, sería incapaz de vivir una existencia verdaderamente personal".

Quizá no sea descabellado decir que esa forma de ortodoxia, es en realidad un flaco servicio a la causa de la fe. La fe cristiana debe ser una fe viva, no sólo en el sentido de abandono confiado en el poder de Dios, sino en el sentido de que los conocimientos han de estar insertados en la llama de la vida. La ortodoxia no puede ser "fijismo" ni atadura a unas fórmulas que quizá fueron significativas otro tiempo, pero que ya no lo son. Para garantizar la fidelidad de la Iglesia a su obra redentora, Jesucristo no confió en documentos precisos o en ordenaciones jurídicas muy vinculantes, sino que envió al Espíritu Santo, Señor y "dador de vida". Su obra y su doctrina era esencialmente "vida", y sólo en la vida podían ser "escritas".

Cuando para hablar de un tema doctrinal o ascético personas muy diversas recurren siempre a los mismos esquemas y a las mismas expresiones, es señal de que la referencia no es la realidad de que se habla, sino las fórmulas convencionales establecidas. Ciertamente el discurso sonará bien a quienes desean solamente que se les recuerde lo que ya saben, pero impedirá a todos alcanzar algo siquiera de lo mucho que no saben. Cuando esto se produce, las personas más clarividentes dejan de escuchar incluso a las instancias más altas, porque saben que no podrán esperar de ellas más que repeticiones. En cambio, cuando la mirada va más allá de las

fórmulas y alcanza la realidad a la que apuntan, las formulaciones resultarán al mismo tiempo fieles y nuevas, asombrosas y profundamente familiares.

Además ese ámbito más amante de las fórmulas que de las riquezas de la verdad, tenderá lógicamente a manipular esa misma verdad, a utilizarla como apoyo de sus posiciones, y esto incluso en el caso de las Sagradas Escrituras. Por eso, de esa forma de ortodoxia no se esperará ninguna luz de fondo para afrontar las cuestiones doctrinales y morales las difíciles. En el fondo no se fomenta la investigación libre y creadora porque implícitamente se teme el peligro de que de esas investigaciones pudiera surgir algún juicio sobre las propias interpretaciones, o sobre los "revestimientos doctrinales" que se hacen convencionalmente de las opciones autoritarias.

6. Mundanidad y extrañeza del mundo

La posición de quien está sumido en una visión interpretada del mundo es, en cierto modo, cómoda. Pero es una posición antinatural y violentante de la mente humana. La persona humana es de condición mundana, y ha sido creada para la vida, en sentido trascendente y en sentido natural.

Los modernos entendieron inequívocamente que la visión del mundo interpretado suponía que el hombre se hacía "acósmico", desarraigado, sin hogar seguro. Porque el ambiente protector de la institución interpretadora, no es humano.

La afirmación frecuente de que para entender el mundo hay que tener algún tipo de interés sobre él, es falsa en su sentido más profundo. Más aún es dependiente de la perspectiva que dice que para conocer la naturaleza tenemos que "preguntarle" a través de nuestros sistemas lógico científicos. En realidad la naturaleza no necesita de preguntas para ofrecernos un mundo lleno de significados. La importancia de la búsqueda de una respuesta para acercarse fecundamente a la realidad es una de las huellas más escondidas del pecado, que ha debilitado nuestra capacidad contemplativa.

Por otra parte se debe advertir que la cultura, aunque sea condición de posibilidad para la existencia propiamente humana, no debe ser de suyo un filtro que imponga un esquema interpretativo de la realidad, ni tampoco una fuente de cuestiones dadas que impongan un interés previo para el conocimiento. También estos riesgos son fruto de la deformación que ha introducido en el conocimiento la herida del pecado original. La cultura debería ser como el lenguaje, que debe proporcionar el medio expresivo, sin condicionar lo que se ha de expresar.

En este sentido, el ámbito de una cultura, no debe ser lo que constituya propiamente el mundo de los hombres, sino solamente una condición para que ese mundo sea posible. Los elementos de ese mundo verdaderamente humano deben ser las realidades y, sobre todo, las personas. Por eso, se puede afirmar que una cultura o, en general, un ambiente es verdaderamente humano cuando facilita alcanzar la realidad personal de los demás, sin "interpretarlos".

En cambio, cuando la cultura predomina hasta el punto de imponer la visión de todas las realidades, el mundo se hace evanescente y pierde consistencia. Puede darse el caso de que el mundo cultural o institucional se alce con pretensiones de absoluto, e induzca la convicción de que la vida en él, se identifica con las relaciones con lo absoluto, es decir, con lo más profundamente humano y valioso de la existencia. Pero eso no puede ser verdadero. Más aún puede conducir a las barbaridades que se dan en todas las sociedades de cultura fuertemente dogmática, como aconteció en la Alemania del Tercer Reich.

Aunque el ámbito cultural o institucional aparezca muy fuerte, y se presente como capaz de dar todas las respuestas y de solucionar todos los problemas a nivel inferior, deja a la persona sin un verdadero mundo, y sin una relación verdadera con el absoluto de Dios y de las personas.

El mundo verdaderamente humano es un mundo de personas singulares. Por eso su preparación es la familia, en la que cada uno de los miembros tiene un nombre propio y no puede remitirse a ninguna ley general omnicomprensiva. La educación en ella es desarrollo de la capacidad de dar respuestas personales e inéditas. Su unidad es la unidad que nace de la comunión dialógica. El gobierno que le corresponde es el que asemeja a la Providencia de Dios, que hace a cada cosa ser lo que es. Su poder está muy por encima de la mera fuerza física coactiva, y es reflejo del poder que se nos ha manifestado en la revelación de Dios, Ser infinito en la comunión de la Personas.

Ciertamente todo eso requiere, como condición de posibilidad una cultura y una organización material, pero no se reduce a esto.

7. La condición humana y sus "daños" cognoscitivos

Volviendo a lo que decíamos al comienzo de estas consideraciones, las personas conservan siempre una cierta capacidad para detectar lo que son palabras verdaderas y lo que es repetición inercial. Y aunque no lo sepan expresar, sufren cuando sólo se les da un alimento mental defectuoso. Por eso en el mundo interpretado las personas pueden estar más "seguras" en muchos aspectos, pero esto se logra al precio de estar violentados en la propia condición personal. En estas circunstancias las funciones más complejas y delicadas, se apagan, como sucede a los animales que no se reproducen en cautividad.

Más compleja y delicada que la capacidad de reproducirse, es la capacidad de conocer y de relacionarse con la realidad y con los demás. Esta capacidad tiene sus leyes propias que están siempre presentes en la vida de los seres humanos.

El uso defectuoso de la inteligencia implica una relación defectuosa con la realidad: una realidad manipulada es una realidad deformada, una "realidad virtual", imaginada, es decir, no es la realidad. Para algunas cosas puede ser nombrada como si fuera real pero no puede ser la realidad que sostiene y enmarca realmente la vida.

El discurso verdadero, y el uso de la inteligencia que mira honestamente la realidad tiene la fuerza de la misma realidad. Los discursos de debilidad personal o de pura miseria moral son discursos pobres, con un contenido de "verum" muy pequeño porque no alcanzan la realidad: son una historia falsa, que no alcanza lo real.

Si se pierde la buena relación con lo real la vida se enturbia, se hace débil, pierde sus apoyos naturales, y como resultado, la persona se experimenta como acósmica, sin mundo, sin relaciones reales -por defecto del término "adquem"- que son lo que constituye la esencia más fundamental de la persona. Al perder así sus relaciones, la persona se experimenta como sin vida, sin ser, sin fuerza, sin fundamento.

Parece que la enfermedad mental de la depresión es una debilitación del sentido real de la existencia. Este defecto puede aparecer como consecuencia de deficiencias biológicas y fisiológicas, pero su causa propia es la situación en que la persona no se encuentra adecuadamente dispuesta respecto de los la realidad que la persona percibe y reconoce con la inteligencia.

En la infancia es habitual que la persona se encuentre bien dispuesta respecto al mundo y a su entorno. El paso del tiempo y el crecimiento en edad, cuando conlleva una objetivación intensa de la realidad, puede favorecer la debilitación del sentido de la objetividad del mundo y, consecuentemente, la aparición de la depresión.

Comentario a la descripción del "gentleman" de Newman

1. La descripción de Newman

"Decir que el caballero es una persona que nunca hace daño, equivale casi a definirlo. Esta descripción, además de ser refinada, es hasta cierto punto, precisa. Su tarea principal consiste en eliminar los obstáculos que dificultan la libre actividad de aquellos que lo rodean. Más que tomar la iniciativa por cuenta propia, es una ayuda para la acción propia de los demás. Su ayuda se podría comparar a la de aquellas cosas que se denominan comodidades o facilidades para las disposiciones de naturaleza personal: algo así como una butaca o un buen fuego, que tienen su papel a la hora de superar el frío o el cansancio, aunque la naturaleza proporcione, también sin ellos, tantos medios para descansar como calor animal. De manera análoga, el verdadero caballero evita todo aquello que podría causar perturbación o inquietud en el ánimo de aquellos con los que le ha tocado compartir la suerte; evita siempre los conflictos de opiniones o de sentimientos, las reservas, las desconfianzas, los comentarios negativos o amargos, el resentimiento. Su gran tarea es hacer que cada uno se encuentre a gusto, como en su casa. No olvida nunca la condición de cada uno y así es amable con el tímido, gentil con el distante y comprensivo con el que podría parecer ridículo. Sabe siempre con quien está hablando, evita hacer alusiones fuera de lugar, o esgrimir argumentos ad hominem o que pudieran resultar molestos. Rara vez es él mismo el tema de conversación, y nunca se hace pesado. Da poca importancia a los favores que hace y, aunque da, parece más bien recibir. No habla de sí mismo salvo cuando se ve forzado a ello, no se defiende nunca de las acusaciones recurriendo a retorcer sin más lo que le han dicho, no presta atención a las calumnias o a los chismes, es escrupuloso a la hora de atribuir malas intenciones a aquellos que se le oponen, e interpreta todo por su lado más positivo. En la discusión no es nunca mezquino, ni se toma jamás ventajas desleales. No confunde nunca las críticas malévolas o las frases hirientes con auténticas argumentaciones, y no insinúa nunca lo que no es capaz de decir abiertamente. Con una prudente amplitud de miras, observa la máxima de sabio clásico, de que deberíamos comportarnos siempre respecto de nuestros adversarios como si un día hubieran de llegar a ser nuestros amigos. Tiene demasiado buen sentido como para sentirse o tendido por insultos, está demasiado ocupado para recordar los errores y tiene demasiada mansedumbre como para guardar rencor. Es paciente, tolerante y resignado en base a principios filosóficos: se somete al dolor porque es inevitable, al duelo porque no se puede remediar y a la muerte porque tal es su destino. Si se ve implicado en cualquier tipo de polémica, su mente disciplinada lo salva de la grosera descortesía de mentes quizá mejores, pero menos educadas las cuales, como cuchillos romos, rompen y desgarran en vez de cortar limpio, no captan el meollo de la cuestión, dispersan las propias energías en cuestiones accidentales, no se hacen cargo de las razones del adversario y acaban dejando la cuestión más confusa de lo que la encontraron. Sus razones pueden ser acertadas o equivocadas, pero tiene las ideas demasiado claras para ser injusto. Es al mismo tiempo sencillo y enérgico, conciso y decidido. Es difícil encontrar en otro lugar tanta imparcialidad, respeto e indulgencia porque verdaderamente se pone en el lugar de su adversario y procura dar cuenta de sus errores desde dentro. Conoce tanto la fuerza como la debilidad de la razón humana, el campo que le es propio y los límites de este campo. Si no tiene fe, será demasiado profundo y de mentalidad demasiado amplia como para pretender ridiculizar la religión o actuar en contra de ella. Es demasiado sabio como para ser dogmático o fanático de su incredulidad. Respeta la piedad y la devoción. Incluso contribuye a sostener instituciones en las que no cree porque las considera venerables, hermosas, o beneficiosas. Honra a los ministros de la religión y, cortésmente, se limita a no aceptar sus misterios, sin atacarlos o denunciarlos. Es amigo de la tolerancia religiosa, y esto no sólo porque su filosofía le ha enseñado a mirar con mirada imparcial todas las formas de fe, sino también por esa especie

de delicadeza gentil en los sentimientos, que es propia de la civilización.

No es que, aunque no sea cristiano, no pueda tener también él a su modo una religión. En este caso su religión es una religión de imaginación y de sentimiento; es la materialización de aquellas ideas de lo sublime, de lo majestuoso y de lo bello sin las que no podría haber una filosofía liberal. Alguna vez reconoce al ser divino, a veces reviste un principio o una cualidad desconocidos con los atributos de la perfección. Y hace de esta deducción de su razón o creación de su fantasía, la ocasión de pensamientos tan excelentes, y el punto de partida de una doctrina articulada y sistemática, que casi parece un discípulo del mismo cristianismo. Debido a la misma precisión y seguridad de sus capacidades lógicas, es capaz de ver qué sentimientos son coherentes en aquellos que profesan una determinada doctrina religiosa, y parece a los demás que él sienta y crea un completo arco de verdades teológicas, que existe en su mente de un modo no diverso a como lo está un cierto número de deducciones.

Tales son algunos rasgos del carácter ético que será formado por la inteligencia cultivada, prescindiendo del principio religioso. Este temple de carácter puede encontrarse dentro del ámbito de la Iglesia, o fuera de ella, en hombres santos o en hombres disolutos; forman parte del ideal más elevado del mundo, en parte pueden ser una ayuda y en parte pueden ser un obstáculo para el desarrollo de lo católico. Pueden corroborar la educación de un San Francisco de Sales o de un Cardenal Pole; pueden constituir los límites del horizonte mental de un Shaftesbury o de un Gibbon. San Basilio y Juliano fueron compañeros de estudios en la Academia de Atenas; y uno llegó a ser santo y doctor de la Iglesia, el otro su enemigo sarcástico e incansable" (The Idea of a University, VIII, 10)).

2. Comentario

En esta definición del Caballero, se consideran solamente aspectos que se refieren al trato entre las personas, y más concretamente al trato dialógico entre ellas, no al trato que suele denominarse social, técnico o mercantil. Esto resulta, a primera vista, un tanto sorprendente. No se dice nada sobre si el Caballero debe ser una persona que no se emborracha, que no tiene trato con personas de fama dudosa, que paga sus deudas, que está informado sobre los asuntos políticos y sociales más importantes de su entorno vital. Por esto, la descripción del Caballero no es un elenco de las posibles perfecciones humanas o "morales", sino un tipo de calidad humana que es muy "de este mundo", pero de las dimensiones más altas de la existencia humana en este mundo. Hay aquí una especie de "reduccionismo" muy expresivo: parece que la persona en cuanto tal, o el Caballero, sea visto ante todo desde la capacidad que tienen las personas para conversar. No es que se desprecie la compostura, o las normas sociales de la cortesía y del "saber estar", pero estos aspectos de la educación están como implícitos en el trato dialógico, que es el aspecto fundamental de la relación entre las personas. Hay aquí una enseñanza importante para situar adecuadamente las virtudes relacionadas con la caridad cristiana y el respeto. En efecto, la relación correcta entre las personas no se debe situar primariamente en las atenciones de tipo corporal o material -como son el atender a sus necesidades más biológicas o sensibles-, sino en las relaciones que se expresan a través del diálogo. Esto es algo semejante -sólo semejante- a las observaciones que hace Isak Dinesen en sus "Dagherrotypes", cuando dice que "hace cien años, la educación de un auténtico Caballero, era un asunto largo y costoso. Un Caballero era resultado de procedimientos particulares prefijados, nobles y complejos. Y seguramente a nuestra época le sería difícil darse cuenta de cuántos de estos procedimientos consistían en darle la justa sensibilidad y el justo comportamiento en relación con la dignidad femenina. Un verdadero Caballero se reconocía ante todo por su comportamiento respecto de este único punto. Sí, bebe demasiado" podían decir de él las mujeres. "No paga nunca al sastre. Sabemos bien que sabe ser brutal". Pero si era irreprensi-

ble respecto a aquel primer artículo de fe, concluían: "Pero es un auténtico Caballero". En los círculos de los oficiales ingleses estaba prohibido, en cualquier circunstancia y en cualquier contexto, pronunciar el nombre de una mujer. Violar esta ley era la ofensa más grande en absoluto que se podía hacer a ideal del Caballero".

Hay un refrán castellano que dice que "en la mesa y en el juego, la educación se ve luego". El comportamiento en la mesa es ciertamente una referencia expresiva, pero quizá se reduce a un aspecto que en el fondo es derivativo y secundario, pues se sitúa en un ámbito que es inferior al del trato de diálogo con otras personas, aunque efectivamente la manera de comer expresa bastante bien la manera como se ha humanizado la función biológica de nutrirse. Por su parte, el juego sí puede ser un ámbito muy expresivo de la calidad de la educación de las personas, pues en él se advierte la manera de tratar a un "adversario" que no debe ser, por eso, un enemigo. Además, la actitud en el juego muestra hasta qué punto la pasión o el deseo de vencer se supedita al respeto del otro.

La definición del Caballero que encontramos aquí es una descripción de lo que debería ser el objetivo primario de la educación. En este contexto la educación podría definirse como aquello que se echa de menos cuando se dice de alguien que es un "maleducado". Ciertamente esto no constituye una definición positiva, pero a cualquier persona con cierta sensibilidad esta observación le resultará más semejante a la que ofrece Newman en el texto que tenemos presente.

"Decir que el caballero es una persona que nunca hace daño, equivale casi a definirlo. Esta descripción, además de ser refinada, es, hasta cierto punto, precisa."

La primera frase es ya altamente expresiva: el Caballero es "una persona que nunca hace daño". Esto no es una definición desde el "hacer el bien a los demás". Ciertamente el aspecto de hacer el bien aparecerá enseguida, pero para precisar cuál es el bien que se hace y cuál es el modo de hacer ese bien, se comienza diciendo que lo primero es no hacer daño. En esta aparentemente superficial entrada se pone ya la base sobre la que se asienta todo: el Caballero no se sitúa de entrada en la perspectiva de Dios. De Dios nos viene todo lo que sucede, lo bueno y lo malo. A veces lo malo, lo doloroso, lo incómodo resulta a la larga muy beneficioso para las personas. En su definición del Caballero, Newman parte de la convicción de que aunque del mal pueda resultar muchas veces el bien, a nosotros lo que nos compete es que para que resulte el bien hay que hacer el bien. Esto es una forma de expresar la idea clásica de que nuestro primer deber respecto de los demás no es procurar su perfección moral, sino su felicidad.

Esto significa partir de una conciencia clara de la posición del hombre en el mundo ante los demás, y en su participación "limitada" de la Providencia divina.

El fondo de este inicio en la definición del Caballero, es de muy amplio alcance antropológico y personal. El hombre cabal no se sitúa ante los demás como un representante de Dios, con los atributos y las pretensiones de lo divino. Dios a veces envía contradicciones y sufrimientos, pero nosotros no debemos participar de la Providencia de Dios en ese aspecto. "Non nocere", no hacer daño, ha sido la formulación del primer principio de la benevolencia.

El trato con los demás sería muy problemático si alguien se arrogara la potestad de hacer el mal para que resulte un bien, como manifestación de la caridad. Lo primero entre las cosas que están en nuestra mano al tratar a los demás es no hacerles daño. Quizá no podamos hacerles un gran bien, pero al menos hemos de cuidar siempre no hacerles daño. En el ámbito

de la medicina hoy el principio de "non nocere" está actualmente muy cuestionado, pero sigue siendo un principio de cuya evidencia tienen conciencia los más "humanos": los conocimientos técnicos no deben aplicarse para hacer el mal, aunque el sujeto pasivo lo pida.

La razón es que quien no duda en hacer daño a otro con la perspectiva de que resulte un bien, se sitúa en una perspectiva impropriamente elevada para la criatura humana. Nosotros no podemos prever todas las consecuencias de nuestra acción. Algunas veces resultarán daños indirectos, pero eso hay que aceptarlo como inevitable, y nunca como algo perseguido directamente.

Una persona de la que se sabe que se conduce siempre por el "non nocere", es una persona ante la que uno se siente seguro y puede confiar. No es simplemente un extraño o un indiferente, pero tampoco será alguien que tome nuestra vida en sus manos como si fuera Dios.

"Su tarea principal consiste en eliminar los obstáculos que dificultan la libre actividad de aquellos que lo rodean. Más que tomar la iniciativa por cuenta propia, es una ayuda para la acción propia de los demás".

Ahora muestra que el no dañar no es toda la misión del Caballero, sino que tras ese empeño por no hacer daño, hay también una acción positiva, una intervención concreta en la vida de los demás. Pero esta intervención no tiene la forma de una irrupción violenta, como si apareciera en la vida una fuerza poderosa que arrastra a las propias energías vitales, abrumándolas, entrando en conflicto con ellas. No. El Caballero tiene una presencia más discreta y, al mismo tiempo, más profunda. Consiste en ayudar a que la persona pueda actuar por sí misma, a que pueda hacer lo que ella misma quiere a que cumpla sus inclinaciones más íntimas y sutiles. Por eso dice Newman que "quita obstáculos", allana el camino, facilita hacer lo que uno mismo quiere hacer. La intervención del Caballero no significa que en mi vida aparezca otra fuerza que entre en conflicto con lo que brota de mi alma, de mi corazón, sino que es una fuerza que se pone siempre en continuidad con lo que yo mismo quiero.

Se podría hacer una analogía con lo que en la mecánica de los coches es la "dirección asistida". El mecanismo de la dirección asistida seguramente es complejo y poderoso, pero es al mismo tiempo sumamente "discreto". No se nota directamente. Se advierte al experimentar que la conducción es mucho más fácil y suave, que no hay que hacer un esfuerzo extraordinario para dirigirlo personalmente.

Lo que Newman está diciendo es que cuando el Caballero llega a la vida de una persona hace que su obrar sea más fácil, que no tenga que vencer las circunstancias que a veces nos distorsionan y hacen que no podamos mantener el pulso, y la acción salga desviada de lo que queríamos. Esto es especialmente significativo cuando se trata de aspectos o matices del temperamento o del modo de ser, que son estrictamente personales y que son fácilmente perturbables por la acción "fuerte" de personas de más carácter. Entonces es fácil que las personas más delicadas o débiles de carácter se sientan como "presionadas" a ciertas acciones que son contrarias a su temperamento, o quizá incluso a su debilidad. Estas personas quizá requieren un entorno muy favorable para expresarse por sí mismas sin ser disturbadas. Como cuando alguien no conoce el ambiente en que está, o no domina bien el lenguaje y no es capaz de decir lo que realmente desea, sin quedar aprisionado o distorsionado por la sutil presión de ese ambiente, o por las exigencias de la gramática y de la sintaxis.

Esto implica que el Caballero no actúa atendiendo solamente a lo que a él le interesa, aunque sea algo muy bueno de suyo, sino que está atento a lo que quiere aquella persona con la que

convive. Con otras palabras, el Caballero percibe en las personas a las que trata la inclinación interna de ellas, las finalidades, las aficiones, los gustos, y les abre cauce para que puedan realizarse sin dificultades ni rémoras.

El Caballero hace que la persona se sienta verdaderamente "en compañía". Esto no es solamente estar en presencia de alguien. La verdadera compañía "humana" acrecienta la energía vital de las personas, las hace más vivas, hace que surjan de ellas las energías vitales más verdaderas, saca de las personas lo mejor que tienen. Esto tiene que ver con lo que se dice antes sobre ayudar a que las personas alcancen lo que realmente quieren. "Lo que realmente queremos" no es siempre lo que deseamos inmediatamente, pues en ocasiones deseamos algo que en el fondo no queremos, porque lo deseamos no con lo mejor que hay en nosotros. Cuando se dice que el Caballero saca lo mejor que hay en nosotros se alude a que nos hace disponernos según nuestras mejores inclinaciones. Esto no significa que trate de imponer "el bien" abstracto tal como él lo concibe según su idiosincrasia. El Caballero es quien detecta las inclinaciones de fondo que hay en nuestro corazón y nos ayuda a actuar según nuestro modo de ser.

No se trata simplemente de ser una ayuda neutral. En esto su acción se distingue de la mera dirección asistida. Cuando se atiende a las inclinaciones de los demás, se sabe ayudar a lo que realmente quieren, pero sin imponer el bien desde fuera, sino haciendo que brote lo más auténtico y profundo de cada uno. El Caballero es alguien que saca lo mejor que hay en la persona a la que trata.

"Su ayuda se podría comparar a la de aquellas cosas que se denominan comodidades o facilidades para las disposiciones de naturaleza personal; algo así como una butaca o un buen fuego, que tienen su papel a la hora de superar el frío o el cansancio, aunque la naturaleza proporcione, también sin ellos, tanto medios para descansar como calor animal".

La ayuda que proporciona el Caballero es "discreta". No se hace imprescindible, no se nota demasiado. Esta ayuda se experimenta como algo natural y nada violento. Su presencia no es dominante ni agobiante. Es grata y sencilla, y hace que nos sintamos poseedores de nuestros actos sin tener que remitirnos demasiado a él. Por eso, el caballero no es una persona demasiado explícitamente presente. Quizá se podría decir que se le echa en falta no inmediatamente, sino más bien a la larga. Es como el aire o el fuego que no se notan mucho cuando están haciéndonos el bien, pero sí se notan cuando faltan.

"De manera análoga, el verdadero caballero evita todo aquello que podría causar perturbación o inquietud en el ánimo de aquellos con los que le ha tocado compartir la suerte; evita siempre los conflictos de opiniones o de sentimientos, las reservas, las desconfianzas, los comentarios negativos o amargos, el resentimiento".

La presencia del Caballero en un diálogo se caracteriza ante todo porque no tiene un carácter polémico. Su conversación es serena y, al mismo tiempo, inspira serenidad porque sabe evitar las referencias a asuntos molestos, y porque se expresa siempre de modo que quien dialoga con él se siente cercano, nunca enfrentado o reclamado de tomar partido por él.

El diálogo habitual no se compone de meras afirmaciones o frases en las que se transmite una determinada información que ha de ser afirmada y defendida. En el diálogo personal ciertamente se dicen cosas, se transmiten informaciones, pero el tono no es primariamente "informático" y, por eso, no necesita ser enfático, sino que las mutuas intervenciones están llenas de comentarios, opiniones, que se aceptan en un clima de comprensión mutua, de atención y de sereni-

dad.

A veces se habla de modo que parece que se reclama tomar partido a favor, como si cualquier asunto, por trivial que sea, proporcionara la ocasión de establecer "bandos". Esto no es nada extraño. Hay personas que hablan del tema que sea de una forma autoritaria, como imponiéndose. En algunas ocasiones, aunque sea para alabar a los demás, hablan desde una postura de seguridad en su juicio que generalmente se percibe, al menos implícitamente, como molesta, como no dejando espacio para que alguien pueda pensar, sin hacerse violencia, de forma distinta. El tema de conversación más trivial es ocasión para que algunos casi exijan que se polemice con ellos, sea sobre la exactitud de su reloj, la calidad superior del libro del que se muestran partidarios, o la fecha de la batalla de Arbelas.

Al mismo tiempo, cuando se ve en situaciones de este tipo, el Caballero sabe serenar el ánimo y llevar a conversación por el camino de la confianza. En pocas palabras, su conversación no es nunca como una polémica en la que alguien tenga forzosamente que salir como "el que llevaba razón", sino la unión armónica de dos personas que hablan complementándose y enriqueciéndose mutuamente.

El Caballero percibe, lógicamente, muchas cosas que no son de su agrado, actitudes que le parecen incorrectas, opiniones con las que no está en pleno acuerdo, o incluso modos de hacer que no le parecen completamente adecuados, pero no manifiesta su discordancia si no es absolutamente necesario. Y cuando lo hace, no corrige desde fuera, ni crea situaciones tensas.

Tiene en más a la persona que a la verdad abstracta. Hay gentes que parece que tienen más interés por la verdad, o por la corrección, que por las personas concretas, mostrando así que no entienden realmente dónde está la verdad, pues efectivamente la verdad está más en la persona viva que en la "teoría" o en la "ortodoxia". Quien corrige o "puntualiza" con frecuencia a los demás, o le hace considerar los aspectos negativos de su acción, o matiza constantemente sus opiniones, parece que está más ocupado en mostrar que el otro no ha considerado todos los aspectos de la realidad, cosa que es obvia y que siempre se puede hacer. Nosotros no podemos hacernos cargo de todo, y cuando se nos recuerda se introducen inquietudes gratuitas e innecesarias.

Esto hace que la conversación con algunas personas sea siempre "partidista", mientras que el Caballero favorece con naturalidad y serenamente que cada cual exponga sus opiniones o comentarios sin temor a ser reprochado por cualquier defecto o a que no se le deje "pasar una". En las conversaciones y en el trato entre las personas, siempre se puede considerar el aspecto de verdad que está exponiendo el que habla, sin que sea necesario poner de relieve las limitaciones de sus planteamientos.

En el trato ordinario, el Caballero sabe situarse en la perspectiva del otro, y acogerla en lo que tiene de positivo. Esto crea un ámbito de confianza y de seguridad que es vital para poder vivir una vida "ordinaria", doméstica, serena, sin tener que tensar la propia alma para responder a todas las objeciones que constantemente se podría hacer, ni pedir razones excesivamente rigurosas para justificar cada paso que damos, especialmente cuando estos pasos no responden tanto a principios básicos, sino a cuestiones de carácter o de temperamento, que no se pueden justificar plenamente con razones.

Lo contrario de esta actitud es la de quien ante lo más nimio muestra reservas, pide explicaciones y reclama ser convencido por quien habla. En los debates políticos se advierte muchas

veces que la más tenue afirmación de uno es respondida críticamente por el del partido contrario, que se empeña en mostrar que no ha sido plenamente coherente, que sus razonamientos no son concluyentes y que pueden contradecirse.

La vida ordinaria nos pone frecuentemente en situaciones que no son "justificables" de inmediato, porque son el fruto de resoluciones espontáneas, no excesivamente pensadas. Sería agotador tener que dar cuenta cabal de cada una de nuestras acciones diarias o de nuestros modos de hacer, o de nuestras preferencias. Esto es particularmente importante en el ámbito de la vida íntima familiar, y más aún en el ámbito de la relación amorosa. Ahí la norma no es solamente lo correcto universal, sino el modo de ser de cada una de las personas, y puede no ser fácil tener suficientemente en cuenta el modo de ser del otro, sus estados de ánimo, y respetarlos y favorecerlos relativizando la propia perspectiva.

El Caballero está, podría decirse, siempre a favor de quien actúa, y mira su acción por el lado más positivo. Esto significa que no es susceptible, ni descubre motivos menos limpios, ni se da por ofendido por actuaciones que quizá no son la que más le agradarían.

Esto es esencial para la vida de las personas que deben estar necesariamente muy cerca unas de otras. Si se vive así, la vida es dulce y la compañía es una bendición. Pero si toma cuerpo la actitud de distanciamiento, se crean por razones nimias una tensiones que pueden llegar a impedir que la persona pueda sentirse "en casa".

Siempre se debe recordar que querer de verdad a una persona no es tanto, o al menos, no es solamente, sentir una gran atracción por ella, sino afirmarla en su realidad personal, "dejarla ser" como ella es. Si prevalece el protagonismo del sentimiento subjetivo, en realidad no se quiere a esa persona, sólo se la desea como medio de la propia satisfacción afectiva.

Hay un aspecto que es evidentemente secundario pero que expresa también que el trato es respetuoso. Me refiero a las "bromas". Todos sabemos que hay bromas que tienen un carácter negativo, y otras que tienen tono positivo. Quien ante una equivocación de una persona de confianza, le dice que "no aciertas una", seguramente no lo hace para ofenderle, pero cuando esto se nos dice a nosotros experimentamos un cierto desagrado. A todos nos gustan más los comentarios que, aunque sean en tono de broma, tienen carácter positivo, como, por ejemplo, cuando alguien nos dice "cantas tan bien que podrías grabar un disco", aunque sea evidente que eso es una exageración. Las bromas negativas además suelen ser la manifestación de que quien las hace se sitúa por encima del otro. No es raro que quien hace bromas negativas que son recibidas con desagrado, se queje de que el destinatario de esas bromas no haya sabido soportarlas bien. Son personas que tienden a echar la culpa de toda dificultad al otro. Incluso cuando detectan que una relación humana de amistad se va deteriorando, tienden a culpar al otro, sin considerar que quizá han sido ellos mismos los que han fomentado ese deterioro.

Es propio de la persona que no sólo "quiere", sino que además "respeto", el hacer comentarios siempre positivos sobre la actuación de su prójimo. Esta forma de conducta en el trato con los demás es signo de que el cariño no es tosco, sino que tiene como base natural el respeto. El Caballero es una persona que antes de querer, respeta. Su afecto tiene el presupuesto del respeto. Por eso es un afecto delicado y seguro.

"Su gran tarea es hacer que cada uno se encuentre a gusto, como en su casa".

"En casa" es una manera de significar aquel ámbito en el que la vida transcurre en confianza,

donde uno es mirado siempre de manera positiva, donde no tiene que defenderse, ni siquiera de los propios defectos. "En casa" estamos cuando nos acompañan las personas que amamos y que nos aman sobre una base de delicadeza y de respeto. La casa es como un reflejo del ámbito en que Dios ha querido que transcurra nuestra existencia, y Dios "deja ser", no se impone, sino que concede a cada uno libertad incluso para olvidarse en muchos momentos de Él, mientras se ocupa en cosa de menor cuantía.

Cuando una persona se siente "en casa" su acción se desarrolla sin las trabas que a veces impone el trato con otras personas. No es que "en casa" estemos solos, pero se supone que las personas que allí nos acompañan no nos ponen trabas, sino que, al contrario, facilitan la acción. Esto es muy importante en la educación de las personas para la convivencia, y más aún, para la intimidad personal que supone el matrimonio. En efecto, en el matrimonio la convivencia tiene una intimidad que no es sólo "personal", sino también corporal. Esa convivencia reclama una capacidad de adaptación grande a los modos de ser y a las circunstancias temperamentales del cónyuge.

Quienes viven juntos han de compartir el mismo ámbito y el mismo ritmo de vida, y se influyen mutuamente en los estados de ánimo. Esto implica que es posible que haya circunstancias que a uno le interesen mucho, o le pongan tenso, mientras que al otro le dejan más o menos indiferente. Entonces el amor bueno debe llevar a tratar de buscar la adaptación suave, que está tan lejos del mero sometimiento como del afán de imposición o de la indiferencia. Gran parte de las dificultades que surgen en la convivencia conyugal y, en general, en la convivencia doméstica ordinaria, no procede tanto de la discrepancia sobre los grandes principios, cuando del hecho de que uno no sea sensible a los ritmos del otro, o de que trate inconscientemente de imponer sus estados de ánimo, sus preocupaciones. La convivencia es una delicia, y las personas se sienten verdaderamente "en casa" cuando sus prisas son comprendidas y no sólo calificadas de absurdas, cuando su estado de ánimo no se ve avasallado por la imposición del estado de ánimo del otro, que quizá tiene más carácter, o es de temperamento más enérgico. Dos personas que están verdaderamente enamoradas, pueden sentir reacciones muy diversas ante los mismos problemas, sin que por ello ninguna de esas reacciones sea absurda. Aquí la cualidad humana de la comprensión y el respeto, es un complemento indispensable del amor que sienten. Sin este respeto y comprensión, el amor más intenso puede resultar deteriorado.

"No olvida nunca la condición de cada uno, y así es amable con el tímido, gentil con el distante y comprensivo con el que podría parecer ridículo".

Tener presente la condición de cada uno es considerar el modo de ser de los demás, y, en concreto, que todos tenemos peculiaridades temperamentales, que hay cosas que a uno le ponen especialmente nervioso, o tenso, o alegre, y que estas reacciones dependen de factores que no siempre son controlables o que incluso forman parte del propio temperamento. El Caballero es alguien que inspira confianza al que tiende a la inseguridad o a la timidez. Todos sabemos que hay presencias que nos ponen violentos, que hay personas que sienten "miedo escénico", o cosas por el estilo, que tienen falta de soltura para hablar con desconocidos, o que son temperamentalmente tímidos. Todas estas cosas son poco racionales en sentido estricto, y dificultan el despliegue de la acción verdaderamente "libre". Es un gran bien encontrar alguien que crea un ámbito de cercanía y facilita la relación personal. El Caballero sabe adaptarse a la condición de cada uno, disolviendo la costra que puede crear la diferencia de carácter, sin dejarse llevar por la posible repugnancia que tienden a inducir los defectos del modo de ser de cada uno.

"Sabe siempre con quien está hablando, evita hacer alusiones fuera de lugar o esgrimir argu-

mentos ad hominem o que pudieran resultar molestos".

El Caballero hace de esas cualidades una disposición estable en su trato con los demás. Por eso argumenta de manera que quien le escucha pueda entrar con facilidad en la conversación, sin aludir a asuntos que le sean molestos o dolorosos. Especialmente es manifestación de esta delicadeza el evitar intrusiones en la persona del otro, que serían falta de respeto. En la conversación doméstica es muy importante no aludir a las palabras del otro adjudicándole intenciones malas, cuando quizá sólo ha habido inconsideración o la presencia que otros factores que no escapan a la atención de quien se queja.

Los argumentos ad hominem suponen un apartarse de las razones que se presentan, y referirse a las condiciones personales subjetivas de quien escucha. Siempre es una falta de delicadeza y de respeto hacer alusión a los defectos morales de alguien para descalificar sus razonamientos. Quien para descalificar los escritos de Platón recuerda que probablemente era homosexual, muestra que tiene en poco la fuerza del razonamiento. Cuando esto se hace de manera directa en el trato personal, se maltrata a las personas.

"Rara vez es él mismo el tema de conversación, y nunca se hace pesado".

La muestra de que el Caballero tiene presente a los demás, es que él mismo no aparece como tema explícito de la conversación. Quien hace muchas referencias a su estado de ánimo, o a sus penas, o a las dificultades que tiene que afrontar, muestra que está muy en el centro de su propio mundo y que, por eso mismo, tiene poca capacidad para el diálogo verdaderamente humano.

Por eso es también muy propio del Caballero el no insistir demasiado en sus propios argumentos o en sus opiniones, sino el tener en cuenta que la atención que los demás pueden dedicarle es razonablemente limitada. Se da cuenta de que lo que para él quizá tiene mucha importancia, puede ser menos importante para los demás, y eso no le amarga, sino que lo acepta como manifestación de la condición natural del hombre. El Caballero no agota los argumentos, ni exige de los demás una atención desmesurada. Por eso dice Newman que no se hace pesado: enseguida detecta que está exigiendo demasiado de la atención de los demás. Sabe que aún entre las personas más queridas se puede llegar a pedir demasiado. Los esposos han de tener presente que a veces el cónyuge tiene sueño, o que no tiene la cabeza para determinadas razones, o el estado de ánimo para ciertos problemas. Pretender ser comprendido inmediatamente y en toda la profundidad, es tener presente sólo la propia persona y muy poco a la persona del otro.

Un aspecto relacionado con el respeto a los demás es el que se refiere al cuidado para no invadir su vida de manera desconsiderada, lo cual se hace muchas veces a través de las llamadas telefónicas. No es raro que se llame a otra persona y parezca que se siente con derecho a disponer de su tiempo, sin tener en cuenta que quizá esa persona estaba ocupada, o tenía prisa, o estaba atendiendo a otro. Cuando se llama a otro por el teléfono habría que comenzar siempre preguntando si se tiene tiempo para atenderle.

Estas consideraciones habría que tenerlas más presentes aún cuando se trata de visitar físicamente a otro en su casa. Salvo en caso de confianza íntima nunca se debería entrar en el hogar de otra persona sin anunciar previamente la visita. Y, por supuesto, habría que cuidar no apoderarse del tiempo de la persona visitada hasta el punto de dificultar el que pueda cumplir sus planes personales. Además hay que tener en cuenta que entrar en el hogar de otra persona es acceder a un ámbito de intimidad que debe ser tratado con suma delicadeza: allí se

puede ver el gusto que tiene, los libros que lee, las cosas que usa, la riqueza o pobreza de que dispone, etc. Todo lo cual debe ser tratado con el respeto debido a quien nos ha abierto esa parcela de su intimidad. Es propio del respeto el acceder a los ámbitos de intimidad con delicadeza, sin dar la impresión de invadir desconsideradamente lo ajeno. Por eso, estas observaciones se pueden aplicar a todos aquellos casos en que uno se acerca a la intimidad del otro, sea su casa, o la mesa de trabajo, o los libros que lleva bajo el brazo. En todas estas ocasiones será muestra de respeto el no inquirir sobre detalles, o no mirar lo que no se nos comunica directamente. En pocas palabras, la persona educada no es "curiosa" con las cosas de los demás.

"Da poca importancia a los favores que hace y aunque da, parece más bien recibir".

El Caballero es especialmente elegante a la hora de hacer favores. No subraya con insistencia lo que él ha hecho, o las gestiones que ha debido realizar para ayudar al otro, porque su "realismo" le hace más sensible a la necesidad ajena que a la solicitud propia. Esto ha de cuidarse con especial atención porque la tendencia de la persona que se tiene a sí mismo en el centro, puede ser aludir a lo que ha dado o a su disposición a ayudar con una insistencia que, de hecho, muestra que se tiene a sí mismo más presente incluso cuando hace esos favores. Quien cuando hace un favor repite una y otra vez que sigue a disposición para lo que sea, aunque le cueste, manifiesta que siente y subraya más lo que él hace que la alegría del favorecido. Por eso lo elegante del Caballero es que apenas hace alusión a su esfuerzo por ayudar, o a la ayuda efectiva.

"No habla de sí mismo salvo cuando se ve forzado a ello, no se defiende nunca de las acusaciones recurriendo a retorcer sin más lo que le han dicho, no presta atención a las calumnias o a los chismes, es escrupuloso a la hora de atribuir malas intenciones a aquellos que se le oponen, e interpreta todo por su lado más positivo".

De nuevo repite Newman que el Caballero advierte que es poco elegante, porque es poco humano, hacer alusiones a sí mismo. Estas alusiones serían manifestación de que quien habla está en el centro de su propia vida, lo cual sería muestra de que su vida es poco "humana", pues lo propio de lo humano, en contraposición a la mera "vida" animal, es precisamente el superar la "centralidad" de su propia posición.

Cuando una persona sabe ponerse en el lugar de los demás, es cuando su vida tiene más consistencia, y por eso sabe que es poco vulnerable a las críticas mezquinas. Quien se empeña en defenderse de esas críticas miserables, manifiesta que le afectan más de lo que es razonable, por eso la respuesta suele ser crispada y echa mano de cualquier argumento, aunque sea retorciendo artificiosamente lo que le han dicho. Además sabe que esas críticas muchas veces proceden de inconsideración o ligereza, y no a una especial mala voluntad. Más aún, el Caballero cuenta con que las personas, a pesar de la debilidad de la condición humana, no suelen tener intenciones aviesas. En cualquier caso él tiene una mirada limpia y prefiere engañarse una vez, que cultivar una desconfianza sistemática.

Por otra parte, la nobleza de alma lleva siempre a considerar las cosas por el lado más positivo, que ciertamente existe y puede encontrarse con cierta facilidad. Cuando está en la posición del profesor, se presenta con frecuencia la situación de recibir objeciones más o menos difíciles. El profesor tiene casi siempre la capacidad de ridiculizar las objeciones de sus alumnos, los cuales, por su menor preparación, suelen presentar las objeciones de forma bastante imperfecta. Es propio del profesor respetuoso acoger las objeciones y, si son consistentes, reformularlas de manera más rigurosa. Y esto aunque no pueda darles una respuesta definitiva

o apodíctica.

"En la discusión no es nunca mezquino, ni se toma jamás ventajas desleales. No confunde nunca las críticas malévolas o las frases hirientes con auténticas argumentaciones, y no insinúa nunca lo que no es capaz de decir abiertamente".

Las conversaciones y los debates sobre opiniones diversas son un ámbito en el que se pone a prueba la calidad de la mente de las personas. En principio quien participa en una discusión honesta debe estar dispuesto a ser convencido, de manera que, si "pierde", no se sienta derrotado, sino enriquecido por nuevos conocimientos. Sin embargo, quien entra en la discusión sólo con el propósito de derrotar a su oponente, fácilmente echará mano de cualquier arma para conseguir su objetivo. Si hay personas que lo contemplan advertirán la falta de honestidad al recurrir a argumentos o frases que pueden herir el ánimo del otro ya que no puede rebatir sus razones. Sabemos bien que hay recursos dialécticos que miran más a minar el estado de ánimo de la persona que a aclarar las cuestiones. En muchos debates públicos, políticos o televisivos, hay quienes comienzan con un ataque violento a la persona en algo de lo que es particularmente sensible, para debilitarle el ánimo y que su mente se abrume y se oscurezca.

Tampoco es nada elegante insinuar algo que no se manifiesta con claridad. "Yo lo sé pero no lo quiero decir" es una frase implícita en algunas de esas actitudes. Hay personas que hablan desde una cierta actitud de superioridad que suponen implícita en su mayor información.

"Con una prudente amplitud de miras, observa la máxima de sabio clásico, de que deberíamos comportarnos siempre respecto de nuestros adversarios como si un día hubieran de llegar a ser nuestros amigos".

Esta es una de las características más encantadoras de quien entra en una discusión sin deseos de destruir al oponente, sino con un sentido vivo de respeto siempre a su persona. El criterio de pensar que quizá esa persona con la que discutimos acabará siendo un amigo, ayuda a mantener la discusión en el ámbito de lo razonable, sin que la diferencia de opiniones tenga que implicar una animadversión personal. Siempre se debería discutir de manera que la divergencia de opiniones no destruyera las amistades. Incluso en el nivel de la pugna material se reconocía clásicamente la categoría del "iustus hostes", el contrincante justo. La caridad no prohíbe tener adversarios y combatirlos: prohíbe odiarlos.

"Tiene demasiado buen sentido como para sentirse ofendido por insultos, está demasiado ocupado para recordar los errores, y tiene demasiada mansedumbre como para guardar rencor".

El Caballero cuida que las posibles pugnanzas que necesariamente hay en la vida no le amarguen el corazón. El mayor daño que otra persona puede hacerle no es perjudicarlo en un asunto o vencer en una discusión, que son daños que quedan "fuera", sino llenarle el corazón de amargura, porque entonces se impide que la persona pueda querer con limpieza. Por eso procura que no tome cuerpo en él la reacción del amor propio, que le llevaría a sentirse ofendido, o a guardar resentimiento o rencor ante actitudes ajenas que seguramente son más superficiales de lo que el propio orgullo suele insinuar. Por eso no pide a los demás una consideración excesiva con él, ni da más importancia a lo negativo de lo que realmente tiene.

"Es paciente, tolerante y resignado en base a principios filosóficos: se somete al dolor porque es inevitable, al duelo porque no se puede remediar, y a la muerte porque tal es su destino".

La resignación a que hace alusión Newman es algo más profundo y más humano que una

especie de pasividad negativa. Es aceptación de la realidad, la cual no se acomoda a nuestros caprichos o deseos. La rebeldía o el malhumor ante las contrariedades o incluso las desgracias de la vida no es muestra de vitalidad, sino de una actitud interior que pretende configurar al mundo al propio gusto. Esto es señal de que la persona es poco realista, y de que ve el mundo a través del filtro de sus puros intereses.

El enorme poder que la técnica ha puesto en manos del hombre. hace que actualmente pueda vencer buena parte de las resistencias que el mundo, la realidad, las personas, la naturaleza ponen ante la vida: actualmente disponemos de analgésicos que nos permiten evitar el dolor, de coches rápidos que no permiten casi eludir las distancias, acondicionadores de aire que nos permiten casi vivir independientemente de las condiciones climatológicas. Todo esto hace que el hombre sienta actualmente el choque con la realidad con menos intensidad que en otras épocas, en las que tenía una dependencia más evidente de las realidades externas y pueda insinuarse en su interior un deseo de configurar el mundo a su gusto. Todo esto parece haber exaltado al hombre, pero esta situación incluye el riesgo de dejar al hombre sin el apoyo que esa realidad "dura" ofrece al mismo hombre en el caso de la debilidad. Quien no se experimenta en aceptar la realidad de los demás y de la naturaleza, queda de hecho con poco apoyo en el momento del quebranto: si no se sabe contar con la realidad cuando ésta es dura y condicionante, tampoco podrá contar con ella cuando esté necesitado de sostén, y así no es infrecuente ver personas que se hunden en sus penas porque están como encerradas en su subjetividad y presas de sus sentimientos y de sus estados de ánimo, sin poder experimentar el consuelo de la ayuda de los amigos. Se entiende bien que quien pretende imponer su estado de ánimo al ambiente en el que está y a las personas con las que convive en vez de adecuarse a la situación ajena, tampoco podrá salir del pozo de su pena y recibir ánimo de quien le ofrece consuelo y alegría.

"Si se ve implicado en cualquier tipo de polémica, su mente disciplinada lo salva de la grosera descortesía de mentes quizá mejores, pero menos educadas las cuales, como cuchillos romos, rompen y desgarran en vez de cortar limpio, no captan el meollo de la cuestión, dispersan las propias energías en cuestiones accidentales, no se hacen cargo de las razones del adversario y acaban dejando la cuestión más confusa de lo que la encontraron".

Este párrafo es una descripción concisa de lo que sucede cuando se pierde la visión de conjunto, y la mente queda encerrada en una perspectiva corta. Newman contrapone la "mente disciplinada" frente a la "grosera descortesía". Y el criterio no es el grado de inteligencia, sino la capacidad para tratar los asuntos en su medida justa. Se nos dice que puede haber una inteligencia no pequeña, pero que sin embargo adolezca de estrechez y de falta de perspectiva. Entonces las cuestiones son tratadas en sus detalles angostos, sin alcanzar el conjunto que es lo realmente significativo. En muchas discusiones no se alcanza ningún resultado porque la mirada de los que hablan quedan presas en los detalles y se frenan en discusiones minuciosas, y no dan a cada aspecto del problema la importancia que tiene en el conjunto. Por eso, al final, las cuestiones sobre las que se ha tratado no se aclaran, sino que quedan más enredadas de lo que estaban al principio.

Esto se advierte muy claramente cuando alguien describe una situación: hay una gran diferencia entre dar muchos detalles sin captar la esencia de lo que realmente ha pasado, y dar cuenta cabal de lo que ha sucedido aunque no se den demasiados detalles. Es como en las biografías de las que se dice que tienen mucha documentación y muchos datos, pero "pierden" al personaje. La abundancia de datos no garantiza por sí misma la justeza de la visión.

En las discusiones sobre temas intelectualmente complejos es muy importante mantener la

visión de aquello que se trata de dilucidar, "sin que los árboles impidan ver el bosque". Y eso no es cuestión de estricta capacidad intelectual sino de educación de la inteligencia en las virtudes de la disciplina y de la sobriedad intelectual.

Podría decirse que, en general, la calidad de la inteligencia de las personas no se debe medir simplemente por su capacidad abstracta, sino que se debe considerar como de gran importancia la capacidad de mantener la perspectiva adecuada, de dar con el tono apropiado para las personas con las que se discute, para la cuestión sobre la que se trata y para la situación en que se está.

"Sus razones pueden ser acertadas o equivocadas, pero tiene las ideas demasiado claras para ser injusto".

Esta observación vuelve sobre la idea de que el Caballero no es necesariamente una persona de inteligencia superior. Su calidad personal no se apoya en una tal superioridad, sino en que usa de su inteligencia de manera verdaderamente personal, es decir, al servicio de las relaciones personales. El Caballero tiene en más la calidad de sus relaciones personales que el uso presuntamente superior de su inteligencia. Por eso, cuando se ve superado por los razonamientos ajenos no recurre a la ironía ni a la injusticia para evitar se sensación subjetiva de haber sido desairado.

Además, el Caballero es consciente de que su inteligencia o sus razonamientos quizá no sean definitivos o más profundos que los de los demás, pero no recurre a argucias injustas. Trata a los demás teniendo en cuenta que quizá sean superiores a él en inteligencia y en corazón, y que probablemente vean las cosas con más claridad que él. Pero eso no lo paraliza ni le amarga. Sobre todo le evita caer en recursos poco nobles.

Por eso, el Caballero no reclama adhesión a su postura recurriendo a razones que no son del caso, como la amistad u otro tipo de vínculos, ni toma como afrentas personales el hecho de discrepar sobre los asuntos que están sometidos a discusión.

"Es al mismo tiempo sencillo y enérgico, conciso y decidido".

Las inevitables limitaciones intelectuales que el Caballero reconoce en sí mismo, como en todas las personas, no son una excusa para retraerse de la acción. Sabe que "ars longa, vita brevis", que si hubiéramos de esperar a tener un conocimiento plenamente seguro de todo lo que nos traemos entre manos para poder actuar, no lo haríamos nunca y quedaríamos paralizados enseguida.

La sencillez del Caballero es equilibrio para actuar después de tener un "razonable" conocimiento de las personas y de las situaciones. La conciencia de la limitación propia no lo hace remiso ni inseguro en sus decisiones. Quien se frena por no poder alcanzar un conocimiento completamente seguro muestra que es una persona inmadura, poco realista, y probablemente demasiado temerosa de equivocarse. La decisión de la persona madura no es inconsciencia porque está dispuesto a rectificar, sin sentirse demasiado "humillado" por equivocarse algunas veces.

Decía Tomás de Aquino que "la libertad es la capacidad de dar por terminado un proceso deliberativo". La consideración de los factores que influyen en nuestras decisiones no debe ser una búsqueda crispada de un seguro de no equivocarnos.

"Es difícil encontrar en otro lugar tanta imparcialidad, respeto e indulgencia porque verdaderamente se pone en el lugar de su adversario y procura dar cuenta de sus errores desde dentro".

Esta observación, como las anteriores, deberían enseñarse en los ámbitos de formación intelectual como muestra de auténtico amor a la verdad, por encima del deseo de preeminencia personal. En muchos debates universitarios se observa una auténtica dificultad por parte de las personas para salir del ámbito de la propia perspectiva o de los enfoques de los propios estudios para comprender los discursos ajenos. Pero ésta es una de las características del diálogo verdaderamente humano: el que escucha no se debe limitar a acoger una información que le llega desde fuera, sino que ha de tratar de ponerse en la mente del que le habla, y hacerse cargo de la fuerza que las razones tienen para él. Ésta es la única forma de mantener un diálogo real y no un mero intercambio físico de afirmaciones más o menos enfrentadas.

El Caballero da por supuesto que el que le habla considera que sus razones son consistentes, es decir, que no es un engañador ni un embaucador. Por eso evitará siempre los juicios violentamente "descalificativos". Si ha de discrepar procurará hacerlo desde dentro del ámbito del razonamiento de su adversario, y entonces éste podrá acoger esa crítica con serenidad, sin tener que conceder demasiado, ni reconocerse necio ni incoherente. En algunos debates intelectuales de altura se advierte claramente cuando las críticas son acogidas por quien las recibe, y cuándo no son acogidas porque han sido formuladas de manera tosca e hiriente.

"Conoce tanto la fuerza como la debilidad de la razón humana, el campo que le es propio y los límites de este campo".

Ésta es uno de los conocimientos más importantes que debemos adquirir: el de los límites de la razón humana, y el de sus ámbitos propios. Al comienzo de su "Ética a Nicómaco" Aristóteles dice que hay que saber qué tipo de rigor intelectual compete a cada asunto, a cada ciencia, o a cada ámbito de la acción humana. Esto supone tener en cuenta que hay ámbitos en los que debe contar y de hecho cuentan, más que las razones, los sentimientos, y que hay cosas que no se pueden demostrar de modo matemático.

Los límites de la razón humana consisten en buena parte en el hecho de que los hombres no somos seres puramente espirituales, y que nuestro conocimiento no puede ser puramente racional. El hombre más riguroso debe confiar en los demás, es decir, ha de tener una fe humana. Además no se debería pasar por alto el hecho de que -en nuestra aceptación de las razones y del pensamiento ajeno cuentan mucho factores que no son estrictamente racionales. Por ejemplo, entre los filósofos hay preferencias por unos sistemas u otros, y esas preferencias no pueden ser rigurosamente demostrables: quien es hegeliano no puede dar una demostración exacta y rigurosamente irrefutable de porqué prefiere a Hegel frente a, por ejemplo, Kant. Su preferencia tiene algo de inclinación intuitiva, o de "gusto" intelectual, de fe humana. Esa preferencia intelectual puede ser "razonable", pero que no puede ser completamente demostrada racionalmente.

El Caballero sabe de estos límites de la razón humana, pero no por ello cae en el desencanto o en la desconfianza completa o en escepticismo: simplemente sabe que aunque la fuerza de la razón sea grande, no es algo absoluto. Esto es lo que lo dispone para adoptar una posición respetuosa respecto de la religión. El Caballero, aunque él personalmente no tenga fe, no desprecia la religión. Sabe que la oposición entre la razón y la fe, es ficticia, y que el racionalismo absoluto es abstracto e inconsecuente.

"Si no tiene fe, será demasiado profundo y de mentalidad demasiado amplia como para preten-

der ridiculizar la religión o actuar en contra de ella".

El respeto a la religión es calificado de signo de "profundidad" y de "amplitud de mente". Esto significa que el desprecio de la religión es señal de "superficialidad" y de "estrechez de mente". En estas frases tan concisas se encuentran observaciones de gran importancia.

El Caballero sabe que aunque la fe en una presunta revelación sobrenatural, no sea algo que se encuentre en los límites estrictos de la racionalidad, sin embargo es ciertamente "razonable". Quien confiesa tener fe no es, por eso mismo, una persona irracional, ni oscurantista, ni reprimido, ni cavernícola, ni retrógrado. Cuando el Caballero no tiene fe, reconoce que tener fe no es un mal que haya que combatir, aunque quizá vea que algunos hombres hayan actuado mal en nombre de la fe. Sabe que en la fe religiosa hay valores estrictamente humanos de gran importancia, y que sería un despropósito actuar en su contra.

"Es demasiado sabio como para ser dogmático o fanático de su incredulidad. Respeta la piedad y la devoción".

La postura del Caballero no creyente es suficientemente "sabia" como para no ser un fanático de la incredulidad. Esto se advierte en algunas personas de cierta clase humana, pero que no tiene fe, cuando afirman que más que "ateos", son "agnósticos", es decir, no afirman positivamente que Dios no existe, sino que no tienen la fe en la revelación sobrenatural.

La actitud de los que combaten la religión, en la forma que sea, tiene seguramente algo de resentimiento, y muestra que detrás de esa actitud hay una especie de fanatismo implícito en la ciencia, o en el progreso, o en el apego a este vida. En esa actitud negativa, se vislumbra una falta de reconocimiento de valores y bienes humanos que son evidentes para el que quiere mirar con limpieza. No es difícil intuir que los que atacan a la religión de manera directa, suelen ser personas no buenas, con un fondo de amargura y negatividad que se muestra también en otros ámbitos de la vida.

"Incluso -contribuye a sostener instituciones en las que no cree porque las considera venerables, hermosas, o beneficiosas. Honra a los ministros de la religión y, cortésmente, se limita a no aceptar sus misterios, sin atacarlos o denunciarlos".

La religión, de manera particular la religión cristiana, no es una afirmación de lo sobrenatural a costa de la naturaleza. La vida religiosa de las personas y de los pueblos, está en la base de riquezas humanas incontables. La mayor parte del arte occidental, y quizá también de su desarrollo intelectual, científico y técnico, tiene una deuda directa con la fe cristiana y con la riqueza de sus misterios.

Actualmente se pretende presentar la fe solamente bajo la perspectiva de los defectos históricos de los cristianos. Esto supone una reducción de la mirada que seguramente no está libre de gregarismo, cuando no de malevolencia. Es un daño grave a las personas el predisponerlas en contra de la religión, como si tener fe o pertenecer a la Iglesia Católica o a alguna de sus instituciones, fuera necesariamente signo de falta de calidad humana. Hay ambientes intelectuales que no admiten que se haga ninguna referencia a los Evangelios o a los grandes maestros de la tradición cristiana, pero sí admiten con gusto que se citen los libros de la sabiduría oriental, o cualquier poeta o pensador incrédulo, y más si es explícitamente anticristiano. Incluso he advertido que se siente malestar ante las citas de los clásicos latinos, porque el latín suena a "cosa de curas". Se prefiere decir "avant la leerte" que decir "ante litteram".

"El Caballero sabe reconocer la belleza que la vida cristiana ha hecho nacer en la vida de los hombres y de los pueblos, y la grandeza de la santidad que ha brotado en el seno de la Iglesia, y la vinculación de esa belleza y de esa santidad con la realidad de la fe. Es amigo de la tolerancia religiosa, y esto no sólo porque su filosofía le ha enseñado a mirar con mirada imparcial todas las formas de fe, sino también por esa especie de delicadeza gentil en los sentimientos, que es propia de la civilización".

El Caballero es tolerante porque es comprensivo con las personas. Ciertamente advierte que algunos creyentes son cerriles, o pobres de planteamientos, o estrechos de mente, como sucede con todo tipo de personas. Pero no ve la religión ni sus instituciones desde la perspectiva de sus representantes menos afortunados, sino reconociendo sus figuras más ricas y egregias. El Caballero es comprensivo con la necesidad de seguridades en las cosas más importantes, que suele tener la mayoría de los seres humanos.

Dice Newman, en una frase encantadora, que es propio de la civilización una "cierta delicadeza gentil de sentimientos". Esta expresión traduce unas palabras que en inglés hacen referencia a lo femenino, como si fuera propio de la civilización "feminizar" en cierto modo a los hombres. Evidentemente no se trata aquí de una apología de la homosexualidad o de la pérdida de la condición masculina. Más bien se afirma que la civilización conlleva un realce de los valores humanos que están particularmente presentes en la mitad de la humanidad representada por las mujeres. Esto puede sonar mal a oídos de quienes rechazan toda diferencia propiamente humana debida a la condición de varones o mujeres, pero me parece evidente que la común condición humana de las mujeres y de los varones se hace presente con matices diversos en unas o en otros. Los matices de la forma femenina del ser humano son subrayados cuando una cultura supera la unidimensionalidad virilocrática y permite una presencia efectiva de la mujer en su seno.

"No es que, aunque no sea cristiano, no pueda tener también él a su modo una religión".

El Caballero, cuando no tiene fe, es suficientemente profundo como para tener un cierto sistema que pueda expresar la dimensión de absoluto que se advierte en la vida humana y en el mundo. Aunque no sea creyente, el Caballero no es un tosco materialista que defienda que no somos más que corpúsculos que se combinan químicamente. Aunque fuera así, el Caballero no ignora las grandes cuestiones de la vida humana, ni las rechaza como alienaciones de ignorantes, sino que las reconoce y procura darles una respuesta más o menos consistente.

Por eso no extraño que el Caballero no creyente puede dar muestras de tener algo parecido a una religión. Sería difícil que una persona sensible y cultivada dejara totalmente baldía la dimensión humana de lo religioso. No es que la religión sea meramente la respuesta a una dimensión humana junto a las demás. No es solamente eso, pero eso también lo es, y el Caballero puede muy bien, aunque no tenga fe, ser sensible a esta dimensión humana. El escritor británico Robert Bolt, autor de obras tan conocidas como "Un hombre para la eternidad" o "La misión", se consideraba a sí mismo como un no creyente apasionado por lo religioso. La calidad de su sensibilidad en este campo la muestra la finura con que supo reflejar la dimensión religiosa en éstas y otras de sus obras.

"En este caso su religión es una religión de imaginación y de sentimiento; es la materialización de aquellas ideas de lo sublime, de lo majestuoso y de lo bello sin las que no podría haber una filosofía liberal".

Newman muestra en este párrafo el camino que suele seguir el Caballero no creyente para

adoptar una cierta postura religiosa. Ese camino tiene como principio la sensibilidad para lo majestuoso, lo sublime o lo bello que se desarrollan en la educación liberal, es decir, en la educación propia de los hombres que se preparan para ejercitar su libertad al más alto nivel. La educación y la filosofía liberal a la que se refiere Newman en estas líneas son muy distintas de lo que suele denominarse liberalismo en nuestro mundo cultural. El sentido clásico del liberalismo es la visión del hombre como ser libre, no sometido a los determinismos de la materia o de la mera biología. La perspectiva materialista tiende de suyo a fomentar posturas intelectuales deterministas y a considerar la libertad como una mera apariencia. Para que surja y se desarrolle una idea adecuada de la grandeza de la libertad no se puede partir del presupuesto de que "en el fondo todo es materia", sino de la frase venerable "en el principio lo que está es la Palabra, es decir, el sentido, el significado, la mente, el espíritu y, por eso, la libertad". Si no se llega a tener fe en el Verbo, al menos el Caballero admite como su punto de partida la realidad de lo sublime, y de lo majestuoso, y de lo bello. Y en ese punto de partida, está ya el principio de una actitud afín a lo religioso.

"Alguna vez reconoce al ser divino, a veces reviste un principio o una cualidad desconocidos con los atributos de la perfección".

Es propio de la grandeza y de la apertura de mente, el reconocer un ser divino, es decir, se resiste a considerar que todas las verdaderas maravillas que hay en el mundo no sean más que sublimaciones de realidades puramente materiales, o a que todo lo que existe sea puramente fruto de unos procesos ciegos. Sócrates, que era un hombre pagano, fue llevado por la grandeza de su alma a afirmar decididamente la existencia de "otro mundo" en el que los desajustes y maldades de este mundo fueran reparados cumplidamente. Y todos los hombres de cierta nobleza han admirado la figura del gran ateniense. El Caballero sabe que las grandes aspiraciones que laten en el corazón humano no pueden ser un engaño, y por eso a veces intuye que debe haber un ser superior personal.

"y hace de esta deducción de su razón o creación de su fantasía, la ocasión de pensamientos tan excelentes, y el punto de partida de una doctrina articulada y sistemática, que casi parece un discípulo del mismo cristianismo".

La delicadeza de alma y de pensamiento son realmente propedéuticas para el encuentro con el cristianismo. "Anima naturaliter cristiana" decía Tertuliano.

"Debido a la misma precisión y seguridad de sus capacidades lógicas, es capaz de ver qué sentimientos son coherentes en aquellos que profesan una determinada doctrina religiosa, y parece a los demás que él sienta y crea un completo arco de verdades teológicas, que existe en su mente de un modo no diverso a como lo está un cierto número de deducciones".

El Caballero muestra la capacidad humana de detectar la coherencia de la conducta de los que se confiesan creyentes. No es que él tenga esa fe, pero tiene capacidad lógica suficiente para percibir la unidad intrínseca entre las diversas manifestaciones vitales de la fe. Por eso capta el fenómeno religioso con amplitud, y no aplica a la fe ciertas manifestaciones que son más bien propias de la debilidad humana o de las pasiones elementales. Cuando se escucha que la fe cristiana ha sido principio de empobrecimiento o de retraso en la mente de los hombres, podemos estar seguros de que no estamos en presencia de un Caballero, pues éste sabe distinguir, en base a la mera lógica humana, lo que es fruto de la fe y lo que tiene otras raíces.

Este modo de ver refleja una de las características más preciosas de la mente bien cultivada, que es la capacidad para entender las cosas en la unidad que realmente tienen, es decir, para

percibir las relaciones reales que hay entre los diversos fenómenos de la vida. Puede haber mentes muy profundas, capaces de analizar un punto concreto aislado. Pero lo propio del Caballero es, como se ha dicho antes, el mantener la visión unitaria completa, no perder de vista en conjunto, saber siempre en qué punto del problema se encuentra la discusión. Para tener esta unidad de mirada, es necesaria esa fidelidad a las relaciones reales que hay entre los fenómenos, sin dejarse llevar por la precipitación o por el interés personal al adjudicar a las personas motivos que no tiene, o a la religión efectos que no le corresponden.

"Tales son algunos rasgos del carácter ético que será formado por la inteligencia cultivada, prescindiendo del principio religioso".

"Prescindiendo del principio religioso", es decir, que esta definición tan positiva no se presenta como fruto de la fe, sino como consecuencia del cultivo adecuado de lo mejor que hay en el hombre por su misma naturaleza. Podría parecer que la calidad humana del Caballero se identifica con las exigencias de la religión revelada. Pero no es así. Esta correspondencia tan asombrosa entre lo que nos pide la religión y lo que se presenta en este texto como ideal del Caballero, es sencillamente una muestra de que la gracia sobrenatural, está en concordancia con la naturaleza, y que la perfección de la naturaleza dentro de su propio ámbito, muestra una afinidad notable con la vida de la gracia.

"Este temple de carácter puede encontrarse dentro del ámbito de la Iglesia, o fuera de ella, en hombres santos o en hombres disolutos; forma parte del ideal más elevado del mundo, en parte pueden ser una ayuda y en parte pueden ser un obstáculo para el desarrollo de lo católico".

Es muy importante esta precisión final que hace Newman: la perfección propia del Caballero no es inmediatamente perfección espiritual o religiosa. Son dos cosas distintas. La perfección del Caballero está en el orden del desarrollo de la naturaleza humana según sus posibilidades propias, la perfección cristiana es fruto de la acción directa de Dios, y mira hacia la vida eterna. Es muy importante distinguir estos dos elementos para evitar confusiones en la manera de entender la vida cristiana, y especialmente para advertir los posibles equívocos que se esconden en la experiencia. La perfección cristiana mira a la salvación eterna, y la nobleza del Caballero se refiere al desarrollo de las perfecciones naturales del hombre en el seno de la comunidad humana. La primera corresponde a lo que los antiguos llamaban fin último perfecto, que era el fin trascendente de la contemplación eterna de Dios. La segunda se refiere a lo que los antiguos llamaban fin último imperfecto, que era terreno y caduco, pero que tenía efectivamente elementos para que se lo pudiera denominar acertadamente fin "último". Newman dice que "forma parte del ideal más elevado del mundo". Él mismo veía su vida según esta distinción. En la "Apología" habla de una época, entre 1835 y 1839, como la más feliz de su vida, aunque aún no había alcanzado el final de la historia de sus ideas religiosas. Y en una de sus cartas confiesa claramente que desde que es católico es un hombre triste, mientras que cuando vivía en Oriel College de Oxford era muy feliz. No identifica la alegría con la santidad. La felicidad tiene que ver con la actualización de las posibilidades humanas, la santidad se refiere a la unión con Dios, y es compatible con tener la dimensión natural de la propia humanidad es estado muy tosco.

La distinción entre los dos fines últimos del hombre es muy importante, no sólo teóricamente, sino, sobre todo, en la vida cristiana. Esto es así porque la relación con Dios tiene aspectos institucionales y visibles que inciden, a veces muy intensamente, en la dimensión de la felicidad terrena. Una persona que tiene un puesto in stitucion al relevante en la Iglesia, o en una institución religiosa, puede sentir una satisfacción que no es de suyo la alegría que brota directamen-

te del amor a Dios, sino que procede de tener una situación en "esta vida" que supone desarrollo de las posibilidades terrenas, como son la consideración ajena, el trabajo gratificante, la experiencia de la propia eficacia, etc.

Cuando Newman escribió esta definición del Caballero había tenido ya el dolor de haber abandonado la situación humanamente satisfactoria de su vida en Oxford, por tener una relación con Dios en un ámbito más profundo: había sacrificado su situación institucional, y con ella, su alegría y su seguridad humanas, por su relación teologal. Hay personas que confunden, un poco precipitadamente, la alegría de la situación institucional que está en el orden del cumplimiento del fin último imperfecto, terreno, con la alegría de la adecuada disposición respecto del fin último perfecto y trascendente. En cualquier caso es siempre bueno distinguir, aunque no se deba separar absolutamente, lo que es la situación en el mundo, que incluye la situación en la institución religiosa, por una parte, y la verdadera relación teologal con Dios, por otra.

"Pueden corroborar la educación de un San Francisco de Sales o de un Cardenal Pole; pueden constituir los límites del horizonte mental de un Shaftesbury o de un Gibbon. San Basilio y Juliano fueron compañeros de estudios en la Academia de Atenas; y uno llegó a ser santo y doctor de la Iglesia, el otro su enemigo sarcástico e incansable" (The Idea of a University, VIII, 10).

Termina Newman proponiendo casos concretos en los que auténticos Caballeros han tenido conductas distintas respecto de la religión. Esto supone que a veces hay que reconocer excelencia humana en personas que no han sido teologalmente correctas. Por eso, cuando se trata de proponer modelos humanos, no se debe mirar solamente a la santidad de las personas, sino el aspecto de cumplimiento del fin último imperfecto que es el terreno y es el que aparece ante la mirada de los hombres. La excelencia humana no se identifica con la santidad.

Ciertamente, cuando la santidad es muy plena y auténtica "arrastra" aspectos de la excelencia terrena. Pero puede haber santos que humanamente se muestren con carencias importantes desde el punto de vista humano.

3. Advertencia final

El autor de este comentario no se considera, en absoluto, en posesión de las cualidades que aquí ha tratado de describir. Más bien siente que es la admiración que le provoca el descubrirlas en algunas personas excepcionales, lo que le hace percibir las con especial claridad. Lo único que reconoce en sí mismo, y con singular intensidad, es el gozo que experimenta cuando tiene la fortuna de descubrir que estas cualidades brillan en alguien que le es cercano y querido. A falta de las cualidades del Caballero, piensa que posee una gran riqueza, aunque sea de segundo grado, al poder percibir las y sentir ese gozo.

CAPÍTULO 8. CALIDAD DE VIDA - VIDA DE CALIDAD

1. Calidad de vida o vida de calidad

En los últimos años reaparece con frecuencia en los discursos políticos y sociales, la expresión "calidad de vida". Su sentido parece que debe ser claro y sustancialmente inequívoco, pues las dos palabras que la componen no son nada misteriosas. Sin embargo, la expresión se ha constituido en una referencia exclusiva a las condiciones materiales en que transcurre la existencia de las personas. Parece que la palabra vida se toma implícitamente en sentido unívoco y referido a la vida biológica. La calidad a la que se alude en esa expresión, queda, pues, restringida a los aspectos materiales, y entonces, la gradatoria de la calidad que se significa está constituida por los diversos niveles de condiciones materiales. Esto es de suyo bastante equívoco pues la vida tiene también otras dimensiones. Por eso, para recuperar el sentido real de las palabras, pongo junto a la expresión corriente, la fórmula "vida de calidad", para señalar que la vida en sí misma puede ser criterio de calidad precisamente en cuanto vida humana. En efecto, la manera de vivir su vida la pueden orientar los hombres según una u otra de las dimensiones o aspectos que tiene la compleja vida de los seres humanos. Entonces, según la dimensión que sea privilegiada, la vida humana de que se trate será de una calidad distinta. La cuestión con la que nos vamos a enfrentar es si entre esas diversas cualidades de vida es posible establecer una comparación que sea objetiva, es decir, que no remita simplemente a las preferencias de cada persona y que, por tanto sean inconmensurables.

2. Las formas de vida y la sociedad liberal

Las sociedades más avanzadas de occidente se caracterizan, entre otras cosas, porque en ellas se dan ejemplos de proyectos vitales muy diversos. Las formas de comunicación que hay en el medio social, permite que convivan personas con visiones muy distintas de la existencia y, en consecuencia, como modelos de vida muy dispares.

Las diferencias más profundas son, lógicamente, las que se refieren a la dimensión moral de la actuación humana. Hay personas que se comportan de un modo que para otras personas resulta completamente inaceptable. Sin embargo, esos modos de conducta se presentan públicamente sin que los que los rechazan en su proyecto personal se sientan especialmente conmovidos. Se ha ido induciendo progresivamente un sentido de cierta insensibilidad, que suele denominarse tolerancia, pero que quizá más exactamente habría que calificarlo de indiferencia.

Esos contrastes en el enfoque de la vida y en la visión del destino y de la felicidad humana, son los que suscitaron en el periodo clásico del pensamiento humano el nacimiento de la filosofía. En efecto, la filosofía tenía como uno de sus objetivos esenciales la búsqueda de una "medida" que permitiera dilucidar qué modo de vida era mejor y, en consecuencia, ordenar la convivencia social de manera que favoreciera lo más humano.

Sin embargo, en nuestro mundo la filosofía en sentido clásico ha perdido casi toda su vigencia y ya se da por supuesto que no es posible una comparación entre las distintas visiones de la felicidad que tienen las personas. Además se piensa que la manera de ordenar justamente la convivencia social es precisamente hacerlo de manera que cada cual puede perseguir la felicidad según su modo propio de concebirla. Esto supone un cambio radical en el modo de concebir la sociedad. Ya no se la puede ver desde el punto de vista que la consideraba una ayuda indispensable para la formación de las personas en orden a conseguir una felicidad o perfección que era comúnmente aceptada. La sociedad en su conjunto debe ser indiferente respecto a la proposición de ningún modelo de perfección humana, y su única misión parece que debe ser, como se decía, el permitir que cada uno pueda tratar de hacer realidad el modelo de felici-

dad que se haya propuesto personalmente, sin que nada ni nadie se lo dificulte. Lo único que se exige de los demás es, en consecuencia, no interferir con el proyecto ajeno.

En esta visión pretendidamente neutral de la filosofía social o política, se sigue percibiendo, lógicamente, que la cultura es un elemento importante en la configuración de la persona. Por eso, se está atento para que la cultura no sea impositiva, sino que induzca en todas las personas un sentido práctico de tolerancia.

Lógicamente, a esta actitud de tolerancia no se le puede dar ningún contenido profundo en lo que se refiere a la visión del hombre, a su destino, a su perfección o a su felicidad, pues eso sería tratar de imponer una visión determinada de lo que es y debe ser el hombre. El contenido de la filosofía social dominante se reduce a la defensa de la libertad como condición para la realización de cualquier proyecto personal. Esta libertad no debe estar fundamentada en ninguna antropología profunda, sino que debe ser un valor social primario y evidente, que todos han de defender independientemente de la visión que tenga las preferencias de cada uno. Esto significa que la filosofía social se ha convertido en una democracia esencialmente "procedimental", es decir, que tiene por contenido la defensa de un cierto modo de proceder políticamente, y que carece, y debe carecer, de propuestas positivas.

En un principio parece que la tolerancia de la sociedad democrática procedimental, es una buena base para el establecimiento de la justicia en la convivencia humana. Incluso en personas de buena formación cristiana, se dan a veces expresiones que hablan de la libertad en sentido de no interferencia: "la libertad de cada uno llega hasta que topa con la libertad de los demás". Los únicos límites que se pueden reconocer a la libertad son "horizontales", es decir, proceden de la existencia de otras personas que tienen igual derecho a ser libres. No se admiten para la libertad ningún tipo de límites "verticales" que procedan de principios abstractos o de teorías éticas.

Pero la experiencia demuestra que esa libertad es insuficiente. La libertad es ciertamente una condición indispensable para el desarrollo personal, pero es esencialmente un bien "medial". La libertad sola no basta. Su valor reside precisamente en que es condición de posibilidad para la realización de los bienes propiamente humanos. Por esto, la filosofía social de los demócratas o liberales "procedimentales", cuando se presenta como una teoría completa de la justicia social, resulta un tanto fría y desangelada, por no decir vacía y triste. Las personas y las sociedades "en cuanto tales" necesitan también, además del respeto a la libertad, de valores sustanciales, positivos, humanos, que permitan una imagen de la excelencia humana. Las sociedades sin ideales, sin modelos de humanidad, sin una "épica", son sociedades invertebradas, aburridas, débiles.

Ciertamente en esta postura hay una parte muy importante de la verdad. En efecto, estos valores o bienes son tales que no se pueden poseer de una manera "mecánica" sino que han de ser asumidos personalmente, es decir, libremente. Sin libertad, la vida humana se hace estrictamente imposible, por muchos modelos o muchas visiones trascendentes que contenga. La cuestión está en articular una teoría de la justicia que reconozca el papel indispensable de la libertad, sin hacerlo a costa de prescindir de la necesidad de los valores positivos. Una teoría social que sea solamente una teoría de la libertad, es esencialmente incompleta. Además, si la libertad se concibe aisladamente es muy fácil que decaiga en planteamientos deformadores de la misma libertad.

La manera de hacer presentes propuestas positivas no puede ser el recurso a la mera ordenación jurídica. En efecto, las leyes jurídicas tienen un carácter "externo", mientras que los valo-

res propiamente humanos han de ser asumidos "internamente". Esto hace que haya que recurrir a otros ámbitos para que sea en éstos donde se transmiten los valores sustanciales de la visión de la persona. En primer lugar, ésta es una misión indispensable de la familia. La familia no "impone" externa o violentamente los valores a los que nacen en ella, sino que les ofrece el medio vital en que cada ser humano puede iniciarse en la vida. Cada ser humano no nace ya con las cualidades que luego le permitirán elegir libremente, sino que adquiere esas cualidades de manera inseparable con unos contenidos. Un ejemplo puede aclarar esto. Me refiero al lenguaje. Hay una diferencia esencial entre el lenguaje que aprende quien ya tiene un lenguaje propio, y el lenguaje que aprende el niño que empieza a hablar. La lengua materna no llega sobre la base de unos conocimientos de lingüística o de gramática, sino que estos elementos se reciben simultáneamente a la lengua misma. Análogamente se debe reconocer que la persona no nace con una libertad neutral, o con una capacidad de establecer preferencias, sino que estas capacidades las adquiere al mismo tiempo que recibe vitalmente los valores que ya están presentes en la familia.

No obstante la familia no puede cargar en exclusiva con la tarea de transmitir esos valores. La familia es un grupo demasiado restringido y limitado en posibilidades; por eso recurre a los educadores de profesión y a la escuela. La escuela sería entonces el medio del que la familia se sirve para educar a sus hijos en la visión del mundo que ella tiene. No se puede acceder a la vida humana si no se recibe, junto con la vida física, una cierta educación.

Sin embargo, también a la escuela llega la presión a favor de la primacía de la libertad, y se pretende que la misma escuela no debería ser cauce para la transmisión de valores determinados. La escuela misma debería ser "democrática", en el sentido de democracia "procedimental". Su misión debería ser de transmisión de conocimientos neutrales y fomentar únicamente los valores humanos de la libertad y la tolerancia. La defensa de la escuela pública frente a las diversas formas de escuelas privadas que tienen "ideario", se basan precisamente en esta manera de ver.

En el fondo de esta visión de la filosofía social y de las teorías de la educación, se encuentra una doctrina que no es nada neutral, y cuyo contenido esencial consiste en la afirmación de la primacía de la libertad humana frente a cualquier tipo de fin objetivo de la persona. Desde ese punto de vista no se puede admitir que exista ninguna forma objetiva y universalmente válida de realización de lo humano. La vieja doctrina de la perfección humana como desarrollo de unas virtudes bien determinadas, parece que ha perdido completamente su valor. Ya no se puede pretender que una forma de existencia sea mejor que otra. Lo único que se afirma como indiscutible es que cada uno ha de realizar su proyecto "libremente". Esta doctrina lleva implícita pero eficazmente a la opinión de que aquello que se haga libremente, es de suyo bueno.

No se puede pretender hacer un discurso racional sobre lo que es más humano y sobre lo que es inhumano, fuera de la afirmación de la libertad. Los fines que las personas se proponen son asunto exclusivo de la elección incondicionada de cada uno, y no es posible ninguna comparación entre ellos. Los filósofos clásicos descubrieron la "naturaleza" precisamente como el punto de referencia que nos permite saber su algo es más o menos "humano". Pero esa noción parece que llevaba implícitas unos presupuestos que resultaban inaceptables para quienes querían prescindir de toda referencia exterior al mismo hombre. La noción de naturaleza, con lo que implica de significación propia y de finalidad, se consideraba algo oscuro, sobre lo que había discusiones interminables, y nunca acuerdos seguros. Por eso, la medida de la "naturaleza" tal como se estableció en los comienzos de la filosofía, se ha convertido en una especie de tabú en la cultura moderna.

En consecuencia, las propuestas de fines concretos se fue desplazando hacia ámbitos menos racionales como son la emotividad personal, la influencia de factores ambientales y culturales, o incluso la presión de las modas y de la propaganda. Así, de una manera paradójica, en las sociedades más liberales es donde encuentran un campo propicio las sectas y los movimientos políticos que se apoyan en la apelación al sentimiento, o a otros factores que no pueden ser objeto de discurso racional, o de tratamiento razonable. Las propuestas sobre los fines de la vida, se han convertido en asunto exclusivo de los sentimientos, y por tanto, algo completamente ajeno a la racionalidad.

Esta mentalidad también se ha introducido desde "hace décadas en el ámbito de las familias e incluso en la misma Iglesia Católica. Las familias ya no se encuentran seguras de poder proponer a sus hijos una visión de la vida. Toda forma de educación en algunos valores positivos es recriminada por algunos como manipulación, y en consecuencia engendra una especie de inevitable mala conciencia. En la Iglesia, se pretendía también retrasar el bautismo hasta que cada persona fuera capaz de decidir por sí mismo qué religión querría tener y qué formación querría recibir. Ciertamente en estas posturas se detectaban no pocas contradicciones, pero no se disponía de los argumentos intelectuales necesarios para desmontarlas y quitarles su virulencia anticristiana.

La consecuencia práctica de esta situación ha sido, por una parte, la proliferación de propuestas religiosas de tipo emotivo, fideísta y, en definitiva, sectario. En este sentido, hay que reconocer que el fenómeno del fanatismo es intrínsecamente afín a la defensa de la libertad como bien humano primario, anterior a cualquier concepción del hombre. La separación que se ha establecido en la modernidad, y que se formuló científicamente a comienzos del siglo XX, entre los juicios de hecho y los juicios de valor, restringió el ámbito de la racionalidad científica, que era la única que se consideraba racionalidad auténtica, sólo a los "juicios de hecho", mientras que los "juicios de valor" pasaron a ser dominio del sentimiento, nítidamente distinguido de la racionalidad. Por esto, como se decía, las cuestiones sobre los asuntos más vitales, que son los que afectan a los juicios de valor, han caído con facilidad en el campo de la irracionalidad emotiva y del fanatismo.

Es cierto que algunas formas de fanatismo tienen raíces históricas en determinadas formas de vivir la existencia religiosa, tal como sucedía en los tiempos pasados. Pero es muy importante tener en cuenta que, incluso en esos tiempos, sobre todo en el ámbito de la religión cristiana, se reconocía que la razón natural era un "lugar teológico". Esto significaba que la fe debía entrar en diálogo con la razón, y sus contenidos se presentaban en continuidad y unidad armónica con los conocimientos logrados por la razón en su ejercicio natural espontáneo. Por esto el fanatismo era de suyo un fenómeno marginal. En la misma fe se encontraba el medio para la superación de ese defecto. En el seno de la vida religiosa, al menos dentro de la vida propiamente cristiana, el fanatismo era un fenómeno marginal y claramente patológico. Las persecuciones religiosas tuvieron de hecho un carácter más oscuro y fanático en las zonas protestantes, en las que los procesos a los disidentes eran realizados sobre todo por creyentes iluminados, que en las zonas más católicas, cuando los jueces de los tribunales de inquisición eran religiosos que tenían, en general, buena formación teológica y filosófica.

Sin embargo, como hemos dicho, en el seno de una cultura que separa metodológica y radicalmente los juicios de hecho respecto de los juicios de valor, el fanatismo es una cadencia intrínseca. Por eso, en los descreídos de la cultura tecnológica, las religiones de tipo fideísta, como la religión musulmana o la religión judía, alcanzan un prestigio y una admiración singulares. En este sentido no carece de cierta razón lo que se ha dicho del hombre occidental cristiano: que cree en todas las religiones menos en la suya.

Por otra parte, la educación se ha restringido a proporcionar a los jóvenes un tipo de conocimientos instrumentales, que son de suyo neutrales respecto de cualquier postura personal, y que a la vez, sean útiles para la opción que cada uno elija. En consecuencia, la educación se ha hecho fundamentalmente instrumental y técnica, y se ha despojado de toda posible propuesta sobre valores sustanciales humanos.

El resultado ha sido que en nuestro mundo cultural, las personas adquieren unas destrezas técnicas muy grandes, que las ayuda a integrarse en un mundo tecnológico de gran capacidad productiva, pero están poco educadas respecto a los fines que pueden o deben perseguir para desarrollar adecuadamente su propia humanidad. Esas personas se encuentran con muchos medios, pero con pocos fines que conseguir. Los únicos fines que se proponen serán, en consecuencia, aquellos que aparecen de manera inmediata en la vida, es decir, los fines de la vida corporal biológica. En las escuelas y universidades los jóvenes no suelen tener la experiencia de valores humanos profundos; lo único que se les da son destrezas técnicas instrumentales. Eso significa que en los años de la juventud las personas no tienen gozos profundos ni experiencia de la verdad en sí misma, sino solamente perspectivas de poder hacer lo que se quiera.

La vida humana en cuanto perfectible, se ve sobre todo en su aspecto biológico, cuyos bienes propios son el bienestar físico. Los valores humanos dominantes son lógicamente, sobre todo los del cuerpo: la salud, el bienestar, el placer, la espontaneidad, la libertad física. Las personas que aparecen como más logradamente humanas son aquellos que consiguen más riqueza de medios materiales, los que tienen posesiones más brillantes, mejores casas, coches más potentes, belleza física más deslumbrante, capacidad de placer más intensa. Los atletas del deporte, o los atletas sexuales, aparecen junto a los científicos, o los empresarios, como los triunfadores de este mundo, como los modelos humanos que todos admiran.

Aún persisten algunas valoraciones tradicionales sobre cosas como la cultura, pero también en este ámbito impone su ley la técnica. Las cosas de la cultura se han convertido en productos semejantes a los demás productos del homo faber, objetos sometidos a las leyes del comercio y del rendimiento económico. La misma ética, se presenta en ciertos discursos como una dimensión humana que hay que defender y cultivar porque es económicamente rentable en el ámbito de las empresas.

En resumen se puede decir, que la pasión por la libertad ha conducido, primero a la incapacidad para proponer ninguna visión del hombre y del desarrollo de que es capaz, y enseguida, a la aparición de unos modelos que restringen la visión del hombre a sus aspectos más materiales. Además esta reducción a lo material biológico acaba presentándose como una exigencia de la libertad, de manera que todo intento de alzar la mirada hacia dimensiones más espirituales, se convierte enseguida en sospechoso de ser enemigo de la libertad, de ser peligrosas fuentes de fanatismo.

3. Pretendida inconmensurabilidad de los proyectos vitales

En este mundo es inevitable que haya preferencias respecto a los proyectos vitales de más alcance y que se trate de vivir también en las dimensiones espirituales o culturales. Incluso puede que en determinadas circunstancias se plantee la necesidad de subrayar especialmente las dimensiones más altas de la vida.

Pero resulta muy difícil en estas circunstancias hacer un planteamiento de "bienes superiores", o de "dimensiones más altas" de la vida. Las diversas opciones vitales resultan inevitablemente

"igualadas" o "niveladas" en la perspectiva que hemos descrito antes. La separación de los juicios de hecho y los juicios de valor, junto con "la afirmación de que lo único que puede ser objeto de conocimiento científico son los juicios de hecho, hace que los "valores" queden reducidos a asunto de elección sin presupuestos: no hay ningún racionamiento riguroso que pueda alzarse como juez entre los diversos valores. En cuanto que son mero objeto de elección emotiva, todos los valores han de ser considerados como absolutamente equivalentes.

Desde los tiempos de Sócrates los hombres se plantearon el problema de establecer cuáles entre los posibles placeres que el hombre puede conseguir, son más altos. Calicles, en el "Gorgias" de Platón defendió la opinión de que los placeres son todos equivalentes, pero Sócrates lo hizo caer en contradicciones evidentes y Calicles abandonó el diálogo. Desde aquel tiempo se planteó en la misma perspectiva cuáles entre las diversas sociedades que se encontraban era más humana, qué instituciones merecían ser imitadas, y cuáles deberían ser abolidas de toda convivencia social por ser inhumanas. La filosofía nació precisamente cuando en el encuentro entre culturas, los hombres no se limitaron a combatir lo que les era extraño, sino que se propusieron "medir" el grado de humanidad de los ordenamientos sociales o políticos y de las diversas instituciones que veían en esas culturas.

El desprecio de la filosofía griega en la modernidad y, de manera especial, el rechazo de la noción de naturaleza que está unido al nacimiento de la ciencia moderna, hizo volver a la situación anterior a la filosofía griega, es decir, al momento en que las culturas distintas se percibían simplemente como distintas, sin que fuera posible una comparación razonable entre ellas. El único modo de encuentro es o el enfrentamiento físico en la guerra, o la tolerancia absoluta en el reconocimiento de que cada una tiene el mismo derecho a existir que las demás. Si se advierte que en lugares distintos hay forma de convivencia distintas de las nuestras, si vemos que se organizan socialmente de maneras diversas, que persiguen objetivos distintos, que practican costumbres familiares o religiosas extrañas, etc. lo único que puede decirse razonablemente es que "esas culturas tiene valores distintos de los nuestros". Pero hacer un juicio de valor sobre esas formas de vida se considera una presunción imperdonable. Si además se alza la pretensión de difundir los propios modos de convivencia o de organización social esto sería inmediatamente acusado de un colonialismo fanático.

La percepción de distintas culturas ha dado lugar en nuestro mundo intelectual a una ciencia de la cultura cuya misión es exclusivamente levantar acta de la existencia de esos modos de vida y de los elementos que lo componen. Ha dado lugar también a la convicción de que la actitud razonable ante esas formas de vida contrastantes con las nuestras, es la tolerancia.

En consecuencia, toda actitud de tratar de comunicar los propios logros a los demás pueblos, o la pretensión de introducirlos en nuestro mundo religioso es calificado como voluntad de dominio y arrogancia sin fundamento. Las "misiones" y el afán por convertir a los "paganos" son actitudes descalificadas automáticamente desde la afirmación de que cualquier postura ante Dios, es camino de salvación.

Con ocasión del quinto centenario del descubrimiento de América, se produjo un fenómeno que era más de rechazo de aquella irrupción de la cultura europea en las "riquísimas" civilizaciones que se habían desarrollado antes. Parece que nadie podía plantearse, porque no había ningún "término de comparación", que las civilizaciones precolombinas fueran menos "humanas" que la que llevaron los descubridores.

Esto mismo sucede en nuestro mundo. Las opciones de cada persona en favor de un modo de vida determinado, parece que no debe ser incondicionado por nadie. En cada caso se trata de

una opciones inconmensurables con las opciones de los demás. Pretender hacer juicios de valor sobre esas opciones radicalmente subjetivas, sería tratar de hacer ciencia de los juicios de valor, y como ya hemos dicho, los juicios de valor son asunto exclusivo de los sentimientos; sobre ellos no puede darse conocimiento verdaderamente científico. Quien en nuestro mundo cultural opta por una forma de vida materialista, entregado a un trabajo técnico altamente productivo y consigue con ese trabajo una riqueza que luego, los fines de semana consume en grandes comidas con majares exquisitos, es una persona que ha hecho una opción vital tal respetable como el que se vuelca en estudios literarios, o en relaciones homosexuales. La respetabilidad de "haber hecho la propia opción" es absoluta y nadie tiene derecho a inquietarla.

Por esto, encontramos en nuestro mundo un esfuerzo casi titánico por hacer aparecer respetables una opciones que desde el punto de vista de la formación tradicional y cristiana, eran juzgadas como descabelladas, inmorales, inhumanas, deshumanizantes. Actualmente toda opción vital tiene el mismo derecho a ser respetada. Pero esto significa en la práctica que aquellas opciones que tradicionalmente eran consideradas más nobles, han de ser rebajadas, y las que eran juzgadas como abyectas han de ser sublimadas. Lógicamente, como no se puede establecer el momento en que se produce el equilibrio de posiciones, el resultado es que lo que era considerado como noble y humanamente excelente, ha de ser siempre vejado, y los que era considerado inmoral o desviado, ha de ser exaltado sin límites.

La cadencia de este proceso lleva por sí mismo a poner en primer plano aquellos "valores" que son inmediatamente perceptibles en esta cultura, es decir, los valores que se imponen son los que significan el cultivo de lo biológico, de lo sentimental, de lo placentero. Ciertamente se puede cultivar la religión, o la vida familiar, o el respeto a los mayores, o la filosofía, pero de ninguna manera se puede pretender que esas formas de vida son más altas que el cultivo de, por ejemplo, la mera productividad y la vida desenfrenada. Más aún, en la medida en que esas posturas son tradicionales, se las considera sospechosas de querer imponerse y de dificultar la libertad de las otras opciones. Así se pasa primero al desprecio y enseguida a rechazarlas.

En ambientes muy amplios de nuestro mundo cultural, incluso entre personas formadas en escuelas presuntamente cristianas, las figuras que despiertan admiración son los "triunfadores", los que han conseguido situarse en el mundo empresarial y han logrado éxitos económicos, que son los éxitos sociales. Las profesiones que se prestigian son aquellas que posibilitan situarse en los lugares de enriquecimiento material, y no tanto las que suponen un ejercicio más humano y personalmente enriquecedor de los propios talentos. Incluso muchas veces, no se trata solamente de creadores de riqueza industrial, sino de los hábiles "financieros" que saben utilizar en su provecho las leyes del funcionamiento, "fisiología" del sistema.

4. Criterio para comparar

A pesar de la presión ambiental en favor de la indiferencia de los valores y de las distintas formas de vida, la realidad se impone tercamente. El "derecho natural", es decir, la organización social y política que favorece el desarrollo de los más humano, es un tema recurrente, aunque se trate de eliminarlo constantemente. Y es que la "naturaleza" como término de comparación para medir el grado de humanidad de esas distintas posiciones, no fue una "creación" de los filósofos griegos, sino el "descubrimiento" de algo que advirtieron que estaba presente ante la mirada de todos. Por eso se podía alzar una pretensión de universalidad con la convicción de que se estaba comunicando algo bueno para todos.

No todo empeño por difundir la propia visión es "colonialismo". Cuando lo que se conoce se percibe como algo propio de lo humano en cuanto tal, se advierte el impulso de comunicarlo a

quienes no lo conocen. Se podría poner como una comparación el empeño de los marxistas en difundir los descubrimientos de Marx sobre las leyes sociales. Ellos sabían que muchos pueblos se han organizado de formas diversas a través de siglos de vida, pero pensaban al mismo tiempo que tenían un conocimiento inequívoco de cuáles son las leyes de la historia y de la liberación del hombre de todas sus alienaciones. Por eso se sentían autorizados para llevar a todas las latitudes y a todas las civilizaciones lo que pensaban que eran un bien universal, no solo válido para la Europa capitalista del siglo XIX, sino para el hombre en cuanto tal.

El mundo occidental de nuestro tiempo, lo único que se considera autorizado a transmitir a todas las latitudes es el desarrollo tecnológico, porque es lo único que piensa que es un bien incuestionable para el hombre. Nadie duda que es un gran bien transmitir a todos los pueblos la democracia liberal, o difundir la medicina moderna o los medios de producción de alimentos. Se está seguro que estos bienes no son bienes sólo para algunas mentalidades y latitudes, sino para el ser humano en cuanto tal.

En el fondo estas actitudes son la muestra de que la noción de "naturaleza humana" como medida de humanidad no ha desaparecido. Si se la expulsa por la puerta vuelve a entrar por la ventana. Simplemente se ha reducido a la dimensión más material y corporal. Por eso resulta evidente que a quien no tiene alimentos, o medicinas, o casas, o vestidos, hay que proporcionárselos. Es muy evidente que quien carece de esos bienes está en una situación precaria, y sería una negligencia grave por parte de quienes tiene los conocimientos necesarios, abandonados en su situación.

La cuestión entonces es qué es lo que nos aparece como precario y por qué. Si las situaciones de falta de democracia nos aparecen clamorosas, es porque nos hemos hechos muy sensibles al gran bien se la libertad social y política, y esta sensibilidad es un desarrollo importante del hombre occidental. Sin embargo, otras sensibilidades parecen adormecidas o casi inexistentes. Y, no obstante, cuando se ven jóvenes que no saben querer, que no saben escuchar a los mayores, que actúan movidos por sus impulsos más inmediatos, muchos afirman que se les debe dejar así, porque actuar de otro modo sería imponerles las propias convicciones.

En nuestro mundo, se encuentran muchas situaciones que resulta difícil contemplar con indiferencia. Personas de gran inteligencia, se centran en un uso de sus talentos exclusivamente encaminado a ganar más dinero, permaneciendo cerrados a los goces más nobles y más capaces de alegrar los y de cumplirlos como personas, jóvenes de muy buena posición viven casi insensibles a la presencia en sus vida de otras personas que les podrían proporcionar conocimientos maravillosos, y abrirles a mundos que casi ni sospechan, muchachas y muchachos encantadores viven sumidos en una superficialidad que las va incapacitando para poder gozar del amor, artistas dotadísimos ponen su arte al servicio de prejuicios que los dejan a mitad de camino en el ejercicio de sus posibilidades, una generación entera de jóvenes pasan por la escuela y por la universidad sin la experiencia de haber escuchado a los grandes maestros y se limitan a aprender cosas útiles, instrumentales, que están todas en función de algo ulterior.

Una persona bien formada en sentido clásico, vería este panorama con un sentimiento de desolación porque advertiría claramente que esas personas no se han limitados a hacer opciones distintas de las suyas, sino que son personalidades truncadas, empobrecidas, menos humanas.

En su libro sobre "Lo pequeño es hermoso" Schumacher se negaba a considerar como equivalentes la ignorancia del Segundo Principio de la Termodinámica, y la ignorancia de la obra de Shakespeare. Quien ignora la ciencia termodinámica no se pierde nada substancial, en cambio

quien ignora lo que Shakespeare decía, se pierde la vida. Esta observación es muestra de que ese autor veía la vida como algo que puede vivirse de maneras muy diversas, que no son meras opciones arbitrarias, sino que marcan la intensidad misma de la vida.

Las palabras de Jesucristo -"he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia"- no tienen sentido solamente en el ámbito cristiano-sobrenatural. También Henry David Thoreau escribió, desde una perspectiva natural humana, su miedo a llegar al momento de la muerte y darse cuenta de que no había vivido. La vida humana no es algo unívoco. Hay multitudes que pasan por la vida "viviendo o semiviviendo" como decían la mujeres del coro en "Asesinato en la catedral" de T. S. Eliot. Y este espectáculo no debería dejar indiferente a quien lo sabe.

La percepción de la frustración en la vida de las personas debe ser, en primer lugar, origen de una reacción de malestar. No se puede contemplar una realidad tan rica como la persona humana, que se cumple sólo a medias y quedar indiferente. Si la vista de un cadáver es tan inquietante es porque tiene ojos y rostro y manos, que "dicen" vida, pero no la tienen. "Nunca pensé que la muerte hubiera destruido a tantos" decía Dante al contemplar la innumerable multitud de los que estaban en el vestíbulo del infierno. Y Eliot, en "La tierra baldía" se siente movido a aplicar la misma exclamación a los que circulan perdidos por nuestras ciudades productivas.

La cultura dominante puede presionar para que admiremos a los triunfadores en las empresas tecnológicas, pero la conciencia humana y la educación buena debe llevar a sentir una profunda inquietud ante ese fenómeno. Ciertamente no se trata de advertir lo malo. La buena percepción de lo malo y defectuoso debe ser siempre consectoria y derivada de la capacidad para percibir lo bueno. La medida de lo humano brilla allí donde se cumple con cierta plenitud. La naturaleza humana, en cuanto que es principio de reposo y de finalidad, la percibimos sobre todo, en aquellas personas donde ese reposo y esa teleología la vemos esplendorosa.

La medida de lo humano la conoce quien sabe ver una persona que es querida en su trabajo, que no está ansioso por ganar siempre más, una vez que ha conseguido lo necesario para una vida digna, sino que tiene muchos amigos que confían en él y con los que tiene una comunión humana al más alto nivel. Ciertamente se podría decir que para ver esos ejemplos de plenitud de lo humano hay que tener ya una cierta sintonía. Pero el punto de partida de esa sintonía es la misma naturaleza humana que todos tenemos por el hecho de pertenecer a la especie, una vez que hemos contemplado ejemplos egregios, la sintonía crece y la sensibilidad, la capacidad de detectar esos ejemplos, y el gozo correspondiente, se van haciendo también mayores.

5. Las imposiciones de la tecnología

El gran desarrollo de la tecnología ha hecho nacer una cantidad notable de actividades humanas que parecen tener una gran relevancia porque cuando se desempeñan esas tareas se tiene presente el elevado número de consecuencias que puede tener ese trabajo. Además frecuentemente se trata de trabajos en equipo, con lo cual la posibilidad de entender el trabajo como parte de un contexto muy amplio, y, por tanto, rico de significado, aumentan. En otro de los capítulos de este libro se hacen analizar los riesgos de las actividades que se realizan en contextos amplios, y especialmente la posibilidad de pensar que se entiende bien lo que se hace cuando en realidad el objeto directo de la propia acción es muy pobre. Numerosas personas muy inteligentes que se integran en empresas muy complejas realizan tareas muy banales en sí mismas, aunque requieran una gran preparación técnica. Sin duda estas personas caen en errores importantes al valorar su propia tarea, pues quizá la juzgan desde la perspectiva del equipo en que están integrados, sin advertir que lo que en realidad hacen es muy trivial.

En este sentido es importante detener la mirada cuidadosamente a la hora de valorar las diversas ocupaciones profesionales, para no ser engañados por la valoración social de la situación empresarial, sin atender a la auténtica consistencia de la propia ocupación. Desde luego, quien realiza un trabajo administrativo rutinario en el seno de una gran empresa, o quien desempeña una tarea de tipo lógico-matemática en una empresa de prestigio, tiene una ocupación más tenue que quien trabaja en un ámbito creativo o de muchas relaciones humanas en centros laborales menos prestigiados. La sociedad científico técnica, tiende a inducir valoraciones que tienen su punto de referencia en la productividad o el prestigio social o económico de las empresas en general, pero es importante que la persona singular pueda entender el sentido de su actividad.

Además hay actividades que son de suyo más ricas humanamente, aunque sean poco productivas económicamente. La mirada debería dirigirse sobre todo al tipo de actividad en sí misma, distinguiendo lo que es mera ayuda al proceso de la vida, como son los cocineros, o los encargados de limpieza, o los médicos, de lo que es producción de cosas materiales artefactos, y lo que es una actividad que se sitúa en el centro de relaciones propiamente humanas.

Quien ayuda al mero proceso de la vida realiza una tarea que en sí misma es poco consistente, aunque sea un médico de prestigio. Quizá por la conciencia de la limitación intrínseca de su tarea los médicos, solían desarrollar un particular sentido de la dignidad, superando de esa manera la mera capacidad de interferencia en el sistema bioquímico del organismo humano. Desde luego, la actividad del médico puramente técnico, es poco humanizante para el que lo realiza. Especialmente si además se centra en la productividad económica de su actividad. En este sentido el hecho de tratar con la salud humana puede ser algo ambiguo, pues aunque podría ser origen de un sentido más profundo de lo humano, también puede ser mero medio para cobrar más por su actividad. No obstante, indirectamente puede enriquecerse por el sentido de la relación con las personas de los enfermos y su contacto con el sufrimiento humano. Por eso, la profesión médica es de las más sensibles a la ética, y a los problemas humanos en general. En muchos países, hay una larga tradición de médicos humanistas que da fe de esta conciencia.

Las actividades que se ordenan a la producción de artefactos han logrado en los últimos siglos un prestigio como no lo tuvieron nunca. Contribuye a esto el hecho de que el desarrollo de la técnica permite que los artefactos actuales sean de una perfección y de una funcionalidad como nunca se había sospechado, y que puedan contribuir a mejorar notablemente las condiciones de vida de los hombres. Hasta tal punto se ha impuesto la perspectiva de la producción técnica que el hombre moderno ha llegado a autodefinirse como "homo faber", e incluso en el ámbito de la visión cristiana del trabajo, la manera de colaborar con la providencia, es decir, el trabajo que Dios ha encargado al ser humano se entiende frecuentemente en términos de dominio de la naturaleza y de arte en la construcción de artefactos.

Las actividades más humanas son las que caracterizábamos como inscritas en el ámbito de las relaciones interpersonales en la pluralidad humana. Estas actividades hacen que el ser humano ponga en juego lo que define más propiamente su condición. "Para Aristóteles ser vivo racional y ser vivo dotado de lenguaje significan lo mismo. Hablar se diferencia de cualquier otra conducta expresiva en que, en el primer caso, el hablante dirige sus palabras a un oyente, y en que anticipa al hablar la noticia que recibe el oyente. Aquél quiere ser entendido por éste de un determinado modo. Así pues, el hablar no puede ser ningún modo de manifestación natural de la vida, sino un sistema convencional de signos que hay que aprender siempre socialmente. El que aprende experimenta que el otro no es para él solamente medio circundan-

te, objeto intencional, sino que también él es medio circundante para el otro: capta la mirada del otro dirigida a sí mismo. La vida significa centralidad en sí, en un medio orgánico. El viviente es un dentro que se aísla frente a un fuera. Transforma todo lo que le afecta en medio, otorgándole de ese modo significado. El viviente "entiende" el mundo dando significado a todo lo que le afecta en el contexto de la propia autoafirmación y autorrealización. Lo que queda absolutamente sin comprender no existe para él. Para el ser racional se invierte la dirección. "Fieri aliud in quantum aliud" es una vieja definición de su comportamiento cognoscitivo frente al mundo. "Hacerse lo otro en tanto que otro" significa captarlo como no entendido, como algo que no sólo tiene sentido en mi mundo, sino que él mismo es sujeto para el que existe un significado. La razón comienza sabiendo que existe algo de lo que no se sabe nada, o que, al menos, no se comprende. Las palabras "ser", "existe" y "hay" abren un horizonte cuya extensión es infinita y cuyo centro se halla en todas partes, por tanto, no exclusivamente en el lugar en que yo mismo me encuentro" (Spaemann). La capacidad de ponerse en lugar del otro, es lo que hace que el ser humano, que es también un cuerpo vivo, sea imagen del Absoluto. Ciertamente una persona no puede estar en todos los lugares, pero en la medida en que puede salir de su propia perspectiva, y situarse en la perspectiva del otro, está mostrando la capacidad de estar de ese modo en todos los lugares, y, de esa forma, ser imagen del absoluto.

Esta capacidad se cumple de manera singular en la situación de diálogo, por eso, el momento en que se actualiza esa capacidad, la vida humana alcanza su más alto nivel de calidad. "Éstas son las sesiones de oro: cuando cuatro o cinco de nosotros, después de un día de duro caminar, llegamos a nuestra posada, cuando nos hemos puesto las zapatillas, y tenemos los pies extendidos hacia el fuego y el vaso al alcance de la mano, cuando el mundo entero, y algo más allá del mundo, se abre a nuestra mente mientras hablamos, y nadie tiene ninguna querrela ni responsabilidad alguna frente al otro, sino que todos somos libres e iguales, como si nos hubiésemos conocido hace apenas una hora, mientras al mismo tiempo nos envuelve un afecto que ha madurado con los años. La vida, la vida natural, no tiene don mejor que ofrecer. ¿Quién podría decir que lo ha merecido?" (C. S. Lewis).

Por supuesto hay personas que apenas vislumbran esta calidad de vida, aunque quizá piensen que la situación más deseable es la del reconocimiento social o la de la riqueza económica, o la de las situaciones más inmediatamente placenteras. Y no obstante, esta superioridad no es algo válido sólo para el que sabe valorarla, sino para todos. Todos tienen, en virtud de la común condición humana, la capacidad y la finalidad a esta forma de vida superior. Si no la alcanzan, o la alcanzan sólo muy esporádicamente, su vida permanece objetivamente truncada y, más o menos conscientemente, insatisfecha. Este truncamiento está, sin duda, en la base de muchas situaciones personales de crisis y de inquietud de fondo.

La vida humana es ciertamente funcionamiento biológico, y es también uso y producción de cosas materiales, pero la vida humana es sobre todo, relación personal, diálogo con los demás, relación amorosa. Cuando una persona tiene una actividad de este tipo se siente más "vivo", con una vida que es de más calidad intrínseca que lo que puede ser la vida basada en las dimensiones anteriores.

Todo esto se refiere a la calidad de vida tal como se inscribe en la dimensión terrena de la existencia humana. Por supuesto, las situaciones de precariedad son compatibles con una situación de plenitud en la dimensión trascendente. Hay muchas personas que han sido grandes santos viviendo una vida que, según la naturaleza, han sido vida carentes de calidad. La privación de una situación material suficiente, o la marginación social ha sido para muchos la ocasión para dirigirse a Dios con mayor confianza y abandono. Pero eso no significa que no deba-

mos considerar atentamente la calidad de la vida como algo que debemos ayudar a conseguir. Nuestra actitud ante los demás no debe estar orientada exclusiva ni primariamente por el empeño en hacerlos santos, sino por hacerlos felices. Y la felicidad, como se dice en algún otro lugar de estos escritos, está medida directamente por el cumplimiento de la tendencia inscrita en la naturaleza.

6. El deber de levantar la calidad de vida de los demás

La objetividad de los criterios que hemos apuntado para establecer los nivel de calidad de vida, hace que quien los tienen bien asimilados, no pueda ver la vida de los demás con indiferencia. Si se sabe que la vida de algunas personas se mantienen a un nivel precario, aunque esa precariedad esté disimulada por un cierto bienestar material o social, no se puede permanecer indiferente. Percibir la vida en cuanto tal, es percibirla como orientada a una plenitud y, en consecuencia, sentir el impulso de ayudar para que esa plenitud se alcance.

La actitud de indiferencia respecto de las opciones vitales que los demás han hecho sería muestra de la vida de ellos no se percibe teleológicamente, es decir, que no se percibe propiamente como vida, sino como mero mecanismo biológico susceptible de cualquier modo de realización. Este modo de ver está, como hemos dicho, presente en la mayor parte de nuestro mundo cultural como una consecuencia directa de la perspectiva científica moderna.

Cuestión delicada será sin duda encontrar el modo adecuado de dar esa ayuda, pues las dimensiones más altas de la persona no se pueden imponer a través de una mera acción eficaz desde fuera. Pero la dificultad o la complejidad de la ayuda, o lo problemático del modo de darla, no significa que esa ayuda no debe ser advertida como un deber claro respecto de los demás.

Este problema está íntimamente relacionado con la naturaleza del apostolado cristiano, y especialmente con el apostolado que deben realizar las personas que no tienen en la Iglesia una misión pública de formación o de santificación. Los cristianos corrientes participan de la misión de Cristo, y esta participación es un aspecto de la gracia de la comunión con Él. Por eso, el cumplimiento de esa misión, no es un añadido extraño a su vida: como toda gracia cristiana, es una perfección de la naturaleza. Por esto, el apostolado cristiano no sería entendido correctamente si se viera como una obligación añadida a los deberes que respecto de los demás nacen de la misma condición humana.

Buena parte de las reservas sobre la acción apostólica de los cristianos, procede del hecho que muchas veces se vive como una actitud extraña a la forma de conducta que brota de la mera condición humana y, en consecuencia, aparece como una injerencia violenta en la intimidad de los demás, como si fuera el empeño por comunicar a los demás algo que se considera muy bueno, pero para lo que no existe una inclinación natural en cada uno. Esto es lo que expresaba alguien, con cierto tono de burla, cuando decía que él quería ayudar a los demás, pero que éstos no se dejaban. Efectivamente las personas suelen defenderse cuando advierten que alguien pretende introducirse en su intimidad y plantear les problemas de conciencia.

La entrada en la intimidad ajena puede ser una bendición, pero puede ser también una invasión avasalladora. Es una bendición, cuando tiene lugar de manera natural, es decir, cuando las personas se encuentran en un ámbito de entendimiento mutuo, de comunión profunda que alcanza los niveles más hondos de la personalidad. En la Trinidad divina, el Padre y el Hijo comunican en el Amor del Espíritu Santo. El Espíritu de Amor es como el medio en que se abren mutuamente Padre e Hijo. Entre las personas humanas, la comunicación requiere tam-

bién un ámbito, un espíritu común en que se abran a la comunión. Cuando lo que hay es simplemente transferencia de información o afección mecánica corporal no hay propiamente comunión personal. Toda situación en la que hay posibilidad de entendimiento personal, diálogo verdadero y profundo, es imagen de la comunión divina. El reconocimiento de "el otro" que tiene lugar en esos casos, es un reconocimiento de su realidad autónoma, y no la simple advertencia de algo a lo que puedo afectar o que me afecta. Por eso, implica que el otro es percibido "en sí mismo" y no sólo desde la óptica de los propios intereses. Pero percibirlo en sí mismo, significa conocerle como alguien que también tiene intereses, es decir, que es sujeto de finalidad, de inclinaciones. Esto es una forma de amor auténtico. Por eso, el verdadero diálogo supone una cierta presencia del espíritu de amor; en definitiva, del Espíritu Santo.

El amor que abre una personas a otras tiene grados o niveles de intensidad. Según estos niveles, las personas se abren más o menos profundamente a la que tiene ante sí. La experiencia de esta comunicación es altamente letificante, porque implica una situación que es muy propiamente humana. Es, como decíamos antes, "vida" en su sentido más alto. En cambio, la afección por vía de mera afección material, se percibe como invasión de la propia persona. Esto es lo que sucede cuando se alcanza a la otra persona por la vía de la violencia física. Pero es también lo que sucede cuando se le dirigen palabras que no se dicen en el seno de la comunión personal auténtica, sino que se dirigen desde fuera. La persona puede efectivamente ser alcanzada por unos significados, independientemente de la comunión personal, y esos significados pueden tener un efecto parecido a una agresión. Las frases que inducen la duda, o el miedo o la inquietud de conciencia son agresiones de este tipo. Sobre la realidad de este riesgo se basa la resistencia de algunas sociedades a las actividades apostólicas que pretenden introducir inquietudes de conciencia por un camino que no presupone una comunión personal proporcionada a esa intimidad.

Por eso puede afirmarse que el verdadero apostolado presupone la amistad. Si el ambiente de amistad no está logrado, las palabras que hablan de salvación, de conversión o de Dios, resultan agresivas y son percibidas como tales por quien las recibe. También quien las pronuncia se siente como invasor porque es consciente de que está invadiendo al otro con unos contenidos mentales que aunque sean en sí mismos buenos, son tratados al modo de mercancías, es decir, sin contar con las inclinaciones profundas del que escucha. Evidentemente esto no sucede cuando se trata de una predicación pública, pues entonces la situación de relaciones humanas es manifiestamente distinta y el que escucha lo hace porque quiere.

La muestra de que se ha logrado establecer una relación de amistad, es que se reconoce al otro en cuanto capaz de una vida mejor. Ya en el ámbito puramente natural los amigos se presentan mutuamente a los otros amigos, se comunican las cosas que les han gustado, se dan noticias sobre los libros interesantes que han leído, las películas que han descubierto como valiosas. No sería buena amistad la relación entre personas que no se tratan de esta manera. A veces, cuando la comunicación entre los amigos es muy profunda, se llega no rara vez a comprarle directamente un ejemplar del libro interesante o la entrada para la película valiosa. En estos casos la intimidad de la comunión en ese aspecto, hace que esa entrada en la intimidad no sea una invasión violenta, porque ya se le ha abierto naturalmente el alma. Todo eso implica que la intimidad de comunión tiene como expresión suya propia, la percepción de la calidad de la vida del otro, y la correspondiente ayuda para mejorarla. Los amigos se dan noticias sobre circunstancias favorables en asuntos de trabajo, o de posibilidades de adquisición de bienes necesarios. Quien no detecta que la calidad de vida es una cuestión importante, es que no percibe que hay diferencias entre las diversas formas de vida y que es mejor la vida de calidad más alta.

Es en este ámbito donde se puede dar sin violencia la comunicación sobre los asuntos de conciencia. En efecto, la noticia sobre la salvación en Cristo, sobre su Persona, sus palabras, su perdón, su Iglesia o sus sacramentos, no son un bien extraño. El corazón humano clama por ello, de manera análoga a como clama por mejorar la calidad de su vida. Si en cada persona no hubiera una teleología inscrita en lo más íntimo, el anuncio de Cristo, sería el anuncio de un bien grande, pero extraño; algo así como una mercancía de la que se hace propaganda. En realidad esa teleología está presente, y la muestra de que se reconoce será el empeño por ayudar a alcanzarla en todos los niveles. La ayuda a lograrla en los niveles propiamente humanos es señal necesaria de que es recto el empeño por ayudar a conseguirla en los niveles más altos.

Ciertamente es Dios quien abre el corazón para que cada persona preste asentimiento de fe al anuncio de Jesucristo. Pero esa acción de la gracia del Espíritu, tiene imágenes naturales que son como instrumentos de su acción. Y una imagen egregia del amor de Dios es el amor de amistad.

Por eso se entiende que algunas personas especialmente sensibles a la dinámica propia del asentimiento sobrenatural a la fe, se resistan a todo lo que pueda aparecer como un actuar desde fuera sobre otros, y sean a veces acusados de tener poco empeño por hacer conversos, como comentaba Newman había experimentado en sí mismo todo esto con especial intensidad. En su "Apología" escribió a este respecto: "Yo era muy severo cuando algunos católicos, animados por las mejores intenciones, se inmiscuían en nuestros asuntos de Oxford, o trataban de alguna manera de ayudarme. Verdaderamente, en aquel período no había nada que me echase más para atrás. "¿Por qué os entrometéis? ¿Por qué no me dejáis en paz? No podéis ayudarme; no sabéis absolutamente nada de mí; más aún podéis hacerme daño; estoy en manos mejores que las vuestras. Sé de la sinceridad de mis propósitos, y estoy decidido a tomarme tiempo. Después de mi paso al catolicismo, he sido acusado algunas veces de ser reticente a hacer prosélitos. Y los protestantes han deducido que no tengo muchas ganas de hacerlos. Actuar de otra manera sería contrario a mi naturaleza. Sería, además, olvidar las lecciones que me ha dado mi propia historia personal".

7. Las condiciones para las formas de vida más nobles

La percepción y la realización de los bienes más altos requiere una preparación cuidadosa por parte de quien debe percibirlo y realizarlo en su vida. No basta estar destinados naturalmente a ciertos bienes, y tenerlos presentes, al alcance de la propia actividad. Hay que estar preparados en concreto para la percepción de esos bienes. Esa preparación es la virtud. Por eso la virtud se definía algunas veces como una segunda naturaleza, es decir, como una disposición interna respecto del propio fin. Si esta virtud falta, los bienes más altos que constituyen nuestro destino y que, por tanto, están inscritos en nuestro propio ser, quedan como extraños y pasan inadvertidos.

No se trata de crear, en la indiferenciada constitución del hombre, unas aficiones o inclinaciones que le sean impuestas desde fuera. Es decisivo entender que la preparación para los bienes más altos no es manipulación de las personas, sino "afinamiento" de su ser natural para estar adecuadamente dispuestos respecto del fin que está ya inscrito en su interior. Por eso, esa preparación para los fines más altos no perfecciona a la persona solamente respecto de algo externo y, por tanto, relativamente indiferente, sino que perfecciona a la persona en sí misma. No es como dar alas a un ser que naturalmente no tiende a volar, sino perfeccionar lo sobrenatural y gratuitamente en lo que ya es. La gracia hace al hombre no sólo semejante a Dios. Para entenderla correctamente es esencial advertir que, al darle la participación en la

naturaleza divina, lo hace al mismo tiempo más humano.

El camino de ese perfeccionamiento de la persona, debe ser, como se anunció ya anteriormente, tal que respete el modo de ser del hombre. Las perfecciones más altas debe recibirlas libremente, es decir, reconociéndolas como tales y experimentándolas en su capacidad de cumplir su teleología íntima. Por esto es tan inútil el mero consejo externo. Las recomendaciones teóricas y generales hacia "las riquezas de la cultura", o las insinuaciones sobre la lectura de ciertos libros "elevados" suena huecas y pedantes si no hay previamente una confianza personal bien establecida que engendra cierta autoridad en quien hace esas propuestas.

Los antiguos decían que la virtud no puede "enseñarse", es decir, no es objeto propio de lecciones teóricas, puede "mostrarse". La cuestión es en qué consiste este "mostrar". Hay maneras de presentar la virtud que, aún siendo exactas, son, sin embargo, completamente inútiles o incluso contraproducentes. No se trata solamente de dar conocimiento de la vida de calidad, sino que hay que llegar a hacer que esa vida sea percibida por los demás como efectivamente "de calidad", es decir, deseable.

Para alcanzar este objetivo, hay que presuponer entre quienes proponer la vida de calidad y los que han de ser movidos a ella, una vinculación personal de afecto, de confianza, de "autoridad" verdadera y no de poder. Es necesario que la propuesta llegue a su destinatario en su realidad de bien interpelante, atractivo. Ésta es una cuestión profundamente personal. Hay personas que tiene capacidad de difundir su propio "espíritu", es decir, de crear en torno a sí un ambiente de comunicación personal, de entendimiento mutuo, que es el cauce adecuado para los contenidos más altos. Son esas personas que "inspiran" confianza, que se hacen escuchar naturalmente, que respetan escrupulosamente la conciencia de los otros y al mismo tiempo facilitan que esas conciencias se les abran. Estas personas son los grandes maestros. Los grandes maestros no se limitan a dar lecciones teóricas o a transmitir contenidos objetivamente valiosos o útiles. Más bien presentan la verdad con toda su fuerza arrebatadora, hacen que la vida de calidad "brille" ante la mirada de los que escuchan o ven. Por esto el contacto con esas personas tiene un cierto carácter de experiencia estética: el bien y la verdad se hacen esplendorosos, arrebatadores.

Esto significa en la práctica que la educación debe tratar de poner a las personas que amanecen a la vida en contacto con los bienes que ellos mismos desean, y debe ponerlos en contacto de manera que puedan percibir esos bienes como realmente constitutivos de la propia perfección, es decir, como atractivos, como hermosos.

También aquí, como en otros campos, las actuales teorías de la educación que pone el acento en los medios técnicos, está gravemente descaminada. Los actuales medios de acceso a los grandes logros de la cultura acercan esas grandezas a las personas pero no las pertrecha para percibir las como tales. En cambio, el trato personal con una persona que sea rica de espíritu, da algo completamente distinto. Por eso, cuando el sentido de la autoridad en su acepción más noble ha casi desaparecido, la sociedad se encuentra en un estado de precariedad de "espíritu". Entonces, lo que puede aunar a la pluralidad de las personas ya no pueden ser contenidos concretos, pues se percibe con claridad que no pueden ser inducidos legalmente. Si faltan grandes testimonios de humanidad, lo único que queda es la pasión por la libertad, y la teoría política correspondiente es el liberalismo político a que nos referíamos antes.

La importancia del "espíritu" a que venimos refiriéndonos se manifiesta también en que se puede encontrar no sólo en el trato directo con la persona del gran maestro. Este espíritu, a veces, configura un ambiente y se encuentra ya en el ámbito que está entre las personas que

conviven allí. Muchas veces es un espíritu que procede no sólo de un maestro, sino de muchas grandes personalidades. El relato de Allan Bloom sobre la Universidad de Chicago a la que llegó cuando era un muchacho, y que hemos transcrito en el capítulo sobre la formación, es más expresivo que todas los intentos de descripción analítica que podamos hacer.

Ese espíritu se puede encontrar también en ciertas obras intelectuales o artísticas. Ciertos libros, películas o historias populares son sede del espíritu que han dado a un pueblo quienes lo configuraron como tal. Esas obras se alimentan a su vez de la acción del espíritu en los que viven en él. Al acceder a esas manifestaciones, las personas singulares afinan y purifican su gusto. No sólo aprenden lecciones teóricas sobre las cuestiones más importantes, sino que se disponen íntimamente respecto de ellas. Esto es la virtud.

No basta, pues, con decir que hay cosas que son muy importantes, es necesario que se engendre en el alumno la sensibilidad de esa importancia o de esa grandeza. Eso lo hacen las obras catárticas. En este sentido, es preocupante la situación actual cuando el gusto es de películas "de acción", o se engendra el gusto no por lo bueno sino por desvelar los presuntos falsos

La cultura se concebía en la educación clásica como el cultivo de la mente de acuerdo con la propia naturaleza de la mente. No se trata sólo de cultivar la dimensión práctica o productiva del hombre, tampoco se trata de cultivar las capacidades lógicas o instrumentales de la mente. Todo eso no hace justicia a la naturaleza de la mente humana. "Ser racional" recordábamos con Aristóteles, es sobre todo, ser capaz de diálogo, y esta capacidad implicaba el reconocimiento del otro en cuanto que otro, es decir, en sí mismo. La naturaleza de la mente humana es la contemplación. se la cultiva cuando se la ayuda en su capacidad de relacionarse adecuadamente con los demás. Este objetivo de la educación no excluye las capacidades técnicas, les destrezas útiles, pero va más allá.

"Si se debe asignar un fin práctico a un curso universitario, diré que ese fin es educar buenos miembros de la sociedad. Su arte es el arte de la vida social, su fin es "convenir" con el mundo. Por un lado esto hace que sus opiniones no queden confinadas a profesiones particulares,. pero por otro no es creadora de héroes ni inspirador a de genios. La obras del genio no caen bajo la competencia de arte alguna; las mentes heroicas no están sometidas a ninguna regla; una universidad no es el lugar para el nacimiento de poetas o de autores inmortales, de fundadores de escuelas, de fundadores de colonias, o de conquistadores de naciones. La universidad no puede prometer una generación de Aristóteles o de Newton, de Napoleones o de Washington, de Rafaeles o de Shakespeare, aún cuando hasta ahora ella haya albergado entre sus muros tales milagros de la naturaleza. Pero por otra parte tampoco se conforma con formar crítico o físicos experimentales, economistas o ingenieros, aunque incluya también a estos en su radio de acción. Lo que es la Universidad se expresaría diciendo que la educación universitaria es el gran medio ordinario para alcanzar un fin grande pero ordinario; lo que se propone es elevar el tono intelectual de la sociedad, cultivar la mente del público, purificar el gusto nacional, proporcionar principios auténticos al entusiasmo popular y objetivos estables a las aspiraciones populares, dar amplitud y sobriedad a las ideas de la época, facilitar el ejercicio del poder político y hacer más refinadas las relaciones en la vida privada. Es la educación la que proporciona al hombre una clara visión consciente de sus propias opiniones y de sus propios juicios, autenticidad al desarrollarlos, elocuencia al expresarlos y fuerza al imponerlos. Enseña a ver las cosas como son, a ir derechos al núcleo del asunto, a aclarar los pensamientos confusos, a descubrir los sofismas y a eliminar lo que es carente de relieve. Prepara a las personas para ocupar puestos con honor y a dominar los argumentos con facilidad. Les muestra cómo adaptarse a los otros, cómo ponerse en la situación mental de ellos, cómo presentar-

les la propia, cómo influenciarles, cómo entenderse con ellos, cómo soportarlos. Se encuentra cómodo en cualquier sociedad, y encuentra terreno común con todas las clases; sabe cuando hay que hablar y cuando hay que callar; es capaz de conversar y es capaz de escuchar; sabe presentar una cuestión en la forma pertinente y aprender oportunamente una lección, cuando él mismo no tiene nada que enseñar; está siempre listo, y sin embargo no es nunca un obstáculo; es un compañero grato, y un colega del que uno se puede fiar; sabe cuando estar serio y cuando son oportunas las bromas; tiene un tacto seguro que le permite bromear con donaire y estar serio con eficacia" (Newman).

8. El sentido del presente y sus condiciones

La calidad de la vida de las personas se podría quintaesenciar diciendo que lo más propiamente constitutivo de la vida humana es su relación con lo absoluto, y que esto se expresa en la práctica en el sentido del "presente".

La dimensión de presente es una dimensión de eternidad. Cuando una vida es rica en su sentido más auténtico, no está simplemente tendida hacia el futuro, como a la espera de momentos más agradables que den sentido a lo que se vive ahora, sino que está en presente. En cada momento se percibe la plenitud de la vida. Para el ser humano es esencial percibir que él es un absoluto que tiene esta condición en todo momento de su vida. En efecto, la afirmación del carácter absoluto de la persona humana, se traduce naturalmente en que cada momento que vive está pleno de sentido. Ser un absoluto es en cierta medida, ser "infinito" en un sentido muy verdadero. Esto se ve especialmente en que es un bien que puede llenar completamente la ilimitada indiferencia de la libertad, como acontece cuando tiene lugar el enamoramiento: una sola mujer es capaz de llenar la ilimitada apertura del corazón humano.

Pero se expresa también en la capacidad que tiene la persona humana de llenar de sentido cualquier situación, sea triunfadora o precaria en las dimensiones inferiores de la vida. Ser "un triunfador" en la vida social, no es el criterio definitivo de tener una vida de calidad. El triunfo puede ser deseado en cierta medida, precisamente en la medida en que es ayuda para la dimensión superior. Entonces es esta dimensión superior la que da sentido al triunfo. Pero si da sentido al triunfo, puede dar sentido también al fracaso, si éste se produce.

"Tiene la tranquilidad de una mente que vive en sí misma, mientras vive en el mundo, y que tiene los recursos para su felicidad interior cuando no le es posible salir de sí misma. Posee un don que le es útil en público, y que le es de apoyo en la soledad, un don sin el cual la buena fortuna es sólo vulgar, y con el cual tanto el fracaso cuanto el éxito tienen su atractivo. El arte que se propone hace del hombre todo esto; es en el objetivo que busca tan útil cuanto el arte de la riqueza y el arte de la salud, aunque sea menos susceptible de encuadrar en un método, y menos tangible, menos cierto, menos completo en sus resultados"

CAPÍTULO 9. AUTOACEPTACIÓN Y DONACIÓN

(Meditación antropológica sobre el Filioque)

1. La entrega definitiva de Dios al hombre en Jesucristo

La Navidad es una fiesta de la entrega de Dios al mundo: "Nos ha nacido un niño, un hijo se nos ha dado" [Antífona de entrada de la Misa del día de Navidad].

Es la entrega de Dios. Dios Encarnado es Dios que se acerca, que se abaja, es Dios entregado, arrodillado -semetipsum exinanivit- [Filip 2,7], Dios que viene para estar junto a nosotros, para participar en nuestra vida, para convivir con nosotros. En efecto, la plenitud de salvación y de revelación que realiza Jesucristo, se cumple a través de la convivencia. La plenitud de la revelación no es propiamente lo que Jesucristo dice, sino Él mismo, y para conocerle el hombre ha de convivir con Él: la manera adecuada de conocer a las personas, no es saber de ellas "cosas" -cualidades, circunstancias, etc.-, sino tratarlas, enlazar con su vida, participar en sus acciones, formar parte de su existencia. Ciertamente conocer las cualidades de alguien puede ser útil, pero queda siempre en las fronteras de la persona; por otra parte se puede conocer mucho de alguien conociendo su vida, su historia. Pero la forma más adecuada de conocer al ser humano es enlazar la propia libertad con la del otro.

Por esto su venida al mundo no debe ser considerada simplemente como un acontecimiento "objetivo", en su facticidad ontológica, sino que hay que entenderlo en el ámbito personal. No se trata simplemente del hecho metafísico de que asuma una naturaleza humana, sino de un establecimiento de relaciones personales. Por eso pide la aceptación de la criatura en cuya vida va a entrar para compartirla, y envía su ángel a Anunciar a María.

Por esto mismo entendemos la Cruz como la reafirmación de la entrega: en la Cruz Cristo, que es Dios-entregado, está crucificado, es decir, rechazado por el hombre; pero está amorosamente sediento del amor de los hombres. Esto significa que el hecho de que los hombres rechacen su entrega, no hace que se retire, sino que su entrega brille más intensa todavía: la entrega de Dios en Jesucristo, es más poderosa que la capacidad de rechazar que tiene la criatura. En los ejercicios espirituales que predicó a Pablo VI, el entonces arzobispo de Cracovia expresó el alcance y significado de la Cruz como reafirmación de la donación de Dios: "El amor del que habla Jesús en su discurso de despedida tiene la dimensión del sacrificio, que él mismo llevará a cabo, es decir, una dimensión histórica que habla al hombre con la majestad de la cruz. Pero, al mismo tiempo, el amor tiene también una dimensión suprahistórica, que sobrepasa la historia, es decir, la dimensión de un don rechazado por el "amor sui usque ad contemptum Dei" de Satanás, y con mucha frecuencia deformado o destruido en el corazón y en la historia del hombre. Este don, por medio de Jesús, debe volver a su fuente para que el hombre pueda encontrarse nuevamente a sí mismo en la plenitud de la Alianza. He aquí el porqué de la cruz. He aquí por qué Jesús sale del cenáculo y empieza a caminar definitivamente hacia ella. Dios, que desde el principio quiere ser un don para el hombre, la fuente rebosante de todo don, se revela en el misterio de la cruz. "Deus absconditus" [Is 45, 15]" [K. Wojtyła, "Signo de contradicción", BAC, Madrid 1978, p. 80]. Y esta donación reclama también aceptación: por eso al pie de la Cruz vuelve a estar la Virgen María, la misma que expresó la aceptación radical de la donación divina de la Encarnación.

2. La "progresiva" entrega de Dios: la promesa de "otro Consolador"

El Señor habló muchas veces en términos de su entrega a nosotros, de forma que cuando reclamaba nuestra aceptación lo hacía pidiendo la correspondencia propia a su entrega. Pedía reconocimiento, aceptación. Los necesitados, los mendigos, los pequeños, son Él: "Cuando lo

hicisteis con uno de estos pequeños conmigo lo hicisteis" [Mateo 25,40].

El Apocalipsis lo expresa de modo explícito cuando pone en sus labios la advertencia: "he aquí que estoy a tu puerta y llamo" [Apocalipsis, 3, 20].

La entrega del Señor culmina en la Cruz: su Humanidad Santísima es "cuerpo entregado" y "sangre derramada". La Cruz es un sacrificio de holocausto, de entrega plena de Cristo, hasta la última gota de su Sangre. Pero, aunque sea la plenitud de la entrega de Cristo, no es la culminación de la entrega de Dios al hombre. Desde la Cruz el Señor entrega "su Espíritu" [Juan 19,30]. La expresión de San Juan en la narración de la muerte del Señor es ambivalente: por una parte anuncia el cumplimiento del "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" [Lucas 19,30], pero por otra parte es como la anticipación de la donación del Espíritu que había prometido.

El Señor había prometido "otro Paráclito", "otro Consolador" [Juan 14, 16] que había de permanecer con nosotros eternamente. Al utilizar la palabra "otro", está mostrando que El que iba a ser enviado era como un "segundo", que estaba en continuidad con el "primero", que era Él mismo. De esta forma el Señor muestra la misión del Espíritu Santo en continuidad con la suya propia. Esto nos permite entender algo aquello de que aunque la entrega de Dios en Cristo, que tiene lugar en la Cruz, es una entrega plena, no es aún la donación definitiva de Dios a los hombres.

Jesús habla claro de que conviene que Él se vaya [Cfr. Juan 16,7], es decir, que esa entrega de Dios a los hombres, que es Él mismo, el Dios-con-nosotros, deje paso, dé paso a la otra entrega de Dios a nosotros, que es el Espíritu Santo, el Dios-en-nosotros. Esta es ya la total entrega, la comunicación, la comunión plena de Dios con su criatura.

Podríamos decir que Jesucristo es Dios-con-nosotros, Dios a nuestro lado, Dios físicamente cerca de mí. Esto es maravilloso, pero no lo es todo. Ciertamente la cercanía física está orientada a la comunión de corazones, pero no se identifica con ella. Esa cercanía física es compatible con una lejanía personal interior. Bien lo manifestó el Señor cuando al tocarle la hemorroísa, a pesar de que eran muchos los que le apretaban, preguntó: "¿Quién me ha tocado?" [Marcos 5, 31].

A esta situación "intermedia" se alude en el Magisterio cuando se dice que la presencia real y substancial de Cristo bajo las especies sacramentales es "res et sacramentum": "Pero hay que distinguir cuidadosamente entre tres cosas que en este sacramento se encuentran separadas, es decir, la forma visible, la verdad del cuerpo y la potencia espiritual. La forma es del pan y del vino, la verdad es de la carne y de la sangre, la potencia es de la unidad y de la caridad. La primera cosa es "sacramento y no realidad". La segunda es "sacramento y realidad". La tercera es "realidad y no sacramento". Pero la primera es sacramento de una doble realidad. La segunda es sacramento de una y está también la realidad de la otra. La tercera es realidad de un doble sacramento" [(Inocencio III, Ep. "Cum Marthe circa" ad Iohannem arcciep Ludun., 29 Nov. 1202; DS 783). Así se expresa que la presencia real es ya una realidad sublime, pero a su vez es signo de algo más decisivo aún, que es la comunión en el amor. Si se recibe a Cristo sin las debidas disposiciones, la presencia real no es para salvación sino para condena. Decía Santo Tomás en el "Lauda Sion": "Sumunt boni, sumunt mali: sorte tamen inrequali, vitrae vel interitus (Lo reciben tanto los buenos como los malos, pero con resultado desigual pues para los buenos es vida, mientras que para los malos es perdición" [Missale Romanum. Lectionarium II, Editio typica, Libreria Editrice Vaticana, 1971, p. 916.].

La cercanía física del Señor no es todo. Es sin duda un gran bien, pero reclama más, reclama la unión personal amorosa, de correspondencia. Si esta correspondencia no se da, la entrega queda como frustrada, y muestra así que era una entrega aún no cumplida plenamente. La entrega física que supone la Encarnación puede quedar sin que se cumpla la plenitud a la que aspira, y entonces esa entrega se queda sin cumplir, como una entrega que no ha sido aceptada y que, por tanto, no se ha cumplido como entrega.

3. La plenitud de la entrega de Dios en la donación del Espíritu Santo

La plenitud de la entrega de Dios al hombre se da en Pentecostés, en la donación del Espíritu Santo. La presencia del Espíritu Santo ya no reclama nada más, ya no es signo ni sacramento de ninguna otra cosa, es "res tantum", don perfecto y cumplido. Esta donación ya es en sí misma plena. El Espíritu Santo es el don perfecto, en el que no hay ninguna ambigüedad: cuando se da, este darse no es sólo una mitad de la donación que necesita de la otra mitad es decir, de la aceptación. Cuando el Espíritu Santo se da es ya plenamente recibido, es poseído por el que lo recibe, ya inhabita y santifica a aquel a quien es dado: quien lo recibe, es santo.

La fe de la Iglesia ha expresado esto en su propia oración, en la liturgia, que, al celebrar los misterios de la salvación, culmina en la fiesta de Pentecostés. En la versión antigua de la Letanía de los Santos se advierte un crescendo en el que se muestran los "pasos" de la donación de Dios:

Per mystérium Sanctae Incarnatiónis tuae, líbera nos Dómine
Per Advéntum tuum,
Per Nativitátem tuam,
Per Baptísmum et sanctum jejúnium tuum,
Per Crucem et Passiónem tuam,
Per Mortem et Sepultúram tuam,
Per Sanctam Resurrecciónem tuam,
Per admirábilem Ascensiónem tuam,
Per Advéntum Spíritus Sancti Parácliti

No se trata aquí solamente de un proceso temporal: hay una dependencia intrínseca de los pasos posteriores respecto de los anteriores. Por eso decía el Señor: "Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy no os enviaré el Espíritu Santo". El Espíritu Santo viene después, en dependencia de la entrega de Jesús.

Esto es la traducción en el tiempo de lo que confesamos que tiene lugar en la intimidad misteriosa de la vida trinitaria: "Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens" [Symbolum Quicumque pseudo-Athanasianum, DS 75, 11. 23]: El Espíritu Santo "procede", es consecuencia, "fruto", viene detrás del Padre y del Hijo. Y procede del Padre y del Hijo, no de cualquier forma sino "como de un único principio". El Espíritu Santo, que es Dios-que-se-da, cuyo nombre propio es "Don", procede ex Patre Filioque. (Recordamos que esta palabra, Filioque, no es asunto trivial, pues sobre ella se libraron batallas doctrinales de tremenda envergadura: el Cisma de Oriente se originó a partir de disputas sobre esta palabra. Ciertamente no puede ser asunto baladí, ni trivial, irrelevante, no era *lis de verbis*, ni asunto meramente "bizantino" [16Cfr. Y. M.-J. Congar, "El Espíritu Santo", Herder, Barcelona 1983, pp. 490-500, 525-527].

La plenitud de la donación divina que tiene lugar en el Espíritu Santo se pone especialmente de manifiesto en el mismo nombre de la tercera Persona de la Trinidad. En efecto, el Espíritu

se revela ante todo como el espíritu de Jesucristo o el espíritu de Dios -en el sentido que esta palabra tiene en el uso coloquial, es decir, como ámbito o ambiente que crea una persona en torno a sí-. Por esto la definición del carácter personal del Espíritu Santo es relativamente tardía, y sobre todo es posterior a la abundante enseñanza sobre su condición de espíritu de Jesucristo. El Espíritu Santo es el espíritu de Jesucristo, en cuanto que Jesucristo con su entrega por nosotros, muriendo en la Cruz nos comunica su espíritu, es decir, nos da el ámbito o la sintonía en que podemos entrar en relación con Él. En este sentido se entiende que quien recibe el don del espíritu de Jesucristo, es el que puede entrar en una relación de intimidad con Él. Por eso, el espíritu no se revela primariamente como Persona, sino precisamente como espíritu. Así entendemos que la acción del espíritu no sea del tipo de la acción eficiente, propia de los agentes substanciales. El Espíritu, al revelarse ante todo como espíritu, muestra que su acción no es del tipo de la acción eficiente, sino que debe entenderse ante todo como una acción de tipo de la causalidad formal. Por esto, tener el espíritu se entiende inmediatamente como estar informado por él. Entonces, después de estas revelaciones, se entiende que cuando se diga que ese espíritu es una Persona divina llamada Espíritu Santo, se entenderá que tener ese Espíritu es estar unido salvíficamente con Él. Por esto es importante no afirmar demasiado rápidamente que el Espíritu Santo es una Persona divina con la que hemos de entrar en relación adorante, pues esto puede incluir el riesgo de olvidar que el Espíritu Santo es ante todo el espíritu del Hijo, es decir, el ámbito en el cual entramos en relación personal con el Hijo, de modo semejante a como decimos que tener el espíritu de un determinado maestro es lo que nos permite entender el sentido de sus lecciones. El Espíritu Santo es ante todo Dios en nosotros, que nos permite tratar al que es Dios con nosotros.

Ciertamente, después de la afirmación de que ese espíritu es Persona divina, lo debemos reconocer también como Dios con nosotros, y nos sentimos llamados a relacionarnos personalmente con Él. Pero esa relación es diferente de la tenemos con el Hijo, pues la relación con el Hijo requiere precisamente estar en el Espíritu Santo. La relación con el Espíritu Santo tiene primariamente la finalidad de ponernos en relación con el Hijo, y no es objeto directo de la relación del cristiano sino secundaria y ulteriormente. La condición de Gran Desconocido que se reconoce en el Espíritu Santo está, pues, hondamente enraizada en la economía de la salvación, y en el carácter propio y peculiar de la donación de Dios en el Espíritu Santo como donación plena y perfecta.

4. La tercera Persona divina es el "espíritu" de la Iglesia

La definición del dogma trinitario se culminó substancialmente con la afirmación del Espíritu Santo como Persona divina. Hasta esta definición el Espíritu de Dios, o Espíritu Santo o Espíritu de Cristo era ya afirmado y reconocido en la vida y piedad cristiana, pero solamente como un "espíritu", como el "espíritu" en el que la comunidad de los discípulos entraba en comunión con Cristo, y entre sí. Esto significa que era visto sobre todo como un "espíritu". Para entender mejor lo que es el Espíritu Santo es conveniente procurar poner la atención en lo que es un "espíritu".

El "espíritu", es lo que se respira, lo que hace que un cuerpo esté vivo, que aliente. Esto tiene que ver con el hecho de la respiración como inspiración y espiración de aire, pues en la respiración se manifiesta que el cuerpo "comunica", emite algo más sutil que la materialidad corporal, y que por eso no es un mero trozo de materia inerte. Los cuerpos vivos son los que respiran, y respirar es tener "espíritu".

Del sentido más directo y corporal podemos pasar a un sentido ulterior, que se apoya, al menos simbólicamente, en el sentido primero. La vida propia de las personas humanas se

caracteriza por la comunión entre ellas. Hay ciertamente diversas formas de comunión natural entre las personas, como son la comunión que se establece en el diálogo, o en la participación en la misma cultura, o en el mismo mundo, o en el mismo medio. Una forma singular de comunión es la que se establece entre el varón y la mujer en función de la sexualidad respectiva. La forma de comunión más propiamente humana es la que se establece en el diálogo, de forma que las otras formas de comunión no son más que condiciones de posibilidad para que el diálogo se establezca.

Para que el diálogo sea posible, las personas han de existir en el terreno común de una misma cultura, pues el diálogo exige una lengua común y comunes referencias de visión del mundo, de referencias simbólicas, etc. Si las personas participan intensamente en una cultura común, entonces es posible un diálogo de categoría. Por supuesto, esta participación en la cultura común no implica identidad de opiniones sobre todo: el diálogo no constituye una unidad que disuelva las individualidades, sino que se apoya en ellas y las reafirma. Las personas que dialogan no son iguales. A veces se dice que personas que dialogan intensamente están "identificadas". Pero no se trata de una identificación anastática, sino de la identificación dialógica, de ser "personas que se entienden entre sí". Esta identificación dialógica tiene como base la participación en la misma cultura, que de esa manera es como un "espíritu común", como un ámbito, como un "aire" o un medio en el que las personas pueden encontrarse al más alto nivel.

De esta manera la palabra "espíritu" tiene sobre todo el sentido de ser el medio propio en el que tiene lugar la comunión de las personas. El "espíritu" no es una realidad activa, sino el medio que hace posible que la actividad de alguien alcance su efecto propio en otra persona. En el orden material, el aire es condición indispensable para que las palabras que se pronuncian sean oídas por otras personas. En el orden propiamente personal es decir, en el orden dialógico, la cultura común es indispensable para el diálogo. Si no existe ese medio cultural común, se dice que las personas, aunque hablen la misma lengua materialmente, "hablan idiomas distintos". En este sentido al "espíritu" no compete una causalidad eficiente. La influencia del "espíritu" se mueve en el orden de la causalidad formal.

El "espíritu" "inspira", de forma que cuando se dice que hay conductas o actos que han sido realizados bajo la influencia del "espíritu", no se quiere decir que se trata de actos imperados "desde fuera" por el "espíritu" al modo de la causa eficiente, que "mueve" a la criatura en una dirección determinada, sino que se trata de actos que manan desde dentro de la criatura, pues la influencia del "espíritu" no es violenta ni externa, sino, como hemos dicho, interna y al modo de la causa formal. Por esto el "espíritu" es principio de libertad. "Ubi Spiritus . Domini, ibi libertas" dice San Pablo. Y Santo Tomás comenta que el Espíritu Santo es principio de libertad porque hace que los actos sean más propios, que nazcan de un conocimiento personal más adecuado, de una relación con la realidad más auténtica.

Además el "espíritu" no es, y no debe ser, objeto de consideración explícita, pues él no es lo que se conoce, sino el medio en que se conoce otra realidad distinta de él mismo.

Por esto se entiende que en principio, se afirmase sobre todo el carácter "espiritual" del Espíritu Santo. Ese "espíritu" era sobre todo el "espíritu del Hijo", pero en el sentido en que se habla de "espíritu" de un maestro, o del fundador de una institución: aquella cualidad en la que los discípulos participan de la fuerza vital del maestro. En este sentido el "espíritu" del Hijo era sobre todo lo que permitía que el cristiano entrase en comunión con el Hijo, que pudiera dialogar con Él, que fuera posible la oración, la cercanía semejante a la de los Apóstoles. El "espíritu" de Jesucristo era el que hacía posible que la experiencia de los Apóstoles en su cercanía y comunión con Cristo, fuera también propia de los discípulos de todos los tiempos.

Por eso, cuando se consideraba la Iglesia como una comunión de discípulos de Jesucristo a través de los tiempos, se decía que ese "espíritu" de Jesucristo es el alma de la Iglesia.

Pero la comunión con Jesucristo nos lleva al Padre, a tratarle en Cristo como hijos suyos. La comunión del cristiano con el Padre es participación en la comunión del Hijo mismo con el Padre. Por esto, el "espíritu" que Cristo nos da es el mismo "espíritu" en el que El vive la unidad divina con su Padre.

Todo esto hace que nos sea extraordinariamente significativo llamar "espíritu" a la Tercera Persona de la Santísima Trinidad. Ciertamente es una Persona, pues en Dios no hay nada que no sea personal, pero sería desorientador acceder al misterio del Espíritu Santo desde la afirmación primaria de su ser Persona divina. En efecto, si se parte de la condición personal del Espíritu Santo, se tiende a concebirlo como sujeto activo y, por tanto, como referencia de unas acciones propias a nivel de causalidad eficiente. Además, si es una Persona aparece inmediatamente como sujeto de posibles relación explícita por parte del cristiano, y entonces no se entiende que el Espíritu Santo haya sido tradicionalmente "el gran Desconocido", porque "en Él" a quien se conocía era a Cristo y al Padre. Los impulsos, más o menos bienintencionados, de hacer al Espíritu Santo objeto de devoción explícita han sido habitualmente ambiguos en la historia de la Iglesia. La corriente de pensamiento y espiritualidad que tiene su nacimiento simbólico en la figura de Joaquín de Fiore, ha sido profundamente ambigua.

Por supuesto, eso no quiere decir que una vez que ha sido conocido primariamente como "espíritu", y luego como Persona divina, no deba ser objeto de adoración explícita. Lo único que se debe subrayar es que lo primario en Él es su condición de "espíritu".

Por ser "espíritu" la acción del Espíritu Santo en el alma está "en el orden de la causalidad formal". Ciertamente la causalidad formal es una causa intrínseca, y, en este sentido, el Espíritu Santo no puede ser causa formal del cristiano. Pero la doctrina de la inhabitación nos habla de esta "unción" que nos hace sintonizar con Cristo. El que actuará es Cristo, pero el "medio" en el que esta acción tiene lugar es el "espíritu" del Hijo, es decir, el Espíritu Santo.

El efecto propio perceptible de la inhabitación debe ser la sintonía con las cosas de Cristo, el *sensus Christi* de que habla el Apóstol (1 Cor 2,16). Su hablar debe ser de este tipo, porque el Espíritu Santo no enseña cosas nuevas, su acción no está en el mismo nivel de la acción del Cristo. El Espíritu Santo "explica" la enseñanza de Jesucristo, pero esa enseñanza se debe entender como el disponer el alma del cristiano para que las palabras de Cristo se le hagan diáfanas, para que las palabras del Señor le lleven.

5. El Espíritu Santo procede "del Padre y del Hijo"

Esto se puede entender en cierta medida si lo tratamos de expresar en el lenguaje de nuestra vida corriente. Entonces podemos decir que la entrega radical y cumplida de Dios mismo, es decir, la entrega fontal y radical, fuente de toda posible entrega, Dios mismo en cuanto que se da, "procede", es consecuencia de algo, no se puede entender a partir de sí mismo: si decimos "entrega" estamos presuponiendo algo de lo que esa entrega procede: la entrega tiene condiciones de posibilidad. Para que pueda haber entrega auténtica tienen que darse unas condiciones. Cualquier cosa no puede darse. Esto resulta muy significativo si advertimos que hay situaciones en las que no se puede cumplir la entrega, que hay personas que no saben darse, que quizá querrían darse pero no pueden cumplir ese deseo, es decir, no saben querer.

Dios Espíritu Santo, el "Don" infinito, fuente de todo donarse, "procede" ex Patre Filioque, procede del Padre y del Hijo, como de un único principio. Por esto se dice que procede de "la unión del Padre y del Hijo".

La unión del Padre y del Hijo, no es una unión indiferenciada o cualquiera, es una unión de la que la fe nos da noticias decisivas: la unión del Padre y del Hijo es la unión de Dios con el Verbo de Dios, la unión de Dios con su autoexpresión cognoscitiva. Ya sonó una voz en el Jordán y en el Tabor que decía que Dios se complace en su Hijo, en su Verbo, en su Palabra. Si Dios está íntimamente unido a su propia expresión, con la perfecta y cumplida expresión de Sí mismo, y se complace en ella, podemos decir que la unión del Padre y del Hijo, significa la perfecta y cumplida autoaceptación de Dios.

El darse perfecto de Dios "procede", se deriva, tiene sus raíces, en la perfecta y cumplida autoaceptación de Dios. Tocamos aquí una ley primordial del ser y del darse: la propia donación debe estar enraizada en la propia aceptación. Sólo quien se autoposee, puede darse verdaderamente. Esto parece una forma de expresar el dicho popular de que "nadie da lo que no tiene". Sólo quien cumple la autoposesión, que es la autoaceptación, puede llevar a cabo la donación cumplida.

Al mismo tiempo, hemos de afirmar que la autoposesión de Dios que se expresa en la unión del Padre y del Hijo, en cuanto que esta unión es término de la relación con el Espíritu Santo que procede de ella, es esencialmente dependiente de la condición del Dios como don. Con otras palabras, la autodonación procede de la autoposesión, pero ésta es inconcebible separadamente de la condición de Dios como don.

En estas afirmaciones estamos tocando lo máximamente elevado y trascendente, y al mismo tiempo lo máximamente expresivo de nuestra vida humana, de lo que acontece en nuestro corazón. En efecto, sabemos por nuestra experiencia en nuestra propia vida qué grandeza humana y qué trascendencia personal tiene el darse verdadero, el poder establecer con los demás una relación profunda y realmente comunicativa, el "saber querer".

6. La entrega de Dios y la entrega humana

Los actuales empeños de "solidaridad" son la expresión del impulso que tiene la persona hacia la comunicación con los demás. Esta comunicación impulsa ciertamente a las actitudes solidarias, de ayuda a los necesitados. También es un impulso hacia las relaciones amorosas con personas de sexo contrario. Pero al mismo tiempo que se experimentan esos impulsos, se advierte que la necesidad de comunicación no se satisface con esos vínculos más o menos externos.

El afán de comunicación no se puede apagar dando una mera ayuda material. Ciertamente esa ayuda material es indispensable, sobre todo cuando se está ante personas necesitadas. Pero esa generosidad implica en sí misma la tendencia intrínseca a la donación real de la propia persona. Se trata de hacer "don de sí mismo, desprendido y generoso". La tragedia de muchas personas, hoy y en todos los tiempos -pero me parece que especialmente hoy- es que no saben darse, no saben querer, se sienten incapaces de hacer de sí mismo don desprendido y generoso. Quizá puedan dar dinero, o tiempo, o esfuerzo, o trabajo, o... pero les resulta imposible la generosidad esencial del darse a sí mismos. Esto implica que en esas personas la imagen de Dios no alcanza la dimensión de semejanza con vida trinitaria.

El misterio de la Trinidad, en el que Dios-en-cuanto-don procede de la unión peculiar del Padre

y su Verbo, es decir, de la autoaceptación de Dios, nos dice que para darnos hemos de poseer-nos, y para autoposeernos, debemos autoaceptarnos: ésta es la condición de posibilidad. La autoposesión natural es algo que sobrepasa la fuerzas de la naturaleza tal como las tenemos después del pecado original. Para alcanzar la auténtica autoposesión debemos unirnos a la autoposesión fontal que es la unión de Cristo con el Padre.

La autoposesión debe ser algo decisivo en nuestra manera de juzgar las situaciones personales, propias y ajenas. No se trata de una cualidad marginal o trivial. Tampoco es estrictamente reconducible a otras cualidades o habilidades espirituales, intelectuales o sociales o técnicas. La autoposesión es la conformidad con la propia verdad, la aceptación de la propia verdad, de la propia realidad.

La propia realidad no es simplemente la realidad fáctica, sino la adecuación con lo que la persona debe ser. Los griegos llamaron a esta adecuación con una palabra -"eudaimonía"- que es traducida normalmente con la palabra "felicidad". Al traducirla de ese modo se pierde mucho, porque la palabra "felicidad" no incluye nada de lo que sea o deba ser su contenido, y la palabra griega, tiene un sentido en cierto modo descriptivo, que se refiere al "llevarse bien" con el propio "daimon". El "daimon" es algo bastante difícil de explicar, pues no estamos familiarizados con la perspectiva de la persona, de la que esa idea forma parte. Alguna vez fue descrito como lo que los demás ven de nosotros mismos, como una especie de "espíritu" que llevamos sobre nuestros hombros que los demás ven pero que nosotros no podemos ver. [Cfr. por ejemplo, H. Arendt. "La Condición Humana", Seix Barral, Barcelona 1974, pp. 254-255].

En realidad la doctrina griega del "daimon" es una concepción un tanto confusa de algo que sólo se entiende cabalmente desde la doctrina cristiana de la creación. La fe en la creación nos dice que Dios nos ha creado por una llamada a la comunión personal con Él, y que la vida es el "espacio" del consentimiento libre a esa llamada. Al llamarnos a cada uno de forma individual e irreplicable, Dios tiene un designio para cada persona, pero la persona no da su consentimiento simplemente con un "sí" o con un "no" instantáneos, como hicieron los ángeles, sino que la respuesta de consentimiento o de rechazo, se cumple en la amplitud temporal de una vida. Por eso, cuando la persona consiente a la llamada creadora de Dios lo que resulta no es solamente el cumplimiento del designio divino, sino que también queda la señal de las respuestas que ha ido dando la persona, su propia vida en cuanto que es una vida fiel.

Mientras la vida está en curso, la persona no puede estar plenamente conforme con la idea o el designio de Dios para con ella, pues ese designio sólo está cumplido cuando la vida alcanza su culminación y da paso a la eternidad. Pero mientras dura ese curso, tampoco se puede decir que el designio está frustrado: está precisamente en trance de cumplimiento. Aún hay una tensión de futuro; pero no se puede decir que la persona que está respondiendo bien a Dios esté en pura tensión hacia el futuro, porque aunque no haya alcanzado la meta definitiva, se da en esa existencia personal una presencia de plenitud, un "presente" que es como una anticipación de la plenitud. La situación es parecida a la que vive el buen estudiante que a mitad de curso aún no ha alcanzado los conocimientos propios de su curso, pero va camino de ello. Ese estudiante, como la persona que va respondiendo a Dios, puede decir, "estoy donde tengo que estar" ["In the highlands you woke up in the morning and thought: Here I am, where I ought to be" (Isak Dinesen, "Out of Africa, o. c. p.14)]. La recta relación con la propia situación tiene como expresión la misma mirada que Dios tuvo cuando culminó la creación y llamó al hombre: "y vio Dios que era muy bueno" [Génesis 1,31].

Al mismo tiempo, la autoaceptación no es algo que pueda acontecer separada o aisladamente, como si fuera algo requerido previamente para la autodonación. Así como en el seno de la

Trinidad confesamos una relación mutua entre el Espíritu Santo y la unidad constituida por el Padre y el Hijo, también hemos de reconocer que hay una relación esencial entre la autoaceptación y la autodonación. Esto se comprueba en el hecho de que la persona humana alcanza su más perfecta reflexión autocognoscitiva en el seno de la experiencia moral, que es precisamente la situación en la que la criatura se somete más perfectamente a la llamada de Dios. En efecto, en la experiencia moral la persona alcanza un autoconocimiento perfecto, pues advierte la conveniencia o inconveniencia de un acto determinado con su ser de criatura llamada por Dios. Ciertamente este autoconocimiento no es temático, pues el tema de ese conocimiento es el acto y su cualificación moral. Pero de manera atemática y con sectaria la persona realiza la más perfecta autoreflexión cognoscitiva. La inseparabilidad entre esta reflexión perfecta y la situación de entrega a Dios en la obediencia moral es imagen y semejanza de la inseparabilidad trinitaria entre Dios como don, el Espíritu Santo, y la unidad constituida por el Padre y el Hijo.

7. La autoposesión del hombre implica unión con Dios

La autoposesión no es asunto que pueda entenderse desde la sola consideración de la propia persona. Tiene un componente esencialmente relacional, pues involucra la relación de respuesta a Dios. Sin embargo, no basta la consideración de la buena relación con Dios, para que una persona pueda decir que se encuentra "donde tiene que estar".

La recta relación con Dios es el elemento esencial de esa situación, y, por supuesto, si falta no puede darse armonía interior en la persona. Pero la persona humana no es como un ángel, no es un espíritu puro, sino una naturaleza compleja y articulada. La articulación puede estar defectuosa y, por eso, aunque pueda estar en recta relación con Dios, puede estar distorsionada en sus mismos elementos.

A veces es posible que entre los diversos componentes de la naturaleza humana, haya tensiones muy fuertes. Entonces es difícil que la persona se sienta en posesión de sí misma, aunque esté "en gracia de Dios". Ciertamente la gracia de Dios tiene como efecto suyo "natural" el ordenar la constitución intrínseca de la persona. Pero ese efecto no es ni inmediato ni plenamente cumplido en esta vida. Por eso a veces la persona siente de alguna forma que no vive plenamente su vida, es decir, que los hechos que acontecen con sus capacidades activas no le pertenecen en plenitud. Entonces se tiene la sensación de que la propia vida no es ejercida por el propio sujeto.

Cuando en una persona hay muchos aspectos en los que las acciones no surgen de la raíz propiamente personal, sino que unas veces surge de las pasiones, otras de las coacciones sociales, otras de los prejuicios morales, otras de la presión institucional o familiar, entonces la persona no se puede sentir plenamente dueña de sus actos, es decir, de su vida. Quizá contempla sus actos, e incluso es capaz de dar un dictamen sobre la rectitud o conveniencia de esos actos, pero si son acciones que no nacen del conocimiento y de la voluntad -por encima de otras presiones- entonces la persona no es ni puede sentirse dueña de sus actos, ni de su vida, ni de sí misma.

En las circunstancias en las que la persona no se siente dueña de sí misma, puede poner inmediatamente un orden básico en la dimensión más fundamental, si realiza una verdadera conversión a Dios. Pero esto no es suficiente para poder realizar una entrega verdadera. Es preciso que supere la sensación de estar "roto en trozos".-destrozado-, de no ser dueño de sí mismo, de que otras fuerza dominan en su vida. Si esto no se cumple, la persona no es dueña de sí, no es imagen de Dios en cuanto unión del Padre y su Verbo, y por eso no puede ser

imagen de Dios Espíritu Santo que cumple la donación perfecta.

La cuestión de la autoaceptación y la autoposesión es un asunto antropológico fundamental, que incide sobre la persona en aquellos aspectos que hoy están más ocultos por la perspectiva dominante. En efecto, para entender la autoposesión hay que mirar a la persona desde la perspectiva cristiana que la contempla como criatura, o, en cualquier caso desde una adecuada comprensión de la subjetividad como núcleo de relación con la trascendencia y con el mundo. Esta perspectiva se caracteriza también porque, al mirar al hombre como llamado por Dios, como creado en su singularidad personal irrepetible, lo considera en su unicidad incomparable, es decir, como un elegido. La llamada creadora, en efecto, tiene el carácter de una elección.

El mundo moderno, especialmente con su visión cientifista, supone un ataque formidable, aunque indirecto e implícito, a la visión cristiana del hombre. La "razón abierta" o la "razón abstracta" tiende a ver a las personas bajo la categoría de los "universales" de los que son representantes. En cuanto representantes de universales las personas son "comparables". Además, esos universales bajo los cuales se "mide" a las personas, son aquellas propiedades de las que puede dar cuenta, es decir, las que son conocidas a través de la razón científica, las cuales son, lógicamente, las propiedades correspondientes a la dimensión material biológica de la persona. Son, pues, propiedades esencialmente vinculadas a la cuantificación, que en consecuencia permiten establecer comparaciones bastante exactas. Por esto se puede decir que la actitud de compararse con los demás, es decir, de establecer la propia seguridad en función de una cierta primacía respecto de los demás, en algún campo, es signo de haber perdido la referencia buena, que es la referencia a la llamada creadora, que es signo de elección, de unicidad, de no ser comparable -ni sustituible- por ninguna otra persona.

Se autoposee y puede entregarse quien se sabe único, querido explícitamente por Dios, a pesar de los defectos congénitos, de las limitaciones de talento, de las circunstancias más o menos defectuosas en el origen. Pero además ha de saberse querido por Dios, con una llamada que perdura, a pesar de las claudicaciones en el curso de la vida. Se autoposee quien acepta con serenidad la propia historia, aunque sea una historia en la que no faltan los pecados, porque los ha puesto ante la mirada paternal de Dios, y ante la acción sacramental de Jesucristo. Es seguro que San Agustín se dolería grandemente de sus pecados, pero seguramente no cambiaría su vida, que tuvo mucho de pecado y de perdón -que era su historia con Dios- por la de San Juan; ni San Dimas, el Buen Ladrón, que experimentó la misericordia del Señor en la Cruz, cuando él mismo recibía el justo castigo por sus delitos, se cambiaría por el virginal San Luis Gonzaga.

Hegel expresó de una forma acertada que el principio de la autoposesión, es decir del poder actuar libre, que es la base de la moral es la aceptación de la propia verdad: "El comienzo, el principio de la ciencia moral es el respeto que debemos tener al destino (*principium scientie moralis est reverentia fato habenda*). [Citado por R. Spaemann, "Ética: Cuestiones fundamentales", Eunsa, Pamplona 1988, p. 113. Por supuesto, esta cita expresa lo que aquí decimos siempre que a la palabra "fato" se le dé el sentido que le da Spaemann en el lugar referido.]

8. La autoposesión del cristiano en su lucha ascética

La aceptación de la propia realidad tiene además un carácter dinámico, en cuanto que supone la aceptación de una situación de camino en el que aún no está cumplida la realidad de nuestra persona. Esto implica que aunque ciertamente debemos aceptarnos a nosotros mismos, lo hacemos reconociendo que aún falta mucho para hacer realidad lo que Dios ama en nosotros. Por eso debemos siempre mejorar, crecer en amor a Dios y a los demás, y hacer que ese

doble amor se exprese en todas las dimensiones de nuestra existencia. Para lograr este crecimiento debemos mantener una lucha ascética.

En la lucha ascética debe expresarse de manera especialmente exacta la aceptación propia en la situación de tensión activa hacia la plenitud. Buena parte de las dificultades que experimentan personas que quieren sinceramente ser fieles a la llamada de Dios, procede de que, aún aceptando y confesando humildemente la realidad, virtuosa o pecaminosa de la propia vida, mantienen una lucha ascética defectuosa.

La persona humana no es una mezcla de dos sustancias, una espiritual y otra material. La fe cristiana rechaza todo dualismo y confiesa que la persona humana es una sustancia compuesta de espíritu y materia. Esta distinción no es una cuestión sutil que deba reservarse a los especialistas del pensamiento especulativo. Su significación antropológica es muy importante: significa la afirmación de que en el hombre no hay un alma que tenga que controlar eficientemente a la parte material, según la imagen que defendieron algunos antiguos, y que aún aparece a veces en la predicación, de un jinete -el alma- que debe controlar violentamente un animal rebelde -el cuerpo-. La fe cristiana nos dice que el cuerpo no debe ser despreciado, sino que debe ser reconocido en su dignidad personal. El alma no debe gobernar violenta y externamente al cuerpo, sino que debe "informarlo": no es el jinete que domina al caballo rebelde, sino la "forma substancial" de un cuerpo que está lleno de espiritualidad, pues su "forma substancial" es espiritual.

Si se tiene una visión dualista del tipo del alma-jinete que cabalga un cuerpo animal, se cae fácilmente en la opinión de que la orientación hacia Dios es cosa del alma, de esa alma-jinete, mientras que el cuerpo es simplemente un sujeto pasivo de lo que en él haga el alma espiritual. Entonces es fácil que la presentación de la vida cristiana apele exclusivamente a las potencias espirituales reclamando de ellas la fortaleza y la decisión suficientes para dominar y someter a un cuerpo que, en principio, es neutral respecto del dominio que le impone el alma. En estos casos aparecerá la importancia del amor de Dios como clave decisiva de la orientación de la vida y de la conducta concreta y casi nunca se apelará a las inclinaciones que se encuentran en las dimensiones más corporales.

Cuando la corporalidad es vista como simple materialidad o animalidad, en sí misma rebelde, sus inclinaciones son consideradas, al menos, con sospecha. Si se experimenta que el cuerpo no acaba de ser sometido a los imperios de la voluntad se exigirá más amor de Dios, y más fortaleza en la lucha, hasta someter completamente al cuerpo y a sus inclinaciones rebeldes. El problema entonces es que si no se consigue someter el cuerpo a los imperios de la voluntad, no hay más explicación posible que el defecto del amor. Esto es peligroso porque este enfoque de la lucha ascética es seriamente equivocado.

Para que la lucha ascética conlleve la serenidad y la armonía que se presupone en la aceptación propia, debe ser una lucha ascética que cuenta con las inclinaciones naturales. La persona humana no es un espíritu que trata de someter desde fuera, como el jinete a su montura, a un cuerpo, sino un ser complejo en cuya corporalidad está inscrita también la inclinación al fin de la persona, es decir, a Dios. La corporalidad tiene como forma substancial el espíritu que es el alma, por esto toda la actualidad, toda la energía de ser y de actividad proviene de esa actualización por el espíritu. El cuerpo humano es profundamente relacional, esta transido de inclinaciones, de sentimientos, de afectos, de emociones, etc. que son expresión de que la referibilidad propia del espíritu está presente en el cuerpo.

La lucha ascética debe tener en cuenta que no se trata de someter un cuerpo neutral o rebel-

de, sino de poner orden en la unidad que constituye a la persona. Para esto hay que contar de forma decisiva con las inclinaciones naturales. En la enseñanza del Fundador del Opus Dei se encuentra como parte esencial que la vocación profesional o la vocación matrimonial son parte, y parte esencial de la vocación divina. Pero es obvio que la vocación profesional no es simplemente la respuesta a las necesidades del mundo, sino también en una medida decisiva, a las inclinaciones "naturales" -en el sentido de "correspondientes a la naturaleza individual"- de la persona. Por otra parte es evidente que la elección de la persona con la que constituir una familia en matrimonio, cuenta, y debe contar, en gran medida sobre la experiencia personal del enamoramiento, en el que tienen parte decisiva los sentimientos.

Hay una diferencia esencial entre la lucha que se lleva a cabo para hacer realidad algo a lo que se tiene inclinación natural, y la lucha que se mantiene contra los propios sentimientos. ésta última es una lucha represiva, en la que la persona no se puede poseer a sí misma, porque no tiene en cuenta convenientemente la verdad de su propio ser.

La persona que lucha desde el reconocimiento de sus propias inclinaciones, y que procura orientar su vida contando no solamente con el espíritu y la voluntad, sino con la realidad de su ser anímico corporal, es quien puede aceptarse. En cambio, quien lucha sólo desde su espiritualidad, no puede aceptarse porque está reprimiendo las energías vitales que el alma inscribe en sus dimensiones más materiales. Éstas suelen ser personas extraordinariamente voluntariosas, es decir, personas en las que la voluntad lucha por sobreponerse a todos los demás impulsos. Pero no es raro que entonces esta lucha, que es violenta y antinatural, se muestre agotadora y, en definitiva, estéril, y que las energías reprimidas por el imperio de la voluntad acaben rompiendo ataduras y aparezcan, quizá distorsionadas, en desórdenes o al menos en tentaciones desconcertantes.

9. La cuestión de la "autoestima"

Una de las características de los últimos años, ha sido el descubrimiento de la importancia que para el equilibrio psicológico, tiene la "autoestima". Se trata de un asunto estrechamente relacionado con lo que venimos tratando. Incluso alguien podría pensar que son temas que se identifican. En realidad son temas que deben diferenciarse claramente, al menos si se considera la autoestima de la manera que suele presentarse en los documentos divulgativos.

En un principio, parece que la autoestima se presenta en polémica con la literatura ascética cristiana tradicional que acentuaba intensamente la poquedad personal, el propio pecado, frente a la santidad infinita y trascendente de Dios. En cierto modo, esta irrupción de la autoestima recuerda mucho el tema clásico tradicional de la tensión entre la enseñanza de Aristóteles sobre la magnanimidad, y la enseñanza de la Biblia sobre la humildad, es decir, sobre la propia miseria y la propia nada ante la grandeza y la santidad de Dios. A veces se ha situado precisamente en esta tensión la fuerza creadora del occidente cristiano. ["Los hombres a menudo hablan de virtud sin emplear la palabra sino diciendo, en cambio, "la calidad de vida" o "la gran sociedad" o "ético" o aún "justo". Pero, ¿sabemos lo que es la virtud? Sócrates llegó a la conclusión de que causa el mayor bien al ser humano hacer, diariamente, discursos acerca de la virtud... al parecer sin encontrarle nunca una definición satisfactoria por completo. Sin embargo, si buscamos la respuesta más elaborada y menos ambigua a esta pregunta verdaderamente vital, debemos volver hacia la Ética de Aristóteles. Ahí leemos entre otras cosas que hay una virtud de primer orden llamada magnanimidad: el hábito de exigir los más altos honores para sí mismo, en el entendimiento de que se es digno de ellos. También leemos allí que el sentido de la vergüenza no es una virtud: el sentido de la vergüenza es apropiado para los jóvenes que, debido a su inmadurez, no pueden dejar de cometer errores, pero no para hom-

bres maduros y bien educados que simplemente hacen siempre las cosas debidas y apropiadas. Por muy maravilloso que sea todo esto... hemos recibido un mensaje muy distinto de otro lugar muy distinto. Cuando el profeta Isaías recibió su vocación, quedó abrumado por el sentido de su indignidad: "Soy un hombre de labios impuros y entre un pueblo de labios impuros habito." Esto equivale a una condenación implícita de la magnanimidad y a una reivindicación implícita del sentido de la vergüenza. La razón de ello aparece en el contexto: "Santo, Santo, Santo es el señor de los ejércitos." No hay dios santo para Aristóteles ni para los griegos en general ¿Quién tiene razón, los griegos o los judíos? ¿Atenas o Jerusalén? ¿Y cómo proceder para descubrir quién está en lo cierto? ¿No hemos de reconocer que la sabiduría humana es incapaz de zanjar la cuestión y que cada respuesta se basa en un acto de fe? Pero, ¿no constituye esto la derrota completa y final de Atenas? Pues una filosofía basada en la fe deja de ser filosofía. Tal vez sea este conflicto no resuelto el que ha impedido al pensamiento occidental encontrar el reposo. Acaso sea este conflicto el que se encuentra en una especie de pensamiento que es realmente filosófico pero que ya no es griego: la filosofía moderna" (Leo Strauss, "Nicolás Maquiavelo", en L. Strauss y J. Cropsey (ed.), "Historia de la Filosofía Política", Fondo de Cultura Económica, México 1993, p. 286)]

Ciertamente esa tensión es real y, para las personas que viven en medio del mundo, reclama un entendimiento nuevo del sentido de la humildad, que sea coherente y no oscile entre la negación propia y la afirmación de los dones de Dios en la propia persona. ["Es posible que una ascética propia de religiosos deba manifestar con signos externos, de algún modo espectaculares, la virtud de la humildad. (...) Al ser el trabajo el eje de nuestra santidad, deberemos conseguir un prestigio profesional y, cada uno en su puesto y condición social, se verá rodeado de la dignidad y el buen nombre que corresponden a sus méritos, ganados en lid honesta con sus colegas, con sus compañeros de oficio o profesión. Nuestra humildad no consiste en mostrarnos tímidos, apocados o faltos de audacia en ese campo noble de los afanes humanos. Con espíritu sobrenatural, con deseo de servicio -con espíritu cristiano de servicio-, hemos de procurar estar entre los primeros, en el grupo de nuestros iguales.- Algunos, con mentalidad poco laical, entienden la humildad como falta de aplomo, como indecisión que impide actuar, como dejación de derechos -a veces los derechos de la verdad y de la justicia- con el fin de no disgustarse con nadie y resultar amables a todos. Por eso habrá quienes no comprendan nuestra práctica de la humildad profunda -verdadera- y aún la llamarán orgullo. Se ha deformado mucho el concepto cristiano de esta virtud, tal vez por intentar aplicar a su ejercicio, en medio de la calle, moldes de naturaleza conventual, que no pueden ir bien a los cristianos que han de vivir, por vocación, en las encrucijadas del mundo.- La humildad (...) es algo muy interior, algo que deriva directamente del coloquio contemplativo que mantenemos con el Señor sine intermissione (I Thes. V, 17). Es el hondo sentimiento de que Dios nuestro Padre es quien hace todas]as cosas, con estos pobres instrumentos que somos cada uno de nosotros -servi inutiles sumus (Luc. XVII, 10), que juega con cada uno de nosotros como con unos niños: Ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum (Prov. VIII, 31") (Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, Carta 6- V-1945, nn. 30 y 31)].

La cuestión actual de la autoestima podría ciertamente interpretarse en los términos en que hemos hablado autoposición, y de aceptación propia. Pero en nuestro discurso hemos subrayado como esencial el carácter relacional de la autoposición de la persona como criatura de Dios, y por tanto la necesidad de aceptar las propias limitaciones, los defectos, etc. junto con el amor de Dios. En nuestro discurso, la humildad no aparece en polémica con la autoaceptación, sino como parte esencial de ella, es decir, no como autonegación, o autodesprecio, sino como aceptación serena de la verdad.

Sin embargo, en muchos de los discursos actuales sobre la autoestima, la consideración de la

persona se hace en términos semejantes. a las formulaciones del paganismo aristotélico en el que la persona madura no debe permitir el reproche, ni reconocer sus limitaciones. En la medida en que la autoestima se dirige a la realidad actual fáctica de la persona, sin alcanzar claridad sobre lo que le lleva a su plenitud, y en especial, en la medida en que la autoestima se presente desconociendo la importancia clave del perdón en la vida de las personas, se tratará de una forma de autoestima que equivoca su objeto y no pasa de ser una forma más o menos sofisticada de egoísmo.

En el fondo, el desenfoque más grave que presentan la mayoría de los discursos actuales sobre la autoestima, es que equivocan la manera de alcanzar el conocimiento propio. Si la reflexión pretende ser explícita falla siempre el objetivo. La reflexión perfecta de la mente humana sobre sí misma tiene lugar, no de modo explícito, sino de modo consecretario, en el seno de la experiencia moral. La búsqueda de una reflexión excesivamente explícita es peligrosa, porque supone un ejercicio de la inteligencia que en el que esta facultad queda sin apoyo. En efecto, es en la experiencia moral, al detectar la razón de conveniencia o inconveniencia de un acto con la propia persona, donde se alcanza una autoreflexión perfecta. En ella se advierte la conveniencia del acto en cuestión, no con determinados fines u objetivos, sino con la realidad del propio ser. Esta autoreflexión perfecta es atemática, en el sentido de que su tema no es el propio yo, sino la moralidad del acto que es objeto del juicio de conciencia.

10. El uso de la inteligencia en la autoaceptación

La aceptación propia tiene una parte importante que es autoconocimiento, y aceptación de lo que ese conocimiento pone delante del alma. La materia de ese autoconocimiento es la propia vida, especialmente en su dimensión moral. En este sentido, la aceptación serena de la propia verdad es un componente esencial de la humildad. Por esto es decisivo para la autoaceptación y para la propia donación, un uso adecuado y recto de la capacidad de conocer. Esta facultad de conocer podría describirse como la capacidad para escribir la propia vida, en el sentido en que San Agustín escribió sus Confesiones o Newman escribió la Apología pro Vita Sua.

Alcanzar la verdad de la propia persona implica un acceso a la realidad que va más allá de los lugares comunes o de las referencias externas y, en concreto, va más allá de los preceptos universales de la ley. En la tradición cristiana se distinguía la libertad interior, por una parte, y la esclavitud de la ley por otra parte. La diferencia se situaba en que en el primer caso se alcanzaba la realidad, es decir, se conocía lo bueno como bueno y lo malo como malo, mientras que en el segundo caso no se accedía a la realidad sino que se permanecía en una situación de mera referencia a los preceptos de la ley. ["La persona es libre cuando se pertenece a sí misma; el esclavo, por el contrario, pertenece a su dueño. Así, quien actúa espontáneamente, actúa libremente, mientras que quien recibe su impulso de otro, no actúa libremente. Por esto, quien evita el mal, no porque es un mal, sino porque hay un mandamiento de Dios, no es libre. Por el contrario, quien evita el mal porque es mal, ése es libre" (Santo Tomás de Aquino, Super II Cor. Cap. 3, lct. III)]. Es muy significativo que la diferencia entre estas dos situaciones se calificase como la diferencia entre la libertad, en la que el sujeto es dueño de sus actos, y por tanto dueño de sí, y la esclavitud, en la que los actos son imperados desde fuera.

Aunque estas distinciones así formuladas parezcan asunto teórico, constituyen una de las claves más importantes para la autoaceptación y para que sea posible la entrega personal en el amor. En efecto, el conocimiento de la realidad hace que la propia vida se encuentre apoyada en terreno firme, mientras que la sola referencia a normativas más o menos externas hace que la vida esté desenraizada.

La visión moderna del mundo está intensamente marcada por la perspectiva que indujo la ciencia experimental. El resultado es un mundo fuertemente "interpretado", es decir, la mirada que se le dirige no está principalmente orientada a detectar su verdad, sino que se trata más bien de hacer pasar la realidad por el filtro de los intereses previos. Esto hace que las personas no vivan tanto en un mundo de realidad, cuanto en un ámbito ilimitadamente manipulable. Pero quitar consistencia al mundo conlleva debilitar también fuertemente la consistencia propia: en el fondo la propia persona es un elemento más de ese mundo interpretado. El resultado es que la realidad de la persona ya no puede aparecer y ser aceptada en su verdad, porque esta verdad queda escondida en las interpretaciones "autorizadas" o socialmente "vigentes". Cuando el conocimiento que se tiene de las realidades más importantes es el que se recibe de las instancias culturalmente dominantes, marginando la capacidad de conocer la realidad con los propios ojos y la propia conciencia, resulta imposible la autoaceptación porque se ha imposibilitado el propio conocimiento.

Hoy día una gran muchedumbre de personas, especialmente de personas jóvenes, se ven incapaces de querer, de darse, de hacer "don de sí mismo generoso y desprendido" para comprometerse. La razón se encuentra en que las personas no se pueden conocer. El autoconocimiento está impedido por las explicaciones convencionales, por los juicios estereotipados, por los lugares comunes de los calificativos al uso.

En la práctica, el modo de llegar a esta situación de "interpretación" cuasi exhaustiva de la propia existencia es la presión de unos criterios de conducta socialmente vigentes en un ámbito y en un momento determinado. Si la propia conducta no toma como criterio de orientación la realidad sino los imperativos coyunturales, se agosta la capacidad personal de ver con los propios ojos y, derivadamente, la capacidad de dar una respuesta a la realidad desde la propia libertad singular.

Este riesgo es especialmente propio de la sociedad en que vivimos, pero no debe olvidarse en los ámbitos de formación cristiana, que debe ser siempre una formación en la libertad. Cuando se educa de manera que para asegurar la conducta recta se determinan detalladamente cuáles deben ser las respuestas correctas, la persona suele deteriorarse. Ésta es la actitud de tantos que "sofocan a menudo a los hombres en el apasionado intento de protegerlos. La carrera hacia sanciones o censuras cada vez más severas, hacia normas cada vez más particulares, la exasperada búsqueda de una reglamentación minuciosa de cualquier posible suceso, parecen darles seguridad en sí mismos: pero tendrán hijos inhibidos, ignorantes o díscolos. La "seguridad antes que nada" es un lema antivital por excelencia". Esos hijos inhibidos, ignorantes o díscolos -o quizá las tres cosas al mismo tiempo-, son personas violentadas, que no pueden poseerse a sí mismos, y que, por eso mismo, no podrán darse ni querer de verdad.

Realmente éste no es un tema nuevo en la historia del pensamiento y de la educación occidental. Propiamente es el tema clave de esta historia. Su momento clave fue la muerte de Sócrates acusado de impiedad y de corrupción de la juventud. Sócrates, en efecto, se caracterizó por hacer posible el pensamiento y el conocimiento personal en una sociedad fuertemente presionada por las explicaciones convencionales, que reivindicaban autoridad divina o cuasi divina. Por eso permitió que las personas que se le acercaban pudieran pertenecerse a ellas mismas, y no ser simplemente elementos de la ciudad. En este sentido la ciudad pugna siempre contra el pensamiento personal, y persigue al que lo fomenta. La ciudad no quiere que las personas sean dueñas de sí mismas. La ciudad quiere ser la dueña absoluta. Por esto el filósofo verdadero peligra siempre en la ciudad.

11. Dos aspectos de la autoposesión

La manifestación más propia de la recta autoposición es el sentido de libertad, de señorío de sus actos, que tiene la persona, y, derivadamente, la capacidad de querer, de darse en el amor.

Querría ahora, no obstante, en el reducido ámbito de esta comunicación, subrayar dos aspectos de la personalidad del que se autoposee: la afirmación del presente, y la seguridad de pensamiento.

La afirmación del presente no significa, obviamente, que se postule que la plenitud está dada en el instante en que se está viviendo, como querría cierto vitalismo elemental. La afirmación del presente es consecuencia de que aunque la realidad actual sea precaria, y nos encontremos en un tiempo de esperanza, los hechos actuales no son carentes de sentido hasta el punto de que haya que vivir en pura tensión de futuro. Sólo quien sabe encontrar sentido, cierta plenitud de sentido, al presente, aunque sea muy precario, está capacitado para prometer un futuro mejor. Es propio de la fe en Dios el confesarle como principio y fin de todas las cosas, como omnipotente e infinitamente bueno, es decir, como principio de interpelaciones morales, y como fundamentos de la facticidad inmediata. Ciertamente -la facticidad inmediata se presenta muchas veces casi vacía de sentido, llena de absurdo, cruzada de injusticias y desequilibrios. Quien reconoce a Dios como omnipotente y bueno, sabe ver a Dios también en las situaciones de quebranto. Ciertamente reconocer que Dios es omnipotente y bueno implica confesarle como recapitulador, como Juez justo del Último Día, pero significa también, por eso mismo, que las situaciones de falta de sentido, pueden estar llenas de sentido, en cuanto que su fundamento es Dios. Tal es el sentido que al sufrimiento han dado siempre los santos. No era un sentido sólo, ni primariamente, de futuro, sino de presente, y, por eso, de esperanza buena de futuro.

Sobre el otro aspecto que quería señalar, la seguridad del pensamiento, me limitaré a comentar dos ejemplos de pensadores insignes de nuestro siglo. El primero es Romano Guardini. En sus apuntes para una autobiografía cuenta las dificultades con que se encontró al planear las lecciones sobre "Filosofía de la Religión y Visión Cristiana del Mundo", que le fueron confiadas en la Universidad de Berlín en 1923. Como no tenía precedentes, se vio obligado a partir prácticamente desde cero. Pero enseguida se dio cuenta de que esta experiencia, aunque muy costosa, resultaba hondamente positiva. De ahí partió su decisión de explicar lo que a él le parecía consistente e interesante, independientemente de las modas intelectuales que pudiera haber en el entorno. "Seguí mi instinto, planteé los problemas y busqué sus soluciones; leí los textos, aclaré las cuestiones que surgían de ellos y esboqué lo mejor que pude la figura espiritual que contenían. La confianza en mí mismo me llevó incluso más lejos. En el fondo yo no me había planteado qué objetivos se atribuían a mi cátedra o qué era lo que los que me escuchaban deseaban saber, sino que decía lo que decía convencido de que lo que para mí era importante también debía serlo para los demás. Siempre tuve la certeza, quizá presuntuosa, pero en todo caso viva y nunca cuestionada después, de que valía la pena decir las cosas que me interesaban ya que afectaban a todos. Quizá pueda mostrar también en otro contexto que no pocos de mis libros en cierto sentido han abordado sus temas respectivos una hora antes de que los demás fuesen conscientes de que querían oír algo sobre ellos. No es que aspirase a ser actual, rotundamente no. Nunca he escrito ningún libro porque haya pensado que el momento lo exigía o para obtener tal o cual objetivo, sino que, por el contrario, siempre me he puesto a escribir sólo porque me veía impulsado desde dentro; y resultaba, la mayoría de las veces, que era lo que se necesitaba. Lo mismo hice con mis clases, dejándome guiar exclusivamente por mi intuición. Abordaba el objeto que en cada momento me interesaba y leía lo estrictamente necesario de literatura crítica para estar informado, y por lo demás decía lo que me parecía importante" [R. Guardini, "Apuntes para una autobiografía", Encuentro, Madrid, 1992, pp.60-

El segundo ejemplo es Leo Strauss. En un artículo escrito sobre él por Allan Bloom, hay un párrafo que contiene en pocas líneas cuanto pretendo decir aquí: "Para aquellos que admiran el éxito o desean influir en los acontecimientos del mundo, la trayectoria profesional de Leo Strauss es decepcionante. Sus libros sólo afectaron profundamente a un exiguo número de personas aparte de los atraídos por el hechizo de su encanto personal. Algunos amigos y admiradores le reprochaban que no se expresara en el lenguaje y los acentos del discurso corriente, pues sus conocimientos eran tan vastos y disponía de perspectivas tan inusitadas que habría podido llegar a ser uno de los hombres célebres de la época, capaz de impulsar las causas que le interesaban. En cambio, lo que escribía era arduo y a la vez aborrecible. Strauss no hablaba para el gusto de la época, ni trataba de crear un nuevo gusto. Su retiro del escenario de la gloria literaria no puede atribuirse a sequedad erudita, ni a falta de comprensión de la poesía ni a incapacidad de escribir bella y vigorosamente. Su pasión y sus dotes literarias son innegables. Goethe fue uno de sus maestros, y no era un accidente el hecho de que comprendiera a Aristófanes mejor que los especialistas oficiales de Aristófanes. Los libros de Strauss contienen muchos pasajes y párrafos de pasmosa belleza y fuerza, y en un ensayo, como es su respuesta a Kojève, podemos apreciar un raro despliegue público de su destreza retórica. Su falta de popularidad se debía a un acto de voluntad, no a un decreto del destino. -Las razones de esta decisión (hasta donde yo puedo penetrarlas) son tres. Primera y principal Leo Strauss era un filósofo (así como todas las otras facetas de esta compleja y extraordinaria personalidad) y puede atribuirse a ese simple hecho su elección de la forma literaria. A menudo repetía Strauss la afirmación de Hegel de que la filosofía debe evitar ser edificante. Primariamente la interesaba hacer comprobaciones para él mismo y sólo secundariamente comunicarlas, no fuera que las exigencias de la comunicación determinaran los resultados de la indagación. En este aspecto, su aparente egoísmo era su modo de ser positivo pues no hay don más grande o más raro que la intransigente dedicación a la causa de la verdad. Strauss estaba persuadido de que la verdad existía para cierta clase de hombre capaz de cierta clase de trabajo. Las palabras debían reflejar la belleza interior del pensamiento y no los gustos exteriores del mercado literario, especialmente en una época atea en grado sumo. Al convertir la filosofía en algo que no es filosofía en provecho de un público pierde uno de vista lo que es más importante. Una vez dijo Strauss refiriéndose a un intelectual muy famoso que nunca escribía una frase sin mirar en torno suyo. De Strauss puede decirse que nunca escribió una frase mirando en torno suyo" [Alan Bloom, "Gigantes y enanos", Gedisa, Barcelona 1991, pp. 240-241].

Ciertamente esta situación de confianza en lo que se ve con los propios ojos, y se entiende con la propia razón, tiene a su vez riesgos importantes, especialmente cuando por falta de formación previa, por desconocimiento de los logros ya establecidos, hay quien piensa que ha descubierto un nuevo continente de verdades. Desde que en la modernidad los filósofos pretendieron reconstruir toda la filosofía desde cero, y especialmente desde Heidegger, hay pensadores que pretenden reconstruirlo todo: enfoques, problemas, terminología, etc., de manera que para entrar en su pensamiento hay que dar el paso previo de hacerse casi discípulos suyos. Cada vez se echa más en falta un terreno firme, como una cultura común, de saberes pacíficamente aceptados sobre el que entenderse. Esto, que era lo que sucedía en la Escolástica, permitiría devolver el prestigio perdido a los "manuales" y además establecer cuando una persona está bien formada en lo fundamental.

Pero ese indudable riesgo, no debe hacernos olvidar el peligro de una formación que es sólo aparente, porque no enseña a pensar con la propia razón, usando la propia capacidad de conocer la realidad, sino que proporciona únicamente una cierta habilidad para repetir lugares

comunes. Esta formación es muy distorsionante de la personalidad porque, por una parte induce una actitud de aparente seguridad y de juicios apodícticos sobre casi todo, pero por otra parte no apoya esa seguridad en un contacto real con la realidad, sino únicamente en referencias externas, vigencias coyunturales, que son casi siempre muy cambiantes.

12. La donación humana en el amor

Cuando la criatura acepta su verdad, es decir, cuando cumple su semejanza con Dios en el aspecto de la unión del Padre con su Verbo, está pronta para ser don a semejanza del Dios Don en el Espíritu Santo.

La donación de amor es, sobre todo, una donación de sí mismo. Esto es cierto en todas las formas de amor que se dan en la persona humana, sea el amor a Dios, o el amor a los amigos, o a los hermanos, o a los compañeros, o el amor sexuado. El amor implica siempre un salir de sí mismo y "ponerse en el lugar del otro". En efecto, "más que en "dar", la caridad está en "comprender"" [Camino 463]. La capacidad de querer se expresa de manera particular en la capacidad de comprender, es decir, de relativizar la propia posición. Pero esto requiere que, en todos los aspectos uno no sienta que la propia posición, sea personal, o intelectual, o social, es débil e insegura.

Ciertamente, en algunas ocasiones el amor lleva a hacer donación de cosas que se poseen. Los regalos de amor, cuando no son la propia persona, no son cosas exclusivamente "externas". La filosofía clásica, al considerar el predicamento 'haber'e como aspecto o modo del ser de la persona, consideraba que las cosas que se tienen, en cierta manera se 'son'. Evidentemente en esto caben muchos grados de intensidad. Lo manifiesta el enamorado que regala, no cualquier cosa, ni siquiera cosas exclusivamente ricas, sino cosas entrañables, recuerdos de familia, etc. Las personas que se quieren se dan a sí mismas y se dan también las-cosas más preciosas. En esto manifiestan que hacer donde aquello que entregan no las empobrece, pues en cierta manera lo conservan en la persona amada. En cualquier caso ese desprendimiento no es mera renuncia. Esto lo entiende bien el cristiano que ve en el camino de la pobreza, no principalmente una renuncia, sino un enriquecimiento, una relación mejor con las cosas del mundo: vivimos "como pobres, aunque enriquecemos a muchos; como quienes nada tienen, aunque todo lo poseemos" [2Cor 6, 10].

El amor, en cuanto que supone donación, entraña un riesgo, y sólo quien no entiende esa donación como una amenaza para la propia persona es capaz de darse. Esta amenaza toma la forma concreta de entender que la afirmación de la otra persona puede significar un peligro para la propia. Por esto, la persona que no se posee adecuadamente, es decir, quien percibe su propio ser en inseguridad, siente malestar ante las alabanzas que se dirigen a los demás. La resistencia ante las alabanza a los demás, que tradicionalmente se ha reconocido como una de las señales de la soberbia, tiene el fundamento antropológico que estamos considerando. El amor es la afirmación del bien del ser querido, pero esa afirmación sólo puede hacerse desde la verdadera seguridad en el propio ser, es decir, en la aceptación propia.

La persona humana se manifiesta como imagen particularmente significativa del Dios trino, en su vida, y especialmente en lo que constituye el núcleo de su vida, su modo de querer.

CAPÍTULO 10. ENAMORARSE

I. El enamoramiento como gracia

"Me gustaría enamorarme". Éste era el comentario de una persona que, después de haber vivido muchos años en una situación tensa y violenta, se encontraba de pronto casi en trance de estrenar la libertad en su vida.

Al principio, la libertad recién descubierta le resultaba fascinante, y la saboreaba como un manjar exquisito. A quien le insinuaba que quizá podría ponerse en situación de casarse, le daba una respuesta inequívoca: "Acabo de salir de una cárcel, y no tengo la disposición de arriesgarme a entrar en otra forma de esclavitud".

Sin embargo, parece que al cabo de unos meses, esa libertad dejó de resultarle satisfactoria. Quizá lo que le había encantado al principio no era la libertad como un bien en sí misma, sino la experiencia del proceso de la liberación. Eso es semejante a lo que ya entrevieron los griegos: uno de los placeres más intensos que puede sentir el ser humano es el placer de advertir que está desapareciendo un dolor que le atenazaba.

Efectivamente, cuando el proceso de liberación ya se ha concluido, la pasión por la libertad deja paso a un deseo de algo más positivo, más consistente, de contenido más específicamente humano, y que sea más "plenificante" de la persona.

Estos fenómenos son expresivos de la situación del ser humano en la vida, que es de apertura y comunicación en una existencia distendida temporalmente. Por eso, no importan solamente los "bienes" en un sentido "estático", sino también, y de una forma particular, el mismo "proceso" en que esos bienes, se alcanzan. En consecuencia, experimentar ese proceso mismo se advierte como la presencia de un bien. La percepción del bien de la libertad se sitúa en este marco: ella misma aparece como un "bien" en cierto modo "provisional": es buena la libertad, y se podría decir que en la situación "procesual" de logro de la libertad lo que aparece es la libertad en sí misma, como aislada de los bienes para los que capacita a la persona libre. Pero la libertad sola no es todavía un bien cumplido y pleno, es solamente una condición para los bienes propiamente humanos.

Muchos de los equívocos sobre la libertad se deben a este carácter "medial" que tiene. La libertad, más que un bien en sí misma, es condición de posibilidad para los más altos bienes humanos. De aquí que algunos hayan dicho que la libertad es el bien fontal, que hace bueno todo aquello que haya sido realizado bajo el signo de la libertad. Y de aquí también que en algunas teorías antropológicas y políticas de nuestro tiempo se hable sobre todo de "liberación" y no tanto de libertad, poniendo el acento más en la libertad que en los bienes que la libertad permite alcanzar, como si el hecho de ser alcanzados libremente ya hiciera digno cualquier objetivo de la acción humana.

Algunos han tomado como punto de partida este hecho para descalificar esas posiciones políticas y antropológicas. Ciertamente es fácil acentuar la limitación que supone poner el énfasis en el proceso, sin tener suficientemente en cuenta el término o el objetivo del proceso que se defiende. De todas formas, a esto se podría responder que ésa es una consecuencia de la condición temporal que tiene la criatura humana, cuya vida no es solamente el contacto con los bienes a los que está finalizada, sino el proceso mismo de alcanzarlos y, en este proceso, la experiencia de la libertad es fundamental. Experimentar el proceso es percibir un aspecto esencial de la vida humana. Si no se supiera valorar el proceso en el que se alcanza el bien, se estaría ignorando la vida en lo que -tiene de decurso temporal y no se estará preparado- ade-

cuadramente respecto del tiempo. La recta disposición respecto del tiempo requiere entender la relación mutua entre el proceso temporal y los bienes que constituyen el fin o la perfección de la vida. La paciencia, el sentido del presente, el saber vivir, llenándolo de sentido, cada momento del proceso vital que conduce a los grandes bienes, sin pretender lograr el objetivo inmediatamente, es una "virtud", una cualidad humana positiva, indispensable para el hombre que vive en el tiempo.

Por eso, tras la percepción de la libertad, aquella persona advertía la necesidad de superar la mera experiencia de la recuperación de la libertad, y decía que le gustaría enamorarse. Efectivamente, entre los bienes reales que necesitamos los seres humanos para vivir, uno de los que se perciben como más grandes y letificantes, es el estar enamorado. No se trata solamente del amor en general, sino del amor que se denomina como "amor de enamoramiento". En efecto, además del amor a amigos, familiares o compañeros, los seres humanos experimentamos también otra forma de amor más concreto y determinado: el amor que es propio de quien está enamorado. Para esta forma de amor se reserva la expresión "amor humano".

En cierta literatura sobre la vida espiritual religiosa, escrita desde la perspectiva de la preocupación por la defensa del celibato, se habla de este amor sobre todo bajo el aspecto del peligro: hay que estar alerta ante el riesgo de que el trato relativamente intenso y cercano con alguna persona "del otro sexo" lleve a que aparezcan unas ataduras afectivas tan fuertes que luego sea muy difícil cortarlas. El amor de enamoramiento es bien considerado cuando se ciñe a ser principio del matrimonio cristiano y, aún en ese caso, parece que se pretende que el matrimonio no tenga su origen solamente en el fenómeno, quizá demasiado pasional e incontrolable, del enamoramiento.

Esta manera de hablar alude a algo que efectivamente es muy propio de ese tipo de amor: no es un fenómeno plenamente dominable por la voluntad, acontece de improviso, hace que uno se sienta arrastrado, que piense que "algo ha sucedido en mí". De hecho, las personas enamoradas tienen un cierto aspecto de "alucinadas", "embruajadas", "encantadas". Con estas palabras se alude al hecho elemental de que enamorarse no tanto es algo que uno "haga", cuanto algo que a uno "le pasa". Casi todo el mundo que se enamora siente que no ha sido él quien ha originado esa situación. Y cuando la relación que establece el enamoramiento es juzgada como improcedente desde el punto de vista de "lo convencional" o de "lo establecido", se advierte frecuentemente como algo de lo que en el fondo no se es culpable, y además como algo que ha venido "de fuera", "de arriba", quizá incluso "de Dios": efectivamente, uno de los dioses en el universo pagano era el dios-amor.

En esa manera de considerar el enamoramiento como algo venido de fuera, y que puede remitirse a una instancia de la que uno no es responsable, hay algo que la hace no completamente adecuada, pues entre el varón y la mujer se dan unas afinidades naturales tales que si se ponen en determinada situación puede ser posible, o incluso fácil, que "salte la chispa" del enamoramiento. Sobre esto se apoya la actitud de quienes desean unir a ciertas parejas de jóvenes: confían en que si se conocen y se tratan un poco, es posible que se enamoren.

Sobre esta misma realidad se basa la actitud de esos autores de espiritualidad que aconsejan vivamente evitar ciertos tratos entre varones y mujeres. La popular frase: "el hombre es fuego, la mujer estopa, viene el diablo y sopla", no se prefiere solamente al aspecto directamente sensual de las posibles tentaciones carnales que brotan en la cercanía física de varones y mujeres, sino también a la facilidad con que pueden nacer afectos amorosos vehementes entre personas de sexo opuesto, que se sitúan vitalmente cerca.

Pero la afirmación de este "peligro" o, dicho sin prejuizar, esta "posibilidad" o "probabilidad", no equivale inmediatamente a seguridad. A veces, las personas están muy juntas, se tratan muy de cerca y, sin embargo, no salta entre ellas esa conexión singular que es el enamoramiento. No basta que una muchacha atractiva trate a un muchacho atento y delicado, para que entre ellos salte la pasión amorosa.

2. El enamoramiento y la singularidad de la persona

Para que se dé el enamoramiento en el sentido que venimos diciendo, hace falta "algo especial". En efecto, distinguimos, por una parte, la forma de amor que se tiene con cualquier persona con la que se tiene en común buena parte de la visión de la vida, y con el que, en consecuencia, se conecta con facilidad, y, por otra parte, la forma de amor de enamoramiento, que es un amor caracterizado sobre todo por su singularidad. Los amigos o los compatriotas pueden ser, en cierto aspecto, "substituidos". No es que el amor de amistad sea indiferenciado; todo amor verdaderamente personal está marcado por la singularidad. Cada amigo es único; pero si falla un amigo se puede tener otro amigo que consuele de esa pérdida con un amor "del mismo tipo". En cambio, el amor, el enamoramiento es "singular" de una manera distinta, más radical y, sobre todo, "en exclusiva". Un solo amigo no suele, ni debe llenar la capacidad de amistad que tenemos. Amigos se pueden tener muchos, y cada uno puede ser amigo de otras muchas personas; esto no sucede en el amor de enamoramiento. "Amor es un algo sin nombre que obsesiona a un hombre con una mujer" decía una vieja canción: lo fundamental es que "obsesiona" a "un" hombre con "una" mujer. Aquí no cuenta, parece, la mera condición específica de ser humano de sexo contrario; uno no se enamora de una "mujer". O, mejor dicho, sí cuenta, pero es decisivamente superado por la condición personal, irreplicable e insustituible, de la persona amada; uno se enamora de "esta" mujer.

El enamoramiento, ya lo hemos apuntado, tiene un carácter de "pasión", es decir, de algo que la persona percibe que le pasa, le sobreviene, y respecto de lo cual es fundamentalmente pasiva. Pero se trata de una pasión esencialmente distinta de la pasión sensual. Para que ésta se produzca basta, como se decía anteriormente, situar dos cuerpos sexuados en una cierta cercanía: la pasión sensual es muy corporal y por lo tanto muy sometida a las necesidades de los procesos corporales. Aunque la pasión sensual sea violenta, si se quiere, puede dominarse con relativa facilidad, de la misma manera que se pueden dominar los automatismos de la corporalidad sexual que se encuentran como en la periferia material de la constitución de la persona. Y esto puede decirse también de las reacciones más inmediatamente emotivas pero que, propiamente, no son todavía el enamoramiento". Esta forma de amor no es un efecto "necesario" o "determinado" por unas circunstancias previas. Éstas pueden dominarse y provocarse. Sin embargo, el enamoramiento no puede asegurarse como efecto seguro de aquellas.

Enamorarse o no enamorarse no es algo estrictamente libre, porque no es consecuencia necesaria de lo que la libertad humana puede dominar.

Esto hace que el discurso sobre el enamoramiento se pueda hacer no solamente desde el punto de vista del "peligro" de que acontezca algo no previsto, sino también desde la perspectiva de "desear" algo que no es seguro que podamos alcanzar. Entonces la supresión de aquel deseo -"querría enamorarme"- tiene el acento de una súplica patética, casi de un "de profundis". Si acontece será como un regalo que trasciende las pausas que se han puesto, un don indeducible, una gracia que viene "de arriba".

3. El enamoramiento y las leyes lógicas

El fenómeno del enamoramiento se resiste a ser detectado adecuadamente por el pensamiento

de tipo meramente teórico. No suele ser un tema que interese a los filósofos más especulativos. Sobre el enamoramiento no se hacen "teoría", que es el método de tratar las verdades universales, sino que se cuentan "historias" que es el modo de expresar a las personas. Desde la mera especulación abstracta se llega incluso a decir, con cierto tono de ironía despectiva, que el enamoramiento es "una forma de locura pasajera", es decir, que es algo irracional, ininteligible desde el ejercicio de la racionalidad que se considera más alta. Ahí se expresa algo muy verdadero: el enamoramiento no se puede entender desde las esencias y leyes universales.

El razonamiento teórico o especulativo tiene poco que decir en estos casos, porque sabe muy poco de lo singular personal. A la ciencia le interesa "el hombre", no Ana ni Pedro. Sabe, en todo caso, de los "individuos" como meros representantes o "casos" de las esencias y leyes universales, que es lo propio de los experimentos científicos. Sin embargo, lo que cuenta en el enamoramiento es esencialmente singular: la "suerte" del encuentro, "su manera de mirar", etc.

La racionalidad especulativa, que trata de los conceptos y de las ideas generales o de las leyes universales que sirven para dominar la naturaleza, y para establecer diálogos de entendimiento entre las personas, claudica ante este fenómeno tan irreductiblemente singular. En esto la filosofía muestra lo limitado de sus logros. "Una persona singular es cualitativamente tan infinita, que otra persona puede elegirla para hacerla objeto de su veneración y devoción, según un auténtico amor espiritual, como sucede, o puede suceder en un matrimonio cristiano. ¿Acaso esta elección no colma la vacía indiferencia de la libertad? Tal elección, ¿debe acaso ser constantemente puesta en cuestión o, incluso, solo relativizada por mor de una plenitud más total? ¿Por qué "sólo" Beatriz? ¿no hay una infinidad de otras mujeres? Y, si es verdad que sólo Beatriz, ¿qué sentido tendría entonces para Dante hablar de "razón abierta"? ¿será que el amor-que-ha-elegido no es más que un prejuicio del que puede reírse el filósofo de la historia? ¿o no será más bien que aquel que habla de "razón abierta", de "comunicación" y de "catolicidad de la razón" más allá del amor que elige, es el que demuestra que se ha quedado detenido en normalismo kantiano? En el amor-que-elige se da efectivamente la posibilidad de superar la vacía indiferencia de la libertad y, por eso, de la razón abstracta. Dejemos a los teóricos del conocimiento la tarea de explicar el hecho de que el amor pueda tener una intuición del carácter único del amado. En realidad, esta posibilidad, que corresponde muy de cerca al originario estado "paradisíaco" del hombre, no se adapta demasiado bien a la condición del hombre caído en la indiferencia entre el bien y el mal, y caído también en el ámbito de la abstracción, y por eso, en su afán de dominar, tiende a eliminar esa posibilidad. Eva bastaba a Adán, mientras que no le eran suficientes la multitud de los animales que conocía, a los cuales había dado nombre y a los cuales dominaba. El único es cualitativamente infinito, mientras que los "muchos", en su cantidad indefinida, no pueden alcanzar la cualidad buscada" (Balthasar).

Por esto, tratar de determinar cuáles son las leyes del enamoramiento que sirvieran regular o controlar sus formas de aparición, es un empeño vano. El mismo enamoramiento no es materia propia de un precepto universal, en el sentido de que pueda ser imperado. No se puede establecer un precepto que prescriba enamorarse de alguien de modo semejante a como se puede preceptuar el amor al prójimo. Resultaría grotesco aplicar al ámbito del enamoramiento el lenguaje del mero deber moral: "Debes enamorarte de esa mujer". En todo caso, como veremos más adelante, se pueden formular las leyes morales referentes a este fenómeno tan humano, desde la perspectiva de la actitud que se debe tener ante las cosas o los sucesos que no están estrictamente en nuestro poder, y ante las que somos fundamentalmente receptivos.

Los enamorados hacen cosas que aparecen como "locuras" según la lógica de la actuación frente al mundo corriente porque la conducta amorosa no está regida por los intereses o los

objetivos regulados por la lógica racional abstracta. Esta lógica está residida por las relaciones universales y por las leyes de las esencias que valen para todos, porque están apoyadas en las cualidades universales. Pero en el enamoramiento, las leyes que rigen no son las leyes generales de las esencias. Su "ley" es la ley de lo singular personal, que es una ley esencialmente particular, que no se puede aplicar a nadie más que a la amada. No hay dos enamoramientos iguales. Si hablamos de "enamoramiento" como de un fenómeno común, es sólo de manera análoga. Los enamoramientos que se dan entre hombres y mujeres, no son universalizables, cada caso está marcado por la irrepitibilidad de cada una de las dos personas en las que se cumple. Cada uno agota su especie: no se entendería bien si se viera como un caso de un fenómeno meramente natural "general" que es cumplido por un caso de varón y por un caso de mujer.

En todo caso, la universalidad que atribuimos al fenómeno del enamoramiento es semejante a la que atribuimos a la consideración de las personas. Hay ciertamente una especie de "naturaleza" común a todas las personas, que es lo que nos permite hablar del "ser humano" en universal, y elaborar una ciencia antropológica. Lo que en esta ciencia nos dice es válido y verdadero, pero se refiere sólo a lo universal, a lo que es común a una multiplicidad de individuos, y por eso, no llega a alcanzar lo radicalmente único e irrepitible de cada persona.

4. Las condiciones del enamoramiento

Desde las consideraciones anteriores, podríamos preguntarnos cuáles son los presupuestos para que una mujer y un varón se enamoren, qué tiene que suceder para que en aquella persona se cumpla el deseo que expresaba: "me gustaría enamorarme", cuáles son los factores que intervienen en el fenómeno del enamoramiento. No es fácil dar una respuesta precisa a esa pregunta; quizá porque la pregunta está mal formulada, es decir, apunta implícitamente a un tipo de respuesta que no es posible: como se ha dicho, el enamoramiento tiene, sí, unas condiciones necesarias, pero esas condiciones no son suficientes.

En primer lugar -una condición necesaria fundamental es la naturaleza individual sexuada, de varón o de mujer. La sexualidad, en efecto, es una cualificación personal en virtud de la cual es posible un tipo de amor específico que denominamos precisamente amor de enamoramiento. Pero la cuestión ahora es: ¿qué hace que esa posibilidad de enamorarse pase a ser un enamoramiento efectivo?

Además parece que hay que contar, no sólo con la naturaleza sexuada en general, sino también con la naturaleza "individual", el modo concreto de ser varón o de ser mujer, la masculinidad y la femineidad concreta de cada persona. Suele decirse que hay personas "interesantes" de las que, al parecer, hay muchos, o muchas, que se enamoran. y también que hay personas muy "enamoradizas", que experimentan fácil o frecuentemente la pasión de haberse enamorado. Por otra parte hay personas que por su naturaleza, o quizá también por la historia personal, parece que son menos susceptibles de ser sujetos de estos fenómenos.

Todos esto está al nivel de las condiciones necesarias. Pero esas condiciones no son suficientes porque el enamoramiento no se sigue de la cercanía entre un varón y una mujer de la misma manera que se sigue la atracción cuando están cerca un trozo de hierro y un imán. Hace falta "algo más", y eso ya no depende de las condiciones naturales. El enamoramiento no se da entre "un varón" y "una mujer" considerados genéricamente, sino entre "este varón" y "esta mujer". Las condiciones naturales tienen siempre un carácter general, están presentes en muchos individuos. Sin embargo, el enamoramiento tiene siempre un carácter personal, único: su ley es la "elección", aunque aquí se trata de una elección en la que uno mismo, el que elige,

se advierte a sí mismo como elegido.

El paso de las condiciones universales al enamoramiento efectivo, concreto y personal no es estrictamente previsible porque no está regido por leyes lógicas. Ese tránsito de lo universal a lo personal, es un salto cualitativo: ahí lo que rige es la condición irreductiblemente singular e irrepetible de cada persona, y esa condición personal trasciende absolutamente la condición de representante de la clase genérica "varón" y de la clase genérica "mujer".

La singularidad y exclusividad que tiene el amor de enamoramiento, plantea una cuestión muy importante sobre el tipo de "bien" que es la persona humana, y sobre la percepción de ese bien por parte de los demás. En efecto, si el amor fuera sola y exclusivamente la respuesta a la percepción de un bien, es decir, si el amor fuera causado por la presencia del bien, como se decía en la tradición filosófica clásica, si existiera una correspondencia necesaria y unívoca entre el bien que se percibe y el amor con que se lo afirma, no se podría entender de ninguna forma el hecho de que alguien sea querido de una manera tan peculiarmente exclusiva en el enamoramiento, pues supondría que sólo el enamorado ha sido capaz de captar el bien peculiar y exclusivo de la amada. Esto es difícilmente mantenible pues otros muchos, por ejemplo, los hermanos o amigos pueden percibir, incluso más profundamente, el bien que es esa persona y, en consecuencia, quererla en su ser personal. No obstante, como ya se ha repetido, en el amor de enamoramiento se advierte que hay una exclusividad propia, distinta del amor personal que tienen los amigos o los hermanos. ¿Qué es, pues, lo que está en la base del enamoramiento?

Una primera respuesta dice que la exclusividad se basa en el hecho de que la entrega corporal implicada en este amor supone de suyo la exclusividad. Pero esto, siendo esto cierto, no puede ser la respuesta cabal, pues presenta la exclusividad como una exigencia "extrínseca" a este amor, como algo que le es debido derivadamente de la entrega corporal. Pero la experiencia muestra que la exclusividad no se percibe como una exigencia extrínseca, sino como una característica interna a este amor.

Tampoco sería una respuesta precisa decir que el que se enamora "ha visto" en la amada algo que los demás no han llegado a advertir. A pesar de que esa forma de expresarse está presente con frecuencia en el lenguaje sobre el amor humano -"no sé que ha visto en ese chico", se oye decir a veces-, es claro que el mero "ver" alguna cualidad especial no basta: cualquier persona podría ver las mismas cualidades y no por eso quedar enamorada.

Para encaminarnos hacia una respuesta adecuada a esta cuestión debemos referirnos de manera explícita al tipo de ser tan peculiar que es la persona. Desde distintas posiciones intelectuales se ha afirmado que la persona es un "absoluto", es decir, un ser cuyo significado o valor de bien, no es "relativo a", o está "en función de" alguna otra cosa. No se quiere decir con esto que la persona sea algo cerrado e incommunicable. Exactamente lo contrario. La persona nos aparece como abierta a unas relaciones que son las que la muestran como absoluto, o como infinito: la forma de comunión del enamoramiento es de una plenitud sin límites. La persona de la amada no se elige entre una multitud, ni es necesario conocer a todas las mujeres del mundo para decidirse completamente por la amada: ella basta para llenar la potencial infinitud del corazón. Quien afirmara que necesita conocer a muchas mujeres para hacer la elección de su esposa razonablemente, muestra que no sabe nada, no sólo del amor, sino de la persona humana. Esa afirmación se mantendría en lo que hemos llamado pensamiento abstracto.

El carácter absoluto de la persona puede reconocerse y describirse ampliamente, y se puede también tomar estas percepciones como punto de partida para una reflexión sobre el ser huma-

no, sobre la ética y sobre el amor. Pero puede considerarse también como algo que reclama a su vez explicación: ¿cómo es posible que este ser tan contingente y limitado como esta persona, cuya constitución biológica es bien conocida, y cuyo origen puede rastrearse con todo detalle, se presente como un infinito o como un absoluto?

La respuesta a esta pregunta requiere hacer referencia a Dios. En la tradición de pensamiento cristiano la condición personal está esencialmente vinculada a la singularidad de la llamada creadora a cada ser humano por parte de Dios: la creación de cada ser humano acontece en un acto en el cual Dios llama, desde la nada, a la criatura a una comunión de diálogo amoroso con Él. El contenido del designio creador, aquello a lo que Dios llama es a la situación de diálogo personal con Él. En esto se "cumple" la criatura humana, y por eso es un "absoluto": Dios la ha amado por sí misma, y no en relación a otra cosa. Y por eso es un "infinito": cada persona "cumple" una comunión con Dios.

La existencia temporal en esta vida es el espacio de aceptación de la llamada creadora. En la medida en que cada persona la acoge y responde afirmativamente, esa llamada alcanza su término, y la criatura se experimenta asentada firmemente en el ser y en la vida. Si la criatura no acoge el amor que se le ofrece en esa llamada, el designio creador de Dios no se cumple, la persona queda como "a medio crear" y se experimenta a sí misma como a mitad de camino entre la nada y la vida.

En este sentido se puede asegurar que en el enamoramiento, en esa percepción y afirmación de la singularidad de la persona elegida tiene lugar una participación peculiar y singularmente intensa en el amor creador de Dios por ella, que la ha llamado a la vida con un acto creador que es esencialmente único y que no es "repetible" ni generalizable.

Esto resulta habitualmente oscurecido por el hecho de que la llamada creadora de Dios se compone con la generación por parte de los padres, por eso la persona "única" es "también" un individuo de la especie humana y, por tanto, un conjunto de cualidades que comparte con los demás individuos de la especie. Por eso, si queda en penumbra que cada persona es fruto de una llamada inédita por parte de Dios, el pensamiento teórico tenderá a considerarla sobre todo como individuo de la especie y, por tanto, sujeta a las leyes del pensamiento abstracto y científico: ya no se la considerará como "alguien" único, sino como "algo", un caso de lo que se expresa cuando se habla de "el hombre".

5. El enamoramiento y el amor fundante de la persona

El amor de enamoramiento sitúa, pues, a la persona en un estado existencial que refleja que ha sido querida de una forma absolutamente singular por parte del amor originario. También en la amistad nos sentimos queridos por nosotros mismos, pero cuando nos sentimos queridos con amor de enamoramiento, nos sentimos situados existencialmente de una forma más segura y vinculante. El amor de enamoramiento no es mera consecuencia de la percepción del "bien" que somos, sino que refleja que estamos apoyados sobre un amor esencialmente único, no "generalizable", sino absolutamente irrepetible, incomunicable e insustituible, por parte de Dios. Quien se enamora alcanza a esa persona con una exclusividad propia que asemeja intensamente la exclusividad de la llamada creadora. Por esto, es propio y exclusivo de este amor el que dé lugar a una situación vital estable: en el amor de enamoramiento, y en la comunión de vida que este amor genera, nos sentimos de manera análoga a como nos sentimos apoyados en el Amor creador sobre el que reposa nuestra misma existencia.

El amor de amistad se sitúa en el ámbito del desarrollo de nuestra vida, del despliegue de sus

posibilidades, de su enriquecimiento, pero el amor humano realizado en la comunidad de vida, nos hace estar seguros en la existencia, "en casa", en nuestro hogar, protegidos en nuestro ser que es contingente y que está amenazado, y, sin embargo, tiene ansias de seguridad y de permanencia. En el árbol de la vida, la amistad constante que tiene su sede en los aspectos superiores de la vida: el diálogo, la comprensión, el respeto, la alegría, etc. En un tiempo en que las cuestiones de la educación de los hijos se han hecho difíciles y problemáticas, habría que conceder mayor la importancia a las normas propias de la convivencia conyugal, que está en la base de la fuerza formativa y configuradora de la vida familiar. La defensa de las normas morales sobre el amor y el matrimonio, debería hacerse situándolas en el contexto de otras normas más fundamentales sobre el amor que nace entre los que tienen la fortuna de enamorarse.

Esas normas morales más fundamentales sobre el amor, son las que se refieren no primariamente a la expresión corporal sexual de ese amor, sino al amor mismo: aquellas que se refieren al deber de la persona de estar adecuadamente dispuestos respecto a la recepción de los dones gratuitos: la espera confiada, la acogida abierta y agradecida, el cuidado, y el cultivo atento y humilde del don recibido, etc. La persona que se ha enamorado de uno, ha de ser contemplada como un particular regalo de Dios. Cada enamorado ha de admirarse de que habiendo tantas personas en el mundo, ésta haya venido a elegirme a mí. Estar realmente enamorados, percibir este amor en todo su alcance, es inseparable de sentir un cierto estupor, y casi una incredulidad infinitamente agradecida. En cierto modo, el que es objeto de esta elección por parte de otra persona, debería "temer" que despertara de ese sueño que la ha encantado y la ha "en-amorado", la ha atado con el vínculo del amor a mi persona. Esto puede dar lugar a la patología de los celos, pero de suyo lleva, como se ha dicho antes, a sentirse bien afianzado en la existencia, en el mundo, en la vida.

De manera particular es ley del amor, exigencia suya, el situarse siempre en la posición de quien recibe gratuitamente, y no reclamar como debidas las cosas que deben proceder de la espontaneidad del amor. Los "detalles" habrán de ser recibidos con gozo y agradecimiento, es decir, hay que saber percibirlos como bienes maravillosos, pero precisamente porque son gratuitos, no se deben esperar predeterminándolos demasiado. Cuando alguno de los amantes espera demasiado en concreto lo que el otro debería darle, es señal de que está más atento a sus sentimientos o a sus deseos, que a la persona de la enamorada. Si se esperan demasiado predeterminadamente las muestras del cariño, se pierde el sentido de la gratuidad que es esencial al amor.

Los amantes deberían poner especial empeño en no fijar su atención sobre el placer intenso de sentirse queridos, o sobre los hechos que le provocan ese sentimiento, sino ante todo sobre la persona de la amada. Centrar la atención sobre las propias sensaciones, o sobre el propio sentimiento de felicidad suele ser causa de neurosis. La felicidad, y especialmente la felicidad subjetiva que se deriva de la unión amorosa, no puede ser buscada en directo o por sí misma. Lo que debe buscarse es la persona querida y su felicidad. Por esto es vital que en el amor esté también el respeto, el reconocimiento de que la otra persona no se agota completamente en la relación de enamoramiento, que sigue teniendo gustos e intereses distintos, que son buenos en sí mismos y que han de ser cultivados.

Una muestra especialmente significativa de que el amor se conserva como don gratuito, es que nunca se reclama sólo como un derecho. El ser querido ha de ser visto siempre como algo sorprendente. La manera de conservar el amor no es "atarlo" jurídicamente o reclamarlo como derecho, sino alimentado en su raíz con el propio amor, es decir, procurando el bien de la persona amada aunque, a veces, este bien no produzca directamente una especial satisfacción en quien lo da. No se trata tanto de exigir la atención de la otra persona, cuanto de afianzar el pro-

pio interés en ella, con todas sus circunstancias.

Una exigencia particular de este amor se deriva de lo que hemos llamado su "exclusividad". Efectivamente es una característica propia del amor de enamoramiento el excluir cualquier otro posible amor del mismo tipo. Ésta es una característica peculiar que hay que situar con exactitud. En principio se podría decir que el amor de enamoramiento es de suyo exclusivo: cuando una persona se enamora, parece que las demás desaparecen como posible fuente de atracción del mismo tipo. Pero en realidad, la exclusividad del amor humano no es algo tan determinado. Más aún, la experiencia muestra que no es imposible enamorarse de dos personas distintas. De hecho, en la vida se advierte que son posibles los enamoramientos sucesivos e incluso que son posibles los matrimonios sucesivos cuando ha muerto uno de los cónyuges. Esto es señal de que efectivamente tener un amor de este tipo no excluye que puedan nacer amores semejantes con otras personas. La exclusividad del amor humano no significa directamente que sea imposible tener dos amores, sino que un amor así es capaz de llenar por sí mismo completamente el corazón. Una mujer puede llenar completamente el corazón de un varón cuando éste se enamora de ella. Ésta es la característica interna del amor que hemos denominado "exclusividad". La exclusión de otro amor del mismo tipo, es la exclusividad como tarea o como deber intrínseco al amor humano. Es importante tener presente esto para no incurrir en contradicciones al plantear exigencias morales respecto de lo que se afirma como una característica ya real en el amor que se vive. Respecto de la exclusividad está dada la capacidad del enamoramiento concreto de llenar el corazón de cada enamorado, pero queda por cumplir el deber de mantener esa exclusividad en la realización concreta del amor. Una persona enamorada puede volver a enamorarse de otra mujer, sin por ello dejar de estar enamorado de la primera. Por esto es deber del enamorado el llenarse efectivamente sólo de un amor, y de rechazar los posibles ofrecimientos de otras posibilidades. Para esto es necesario que el enamorado mantenga el sentido de plenitud de su amor, sin permitir que decaiga y reclame otros amores. Por supuesto este deber es dulce si el enamoramiento es custodiado con la atención debida y, en este sentido, es una exigencia moral muy ayudada por la misma naturaleza. Pero la posibilidad de tentaciones debe ser reconocida para ser cuidadosos y no pensar que si surge otra posibilidad de enamoramiento sería señal de que el primero no era auténtico.

El amor de enamoramiento tiene también unas exigencias que se refieren a sus "tiempos" propios. Al principio, en el proceso de conocimiento mutuo, hay unas fases que se podrían calificar sucesivamente como el momento estético, el momento dramático, y el momento del amor y del conocimiento plenos. Lo primero que se advierte de la otra persona es su aspecto externo, su rostro, su figura de persona de sexo contrario, la percepción del atractivo físico de esa presencia femenina concreta, con sus componentes sensibles y quizá más potencialmente pasionales. Esto no significa detectar ante todo a "una hembra": el atractivo de la persona "de otro sexo" conlleva el atractivo de la "persona" de otro sexo. Ese atractivo lleva a buscar el trato, el diálogo, el conocimiento mutuo a través de la vida misma. En ese trato se va profundizando y singularizando un conocimiento más personal, en el que se afianza el enamoramiento. Lógicamente, cuando el trato avanza en el tiempo, la virulencia de la atracción física y emotiva, que es muy sensible, decae, para dejar paso a un afecto más profundo y personal.

Es necesario respetar este ritmo, sin querer mantener siempre ardiente el componente sensitivo de la atracción. Ese intento podría significar que el trato entre los amantes se reduce demasiado al aspecto físico corporal. Eso no es lo más propio de enamoramiento, pues en esa relación las personas son relativamente sustituibles. En este aspecto, la enseñanza de la moral cristiana sobre la sobriedad en el trato entre los novios, no es una mera imposición externa que prohíbe el gozo del placer sexual antes del matrimonio, sino una ley interna de este amor. En

efecto, el amor de enamoramiento corre frecuentemente el riesgo de ser subrepticamente sustituido por su componente de atracción física, y perder lo que tiene de más específico. Los gestos corporales de afecto son ciertamente "solicitados" naturalmente por este amor, pero la autenticidad de esos gestos se garantiza cuando se viven dentro del ámbito de la entrega personal amorosa, y es ésta la que debe ser custodiada y afianzada en el tiempo anterior a la entrega en matrimonio. La defensa del amor de enamoramiento debe realizarse en el nivel más propiamente personal, que es donde es más seguro liberarse de los equívocos de la pasión corporal. El enamoramiento se custodia cultivando el trato propiamente personal, ejerciendo la comprensión, la conversación profunda y confiada, la participación en los intereses y afectos vitales de la otra persona.

Cuando el enamoramiento da lugar a la situación estable de convivencia en el matrimonio, se establece una garantía institucional de esa convivencia. Pero esa forma de vida siempre reclama como fundamento propio la vigencia del amor que está en su origen. Por eso, no se debe permitir que el enamoramiento sea substituido nunca por los fríos lazos del deber, para confiar la fidelidad mutua a los lazos jurídicos socialmente reconocidos y a la situación material de convivencia, sino que debe ser siempre vivificado como un don precioso y delicado.

8. Los posibles equívocos sobre el amor

En este ámbito de los deberes respecto del enamoramiento, tiene un lugar especial, como ya se ha aludido, el de situarlo correctamente en el contexto de las diversas dimensiones de la vida. Esto es ciertamente necesario porque el amor de enamoramiento tiene en sí algo de ambiguo que podría ser origen de equívocos. En efecto, la comunión que establece no puede ser tan plena y pura como la comunión divina; es sólo su imagen. Parafraseando a un gran místico del siglo XIV se puede afirmar que en la comunión amorosa de los enamorados hay algo respecto de lo cual es correcto decir que si esa comunión fuera ese algo en plenitud, esa comunión sería divina. No es así. El varón sigue siendo una persona que no se agota en su relación con la amada. Aunque afirmen que ya su mundo es solamente la persona querida, en realidad cada uno de ellos sigue teniendo otras aperturas o relaciones, y éstas siguen siendo vitales. En este sentido parece que el enamoramiento es engañoso y distorsionante, y que pone a los enamorados en una situación peligrosa precisamente por ser irreal. Pueden vivir con la pretensión de que sus relaciones sean absolutas, y eso puede llevar a una perspectiva de exclusividad en todos los ámbitos de la vida humana que puede en ocasiones derivar hacia actitudes posesivas.

Pero si las relaciones amorosas se viven equilibradamente, el efecto que tienen es justamente el contrario. Las personas enamoradas son "mejores" en las relaciones con los demás, son más generosos, más abiertos, más dulces, más comprensivos, porque el amor los pone en una situación existencial más apoyada en lo real de su propio ser. La exclusividad de la vinculación con la amada, no cierra el mundo del enamorado, sino que lo dispone mejor ante el mundo.

Ya hemos dicho que el enamoramiento, como la comunión de vida que tiende a originar, sitúa a la persona más firmemente en la existencia, en la vida, en el mundo. Esta mejor situación le permite precisamente una relación más recta con las demás personas y con el mundo. Al afianzar la posición del hombre en el ser, le permite estar más correctamente situado respecto de las demás criaturas, y, en consecuencia, tratarlas con mayor desinterés, y respetarlas mejor en su propio ser.

Todo esto significa que es fundamental entender en concreto de qué manera se relaciona la relación de comunión que nace del enamoramiento, con la relación de cada uno de los enamo-

rados con las demás personas, y con el resto del mundo.

9. El enamoramiento como principio de vida matrimonial

Los enamorados establecen su relación plena "sólo" en una dimensión de su vida, pero no en todas. La pareja de enamorados se asemeja a la comunión divina de una manera muy singular y plena, pero no en todas las dimensiones de la existencia de cada uno de ellos. Los enamorados pueden y deben seguir teniendo amigos, y compañeros, y hermanos. Además, en cuanto que son seres vivos corporales, evidentemente han de seguir estando en relación vital con un medio y con el mundo. Una relación amorosa es equilibrada cuando no pugna con esas relaciones que radican en las otras dimensiones del existente humano, sino que se vive en la conciencia de que, desde cierta dimensión existencial, cada uno de los amantes es todo para el otro, sin residuos, y en esta dimensión la relación es mutua y total, pero siguen estado presentes otras dimensiones según las cuales, la amada ya no es todo el mundo del amado.

El hecho de que en el enamoramiento el varón y la mujer sean completamente el uno para el otro, es lo que está en la base de que esta forma de amor dé lugar a una forma de alianza entre los dos, en la que la vida se comparte plenamente. Efectivamente el amor de enamoramiento es principio de una forma de vida en la que se establece una comunión estable y externa entre el varón y la mujer. Esto es sin duda exclusivo de esta forma de amor. El matrimonio como estado de vida, es esencialmente distinto de la estabilidad que es de esperar entre los amigos. El hecho de que el enamoramiento involucre como expresión suya natural determinados gestos físicos, es decir, que tenga como expresión propia una forma peculiar de abrazo que es potencialmente fecundo, no es, como hemos visto antes, de la única razón para la institución del matrimonio como forma de vida en comunión estable entre el varón y la mujer. Esa comunión aparece como exigencia intrínseca del mismo amor, independientemente de si será fecunda efectivamente o no. Las personas que se enamoran experimentan el impulso íntimo de vivir juntos, de compartir la vida también en el aspecto externo material y social. Y esto no aparece en ninguna otra forma de amor entre las personas.

Los griegos advirtieron que las relaciones propias de la familia, es decir, las que nosotros reconocemos que deben estar basadas en el enamoramiento, pertenecían al "ámbito privado", mientras que las relaciones de amistad pertenecían al "ámbito público", de la "polis".

Esta distinción nos ayuda para entender algo a lo que ya hemos aludido sobre la diferencia entre el enamoramiento y el amor de amistad. El amor humano es principio de la situación que corresponde al ámbito privado, que es como el fundamento de la existencia, el lugar "desde el que" se aparece en el ámbito público; éste es aquel espacio donde se desarrolla la vida propiamente humana constituida por las relaciones de diálogo y de amistad. El enamoramiento tiene su lugar antropológico en la base sobre la que reposa la vida humana, afecta a su fundamento, la hace sentirse segura en el nivel más profundo del ser. Y esto no sola ni primariamente en lo que se refiere al origen de la vida, es decir, no sólo en cuanto que la vida humana tiene su origen biológico en la generación y crece en el seno de la familia, sino en la situación existencial de cada persona. La persona que está enamorada y ha establecido la comunidad de vida que reclama ese enamoramiento, se encuentra bien asentada en la existencia.

El hecho de que la vida familiar se denominase vida "privada" tenía en principio un sentido negativo: la vida familiar estaba privada, es decir, carecía de las dimensiones más ricas de las posibilidades humanas, como son el diálogo libre y las relaciones de amistad. Allí predominaban las relaciones basadas en las necesidades de los procesos naturales. La familia, el ámbito privado era donde tenían lugar los fenómenos naturales de nacimiento, alimentación, reproduc-

ción, muerte. Por eso su régimen era la violencia, el poder despótico del cabeza de familia, mientras que el régimen del ámbito público era la libertad, el diálogo, la exposición de razones, etc. Sin embargo, a pesar de este sentido directamente negativo o privativo de la vida privada, ésta tenía también un sentido positivo importante, que estaba constituido por el hecho de que los ciudadanos libres accedieran al ámbito público desde otro lugar, que era como un refugio que les permitía no estar constantemente a la vista de los demás. Los ciudadanos libres debían poder aparecer ante los demás, sin embargo, su realidad no se agotaba en esa apariencia, sino que lo que aparecía provenía de un fondo personal que debía permanecer oscuro: el ser verdaderamente personal tiene siempre raíces profundas, orígenes inmemoriales, un fondo misterioso e inagotable. Quizá por eso las palabras griega y latina que designan el interior de la casa, "megaron" y "atrium", guardan íntimo parentesco con oscuridad y negrura. ["La casa griega, tal y como la describe Homero, se diferencia muy poco de la que los italianos han construido en todo tiempo. La pieza principal, la que constituía originariamente toda la habitación en la casa latina, es el atrium (cuarto oscuro), con el altar doméstico, el lecho conyugal, la mesa de comer y el hogar. El atrium es el megaron de Hornero, también provisto de su altar, de su hogar cubierto con su ahumado techo" (T. Mommsen. Historia de Roma, Aguilar, Madrid 1987, 7ª ed., p. 27; cfr. pp. 280-281)]

Una especie de instinto certero ha llevado a algunos pensadores de filosofía política a sugerir que los que gobiernan deberían ser personas casadas, que tengan una vida familiar serena y bien constituida. Esto se dice no porque la situación familiar sea principio de conocimientos especiales, sino porque garantiza implícitamente que quien está casado, se encuentra mejor situado en la existencia y es más libre respecto de los planteamientos abstractos o meramente intelectuales.

La experiencia muestra que la situación vital de los que se unen en matrimonio es una situación de instalación en la realidad del mundo que es muy serenante. Se podría decir que al establecerse en el matrimonio, las personas se anclan mejor en la realidad del mundo, que se sitúan en buena relación con todas las dimensiones de su naturaleza. De hecho, muchos desequilibrios y tensiones personales desaparecen cuando la persona se encuentra en la situación de enamoramiento y sigue las exigencias propias de ese amor.

Por supuesto, esto no significa que el matrimonio sea la solución de todos los problemas. Más aún, la complejidad de elementos que entran en juego en el matrimonio hacen que éste sea un bien precioso pero frágil: puede dañarse de muchas maneras y por muchos sitios. Además aquí se cumple con especial evidencia el aforismo clásico: "corruptio optimi pésima". La profundidad de mal que se advierte en muchas vidas matrimoniales corruptas no es una señal de lo engañoso que es el amor humano, sino justamente de lo contrario: precisamente porque es un bien tan grande, su corrupción es tan pésima. La experiencia enseña también que cuando se basa en un enamoramiento auténtico, y se vive según sus leyes propias, que ciertamente son muy delicadas y exigentes, el matrimonio es una fuente de felicidad del todo peculiar, con una profundidad y amplitud inagotables. En este sentido, son mucho menores las exigencias para vivir un buen matrimonio, que para vivir, por ejemplo, en celibato: la propia condición humana natural pertrecha para ello.

10. Amor de enamoramiento y amor de amistad

Decíamos que el amor de enamoramiento se sitúa en el nivel del fundamento de la existencia, mientras que la amistad está en el orden del desarrollo y perfección de la actividad vital. Por eso a veces se dice, que el amor de amistad es más puro y desinteresado que el enamoramiento y, que en ese sentido, es más "humano". Sin embargo, la expresión "amor humano" se

reserva con toda razón al amor de enamoramiento. Es "amor humano" por excelencia porque crea vínculos de unión en todas las dimensiones de la existencia humana, desde las más espirituales hasta las más corporales. Por eso es un amor que reclama una alianza personal plena y exclusiva, hasta hacer de las dos vidas, una sola. Ninguna otra forma de amor, decía, es principio de un compromiso tan singular. La mutua pertenencia de los que están enamorados da lugar a que esas dos personas se entreguen para constituir una unidad de vida que abarca todas las dimensiones de la existencia humana. La unión corporal según la sexualidad se denomina con razón "hacer el amor". Entre los amigos, los gestos corporales de afecto solamente significan el amor de amistad, pero no lo "hacen". Por eso la amistad no es de suyo principio de unión de vida. Los amigos no se unen en la exclusividad de un matrimonio. La cadencia hacia la valoración de la homosexualidad en nuestros días es una señal de que las relaciones humanas todas se han proyectado sobre la dimensión biológica. Pero eso desnaturaliza la amistad pues pretende ampliar su alcance a dimensiones existenciales. a las que no puede llegar.

En las personas es esencial que se den por una parte la relación amorosa de enamoramiento, y, por otra, que se mantengan las relaciones humanas de amistad. Es cierto que la relación amorosa de enamoramiento debe dar lugar a una "amistad" entre los dos amantes, pero el diálogo entre ellos no es lo constitutivo ni la sustancia del enamoramiento. Esa sustancia, como hemos dicho, está en un nivel mucho más profundo, se encuentra allí donde la persona es radicalmente una y todavía no se han diferenciado las diversas relaciones existenciales. El diálogo entre los enamorados es más bien una consecuencia de su amor, como también es consecuencia del amor la participación espontánea en las cosas más materiales. El enamoramiento se advierte inequívocamente en que la convivencia, a todos los niveles, dialógico o material que sea, resulta fácil y natural. No es que entre los enamorados nunca falta tema de conversación, es que la convivencia no se apoya directamente sobre la conversación, sino más al fondo.

Por eso a los enamorados los une igualmente la conversación y el silencio, la alegría y la pena, la salud o la enfermedad,...

La pasión amorosa es una garantía de que las otras relaciones no caerán presa de los planteamientos abstractos, y estarán llenas de sentido de lo singular y personal. Al mismo tiempo, las buenas relaciones "mundanas" ayudan a situar adecuadamente la relación amorosa y a liberarla del peligro de la totalidad absorbente.

11. El amor de enamoramiento y la vida social

La presencia del amor de enamoramiento en la vida de los hombres es un elemento enriquecedor insustituible de la vida social y política. En primer lugar, porque hace que las personas estén bien asentadas en el ser, que se sientan seguros en su existencia, lo cual es condición de posibilidad para la amistad y la generosidad, pues quien no está seguro de sí, quien no se acepta en su ser concreto, no es realmente dueño de su vida y, por tanto, no puede darse. Para que una convivencia social sea serena y rica, es necesario que las personas que la componen no sean una multitud de insatisfechos, o de acomplejados por las comparaciones con los demás. La sociedad competitiva es peligrosa en este sentido, y, en este mismo sentido, la familia es un seguro de serenidad y de alegría de las personas.

Además, ese amor es importante también porque hace que la vida pública de las personas tenga como punto de partida efectivo del ámbito creado por el enamoramiento en la existencia familiar, es decir, que accedan a la vida pública desde el ámbito privado de la vida familiar. Este aspecto es importante porque la valoración positiva de la vida privada a la que hemos referen-

cia antes conduce a considerar, al menos implícitamente, que las realidades propias de la vida pública, las leyes generales, etc. tienen como presupuesto íntimo no sólo la atención de las necesidades materiales y corporales, sino también la comunión basada en el enamoramiento, y manifiesta que las leyes universales son insuficientes para hacer justicia a la realidad, y especialmente para superar el riesgo de entender las realidades y las demás personas desde la mera perspectiva de la individuación, es decir, de ver cada persona como un mero "caso" de la vida social.

En este sentido se puede afirmar que la existencia del ámbito privado, es una exigencia de la salud del ámbito público, y no sólo una necesidad material. El reconocimiento del amor y -de sus leyes propias-, hace ver que en la vida de las personas hay más elementos que los que pueden estudiarse y analizarse desde la mera perspectiva universalista que se expresa en el diálogo público. Lleva a tener más en cuenta que los factores "emotivos", "casuales", "contingentes" no son despreciables como si se tratara de realidades de categoría inferior. Esto puede conducir a valorar, lo que es un encuentro personal, lo que importan las circunstancias accidentales de la vida, lo importantes que son las elecciones que no se basan estrictamente en razones demostrables. De esta manera la misma amistad y, en general, las relaciones humanas quedan valorizadas porque son situadas más adecuadamente.

Para las cosas más importantes que configuran la vida personal, no se puede remitir la justicia a la medida de leyes y lógica universal: así como el enamoramiento no está regido, ni se puede valorar solamente desde las leyes de la lógica o desde los derechos las personas, tampoco las elecciones de las amistades, o de la profesión, o de las aficiones, están regidas por la mera lógica racional. Y es "razonable" que así sea. La racionalidad humana tiene presupuestos que no son estrictamente racionales. Y un paradigma, quizá el paradigma fundamental de esto es el propio el amor de elección. Es fácil que si ese amor se minusvalora, la misma racionalidad olvide sus presupuestos naturales e histórico-contingentes.

El principio de la "igualdad de todos ante la ley" es ciertamente una exigencia de la justicia. Pero eso es sólo el comienzo o, si se quiere, solamente una base fundamental para las relaciones en los aspectos universales de las personas en cuanto individuos. Los griegos concebían la igualdad de todos los miembros de la polis en términos de igualdad de oportunidades para ejercitar la libertad, y la libertad como la capacidad de poder aparecer para mostrarse en la singularidad de cada uno, es decir, como personas radicalmente únicas, dueñas de su vida y actores de su propia historia.

Cuando se valora el amor de enamoramiento, se está preparado para entender que cada persona es un "único" irrepetible, y, por tanto, insustituible. Cuando en el discurso y en la perspectiva no está suficientemente presente el paradigma de la relación amorosa que es el enamoramiento, es fácil que las otras formas de amor decaigan hacia una perspectiva en la que ser humano es visto como un universal, de manera que las relaciones humanas de amistad o de fraternidad, se degradan hasta el punto de que las personas singulares son completamente sustituibles.

La afirmación de que la familia es la célula fundamental de la sociedad, no se debe considerar esta afirmación únicamente desde el punto de vista de la vida que comienza, sino desde el amor fundante de la familia. Las familias constituidas por un matrimonio no basado en el enamoramiento de los padres, puede estar muy marcada por las leyes morales universales relativas a la castidad conyugal, e incluso pueden ser escuela de formación en las leyes y en las costumbres de la Iglesia, pero se tratará de una familia con tendencia a decaer en simple medio de reproducción -o de crecimiento del número de los hijos de Dios-, en ámbito en el que

surgen simplemente nuevos individuos para la ideología que profesen los padres y la sociedad que los ha unido. La familia sana conforme a la naturaleza y al designio de Dios debe tener su principio en el matrimonio, y éste ha de basarse en el enamoramiento de los padres. Como hemos dicho antes, la castidad conyugal debería centrarse sobre todo en las exigencias del amor como fuente perenne de la convivencia conyugal. Debería subrayar que la vida que se concibe y nace en la familia, admite grados de intensidad muy diversos, y que la intensidad de la vida que tiene una familia no depende tanto de los factores biológicos, materiales o culturales, cuanto de la calidad de comunión personal. Sobre las formas y los niveles de la comunión personal en el seno de las familias debería hacerse un discurso amplio y comprometido en el contexto de la moral matrimonial. Una familia con vida intensa es aquella en la que la comunicación entre sus miembros es profunda, auténtica, libre, alegre, confiada, respetuosa, atenta, comprensiva, delicada,... Esta intensidad tiene como medida más propia la calidad de las conversaciones personales y de las tertulias, especialmente en el aspecto de escucha atenta de los demás.

Cuando la familia es así, forma a sus hijos en el sentido del amor personal. Ellos verán a sus padres como una sola cosa en el amor, y entenderán vitalmente que la vida humana a la que amanecen consiste fundamentalmente en la apertura a la persona en su singularidad irrepetible. Por eso la familia es donde cada ser humano es más que un mero individuo de la especie, y recibe un nombre "propio". El sentido de la persona que se engendra en la familia depende esencialmente del amor en el que padre y madre, se encontraron de manera plena y exclusiva. Esto es infinitamente más importante que todas las destrezas y todos los medios materiales o culturales, para dar a los hijos una formación rica.

Ciertamente hay también leyes y normas generales que son imprescindibles de asumir para acceder adecuadamente a la vida en el mundo, pero esas leyes se han de percibir como secundarias o derivadas respecto de la singularidad de las personas. Lo primero que han de aprender quienes empiezan a vivir, es el carácter absoluto que tiene el otro. Otros conocimientos y otras destrezas han de ser esencialmente secundarias. El amor de enamoramiento es un lugar privilegiado para entender el carácter absoluto del otro.

12. ¿Enamorarse de Jesucristo?

Del amor de algunos cristianos a Jesucristo se habla en ciertas ocasiones en términos de este amor peculiar que hemos reconocido como amor de enamoramiento. Ésta es una forma de expresión que requiere algunas precisiones importantes, pues los equívocos en esta materia pueden tener graves consecuencias para la comprensión de algunos fenómenos cristianos como es la institución del celibato y la doctrina sobre la virginidad "por el Reino de los Cielos".

En primer lugar hay que decir que cuando se habla de "enamorarse de Jesucristo" no se pretende significar, obviamente, el posible amor a la Persona de Jesucristo considerado como un varón concreto entre otros, sino a una forma de amor hacia Él que es del todo singular y que, por la intensidad, por la exclusividad que parece reclamar en el cristiano, y por la forma de vida que instituye, se asemeja al amor de enamoramiento entre un varón y una mujer.

Hay que distinguir, pues, entre la posibilidad de enamorarse de Jesucristo como de cualquier otro varón, y la forma de amor a Jesucristo que se pide y se predica en ciertas situaciones o vocaciones cristianas, y que se denomina con la expresión "enamorarse de Jesucristo". En lo que sigue prescindimos naturalmente de la primera posibilidad, que hemos nombrado sólo para marcar nítidamente la diferencia que, respecto de ella, tiene la forma de amor a Jesucristo de la que hablamos ahora.

La afirmación del enamoramiento de Jesucristo puede resultar algo extraño después de lo que hemos dicho sobre las características del enamoramiento como amor humano, que involucra todas las dimensiones de la existencia de los hombres y de las mujeres. Podría parecer impropio utilizar este tipo de expresiones tomadas del mundo de los enamoramientos, y parecería más conveniente recurrir, por ejemplo, a la terminología del mundo de la amistad, que es mucho menos equívoco y más universalmente aceptado. Si, a pesar de eso, se recurre tan a la terminología del amor de enamoramiento, es porque el amor a Jesucristo puede tener características semejantes a las de ese amor y, porque en esos casos especiales, puede llegar a sustituirlo de una forma del todo particular.

Hablar del amor a Jesucristo en términos de enamoramiento, no es pues referirse a unos sentimientos respecto de su persona, semejantes a lo que se experimenta en el "amor humano". Aquellos que afirman que están enamorados de Cristo no tienen experiencias similares a las que tiene los que están enamorados en el sentido directo del amor humano. Los varones enamorados de Cristo no tiene una forma de amor solapadamente homosexual. La mujer enamoradas de Cristo no viven su amor en la perspectiva de la unión personal expresada en la corporalidad sexuada.

La forma viril de Cristo no dice relación propiamente a la feminidad, sino más bien a la superación de la dualidad sexual. En Cristo la forma viril no es signo de una condición sexuada concreta temporal, sino que es signo de la superación de la sexualidad en la plenitud de los tiempos: "en Cristo ya no hay varón o mujer" (Gálatas 3, 28).

Si, no obstante, se recurre al lenguaje del enamoramiento cuando habla de enamoramiento de Cristo, a pesar de posible peligro del equívoco advertido ya, es porque las personas de las que se dice que se "enamoran" de Cristo, experimentan su amor al Señor con una características que, al menos en las consecuencias en forma de vida, lo asemejan al amor del enamoramiento humano natural. Esta característica es la del amor exclusivo, la del amor vehemente, la del amor que da vida, la del amor que hace que no pueda vivir sin el amado.

13. Amor a Jesucristo y amor a Dios

Al hablar del enamoramiento de Jesucristo se está expresando que el amor al Señor, ha alcanzado no principalmente un nivel de "intensidad", sino una forma concreta que parece implicar la exclusión del amor humano en la persona que lo experimenta, de modo semejante a como quien se enamora de una mujer, experimenta que las demás quedan, o deben quedar, excluidas de esa forma de amor. Esta forma concreta de amor al Señor ciertamente reclama una cierta intensidad, pero no parece que ésa sea su característica propia. Hay muchas personas que no renuncian al amor humano y que no por eso lo aman con una intensidad menor de la de los que sí renuncian. Bastaría considerar los numerosos santos canonizados que han vivido en el matrimonio, es decir, dentro de un amor de enamoramiento a una criatura.

En un primer nivel el lenguaje de la moral y de la mística, habla del amor "a Dios" como del amor a nuestro Padre y creador, que es nuestro principio y nuestro fin, nuestro Bien Supremo. Se habla también del amor a Jesucristo "que me amó y se entregó por mí" (Gálatas 2,22). Este amor es objeto del primer precepto de la ley del hombre, que expresa la más radical condición de nuestro ser de criaturas redimidas. Evidentemente estamos aquí ante un precepto que se dirige a todos los hombres, sin excepción, célibes o casados.

En este primer nivel, se considera a Dios como el Ser Infinito, que además es plenamente "per-

sonal", ávido de relaciones personales con cada una de sus criaturas humanas, que es el único que puede colmar la apertura esencial de nuestra existencia. Se considera además que Jesucristo es verdaderamente el Dios infinito y, al mismo tiempo, hombre real y verdadero, con una humanidad como la nuestra, que ha participado de nuestra vida, que ha vivido en nuestro mundo concreto, que siendo infinito y eterno ha entrado en la contingencia de la historia, y que ha asumido nuestra condición, incluso en los aspectos más dolorosos y miserables, para salvarnos de ellos. Nuestro ser reclama desde dentro que amemos con todas nuestras fuerzas a este Dios cercano. En el cumplimiento de este amor está nuestro propio cumplimiento y la salvación que añoramos.

El amor a Dios, sin embargo, no anula ni disuelve nuestro amor a los demás hombres. Es ciertamente el amor fundamental, y la raíz de que nosotros estemos hechos para amar, que seamos criaturas esencialmente abiertas al amor. En este sentido el mandamiento del amor a Dios tiene un carácter "total", y se encuentra en un nivel esencialmente distinto del amor que debemos a las demás criaturas. Se podría decir que el mandamiento del amor a Dios marca nuestra apertura fundamental a la trascendencia, que es un amor "vertical"; no porque tenga una dirección distinta y separada del amor a las realidades del mundo, sino porque traspasa este amor dándole una profundidad y un sentido de absoluto que no puede brotar de la mera relación mundana. La Encarnación ha hecho que ese amor se concrete en un camino sencillo y cercano, pero tampoco ha anulado ni su plantado el amor que debemos a los demás hombres.

El amor personal a Dios en Jesucristo no sustituye nuestras aperturas "horizontales". Ciertamente ha habido y hay personas que se sienten llamadas a una vida de testimonio de esta dimensión trascendente del ser humano, y renuncian a sus relaciones con el mundo para hacer presente de manera ejemplar y testimonial la dimensión trascendente y "escatológica". Esta forma de vida testimonial tiene esencialmente la forma de un "sacrificio". Los que así viven sacrifican "en vida" las dimensiones de la existencia que marcan la condición terrena de la vida humana.

Pero la existencia común cristiana no puede suponer "de suyo" esas renunciaciones. El amor a Dios no reclama de suyo la renuncia al amor a los amigos, o a la familia, o al amor de enamoramiento. El precepto del amor a Dios puede ser vivido con intensidad heroica y ejemplar, sin que suponga de suyo la renuncia a los amores naturales. La llamada a la salida del mundo, es esencialmente excepcional, tiene un carácter de "signo" para el común de los fieles. El hecho de que durante algunos tiempos estas formas de vida hayan proliferado en la sociedad cristiana, no autoriza a pensar que son lo normal en la vida cristiana. Por tanto, tampoco se pueden presentar como la plenitud de la vida cristiana sino, según se ha dicho, como "signo" o "testimonio" del destino trascendente que tienen todos los hombres y mujeres que viven en el mundo.

Por otra parte, la virginidad cristiana tiene un sentido propio, que es muy rico, y que se inserta en el conjunto de la historia de la salvación, como signo de la plenitud de los tiempos. De manera especial, la virginidad de la Madre de Dios, no es simplemente una especie de milagro arbitrario en la concepción y en el nacimiento de Cristo. Mucho menos es una condena implícita de la sexualidad que está en el principio de todo ser humano que nace. La virginidad es significativa de la llegada de la plenitud de los tiempos, que supera el eón de la temporalidad hacia la redención, e inaugura la plenitud de Cristo. En este sentido, la virginidad es un signo propio que la Iglesia conserva con veneración.

Este signo que es la virginidad, se conserva vivo en algunas personas del pueblo de Dios. La presencia de la virginidad implica para esas personas una renuncia al amor humano y al ejer-

cicio de la facultad sexual. En su principio, es decir, en la Virgen María, como también en San José, su castísimo esposo, no implicó la renuncia al amor de enamoramiento, pues debemos suponer que María amó a José con verdadero amor "de esposa", es decir, que estuvo realmente enamorada de aquel varón concreto que se llamaba José. No obstante, la Iglesia reconoce que el "matrimonio virginal" entre María y José fue completamente singular, y ya la renuncia a la facultad generativa no se puede situar en el seno de un matrimonio, sino que implica la renuncia también al amor de enamoramiento que constituye su base natural. En la Iglesia, la virginidad no se vive de la misma manera que la vivió la Virgen por antonomasia, sino que ha dado lugar a una forma institucional de vida que implica la renuncia, no sólo al ejercicio de la relación sexual corporal con otra persona, sino al mismo amor de enamoramiento y a la vida común en el matrimonio.

Sin embargo, esta renuncia no se ve en la tradición cristiana como mera renuncia, sino como afirmación de sentido positivo que tiene la virginidad. A pesar de ese sentido positivo, su realización implica una renuncia al ejercicio de la sexualidad. Para subrayar que esa dimensión de renuncia no es lo fundamental, sino que la virginidad tiene un sentido fundamentalmente positivo, se afirma que quienes son llamados a la virginidad o al celibato, son personas que se enamoran de Jesucristo. Con esta manera de expresarse se manifiesta por una parte que la virginidad no es un mero sacrificio de una de las posibilidades más hermosas de la vida humana, una especie de automutilación que se ofrece a Dios, sino que es la realización de algo que tiene un sentido positivo en sí mismo. Por otra parte se pretende afirmar que esa realización puede llenar el corazón humano, también en esa dimensión en la que radica el amor de enamoramiento.

El amor que se nombra en la expresión "enamoramiento de Jesucristo" está en dependencia del amor que se reclama en el primer mandamiento de la ley de Dios, pero supone algo más, expresa de manera implícita que ese amor tiene la virtualidad de poder llenar también la capacidad de amor humano. Podría decirse que le da a ese amor una matización que no se refiere directamente al grado de intensidad, sino a las implicaciones particulares que afectan a la capacidad de amor humano. Por esto, es distinto de suyo el "querer mucho a Jesucristo", y entregarse a Él en la virginidad.

El aspecto del amor a Jesucristo que está en la base de la llamada a la virginidad, es que, para todos los cristianos, es un amor plenamente personal, contraseñado por el diálogo, por el encuentro, por la confianza y la fidelidad. Incluso estará marcado por la ternura y por la entrega. Ciertamente en quienes viven en la virginidad, ese enamoramiento no incluye el ejercicio de la facultad sexual, y, en este sentido, supone un sacrificio y una renuncia. Pero esa renuncia está sólo en el ámbito más periférico de lo corporal. Aquellos a los que es dado entregarse a Jesucristo en la virginidad o el celibato no deben ser personas que hayan renunciado a la dimensión amorosa que se cumple en el enamoramiento natural, sino personas que cumplen ese amor de manera distinta, pero verdadera.

Todo amor auténticamente personal está contraseñado por la realidad de un "encuentro" amoroso y arrebatador, y se caracteriza sobre todo por su fuerza particularmente "personal", y por la fuerza de comunión personal y vital que entraña en sí mismo. Cuando hablamos de amor a Jesucristo, nunca nos referimos a Él solamente en cuanto representante egregio de virtudes humanas y sobrenaturales, o como símbolo de generosidad, o de misericordia o de sabiduría. El amor a Jesucristo es siempre un amor singular por "mi Jesús", por "Jesús mío", mi amor, mi vida, mi corazón. Lo he encontrado, lo he conocido personalmente y ya no puedo vivir sin él. Por todo esto se puede decir muy propiamente que el verdadero amor a Cristo tiene el carácter de un amor de enamoramiento. Pero, obviamente, esto puede decirse también del amor que

tienen a Cristo las personas que viven en el matrimonio. También los cristiano casados, que aman intensamente a Jesucristo, puede decirse que están enamorados del Señor. La diferencia respecto a los que se entregan en la virginidad, es que éstos actualizan un aspecto de ese amor que no realizan los que se unen en matrimonio. Ese aspecto es el de ser un amor que es "terreno", a un hombre concreto, y que es plenificante. Sin duda, para realizar este aspecto el amor a Jesucristo deberá ser particularmente intenso.

Hablando en general, se puede decir que quienes están "enamorados" son personas con un modo de ser un tanto especial: son personas más buenas, más "tiernas", mejor situadas en el mundo. Quienes tienen simplemente "amor de Dios", en el sentido de ser fieles cumplidores de la voluntad divina expresada en la fe y en la moral, pueden ser personas fieles, firmes, seguros, pero un tanto marcados sencillamente por el deber o la lealtad, aunque sea con la marca de la amistad. Una expresión preciosa y al mismo tiempo profundamente teológica de este amor de enamoramiento por Jesús, es el que manifestaba Joham Adam Möhler en uno de sus libros: "Sin la Sagrada Escritura, en la cual el Evangelio viviente ha tomado cuerpo por vez primera, no habría sido posible custodiar la doctrina cristiana en toda su pureza y simplicidad. Ciertamente se ofende la gloria de Dios si se dice que esta doctrina es fortuita, por el hecho de que a nosotros nos parezcan fortuitas las causas que han influido en su desarrollo. ¡Qué miserable concepción del dominio del Espíritu Santo sobre la Iglesia, sería ésta!- Por otra parte, sin la Escritura, faltaría el primer miembro de una cadena admirable: a ésta le faltaría su comienzo bien definido, se presentaría incomprensible, intrincada, caótica. Pero por la otra parte, sin la Tradición continuada, no podríamos alcanzar el sentido más alto de la Escritura; sin los eslabones intermedios no podríamos comprender la conexión íntima de los varios elementos.- Sin la Sagrada Escritura no podríamos hacernos una imagen exacta del Salvador, nos faltaría el elemento positivo: todo lo que es cierto, se haría incierto y propio de fábulas. Pero sin la Tradición "siempre viva", nos faltaría el espíritu, el interés por formamos una imagen de Cristo; y nos faltaría también la misma materia, porque (...) sin la Tradición tampoco tendríamos la Escritura. Sin Escritura no podríamos conocer la forma exacta de los discursos del Señor, no sabríamos nunca cómo hablaba el Hombre-Dios -"y estoy convencido de que preferiría la muerte, antes que no poder oír más sus santas palabras". Pero sin la Tradición no sabríamos "quien" hablaba, no imaginaríamos "qué" anunciaba y no tendríamos la alegría de saber "cómo" hablaba. En resumen: estos dos elementos están íntimamente fundidos; así nos han sido dados, vinculados estrechamente en indivisibilidad esencial de la sabiduría y de la gracia divina" (La unidad de la Iglesia, cap. n, §16, 8, el entrecomillado es mía). Este amor puede darse, y de hecho se da, tanto en el matrimonio como en la virginidad.

La cuestión que se nos plantea entonces es la siguiente: si reconocemos que el amor a Jesucristo en cuanto Dios y hombre verdadero debe ser en todos los cristianos, un amor de enamoramiento singular y personal que entenece el corazón y llena el alma de piedad jugosa y alegre, de fuerza vital incontenible, de una capacidad de querer a todo el mundo desde ese enamoramiento de Jesucristo como "fuente inagotable que alimenta mi cariño", etc... la cuestión, repito, es qué sentido tiene ese amor para quien se siente llamado en la virginidad o el celibato, de qué manera llena el amor a Jesucristo la capacidad específica de amor que tiene la persona en cuanto varón o mujer, qué sentido puede tener amar a Jesucristo con amor exclusivo, con corazón "indiviso".

El amor "a" Jesucristo tiene, además de todo lo que supone para todos los fieles, la virtualidad de llenar el corazón humano también en el aspecto de "corazón sexuado". El fundamento de esta virtualidad que tiene el amor a Jesucristo, nace del hecho de que Jesucristo sea verdadero Dios y verdadero hombre. Por ser Jesucristo verdadero Dios, el amor a Él, tiene la radicalidad del primer mandamiento, su fuerza plenificadora, su alcance trascendente y absoluto. Por

ser verdadero hombre, ese amor es al mismo tiempo un amor "de este mundo". El resultado es que el amor a Jesucristo puede ser plenificador de la vida de una persona, incluso más que el amor humano, que, como se ha dicho antes, es solamente imagen del amor divino fundamental. En este sentido, el amor a Jesucristo tiene una doble relación con el amor de enamoramiento: por una parte, es verdadero amor a Dios y, en este sentido, es el amor significado en el amor humano; pero, por otra parte, lo significa en cuanto que puede plenificar a la persona en esa misma dimensión. En el primer aspecto, el amor humano significa el amor de Dios en Jesucristo; en el segundo aspecto, el amor a Jesucristo se asemeja o significa el amor humano de enamoramiento y puede expresarse a través del lenguaje propio de ese amor.

Este aspecto o alcance del amor a Jesucristo es "revelado" solamente a las persona que se le entregan en la virginidad. Esa revelación no es solamente una "noticia" teórica, sino una experiencia en la que acontece lo que hemos dicho sobre el enamoramiento natural: el amor de enamoramiento es esencialmente don de Dios, un regalo que hace experimentar el amor a Jesús de una forma o con un alcance particular.

De todas formas, en ese descubrimiento se encuentra una llamada a renunciar a la posibilidad directamente sexual. Por eso, quienes la reciban habrán de ser personas en las que la fuerza de la potencia sexual, afectiva y corporal, sea particularmente serena. Esto es asunto, como apuntábamos antes, de naturaleza "individual", es decir, del modo concreto de ser varón o de ser mujer, por las condiciones naturales individuales. Quien reciba la llamada a la virginidad o al celibato, habrá de ser una persona de sexualidad serena y fácilmente dominable. Eso no significa que sean personas incapaces de enamorarse y de sentir el consuelo del amor humano, sino solamente que esa capacidad no se presente como una fuerza activa de particular intensidad. Si la tensión sexual afectiva o corporal es muy grande, será señal de que no se debe seguir el camino de la virginidad: "Mejor es casarse que abrasarse".

Aunque para todos los cristianos se puede hablar de enamorarse de Jesucristo, esta expresión la reservaremos a partir de ahora, para el amor de aquellos a los que se ha revelado esa peculiar fuerza plenificante de la relación con el Señor, Dios y hombre verdadero. Hablaremos pues de enamoramiento de Jesucristo, como de aquel amor al Señor en el que se incluye a capacidad efectiva y concreta de llenar también la capacidad de amor humano que tiene la persona de que se trate.

14. Sentido cristiano de la virginidad

Como en otros aspectos de nuestra vida, lo alcanzamos mejor si ponemos nuestra mirada en Aquella que ha sido denominada por la Tradición de los hijos de Dios como "La Virgen". A su vez, el sentido de la virginidad de Santa María podemos deducirlo de aquella situación en la que el Ángel le da su Anuncio, que es la situación en la que el Espíritu Santo la caracteriza como Virgen antes aún que como María.

El matrimonio podría considerarse como una precipitación antropológica de la temporalidad, o como un signo "de los tiempos"; en efecto, es la aparición de la multiplicidad sexuada la que hace que el ser humano ya no sea simplemente un ser en pluralidad y que, en consecuencia, comience el diálogo, es decir, el reflejarse de una persona en otra, la existencia que no se reduce a un ser-en-sí-mismo, sino a tener un centro fuera de sí mismo, a existir dialécticamente, de modo que la acción esté marcada por los "turnos de las libertades", las alternativas, la temporalidad; el hecho de que el "comercio" o "intercambio" sexual vaya unido a la fecundidad, es decir, a la multiplicidad en el tiempo, es una señal de que la sexualidad está estrechamente unida, es una característica propia, de la condición temporal del hombre, es decir, de la exis-

tencia del hombre como especie duradera en el tiempo.

Por eso el ejercicio de la sexualidad tiene siempre una cierta característica de sacrificio del individuo ante la especie; este sacrificio es muy manifiesto en algunos animales en los que la unión del macho y la hembra suele marcar el momento de la muerte del macho, a veces de modo impresionante como en el caso de la mantis religiosa, subrayando así que en las especies animales el individuo es para la especie, o que lo que propiamente ejerce la vida no es tanto el individuo como la especie.

En el caso del hombre la relación se invierte pues, en virtud de la creación directa de cada alma, el individuo humano, como hemos visto ya, es una persona, un absoluto no funcionalizable en un presunto contexto de sentido más amplio; no obstante, el ejercicio de la sexualidad sigue conservando su carácter sacrificador del individuo en favor de la especie, como se advierte en la relación clásica entre Eros y Thanatos.

En este sentido la renuncia al ejercicio de la sexualidad ha sido vislumbrada en muchas culturas como un signo de la afirmación de la dignidad absoluta de la persona, de su vinculación personal con las dimensiones absolutas y trascendentes; en cualquier caso aquí nos interesa considerar que el matrimonio es una institución natural anclada en la condición temporal del hombre, más aún, como una institución propia de la situación de la humanidad en el presente eón.

Este hondo contenido antropológico es afirmado en el Evangelio cuando el Señor advierte que en el siglo futuro "neque nubent neque nubentur", ni se casarán ni serán dados en matrimonio; por esto, en la época de la historia de la salvación más marcada por el sentido histórico, como es el tiempo del Pueblo judío antes del Nacimiento de Cristo, el matrimonio es una institución central y la fecundidad de la unión entre el varón y la mujer es una de las más explícitas manifestaciones de la bendición por parte de Dios; podría afirmarse que el sentido directo y natural de la unión sexual es la fecundidad, la perpetuación de la especie; por esto en el caso del ser humano se transforma en matrimonio, institución de amor y donación peculiar entre un varón y una mujer, donde hay una afirmación de la persona que está por encima del mero servicio a la especie, es decir, por encima de la fecundidad.

En efecto, la mera perpetuación de la especie no puede dar cuenta de sí misma: la fecundidad no puede entenderse como dadora de sentido a la vida humana, pues si la vida de cada persona no es ya por sí misma suficientemente significativa, la simple propagación no soluciona la cuestión, sino que únicamente la dilata, la remite para más adelante, pero dejándola intacta; esto es lo que nos advierte de la estrecha afinidad que existe entre la afirmación positiva del sentido noble del matrimonio y de la fecundidad humana y la afirmación de la virginidad como manifestación del "valor" de la persona más allá de su servicio a la especie.

Virginidad como elemento significativo en el ámbito religioso, es decir, en el ámbito de la vinculación del hombre a la trascendencia, esto es únicamente como un preludio "natural" de la plenitud de sentido sobrenatural que manifestará la virginidad en el seno de la religión revelada, especialmente en la plenitud de la relación de Dios con el hombre que se instaura en la Encarnación; en realidad, la afirmación de la virginidad aparece enseguida en la "plenitud de los tiempos"; ya en la profecía de Isaías se habla de la doncella que da a luz, y en el Nuevo Testamento se afirma con contundencia que el Nacimiento de Cristo es virginal.

Esta es una revelación grandemente misteriosa. Al mismo tiempo es una revelación densísima de significado pues afirma por una parte la vinculación de Jesucristo con la estirpe adamítica,

pero por otra parte afirma que esa vinculación con la línea de las generaciones ya no se ha expresado a través del contacto sexual.

Para tratar de deducir algo de la riqueza significativa de este aspecto de la providencia, nos ayudará comparar las figuras de Eva y María. Eva es "la madre de los vivientes" que da paso del Adán primigenio, que era soledad monista y estaba solo, sin poder dialogar con nadie, a la multitud de los hombres a lo largo de las generaciones. María está en la situación opuesta a la de Eva: Ella es el vínculo entre la multiplicidad de los hijos de Eva y el Nueve Adán, Cristo que cumple la redención, es decir, la unificación. De todos al ser inmolado en la Cruz (cf Jn 12, 32); gráficamente lo enseña el *Eva Maris Stella*, cuando dice a María:

Sumens illud "Ave"
Gabrielis ore
funda nos in pace
mutans Evae nomem

("Recibiendo aquel "Ave" de la boca de Gabriel nos has fundamentado en la paz dándole la vuelta al nombre de Eva"). María es "Ave", es decir, "Eva" al revés; Eva está al inicio de las generaciones, María está al final; Eva es aquella con la que tiene inicio la eficacia de la sexualidad humana, María es la Virgen; Eva es signo del inicio del tiempo, la Virgen María es signo de la consumación en la plenitud de los tiempos; Eva despliega una eficacia que se dirige a llenar el mundo, el sentido de la virginidad de María es devolver las cadenas de las generaciones a Dios.

El tiempo de la Iglesia es un tiempo en el que se superponen la eternidad ya lograda por la entrada de Cristo en la historia, y la temporalidad del mundo que sigue corriendo; la vocación a la virginidad es en cierto modo una afirmación natural pues encierra una afirmación de la persona sobre la especie; pero empíricamente esta señal tiene lugar con una humanidad de este eón.

15. Amor a Jesucristo y vida de entrega

Sólo el amor de enamoramiento por Jesucristo puede fundamentar ciertas formas de entrega en la Iglesia. En concreto, la llamada al celibato es una llamada a una entrega, a una renuncia, que sólo puede tener como fundamento propio el amor de enamoramiento hacia el Señor. Quienes son llamados por Dios al celibato deben ser personas, no tanto "muy sacrificadas" o de autodomínio fuerte como para renunciar a algo tan hermoso como es el amor humano, sino personas que sean arrebatadas por un amor por Jesucristo que tenga las características del amor exclusivo, "amor de doncel", amor de enamoramiento, amor de "Amigo y Amado". Sólo en un amor así, puede enraizar la renuncia al amor humano que no sea mero sacrificio, aunque fuera un sacrificio hecho en virtud del amor a Dios.

Si no está sobre esa roca viva, el compromiso de la virginidad o del celibato, se convierte en una exigencia excesiva e inhumana, en un precepto exigente que será cumplido a fuerza una vigilancia y una desconfianza violenta porque despoja a la persona de aquel asentamiento en el mundo que reconocíamos como consecuencia directa de la comunión de vida de los enamorados. Quien está meramente "soltero" no tiene aún esa situación existencial, y quien "sacrifica" su enamoramiento como ofrenda a Dios en una mera negación de sí mismo, tampoco. Sólo quien vive realmente enamorado de una persona o de Jesucristo, se encuentra en la situación

de seguridad existencial a la que nos referimos.

Como se ha dicho ya, esta forma de amor a Jesucristo, no es dada a todos. Tampoco puede imponerse ni plantearse como un deber moral o como asunto de generosidad. Es, como el enamoramiento natural humano, un don, un regalo indeducible, algo que acontece de manera inesperada, y que hay que saber reconocer adecuadamente para no caer en equívocos que podrían resultar de consecuencias funestas.

Hay que tener en cuenta que en las personas más jóvenes resulta fácil confundir el enamoramiento de Jesucristo por algo que es completamente distinto, a saber: el entusiasmo juvenil, la presión abstracta de consideraciones universales. Es evidente que en la primera juventud, se puede experimentar una forma de plenitud vital, en la que objetivos vitales diversos que arrastren y acallen las demás energía vitales. No es raro que algunos jóvenes se sientan ajenos a las aventuras del amor humano, por estar sumidos en ambientes vitales de entusiasmo político, artístico, intelectual o incluso deportivo. Cuando la energía vital es aún arrolladora, es fácil sacrificar determinadas dimensiones de la vida en favor de otras que se presentan con especial fuerza de atracción. No es que en esas situaciones no se adviertan las pasiones naturales, es que éstas aparecen solamente casi como meras tensiones corporales o fisiológicas, que se puede dominar o incluso satisfacer de manera esporádica. En cierta medida, en esos tiempos es fácil tener una existencia un tanto abstracta y unidimensional. Sólo con el paso de los años, cuando las energías sectoriales se serenar, aparece la exigencia de un equilibrio mayor entre las variadas dimensiones de la existencia. Además, hay personas de carácter más emotivo e inseguro, que pueden ser encendidas de un entusiasmo por las cosas sobrenaturales, que fácilmente se puede confundir con enamoramiento de Jesucristo.

En todos estos casos hay que advertir que, como ya vimos, el amor humano conlleva en sí mismo la llamada a una situación vital que es signo de la seguridad en la existencia. El enamoramiento a Jesucristo debe experimentarse como principio de un fundamento en la existencia que sea nuevo y más profundo. Si esto no se advierte, la vida del supuesto enamorado de Cristo podría quedar como suspendida en el vacío. A este respecto, existe el peligro de sustituir el apoyo en el amor de Jesucristo, por una situación institucional que ofrezca un entorno de seguridad vital que sea lo que en realidad sustituya a la seguridad existencial que es consecuencia de la comunión matrimonial. Por eso, las instituciones vocacionales que implican celibato o virginidad, procuran ofrecer a esas personas una protección ambiental que las haga sentirse firmes en la vida en el mundo. Los entregados a Dios en el celibato o la virginidad suelen decir que, así como otros están asentados en la vida por medio del matrimonio, ellos están asentados sobre el amor esponsal a Jesucristo. Pero es posible que, en la práctica, tengan su seguridad vital confiada a la protección que surge de la protección institucional. Entonces, el amor a Jesucristo resulta en la práctica sustituido por el amor a la institución.

Estas confusiones son muy posibles en la práctica, por eso en estos casos es decisivo advertir que el enamoramiento ha de ser experimentado sin ambigüedad, y tener presente que es en la mirada, en la alegría del corazón, en la prontitud con que sale el sacrificio, en la falta casi absoluta de conciencia de renuncia, donde se advierte si las personas están verdaderamente enamoradas, sea de Jesucristo o de otra persona.

No basta la mera afirmación verbal de que hacemos la cosas "porque estamos enamorados". Para que esa expresión sea verdadera es preciso... que sea verdad. Y el hacer las cosas por impulso de enamoramiento, no es, por supuesto, simplemente cuestión "de voluntad". El amor de enamoramiento no se identifica con un cumplimiento de la voluntad de Dios, sacrificado y ofrecido. Ciertamente el amor se muestra por las obras, pero no se identifica con el fiel cumpli-

miento de todos los deberes. El enamoramiento es algo que se ve en el corazón, en la cantidad de veces que viene mi amigo y amado a mi cabeza, y a mi corazón y a mis labios ("te loquatur", suplicaba San Buenaventura), en la ternura que experimento, en lo dulce que es para mi corazón y para mi mente el pensar en Él. "Contigo, pan y cebolla,... y me sobra la cebolla... y también el pan, ¡vida mía!".

Esto no es fruto de ninguna ascesis, puramente humana, ni de ninguna técnica espiritual. Tampoco es algo obvio. Es un regalo sublime, un tesoro escondido, un premio inmerecido, insospechado, una dádiva del Espíritu de Jesús. El enamoramiento de Jesucristo como se puede vislumbrar ya en el enamoramiento humano, es algo que a uno le sucede, no es algo que uno pueda hacer, o provocar directamente.

En nuestras manos está el ser fieles a Dios y el querer con obras -al menos en la manera que está en nuestras manos el obrar rectamente-. Pero el experimentar que el corazón se quede prendado de Jesucristo, y que el alma se me llene de un afecto tierno y profundo, porque tengo hermano y amigo y amado, hasta el punto de que ese amor llene efectivamente la capacidad de amor humano,... eso no puede provocarse, no está en nuestro poder. Nosotros podemos tenerlo solamente en nuestro deseo, en nuestra ilusión y, por eso, puede ser objeto de esperanza, de esperanza sobrenatural, porque es Dios mismo quien tiene que dar el Espíritu Santo de manera singular para que el corazón se nos arrebate en amor a Jesucristo.

Ciertamente, si el ser humano es creado por una llamada a la comunión con Dios en Cristo, su ordenación personal a Cristo está en el núcleo mismo de su ser. En este sentido, en cuanto la criatura quita obstáculos, se llena de amor al Señor. Pero es decisivo entender que el hecho de que ese amor llene también aquella parcela del corazón en la que radica el amor humano, en la forma concreta de amor de enamoramiento, es regalo, que Dios lo da a quien quiere, como quiere y cuando quiere.

16. El enamoramiento de Jesucristo en el lenguaje ascético

En concreto es esencial que quienes tienen responsabilidades en ámbitos de aconsejar sobre la vocación a la virginidad y el celibato, entiendan que -como ya se ha señalado- hay una diferencia cualitativa entre el amor personal a Dios y a Jesucristo, y el hecho de que ese amor llene el ansia de amor humano que es también propio de la persona. Como se ha dicho, es un equívoco peligroso plantear en el mismo nivel el amor tierno y profundo a Jesús, y el don del enamoramiento. En todo caso, habrá que procurar que las personas quieran mucho a Jesucristo porque sólo cuando es suficientemente intenso puede ese amor mostrar la virtualidad de llenar también la capacidad de humana de enamoramiento.

Para quien está enamorado de Jesucristo, el amor a Él debe tener resonancias que no tiene en las personas que viven en el matrimonio. Para aquellos en los que el amor de Jesucristo llega hasta la raíz del amor humano, el Señor es una Persona, el Amado, el Amigo, el Amor del alma, a quien se quiere con locura, al que se va la imaginación y el afecto mil veces al día. Este amor tiene ciertamente señales y muestras de autenticidad, pero ante todo y sobre todo se muestra por sí mismo. Cualquiera sabe si está enamorado, es decir, si tiene "mal de amores", si llega con facilidad a las lágrimas al pensar a su amor, es decir, si experimenta la verdad profunda de aquel "quia amore langueo (porque desfallezco de amor" del Cantar de los Cantares.

Del corazón enamorado que está en presencia de la amada, brota con gran facilidad y prontitud el "¡qué maja eres!", "¡qué cielo eres!". También en el ámbito de la amistad humana limpia y

profunda surgen palabras, discretas pero ardientes de afecto, que no se pueden ni se deben reprimir. En el corazón enamorado de Jesucristo también surgen con facilidad movimientos de afecto, de desagravio, de alabanza. Son "sentimientos" llenos de ternura, de fuerza y de pasión buena.

Las personas que se entregan en el celibato han de ser personas que quieran y que sepan lo que es estar enamorados de Nuestro Señor. Esto no puede sustituirse por nada. Si no se ama a Jesucristo de esta manera, si no se llega a experimentar directamente el enamoramiento por Jesús, no se debe afrontar el proyecto de una vida de entrega y de renuncia. Hay que poder decir, con la Madre Teresa, "Lo hacemos por Jesús".

Es importante entender que no cualquier amor puede ser base de una vida. A veces decimos que amamos mucho a una persona porque efectivamente valoramos ciertas cualidades, o virtudes, pero en realidad no se debería hablar de "amar" con la misma palabra con que se designa el afecto que se tiene a aquella persona de la que se está "enamorado".

Sólo se quiere de verdad, es decir, de manera que sea decisiva para la vida, que dé energía para vivir, aquel amor que es tal que si aquella persona llegara a faltar, "yo me moriría": "Cuando tú te hayas ido, me envolverán las sombras".

Me quiere aquella persona que llorará desconsoladamente por mí cuando me muera, porque se quedaría, en un aspecto muy verdadero y nada retórico, "sola" porque yo soy su "vida", y nadie puede sustituir este amor adecuadamente, nadie puede sustituirme en su corazón, porque el vínculo que la une a mí, no lo tiene nadie. Quizá otras personas tendrán con ella otros lazos que quizá sean "importantes", pero que son esencialmente diversos del que la unía sólo conmigo.

Desde luego el amor a aquellas personas que si desaparecen de mi vida no me alteran particularmente, es un amor que es seguro que no me pueden alimentar. No es que no sea una cierta forma de amor. Pero es un amor esencialmente distinto de aquel amor que establece el vínculo de una comunión plenamente personal.

Estos amores -que son los amores verdaderos- son irreductiblemente singulares, son de tal forma que implican una comunión personal singularísima, y, por tanto una imagen especialmente plena de aquella comunión que es Dios mismo en el seno de la Trinidad. Por esto tenemos que ser personas enamoradas, no basta con ser personas que tienen ciertos amores. Este "tenemos que ser personas enamoradas" no expresa un precepto moral, sino una condición previa para poder decidirse adecuadamente a ciertas formas de entrega. Y sería loco afrontar esas entregas, sobre otros fundamentos menos auténticos, aunque fueran más controlables.

17. El riesgo del voluntarismo ascético

Cuando se habla a alguien de la posibilidad de entregarse a Dios, hay que ser muy cautos para detectar si verdaderamente ha prendido en el corazón de esa persona el amor de enamoramiento de Jesucristo, sin darlo por su puesto como algo automático cuando el mero entusiasmo o la presión psicológica le inducen a responder afirmativamente. Esto sería fuente de una vida torturada por un sacrificio innecesario. Es equívoco dirigirse a esas personas dando por supuesto su enamoramiento del Señor, o hablando de este enamoramiento como de algo que está completamente en nuestras manos. Muchas situaciones de tensión distorsionante se deben a que se pide que se comporten como enamorados quienes no lo están, siendo además evidente que no lo están.

Se cae entonces en la penosa situación de tener que hacer trabajos de enamorados sin tener el corazón con la fuerza necesaria. Esto es terriblemente sacrificado y agotador. Entonces se puede recurrir a hacer que el trabajo no pese demasiado, y así no echar tanto de menos la falta de fundamento. Para que no se haga pesado se recurre, por una parte a suavizar en lo posible los aspectos de sacrificio, y por otra parte se trata de adquirir las destrezas y las habilidades humanas que faciliten esos trabajos. Pero estos son recursos engañosos: enseguida aparece el sacrificio inevitable, la contradicción, y entonces, como la semilla de la parábola, se ve que las raíces no eran profundas y la vida se agosta.

También se recurre a hacer que con la práctica de la piedad vaya creciendo el amor al Señor, y así se vaya fortaleciendo la base de la vida de entrega. Pero eso, a la larga, puede ser distorsionante, porque los trabajos quedan marcados por un voluntarismo que difícilmente llega a ser substituido por el amor a Dios. Además, cuando se trabaja mucho sin un fundamento proporcionado de amor de enamoramiento, toda la vida queda resentida por la falta de unidad auténtica. Sólo el amor debe ser el fundamento de ciertas renunciaciones. Habría que tener mucho cuidado para no plantear exigencias que serán enseguida experimentadas como un peso insostenible, porque el enamoramiento que debía impulsarlo no se puede ni suponer ni imponer.

Cuando muchachos bien situados en el mundo profesional, con buenas relaciones humanas, van al Seminario llenos de alegría, encendidos en amor a Jesús, para ser "curas de pueblo", y acercar muchas personas a Jesús, o cuando esas muchachitas en sus "saris" viven cuidando a los enfermos más pobres y miserables, sin más compensación que pasarse cuatro horas diarias ante el sagrario,... es para temblar por los que llegan a la situación del celibato institucional por caminos mucho menos directos, con modelos menos claros, y con ejemplos mucho más equívocos. Hay cosas en las que el apoyo institucional tiene el riesgo de sustituir aquello que debe ser la única base propia de la entrega.

Se tiende a suponer que quienes ya están en una institución vocacional tienen ya, al menos en raíz, un enamoramiento de Jesús, pues quizá han dado muestras de haber sido marcados por ese amor. Pero desgraciadamente esto no es seguro: no se puede suponer sin más que quien está en situación de seguir un camino vocacional haya sido objeto de la gracia del enamoramiento de Jesucristo. De hecho es muy frecuente que la decisión de tomar ese camino responda a motivos mucho más banales, quizá a entusiasmos muy superficiales o incluso a la presión psicológica de ciertas personas o de determinados entornos. Sobre todo, si quienes tienen más autoridad moral no tienen muy claro lo que es el enamoramiento efectivo de Jesucristo, cuáles son sus síntomas en las personas, y están más preocupados por conseguir que un número alto de muchachos adopten la decisión de entrega, es muy posible que haya muchas personas en situación vital y espiritual muy equívoca. Esta situación será la de personas que han adoptado un camino que debería tener el fundamento del enamoramiento de Jesucristo, y sin embargo sólo tiene el fundamento de estar "encajados" en el ambiente juvenil de un club, en unas actividades divertidas, en un entorno en el que se habla teóricamente de unos fundamentos y sin embargo se apoya la vida real en otros factores.

Entonces dar por supuesto que los muchachos están enamorados de Jesucristo es un prejuicio completamente gratuito. Hablar entonces de ser "personas enamoradas", de ser los "aristócratas del amor", se queda en una fraseología que tiene consecuencias muy peligrosas. Por una parte impide que las personas se autocomprendan, pues se les llena la cabeza de unas explicaciones ya preparadas para que se las apliquen a la vida, y de este modo se cae en contradicciones evidentes, pues habla de estar enamorados personas que evidentemente no lo están. Y por otra parte se les exige un comportamiento propio de las personas enamoradas, sin

tener ese fondo en la verdad de su corazón. Hay que tener en cuenta que pedir "las locuras del amor" a quien no está enamorado, es ponerlo en una tensión psicológica altamente distorsionante. En realidad a nadie se le debería plantear como exigencia las manifestaciones del enamoramiento, pues o está enamorado y ya las hará, o no lo está y entonces sería pedirle demasiado. Sería instrumentalizar el lenguaje del amor para apoyar una obediencia que afrenta la lógica interna de las acciones humanas.

En cualquier caso es decisivo que lo que mantenga la vida de entrega en el celibato sea una realidad enamorada. Si esto no se da, y a cambio aparece la práctica, la costumbre, las destrezas, habría que correr a sanar la situación, y tratar de reencender el enamoramiento, volver a ser personas enamoradas... si es que alguna vez existió. Y las pruebas de estar enamorados serán las que marcan ese amor ante los ojos de cualquiera: "Que quieras o que no quieras, y aunque tú no dices nada, se nota por tus ojeras que estás muy enamorada".

Sobre todo, la realidad de estar enamorados de Jesucristo, se manifestará en la caridad, en la serenidad, en la seguridad en sí mismos, en la alegría en la propia situación, en una cierta dulzura de fondo. Desde luego cuando en un ámbito de convivencia surgen con facilidad la tensión, o la desconfianza, o la incompreensión, es señal de que quien allí vive no es persona enamorada en el sentido inmediato y verdadero de esta palabra: no es una persona enamorada de Jesucristo. Si las muestras del enamoramiento no aparecen por ningún sitio, si el comienzo fue equívoco, si la atracción se debió a razones más ambiguas, hay que reconocerlo y evitar mantenerse en una situación que a la larga es insoportable. Hace falta no poca valentía para admitir esta situación, especialmente por parte de quienes representan a la institución vocacional, que siempre pretenden que si se tomó la decisión de la entrega es señal inequívoca de estaba efectivamente le amor. Pero esto no es nada seguro, como demuestra la misma vida.

1. La "voluntad de Dios" en la teología

El tema de la "voluntad de Dios" parece de importancia singular en el estudio de la fe cristiana. En efecto, en la Sagrada Escritura es una referencia fundamental en la visión del mundo, de la historia y de la acción humana. Pero esto mismo hace que la expresión "voluntad de Dios" se muestre con significados diversos. Por una parte, se afirma que la voluntad de Dios es omnipotente, de forma que alcanza y cumple todo lo que decide. Por otra, aparece como algo que muchas veces es contrariado por la libertad del hombre, de manera que aunque se diga que Dios quiere algo, se reconoce al mismo tiempo que esa voluntad de Dios no se cumple inexorablemente.

La referencia a la voluntad de Dios como criterio de rectitud en la conducta, hace que en la enseñanza y en la vida cristiana se hagan frecuentes referencias a la voluntad de Dios para acentuar la importancia de seguir los imperativos de ciertas instancias autoritarias humanas, que se presentan a sí mismas como manifestaciones o cauces de expresión de la voluntad divina.

Pero no todas las normas que se han autopresentado como manifestaciones de la voluntad de Dios, se han demostrado merecedoras de esa garantía. De modo semejante, personas que en un determinado momento se han sentido impulsadas a actuar y a influir en los demás pensando que estaban siguiendo fielmente la voluntad de Dios, después han experimentado dudas graves, sobre todo si lo que juzgaban como voluntad de Dios implicaba daños importantes a otras personas. La afirmación enfática "Deus nobiscum" no se encuentra solamente en la epístola de San Pablo a los Romanos, estaba también esculpida en la hebilla de los cinturones de los oficiales de las SS nazis.

Por esto, la expresión "voluntad de Dios". aparece en la vida cristiana y en -las referencias culturales, con significados diversos y, en ocasiones, contrastantes, sin que esto implique un reconocimiento de que se trata casi siempre de un uso indebido o manipulador.

No obstante esta realidad, en los tratados de teología dogmática no se suele hacer un estudio completo de la voluntad de Dios que pretenda dar cuenta de la variedad de significados de esa expresión, y de la justificación de sus diversos usos. Más bien se suele hacer simplemente un elenco de los distintos significados o formas que tiene la voluntad divina en referencia al mundo y a la vida de las personas.

Es cierto que la cuestión teológica de la voluntad de Dios no aparece solamente en los tratados "de Deo", que es donde parece que corresponde su estudio explícito. Este tema aparece también indirectamente en las cuestiones sobre la providencia divina sobre la historia y sobre la intervención de la gracia en el actuar humano. Pero precisamente la dificultad de estas cuestiones parece haber frenado el empeño por hacer un desarrollo más unitario y completo de esas formas y de su fundamento.

En el tratado "de Deo", se suele considerar la voluntad de Dios como el atributo de perfección interno a la divinidad, mientras que los tratados de teología ascética y mística se suelen limitar a la consideración de la voluntad de Dios desde una perspectiva más bien empírica o meramente descriptiva basándose en la tradición del lenguaje piadoso.

No obstante, las cuestiones que dependen del modo como se entienda la voluntad de Dios son tan decisivas -la ley moral, la autoridad en el mundo y en la Iglesia, la vocación, el sentido de la

historia- que parece necesario pretender al menos un cierto estudio sistemático de su contenido.

Las consideraciones que se harán en las páginas que siguen no se detendrán en las múltiples cuestiones que están implicadas en la noción de "voluntad". Pretenden solamente ordenar los significados que se da a la voluntad de Dios, remitiendo a la cuestión de la relación entre la omnipotencia de Dios y su bondad infinita.

2. Dimensiones del problema

La cuestión de los diferentes sentidos que tiene la voluntad de Dios parece depender de tres hechos fundamentales: la creación de todas las cosas por Dios al comienzo de la historia, la creación del hombre como criatura dotada de libertad ante Dios, y la entrada sobrenatural de Dios en la historia de la salvación, en una relación singular pero real con el hombre libre.

En efecto, las cuestiones problemáticas relativas a la voluntad de Dios, no parece que se plantearan si la creación fuera simplemente un conjunto de criaturas inconscientes y no libres. Aparecen, en cambio, cuando se trata de entender que Dios es el creador y rector omnipotente de todo lo que existe y de todo lo que sucede, y que, al mismo tiempo, establece relaciones con una criatura que es verdaderamente libre.

Este problema podría formularse diciendo que se trata de compaginar la visión del gobierno divino que corresponde a la creación general de Dios sobre todo el mundo, y la creación singular que Dios realiza de cada persona.

Cuando se estudia la creación del mundo en general por parte de Dios, no se puede menos de afirmar su dominio absoluto sobre sus criaturas, de forma que en esa perspectiva lo que priva es la omnipotencia divina irrestricta y omniabarcante. Sin embargo, cuando se trata de la relación con el hombre, hay que reconocer que la perspectiva debe cambiar: Dios ha creado al hombre de manera que sea un dialogante con Él. Por eso se afirma en el Génesis que Dios creó al hombre "a su imagen y semejanza". El hombre es imagen de Dios, es semejante a Dios y tiene ante Él la posición, en cierta medida, de igual a igual que implica necesariamente la situación respetiva de los verdaderos dialogantes. Lógicamente, esto no debe hacer olvidar que efectivamente el hombre sea una criatura de Dios en el seno del mundo creado por El, y que El domina absolutamente.

Para tratar adecuadamente esta cuestión hay que tener en cuenta si se opta por dar la primacía a la perspectiva de la creación en general, o a la perspectiva de la creación de cada persona singular. Si se toma como punto de partida la creación en general, Dios aparecerá primariamente como el Creador omnipotente, y todas las demás cuestiones quedarán en dependencia de esta relación fundamental, que sería la relación de Dios con una criatura suya. En cambio, si se toma como punto de partida, es decir, como perspectiva fundamental la que se deriva de la creación de la persona singular, el problema cambia sustancialmente de enfoque.

En efecto, la creación de la persona singular no se enfocaría bien si se considerara simplemente como "poner en la existencia" una criatura. (Quizá la insistencia de Fabro en distinguir la existencia -como mero factum- del ser -como acto- tiene ciertamente implicaciones importantes. Pero el "acto de ser" es tan poco "formal" que resulta muy difícil que muestre las implicaciones más importantes de la creación; de hecho la visión de la creación no ha cambiado sustancialmente después de esas precisiones). Más directamente expresivo es advertir que el origen del ser humano está en una llamada a la comunión dialógica con Dios. Aquí lo que aparece ante

todo no es la omnipotencia de Dios, sino su condición de Bien infinito cuya llamada entraña eficacia creadora. Dios no aparece primariamente como omnipotente, sino que más bien la omnipotencia aparece como un aspecto interno de su Bondad. En la perspectiva que parte de la creación del hombre, la primacía no le corresponde a Dios como causa eficiente infinita -como omnipotente-, sino como causa final infinita.

Hay que tener en cuenta que la perspectiva que da la primacía a la omnipotencia tiende naturalmente a considerar a las criaturas bajo la dimensión de su consistencia ontológica propia, de su "ser en sí mismo". Podría decirse que ese modo de considerar al hombre y al mundo, tiende a dar la primacía a los aspectos substanciales de la realidad y sólo secundaria y derivadamente alcanza los aspectos relacionales, y considera como prototipo de substancia la substancia inanimada y meramente material. En esto, se separa de la consideración clásica de Aristóteles que consideraba el paradigma de ser, al ser vivo; y como paradigma de ser vivo, al hombre.

El Magisterio de la Iglesia afirma claramente que el hombre es la única criatura de este mundo que Dios ha querido por sí misma (Conc. Vaticano II, Consto Past. Gaudium et Spes n. 24). De esta forma subraya la posición principal y singular del ser humano en el conjunto de las criaturas.

Ciertamente en los tratados habituales sobre la creación se afirma con frecuencia que el hombre es la cumbre y culminación de toda la obra creadora de Dios, pero de hecho, esta afirmación no suele tener un carácter decisivo en la consideración general de la visión del mundo creado. Sin embargo, es una verdad que debería tener consecuencias decisivas en el estudio de la creación, y llevar a ver a las demás criaturas como la incoación de la creación del ser humano.

La importancia de este cambio de perspectiva radica en que ya el hombre no será contemplado simplemente como "una criatura más" en el conjunto de las demás criaturas, sino que más bien la creación de las criaturas inferiores será contemplada a la luz de la creación del hombre.

Este cambio en el estudio de la creación es favorecido por la forma de la misma narración del Génesis, que es esencialmente una narración centrada en la creación de la criatura no es algo absoluto, pues entonces sería igual a Dios. El hecho de que la criatura sea extradivina, y no se identifique con el Hijo eterno del Padre en el seno de la Trinidad, es lo que hace que sea finito, y no relación pura, como es el Hijo. Hay distinción entre, por una parte, la relación con Dios, que es una llamada que ha de ser reconocida, aceptada y realizada por el consentimiento de la criatura, y, por otra parte, este reconocimiento, aceptación y realización. El mediante entre estos dos términos es el ser peculiar de la criatura, su dimensión de ser en sí misma, su substancialidad y su modo concreto y determinado de ser activo, de poder responder a esa llamada.

Pero todo lo que el hombre es en sí mismo es consecuencia de la llamada de la Bondad infinita. El poder eficiente infinito que pone al hombre en la existencia es intrínseco a la Bondad infinita del Dios que llama. Los componentes activos de la criatura humana no son potencia neutrales, sino esencialmente "direccionadas", fruto de la llamada. Con otras palabras, todo lo que el hombre es, es fruto de la llamada, es decir, el hombre no es un ser que en un primer momento es constituido de una determinada forma, con determinadas capacidades activas, y luego, en un segundo momento, recibe una llamada de Dios, que necesariamente será algo accesorio, sino un ser que es creado por una llamada. La llamada está en lo más radical de todas sus dimensiones existenciales, desde la más espiritual hasta la más material o corporal. La visión cristiana no presenta al hombre como un cuerpo material, en sí mismo opaco y cerrado, conducido por un espíritu que es la sede de la apertura a Dios, sino como un ser en el que

la materialidad está informada por un espíritu, es decir, está transida de relación. Se podría poner el ejemplo del remolino que se forma en el agua contenida en un recipiente cuando se abre el sumidero: del remolino considerado en sí mismo se pueden considerar muchos aspectos -la forma de la curva de su perfil, la estrías que se forman, la tensión superficial del agua, la velocidad de precesión-, incluso se podría hacer un modelo en yeso. Pero todo lo que tiene el remolino es consecuencia de la fuerza de succión.

Por esto la lucha que ha de mantener el hombre dentro de sí mismo para vivir rectamente y que se suele denominar "lucha ascética", no debería entenderse como el empeño para que su espíritu "domine" sobre su cuerpo y "tire" de él, sino como la autodisposición de todas sus potencias para que sean "habitadas" plenamente por la dimensión espiritual que las constituye en tales potencias. En efecto, por una parte, la lucha se debe aplicar también a las propias potencias espirituales; y por otra, la dimensión espiritual no es una fuerza que deba dominar eficientemente a las demás, sino que las traspasa todas. Por esto, la lucha ascética no debe pretender simplemente un dominio, desde fuera de las mismas potencias, sino el que las mismas potencias se dispongan adecuadamente de manera que tiendan a lo que deben. No se trata tanto de "fortalecen" la voluntad, cuando de "comprometerla", es decir, hacer que las potencias no sean neutrales, o mejor indiferentes y desorientadas respecto de sus objetos, sino que estén educadas para que tiendan a aquellos objetos que les son propios por la propia llamada creadora.

Se ha dicho acertadamente que la noción de Dios supone una síntesis de ser y sentido, de la omnipotencia y la bondad, y, por eso mismo, principio de realidad y fundamento de las interpe-laciones morales. La fuerza creadora de la llamada divina nos permite entender esa síntesis desde la primacía de la finalidad. El Motor Inmóvil de que habla Aristóteles en el libro XII de su Metafísica, debe tener el carácter de una causa final que, precisamente por ser infinita, incluye, como un momento suyo interno, la eficiencia infinita.

Ciertamente en la pedagogía divina a lo largo de la historia, Dios procede por el camino más sencillo, que es mostrar al hombre como un ser capaz de actuar, que ha de ser enseñado. En esta pedagogía la ley aparece en principio necesariamente externa, como es propio de la situación infantil, pero en la plenitud de la revelación, la ley se manifiesta como era "al principio", es decir, en el designio de Dios, que es una ley intrínseca, con su raíz en el corazón del hombre, es decir, en su propio modo de ser.

La omnipotencia eficiente de Dios es un componente intrínseco a su llamada. Esta llamada constituye como hemos visto al sujeto llamado, con todas sus capacidades propias. Así puede entenderse en cierta medida que al mismo tiempo Dios constituya al hombre libre, con capacidad de dar una respuesta propia, positiva o negativa, y que todo lo que el hombre tiene de capacidad activa lo deba a Dios. No hay nada de capacidad activa en la respuesta negativa que no sea debido a la llamada divina. Se podría comparar con el viento que mueve la nave: ciertamente el barco podrá navegar contra el viento, pero incluso ese movimiento contrario a la dirección del viento será debido al viento, sin que haya ninguna capacidad activa al margen de esa energía. Al mismo tiempo, puede entenderse que si el viento es muy enérgico, ya no será posible un movimiento contrario a su dirección. Así puede verse, analógicamente, que el impulso de Dios como causa final da cuenta de los actos del hombre en su libertad y en su total dependencia de Dios.

En este sentido todo lo que sucede ha de ser visto como consecuencia de la Bondad de Dios, y además, con la confianza de que todo aquello, acabará en última instancia en el orden que imponga la fuerza de la llamada, de modo semejante a como todas las cosas son llevadas por

el viento a pesar de las turbulencias parciales que se puedan observar. Aunque en las situaciones parciales, podamos advertir estados de caos o de separación del orden que la llamada divina promueve, reconocemos que todo el movimiento es debido a la fuerza de la llamada divina, y que, además, al final acabará imponiéndose la energía fundamental de esa llamada. Para quien tiene fe en que todo es fruto de la llamada del Amor infinito de Dios, todos los hechos son manifestación de ese Amor que entraña omnipotencia, aunque esté deformado por la cooperación defectuosa y viciada de los hombres. En todos los hechos, la mirada del hombre que cree en Dios, descubre el fruto de su amor infinito. Y además se ve que Dios no es menos activo en los efectos malos que en los efectos buenos. No es que Dios "permita" pasivamente ciertos actos, y quiera eficazmente otro. La fe en el Juicio Final, implica la fe en que Dios actuará entonces a semejanza de un viento que ya no permite navegaciones en su contra, y arrastrará todo con la vehemencia de su Amor. Pero lo que ese Amor cause entonces lo será de la misma manera que lo que ha causado en los momentos más oscuros de la historia.

Esto implica ciertamente que Dios llama de diversas formas a sus criaturas. Pero esas diversas formas no se distinguen esencialmente, sino sólo por la "fuerza" intrínseca de la llamada, es decir, por la intensidad de su amor. La llamada a la Virgen María, que no fue nunca resistida, no suponía una intervención "metafísicamente" distinta de aquella con la que Dios nos llama a cada uno de los demás. Si las llamadas a María fueron tan fielmente seguidas fue porque para Ella, la intensidad de la causa final, la intensidad de manifestación de la Bondad de Dios, es decir, la intensidad de su Amor, era tal que no podría ser vencida por deformaciones de la criatura.

Tras estas consideraciones advertimos que Dios es un Dios de elección, cuyo amor omnipotente, atrae con diferentes intensidades según su beneplácito. El Espíritu Santo, es decir, el Amor de Dios, "sopla donde quiere", sin que estas diversas intensidades se pueda referir a ninguna razón necesaria que lo vincule.

4. La ley moral

La ley moral es ante todo la capacidad que tiene la criatura de advertir la realidad que tiene ante sí, en cuanto respuesta a la llamada creadora, y de ser interpelada por esa realidad para que dé la respuesta adecuada. Ésta es la ley natural, como norma intrínseca a la misma criatura en cuanto llamada a Dios. Esta ley moral natural está en la misma criatura, en su corazón, y al mismo tiempo se puede decir que es la realidad de las cosas con las que trata el hombre, que le interpelan reclamándole una respuesta libre adecuada a esa realidad. Por esto, en los tratados de la ley natural se oscila a veces entre situarla en el interior del hombre, o en la realidad de las cosas que, en cuanto dotadas de naturaleza teleológica reclaman, cada una según su propia naturaleza, reconocimiento y ayuda a cumplir esa teleología.

Ésta es la primera manifestación de la voluntad de Dios para el hombre. Con el planteamiento que hemos hecho, aparece comprensible que esa voluntad sea homogénea con la voluntad con la que Dios quiere y crea al mundo y al hombre. No es pues algo así como lo que suele entenderse como voluntarismo divino, es decir, como una manifestación de la voluntad de Dios al margen de su designio de llamar al hombre a la existencia y a la salvación.

Las exigencias de esta ley natural tiene un aspecto de permanencia en el tiempo que es el aspecto de "intemporalidad" que tiene la ley natural, en cuanto que las realidades naturales y la disposición del corazón del hombre son algo permanente. Pero tienen también un aspecto de variación según las situaciones, pues la realidad que el hombre se encuentra en cada momento es distinta, y por tanto en cada momento la persona se verá interpelada de una manera dis-

tinta. Esto es lo que da lugar a la existencia natural del hombre como una existencia teológica. En efecto, quien cree en Dios reconoce, como se ha dicho antes, que todo lo que existe es consecuencia de la fuerza del Amor de Dios que llama. Por eso en cada situación puede reconocerse la manifestación de la voluntad de Dios, de una voluntad que reclama una respuesta. En cuanto que cada situación es singular e irreplicable, es como una dicción, una palabra expresa de Dios para quien se encuentra en esa situación. Su respuesta libre, variará la situación que, por eso mismo, será vista como la respuesta de Dios.

La existencia dialógica del hombre requiere que sepa descubrir e interpretar las locuciones de Dios, para acogerlas y darles la respuesta libre. Esa aceptación de la locución divina, implica, según hemos visto, la contemplación de la realidad, especialmente la realidad de las personas, con su dimensión teleológica, que reclaman una actitud de respeto. La contemplación de la realidad, no sólo en sus propiedades manipulables, sino en su teleología, es pues condición de posibilidad de la recepción de la locución de Dios. Si la visión de la realidad es ante todo la que proporciona la mentalidad científica, que es esencialmente ateleológica, la actitud del hombre ante la realidad será sobre todo manipuladora. Esto es especialmente grave cuando se trata del ser humano. Sólo se le puede hacer justicia, si se le considera desde la teleología intrínseca. Si ésta es ignorada, se le considerará sobre todo desde sus propiedades, o cualidades útiles, y el trato será manipulador. Se cumplirá lo que decía Hobbes: "scientiam propter potentiam", ese conocimiento de las personas será útil para manipularlas, pero no para advertir las interpelaciones de Dios en el seno de la convivencia entre las personas.

Desde esta perspectiva se entiende que la ley natural no reclama una actuación determinada para que el hombre responda simplemente con un acto de aceptación. La naturaleza de las cosas le reclama poner en juego su libertad como capacidad creativa, en respuesta dialogante con Dios.

La visión de Dios que actúa como llamando en cada situación y en todo el mundo, es lo que permite ver la existencia en una dimensión dialógica. Precisamente por esta condición dialógica de la existencia humana, se entiende que la intervención de Dios en la historia de modo sobrenatural, es decir, al modo de los hombres, no sea algo completamente extraño o "nuevo" y violento respecto de la condición natural. Su novedad es absoluta en cuanto que la entrada sobrenatural de Dios en la historia es indeducible de las condiciones de la criatura, pero no lo es en cuanto que incide sobre una existencia que ya es dialógica con Dios.

La intervención sobrenatural, se caracteriza porque Dios, en cierta manera, adopta una posición semejante a la de su criatura. Dios, que había creado al hombre a su imagen y semejanza, en su intervención sobrenatural en la historia se hace "semejante al hombre", entra en su historia, habla al modo humano, espera la respuesta del hombre como el hombre espera la respuesta de sus semejantes, se ilusiona con la respuesta del hombre, se entristece cuando no es correspondido. Ciertamente en la Escritura leemos que Dios afirma frecuentemente que Él es Dios y no un hombre, pero esta misma afirmación es la muestra de que esa confusión es posible porque Dios interviene en la vida del hombre según el modo humano, hablando y escuchando al hombre, exponiendo explícitamente sus enseñanzas y su voluntad, aunque sea por medio de los profetas.

Entonces, la ley divina positiva aparece como una manifestación de la voluntad de Dios que es semejante a la intervención que ya ha establecido desde el principio, cuando crea a cada persona.

Todo esto tiene consecuencias decisivas en el modo de entender cómo es y cómo se manifiesta

ta la voluntad de Dios.

La manifestación sobrenatural de Dios en la historia, tiene un carácter singular, pues es una intervención explícita y externa. Supone que en la historia entra un factor nuevo, indeducible, que se impone a lo que el hombre encuentra en su propio ámbito natural. Por esto, lo sobrenatural, es decir, lo que está por encima de lo natural, tenderá a identificarse con aquello que de alguna manera hace violencia a la persona.

Pero es decisivo entender que lo sobrenatural como se ha dicho, es en realidad una forma nueva de algo que ya está presente en la vida natural de la criatura llamada a una existencia dialógica. No se entendería adecuadamente la manifestación sobrenatural de Dios en la historia si se la separase completamente de la forma de existencia dialogal que ya tiene el hombre desde su misma creación.

5. La existencia vocacional humana

La visión de la creación como llamada permite contemplar la existencia humana como una vida que de suyo tiene el carácter de respuesta. La existencia humana tiene esencialmente un carácter que puede calificarse propiamente "vocacional", porque es fruto de una "llamada" por parte de Dios.

La llamada divina no está solamente en el principio temporal del ser humano. Toda su existencia depende de la llamada y se sostiene sobre ella. Las respuestas que el hombre pueda dar a Dios a lo largo de su vida pueden ser diversas, a veces negativas o tibias o desorientadas, pero toda situación humana se sostiene sobre la llamada actual de su creador. Si la persona se aleja y se sitúa en una posición lejana o contraria a Dios, en esa misma situación Dios le sigue llamando.

Pero las llamadas de Dios tienen formas e intensidades muy diversas, aún siendo todas esencialmente llamadas. En la Sagrada Escritura leemos por ejemplo que Dios llama de manera explícita y sobrenatural a algunas personas y a otras no. Esto no significa que sólo esas personas llamadas sobrenaturalmente sean objeto de existencia vocacional divina. A todos ha llamado Dios de una manera explícita al crearlos y mantenerlos como personas humanas. Las llamadas sobrenaturales suponen una enseñanza especialmente explícita sobre este carácter de todas sus criaturas. Pero quienes no han recibido una manifestación sobrenatural histórica de su llamada personal, no son llamados menos "personalmente" .

La llamada personal de cada ser humano acontece propiamente a través de las circunstancias de su vida, de su constitución individual, de su posición en la historia y en el mundo. Son la constitución, los sentimientos, las afinidades, las circunstancias de cada persona las que constituyen la llamada de Dios a la que esa persona tiene que responder.

En la pedagogía divina del Antiguo Testamento, Dios llama sobrenaturalmente a algunas personas a realizar cosas o a adoptar actitudes que son sorprendentes e incluso contrastantes. Las llamadas de Dios no fijan una posición en la vida, como si la llamada fuera a algo determinado, concreto y circunscrito, en este mundo. No, la llamada es a Dios, y resuena siempre y en todo lugar en que se encuentre la persona.

Esto resulta evidente cuando se consideran los estados de vida fundamentales. La propia esposa o la propia profesión, se consideran como "vocaciones", es decir, como llamadas de Dios. Pero la voz de esas llamadas no han resonado en la indicación eterna de nadie, sino en

el corazón y en los sentimientos y gustos de cada persona.

También en lo que se refiere a otros estados de vida eclesiales, como la virginidad o el sacerdocio, la vocación debe resonar allí donde Dios llama, es decir, en el corazón, en el ser y en todas las fibras activas de la persona, hasta en las más materiales y corporales. Es cierto que el pecado original introduce una ruptura en la compleja constitución del hombre y, por eso, a veces esa llamada ha de ser defendida de los asaltos del egoísmo. Por eso es necesario que a veces haya que ayudar desde fuera a la persona para que supere el freno que trata de imponerle el fomes peccati. Pero en cualquier caso, la intervención externa deberá ser solamente una ayuda de algo que ya ha resonado por dentro, de forma que la vocación tenga verdaderamente raíces personales, y no sea una imposición de una violencia psicológica o mera presión de un entorno cerrado.

Sólo cuando la decisión por la forma de vida que se elige tiene su raíz en una voz interior que resuena en el alma y en el cuerpo, esa forma de vida tiene el carácter de una respuesta a Dios libre, confiada e ilusionada. Si esto falta, y remite sola o principalmente a una decisión de la voluntad, o de un impulso externo, o de la presión ambiental, en sus diversas formas, esa vida se ensombrece y decae falta de ilusión. Entonces, quienes sean responsables de ayudar quizá recurran a diversos medios para "animar" y sostener, pero será siempre algo contra la naturaleza de las cosas y de las personas, y contrario también al modo como Dios manifiesta su voluntad y espera la respuesta de cada uno.

Por todo esto es tan peligroso el lenguaje ascético que, al tratar de la vocación, remite exclusivamente a la generosidad, a las posibilidades personales o a las necesidades del mundo o de la Iglesia, y a las dimensiones teológicas que tiene todos los seres humanos. Si falta la consideración de los factores constitucionales de la persona, si se olvida de la naturaleza individual teleológica como sede primaria donde resuena la llamada de Dios, se está deformando la doctrina de la voluntad de Dios y se está a un paso de incurrir en manipulación.

De suyo, la vocación divina a los estados de vida "de entrega", no tiene por qué ser diversa de la vocación a determinada profesión o al matrimonio con determinada persona. Lógicamente, la cuestión de la elección del cónyuge está tan evidentemente unida a todas las dimensiones del ser personal, que no hace falta una teoría sobre esta llamada. Pero aún así, no faltan referencias en el lenguaje ordinario sobre el hecho de que "Dios ha creado el uno para el otro", o que "Dios ha puesto a una persona en el camino de la otra", lo cual es un lenguaje claramente vocacional.

De todas formas, como los tratados ascéticos y teológicos sobre las instituciones vocacionales han sido escritos, en su mayoría, por personas que pretenden fomentar en otros la decisión de optar por esa misma forma de vida, en esos libros se suele "prestigar" esas decisiones "vocacionales" particulares presentándolas con una especial garantía divina, al modo de los llamados sobrenaturalmente en el Antiguo Testamento, o de los llamados explícitamente por Jesucristo en el Evangelio.

Pero aún así, no es raro que se escapen expresiones en las que se muestra que los sentimientos tienen de hecho un papel determinante como manifestación de la voluntad de Dios: cuando ante una forma de vida se experimenta quizá admiración, pero se siente distanciamiento interior y tristeza, se interpreta esa reacción emotiva como manifestación de la voz del mismo Dios que no llama a la persona en cuestión por ese camino.

El empeño por subrayar que algunas vocaciones son "divinas", respuestas a "un mandato

imperativo de Cristo", es cuando menos ambiguo. Por una parte parece que con esa forma de hablar se equiparan todos los "llamados" de esa forma particular. Por otra, parece que las demás opciones humanas no tienen las garantías divinas de ser ayudadas por la gracia. Si partimos de que la relación de la persona con Dios no debe ser simplemente de reconocimiento y de aceptación, sino que es realmente dialógica, aparecerá claro que lo que Dios espera de cada uno no lo determina de manera unívoca y fija, sino que lo confía además a la capacidad creativa de la libertad de cada uno en cada momento. Ciertamente las posibilidades de respuesta tiene unos límites, que son la ley moral. No todas las posibles respuestas del hombre a Dios son lícitas. No sería una respuesta válida a Dios la que implique actos que violentan la naturaleza de las personas y de las cosas. Pero aún con esos límites las posibilidades de elección son variadísimas, y cuando la persona opta por una de esas posibilidades en el seno de una vida en relación de escucha y respuesta a Dios, Dios mismo se involucra en esas decisión y la acepta como camino vocacional.

Esto no es ninguna defensa de una especie de "impresionismo" vital o una descalificación de todo compromiso duradero, sino la consecuencia de que Dios llama a la criatura humana en la amplitud de una vida extensa temporalmente, y no en el instante decisivo, sin distensión temporal, como a los ángeles.

6. Las mediaciones humanas de la voluntad de Dios

Entre los factores fundamentales de la condición humana se encuentra la que la apertura del hombre no es solamente a Dios, sino también a los demás. El ser humano es social por su misma condición. Debe aprender de sus padres y de sus mayores, y la pluralidad humana reclama una ordenación en la que debe estar presente la autoridad. La consideración de la pluralidad humana en cuanto no es un mero agregado de individuos independientes, plantea enseguida la cuestión de la autoridad. En este sentido toda autoridad viene de Dios. Esto no significa una consagración al poder político al estilo del antiguo régimen, sino el reconocimiento de que la naturaleza humana es principio de la articulación adecuada de la sociedad. De hecho el tema fundamental de la filosofía política y del derecho natural es la justificación del poder.

Sin embargo, cuando se trata de la autoridad y de su papel en la manifestación de la voluntad de Dios, la cuestión adquiere un tono peculiar y más importante, cuando nos situamos en el ámbito de la existencia religiosa, y más aún en el ámbito de la existencia cristiana. Las razones son fundamentalmente dos.

Por una parte, la obediencia aunque se considere una virtud, se reconoce que tiene dimensiones que van más allá de la simple virtud moral. La Humanidad de Cristo, que es el modelo de la humanidad de todos los hombres, es la traducción, en elementos de este mundo, del ser del Hijo en el seno de la Trinidad, y por eso el puro recibir del Padre, que es propio del Hijo, se expresa en que la Humanidad del Señor es en su más profunda dimensión, oración y obediencia al Padre. Por eso, la obediencia tiene una importancia peculiar en la vida cristiana, que va más allá de la simple condición de eficacia práctica. Ahora bien, la obediencia se manifiesta con una fuerza especial cuando es obediencia a un mandato externo. Ciertamente en el reconocimiento y respeto a la realidad teleológica de las personas y de las cosas, hay una obediencia real. Pero dado que en ese caso la acción pasa por el conocimiento humano, parece más autónoma y menos explícitamente obediencia que cuando el mandato llega explícitamente desde fuera y la persona no es principio del conocimiento que impera el acto.

Además, el carácter sobrenatural de la vida cristiana, parece favorecer una perspectiva en la que aquello que supera lo natural o incluso lo violenta, puede parecer más sobrenatural. En

realidad, lo sobrenatural está, sí, por encima de lo natural, pero de un modo tal que no lo violenta, sino que, según la afirmación tradicional de la teología, lo presupone, lo sana, lo perfecciona y lo eleva. No obstante, el carácter "extranatural" de lo sobrenatural ha llevado frecuentemente en el lenguaje ascético a expresar la humildad como renuncia a las condiciones naturales, para sustituirlas por las fuentes sobrenaturales de conocimiento y de acción. En esta perspectiva, la obediencia puede aparecer como una señal de sobrenaturalidad.

Lógicamente, estos matices se acentúan cuando la autoridad basada en la religión, pretende imponerse sin encontrar reservas. Por eso, el riesgo de las instituciones religiosas, es que consagren de tal manera la autoridad que alcen pretensiones de que sus dictados tienen de suyo una garantía divina, es decir, que son manifestaciones de la voluntad de Dios.

En realidad la autoridad tiene su papel en el ámbito de la manifestación de la voluntad de Dios, pero ese papel es esencialmente derivado y secundario. Si se da toda su importancia al principio de que lo sobrenatural se apoya sobre lo natural, la obediencia se situará sobre todo en el ámbito del reconocimiento y el respeto a la realidad de las cosas y de las personas, y se afirmará que la primera manifestación de la voluntad de Dios está en la ley moral natural, mientras que las exigencias de obediencia a la autoridad, sea natural o religiosa, se situará dentro del marco de la exigencia a la naturaleza de la socialidad humana.

En la tradición doctrinal cristiana, la mera obediencia a los preceptos externos, aunque sean de origen divino, ha sido considerada siempre como esclavitud de la ley, y no una muestra de la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Dice Santo Tomás: "La persona es libre cuando se pertenece a sí misma; el esclavo, por el contrario, pertenece a su dueño. Así, quien actúa espontáneamente, actúa libremente, mientras que quien recibe su impulso de otro, no actúa libremente. Así pues, quien evita el mal, no porque es un mal, sino porque hay un mandamiento de Dios, no es libre. Por el contrario, quien evita el mal porque es mal, éste es libre. Ahora bien, es precisamente esto lo que el Espíritu Santo realiza desde el momento en que perfecciona interiormente nuestro espíritu dándole un dinamismo nuevo, desde el momento en que abstiene de hacer el mal por amor, como si la ley divina se lo ordenase. Por tanto él es libre, no en el sentido de que se haya independizado de la ley divina, sino en el sentido de que su dinamismo interior le impulsa a hacer aquello que prescribe la ley divina" (Comentario a la II Epístola a los Corintios, cap. 3 lecc. 3).

La religión cristiana se caracteriza, especialmente frente a la religión judía y a la musulmana, en que no pone en primer lugar la ley, sino el dogma, y hace deducir la ley de la verdad revelada.

7. La formas tradicionales de la voluntad de Dios

En los tratados ascéticos de la tradición piadosa se solían distinguir varias formas de la voluntad de Dios. Estas diversas formas de la voluntad de Dios se pueden reducir a la distinción entre la voluntad absoluta o histórica (o voluntad de beneplácito) y la voluntad moral o legal (o voluntad de signo).

La voluntad absoluta y la voluntad moral. Por voluntad absoluta se entendía aquello que realmente acontece, sea lo que sea, favorable o desfavorable, moralmente bueno o moralmente malo. Desde la premisa de que Dios es absolutamente dueño de todo lo que existe y de todo lo que sucede, se concluye que el acontecer, en la forma que sea, es resultado de gobierno absoluto de Dios. Por eso se decía que lo realmente acontecido, es la expresión de la voluntad absoluta o histórica de Dios. Por voluntad moral se entendía aquella forma de voluntad divina

por la cual Dios quiere u ordena que cada persona concreta quiera determinadas cosas. "Id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphoricè in Deo voluntas dicitur. Sicut, cum aliquis praecipit aliquid, signum est quod velit illud fieri, unde praeceptum divinum quandoque metaphoricè voluntas Dei dicitur, secundum illud Matth. VI, "fiat voluntas tua a, sicut in caelo et in terra". (...). voluntas enim proprie dicta, vocatur voluntas beneplaciti, voluntas autem metaphoricè dicta, est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur." (Santo Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I q. 19, a. 11 c)

La distinción entre estas dos formas de la voluntad de Dios aparece clara en la tradición cuando se plantea la cuestión de si para que la voluntad del hombre sea moralmente recta, debe querer lo mismo que Dios. En principio parece que la respuesta debería ser afirmativa. En efecto, en el lenguaje ascético se afirma con frecuencia que debemos empeñarnos en identificar nuestra voluntad con la de Dios. Sin embargo, la respuesta que da santo Tomás de Aquino a esa pregunta es sorprendentemente negativa: para que nuestra voluntad sea recta nosotros no tenemos que querer lo que Dios quiere, sino lo que Dios quiere que queramos (cfr. Summa Theologiae, I-II, q. 19, a. 10 c). Así el policía debe querer apresar al delincuente, su esposa debe querer que eso no ocurra, y la voluntad absoluta de Dios se manifestará en si efectivamente es apesado o no. Con un ejemplo más próximo, la madre de un enfermo debe querer que su hijo sane; si, no obstante, el hijo muere, ha de aceptar aquello como voluntad de Dios. Sin embargo, esa manifestación de la voluntad de Dios no debe llevar a la madre a arrepentirse de haber querido antes lo contrario de lo que luego se ha manifestado como voluntad de Dios. Su querer previo era recto, aunque luego se viera que Dios quería lo contrario.

La doctrina tradicional cristiana afirma que la voluntad absoluta no puede servir de referencia para la actuación humana sencillamente porque no la conocemos. Nuestra referencia sólo puede ser la voluntad moral de Dios. Respecto de la voluntad absoluta, la actitud ha de ser de aceptación: *initium scientiae moralis est reverentia facti habenda*.

La distinción de estas dos formas de la voluntad de Dios está en la base de frecuentes contradicciones y perplejidades en la vida espiritual de las personas que, muchas veces, consideran que la unión con Dios debe tener como consecuencia directa que sus deseos rectos deban cumplirse efectivamente en la práctica, es decir, que los deseos buenos que tienen han de ser también voluntad absoluta del Dios omnipotente.

Es de todo punto necesario advertir que esa dos formas de la voluntad de Dios no implica una "doble" en Dios, ni tampoco que Dios juegue con sus criaturas racionales de una manera desconsiderada. Las dos formas en que experimentamos en nuestra vida la voluntad soberana de Dios, no son extrañas entre sí, sino que tienen su raíz en la misma voluntad infinita que llama al hombre de la manera concreta en que lo llama. La llamada singular e irreplicable que está en el principio de su existencia singular, es principio de la voluntad legal en el sentido de que Dios llama al hombre a que le reconozca y le responda desde una naturaleza concreta. Por esa llamada, la persona es hombre. De esta forma se accede al problema de las relaciones del Dios con el mundo a partir de lo que es más significativo, y sólo a partir de esto se tratará de entender lo que es esencialmente inferior y subordinado. Se trataría de entender la relación del Dios con el mundo a la luz de la relación de Dios con el hombre, y no al revés.

La visión moderna que da la primacía a la causa material sobre la formal, y a la causa eficiente sobre la final, y que ha tenido tan graves consecuencias en el cambio de visión del hombre y del mundo, no es algo estrictamente novedoso y exclusivo de la modernidad, sino que tenía su principio es la concepción de la creación como fruto de una omnipotencia eficiente que no era presentada en su dependencia intrínseca de la bondad y de la finalidad.

8. La voluntad de Dios y el mal

Un problema clásico de la teología cuando trata de la voluntad de Dios es el problema del mal. ¿Quiere Dios el mal? Siendo el mal un acontecimiento real en el mundo, ¿debe referirse a la voluntad absoluta de Dios omnipotente? La realidad del mal ha sido una de las referencias más aducidas en contra de la existencia de Dios. El razonamiento era en esencia el siguiente: Si Dios es bueno debe querer evitar el mal, y si es omnipotente debe poder hacerlo. Evidentemente este razonamiento se apoya en una visión de la omnipotencia y de la bondad de Dios que desconoce la creación por la llamada, y considera al mundo como un fruto inmediato de la omnipotencia creadora.

Efectivamente, este problema se hacen particularmente difícil y de imposible explicación cuando se plantea desde la perspectiva que tiene como punto de partida lo que hemos llamado la omnipotencia de Dios. Las soluciones a ese problema suelen ser incluso irritantes, en cuanto que consideran el mal de la persona singular en el contexto del bien universal o del bien de orden que instaura la justicia divina al condenar a los malos.

La cuestión se hace especialmente punzante cuando nos encontramos en la situación de aceptar los hechos como voluntad absoluta de Dios, siendo el caso que esos hechos están repletos de males en todos los sentidos, especialmente de males morales, de crueldad, de violencia, de ambición, de odio. Ciertamente, si solamente se tratara de los males físicos, podría aludirse a la necesidad natural de la muerte para entrar en la patria definitiva, pero esto no puede aceptarse cuando se trata del mal que tiene su origen en la malicia de los hombres.

Lo que hay en el mundo de verdadero mal, es decir, la malicia del pecado, no es ciertamente querido por Dios. Es algo que aparece por la libertad real de la criatura. En efecto, la criatura tiene una capacidad real de oponerse a la llamada de Dios.

¿Podría Dios evitar el mal que hay en el mundo como consecuencia de la malicia y de la debilidad de los hombres? Respuesta: por supuesto que sí. Si entendemos que la omnipotencia de Dios es el momento interno de su llamada, se comprende que si la llamada de Dios para cada persona fuera tan enérgica como fue, por ejemplo, la llamada a la Virgen María, nadie podría producir efectos al margen o en contra de esa "corriente", de ese "soplo". La posibilidad de desviarse se debe a que la llamada no es aún tan enérgica como para arrastrarlo todo. Pero hemos de entender que la "gradualidad" de la llamada es una parte de la singularidad del gesto creador de cada persona.

En cierto sentido podríamos decir que el mal forma parte de la intervención de la criatura en su diálogo con Dios. Nosotros debemos ver la presencia del mal en el mundo, no simplemente como resultado de la voluntad absoluta de Dios, sino como una parte de lo que encontramos como consecuencia de que el mundo sea resultado del diálogo de Dios con muchas personas. Dios asume en su providencia también los hechos que son consecuencias de las acciones libres de los hombres, porque Él es el creador del universo entero. Por eso los hombres de fe han reconocido siempre las situaciones fácticas, incluso las más crueles y atroces consecuencia de la malicia y perversidad de los hombres -las persecuciones o los martirios-, como manifestaciones de la voluntad de Dios. El mal debemos reconocerlo como algo que nos viene de la parte de Dios en nuestro diálogo con Él, pero que no tiene en Él su origen, sino en la participación de otras personas en el diálogo multiforme que configura el mundo.

De todas formas el reconocimiento de la situaciones fácticas como voluntad de Dios, no implica

una aceptación rendida de esas circunstancias. Son una voluntad de Dios que también reclama una respuesta por parte del hombre. En la medida en que en esas circunstancias está presente el mal, la respuesta puede ser la resistencia y el empeño por derribar los agentes de esos males. Combatir las circunstancias perversas o huir de ellas no significa no aceptarlas como voluntad de Dios, sino saberse en una situación que reclama a su vez una respuesta por parte del hombre.

9. Aplicación a un caso concreto: La exigencia de la unidad de la historia de la vida y el sentido de la perseverancia

Uno de los casos en los que se usa la expresión "voluntad de Dios" de una manera más frecuente y decisiva es el de la pertenencia a una "institución vocacional". Entiendo por institución vocacional aquella en la que la incorporación se suele vincular a una llamada particular por parte de Dios: quien ingresa en ella se dice que tiene "vocación" o que es "llamado por Dios" o que responde a "un mandato imperativo de Cristo". Por eso, la opción por ese modo de vivir la fe cristiana, se suele vincular a una garantía divina, aplicándose casi literalmente las palabras del Señor a los apóstoles: "no me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros" (Juan 15, 16). En ese ámbito el lenguaje suele hacer frecuentes referencias a la voluntad o al mandato de Dios o de Cristo para fundamentar todos los imperativos prácticos: se repite que "la voluntad de Dios viene por los directores".

Al mismo tiempo, se suelen eludir las referencias a los factores naturales que están y deben estar presentes siempre en toda decisión vocacional en la vida de los hijos de Dios. Esto es así porque quizá se piensa que la referencia a los factores naturales puede ser peligrosa, y proporcionar a las personas unos criterios con los que valorar las decisiones y las valoraciones institucionales, que se pretenden absolutas.

Es cierto que en algunos casos singulares Dios llama a ciertas personas a misiones que implican una permanencia irrevocable en el tiempo. Pero éstos son casos realmente excepcionales en la historia de la salvación. La singularidad y excepcionalidad de esas llamadas no implica que unas personas sean objeto de "solicitud" por parte de Dios, mientras que otras sean relegadas al "caso común" de todos los hombres. Lo que sucede es que la llamada creadora y salvadora es en todas las personas algo irreductiblemente singular y sólo relativamente universalizable. La llamada de Dios a cada persona es única, y el diálogo que mantiene con ella en su vida es absolutamente irrepetible y no universalizable. Se pueden encontrar rasgos comunes, pero en ningún caso se debe considerar la relación de Dios con cada persona solamente como "un caso" de una ley general. Por eso la llamadas de quienes son requeridos por Dios de manera explícita y sobrenatural, se suele denominar "vocación". Pero también quienes son llamados a través de las circunstancias ordinarias. es verdadera vocación personal, aunque no determine unívocamente la respuesta que Dios espera.

En la Iglesia hay instituciones vocacionales que de alguna manera universalizan las llamadas de los que se integran en ellas. La situación de las personas que se sienten inclinadas a esas instituciones es en cierto modo paradójica. Por una parte, la vocación divina es algo estrictamente personal. Por otra parte, la integración en una institución vocacional permite hablar de una vocación común a los miembros de esa institución. Por eso se habla de la "vocación a esa institución" como de una vocación común a muchos, es decir, como un universal del que cada persona es "un caso". Es consecuencia, la vocación, que de suyo es principio de acentuación del carácter irreductible de cada persona, se convierte en una especie de "igualador" de los individuos.

Cuando una persona concreta ingresa en una institución vocacional lo hace generalmente de una manera distinta a la llamada explícita sobrenatural. Los factores que conducen a esa decisión suelen incluir muchos aspectos estrictamente humanos, naturales, de afinidad, influencia afectivas o psicológicas de otras personas o del ambiente familiar. Esto no es de suyo malo, ni inhumano, ni antinatural. A través de esos factores naturales se expresa, como hemos visto ya, lo que Dios dice en su diálogo con la persona. Pero esos mismo factores, no cesan de ser importantes una vez que la decisión del ingreso ha sido tomada. Sería un contrasentido considerar como decisivos esos factores para interpretar la voluntad de Dios en el momento previo a la decisión, y declararlos irrelevantes después.

Entonces el sentido de la perseverancia no se puede entender adecuadamente sólo desde la perspectiva de la llamada divina. En efecto, cuando se concibe la vocación como una llamada unívoca a una situación en una institución de este mundo, aunque sea con miras hacia la vida eterna, parece que si abandona ese camino, la persona quedaría definitivamente frustrada para Dios. La práctica demuestra que no es así, ni siquiera en el modo de actuar de las instituciones más "sobrenaturalistas".

El sentido de la perseverancia tiene un fundamento más "humano" y, por eso mismo, más comprometido y divino.

En el caso de la entrega "vocacional", la irreversibilidad no debe considerarse deducida necesariamente de la relación directa con Dios, como si Dios mismo hubiera llamado explícitamente a esa persona. No tendría sentido, por ejemplo, que San Pablo abandonara la misión recibida de Jesucristo aduciendo, por ejemplo, que no tenía capacidad para realizarla. En su caso, no cabe duda de que la llamada era explícita y que el mismo que le había llamado era el que le daba las condiciones para llevarla a cabo. Pero eso no se puede afirmar, como es evidente, en el caso de la entrega común en las instituciones vocacionales. Por eso, es posible que después de un tiempo de prueba haya que reconocer que no se está en condiciones de mantenerse en ella. Además es posible que las misma institución vocacional experimente cambios substanciales, al menos en la relación con algunas personas. En cualquier caso hay que tener en cuenta que lo esencial es la unión con Cristo en su Iglesia, y que todas las instituciones que nacen en ella, son esencialmente "parte" de la Iglesia, y nunca pueden arrogarse un carácter absoluto, como única situación posible, para la persona, de unión con Dios.

La presunta irreversibilidad de la entrega vocacional debe deducirse más bien de la naturaleza de las cosas, de modo semejante -no estrictamente idéntico-, a como quien ha hecho una opción importante en su vida, no debe variarla si no es por razones graves. La exigencia de irreversibilidad no es absoluta, ni el abandono del proyecto primero supone necesariamente un apartamiento de Dios. De hecho, a pesar de los vínculos jurídicos o canónicos que haya contraído, hay siempre un camino legítimo, jurídicamente establecido, de "dispensa". Y, obviamente, emprender un proceso legítimamente reconocido, no puede significar por eso apartarse de Dios.

Es cierto que quien se ve inclinado a desistir de un camino vital emprendido años atrás, sufre una quiebra en su vida. Esa ruptura que puede ser muy dolorosa y en ocasiones, casi imposible de soportar, pero no supone inequívocamente y de suyo un mal moral. A veces, la unidad consigo mismo y con Dios puede reclamar una ruptura con muchas relaciones menos radicales o decisivas.

El deber de la perseverancia está normado por la naturaleza de las cosas, en concreto, por la naturaleza del ser humano, cuya unidad reclama una cierta continuidad en los proyectos más

importantes. Por eso, en muchos casos ha de contar el deber de mantener la propia identidad, en el sentido de proyecto vital, también ante las personas más próximas y queridas: hay ocasiones en que el cambio brusco de proyecto vital equivale casi a "desaparecer" de la vida de esas otras personas y, en consecuencia, a romperles también a ellas sus vidas. Este deber de caridad puede plantear el deber de aceptar sacrificios personales muy grandes, según sea el vínculo con esas personas cercanas.

Pero la unidad de la historia vital no debe considerarse solamente desde el punto de vista de su coherencia, digamos, narrativa. Su fundamento radical no está en el hecho de que sea una historia unitaria o lineal, sino en que sus actos estén fundamentados sobre la eternidad de Dios. Ciertamente puede haber rupturas en la historia vital que supongan un desagarramiento de la unidad "narrativa" de esa historia, pero que a un nivel más profundo contribuyan a una unión más serena con Dios. En cualquier caso, la exigencia de evitar esa decisión no es una exigencia moral absoluta. Más bien es la exigencia que procede del deber natural de mantener el significado "institucional" y "social" de la propia vida.

Todo esto nos dice que la perseverancia no está normada "directamente" por la relación teológica con Dios. Estará vinculado con Dios en la medida en que la relación con las personas compromete también con Dios. De todas formas, la persona con su coherencia interna, su salud psíquica, su serenidad espiritual y, sobre todo, su conciencia, no puede considerarse nunca solamente en función de los demás, aún de los más próximos. Por eso, la perseverancia se resella con vínculos jurídicos de diverso tipo. Estos vínculos muestran que de suyo, es decir, por sí misma, la entrega no establece un compromiso irreversible con Dios. Por supuesto, si el abandono de la institución vocacional procede del apartamiento de la generosidad originaria y de una opción posterior por la comodidad, en la medida en que supusiera una elección del egoísmo o la sensualidad, estaría afectada de una cualificación moral negativa.

En resumen, se debe afirmar que la perseverancia en un camino de entrega en la Iglesia está exigida por dos tipos de exigencias: la primera por la propia exigencia de la unidad de la historia vital; la segunda, por el vínculo específico que haya resellado la situación. La primera exigencia, es semejante a la que reclama perseverar en el proyecto profesional o social. Ésta no es primariamente una exigencia moral. La segunda es un vínculo de alcance moral que es dispensable por la autoridad correspondiente. En ninguno de los dos casos se debe vincular la perseverancia a la unión directa con Dios.

Sin embargo, cuando la institución pretende ser un absoluto, se tenderá a dar una trascendencia teológica a estos vínculos. Entonces se pasa fácilmente de hablar de "perseverancia" a hablar de "fidelidad", connotando de esa manera la unión con Dios. Pero eso es, al menos, equívoco, y, además, fuente de contradicciones. De hecho, quienes no han perseverado en el proyecto, aun después de ser advertidos de que abandonar su decisión original era abandonar a Dios, son reconocidos en una situación lícita y legítima, que puede incluso llegar a ser reconocida como vocacional.

En muchas ocasiones se encuentran personas que se ven "forzadas" a perseverar, no ya por los factores naturales antes aludidos, sino porque su entorno profesional, social o familiar les presiona con particular intensidad. Esto ocurre en aquellos casos en que los miembros de esa institución se encuentran situados en el mundo casi exclusivamente a través de la pertenencia a ella: la institución es la que proporciona la situación laboral, o la seguridad del futuro, o los medios de vida. En estos casos, el abandono de la institución no se plantea tanto desde la perspectiva teológica, sino desde consideraciones implícitas mucho más naturales y terrenas.

Además, hay personas que han entrado en la institución vocacional porque han sido preparadas e inclinadas por sus padres, por los profesores de su colegio, por el ámbito de descanso al que lo han llevado, y advierten que si abandonaran ese camino se separarían desgarradamente de todo lo que, de hecho, constituye "su mundo". De manera especial, puede suponer una presión decisiva el hecho de que los padres pertenezcan ellos mismo a la institución y hayan sido formados en la idea de que el abandono de esa institución es prácticamente un abandono de Dios y, por tanto, una conducta gravísima y absolutamente reprochable. Hay padres que prácticamente se comportan guiados por el presupuesto de que si su hijo abandonara ese camino, quedaría como proscrito. Parece que ya no son tanto padres de su hijo cuanto miembros de la institución y como instrumentos de ella para garantizar la perseverancia de sus hijos. En estos casos la violencia que se hace a la naturaleza de los vínculos familiares puede ser verdaderamente inhumana.

Por eso, debería evitarse hablar con excesivo tremendismo de la no perseverancia. Sin embargo, es frecuente referirse al abandono del camino concreto vocacional, en un tono trágico, como si quien lo hiciera estuviera apartándose de Dios y abocándose a una vida necesariamente infeliz, lo cual es probadamente falso. Cuando en el lenguaje institucional se dan muchos juicios de ese tipo, se predetermina además la opinión de las personas sobre los que no perseveraron.

Probablemente ese cúmulo de "expresiones condenatorias" del abandono de la institución vocacional, sea debido a la conciencia implícita de que la perseverancia de muchos está constantemente en peligro, y, en consecuencia, al empeño por asegurar la perseverancia de personas que no pueden estar "atadas" por otros vínculos externos, como es, en el caso de los religiosos, la situación pública y social. Pero el recurso a las presiones referidas resulta contrario a la naturaleza de las cosas, y, en la medida en que incluye esos juicios morales, es además violentador de las conciencias. Éste es uno de los casos en que aparece el intento de dominar a las personas a través de la conciencia.

Por todo esto, una muestra segura de que se protege la libertad de las personas y de que se confía en la voluntariedad actual de los que perseveran, es que no se dramatiza excesivamente la no perseverancia de algunos. Y esto por dos razones. La primera porque, como hemos dicho, no se identifica el abandono de la institución vocacional con el abandono de Dios o con el pecado. La segunda es la convicción de que esos casos no pondrán en crisis la perseverancia de las demás personas que siguen ese mismo camino, porque se presupone que esas personas saben a qué se han entregado y por qué. Si los motivos de la entrega se presuponen vivos y actuales, y además se da la importancia que tiene realmente la perseverancia, no se considerará una tragedia el que algunos se sientan inclinados a abandonar, por los motivos personales que sean.

Ciertamente, todos somos muy influidos por las conductas que contemplamos en el ambiente que vivimos, y cuando un ambiente es dominado por el capricho o la mera emotividad sentimental, la perseverancia se resiente. Pero en la Iglesia hay muchas instituciones que han acogido serenamente en sus propios ámbitos a personas que abandonaron la pertenencia estricta a ellas, sin que eso suponga como una invitación a que los demás abandonen también. Desde luego, si la perseverancia se fomenta sólo a base de quitar de la perspectiva de todos la posibilidad del abandono, esa perseverancia será poco segura y, seguramente en muchos se mantenga en un nivel un tanto "formalista" .

La perseverancia ha de fomentarse ciertamente, pero el cauce propio es cuidar que la finalidad que estuvo en el principio de la entrega, es decir, el ideal de la institución vocacional, esté

constantemente vivo y encendido, sin que la misma institución se convierta en un absoluto, es decir, que no tenga ninguna referencia ulterior a sí misma.

Desde luego, si el ideal se olvida o se difumina en la práctica, y en su lugar se pone el mero mantenimiento de la institución, entonces la unidad ya no será la comunión en el ideal, sino que pasará a gravitar sobre lo organizativo y disciplinar de manera que, como se ha dicho antes, la unidad será concebida sobre todo como dependencia estrecha de los que dirigen. El caso sería semejante a un ejército que olvidase la guerra que le daba sentido, y pasase a ver el fundamento de la unidad sobre todo en la disciplina y la obediencia a los jefes.

Esto no significa negar ni siquiera disminuir la importancia de la relación de dependencia con los que dirigen. Por supuesto que la obediencia es muy importante, pero es esencialmente dependiente de que efectivamente, volviendo al ejemplo anterior, todos tengan presente la guerra que se está librando y se desee ardientemente ganarla. En este sentido, la unidad organizativa, aunque necesaria e incluso imprescindible, es esencialmente secundaria y debe alimentarse de aquella otra unidad que procede de la presencia viva del ideal.

10. Necesidad de la base dogmática para la ascética

En lo tratado en estas líneas se ha hecho varias veces referencia a aspectos de la vida cristiana que son frecuentes en la predicación y en la enseñanza ascética, y que son tratados de manera incompleta o dándole una fundamentación inadecuada.

En la medida en que esas enseñanzas son muy vinculantes, pero no se apoyan directa y claramente en la doctrina teológica, resultan un tanto voluntaristas y tienen el riesgo de degenerar en manipulación de las conciencias. Estrictamente se podrían calificar de "fundamentalismo", pues son enseñanzas prácticas que no tienen raíces en un conocimiento adecuado de la realidad.

La fe cristiana se caracteriza, como sabemos, porque es una fe de plenitud y de madurez de la persona. Por eso es una fe de libertad, que reclama grandes compromisos personales y exigencias morales, pero basándose siempre en el conocimiento de la verdad.

Lógicamente cuanto más comprometidas sean las exigencias morales y prácticas, más necesario es tener presente el fundamento cognoscitivo que está en su base. Para que la vida sea verdaderamente una vida de fe, es necesaria una fe que sea capaz de dar fundamento a una vida. Esto implica entender la expresión "vida de fe" no en el sentido fiducial luterano, de abandono confiado en la misericordia de Dios, sino en el sentido de una vida que tiene como criterio de orientación el conocimiento de la realidad que proporciona la fe.

En los tratados sobre la verdades de la fe más gravemente implicadas en la vida, se debería poner especial cuidado para mostrar esas verdades de la fe de manera que puedan fundamentar la vida que luego se reclamará en la enseñanza moral y en la predicación ascética. En concreto, es necesario un estudio profundizado y verdadero de la voluntad de Dios, de manera que no sea simplemente una "expresión de apoyo" de lo que se pretende predicar, sino que tenga incidencia práctica en la manera de entender y de determinar lo que debe ser o no ser materia esa enseñanza y de esa predicación.

CAPÍTULO 12. LA GRACIA Y "SU" NATURALEZA

1. Introducción

En este capítulo vamos a hacer algunas consideraciones sobre las realidades o aspectos de la vida cristiana en relación con el hecho de que las dimensiones sobrenaturales necesitan del apoyo de la naturaleza, de manera que si el apoyo natural es defectuoso o se debilita, las mismas realidades sobrenaturales quedan afectadas negativamente. A veces la vida cristiana se deforma no directamente, es decir, no por un defecto directo de la fe o del "espíritu", sino porque esa fe o ese "espíritu" se apoyan sobre una base humana defectuosa. Por esto se dice en el título "su" naturaleza: no se trata de estudiar la naturaleza o la esencia de la gracia santificante, sino de la gracia en cuanto que a ella le compete estar apoyada o ser perfección de una realidad natural humana suficientemente consistente.

2. Los límites de lo "natural" en la predicación del Señor

En "El Sermón de la Montaña" muestra el Señor como su programa, como la esencia o el núcleo de su enseñanza moral. Es una enseñanza que tiene aspectos muy paradójicos. Algunos lo han interpretado como si se tratara solamente de una especie de ideal inalcanzable pero que debe ser perseguido siempre pero sólo como ideal, no como norma exigente para todos.

Esto plantea la cuestión de la relación entre la enseñanza de Jesucristo con sus exigencias propias tal como aparecen en su predicación, y la vida tal como la percibimos con nuestra mirada natural.

En efecto, nosotros advertimos con nuestra cabeza que es bueno hacer realidad esas cosas que bullen en el corazón, las ilusiones, los proyectos, las posibilidades. Vemos que se debe preferir un mundo en el que las personas pueden realizar las posibilidades de amor, y de amistad, y de diálogo, y de cultura, y de fraternidad, y de cercanía, y de trabajo, y de compañerismo. Esto significa que a través de la mirada de nuestros propios ojos podemos ver que hay cosas que son buenas y que, por tanto han de ser perseguidas.

Ciertamente en esa misma mirada advertimos que es imposible hacer realidad el cúmulo de posibilidades que anidan en nuestro corazón. Los antiguos decían: "Ars longa, vita brevis": que es como decir, las posibilidades de la naturaleza humana de cada uno son muy variadas y numerosas, pero las posibilidad real que hacerlas realidad son muy limitadas, porque la vida es breve. Hay muchísimas posibilidades nuestras que han de quedar necesariamente baldías, irrealizadas: materialmente no puedo estar con las personas que me encantan, porque tengo que trabajar; no puedo estar todo lo que me gustaría con mis amigos, porque viven en ciudades distintas, y tengo que estar donde tengo mi trabajo; no puedo tratar a mis hijos todo lo que me gustaría, porque no tengo tiempo suficiente; y por lo mismo no puedo leer todos los libros que me gustan, ni escuchar las músicas que me encantan, ni ver las películas que me enriquecerían, etc. etc. etc.

Todo eso nos dice que ciertamente el impulso de perfección o felicidad está en mis posibilidad o facultades, pero la norma para llevar todo eso a la realidad no la podemos encontrar en ellas mismas en cuanto "aisladas" de la unitotalidad de la persona: somos solicitados por demasiadas llamadas para tomarlas como la orientación fundamental de la vida.

3. La referencia moral es externa a las inclinaciones naturales

¿Cuál será, pues, la orientación para saber cuáles entre las posibilidades debo empañarme por hacer realidad? Respuesta: La norma a la que debo mirar y obedecer para no equivocarme al escribir mi vida, es la propia persona en cuanto que lleva en sí misma la teleología a su cumplimiento. Ésta es sustancialmente la norma moral. Esta norma está escrita en el corazón, no en las potencias operativas consideradas cada una independientemente, como los instintos de los animales. Esto significa que hay que reconocer como distintas dos tipos de inclinaciones de las potencias: por una parte las inclinaciones de las potencias operativas aisladas, y, por otra, la inclinación de las mismas potencias en cuanto constituyen una unidad en la totalidad de la persona.

La norma moral es participación en la Sabiduría Creadora. En efecto, somos criaturas de Dios, y eso significa que hay un designio, un plan al que respondemos. Por eso hay modos de comportamiento que nos falsean, y hay modos de comportamiento que son como una respuesta positiva a lo que Dios nos ofrece. La capacidad que tiene nuestra razón de detectar comportamientos libres y rectos son la manifestación, en nuestra inteligencia, de esa llamada de Dios. Pero la llamada de Dios no resuena solamente en la inteligencia, sino que se inscribe también en todas las dimensiones del ser humano, incluidas las potencias operativas más materiales.

La distinción entre las inclinaciones de las potencias y la norma moral que se asienta en el corazón, ha conducido a establecer una distinción que es casi separación, distancia, oposición. Ciertamente es muy importante reconocer la distinción que hemos explicado, y por eso en la tradición cristiana se ha subrayado tanto la distinción entre las inclinaciones naturales y la santa voluntad de Dios. El empeño por subrayar esta distinción, defendiéndola del naturalismo que pretende siempre dejarse llevar por los impulsos inmediatos, se ha hecho realidad cultural e institucional en lo que se conoce como "vida religiosa", que abandona el mundo, es decir, el ámbito de la realización de las posibilidades naturales, para centrarse exclusivamente en la vida teologal.

4. Sentido positivo de lo natural

La separación, y casi oposición, entre los impulsos de la naturaleza y la norma moral como ley de Dios, parecía defender lo específicamente propio del hombre como imagen de Dios. Por esto, desde las instancias espirituales y religiosas siempre se pretende subrayar la distinción. Los maestros religiosos suelen alertarnos a todos ante el peligro de las tendencias naturales, las pasiones, los sentimientos, y todas las cosas que no sean la expresión de una voluntad divina positiva. Por esto, en ocasiones se considera, al menos implícitamente, que cuanto más violenta, o incluso arbitraria aparezca la ley moral, es más sobrenatural o divina. En efecto, cuando en los discursos espirituales se muestra la congruencia de las exigencias cristianas con la naturaleza de las cosas, no rara vez se considera que esa manera de mostrar las cosas es un naturalismo peligroso y humanizante.

Pero ese esquema es una exageración. Una exageración quizá bienintencionada y edificante, pero de todas formas, una exageración. Es un esquema concebido como correctivo de las inclinaciones de la sensualidad. Pero si este esquema se eleva a la categoría de absoluto, necesita a su vez correctivos importantes. Los beneficios de este esquema pueden aparecer claros a corto plazo, pero, sin embargo, es un esquema que conlleva implícitamente una cadencia hacia la visión dualista de la persona humana. Y el dualismo es un peligro mucho más grave a largo plazo. La cadencia naturalista y mundana de la defensa luterana de la "sola fides", es ejemplo de ello. Al principio, esa visión aparecía como una defensa de la pureza de la fe frente al racionalismo de la escolástica decadente, pero enseguida mostró que conducía a un racionalismo aún mayor.

Los que reciben la vocación de religiosos nos ayudan a no olvidar la distinción entre la norma trascendente y los impulsos inmanentes, pero al mismo tiempo debemos defendernos de la tentación de pensar que el dominio de la moral deba ser violento, externo, aplastador de nuestras inclinaciones y que los sentimientos, las emociones, la belleza, el encanto, la alegría, las aficiones, las sintonías personales, la amistad, sean cosas malas que hay que rechazar como venenosamente desorientadoras.

Los planteamientos que separan lo natural de lo sobrenatural, parecen edificantes, pero, como decía, son solamente correctivos. Si se absolutizan conducen a una visión gravemente empobrecida de la vida cristiana. En efecto, la tradición doctrinal y espiritual cristiana enseñó también incesantemente que "la gracia no niega ni destruye la naturaleza, sino que la presupone, la sana, la perfecciona y la eleva". Esta frase que siempre se ha repetido sin ninguna reticencia, ha sido interpretada generalmente en la dirección de que la gracia actúa sobre lo natural, y lo eleva, dando lugar a una situación existencial humana que es esencialmente nueva, también desde el punto de vista ontológico.

Pero esa misma frase debe tratarse de entenderse desde la perspectiva de que la gracia tiene como base propia, como apoyo exigido la naturaleza. La vida de la gracia necesita el apoyo de la naturaleza. Y esto, significa en concreto, que la existencia teológica de cada persona, debe contar cabalmente con su naturaleza individual. Las exigencias de la vida teológica no se deberían plantear simplemente desde la perspectiva universal del amor de Dios. A veces se hacen planteamientos de la vida cristiana que son deducciones abstractas de principios universales. Por ejemplo, se dice que la fe debe engendrar el afán por conocer siempre más los misterios, o que el amor a los dones de Dios ha de traducirse inmediatamente en el afán por comunicarlo a otras personas, o que el afán por identificarnos con Jesucristo ha de hacernos amar la vida dedicada a la predicación, o a participar en su Cruz por medio de las mortificaciones, o que el amor apasionado a Jesucristo debe llevarnos a meditar incansablemente en su vida, o que el reconocimiento de Jesucristo en los que sufren debe llevar necesariamente a gastar nuestra vida por ayudarles.

Así se presentan muchas posibilidades de seguir a Jesucristo. Pero el modo concreto como cada uno ha de vivir ese seguimiento, deberá estar muy marcado por su naturaleza individual. Si se prescinde de esta referencia, se puede caer en el peligro de presentar, como exigencias absolutas, la realización de una o unas pocas de esas formas; las que, en realidad, responden a la idiosincrasia de quien predica. Lo expresó claramente Newman cuando se vio recriminado por poner poco empeño en conseguir conversiones: "La 'Saturday Review', a propósito de una carta que mandé al 'Globe' el verano pasado, decía que he defraudado a amigos y enemigos desde que me hice católico, que no he hecho nada. El trasfondo está en el comentario de Marshall, de Brighton, al Padre Ambrose la semana pasada: "¿Por qué no hace conversiones, como Manning o Faber?" Aquí está el verdadero sentido de mi "no hacer nada". Claro está, lo único que cuenta es dar fruto; pero para el Cardenal "fruto" significa resultado visible e inmediato, y conversiones el único "fruto" posible. En Propaganda, conversiones, y nada más, son la única manera de "hacer algo". Hacer conversos es hacer algo y no hacerlos es no hacer nada. Aún más: para Propaganda, para el Cardenal y para el católico medio, las conversiones han de ser sonadas, de gente importante, aristócratas, intelectuales, no gente pobre. Hay que tener en cuenta que en Roma sueñan con Inglaterra entera postrándose a los pies de la Iglesia, y que en su concepto el procedimiento para esa conversión 'en masse', es la conversión de gente de rango. "Il governo" es en lo que piensan y nada más. Esa misma idea es la que quizá inspira nuestro mismo Breve de erección, que nos dedica "a las clases altas". Así pues, el no va más son Manning y otros que viven en Londres, que por su situación e influen-

cia convierten a Lores y a Ladies. Eso es lo que esperaban de mí.

"Pero yo no tengo nada que ver con eso. Mi modo de ser y actuar, mis talentos van por otro lado, que no se comprende ni se acepta en Roma ni en otros lugares. Yo nunca he ido detrás de la gente y la gente ha venido a mí. [...] Y los que no vinieron por sí mismos, no pude ganármelos. Al hacerme católico me fui del sitio adonde ellos podían venir a buscarme. Pensé que después de haber atacado yo a la Iglesia, no estaba bien que ahora atacara al Anglicanismo; y que mi sitio era ocultarme, que era además mi inclinación natural. En este sentido, como Próspero, "me retiré", "rompí mi espada"; y el Cardenal no me puso pegas, más bien me ayudó, y me radiqué en Birmingham. Pero esto no fue todo. Para mí, lo primero no eran las conversiones sino la- formación de los ya católicos. He insistido tanto en esto segundo que la gente todavía sigue diciendo que yo aconsejo a los protestantes que no se hagan católicos. Y cuando -es mi fundada opinión y práctica- a la gente culta que quiere convertirse de hoy para mañana la hago esperar para que no piensen que todo es muy fácil y evitar problemas después, no hago más que insistir en lo mismo: la Iglesia debe estar preparada para recibir a los conversos, lo mismo que los conversos deben prepararse para entrar en la Iglesia. ¿Cómo pueden entender esto en Roma?, ¿qué saben allí de la situación de los católicos ingleses y de la mentalidad de los protestantes ingleses?, ¿qué saben de los antagonismos entre católicos y anglicanos? El Cardenal podría saber bastante si no estuviera tan en otra cosa, ni tan entregado a la opinión de unos pocos, tan eufórico, agresivo y antiintelectual en sus planteamientos, ni tan deseoso de ganar el favor de los que mandan en Roma. Y los católicos en Inglaterra, por pura ceguera, ni se dan cuenta de que está ciegos. Intentar mejorar la situación, el "status" de los católicos, a base de una cuidadosa revisión de las formas de argumentar, de los puntos de contacto con las filosofías y tendencias actuales, proporcionarles puntos de vista más justos, ampliar y hacer menos basta su cabeza, en una palabra, darles Educación; pues eso, a su modo de ver, es no sólo superfluo o una manía peregrina, es un auténtico insulto. Supondría reconocer que hay grandes lagunas por su parte. De principio a fin, mi objetivo ha sido la Educación en el sentido amplio de la palabra. Esto, añadido a la decepción que supone para algunos el que las conversiones pasen a un segundo plano, añadido a la injuria que supone para otros afirmar que entre los católicos hay cosas que se pueden mejorar, ha molestado de dos formas a las esferas directivas, aquí y en Roma. En Roma por el lado del debate intelectual; a mí me gustaría enfrentarme con problemas actuales como el de la incredulidad y otros por el estilo, pero tanto Propaganda como los obispos -que no hacen nada de esto- miran con enorme suspicacia al que hace algo y, sin darle el menor reconocimiento por lo que hacen bien, caen sobre él con dureza en cuanto comete el error más pequeño".

Newman era muy consciente de cuáles eran las condiciones de su naturaleza:

"Tengo en el espíritu una herida, un cáncer cuya presencia me impide ser un buen oratoriano. Es imposible describirlo en pocas palabras, porque tiene muchas caras.- Soy capaz de cumplir concienzudamente mi deber a lo largo de una traza establecida, pero no consigo alzarme por encima de ella. Rastreo por tierra, incluso corro -no mal para uno que rastrea o corre- pero no consigo volar. No tengo en mí los elementos necesarios para alzarme y subir. Por lo que puedo saber, no deseo nada de este mundo; no deseo riquezas, poder o fama. Pero, por otra parte, no amo la pobreza, los agobios, las estrecheces, la incomodidad. Temo la enfermedad como quien la ha experimentado, y evito el dolor físico más que en el pasado. Amo el camino intermedio entre riqueza y pobreza, y esto es para mí una tentación. También confío en que, sin gran dificultad, podría renunciar a todo lo que poseo, si Dios me lo ordenase. No amo la regla monástica, aún habiendo deseado durante dieciocho años llevar una vida más o menos regular. Me gusta el sosiego, la seguridad, una vida con los amigos, en medio de los libros, lejana de las preocupaciones por los negocios: en realidad, la vida de un epicúreo. Este estado de

ánimo, que nunca me ha sido extraño, se ha ido reforzando con los años".

Por eso estaba dispuesto a no hacerse violencia, pues reconocía que en esa naturaleza se expresaba también el querer de Dios para él. Por eso, la lectura de este gran cristiano que Juan Pablo II quiere beatificar, es de muy grande ayuda para llegar a ser "expertos en humanidad", y reconocer que ignorar la propia naturaleza puede ser principio de tensiones fuertemente distorsionantes. Sería inhumano plantearle a Newman la exigencia de imitar la vida de, por ejemplo, San Francisco de Asís.

Por otro lado, si la naturaleza es defectuosa la gracia se sostiene con dificultad. Esto lo sabemos cuando hablamos de los hábitos mentales que pueden dificultar el ejercicio de la fe en una persona de mente crítica o, en general, poco contemplativa. Efectivamente se advierte que quien no cultiva una sintonía con la verdad, el bien, la belleza que hay en el ámbito natural, encuentra graves dificultades para captar la verdad y la bondad y la belleza sobrenaturales. Por todo esto es muy necesario considerar de qué manera la vida cristiana necesita de un desarrollo suficientemente rico de los elementos esenciales de la naturaleza humana.

Cuando la vida cristiana se presenta como algo aislado, separado de la realización de las dimensiones naturales, aún con los límites que hemos señalado, entonces la vida cristiana y las personas que la representan aparecen peligrosamente empobrecidas. Los ejemplos de personas que se presentan como "muy sobrenaturales" al precio de negar lo natural, son inhumanos y, por eso, fundamentalmente aburridos, faltos de atractivo.

La realidad sobrenatural reclama que la base natural humana esté bien desarrollada. Y esto no solamente para que aparezca humanamente atractiva. La riqueza natural humana no es un adorno extrínseco, es exigencia propia de lo sobrenatural, como el accidente reclama la sustancia.

5. Naturaleza y gracia en el conocimiento

La fe necesita de una inteligencia rectamente desarrollada, la vida cristiana necesita de una vida humana consistente y armónica; el brillo de la luz de Cristo en nosotros, requiere una cierta hermosura natural. Veamos con algo de detalle estos tres aspectos.

A veces, parece que cuando la fe se afirma por encima de cualquier lógica o exigencia racional, se la está defendiendo del racionalismo. En realidad esta fe desnuda es una fe muy débil y, en cierta manera, deforme por falta de su sustento propio. Cuando la fe entra poco en relación con los conocimientos naturales, la fe se va apartando de la vida y se va convirtiendo en un depósito venerable, pero poco significativo para la visión del mundo y para la vida de los cristianos. Entonces se queda como sin significado, y queda reducido a un conjunto de frases que incluso fácilmente resultan manipulables.

Debe tener en cuenta lo que se conoce naturalmente. Esto implica referencia a las ciencias y a la filosofía, pero implica sobre todo respeto a la inteligencia de los que escuchan. La autoridad de fe no se impone sin abrirse al diálogo. El respeto a la razón natural se debe expresar ante todo en el respeto a la inteligencia de quienes escuchan especialmente cuando éstos pueden alzar alguna dificultad.

Hay modos diversos de exponer las verdades sobrenaturales, sean cosas de la fe, o de la moral cristiana. Cuando quien tiene la responsabilidad de exponer y custodiar el depósito de la fe, respeta la inteligencia de las personas, no está traicionando la fuerza sobrenatural de la fe,

sino que la está defendiendo precisamente en su condición de 'obsequium rationabile', es decir, está defendiendo la fe del peligro fundamentalista que niega a la razón natural su categoría de "lugar teológico". Cuando se escuchan palabras en las que se refleja el respeto por la razón natural se siente que crece en el alma la sensación de libertad buena. Por esto se explica el sorprendente pasaje de Santo Tomás en que comentando el libro de Job, a la frase de aquel santo varón que, antes la serie de desgracias que le sobrevienen, exclama "¡querría discutir con Dios!", dice: "Podía parecer que una disputa entre el hombre y Dios es indebida por la excelencia con que Dios supera al hombre: (Videbatur autem disputatio hominis cum Deo esse indebita propter excellentiam qua Deus hominem excellit). Pero añade inmediatamente, "la diferencia entre los interlocutores no afecta en nada a la verdad de lo que dicen: si lo que uno dice es verdad, nadie puede prevalecer contra él, cualquiera que sea su oponente en la discusión ("cum aliquis veritatem loquitur, vinci non potest, cum quocumque disputet: In Job, cap. 13 lect. 2; ed. Frette, vol. 18, p. 90; los pasajes de la Escritura que especialmente aluden a ello son Job XIII, 3 y 13-22)".

Además, la razón es efectivamente requerida para que la fe sea suficientemente significativa, y pueda dar lugar a una vida de fe. La vida cristiana debe tener como referencia la verdad de las cosas. Ciertamente la verdad de las cosas que da lugar a la vida de fe, es una verdad sobrenatural, pero es importante advertir que la referencia son las cosas, la realidad, las personas, la verdad de las situaciones, y no simplemente las indicaciones externas de la autoridad.

6. Naturaleza y gracia en el discurso

La base natural de la fe sobrenatural no está solamente en los contenidos de conocimiento que debe tener la razón para que la fe se haga significativa. La misma capacidad de conocer debe estar marcada por la virtud de un uso recto, decidido, que llega a la verdad de las cosas. Si la fe cristiana sintonizó enseguida con lo mejor de la tradición del pensamiento griego, fue porque los griegos habían mostrado que la razón natural era capaz de conocer la realidad en sus dimensiones más importantes. Ese uso de la razón, que se denomina uso "heurístico", es más que un uso instrumental, y llega al conocimiento de la verdad de las cosas. En este sentido nos resulta fascinante contemplar el ejercicio de la razón heurística. Cuando se asiste a una inteligencia egregia en su uso más alto, se es consciente de que se está contemplando "vida", "vida humana", en su más alto nivel. Ante esa inteligencia, uno se siente al mismo tiempo fascinado y atraído: "he aquí una persona que me entenderá".

Las palabras humanas, el discurso, la conversación constituyen la manifestación más directa de la condición personal. Para Aristóteles "ser racional" y "ser capaz de lenguaje" eran equivalentes. Esto se comprueba en la vida ordinaria cuando advertimos que conocemos a las personas cuando hablamos con ellas. La manera de conversar, y no sólo el contenido de las noticias que nos dan, es manifestación de la realidad profunda de la persona.

La capacidad de conversar no es solamente un arte que algunos han cultivado desarrollando el conocimiento de temas interesantes y la capacidad de expresión. La conversación manifiesta a la persona en su dimensión más propia, que es la dimensión relacional. Cuando dos personas se quieren mucho, es decir, cuando la existencia de cada una de ellas está muy abierta a la otra -cuando, como suele decirse, podría llamarla "vida mía"- esa situación se caracteriza porque la conversación es extraordinariamente fácil y fluida: nunca falta tema de conversación entre los que se quieren. Más aún el cariño verdadero se caracteriza porque las personas conversan con gran facilidad: los momentos de conversación son momentos en los que "se paran los relojes", son momentos de "eternidad", de plenitud de presente.

Esto, que es tan evidente en el ámbito de las relaciones afectivas, es plenamente válido en el ámbito de la amistad profunda. Los amigos sobre todo conversan, hablan, se comunican a través del prodigio de la capacidad de hablar.

La capacidad de hablar no es meramente física, sino propiamente espiritual. En efecto, hablar no es simplemente proferir sonidos que luego puedan ser interpretables. Hablar es esencialmente distinto de transmitir señales. Las abejas se transmiten señales e informaciones, pero no tienen propiamente un "lenguaje". Un sistema de señales no es un lenguaje. La capacidad de hablar usando un lenguaje implica que el que habla tiene presente a quien le escucha y, por así decirlo, se pone en su lugar, de manera que al mismo tiempo está en sí mismo -con lo que quiere decir- y está en el lugar del otro -y se hace cargo de su situación y de la posible dificultad para entenderle-. Por esto distinguimos claramente las personas que hablan de verdad, de las personas que repiten lugares comunes, o se limitan, como los animales, a transmitir informaciones.

Las personas que hablan de verdad, son aquellas cuya realidad se muestra en sus palabras. Sus discursos son inéditos, personales, originales, verdaderos, remiten a una cabeza y a un corazón, se muestran en un cuerpo expresivo, usados en primera persona. Por eso cuando oímos esos discursos, advertimos que con esa personas nos entenderíamos. No se esconden tras una costra de frases prestadas que las hace mera función de algo distinto de ella. Son personas que fomentan la sinceridad y la confianza, porque aparecen de verdad como personas.

Las personas que no hablan desde la propia condición personal, se limitan a repetir lugares comunes, o frases hechas, o indicaciones convencionales. Cuando en el ámbito de la fe se trata de expresar las realidades sobrenaturales, es importante que quien habla, quien predica, manifieste el origen sobrenatural de esa doctrina que expone, es decir, que no se predique a sí mismo. Pero el no predicarse a sí mismo no debe confundirse con un mero repetir lugares comunes, frases hechas, enfoques ya establecidos, maneras de decir acostumbradas, etc. La fe hay que predicarla como sobrenatural, no como ideas propias, pero hay que predicarla de manera que se vea que se ha hecho propia, que se entiende y que se tiene como llena de significado. La diferencia de las teologías de, por ejemplo, San Buenaventura o Santo Tomás muestran que cada uno de ellos era fiel al depósito de la fe, pero que cada uno la había reelaborado interiormente según la mentalidad, "forma mentis" e intereses doctrinales, que eran muy diversos.

Cuando se escucha cualquier discurso doctrinal, ya se sabe si con esa persona uno va a entenderse, o simplemente va a ser situado en un esquema más o menos convencional, más o menos amplio, pero esquema al fin. Cuando leo el texto de la Anunciación y luego leo el texto del Magnificat, entiendo enseguida que la Virgen no se limita a repetir lo acostumbrado. Ella muestra que piensa y hace propio. En Ella me siento inclinado a dar lo que tengo dentro, porque sé que se escucharán mis palabras no como unas frases, sino como manifestación de mi persona. No me "cogerán la palabra", no me tomarán nada de manera que pueda serme contrario.

7. Naturaleza y gracia en la caridad

El amor a Dios y a los demás es la materia del doble precepto de la caridad del que el Señor dijo que pendían toda la ley y los profetas. Por esto es máximamente importante entender bien cómo se debe vivir este doble precepto de la caridad, y cuáles son deformaciones más peligrosas.

El amor a Dios, que constituye el primer mandamiento del Decálogo, es la respuesta que debemos dar como resultado de ser creados por la llamada de Dios. El amor que debemos a Dios tiene el doble carácter de ser algo propio y, al mismo tiempo, algo derivado. Es propio el amor de Dios porque se trata de una respuesta que debemos dar nosotros y que nadie puede dar en nuestro lugar. En otras cosas podemos hacernos sustituir, pero en esto es absolutamente imposible. Por esto el amor que Dios nos pide es la señal de que efectivamente aceptamos el don de su llamada y que usamos nuestra libertad para responderle de manera afirmativa.

Pero al mismo tiempo, el amor que Dios nos pide, es esencialmente respuesta al amor con el que Él nos amó primero. Se trata pues de un amor que tiene esencialmente la forma de un "dejarse querer". Este "dejarse querer" que tiene la forma del amor sobrenatural, no incide sobre una humanidad que tiene otras formas de amor. Parece ciertamente que este dejarse querer, corresponde más bien a la forma "femenina" del amor. Pero es que quizá la forma femenina de la existencia es la que refleja más directamente la condición creatural, que recibe, acepta, acoge, etc.

No es posible un buen amor a Dios si la criatura no se ejercita en el aceptar el ser querida. Muchas dificultades en el nivel de amor a Dios, tienen su explicación en que la persona no se ha ejercitado en recibir el amor que se le ofrece en el mundo, en que no sabe dejarse querer. Ciertamente "dejarse querer" no es algo solamente pasivo: no equivale a "ser querido", que es algo que depende sólo de la otra persona. "dejarse querer" es abrir el corazón para recibir el amor que se le ofrece, no echarse atrás ante las exigencias de ser querido.

Análogamente en la caridad sobrenatural hacia los demás debe estar presente la base humana del reconocimiento, del respeto, de la atención, del momento contemplativo a la persona querida. Por esto la primera manifestación de una caridad verdadera es que se la deja ser. Quien se empeña ante todo en querer "lo mejor" para la persona querida, se muestra altamente peligroso, pues se corre el riesgo de que trate de imponer un bien que no es seguro que yo "quiera" en el sentido más hondo y auténtico, es decir, que no cuente suficientemente con mi naturaleza individual.

Por esto se puede decir con plena profundidad que el primer deber moral respecto de los demás no es querer su santidad, sino querer su felicidad. Es decir, antes de desear que alcance la perfección espiritual, hay que desear que se realicen las inclinaciones de la naturaleza. En el Evangelio estas verdades están expresadas en la sentencia del Juez del Último Día: "Tuve hambre y me disteis de comer". No se dice que al hambriento se le enseñó a santificar su triste situación, sino que se le alivió su necesidad. Ciertamente luego hay que enseñar la sobriedad, pero eso esencialmente ulterior, y sólo se puede hacer de manera auténtica después de haber tratado de aliviar la necesidad natural.

Hay efectivamente personas cuyo "amor sobrenatural", por ejemplo, cuyo celo apostólico, da miedo. Hay personas de las que tiendo a sospechar que "por mi bien", "por ayudarme a hacerme santo", pueden traicionarme, es decir, que por el bien sobrenatural pueden pisotear el bien natural.

Son los mismos que tienden a despreciar la libertad de las personas con tal de llevarlos "al bien". Esto olvida que el bien humano sólo se puede hacer libremente y que cuando se impone haciendo violencia física o psíquica, se le destruye.

Quien puede hacer bien sobrenatural de verdad, es la persona en cuya presencia uno se siente más libre, la persona que crea un ámbito de libre realización de la propia verdad, según lo que

dice Newman al comienzo de su definición del 'gentleman': uno que nunca hace daño, y que favorece los impulsos internos de cada uno.

Cuando una persona tiene la vida cristiana basada en una rectitud natural bien cultivada, aunque no sea la plenitud de la perfección, la convivencia es una delicia y además nos hacen mejores. Pero no nos hacen mejores de manera eficiente, sino al modo verdaderamente cristiano: sin imponer, sino creando un ámbito en el que el corazón se ve movido por dentro. Se asemejan de una forma especial a Cristo, que nos santifica enviando el Espíritu Santo, que su "espíritu", es decir, el medio en que podemos conectar con Él, y que permanece en nuestra intimidad, siendo no ya Dios con nosotros, sino Dios en nosotros. Por eso su acción santificadora no se compara a lo que se "impone", sino a lo que surge desde dentro, y nos "inspira". La relación que entre las personas puede ser medio de comunicación de las cosas más preciosas y delicadas, es la relación de confianza, de amistad. Esta relación tiene siempre algo de regalo, no puede provocarse a voluntad. La confianza, con el mismo "espíritu" de Jesucristo, no se puede imponer, sino que es esencialmente don gratuito de sí: dar esa confianza es reflejo e imagen del dar la vida en la Cruz por amor.

8. Naturaleza y gracia en la vida

Ya hemos visto que las inclinaciones de las potencias activas consideradas aisladamente no son la referencia plena de la vida. Esto significa ciertamente que para hacer justicia a la persona, sus potencias naturales han de ser vistas en unión con todo el ser de la persona, traspasadas por el sentido de la unidad. Cuando los enamorados dicen "contigo pan y cebolla", están expresando que el amor que se tiene en el corazón es una energía capaz de superar y asumir las energías de las emociones, los sentimientos y las potencias naturales. Esta fuerza directiva del amor indica que efectivamente es "natural" el que las energías naturales reciban un impulso desde su integración en la totalidad de la persona.

Por eso, el carácter "externo" que a veces puede reconocerse al impulso moral es relativo, porque la ley no es simplemente una ley externa, que esté intelectualmente presente en la razón y desde ella, por un imperio de la voluntad conduzca a las potencias. La ley moral es una ley escrita "en el corazón", es decir, debe ser una "ley de amor", lo cual expresa que no es una ley simplemente externa, sino plenamente interna a la persona, que incide en la dinámica de la misma potencia.

Es especialmente importante advertir que la norma humana no debe ser meramente "externa" a la potencia activa. Ciertamente, no son las emociones o los sentimientos o las inclinaciones de las potencias a sus actos, considerados aisladamente los que deben "orientar" la vida, pero esto no debe interpretarse como una defensa del voluntarismo externo. Lo que debe mandar no es una mera norma externa conocida intelectualmente, una especie de ley "intelectual", sino una ley "del corazón". Y esto es así porque la espiritualidad del hombre se inscribe en su mismo cuerpo. Por eso, las potencias sensibles del hombre son distintas de las de los animales. La filosofía tradicional, denominaba "cogitativa" a la potencia humana semejante a la "estimativa" de los animales, para subrayar la diferencia a la que nos venimos refiriendo.

La ley del corazón, impone muchas veces una aparente "violencia" a las potencias activas: por amor se pasa hambre, y se renuncia a muchas cosas. Pero esas renunciaciones o violencias lo son sólo relativamente, incluso para las potencias correspondientes, porque lo que se hace por amor se hace desde lo más profundo del propio ser. Esta ley de la dinámica de la acción humana significa que la ley del corazón no puede ser extraña a las inclinaciones de los sentimientos y de las emociones y de las inclinaciones de las potencias activas. En efecto, lo mismo

que hace que el corazón tenga esa claridad, es lo que hace que las potencias sean activas y que los sentimientos estén vivos. Por eso los sacrificios que nacen de las exigencias del corazón, son sacrificios de una manera muy suave y, en el fondo, dulce. Desde luego, los sacrificios que nacen de verdad de la ley que Dios ha escrito en el corazón, se distinguen nítidamente de los sacrificios que nacen de una ley meramente intelectual que trata de hacerse realidad a través de una voluntad que impone esa ley.

La gracia no quita la ley propia de las acciones humanas, que exigen que la conducta nazcan de una raíz propia. Sólo así la acción es propia y la conducta se puede calificar de libre. La ley de la Cruz, es ciertamente una ley de amor, que debe nacer de un corazón enamorado. Las violencias que aparecen en la vida mortificada de los hijos de Dios, deben ser ciertamente muy fuertes, pero nunca deben ser mera violencia gratuita. Tampoco es del todo inequívoco decir que esas mortificaciones deben hacerse "por amor". Esto podría interpretarse como un sacrificio violento que se ofrece a Dios para darle gloria. Es muy importante advertir que a Dios no se le da gloria de cualquier manera. A Dios se le da gloria solamente con actos buenos, y cuáles sean los actos buenos se conoce desde otra instancia. Fundamentalmente a través de la ley del corazón. Por esto, decir que los actos deben hacerse por amor, ha de interpretarse en el sentido de que deben ser actos que no sólo pretender dar gloria a Dios, sino en el sentido de que han de nacer de un corazón encendido.

Si esto no se entiende claramente se pretenderá que la voluntad imponga una ley que es interna solamente en el sentido de que es "entendida", pero que, en el fondo, es externa a la persona porque no nace de su fuerza vital propia. Entonces, como consecuencia lógica, se pretenderá que las personas anulen las inclinaciones naturales, para que así puedan responder de manera más inmediata y sin obstáculos a los imperios de la voluntad según la ley externa. Estas personas son capaces de una obediencia muy directa e inmediata, pero esa obediencia ofrece un tipo de actos muy pobres. Se podría decir que esa obediencia lo que ofrece es solamente una apariencia de acto humano. En realidad se trata de actos extraordinariamente pobres porque no responden a la dinámica de los actos verdaderamente libres. Por eso ni son actos que puedan ser plenamente eficaces en el mundo, ni enriquecen a las personas que los realizan.

No pueden ser eficaces porque son actos muy mecánicos, en los que lo que hay de acto es casi exclusivamente el aspecto mecánico, porque se han usado las potencias no como cualidades humanas informadas por un alma espiritual, sino como facultades de uso mecánico.

Entonces las palabras que se pronuncian suenan necesariamente falsas, es decir, no son palabras en las que se manifiesta una persona. Los gestos son poco más que movimientos materiales, que no forman unidad con nada porque no expresan más que la voluntad aislada que los imperó. Las personas que los llevan a cabo no se apropian realmente de esos actos, no son actos que constituyan una historia, sino actos simplemente instrumentales para quien los ha imperado. Muchas de las personas que han obedecido rendida y exactamente, si no han vivido esa obediencia como fruto de un estado de auténtico enamoramiento a Dios, sino solamente porque se le ha dicho que eso es lo que se debe hacer, al cabo de un tiempo aparecen como personas sin consistencia propia, un tanto distorsionadas, propicias a los problemas de identidad y, por supuesto, a los problemas psíquicos.

Es decisivo reconocer siempre la dinámica propia de las acciones humanas para distinguir cuando una persona actúa movida por la ley que Dios ha escrito en su corazón, y cuando, por el contrario, actúa movida por un voluntarismo que no tiene raíces en su ser más propio, sino que se remite sólo a unas ideas más o menos aprendidas y a una voluntad imperiosa. Algunas

veces se pueden experimentar generosidades de entrega que nacen de un encendimiento que es predominantemente emotivo, en su sentido más material y sensible, y, por eso mismo, pasajero o del deseo de imitar a otras personas, pero que no tienen auténticas raíces en el propio corazón.

La cuestión, pues, que debemos considerar es qué es ese corazón en el que está escrita la ley de Dios que debe conducirnos. La respuesta a esta pregunta es que el corazón es el alma en cuanto que es "la forma del cuerpo". La tradición cristiana afirma que el ser humano no es una yuxtaposición de "dos cosas", una espiritual y otra material, sino que es "una sola cosa", que es al mismo tiempo espiritual y material. No es que el cuerpo sea meramente material: el cuerpo humano es una substancia cuya "forma" es un espíritu. Por eso el cuerpo humano tiene propiedades que corresponden a los espíritus, como es la libertad. En los cuerpos materiales lo que caracteriza su comportamiento es la necesidad, y su régimen es la violencia. Para que un trozo de materia no caiga, lo que hay que hacer es atarlo: estaría fuera de lugar tratar de hablarle, ofreciéndole significados, logos. En cambio, a este trozo de materia que es el cuerpo humano lo vemos dotado de un comportamiento libre. Esto es altamente sorprendente, aunque nos sea muy familiar.

El cuerpo humano tiene su parte más propia constituida por un espíritu, que es el alma. Cuando la tradición doctrinal cristiana afirma que el alma espiritual es "única forma corporis", está afirmando que lo mismo que hace que la persona tenga capacidad de trascender la materia, es lo que hace que tenga sentimientos y emociones y que sus potencias tengan una fuerza activa propia en sí mismas.

Cuando se habla del corazón, se habla del alma en cuanto que es el principio único de la actualidad del cuerpo. Por esto es al mismo tiempo algo trascendente a la potencia concreta, y algo inmanente a ella. Esta contraposición es posible porque el compuesto humano ha sido herido por el pecado, y esa herida consiste precisamente en el debilitamiento de la unidad de sus partes. Por eso, se puede distinguir la potencia en sí misma aislada, y la potencia en cuanto forma parte de la "unitotalidad" de la persona.

El "corazón" al que nos referimos cuando hablamos de que Dios ha escrito nuestra ley en el corazón, es algo intermedio entre la pura fuerza inmediata de las emociones o de los sentimientos, y la mera ley abstracta puramente intelectual. Y es así porque es el alma que informa el cuerpo y le da todas sus fuerzas vitales.

9. Anima forma corporis

Como ya se ha dicho, la tradición cristiana expresó la relación entre lo espiritual y lo material en el ser humano con la fórmula "anima forma corporis". Esto implica que la visión cristiana del hombre no lo presenta como la yuxtaposición de dos elementos o dos "cosas" distintas: el alma espiritual y el cuerpo material, sino de una manera distinta. Al afirmar que el alma es la "forma" del cuerpo, se estaba afirmando que aquello que es espiritual en el hombre, no es extraño a su cuerpo material, sino una parte de él. Por eso, el cristianismo ha rechazado siempre el dualismo antropológico. Vale la pena hacer unas consideraciones breves sobre este aspecto de la visión cristiana del ser humano, porque, aunque es muy problemática desde el punto de vista especulativo y filosófico, es muy rico de significado en los aspectos más inmediatos de la vida.

La afirmación de que el alma es la "forma" del cuerpo, se refiere a su dimensión substancial, y no meramente morfológica. Algunos han interpretado la palabra "forma" como referida a la estructura morfológica y funcional, pero esto, aunque no se excluye, es radicalmente incomple-

to. El alma espiritual es la forma "substancial" del cuerpo humano. Ciertamente el calificativo de "substancial" no aparece ni en la 'Constitución de fide catholica del Concilio de Vienne' (DS 902), ni en la Bula 'Apostolici regiminis del Concilio Lateranense V' (DS 1440), que son los documentos del Magisterio solemne que tratan de esta materia. Pero el sentido de las afirmaciones magisteriales, aunque no supongan explícitamente una consagración del hilemorfismo como doctrina técnico filosófica, se refiere a la constitución íntima y radical del ser humano, y da por supuesto que el alma es espiritual y que es una parte, digamos, "metafísica", de su cuerpo.

Esto conlleva que la apertura a Dios que está implicada esencialmente en su espiritualidad, está también inscrita en su cuerpo, o más precisamente en todo lo que de "formal", es decir, significativo, hay en el cuerpo. Por eso, todo lo que hay en el cuerpo humano de "actual", es decir, de inteligible y de activo, debe ser remitido al alma espiritual como elemento constitutivo suyo. El alma no se expresa únicamente en las potencias "espirituales" del hombre, sino también en las facultades activas del cuerpo. No hay un alma "vegetativa" o "animal" que dé cuenta de las capacidades mecánicas o afectivo-sentimentales, y un alma "espiritual" que dé cuenta de las dimensiones superiores de la existencia. Es la misma y única alma de cada persona la que da cuenta de todo.

El lenguaje sobre el hombre como compuesto de alma y cuerpo, es una trasposición "pedagógica" o "catequética" pero relativamente ambigua, de la fórmula que estamos comentando. Es ambigua porque tiende a engendrar una visión dualista del hombre. Este cierto dualismo "pedagógico", es útil para admitir la pervivencia después de la muerte. Pero conlleva el peligro de hacer una presentación desvaída de la muerte, como mera liberación de una cárcel, con el consiguiente riesgo de suscitar reacciones que pretendan recuperar los aspectos que se desdibujan en esa visión, y acaben poniéndose en el otro extremo. Por una parte, se ha dado, también en la Iglesia, una reacción contra la visión dualista de la muerte que inducía a la negación de la escatología intermedia ("La idea de que no es bíblico hablar del alma, se impuso de tal manera que hasta el nuevo 'Missale Romanum' de 1970 suprimió en la liturgia exequial el término 'anima', desapareciendo igualmente del ritual de sepultura": J. Ratzinger, "Escatología", Herder, Barcelona 1992, p. 106).

La ambigüedad de esa trasposición implica también un riesgo para la recta concepción de la moral y de la lucha ascética. Si se afirma que el hombre es compuesto de alma y cuerpo, parece que la dimensión moral de la existencia humana ha de entenderse como el dominio del alma, con su conciencia, sobre el cuerpo y sus facultades. En la medida en que el alma se distinga del cuerpo, ese dominio se entenderá necesariamente en términos de eficiencia, es decir, según el modelo del auriga que conduce el carro. En esa visión, las potencias son consideradas como energías activas "ciegas" que necesitan de la orientación de la conciencia, para dirigirse al fin propio de la persona. En este esquema, la orientación de la conciencia es algo exterior a las potencias mismas, y las orienta a través de la voluntad. Evidentemente este esquema es el que se presenta en muchas visiones de la moral, pero no menos evidentemente, este esquema presupone que, de suyo, la orientación a Dios no está inscrita en cada potencia. Esto significa que esas potencias no son el resultado "directo" de la llamada creadora, sino que han sido puesta en el ser por la creación, y les accede la orientación al fin último del ser humano a través del imperio de la voluntad.

En consecuencia la vida ascética y la lucha del cristiano tenderán a tomar un carácter inevitablemente "violento", de cadencia voluntarista: el alma debe "someter" al cuerpo y a sus pasiones, como a un elemento extraño y rebelde, que es de suyo completamente ciego respecto del bien moral de la persona.

Este esquema pretende acoger la doctrina sobre la "herida" del pecado original, que es una desunión entre los elementos que componen la complejidad del ser humano. Pero me parece que por tratar de explicar esa herida, recurre a un esquema de resonancias claramente dualistas, y que, por eso, para vencer los efectos de esa herida hay que luchar de manera violenta.

En cambio, cuando se reconoce que el alma es la forma del cuerpo, se está afirmando que la relación con Dios no radica simplemente fuera del cuerpo, sino que queda inscrita en él. Esto no es solamente una cuestión abstrusamente académica, sino profundamente viva. En efecto, el cuerpo humano no es meramente material, sino que está transido de espiritualidad, es decir, de relación. Lo prueba claramente el hecho de experiencia de que el cuerpo es significativo "en cuanto humano" en sus órganos más directamente relacionales, como son el rostro, la mirada, las manos. También en la dimensión del pudor, observamos que el cuerpo sexuado se hace máximamente significativo en trance de donación. No es la mera desnudez lo que es impúdico, sino más bien el desnudarse, es decir, lo que conlleva de ofrecimiento a la percepción de otra persona.

Por eso, la lucha ascética que tiene en cuenta la unidad substancial cuerpo humano, no pretende anular las energía activas propias del cuerpo, como son las emociones y los sentimientos, sino llenarlas de su orientación propia. No pretende la neutralidad de las energías corporales, sino su "inhabitación" por lo espiritual.

Por esto mismo, la auténtica santidad cristiana no aparece como una anulación de lo corporal para el brillo de lo espiritual "separado", sino como la inhabitación del Espíritu Santo en todas las dimensiones de la persona del cristiano. El santo cristiano no es una persona en la que se admira el "dominio" del alma sobre el cuerpo, sino una persona "inhabitada", en la que inhabita el Espíritu. La Teología suele formular la inhabitación del espíritu como algo que corresponde al alma (La cuestión académico-teológica suele ser "inhabitación del Espíritu Santo en el alma del justo"), pero en la manera en que San Pablo habla de la inhabitación se refiere primariamente al cuerpo ("¿no sabéis que vuestros cuerpos son templos del Espíritu Santo?" 1 Cor 6, 19).

La modernidad ha tendido a identificar la doctrina de la unión entre lo espiritual y lo material en el hombre en términos de dualismo de dos substancias completas, de las cuales la espiritual es 'res cogitans', es decir, la sede de la libertad, del sentido, de conocimiento; mientras que la material es mera 'res extensa', es decir, la sede de la mera necesidad y de la pasividad propia de la materia. El dualismo moderno se expresa en el rechazo de la noción de naturaleza como una materia que tiene en sí misma un significado y una teleología propias. Por esto, la acética de corte dualista tiende de suyo a prescindir o, al menos, a mirar con desconfianza, la naturaleza humana en cuanto principio interno de una dinámica teleológica. La desconfianza de algunos maestros cristianos respecto de los sentimientos va paralela a su rechazo o desconfianza respecto de la naturaleza, y a la afirmación de lo sobrenatural como algo ajeno a lo natural.

10. La santificación del mundo exige entender qué es el mundo

El "mundo" al que nos referimos cuando hablamos de santificación del mundo no es simplemente el "medio" en el que puede vivir el organismo humano. El "mundo" es esencialmente un ámbito de "aparición", es decir, un ámbito en el que las personas pueden aparecer ante las demás. Los griegos decían que la libertad era sobre todo la capacidad de mostrar la singularidad de la propia persona a través de gestas políticas, militares, o intelectuales. Pero las propias gestas requieren que haya un lugar en el cual la persona pueda aparecer ante las demás en su singularidad personal. Para los griegos este ámbito era sobre todo el ágora, el lugar de la

ciudad en el que cada cual podía participar y mostrar o expresar sus ideas.

Para nosotros entender esta noción de mundo es difícil, porque la cultura moderna casi ha anulado la noción de "espacio público". Pero cuando se ha vivido intensamente en una universidad, en la que se han dictado lecciones, participado en debates y en seminarios, se han dado cursos, se ha conversado con colegas y estado en tertulias, se entiende bien que no basta tener cosas que decir, o ser uno mismo: hace falta que pueda ser "visto" como tal persona, y eso no se puede cumplir de cualquier forma. En un ámbito de auténtica vida universitaria, las personas se conocen en su singularidad propia. Por eso una universidad es un ámbito especialmente adecuado para "aparecer". Esto significa que es un ámbito que subraya las singularidades: no es un ámbito propio de "profesores" competentes y laboriosos, aunque estos sean también necesarios, sino de "maestros", singulares, insustituibles, irrepetibles. Etienne Gilson caracterizó la Sorbona, en la que estuvo en sus años de juventud, como la 'universitas magistrorum'.

El mundo en este sentido es un lugar en el que las diferencias entre las personas aparecen visibles, y por eso será un ámbito atacado por todo aquel que se sienta perdedor. La acusación será que ese ámbito favorece el culto a la personalidad, a la vanidad, a los "efectos especiales" para ganar el afecto o la admiración de los estudiantes, y dificulta el trabajo serio y escondido. '

Si se trata de crear un ambiente humano que favorezca las relaciones humanas al más alto nivel, es decir, las relaciones de amistad, es preciso superar la tentación de que las personas sean perfectamente sustituibles, para que la labor de conjunto no pierda continuidad. Si las personas son sustituibles es que no son tratadas como personas, porque éstas en efecto, son insustituibles. Y si las personas son tratadas como sustituibles no podrán desarrollar sus mejores posibilidades creativas, pues éstas están intrínsecamente unidas a lo más propiamente personal.

1. El don de la fe

La fe en Jesucristo es un don, un regalo divino que no podemos darnos a nosotros mismos. La fe es virtud sobrenatural "quam Deus in nobis, sine nobis operatur".

El ser humano tiene, por su condición de haber sido creado por una llamada que tiene a la vez una dimensión divina y otra humana, la capacidad fundamental de aceptar el testimonio de otras personas, prestándoles de esta manera una fe humana. Esta fe tiene el carácter de algo profundamente natural, pero al mismo tiempo sitúa a la persona en un ámbito de donación y de gracia. Por eso la fe no es natural en el sentido de que esté producida por la mera fuerza activa de la persona individual.

El ámbito de la vida verdaderamente humana está lleno de contenidos que proceden de esta fe humana. Si los elementos que proceden de esta fe desaparecieran de su vida, la persona se vería terriblemente empobrecida. Estos contenidos, en la medida en que proceden de la donación ajena tiene el carácter de algo que ha de ser custodiado. Es tremenda la situación de quien ve que su fe en alguien se desmorona. La caída de la fe es una tragedia para quien la sufre.

2. La custodia del don precioso de la fe

La fe humana requiere una disposición personal adecuada. Si la persona no puede darse la fe sobrenatural, sí puede, sin embargo, disponerse de manera que esa fe, cuando le es concedida pueda ser aceptada. También puede disponerse de manera que la fe le sea muy difícil: hay actitudes mentales que hacen casi imposible que el corazón se abra a la fe que se le concede.

Cuando se tiene fe sobrenatural en Jesucristo, es necesaria una actitud de custodia cuidadosa de ese tesoro. Siempre acechan los peligros de la desconfianza, de los intereses, de la crítica, de la búsqueda de autosuficiencia. Por el pecado original, el ser humano tiene en él mismo la huella de la rebeldía originaria, la tendencia a curvarse sobre sí mismo e indisponerse ante la gracia de la fe, que siempre requiere una humildad de fondo en la criatura.

Cuando la fe exige sacrificio aparece con facilidad la tentación de adoptar actitudes que hacen difícil la fe. La fe supone que la persona sale de sí misma, que renuncia a ponerse en el centro, y mira sobre todo a Jesucristo, confiando en su Persona amable y en sus palabras, que se custodian en la Iglesia.

La fe verdadera se puede desvirtuar en una actitud que parece que es de fe porque afirma la existencia de Dios, y su omnipotencia, pero que en realidad vicia la relación con Dios. Esto sucede cuando Dios es visto sobre todo en función de la propia vida, de los propios intereses, cuando se acude a Él para que solucione los problemas coyunturales que se presenten en la propia vida. Es una relación con Dios en la que el centro está en el propio yo, y Dios se sitúa en función de ese yo.

La fe sobrenatural ha de ser custodiada aceptando los hechos que nos contrarían, que obstaculizan nuestros proyectos e ilusiones, y reconociendo también esos hechos como provenientes de la providencia omnipotente y amorosa de Dios.

La fe se custodia sobre todo con la humildad y con el amor. Es el amor el que todo lo cree, el que nos sitúa en la posición de apertura confiada, de salida de nosotros mismos, de poner el

centro de gravedad de la propia existencia fuera de nosotros en la Persona de Cristo, autor y consumidor de la fe.

También requiere la fe el poner a su servicio todas las capacidades mentales de la persona. A la fe se la sirve cuando la hacemos siempre más significativa, y más decisiva en la propia vida. Esto requiere un ejercicio de la inteligencia, la reflexión profunda, el empeño porque la propia visión del mundo tenga como referente fundamental los contenidos de la fe sobrenatural cristiana. Así la fe se hace también cultura, porque modula la manera de configurarse la sociedad y los valores en que ésta se apoya.

La defensa de la fe se hace entonces "apologética", que es la argumentación racional en defensa de la fe. Pero es justamente en este aspecto donde la defensa de la fe debe ser más cuidadosa de la misma naturaleza de la fe y no olvidar que la fe sobrenatural, y los contenidos que en ella encontramos, son regalo, don, y que nunca pierden ese carácter.

La razón humana puede defender la fe ante los asaltos de la razón agnóstica, o de la mentalidad racionalista. Pero esta defensa no puede tratar nunca la fe como algo propio en el sentido de producido y dominable por la razón. Como enseña el magisterio del Concilio Vaticano I: "Ciertamente, la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre; nunca, sin embargo, se vuelve idónea para entenderlos totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto. Porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la revelación y aceptados por la fe; siguen, no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos de cierta oscuridad, mientras en esta vida mortal "peregrinamos lejos del Señor; pues por fe caminamos y no por visión [2 Cor. 5,6 s]".

Por eso, cuando se observa que la fe es esgrimida en polémicas para defender ciertas posiciones, a veces se vislumbra una actitud que, más que defensa de la fe, es defensa de las propias posiciones, aunque se aduzca que esas posiciones están basadas en la fe sobrenatural. Esto sucede cuando los argumentos de fe, las verdades reveladas se esgrimen de una manera tal que parece que se dominan como armas "propias" con una seguridad y desenvoltura excesiva. Por eso, algunas argumentaciones o defensas que se hacen apoyándose en las verdades sobrenaturales, aparecen sospechosas. La fe es un don, que debe ser recibido como propio, pero sin que ese ser-tenido-como-propio parezca que supone una superación del ser-recibido. La fe sobrenatural hunde sus raíces en el corazón

de la forma más profunda, pero siempre debe tener el sello de que es algo recibido, algo regalado. La fe nunca se debe convertir en una posesión "propia" en un sentido que olvide su carácter de don gratuito.

3. La defensa de la fe en la sociedad

Cuando la fe se ha vivido con fidelidad y ha configurado una "cultura" concreta, las personas se encuentran en un mundo cultural en el que consideran, con razón, que esa cultura está apoyada en la fe. Pero entonces es muy fácil que el impulso que los hombres sentimos para defender nuestro mundo, se interprete como impulso hacia la defensa de la fe sobrenatural.

Esto es fácil de entender cuando se ve que el mundo cultural de muchas personas está constituido por elementos que tienen su origen en una larga historia cultural y social en la que los

contenidos de la fe se considera que han estado presentes de manera decisiva. Entonces es fácil pensar que las instituciones, la configuración política, las leyes, la ordenación de la sociedad, son como una "materialización" de la fe cristiana, de manera que esa sociedad se califica de sociedad cristiana de una forma peligrosamente unívoca.

Esto es especialmente sutil en el ámbito de las ideas, cuando la historia intelectual de un pueblo o de una civilización, tiene como puntos de referencias sistemas de pensamiento que se erigieron al mismo tiempo que se pensaba la fe. Entonces es fácil que surja la tentación de considerar que la fe casi se identifica con los sistemas filosóficos o, en general, intelectuales, que sirvieron para hacer sistemas cristianos de pensamiento. Si estos sistemas se consideran como la expresión cabal de la fe, la advertencia de que el propio mundo cultural se tambalea, se interpreta como el derrumbamiento de la misma fe.

En la historia ha habido situaciones de este tipo con cierta frecuencia. Cuando algunos cristianos han visto que ciertas formas políticas se derrumbaban, o que ciertos modos de pensamiento perdían su vigencia social, o que sociedades enteras entraban en crisis, esos cristianos han experimentado un profundo sentimiento de que el cristianismo estaba en trance de ser arrojado del mundo de los hombres. San Agustín realizó en su "De civitate Dei" una reflexión poderosa sobre este sentimiento.

Una de las claves para identificar cómo es el temperamento de las personas proclives a estos juicios, es mirar su manera de entender la relación entre la reflexión humana sobre la fe, y la fe misma. Cuando la fe se identifica con una cierta explicación racional, es decir, cuando la teología se considera ya sustancialmente realizada, al menos en lo que se refiera a determinados aspectos o partes de sus contenidos; cuando, por ejemplo, se piensa que la doctrina cristiana de los sacramentos está ya sustancialmente "terminada" con la teología de Santo Tomás de Aquino, y con las definiciones del Concilio de Trento, entonces la formación en la fe, se verá ante todo como el deber del estudio de un sistema que ya ha sido escrito de manera definitiva, sin que se deba plantear la posibilidad de nuevos enfoques.

Hay que tener en cuenta que los "sistemas" de pensamiento son organizaciones de la visión de la realidad fuertemente "interpretativos", es decir, sustituyen la realidad por interpretaciones racionales bien ordenadas y fácilmente inteligibles. Estos sistemas suelen mostrarse afines con determinadas visiones del mundo, del hombre, y también de la sociedad. Entonces, la crisis de la sociedad tiende a identificarse con crisis de la misma fe. Cuando el siglo pasado entró universalmente en crisis el "Ancient Regime", muchos cristianos se sintieron inclinados a defenderlo en nombre de la fe. Pensaban que si se caía aquel sistema político, se tambalearía necesariamente la fe cristiana y la misma Iglesia.

4. Riesgos de la defensa de la fe

La defensa de la fe se debe distinguir cuidadosamente de la defensa de sus concretas formulaciones racionales y, más aún, de los sistemas sociales a que la visión de los cristianos dio lugar en épocas históricamente pasadas.

Quizá esta distinción no sea fácil de realizar, pero hay algunos criterios bastante claros que pueden ayudar a identificarla.

En la historia hay casos muy claros en que figuras, por lo demás muestras egregias de santidad, que se alzaron con la bandera de la defensa de la fe, en realidad estaban defendiendo una visión de la fe que era muy angosta y reducida. San Bernardo, por ejemplo, atacó violenta-

mente el intento de Pedro Abelardo, cuando éste intentaba aplicar la racionalidad lógica a la inteligencia de la fe, porque lo consideraba una degradación racionalista de la fe pura. Le parecía que aplicar a la fe sobrenatural la filosofía de hombres paganos como Aristóteles, no podía suponer sino una corrupción de la pureza de la fe cristiana. Ciertamente el intento de Abelardo era aún titubeante y no carente de limitaciones. Pero los grandes pensadores de la Escolástica, como Santo Tomás de Aquino, o San Buenaventura, o el Beato Juan Duns Scoto, son más continuadores del proyecto de Abelardo que de las reservas de San Bernardo. Por eso, el celo del gran fundador del Císter contenía en sí mismo algo de dudoso. Por supuesto, cuando San Bernardo atacaba a Abelardo, pensaba que no lo hacía por defender opiniones suyas personales, sino por defender algo que era la misma fe que Jesucristo había entregado a su Iglesia. Pero la pasión con que se alzó como defensor de la fe, la seguridad con que se erigió en juez del pensamiento de Abelardo, a quien no entendía, mostraba que estaba tratando la fe de una manera demasiado propia, estaba esgrimiendo los argumentos sobrenaturales de un modo tan poco abierto y considerado, que en muchos de los mejores espíritus de su tiempo, suscitó justificadas reservas. Más prudente fue Pedro Venerable, abad de Cluny, porque fue más abierto, y no vinculaba precipitadamente la pureza de la fe, con el rechazo de toda novedad en la forma de pensamiento.

Seguramente San Bernardo actuaba movido por lo que él creía un impulso de fidelidad a la fe sobrenatural. Él pensaba que no estaba defendiendo nada propio, sino únicamente la fe de la Iglesia, en la cual no se podía transigir. Pero el modo en que se cerró a la novedad, y la violencia con que juzgó a la persona a la que se oponía, muestra que trataba la fe de una manera inadecuada. Él mismo, al final de su vida, sintió que se había dejado llevar más de una vez por una "nimia nimietas", una "excesiva excesividad", una pasión que por ser demasiado ardiente y apasionada, le aparecía al final como de dudosa autenticidad.

Ejemplos parecidos hemos contemplado en nuestros días ante intentos teológicos que se han mostrado en pocos años extraordinariamente enriquecedores para la misma fe. Algunos de los teólogos que a fines de los años sesenta eran considerados por los más celosos como llenos de peligros, al cabo de muy pocos años se han mostrado defensores providenciales de la fe de la Iglesia en un mundo que cambia. En estas últimas décadas se alzaron algunas voces muy apasionadas en contra de proyectos teológicos que no se identificaban con los modos y las expresiones de la neoescolástica. En algunos casos, se ha llegado a condenas virulentas y casi a anatematizaciones públicas, y a reprochar a las más altas instancias del Magisterio el que no intervinieran con todo el rigor de la condena formal.

Las figuras que adoptaban esta actitud no han sido, en general, grandes teólogos, sino eclesiásticos o simples cristianos especialmente sensibles a la "situación del mundo" en que los valores cristianos ya no determinaban de manera inmediata, como se consideraba que debía ser, los elementos configuradores de la sociedad humana. Eran personas que advertían con profunda inquietud el advenimiento de una formas sociales en las que las verdades cristianas no iban a estar protegidas directamente desde el ejercicio del poder político.

5. La defensa de la fe en la Iglesia

El Señor no garantizó la fidelidad que la Iglesia había de guardar a su doctrina y a su obra, a un documento jurídico, o a unas formulaciones exactas e inequívocas, sino al envío del Espíritu Santo. Si no fuera descabellado, podría pensarse que el Señor actuó de manera un tanto imprudente, pues parece que con unas pocas indicaciones claras se podrían haber evitado tragedias tremendas de cismas y de rupturas de la unidad de la Iglesia. Por eso vale la pena tratar de deducir algunas consecuencias del modo de actuar del Señor, para así poder entender

cómo debe ser la verdadera defensa de la fidelidad al legado sobrenatural del Redentor a su Iglesia.

El hecho de que Jesucristo confiara la fidelidad de la Iglesia al Espíritu Santo, nos hace ver que la defensa de la fe, tiene su ámbito propio en el modo de actuar del Espíritu divino. Sabemos que la acción del Paráclito no es de tipo "eficiente", sino que se encuentra más bien en el orden de la causalidad "formal". Esto significa que lo que protege a la Iglesia no es un factor del tipo del gobierno que interviene enérgicamente cuando se vislumbran desvíos, sino que es algo parecido a lo que se expresa cuando se dice que es "el amor" el que protege a la familia. El amor no es ningún sujeto externo que pueda tomar medidas cuando alguien amenace romper la unidad, sino una cualidad que impregna los corazones en virtud de la cual esos mismo corazones se mantiene unidos.

Juan Pablo II ha dado muestras claras de actuar según este criterio. Su empeño por vigorizar la unidad de los cristianos se ha basado sobre todo en fomentar el "espíritu", encender la fe, transmitir su misma devoción a Jesucristo, recordar a los hermanos separados que tienen una historia de heroísmo en la fidelidad a la Persona de Cristo. Cuando se ha visto en el trance de tener que decidir claramente ante situaciones conflictivas, ha apelado más al espíritu de las personas que a sus propias decisiones de gobierno. Ha habido quien le ha acusado de ser remiso a la hora de tomar decisiones drásticas. Pero él ha preferido apelar al corazón de las personas y de las instituciones, porque sabe que ciertas actitudes han de nacer del corazón o, en caso contrario, son necesariamente ineficaces. Con este modo de actuar, el Papa ha mostrado un fe práctica en la acción propia del Espíritu Santo como "alma" de la Iglesia.

Por eso mismo Juan Pablo II ha actuado con un sorprendente respeto ante los impulsos de las diversas instituciones que ha contemplado en el seno de la Iglesia, aunque es seguro que no sintonice con algunas de ellas. Podría decirse que ha respetado y fomentado todo lo que podría ser un soplo del Espíritu, con la confianza en que si no es de Dios, morirá solo.

Esto no implica una debilidad, sino justamente lo contrario. Cuando se cree de verdad en la fuerza del espíritu, no se ve la necesidad de actuar con medidas externas de imposición disciplinar. La Iglesia de los Padres no se apoyaba en la rigidez de sus gobernantes, sino en la riqueza de espíritu de sus miembros.

Ese modo de hacer es una señal clara de que la Iglesia no es una sede de fanatismo. El fanatismo es en el fondo un signo de debilidad. "El fanatismo de la pasión es aparentemente la antítesis del cientificismo. En él, el individuo se niega a darse por enterado de la significación "objetiva" de su acción: se encierra en su vivencia subjetiva, obra, sufre, valora y no acepta ninguna relativización de lo que para él es efectivo. Como Don Quijote, desafía a todo el que no quiera confesar que Dulcinea del Toboso es la más bella dama del orbe. Sin embargo, esta "fanática" indiferencia del "amour fou" frente a cualquier parecer exterior tiene en sí -tanto como la propia tarea científica- el relativismo como veneno mortífero. En la medida en que se niega a percibir todo significado de su obrar que trascienda su propia perspectiva, el fanático muestra con la mayor evidencia que no cree en absoluto en la realidad que defiende. Secretamente sabe que su modo de ver las cosas no resiste un examen "desde fuera". Por eso no se expone en modo alguno a esa prueba. El fanático renuncia a convencer a los otros. Le basta con estar él mismo convencido y con que nadie le contradiga. Esto es, sin embargo, la muestra de que él no está en absoluto realmente convencido. Se parece al soñador que empieza a notar que sueña, pero que intenta demorar el despertar para poder ulteriormente considerar el sueño como realidad, pues en el fondo el fanático cree también que la "verdadera realidad" es aquella que expropia el propio agente de sí mismo" (Robert Spaemann, "Felicidad y benevolencia",

Rialp, Madrid 1991, pp. 221-222).

Ciertamente ha habido casos en que se ha hecho necesaria la medida disciplinar, porque los cristianos necesitan también de la disciplina, pero con sumo cuidado de que eso no suponga poner la confianza en unos medios que han de ser siempre secundarios. La confianza en la unidad y en el vigor de la Iglesia no puede radicar en su fuerza organizativa, ni en su disciplina implacable, ni en un cerramiento a todo diálogo sino, hoy como ayer, en la donación del Espíritu, que es el único que puede garantizar al mismo tiempo la unidad perfecta y la libertad plena propia de los hijos de Dios.

6. El deber de cada cristiano de defender a fe

Cada cristiano tiene el deber de defender su propia fe frente a los asaltos de las dificultades que inevitablemente encontrará en el camino de su vida. Esta defensa se refiere ante todo a la fe sobrenatural que Dios le ha concedido haciéndole encontrar a Cristo y tiene lugar sobre todo en el seno de su propia intimidad, en el sagrario de su alma, que es donde se cree, y también donde se libran las batallas más de fondo sobre la fe cristiana.

Un aspecto importante de la defensa de la virtud de la fe por parte del cristiano es el deber acrecentar esa fe para que sea viva. La fe se defiende ante todo viviéndola, haciendo que sea fe de vida, operativa. Por eso el cristiano debe defender su fe procurando que se traduzca en su vida, de manera que venga a ser una auténtica "vida de fe". Esta expresión puede entenderse en dos sentidos. Por una parte está el sentido de vivir en confianza y abandono en manos de la providencia paternal de Dios. Este sentido considera la fe sobre todo desde el punto de vista de que es una virtud sobrenatural, que es la que tradicionalmente se ha denominado "fides qua (de fides qua creditur", la fe por la que se cree). Por otra parte, la expresión "vida de fe" puede entenderse desde la perspectiva de que la fe tiene una serie de contenidos intelectuales que engendran de suyo una visión del mundo, y que esa visión de la realidad y de las personas da lugar a un tipo de comportamiento determinado. La fe en cuanto cuerpo de doctrina o conjunto de contenidos intelectuales, es lo que se llama tradicionalmente fides quae (de fides quae; creditur, la fe que se cree).

En realidad, en la fe cristiana esta distinción, aunque pueda ser útil para los estadios penúltimos de la revelación, cuando la revelación llega a plenitud, esta distinción pierde vigencia. En efecto, en la plenitud, la revelación ya no es un conjunto de verdades más o menos divinas, sino la Verdad infinita, que es el Hijo eterno del Padre, que ya no es una proposición ni se expresa en un conjunto de proposiciones, sino que es una Persona. Las proposiciones se entienden, pero las personas sólo se pueden "poseer" en la entrega mutua. La posesión de la Verdad personal, es inseparable de la entrega a la verdad Personal.

Estas características de la plenitud de la revelación y autocomunicación de Dios en Cristo, abren un nuevo modo de tratar intelectual o teológicamente la fe. Ya no se deberá contar tanto sobre los problemas inmediatamente gnoseológicos, cuando sobre la realidad dialógica del hombre. La base de razón natural propia para una teología de la fe ya no deberán ser tanto las cuestiones de la teoría del conocimiento o del razonamiento lógico, cuando aquellas que se refieren a las relaciones interpersonales. Ciertamente en la fe hay también conocimiento intelectual, pero cuando nos encontramos en la fe propiamente cristiana, los contenidos inteligibles de la fe están intrínseca e indisolublemente involucrados en la misma experiencia de la relación personal con Cristo.

La fe cristiana no debe ser defendida solo desde la argumentación racional teológica. Pero

tampoco desde la apología del puro amor como entrega personal. Más bien hay que advertir siempre que la entrega personal está cargada de implicaciones "intelectuales", de modo semejante a lo que se expresa cuando el enamorado dice a la amada que ella "ha vuelto los misterios del revés"; y, al mismo tiempo, ha que tener siempre en cuenta que el conocimiento más profundo de las verdades de la fe, debe llevar de suyo a un amor más intenso por Aquel que es la plenitud de los misterios revelados.

Una defensa de la fe que se mantuviera en la vigilancia de la ortodoxia doctrinal, sería necesariamente insuficiente, si no se articulara con el amor testimonial de Cristo. Por esto, la defensa personal de la fe, debe tener como elemento esencial el "dar razón de la esperanza", más que argumentar en el plano puramente intelectual. La enseñanza de la fe, también en los ámbitos intelectual-teológicos, debe ser una tarea esencialmente personal. La fe cristiana es tal que no puede ser mostrada adecuadamente desde una pretensión de mera exactitud aséptica o impersonal. La fe no puede ser presentada de modo desencarnado. La pretensión de que la fe se predique de manera que no "aparezca" la persona del predicador, es una pretensión que, en el fondo, es contraria a la misma fe.

La experiencia de quien asiste a lecciones o predicaciones de la fe cristiana, ha de ser necesariamente una experiencia humana plena y no meramente una experiencia "intelectual". Aunque los libros puedan cumplir un papel importante en la pedagogía de la fe, ésta requiere de suyo que esté presente en una vida humana concreta. Al mostrar o explicar la fe, esta vida concreta del que enseña, no debe moverse en un ámbito de argumentaciones teóricas, sino que ha de transparentar que, sobre todo "es poseído" por la Verdad, más que "poseerla" como contenidos teóricos en su inteligencia.

El "ser poseídos" por la Verdad implica tener el Espíritu de Cristo, en el cual tiene lugar la unión vital con Él, y el Espíritu de Cristo es el Amor consubstancial del Padre y del Hijo, el Amor fontal. Por eso se puede afirmar que "sólo el amor es digno de fe": sólo quien ama merece ser creído.

El amor y la comunión con Jesucristo que el Espíritu induce en la persona que cree, debe llevar a buscar "entender" racionalmente lo que ya se posee al estar en unión al Verbo. La llamada tradicionalmente "fe del carbonero" expresa el aspecto de confianza personal, pero esta entrega confiada sería equívoca, si el que afirma tenerla quedara satisfecho con esa situación, y no buscara explicitarla en la dimensión intelectual y racional de su persona.

7. El riesgo del "celo"

Las personas que, en la práctica, identifican completamente la fe con determinadas manifestaciones culturales o con alguna de las construcciones intelectuales que se han elaborado a lo largo de la historia, se manifiestan con un celo particular en la defensa de lo que consideran un legado divino sobre el que no les está permitido transigir. Estas personas quizá están convencidas, como se ha dicho antes de que están defendiendo a Dios mismo, y allegado de salvación que Cristo ha dejado a su Iglesia. Por este celo, esas personas pueden llegar a arrasar a las personas, y a tratar de agostar manifestaciones de la vida de fe, que son plenamente legítimas. Una cuestión importante que surge entonces es "qué actitud tomar ante estos celosos indiscretos de lo sobrenatural".

La cuestión no es ciertamente sólo teórica. Se plantea muy en la práctica, cuando, por ejemplo, se defienden posiciones que son evidentemente "de parte" esgrimiendo argumentos que involucran inmediatamente lo sobrenatural, y la unión con Dios. Esas personas celosas, parecen

identificar completamente la propia situación institucional o cultural con la fidelidad estricta a Jesucristo.

Frente a esta realidad, me parece que la actitud debe ser muy prudente, de manera que la defensa propia no derive inmediatamente en un ataque a la posición de aquellos que defienden imprudentemente la fe. No se debe menospreciar la angustia de quienes ven que los logros culturales de la fe, o que las formas concretas en las que han vivido la fe, se tambalean y se muestran contingentes. Es un caso parecido al que vivió la Iglesia en el Concilio de Jerusalén: muchos convertidos al cristianismo naciente habían vivido en el seno de la tradición del Pueblo elegido, y es muy comprensible que no pudieran admitir que aquellas leyes venerables, de origen ciertamente divino, habían caducado para siempre. Aún entonces se mantuvo el precepto de no comer carne sin desangrar, aunque luego, poco después, decayera también ese precepto.

La actitud práctica ante esos defensores apasionados del espíritu, debe ser siempre, de caridad. No se trata pues de desenmascarar ante todo las limitaciones estrechas de sus planteamientos, o de reprocharles el escondido apego a unas formas temporales contingentes e incluso falsas, sino ante todo el mostrar la comunión en lo esencial. Puede ser, ciertamente que en muchas de esas defensas celosas del espíritu haya en efecto, mucho apego a cosas temporales, pero el cristiano debe ser comprensivo y evitar en lo posible, todo aspecto que pueda resultar chocante para los que desde este punto de vista se manifiestan como los "pequeños". Nunca es buena señal de tener el amor de Cristo el gozarse en escandalizar a los que quizá no han tenido otra forma de acceder al misterio que a través de unas instituciones muy visibles.

De todas formas, es frecuente que el celo imprudente se manifieste en un ataque explícito a los que pretenden vivir su unión con Cristo de una forma más libre e independiente de las formas institucionales determinadas, y más aún a los que tratan de abrir formas nuevas de vivir la fe. Entonces la actitud que se debe adoptar es la de la huida de esos ataques, el ignorarlos, sin caer en la tentación del contrataque. Hay que tener en cuenta que sólo los más fuertes de espíritu, y quizá también de temperamento, serán capaces de vivir serenamente la unión con Cristo en medio del asalto de los "institucionalistas" del tipo que sean.

En cualquier caso, será el momento de afianzar la autenticidad de la propia vida cristiana, aún sin el apoyo de instancias institucionales que pretendan garantizarla. Sobre todo, en los tiempos de crisis, personal o institucional o cultural, lo esencial es salvar la fe, la comunión con Jesús, la propia vida en el Espíritu Santo. Quien vive esa situación ha de volverse siempre más a los fundamentos inmovibles de la fe, al Evangelio, al Catecismo de la Iglesia Católica, y sobre todo a la oración, a la penitencia personal, a la búsqueda de la santidad con la ayuda de buenos maestros.

FIN DEL LIBRO

Antonio Ruiz Retegui
Madrid, febrero 2000