

Cuadernos de Pensamiento 16



FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

Seminario «ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ»

Madrid 2004

DIRECTORA
Lydia Jiménez

SECRETARIO
Ramiro Flórez

CONSEJO EDITORIAL
Consolación Morales Borrero
José T. Raga Gil
Amancio Labandeira
José Luis Cañas Fernández
Lourdes Redondo
María Teresa Cid Vázquez

Cuadernos de Pensamiento 16

PUBLICACIÓN DEL SEMINARIO “ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ” DE LA
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

SUMARIO

	<u>Página</u>
<i>Preliminar</i> por Lydia Jiménez.....	7
I. COLABORACIONES	
I.1. <i>Dos grandes pensadores cristianos del siglo IV: Agustín y Jerónimo. El calor de un debate personal</i> , por José Luis Cancelo.....	11
I.2. <i>Las categorías de inmediatez y relación en Soren Kierkegaard</i> , por José Luis Cañas Fenández.....	61
I.3. <i>Presencia de los judíos y conversos en el siglo XVI español</i> , por Ángel Sáenz-Badillos.....	85
I.4. <i>Estado, formas de gobierno y soberanía en el pensamiento político español del siglo XVII</i> , por María Teresa Cid Vázquez	109
I.5. <i>La metafísica de Suárez en la “Historia del ser” de Heidegger</i> , por Ramiro Flórez.....	159
II. EN EL CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE MARÍA ZAMBRANO	
II.1. <i>Presentación del Ciclo</i> , por Lydia Jiménez	169
II.2. <i>La originalidad del pensamiento de María Zambrano</i> , por María Luisa Maillard.....	175
II.3. <i>Razón dramática española en María Zambrano</i> , por Luis Ferrero Carracedo.....	189

III. DE LOS CURSOS DE ANTROPOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

III.1. <i>La actualidad ética y política del pensamiento tomista</i> , por Eudaldo Forment	215
III.2. <i>La filosofía política de Jacques Maritain</i> , por Juan Manuel Burgos	233
III.3. <i>La pregunta moral en santo Tomás</i> , por Juan José Pérez-Soba Diez del Corral	249
III.4. <i>Paternidad y autoridad en el pensamiento político de santo Tomás de Aquino</i> , por Elio Gallego	263
III.5. <i>El distributismo inglés: una alternativa de raíz tomista a los totalitarismos del siglo XX</i> , por Salvador Antuñano Alea	277
III.6. <i>¿Qué es una educación de calidad?</i> , por Abilio de Gregorio	301
III.7. <i>Persona, amor y moral</i> , por Juan José Pérez-Soba Diez del Corral.....	345
III.8. <i>Valor y sobrevalor. El orden del amor en Hildebrand</i> , por María Jesús Carravilla.....	365
III.9. <i>El amor humano</i> , por Francisca Tomar Romero	387

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO (orden alfabético):

ANTUÑANO ALEA, Salvador
BURGOS VELASCO, Juan Manuel
CANCELO, José Luis
CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis
CARRAVILLA PARRA, María Jesús
CID VÁZQUEZ, María Teresa
FERRERO CARRACEDO, Luis
FLÓREZ, Ramiro
FORMENT GIRALT, Eudaldo
GALLEGO GARCÍA, Elio
GREGORIO GARCÍA, Abilio de
JIMÉNEZ GONZÁLEZ, Lydia
MAILLARD, María Luisa
SÁENZ-BADILLOS, Ángel
PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, Juan José
TOMAR ROMERO, Francisca

SECRETARÍA:

Alcalá, 93. 28009 Madrid. Teléfono 914 311 193 – Fax: 915 767 352

E-mail: fue2@nova.es

Http://www.nova.es/fue/

ISSN: 0214.0284

Depósito Legal: M-37.362 - 1987

PRELIMINAR

Por LYDIA JIMÉNEZ

Como en otros números de *Cuadernos de Pensamiento*, hacemos en éste una división por bloques temáticos que facilite la búsqueda y hallazgo de los trabajos que se deseen conocer y/o estudiar.

En el primer apartado colocamos las *Colaboraciones* voluntarias ofrecidas a nuestra revista para su publicación. Agradecemos a sus autores su contribución desinteresada y generosa que amplía nuestra oferta de temas de estudio.

Coincide este año con la fecha del primer *Centenario del nacimiento* de la escritora y pensadora *María Zambrano*, Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades (1981) y Premio Cervantes (1988). La Fundación Universitaria Española ha querido conmemorar dicha efemérides y organizó para ello, por el Seminario de Pensamiento, un Ciclo de conferencias sobre la vida, obra y pensamiento de nuestra insigne autora. Dichas conferencias fueron impartidas por reconocidos expertos en los escritos, experiencias humanas y pensamiento de María Zambrano. En el segundo apartado publicamos dos de las muy significativas Conferencias de ese ciclo, lamentando no poder ofrecerles también las de Rogelio Blanco (“*Traectoria humana e intelectual de María Zambrano*”) y de Jesús Moreno Sanz (“*Roce adivinatorio mirada remota*”), miembros ambos de la Fundación María Zambrano, por no disponer del texto escrito pertinente y proporcionado por sus autores.

Los artículos que agrupamos en el tercer apartado corresponden a *Lecciones* dadas en los *Cursos de Antropología y Pedagogía para Educadores*, organizados cada año académico en esta Fundación. Tal vez por eso, en algunos de estos artículos se eche de menos una más amplia contextualización del tema que venía dada por el conjunto de cuestiones que se agrupaban y explicitaban en los programas del Curso. Con todo, las cuestiones aquí publicadas mantienen su respectiva unidad de contenido que se anuncia en sus títulos particulares.

Esperamos y deseáramos que, en su conjunto, los estudios aquí publicados puedan servir de puntos de ilustración y reflexión a todos los interesados en los asuntos del pensamiento.

I. COLABORACIONES

DOS GRANDES PENSADORES CRISTIANOS DEL SIGLO IV: AGUSTÍN Y JERÓNIMO. EL CALOR DE UN DEBATE PERSONAL.

por JOSÉ LUIS CANCELO

Jerónimo a Agustín: “No creas que soy el maestro de la mentira” (Jerónimo, Carta 75, 18, epistolario agustiniano).

Agustín a Jerónimo: “Te suplico... que, si te ofendí, me perdones y no devuelvas mal por mal, hiriéndome a tu vez. Y me herirás si me ocultas el error que quizá encuentras en mis dichos o hechos.” (Agustín, Carta 73 2 3, epistolario agustiniano).

Jerónimo a Agustín: “De nuevo te digo lo que siento: desafías a un anciano, provocas al que calla, parece que te jactas de tu saber” (Jerónimo, Carta 72, 3 5, epistolario agustiniano).

Agustín a Jerónimo: “Yo estoy muy lejos de considerarme ofendido si quieres y puedes demostrarme con razones firmes que has entendido mejor que yo aquel pasaje de la Epístola del Apóstol o cualquiera otro de las santas Escrituras” (Agustín, Carta 73, 1 1, epistolario agustiniano).

RESUMEN

Jerónimo interpreta el reproche que el apóstol Pablo hace a Pedro por su actitud y conducta ante las observancias judías -y que figura en la *Carta a los Gálatas* del Nuevo Testamento-, como pura *simulación* o *ficción*, como una escenificación pactada pensando en los convertidos al cristianismo que no eran judíos. Agustín, por el contrario, sostiene que admitir la ‘simulación’ equivale a defender que la Biblia *miente*, lo cual lleva a gra-

vísimas consecuencias. El otro tema de debate se refiere a la versión de la Biblia a la lengua latina. Jerónimo emprende la ingente tarea de hacer la versión al latín desde el *original hebreo* o -como él dice-, desde la *verdad hebraica*. Agustín, por el contrario, defiende que es preciso hacerla desde la Biblia griega, conocida como la Biblia de los Setenta, ya que, además de inspirada, cuenta con la autoridad de los Apóstoles.

El debate pone de manifiesto la riqueza intelectual, cultural y personal de los dos pensadores apasionados por la verdad.

PALABRAS CLAVES

Ritos judíos, simulación, judaizar, salvación, verdad, verdad hebraica, inspiración, Biblia de los Setenta, amistad y sentimiento de Dios.

INTRODUCCIÓN

Las relaciones entre Jerónimo y Agustín surgen a propósito de cuestiones relativas a la interpretación de las Sagradas Escrituras y a problemas teológicos y filosóficos como es, por ejemplo, el tema del origen del alma. Nosotros vamos a limitarnos a la cuestión de la versión del Antiguo Testamento y a la discusión en torno a la interpretación de la Carta de San Pablo a los Gálatas 2, 11-14. Tal vez, el contenido de las cuestiones relativas a la carta de los Gálatas no tengan para nosotros hoy más importancia que la que puede tener un acontecimiento pasado que afectó a la iglesia naciente en un espacio geográfico determinado y no a la iglesia universal. Pero también es cierto que con esta ocasión queda patente un principio universal de interpretación bíblica que propone Agustín: *la Biblia no miente*. El tema relativo a la versión del Antiguo Testamento *desde el hebreo* muestra el afán y la pasión que siempre tuvo la Iglesia por la verdad de la Escritura. Si la palabra de Dios comienza haciéndose *libro*, es preciso ir a la *palabra original*, a la palabra hebrea o, como dice Jerónimo, a "*la verdad hebraica*". Esto no es otra cosa que seguir el postulado de la ciencia que va a lo que las cosas son *inicialmente* en sí mismas, y no a sus derivaciones o *versiones*, en este caso. Con este motivo, se asiste, una vez más, al *conflicto eterno* que se da en el interior de la Iglesia entre la *ciencia* y la *fe* vivida por el pueblo sencillo y creyente desde una tradición sedimentada a lo largo de los tiempos y refractaria a la *novedad* del progreso (Véase Testard, M., 1969, p. 94). Jerónimo traía la ciencia, "*la verdad hebraica*", lo cual suponía introducir grandes cambios en los textos sagrados, eliminando los espurios y devolviendo el sentido primigenio a las palabras. Agustín, que siempre defendió la prima-

cía de la razón y de la ciencia, se veía obligado, como obispo responsable del pueblo creyente confiado a él, a velar y proteger a sus fieles creyentes contra las *novedades* perturbadoras y desorientadoras de los espíritus frágiles incapaces de asimilar e incorporar a sus vidas otras actitudes ante los nuevos conocimientos. Agustín sabe que la verdad termina abriéndose camino por sí sola, pero que, según las circunstancias, también *el hombre necesita su tiempo de maduración*. Para un obispo, el pueblo creyente es el que tiene *hoy*. Por ello, si la novedad desconcierta al creyente hasta el punto de poner en peligro su fe, habrá que oponerse a ella. Agustín, por muy desconcertante que parezca, lo hace así y se opone a cualquier cambio en la Escritura con toda clase de argumentos, aunque en la defensa del ‘*rebaño*’ se vea obligado a recurrir a argumentos irrisorios, que lo único que dejan entrever es el amor que Agustín tiene a su pueblo amenazado por los cambios.

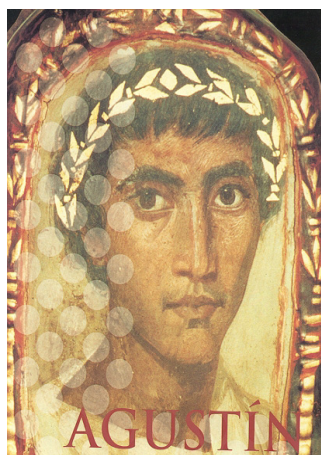
La correspondencia se encuentra tanto en el epistolario agustiniano como en el de San Jerónimo. En ambos epistolarios se encuentran las cartas que ellos envían y las que están dirigidas a ellos mismos. Nosotros citaremos, salvo casos concretos, por el epistolario de San Agustín aunque se trate de una carta de San Jerónimo. Tenemos también en cuenta dos cartas recientemente descubiertas e incorporadas al CSEL (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*), en el volumen 88, Viena 1981. Nos referimos a las cartas 19* y 27* del epistolario agustiniano, y que en la edición última del epistolario de Jerónimo se incluyen en el Tomo I y II, señalándolas con dos asteriscos respectivamente.

La primera carta de Agustín se perdió, pero en la siguiente Agustín repite el tema y presenta la finalidad de la correspondencia. Se trata de un enriquecimiento mutuo personal e intelectual, o como dice Tourscher, el objetivo es “*el comercio de las ideas*” (Tourscher, F. E., 57 (1917), p. 478).

Sin embargo, lo que más sorprende al lector es el *talante* de estos dos grandes pensadores de la Iglesia. A través de la correspondencia podemos descubrir, en sus palabras y expresiones, la personalidad y el alma que palpitan detrás de cada uno de estos grandes Padres de la Iglesia. Aparecen las desconfianzas, las reticencias, la ironía, el sarcasmo, los pensamientos sobrentendidos, el enfado, la formalidad, el perdón, la cortesía, la discusión, la sagacidad, la dialéctica, la erudición, el espíritu religioso, etc. Se trasluce el alma. Ello evoca en el lector el sentimiento de cercanía y proximidad. Se les percibe casi a nuestro lado en el fragor de la vida, que es discusión y debate. El debate tiene la fascinación encantadora de los sentimientos dispares que se entrecruzan impregnados hasta la raíz por la pasión por la verdad. Agustín y Jerónimo están allí en persona. La ostentación de la erudición, la

réplica de la dialéctica cuidadosamente afinada, el enfado y enconamiento del que se siente humillado a traición, el arrepentimiento que despierta suspicacias... y, todo ello, mezclado, de forma sorprendentemente coherente, con los sentimientos cristianos del amor al prójimo y la imploración de la bendición de Dios, hacen de este debate científico uno de los más bellos que nos haya transmitido la historia antigua. De Bruyne afirma que “*desde el punto de vista religioso, psicológico, científico y literario estas cartas están entre las más interesantes de la literatura latina*” (De Bruyne, 31(1932), p. 247).

Se puede apreciar también el origen distinto de su formación intelectual. Agustín (354- 430) es un hombre que viene de una pequeña aldea africana, Tagaste, que posiblemente pueda encontrarse hoy bajo la actual Souk-Ahras (Argelia). Él se llama a sí mismo ‘*africano*’ (Agustín, b, 138, 19), pero como perteneciente al Imperio Romano, tiene la cultura y la lengua del Imperio. En Cartago ganó un concurso de poesía y el procónsul Vindiciano colocó en su cabeza “*la corona laureada de vencedor*” (Agustín, f, IV, 4, 5; VII, 6, 8; b, 138, 7).



Pintura copta sobre tabla de Al-Fayum, Egipto. Tomada de la portada de la obra de Peter Brown, 2001

Pronto se dio cuenta que Cartago, la ciudad donde había cursado sus estudios superiores y levantado una academia propia para enseñar, le resultaba angosta. Se trasladó a Roma, la caja de resonancia del Imperio. Coincidió con Jerónimo en Roma pero no se estableció relación alguna con él (Cavallera, F. 1922, vol. 1, p. 94). Allí se presentó a unas oposiciones convocadas para ser profesor de elocuencia y orador del Emperador, que entonces residía en Milán. Las ganó y se trasladó a Milán, la ciudad de la Corte Imperial (Agustín, f, 5, 13, 23). Con ello, no solamente resolvía el problema económico, sino que tenía la posibilidad de darse a conocer en los ambientes intelectuales y establecer relaciones con personas socialmente importantes. Agustín es un *converso* que se acercó al cristianismo ayudado *también* por el pensamiento y

la lectura de los filósofos. La puerta de entrada a la posible comprensión de las Sagradas Escrituras se la abrió San Ambrosio en sus sermones, a quien Agustín acudía a escuchar, no porque le interesara la religión y *lo que* decía, sino *cómo* lo decía, pues Ambrosio tenía fama de ser un gran orador. Como

especialista, quería saber si su fama respondía a la realidad. Agustín fue un autodidacta en el estudio de los libros sagrados, y aunque esta formación deja muchas lagunas, como puede verse en la correspondencia, su talento e ingenio puso en dificultades al ingenio del especialista. Como dice el ilustre P. Sigüenza (1544-1606), monje de la Orden fundada por San Jerónimo, e insigne historiador del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, del que fue prior y encargado de la Real Biblioteca: “*No le será tan fácil la victoria en este encuentro a nuestro Santo, como en todos los que hasta aquí hemos visto. Háselas de haber agora, no con el dormido Vigilancio, o Helvidio el ignorante, o con Rufino el hipócrita, o con otros de este talle, sino con la clara lumbre de los doctores de la Iglesia, Augustino*” (De Sigüenza, F. J., 1853, p. 516).

Desde el punto de vista de la formación, Agustín es un ‘aldeano’, aunque siempre fue, como él mismo dice, “*elegans et urbanus*”, *elegante y cortés* (Agustín, f, III, 1, 1).

La fecha de nacimiento de Jerónimo es dudosa. Algunos la ponen en el año 331. Si esto es así, cuando Jerónimo considera a Agustín “*hijo por la edad, padre por la dignidad*” (Agustín, a, 72, 5), o le dice “*no provoques a un anciano*”, (Agustín, a, 68, 2) Jerónimo tendría 71 años y Agustín cuarenta y ocho. Los estudios más fiables como los de Cavallera la ponen en el 347 (Cavallera, F. 1922, vol. 2, p. 10), con lo cual la diferencia de edad con Agustín sería escasamente de siete años. Sin pretender entrar en el esclarecimiento de la cuestión, conviene recordar que la distinción entre ‘*iuvenis*’ –joven-, y ‘*senex*’ –anciano-, no necesariamente hace referencia a la edad real. Agustín dice, por ejemplo, que el libro *Sobre la Trinidad* lo comenzó de joven –“*iuvenis inchoavi*”-, y lo concluyó de mayor –“*senex edidi*”- (Agustín, k, Carta Prólogo), y, sin embargo la obra la inicia en el año 399 o 400, cuando tenía ya 45 o 46 años, y la terminó veinte años más tarde. Y también Jerónimo en el *Comentario al profeta Isaías* (año 408-410), hablando, entre otros casos, del rey Salomón que comenzó a reinar a la edad de doce años, dice que era “*joven por la edad, pero anciano (senex) por la madurez*”, pues tenía un corazón amplio y su sabiduría era tan inenarrable e incontable como las arenas de la playa. (Jerónimo, c, II, col. 53). La senectud, puede, pues, ir unida a la sabiduría, no a la edad.

Jerónimo (+420) nació en Estridón, actualmente Croacia, aunque aún no se ha conseguido identificar el lugar exacto. De familia cristiana, pero, según la costumbre del siglo IV se postergó el bautizo hasta el final de su primera estancia en Roma, en el 367, bautizándose a la edad de 19 años aproximadamente. Al contrario que Agustín, no habla nunca de su madre. Como dice Maurice Testard, “su familia está ausente de su obra y posible-

mente también de su corazón” (Testard, M., 1969, p. 12). Se traslada a Roma y permanece en ella durante ocho años estudiando Gramática y Retórica. Roma tenía entonces un millón de habitantes y era una ciudad eminentemente cosmopolita. Tuvo buenos maestros. De uno de ellos, Aelius Donatus, han llegado hasta nosotros algunas de sus obras. Terminados los estudios, se dirigió a Tréveris donde residía el emperador Valentiniano. Allí decidió iniciar su vida monacal. Regresa a Roma, se bautiza e inicia la vida como monje. En el año 372 emprende la peregrinación a Jerusalén. Se trasladó más tarde a Antioquia de Siria donde estudió la Sagrada Escritura con Apolinar de Laodicea. Aprendió el hebreo en profundidad con un maestro judío convertido al cristianismo. Lee las obras de Orígenes y llega a considerarle modélico en el campo exegético. Pasó tres años en Constantinopla estudiando Teología con San Gregorio Nacianceno, Padre de la Iglesia Oriental y a quien llamó “su maestro”. Conoció a Gregorio Niseno y a Amfiloquio de Iconio, quien, sin duda, influyó en Jerónimo. Se familiarizó con los idiomas en los que están escritos los libros sagrados. En el desierto de Siria llevó una vida austera de anacoreta. Allí se sitúa la conocida leyenda del león herido que se resume en lo siguiente: Jerónimo explica la Biblia a



De la Vorágine, S. 1984, p. 631

sus monjes en el exterior. Ven acercarse un león y todos huyen menos Jerónimo. El león está herido en la pata. Jerónimo le saca la espina, le cura y le encarga cuidar del asno mientras pace en el campo. Cierta día el león se duerme y unos caravaneros roban el asno. Los frailes piensan que el león se lo ha comido y le castigan a acarrear la leña como hacía el burro. En cierta ocasión, pasan los mismo caravaneros

con el burro. El león pone en fuga a los caravaneros y lleva al monasterio al asno y a los camellos. Una narración amplia con las curiosas anécdotas del león puede verse en la obra *Leyenda dorada* (De la Vorágine, S., 1984, p. 630-635). El ‘león domesticado’ (*leo mansuetus*) es el símbolo más socorrido entre otros muchos (la calavera, la piedra, el ángel con la trompeta del juicio final, la paloma, el capelo cardenalicio) en la iconografía de San Jerónimo (Réau, L., 1997, p. 142-152).

De vuelta a Roma en el 382, el Papa San Dámaso le encargó la traducción y corrección de las Sagradas Escrituras, y así comenzó la preparación de la llamada Biblia Vulgata. Prácticamente toda su vida estuvo dedicada al estudio e inteligencia de la Sagrada Escritura. Cuando Agustín comienza a consultarle sus dudas, Jerónimo ya había escrito varios comentarios a distintos libros de la Biblia; había publicado también una obra contra Joviniano, ultimado el libro sobre los autores cristianos importantes, e hincada la traducción de la Biblia. Sus estudios se difundieron rápidamente. Como dice el P. Sigüenza, “*crecía y volaba la fama de Jerónimo por todo el mundo*” (De Sigüenza, F. J. 1853, p. 516).

Jerónimo es un hombre de ‘grandes ciudades’ y alumno de grandes maestros; gran conocedor también de Oriente, el mundo de las Sagradas Escrituras y el mundo en el que nació, vivió y murió Jesucristo. Su mente es ‘oriental’ por la ascética, la teología y la exégesis. Con toda esta preparación y el enorme bagaje intelectual que poseía, la cuestión relativa a la versión del Antiguo Testamento que le planteaba Agustín tuvo que parecerle, sin duda, ridícula.

Esta descripción, ciertamente muy superficial de la vida y formación intelectual de estas dos grandes figuras históricas, puede servirnos, no obstante, para la comprensión de los puntos que vamos a tratar relativos al canon del Antiguo Testamento y al conflicto de Antioquia. Como ya hemos dicho, nuestro interés no es escriturístico ni teológico ni religioso, sino más bien psicológico. Queremos pulsar los sentimientos de Jerónimo y Agustín a través de sus cartas y en ese preciso momento de sus vidas.

Para una mejor visión de conjunto de la correspondencia, ponemos a continuación una tabla con sus cartas, en la que figura el número de la carta en el epistolario agustiniano, en el epistolario de Jerónimo, el autor y el destinatario. Una tabla más completa puede consultarse en De Bruyne, 1932, p. 234. También bajo el punto de vista de los manuscritos, ediciones, etc., puede verse Ralph Hennings, 1994, p. 29-45, y 79, 81, 86, 103. Y bajo el aspecto de la cronología y orden de las cartas tiene especial interés la obra de Alfons Fürst, 1999, p. 89ss., p.108ss, 178ss y 187. Puede consultarse asimismo la que presenta Cavallera con variaciones en la datación (Cavallera, F., 1922, vol. 2, p. 48 y 49-78). En general, la cronología de las cartas está ya hecha, y cualquier variación no afectaría al tema que nos ocupa, como tampoco es una dificultad para nuestro caso que la elaboración de la carta, el envío, la recepción y la respuesta no lleven una sucesión lineal en el tiempo. La Carta 28, por ejemplo, la escribió Agustín en el 394/395, y fue enviada a Jerónimo ocho o nueve años más tarde, en el 403, juntamente con la Carta 71. La Carta 40 la elaboró Agustín a finales del 397, y dando mu-

chos rodeos, llegó a Jerónimo cinco años más tarde, hacia el 402, y la contestó en el 404 con la Carta 112 (Carta 75 en el epistolario agustiniano). La Carta 102 (Carta 68 en el epistolario agustiniano) estuvo de camino dos años hasta que llegó a Agustín en el 402. Algunas cartas, además, se cruzaban en el camino y hay cartas que por su contenido responden a varias. Otras veces, presumiendo que no han llegado a su destino, se vuelven a reenviar. Para más detalles sobre las peripecias de cada una de las cartas así como lo arriesgado y aventurado que era entonces enviar correo puede verse la obra de Alfons Fürst, 1999, p. 89-92. Suelen distinguirse dos etapas en la correspondencia epistolar entre Agustín y Jerónimo. La primera comprende los años que van desde el 394/395 hasta el 405. Y la segunda, desde el 415 al 419. Nosotros nos detendremos preferentemente en la primera parte.

Epistolario agustiniano	Epistolario de Jerónimo	Autor y destinatario	Fecha de composición
28	56	Agustín a Jerónimo	394/395
40	67	Agustín a Jerónimo	Finales 397
67	101	Agustín a Jerónimo	402
68	102	Jerónimo a Agustín	402
39	103	Jerónimo a Agustín	397
71	104	Agustín a Jerónimo	403
72	105	Jerónimo a Agustín	403/404
73	110	Agustín a Jerónimo	404
74	111	Agustín a Presidio	404
75	112	Jerónimo a Agustín	403/404
81	115	Jerónimo a Agustín	404/405
82	116	Agustín a Jerónimo	404/405
166	131	Agustín a Jerónimo	415
167	132	Agustín a Jerónimo	415
172	134	Jerónimo a Agustín	416
195	141	Jerónimo a Agustín	418
123	142	Jerónimo a Agustín	418
202	143	Jerónimo a Agustín y Ali- pio	419
27*	** T. I, p. 907	Jerónimo a Agustín	393
19*	** T. II, p. 841	Agustín a Jerónimo	416

I. EL TALANTE DE JERÓNIMO Y AGUSTÍN.

1. Unas cartas trepidantes de Jerónimo a Agustín.

Las cartas, al contrario de lo que generalmente acontece en los libros, tienen la peculiaridad de acompañar las ideas con el comentario de las emociones. En ellas aparece el intelectual en persona, incluso con sus lados oscuros. En el año 402 –desafortunadamente no se conoce ni el mes ni el día-, Jerónimo escribe desde la ciudad de Belén una carta incandescente a Agustín y que figura como la *Carta 68* en el epistolario agustiniano, respondiendo a una carta de Agustín que le llega indirectamente y sin firma. Jerónimo presume que, “*por el estilo y la manera de argumentar*”, la copia de la carta que ha caído en sus manos es de Agustín. Y efectivamente, el olfato de Jerónimo no falló, cosa, por lo demás, fácil de detectar ante el estilo inconfundible del gran orador imperial. La carta la escribió Agustín y se la dirigía expresamente a Jerónimo planteándole algunas cuestiones y solicitando su opinión sobre cosas diversas. Pero la carta no tuvo buena fortuna. La persona encargada de llevársela fue nombrado obispo, y falleció al poco tiempo (Agustín, a, 71, 2). Como la carta, en cierto modo, discrepaba del pensamiento exegético de Jerónimo, máxima autoridad en el campo de la Escritura en toda la Iglesia católica, algunos, sorprendidos posiblemente que un joven africano se atreviera a disentir de Jerónimo, hicieron copias de ella en Roma y las distribuyeron por toda Italia. Una copia la encontró el diácono Sisinnio en una isla del Adriático y se la llevó a Jerónimo, quien evidentemente se exasperó y se sintió humillado ya que él era el último en enterarse de algo que le concernía directamente. Por eso, dirá sarcásticamente y en tono de reproche a Agustín en otra carta: “*Y si acaso escribes cartas, las recibirán Italia y Roma antes de que me lleguen a mí, a quien hay que enviarlas*” (Agustín, a, 75, 18).

Jerónimo, según dice él mismo, no tenía la certeza absoluta sobre el autor de la carta. Tampoco tiene paciencia para informarse debidamente. Y sin más datos que los proporcionados por la copia, escribe una carta airada respondiendo a la presumible carta de Agustín “*o de quien sea el que la escribió bajo tu nombre*” (Agustín, a, 68, 1). Jerónimo ruega a Agustín que si la carta es suya lo diga francamente para poder entrar en la discusión de la Escritura “*sin acidez de estómago*” (Agustín, a, 68, 2). Y también en la Carta 72: “*Como ya te he dicho, envíame la misma carta, firmada por tu mano, o deja de molestar a un anciano que vive escondido en su celdilla. Si quieres ejercitarte u ostentar tus conocimientos, busca jóvenes elocuentes y nobles, pues cuentan lenguas que hay un sinnúmero de ellos en Roma*” (Agustín, a, 72, 2 3). Y una vez más Jerónimo machaca sobre lo mismo:

“Un último ruego: procura que lo que me escribas lo hagas llegar ante todo a mí” (Agustín, a, 72, 3 5).

La carta es amarga, dura, bronca como el rugido de un león. No sin razón el *león es símbolo de Jerónimo*. De hecho, acusa a Agustín de querer trepar y ascender criticando a los que ya son autoridades en el saber, cosa que para Jerónimo revela que Agustín padece todavía de *jactancia infantil* y de la insoportable *actitud adolescente*. Le dice así: “... es propio de la *jactancia pueril*, cosa que solían hacer los *adolescentes*, el *buscar fama para su nombre acusando a los varones ilustres*” (Agustín, a, 68, 2). Y en la Carta 72, Jerónimo le comunica la opinión que algunos familiares suyos y numerosísimos amigos tienen de Agustín: “*Algunos familiares míos y vasos de Cristo, que son muy numerosos en Jerusalén y en los Santos Lugares, me han sugerido que tú no habías obrado con nobles intenciones, sino que buscabas el aura, las palmas y la gloriécilla popular, para crecer a costa mía: por tu carta conocerían muchos que tú me desafiabas y que yo te temía; que tú escribías como un sabio y que yo me callaba como un indocumentado, que al fin se había encontrado quien pusiera tasa a mi garrulería. Pero yo, para confesarlo con sencillez, no he querido contestar antes porque no creía enteramente que fuese tuya esa carta, ese puñal engrasado de miel... Además, rehusaba escribir por no parecer que respondía con procacidad a un obispo.... máxime que yo juzgaba que contenía puntos heréticos*” (Agustín, a, 72, 2).

Pero también en esta carta Jerónimo expresa lo que piensa de Agustín: “De nuevo te digo lo que siento: desafías a un anciano, provocas al que calla, parece que te jactas de tu saber” (Agustín, a, 72, 3 5).

El enconamiento de Jerónimo no es debido a que Agustín cante una canción distinta a la de él, pues ya se sabe que cada cual –le dice Jerónimo–, “*tiene sus gustos*” (Agustín, a, 68, 2). Amparado en esta idea, Jerónimo se niega a emitir una opinión sobre unos libros que Agustín había escrito y que se les había enviado para que le diera su parecer. Esta negativa de Jerónimo a dar una estimación de los libros de Agustín ¿se debe realmente a una liberalidad amplia de pensamiento? ¿Responde a la idea de que, en el fondo, todo es una cuestión de gustos? Por el contexto y las palabras se percibe más bien un cierto aire de sorna, despecho e indiferencia. Le dice Jerónimo: “*lejos de mí atreverme a tocar nada de los libros de tu beatitud*” (Agustín, a, 68, 2). La indiferencia con aire de superioridad aparece igualmente cuando le dice: “*La verdad es que nunca me he dedicado a leerlas ni hay por aquí abundancia de ejemplares de ellas, a excepción de los libros de tus Soliloquios y algunos comentarillos sobre los salmos. Si yo me pusiera a discutirlos, te haría ver que discrepan, no*

diré de mí, que no soy nada, sino de las interpretaciones de los antiguos griegos” (Agustín, a, 68, 5).

De todos modos, el enfado de Jerónimo no estriba en la diversidad de opiniones: “No soy tan necio –escribe Jerónimo-, que vaya a juzgarme ofendido porque discrepes de mí en tus opiniones; tampoco tú te ofenderías si las mías difieren de las tuyas” (Agustín, a, 68, 2). Se enfada porque Agustín coloca delante la alforja ajena de los defectos para criticarlos y la suya propia la echa a las espaldas para no verla (Agustín, a, 68, 2).

Jerónimo ve que Agustín viene a buscarle “*con la espada desenvainada*” (Agustín, a, 81; 72, 2) y esto le parece una *provocación*: “...no provoques a un anciano en el campo de la Escritura”. Y da un aviso a los navegantes que, como Agustín, surcan los océanos de las Sagradas Escrituras. La imagen suena a amenaza. Le recuerda que “*el buey cansado asienta más fuerte el pie*” (Agustín, a, 68, 2).

Y le lanza todavía otro aviso cuando le informa que ha roto su amistad con un amigo íntimo de Jerónimo y que también era amigo de Agustín. Se trata del monje Rufino de Aquileya, que simpatizaba con las ideas de Orígenes (+253) respecto de la preexistencia de las almas, las cuales, después de pasar por numerosas reencarnaciones, volverían a la unión con Dios. Y hasta los demonios volverían a unirse con Dios y tendrían el mismo final afortunado. Al parecer, Rufino comenzó a difundir calumnias sobre Jerónimo y con “*sus malas artes*” las hizo llegar a África. Jerónimo redacta un breve escrito contra Rufino y se lo hace llegar a Agustín, prometiéndole que le enviará una obra más larga. Jerónimo se ha propuesto en esta obra contra Rufino, no herir la sensibilidad cristiana, sino “*refutar la mentira y la bajeza de un ignorante y delirante*” (Agustín, a, 68, 3). El aviso estaba hecho.

Estas expresiones de Jerónimo nos recuerdan la crítica que le hacían sus enemigos y que encontramos en la obra del P. Sigüenza: “*Que era – Jerónimo- un hombre altivo, lleno de arrogancia, hinchado, que no perdonaba a nadie, que los reprendía a todos, que todos le parecían nada en su comparación, que se tenía por doctor de toda la tierra y de la Iglesia, y que sería cosa muy del servicio de Dios reprimir su altivez, y que todos los fieles ganarían mucho en que se le diese a entender su demasía, y que si con otros escritos eruditos y doctos le hiciesen conocer que no sabía tanto como de sí pensaba, y se le corrigiese lo que en ellos estuviese menos bien dicho, por algún hombre sabio y de alto ingenio (como decía el mundo que era Agustino), que con esto le detendrían y se enfrenaría su arrogancia, porque no se podía valer con él*” (De Sigüenza, P. F. J. 1853. p. 517).

Entre tanta irritación, Jerónimo hace ver a Agustín, a su vez, la calma que viene de la estima. La provocación merece una respuesta rápida. Jeró-

nimo no lo hizo. Se contuvo y se controló. Y todo ello, dice, por el aprecio que tenía a Agustín: “*Mira cuánto te amo, pues ni aun después de haberme provocado he querido responderte*” (Agustín, a, 68, 3).

Sin duda, Jerónimo se da cuenta que se ha excedido y se dispone a suavizar la situación: “He escrito esto con tristeza. ¡Ojalá mereciera yo tu abrazo y con el mutuo forcejeo te enseñase algo o lo aprendiese de ti!” (Agustín, a, 68, 2).

De Bruyne plantea una cuestión llena de sentido como pregunta, aunque su respuesta, sin duda razonada, no consiga convencer totalmente. Cuando se lee la Carta 68 se percibe claramente que Jerónimo no duda en absoluto que la copia de la carta que ha recibido es de Agustín. Está seguro y convencido. De Bruyne se pregunta ¿por qué ese afán de Jerónimo en aparentar que duda del autor de la carta? Según De Bruyne, Jerónimo sabía que Agustín tenía toda la razón en la cuestión del conflicto de Antioquia, como veremos más adelante, “*pero le resultaba difícil reconocer públicamente que se había equivocado*” (De Bruyne, 31 (1932), p. 238). Así que no le quedaba otra salida que “*evitar la discusión*” (Ibid. p. 238). Y lo razona de esta manera: Jerónimo amenaza a Agustín con una respuesta aplastante (Agustín, a, 68, 2), haciendo ver, además, las herejías en las que ha incurrido Agustín según se desprende de su carta 40 (Agustín, a, 72, 2). Le hace saber, asimismo, que no quiere discutir con un obispo a quien ama mucho (Agustín, a, 72, 4). Ruega a Agustín que no se ocupe de los libros de Jerónimo como Jerónimo no se ocupa de los de Agustín (Agustín, a, 68, 2). Que, de hecho, tiene algunos de los libros de Agustín y que no los ha leído (Agustín, a, 72, 5). Con estas amenazas y el desprecio de la indiferencia, Jerónimo exige a Agustín que le escriba una carta autenticando que la copia que le ha llegado es de una carta suya, con la esperanza de que Agustín, por miedo, no lo haga y se evite la discusión y la retractación pública.

Esta afirmación parece encajar en el contexto de la carta, pero no consigue convencer plenamente. Conseguir el silencio de Agustín no mejoraba la situación de Jerónimo. Todos conocían la autoría de la carta y el valor irrefutable de los argumentos de Agustín. De todos modos, Agustín no se hubiera callado, pues lo que está en juego es la *veracidad* de la Sagrada Escritura, un libro inspirado por Dios. Agustín necesitaba contrastar su opinión con la autoridad de un especialista como Jerónimo.

En el estruendo de la batalla aparecen unas expresiones de amabilidad y de cercanía cordial. Por ejemplo, en la Carta 71, posiblemente del año 403, Agustín, que se había propuesto ser breve, se alargó, y concluye con una frase que parece expresar su estado de ánimo: “*Creí que iba a ser breve esta carta, pero no sé por qué, el continuar escribiendo se me hizo tan dulce como si hablase contigo mismo*” (Agustín, a, 71, 6). Todo parece como si

Agustín, que busca el contacto y la correspondencia con Jerónimo, expresa sus deseos intensos y sinceros de entablar una relación provechosa con Jerónimo. Sin embargo, como ya lo hizo observar el estudioso de la correspondencia de Agustín con Jerónimo, Franz Overbeck, Agustín recurre a las fórmulas convencionales de cortesía que tienen más de retórica que de realidad (Overbeck, F., 42 (1879), p. 250). También Jerónimo se dirige a Agustín empleando las fórmulas de cortesía cuando dice: “*domino vere sancto et beatissimo papae Augustino Hieronymus in Christo salutem*” - “*Jerónimo a Agustín, señor verdaderamente santo y beatísimo padre*” (Agustín, a, 72). Y, a su vez, Agustín, se dirige a Jerónimo como “*señor venerable, santo y deseado hermano*” (Agustín, a, 71), o como ‘*benigna sinceridad*’ (Agustín, a, 82, 14) o ‘*hermano santo*’ (Agustín, a, 82) o ‘*santitas tua*’ (Agustín, a, 82, 33) o ‘*beatitudo tua*’ (Agustín, a, 73, 5; 82, 32). Sobre las fórmulas convencionales de cortesía empleadas por Agustín y Jerónimo puede verse la obra de Alfons Fürst, 1999, p. 119-131.

2. La respuesta elegante y firme de Agustín

En su respuesta, Agustín aparece como el hombre transparente, sincero, elegante, educado, firme y, sobre todo, apasionado por la verdad. Para Agustín lo único valioso es conocer la verdad donde quiera que esté y sea quien sea quien la tenga y pueda ofrecérsela. Ante el afán apasionado por la verdad todo lo demás pierde importancia.

Agustín escribe a Jerónimo desde Hipona, la Carta 73, fechada en el año 404. Aunque responde dos años más tarde invitando a la concordia, no se sabe, en realidad, cuándo recibió Agustín la carta de Jerónimo.

Reconoce Agustín que la carta que tanto incomodó a Jerónimo es suya, y esclarece el malentendido de esta manera: “Copias de esa carta, que yo te dirigí, han podido llegarte, gracias a no sé qué coyuntura que se adelantó a mí, con más facilidad que la carta misma que yo procuré hacerte llegar. El correo que se encargó de mi carta, ni pudo llegar a ti ni pudo volver a mí” (Agustín, a, 73, 5). Y en el número uno de esta misma carta dice: “Por ellas (otras cartas enviadas a Jerónimo) habrás conocido **con certidumbre** que era mía la carta cuyas copias dices que te han llegado” (Agustín, a, 73, 1).

Agustín, apenado por el enfado ocasionado, vuelve a expresar su dolor por lo ocurrido en la Carta 82. En contra, si duda, del parecer de algunos, Agustín no cree que todo ello haya sido tramado por alguien que buscara enemistar a Agustín y Jerónimo. Nos lo cuenta de esta manera: “*Crean, pues, mis hermanos, amigos tuyos.... que contra mi voluntad llegó mi carta a manos de otros muchos antes de que pudiera llegar a ti, para quien fue*

escrita. **Siento por esa desgracia un gran dolor en mi corazón.** Largo sería de contar, y, si no me engaño, superfluo, cómo acaeció eso. Bastará que se me crea que no fue ejecutado con la intención que se supone y que no dependió de mi voluntad, disposición o beneplácito, ni siquiera de mi pensamiento, el que esto sucediese. Si no creen esto que digo, poniendo por testigo a Dios, ningún otro remedio me queda. **Muy lejos estoy de creer que hayan sugerido a tu santidad esas sospechas con intención malévolas, para crear enemistad entre los dos.** La misericordia del Señor la aparte de nosotros. (...) Si después de este testimonio, suponiendo que lleguen a conocerlo, persisten en su opinión, tú mismo verás que no obran rectamente” (Agustín, a, 82, 32).

Agustín no le echa en cara haber respondido tan airadamente sin saber con certeza si la carta la había escrito él o no. Agustín reconoce que le ha ofendido, bien porque ha dicho lo que no debía decir, o porque la expresión no era la correcta y adecuada. Dice así: **“Conozco que no podrías haberte molestado si yo no hubiese dicho lo que no debí o lo hubiese dicho como debí”** (Agustín, a, 73, 10). **“De ningún modo puedo creer que tú fueses capaz de escribir para herirme, si no te hubieras considerado ofendido”** (Agustín, a, 73, 2)

Ciertamente Agustín, en la Carta 28 que dirige a Jerónimo en el año 392, dice cosas en el modo que no debiera haberlas dicho. Al menos esa es la impresión que recibe el lector. También Agustín reconocerá posteriormente que fue más un “petulante” que un “erudito” (Agustín, a, 82, 33). Agustín tenía entonces 38 años y se siente el orador que disfruta golpeando una y otra vez sobre la herida descubierta. En la Carta 28 llama a Jerónimo **“Patrocinador de la mentira”** (Agustín, a, 28, 33: *“patrocinium mendacii”*), y en solo cuatro páginas repite 16 veces las palabras ‘mentira’, ‘mentiroso’, ‘mentir’, ‘miente’. Esta insistente reiteración incomodó, sin duda, a Jerónimo. Otras veces aparece el orador imperial disfrutando del lenguaje abultado e impactante, que resulta un tanto excesivo y ofensivo si se tiene en cuenta que se está discutiendo sobre el sentido de un pasaje de las Escrituras. Por ejemplo, cuando dice: **“Opino que es deletéreo creer que en los Libros santos se contiene mentira alguna...”** (Agustín, a, 28, 33: *“...mihi enim videtur exitiosissime credi aliquod in libris sanctis esse mendacium...”*).

También resulta hiriente cuando le dice que quien defiende las **“mentiras por razón de oficio”**, **“prefiere que le crean a él... y no a la autoridad de las divinas Escrituras”** (Carta 28, 4). Parece que Agustín está acusando a Jerónimo de engreído, petulante, fantasioso, que busca hacerse notar a costa de las sagradas Escrituras. Y le invita a practicar la virtud de la sinceridad

cristiana, a reconocer públicamente su error en presencia y en honor de la “más bella verdad” de los cristianos, le invita ‘a cantar la palinodia’. Y para hacer más clara esta expresión, le recuerda que el poeta Estesicoro (633-556 a.C) fue castigado con la ceguera por difamar y vituperar a la bella Helena, la hija de Zeus, pero que comenzó a recuperar los ojos a medida que la ensalzaba y elogiaba. Para poder ver tuvo que retractarse, corregirse, tuvo que cantar la palinodia (Platón, 1974, 243a). Agustín invita a Jerónimo a cantar la palinodia pues “*es incomparablemente más hermosa la **verdad cristiana** que Helena la de los griegos*” (Agustín, a, 40, 7). El P. Sigüenza reconoce que Agustín en esta carta “*trató algo mal*” a Jerónimo “*como si San Jerónimo en la exposición de San Pablo hubiera cometido algún gran error*” (De Sigüenza, P. F. J., 1853, p. 520). El mismo Jerónimo, cuando responde a Agustín en este punto, lo hace con los mismos elementos empleados por Agustín: el proverbio y la erudición. Nos agrada presentar, por la singular belleza de la expresión, el texto de Jerónimo en la traducción hecha por el P. Sigüenza y en la que Jerónimo dice a Agustín: “*Ya yo pasé mi carrera y corrí lo que pude; agora que la comienzas tú y vuelas con tan largo espacio, á mí se debe el reposo: y por que no parezca que tú solo sabes traer de los poetas lo que te hace al propósito, mandándome que cante la palinodia e imite a Estesicoro, que perdió los ojos vituperando a Helena y los cobró con sus alabanzas, acuérdate tú también de Dares y Entelo, y de aquél proverbio, que el buey cansado asienta más fuerte el pie*” (Agustín, a, 68, 2. De Sigüenza, P. F. J., 1853, p. 526). Jerónimo se refiere al libro quinto de la Eneida del poeta latino Virgilio en el que se refiere el combate entre Entelo y Dares, con la derrota estrepitosa de Dares *quien no había reparado en la superioridad de las fuerzas de su rival y que los dioses le habían vuelto la espalda* (Virgilio, 1988, 116, núm. 450). Es una advertencia fina que Jerónimo hace a Agustín quien, a los ojos de Jerónimo, trata de hacerse famoso rápida y espectacularmente enfrentándose a la autoridad indiscutible de Jerónimo. Es como si le advirtiera que “el que se levanta con el estruendo del trueno, cae con la velocidad del rayo”. Agustín reconocerá en la Carta 73 que, en la respuesta de Jerónimo -Carta 68-, comenzó a sentir “*las enormes y duras manoplas de Entelo*” (Agustín, a, 73, 1), pero que, al contrario de Dares, él no se siente “*golpeado*” ni “*vencido*”, sino “*curado*” y “*sanado*”, pues reconoce que le ha ofendido (Agustín, a, 73, 4).

Agustín reconoce la valía de los escritos de Jerónimo y, por ello, anhela que le corrija. Agustín se manifiesta como el único necesitado de saber y le hace esta alabanza: “*En los escritos tuyos que yo he podido tener en las manos, descubro tal conocimiento de las letras, que no habría para mí mejor método de estudiar que pegarme a tu costado, si me fuese posible*”

(Agustín, a, 73, 5). Como esto no le es posible, Agustín piensa enviar a uno para que estudie y se forme a su lado y le ruega que responda sobre esta posibilidad (Agustín, a, 73, 5).

Pero donde realmente Agustín se muestra desafiante y prepotente es cuando le dice: “Yo podría mostrar... que todos aquellos textos que se citan para autorizar la utilidad de la mentira deben entenderse de modo diferente, para que siempre se mantenga incólume la verdad de los textos” (Agustín, a, 28, 5). También está dispuesto a conceder que Jerónimo podría conseguirlo, pero para ello necesita prestar “más diligente atención a la lectura”. (Agustín, a, 28, 5).

Y para terminar, Agustín le ruega que elabore y presente “unas reglas para saber cuándo es necesario mentir y cuándo no”. Y comenta en tono indignante: “Si supieras hacerlo, no lo pruebes con mentiras ni razones dudosas, por favor” (Agustín, a, 28, 5).

Agustín, sin duda, se ha excedido. Por ello, pide sinceramente perdón. La carta es suya. Jerónimo se ha sentido herido. Es justo que sea Agustín quien pida perdón en primer lugar y así lo hace: “.. *sin duda te herí yo primero con aquella carta, puesto que no puedo negar que es mía. ¿Por qué, pues, me fuerzo en ir contra corriente y no comienzo por pedir perdón? Te suplico por la mansedumbre de Cristo que, si te ofendí, me perdones y no devuelvas mal por mal, hiriéndome a tu vez*” (Agustín, a, 73 2 3).

Aclara Agustín que no se siente ofendido por las palabras y las expresiones que haya podido emplear Jerónimo, puesto que las palabras amargas que ayudan a reflexionar y a mejorar, en el fondo, son palabras buenas, saludables que hay que agradecer: “(...) *¿Por qué he de temer tus palabras, quizá duras, pero saludables...?*” (Agustín, a, 73, 4).

Además, la amistad bien entendida no está reñida con la “*libertad de la justicia*”, aunque para ser justos haya que emplear palabras ásperas. Así que no le considera un enemigo, sino un buen amigo: “*Porque, cuando los enemigos increpan, dicen a veces hartas verdades que nos pueden corregir. En cambio, los amigos temen alterar la dulzura de la amistad, y así carecen de la necesaria libertad de la justicia*” (Agustín, a, 73, 4).

La amistad no puede ser nunca un estorbo a la justicia, y menos cuando lo que está en juego es la verdad. En todo el debate, Agustín aparece como un hombre sincero, transparente, con el corazón en la mano y el amor en el fondo del alma. Él no entiende más que de la búsqueda y pasión por la verdad. Y ante la *necesidad sentida* de la verdad lo que valen son los argumentos y las razones que la confirman y la aclara. La amistad no puede ser un motivo para ocultar el error. En la amistad se requiere esa nada fácil virtud de la libertad como condición necesaria para la búsqueda sincera de la ver-

dad. En el fondo, es la *lealtad a la verdad* la que garantiza la libertad de la justicia en la amistad, o la libertad en el amor para salvaguardar la verdad.

Jerónimo, en su carta, había advertido a Agustín que se guardara muy bien de **provocar** a un anciano en el campo de la Escritura porque “*el buey cansado asienta más fuerte el pie*”. Agustín es elegante en la respuesta. Procura quitar toda la carga negativa. Le comenta, incluso, que en esa anécdota de los golpes de Entelo o del “*buey cansado*” no ve una “*amenaza colérica*” contra él, sino que la interpreta como “*una broma simpática*” (Agustín, a, 73, 9). Y, por supuesto, que en modo alguno ha intentado provocarle para adquirir fama. Que lo único que le mueve es conocer la verdad. Y siempre que se trate de la verdad, no le molesta que caiga sobre él el peso del buey agotado y cansado por la edad, ya que la pesadumbre de ese buey trillará más fácilmente la paja de su error y de su culpa. La alegría de salir del error aguanta sobre sí el peso, incluso, de un buey. Esto es lo que Agustín dice a Jerónimo: “*Si te consideras como un buey que ha agotado su organismo, pero no el vigor de su espíritu, sudando con fructífero trabajo en la era del Señor, aquí me tienes: si algo malo dije, afianza mejor el pie. No debe resultarme molesta la pesadumbre de tu edad, con tal de que sea trillada la paja de mi culpa*” (Agustín, a, 73, 4).

Agustín responde con prudencia, con moderación, pero también con miedo, teme enconar a Jerónimo. Ante la impetuosidad emocional de Jerónimo y la necesidad de poder contar con su amistad, Agustín duda que sus expresiones sean las adecuadas y busca un juez imparcial. En la primavera del 404 escribe una carta a Presidio, la Carta 74 en el epistolario de Agustín y la Carta 111 en el epistolario de Jerónimo. En ella Agustín le confía una carta para Jerónimo y le da copias de las cartas que ha enviado a Jerónimo y las que ha recibido de Jerónimo. Al leerlas –le dice Agustín–, “*verás la moderación (modum meum), por una parte, que creí mi deber emplear y la emoción impetuosa suya, por otra, que no en vano me infunde temor (motum eius, quem non frustra timui). O acaso he escrito yo algo que no debía o en forma que no debía; en este caso, no hables a él de mí, sino más bien, con fraterno amor, a mí mismo*” (Agustín, a, 74,). Posiblemente Agustín no temía tanto su mordacidad, que siempre puede desarmarse con la razón, sino su temple atronador que cierra todas las entradas hacia él. Es, por lo demás, el estilo que empleaba con los que le hacían frente como puede verse en la Carta 27 dirigida a Marcela en el 384 (Moreno, 1986, p. 21, 56-58).

Agustín recuerda a Jerónimo que lo más importante en la vida es *conocer la verdad* y que cuando se trata de la verdad no cabe hablar de ‘juego’. Jerónimo, en la Carta 81 que dirige a Agustín le dice: “*Si te place, juguemos... en el campo de las Escrituras*”. Y Agustín le responde en la Carta 82, 2:

“*Pides... que juguemos juntos en el campo de las Escrituras. Por lo que toca a mí, desearía **discutir en serio estas cosas**, más bien que por juego*”. Para Agustín no se trata de un pasatiempo ni de hacer alarde de sagacidad o inteligencia. No es un juego. Se trata de descubrir la verdad oculta en las Escrituras Sagradas. Según la sensibilidad de Agustín, la mejor forma de ofender y de herir a quien está apasionado por la verdad es que, quien la tiene, no se la comunique. Por ello, si Jerónimo quiere herir de verdad a Agustín no lo conseguirá utilizando palabras broncas, sino negándole el acceso a la verdad: “*Y me herirás si me ocultas el error que quizá encuentras en mis dichos o hechos*” (73 2 3). Agustín no quiere parecer excesivamente duro y se las arregla para encontrar, sin duda de manera tortuosa, un sentido aceptable a la palabra ‘juego’: “*Si quisiste usar esa palabra juego para indicar la alegría que debe reinar en la discusión de los amigos íntimos, ¡juguemos!*” (Agustín, a, 82, 2). Ante la necesidad de conocer la verdad, no tiene sentido ni la jactancia pueril ni la arrogancia del adolescente que busca hacerse nombre. En este contexto le dice Agustín: “*Si esto lo hago con una libertad un tanto firme, no incurras en sospechas de mí, creyéndome **jactancioso y pueril**, como si yo buscase gloria para mi nombre acusando a los autores ilustres. Para que no se me escape alguna expresión un tanto áspera, por la necesidad de refutar, usaré de lenguaje delicado y me haré más tolerable. Así no parecerá que manejo un puñal engrasado en miel*” (Agustín, a, 82, 2).

Agustín fue siempre un hombre *secuestrado por la pasión de conocer la verdad*. Ofender no es su estilo. Su estilo es conocer, saber, pero *siempre exigiendo rigor*. Cuando lo que está en juego es la verdad, entonces el perdón, el reconocimiento sumiso y la humildad están vacías si no van acompañadas de la firmeza de la razón. *La humildad y la petición de perdón no son una renuncia a la razón*. Hay que reconocer, evidentemente, los propios fallos y pedir con humildad el perdón. Lo que hay que evitar es humillarse tanto que ello signifique abdicar de la razón. La humildad puede poner en peligro la autoridad que viene de la razón. Por eso, se atreve a hacer valer su posición. Le dice, con cierto aire de desafío: “*Yo estoy muy lejos de considerarme ofendido si quieres y puedes demostrarme con razones firmes que has entendido mejor que yo aquel pasaje de la Epístola del Apóstol o cualquiera otro de las santas Escrituras*” (Agustín, a, 73, 1 1). Sorprende que Agustín en su Regla a los monjes sostenga en el capítulo VI una tesis contraria. Aquí se dice que cuando un superior se excede empleando palabras duras para reprender a los súbditos, el superior no está obligado a pedir perdón “*no sea que por guardar una excesiva humildad para con quienes deben estaros obedientes, se debilite la auto-*

ridad del que gobierna”. Sorprende este texto porque Agustín está dispuesto a escuchar a la razón y no a cerrarse a ella. Hoy día, evidentemente, dada la sensibilidad del hombre de hoy, no deja de llamar la atención este pasaje. En el mundo de hoy uno de los valores admitidos es el *reconocimiento de la propia debilidad*. El hombre de hoy admira a quien reconoce sus fallos ya que hoy día, dada la información existente, se patentiza con más facilidad los fallos y los errores de las personas. El Papa Juan Pablo II ha entendido muy bien el valor del reconocimiento de la fragilidad humana y ha pedido perdón numerosas veces por los errores cometidos por la Iglesia en el pasado.

En la Carta 67 que Agustín envió a Jerónimo en el año 402, le había dicho que no había escrito ningún libro contra él; y que lo que escribe en sus



De la Vorágine, S. 1984, p. 531

libros y discrepa de las opiniones de Jerónimo no es en contra de él, sino que simplemente expresa su opinión; y que le haría un gran favor si se los corrige y le hace ver los errores. Le habla de esta manera en aquella carta: “*Sábetes que eso —lo del libro escrito por Agustín contra Jerónimo y enviado a Roma—, es falso. Pongo por testigo a Dios que no lo he hecho. Si en algunos de mis escritos se encuentra algo en que mi opinión sea distinta de*

la tuya, deberás comprender que no escribo contra ti, sino que escribo lo que me parece a mí.... Y en verdad digo esto porque estoy totalmente dispuesto a recibir fraternalmente tu opinión contraria, si hay algo que te extrañe en mis escritos. Y hasta me alegraré de que me corrijas... Aún más, te lo pido y anhelo” (Agustín, a, 67, 2 2).

3. La amistad como espacio privilegiado donde se *siente* a Dios

Respecto de los libros que han llegado a África calumniando el nombre de Jerónimo y que fueron escritos por el monje Rufino, Agustín le dice que no tiene noticia de tales libros. Que lo único que tiene es la parte que el mismo Jerónimo le envió en defensa propia contra las maledicciones de Rufino.

Y pasa Agustín a lamentar que haya podido surgir “*tal peste de discordia*” entre dos grandes y entrañables amigos como Jerónimo y Rufino, “*unidos por un vínculo de amistad ya célebre en casi todas las iglesias*” (Agustín, a, 73, 3 6). Que es un “*asombro grande y triste que tales amigos hayan llegado a tal punto de enemistad*” (Agustín, a, 73, 10). Que nada le ha sobresaltado tanto “*como este caso lamentable*” (Agustín, a, 73, 9). Y en la Carta 82, 1, lo califica de “*impresionante discordia*”. En las palabras duras de Jerónimo y en la descalificación casi insultante que hace de Rufino como un ignorante que delira y que actúa con malas artes, se puede percibir que la enemistad ha calado ya muy hondo en el corazón de Jerónimo; así lo deja entrever Agustín en la Carta 73, en los números 6 y 10.

Y aunque observa que Jerónimo refrena mucho su indignación para “*no devolver maledicencia por maledicencia*”, Agustín no pudo menos, al leerlo, de “*languidecer de dolor y quedarse de piedra por el temor*”, porque si esa “*peste de discordia*” y esa “*amarga ruptura*” ha podido darse entre amigos como Jerónimo y Rufino, ello indica que en la vida humana no hay nada seguro y estable. Con este motivo, Agustín hace una reflexión negra sobre la condición humana. La vida es mísera, triste, lamentable, sucia. No se puede esperar nada de ella. Se puede temer que pase de todo. Nada hay seguro. Nadie puede hipotecar lo que no tiene. Se hipoteca lo que se tiene, y *el mañana* hoy no se tiene, no es posible presentarlo como aval de seguridad. Sabemos lo que son *hoy* nuestras relaciones con los demás, pero no podemos saber lo que serán mañana. Donde hoy reina la amistad limpia y entrañable, mañana puede dominar el odio destructor. *Sabemos lo que somos hoy; no podemos saber lo que seremos mañana*. Hoy el amor se entrega con los brazos abiertos a quien, tal vez, mañana puede destruirle. *El amor no descansa nunca en tierra firme y segura*. En el mundo humano, todo es inseguro e imprevisible, puede acontecer todo. Así reflexiona Agustín sobre la condición humana:

“¿A qué sentimientos podrá arrojarse con seguridad y sin reserva el amor? (...) ¿Qué amigo no será temido como un futuro enemigo, cuando pudo surgir entre Rufino y Jerónimo este pleito que lamentamos? ¡Oh mísera y lamentable condición humana!.... No se puede prever, en modo alguno, cómo serán los sentimientos de los amigos en el futuro. **Mas ¿por qué pienso que se ha de lamentar esto entre dos, cuando un mismo hombre no sabe quién será mañana?** Ciertamente, sabe lo que es hoy, aunque a duras penas y muy parcialmente; sin embargo ignora en absoluto lo que será en el porvenir” (Agustín, a, 73, 3 6).

“¿Cuándo, dónde y a quién no hay que temer?” (Agustín, a, 73, 8).

Para desmentir que puedan sacarse únicamente estas consecuencias de las vicisitudes y vaivenes que la gente contempla y experimenta en el teatro de la vida, Agustín les ruega que lleguen a la concordia entre ellos para hacer ver que la amistad en este mundo es posible y que no hay que temer al mejor de los amigos. Y para conseguirlo estaría dispuesto a hacer lo indecible: *“Lamento profundamente no poder encontraros juntos en parte alguna! Si por casualidad os encontrara, dada mi sensibilidad, mi dolor y mi temor, seguramente me arrojaría a vuestros pies, lloraría cuanto pudiese, os suplicaría con todo mi amor, en primer lugar a cada uno de vosotros personalmente, luego a los dos, después a cada uno a favor del otro, también a favor de los demás, y más especialmente a favor de los débiles, por los que murió Cristo. Ellos os están contemplando como en el teatro de esta vida con gran peligro personal. No difundáis por escrito asuntos personales vuestros, sobre los que no queréis poneros de acuerdo y que no podréis borrar ni aun cuando lleguéis a ese acuerdo. No discutáis más sobre cosas que temáis leer una vez que hayáis hecho las paces. Digo lo que siento a tu caridad: nada me ha sobresaltado tanto como este caso lamentable”* (Agustín, a, 73, 8 y 9. También les invita a la paz en las Cartas 81 y 82).

Para Agustín nada hay más importante que el amor que une y reconcilia. La prioridad la tiene siempre el amor y la amistad. El amor, la cordialidad, la entrega generosa y desinteresada no pueden sacrificarse a ninguna otra realidad. En la entrega abierta y confiada es, dice Agustín, donde *se siente a Dios*. Y también es aquí donde se encuentra el suelo seguro para asentar la existencia propia y poder hacer frente a los azares y vaivenes de la vida. En el espacio amplio, acogedor, sosegado, entrañable, estable y seguro que abre la amistad *se puede sentir a Dios*, pues la amistad es, ante todo, *descanso*. No el descanso que proporciona un libro que agrada o un espectáculo que ‘distrae’. No es el descanso que brinda un bello paisaje o la contemplación de la inmensidad del océano. No es el descanso del trabajo de la semana ni el que sigue al concluir un día agitado. No es el solaz ni el ambiente distendido en una comida con amigos. La amistad es, en su fondo, estabilidad, apoyo y seguridad, reconocimiento y aceptación, valoración y estima en una relación interpersonal de intimidad acogedora. La amistad es el *oasis* en el desierto de la nada de la vida tejida de esperanzas frustradas, promesas incumplidas, relaciones rotas, seguridades fallidas, todo eso que Agustín llama *“los escándalos de la vida”* y el *“mañana incierto de la fragilidad humana”* (Agustín, a, 73, 10). En esa amistad que es descanso y paz, Agustín *siente a Dios*. Para Agustín *Dios es descanso*. El eje vertebrador sobre el que se asienta el sistema de su pensamiento es la *nostalgia del descanso*. La nostalgia del descanso es el punto de partida de su pensar y Dios es punto de

llegada, pero como descanso. El ‘*cor inquietum*’ de Agustín (Agustín, f, 1, 1), presente en sus obras a través de sus múltiples variaciones e innumerables modulaciones, encuentra *únicamente* en Dios el reposo. El “*cor inquietum*” es la pasión nostálgica de lo que no se encuentra en ningún rincón del mundo y que es preciso encontrar porque en ello le va a uno la vida. Pero no es la búsqueda de “*la hierba de la inmortalidad*” lo que trae angustiado y atareado al corazón humano. Es la necesidad del encuentro con ‘Alguien’ que dé cobijo, amparo y protección de corazón a corazón y de manera entrañada. La eternidad, la vida que no cambia, es un derivado del descanso. Dios es el descanso, o como dice en otro lugar, Dios es “*el sábado de la vida eterna*” (Agustín, f, 13, 51). También nosotros seremos un día *el descanso*, “*seremos el séptimo día*” (Agustín, e, 22, 30, 5) y esto no va a consistir en un ‘*ver*’ que pueda entenderse en el sentido de *obrar, actuar, hacer*, sino en un ‘*ver*’ que será en sí mismo *descanso*. Agustín hablando de la visión de Dios en la otra vida, dice: “*Y si he de hablar con franqueza, no sé cuál será esa acción, o mejor dicho, esa quietud y ese ocio*” (“...illa quidem actio **vel potius quies atque otium**...” (Agustín, e, 22, 29, 1). No acción, no inacción pura o pasividad negativa, sino *descanso*. Cuando Agustín nos dice, en su obra *Las Confesiones*, que la felicidad consiste en “*gozar de Dios*” (Agustín, f, 10, 22, 32), esto no ha de entenderse como una ‘*acción*’, sino como un descanso (*quies*) y como un no-hacer-nada (*otium*), evidentemente, dentro de un estado de plenitud. Tal vez, se podría encontrar aquí la clave para acercarnos a la concepción budista del Nirvana como *extinción de la acción* o como *vacío*. Una vez más, *Dios es descanso*.

Pues bien, la amistad como modo peculiar de descanso genuino, estable, seguro, entrañado, abre el espacio para poder sentir *la palpitación y aleteo de Dios* que es el descanso mismo. Si Dios es amor, allí donde hay amistad sincera, genuina, auténtica, veraz, estable, saludable, reconfortante, allí palpita *algo* de Dios, allí se puede ‘*palpar*’ la presencia de Dios. Agustín es *testigo* de ello. Su afán por salvar la amistad entre Jerónimo y Rufino, es el afán por mantener abierto *el espacio humano privilegiado donde Dios se deja sentir*. Romper una amistad, conocida y admirada por los creyentes de todas las iglesias, es como romper los *espacios sagrados* y dejar *laico* al creyente.

Esta es la reflexión que hace Agustín:

“Yo confieso que me entrego enteramente al afecto de ellos (familiares y amigos), cansado como estoy de los escándalos del siglo. En su caridad descanso libre de preocupaciones, **porque en ella siento a Dios**, en quien me arrojé seguro y en quien reposo quieto. En esta mi seguridad, no temo a ese

mañana incierto de la fragilidad humana del que arriba me lamenté” (Agustín, a, 73, 10).

Decía Moehler que el ‘*pathos*’ que respira la carta 73, 6, 8 es toda una lección de la nobleza y belleza del alma de Agustín. En otras obras de Agustín, comenta Moehler, podemos admirar la profundidad, la sabiduría o la finura penetrante del análisis. Sin embargo, en las palabras que escribe con motivo de la ruptura de la amistad de Jerónimo con Rufino trasluce un “*sentimiento tan entrañable*”, “*un estado de ánimo tan inundado por tanto dolor*” que no solamente este espíritu continúa actuando también hoy, sino que ya entonces impactó profundamente el espíritu de Jerónimo (Moehler, J. A., 6(1824), p. 205). La grandeza de los que discuten se mide por el triunfo de la verdad y de la amistad, pues ello supone, a su vez y previamente, una lucha contra el afán de dominio procedente del propio egoísmo. Es fácil discutir. No es fácil luchar contra la pasión de vencer por el sólo afán de dominar, por ello, cualquier discusión puede ser el cuento de acabar nunca. La disputa entre Agustín y Jerónimo comenzaba con los mejores auspicios, pues los dos eran almas buenas, transidas de amor a Dios y a la verdad. Como dice Moehler, “*también los grandes hombres inician discusiones, pero solamente los que son grandes las concluyen. Lo primero se emprende contra cualquiera. Lo segundo se consigue sólo luchando contra sí mismo*” (Moehler, J. A., 6 (1824), p. 217).

Agustín quiere fijar las reglas del diálogo. Son las reglas que rigen el mundo intelectual. En él sólo valen las razones, no las descalificaciones. Pero también propone Agustín la regla que debe animar al creyente cristiano: *en determinadas circunstancias es preferible abandonar la búsqueda de la verdad y garantizar el amor y la amistad*. Alguien se preguntó “si no habría que asesinar la verdad para garantizar la fraternidad”. Agustín estaría dispuesto a admitirlo para casos concretos y en puntos determinados. Con esta claridad y valentía habla Agustín: “*Te confieso que, si podemos hallar algo para discutir, con que podamos alimentar el corazón sin amargura ni discordia, lo hagamos. Mas, si yo no puedo decir lo que, a mi juicio, se debe tachar en tus escritos, o si tú no puedes enjuiciar los míos, sin que surja al momento la sospecha de envidia o sin lesionar la amistad, abandonemos esto en provecho de nuestra vida y salvación.... Por lo que toca a los puntos mismos que deseamos aclarar, yo me esforzaré en mantener el punto de vista que sé que es verdadero, o me lo parece, o lo sospecho, aunque tú opines lo contrario, pero sin injuriarte, con la ayuda de Dios. Por lo que toca a tu ofensa, nada haré sino pedirte perdón cuando reconozca que estás injuriado*” (Agustín, a, 73, 9). Esta primacía de la amistad sobre la verdad la recuerda de nuevo en la Carta 82: “*...no nos callemos, ni tú a mí ni yo a ti,*

lo que nos cause extrañeza en nuestras cartas". Pero "si crees que esto no puede darse entre nosotros sin dañina ofensa de la misma caridad, dejémoslo. La caridad que deseo tener contigo es la mayor; pero la menor es preferible a ninguna" (Agustín, a, 82, 36). Alfons Fürst ha insistido que Agustín buscó siempre la amistad con Jerónimo como una base previa a la discusión y al contacto epistolar, pero Jerónimo mantuvo la distancia (Fürst, A., 1999, 110-116).

II. LA CUESTIÓN DE LA INTERPRETACIÓN DE GÁLATAS 2, 11-14

Tenemos aquí, en la interpretación de la Carta de San Pablo a los Gálatas 2, 11-14, uno de los temas que dio lugar a la respuesta vibrante de Jerónimo a Agustín. Las cartas más importantes que Agustín escribió sobre esta discusión son: 28, 3-5 (año 394/395); 40, 3-6 (año 397); 82, 4-29 (año 405). Vale la pena tener en cuenta que en el año 395 Agustín escribe una obra 'Sobre la mentira' (*De mendacio*) para poder argumentar con mayor solidez. En ella hace referencia al tema, oponiéndose y rechazando cualquier caso de "mentira útil" en los libros sagrados (Agustín, h, XV, 28; XII, 21; III, 3). Y como no quedó satisfecho de dicha obra, escribió por las mismas fechas 394/395 otra *Contra la mentira*. Nos parece interesante traer aquí sus palabras para percibir la mente de Agustín que quiere combinar la investigación seria como preparación para el debate y la claridad en la exposición. Dice así en su obra *Las Retracciones*: "También escribí un libro sobre **La mentira**, el cual, aunque se entiende con alguna dificultad, sin embargo es útil para ejercitar el ingenio y la inteligencia, y aprovecha aún más para amar la veracidad en las costumbres. Ya estaba resuelto a excluir también este libro de mis opúsculos, porque me parecía, además de oscuro y complicado, completamente molesto, por lo cual no lo había publicado. Después, como escribí otro con el título **Contra la mentira**, decidí y aun mandé que con más razón aquel se destruyese, pero no se hizo. Es por lo que, al encontrarlo intacto, ordené que en esa retractación de mis opúsculos se conservase también retractado, principalmente porque en él hay algunas cosas necesarias que no están en el otro libro" (Agustín, g, I, 27).

Aún le parece insuficiente su preparación para la discusión y se dedica a escribir por los mismos años (394/395) la 'Exposición de la Epístola a los Gálatas' incidiendo sobre lo mismo (Agustín, i, 15). Agustín vuelve una y otra vez sobre el tema. Incluso en el año 416 escribe la *Carta 180* en la que en los números 3, 4 y 5 recuerda la discusión tenida con Jerónimo (Agustín, b, 180, 3-5). Comencemos, en primer lugar, haciéndonos con el sentido del problema para entrar luego en la argumentación de cada pensador.

1. El problema que se discute

El pasaje de Gálatas 2, 11-14 dice: *“Pero cuando Pedro llegó a Antioquia tuve que encararme con él, porque era culpable. Antes que llegaran ciertos individuos de parte de Santiago, comía con los paganos; pero llegados aquellos solía retraerse y ponerse aparte, temiendo a los partidarios de la circuncisión. Los demás judíos se asociaron a su ficción y hasta el mismo Bernabé se dejó arrastrar con ellos a aquella farsa. Ahora que cuando yo vi que su conducta no cuadraba con la verdad del Evangelio, le dije a Pedro delante de todos: ‘Si tú, siendo judío, vives a lo pagano y no a lo judío, ¿cómo fuerzas a los paganos a las prácticas judías?. Nosotros éramos judíos de nacimiento... pero comprendimos que ningún hombre es rehabilitado por observar la Ley, sino por la fe en Jesucristo”*.

Si la justificación viene por *la fe en Jesucristo*, es inútil *judaizar*, es decir, no tiene ningún valor ante Dios cumplir la Ley, observar las tradiciones judías. No tiene, pues, sentido alguno someterse a la circuncisión, observar las prescripciones relativas a la purificación de la mujer menstruante, o del hombre que la toca o toca lo que ella ha tocado; las relativas, por ejemplo, a la comida como la de comer solamente la carne de rumiantes de pie hendido (bovinos, cabras, ovejas), las aves de corral, pichones y palomas, los peces con escamas y aletas. No comer la carne de los demás animales (camellos, liebres, mariscos, angulas...), ni la grasa ni la sangre: “El que coma de una sangre cualquiera, será separado de su pueblo” (Levítico 7, 27). También está prohibido mezclar la carne con la leche, comer carne sacrificada a los ídolos, comer carne o sangre de animales estrangulados, etc. Y así numerosas otras prescripciones que se encuentran en la Ley judía. Si la salvación viene *sólo por la fe en Jesús*, es un contrasentido realizar los ritos de purificación, observar el sábado u ofrecer la oblación, es decir, hacer ofrendas de los productos de la tierra y hacer los sacrificios como hacían los judíos (ver *Hechos de los Apóstoles*. 21, 17-26). Pedro lo sabía, pero *“simulaba sus sentimientos”*. La conducta de Pedro era un ejemplo que seguían los demás. Y Pablo reprende esta conducta.

Resulta que Pablo hacía lo mismo que reprocha a Pedro, como puede verse por Hechos de los Apóstoles 16, 3: “Se encontró allí con un discípulo llamado Timoteo, de madre judía creyente, pero de padre griego. Los hermanos de Listra e Iconio daban buenos informes de él. **Pablo quiso llevarselo y lo circuncidó**, por motivo de los judíos de la región, pues todos sabían que su padre era griego”. Y en la primera Carta de San Pablo a los Corintios 8, 13 leemos: “Por esta razón, si un alimento pone en peligro a un hermano mío, nunca volveré a probar la carne, para no poner en peligro a mi

hermano”. Y la idea que anima su modo de actuar la encontramos en la misma carta 9, 20: “Con los judíos me porté como judío para ganar judíos; con los sujetos a la Ley, me sujeté a la Ley, aunque personalmente no esté sujeto, para ganar a los sujetos a la ley. Con los que no tienen la Ley, me porté como libre de la Ley, para ganar a los que no tienen Ley –no es que yo esté sin Ley de Dios, no, mi Ley es Cristo–; con los inseguros me porté como un inseguro, para ganar a los inseguros”.

Pues bien, si Pablo actuaba en la vida diaria y según las circunstancias, lo mismo que Pedro ¿dónde está el motivo para que Pablo reprenda públicamente la conducta de Pedro? Según la interpretación generalmente admitida, la razón que justifica el reproche de Pablo estriba en que la conducta de Pedro, dadas las circunstancias, solamente ofrecía la posibilidad de entender que los verdaderos cristianos eran los que observaban la Ley judía. Es decir, en realidad, Pedro no simulaba, sino que optaba por una actitud con exclusión de cualquier otra.

Jerónimo piensa que Pedro y Pablo ‘*simulaban*’, que sus sentimientos, convicciones y pensamientos no coincidían con las palabras y la conducta. Dicho de otra manera, Pedro y Pablo *mentían*, hacían algo que no concordaba con lo que pensaban. Más aún, para Jerónimo era necesario simular, ‘mentir’, toda vez que, según él, “*las ceremonias de los judíos son perniciosas y mortíferas para los cristianos, y que cualquiera que las observare, sea judío o gentil, recae en el abismo del demonio*” (Agustín, a, 75, 14). Agustín dirá que interpretarlo de esta manera es afirmar que las Escrituras Sagradas **mienten**, y que si, por razón de apostolado o de evangelización, mienten una vez, se podrá demostrar, siempre que se quiera, que las Escrituras Sagradas mienten por razón de ganar adeptos o de contemporizar para no escandalizar.

2. Las razones de Agustín

Agustín argumenta desde las consecuencias nefastas que se seguirían si se admite que las Sagradas Escrituras dan cabida y amparan la mentira.

Así razona Agustín: “Opino que es **deletéreo** creer que en los Libros santos se contiene mentira alguna.... Una cosa es preguntarse si un hombre bueno puede en algunas circunstancias mentir, y otra cosa muy distinta preguntarse si pudo mentir un escritor de la Sangrada Escritura. (...) Porque una vez admitida una mentira por exigencia del oficio apostólico en tan alta cumbre de autoridad, no quedará defendida partícula alguna de los Libros. Por la misma regla deletérea podrá siempre recurrirse a la intención y obligación del ministerio del autor mentiroso, según a cada cual se le antoje,

cuando un pasaje resulte arduo para las costumbres o increíble para la fe” (Agustín, a, 28, 3 3).

El razonamiento de Agustín es claro. Si por razones de apostolado o de trabajo o de profesión o de oficio o por circunstancias de la vida, se admite la mentira en la Escritura, siempre se puede pensar, cuando interese al lector, que el autor sagrado puede estar mintiendo. Por ejemplo, los maniqueos, que prohíben el matrimonio, podrán sostener que Pablo es de la misma opinión que ellos porque allí donde Pablo defiende el matrimonio, esta defensa la hace para calmar los ánimos de los que están a favor del matrimonio, lo cual, evidentemente, no se puede sostener (Agustín, a, 28, 4).

Por esta razón, para Agustín quedaría destruida, en su totalidad, la autoridad de la Biblia: “*Si en la Escritura Santa se admiten mentiras obligadas de oficio, ¿qué autoridad tendrá en adelante?*” (Agustín, a, 40, 3 3). De hecho, ante cualquier duda, el lector podría siempre llevar el agua a su molino, ya que siempre podría argumentar que “*el autor de ese testimonio dijo una mentira por obligación honesta de su oficio*” (Agustín, a, 40, 3 3). Para Agustín las Sagradas Escrituras no contienen mentiras. Por lo tanto, cuando en los libros canónicos se encuentra algo **contra la verdad**, hay que pensar que o “*el códice contiene alguna errata, o que el traductor no ha entendido lo que estaba escrito, o que yo no lo entiendo*” (Agustín, a, 82, 3).

Agustín hace observar, además, que, en el texto, Pedro comienza diciendo: “*Dios es testigo de que no miento en esto que escribo*”. Por lo tanto, deduce Agustín, si Pedro y Bernabé no mentían, entonces “*Pablo mintió*” (Agustín, a, 40, 3 3). Sería, pues, a Pablo a quien habría que reprocharle su conducta, y no a Pedro, lo cual no deja de ser paradójico.

Además, si nos fijamos bien, *tampoco Pablo simulaba o mentía*, sino que actuaba así –dice Agustín–, por *misericordia y compasión*, no por simulación. Agustín recurre a las citas en las que Pablo dice: “*Me hice judío para los judíos con ánimo de ganar a los judíos*” (Agustín, a, 40, 4 4). “*Me hice enfermo con los enfermos para ganar a los enfermos*” (Agustín, a, 40, 6). De aquí concluye Agustín que la conducta de Pablo “*no era astucia de mentiroso, sino obra de misericordioso*” (Agustín, a, 40, 3).

De acuerdo con estas manifestaciones, Agustín piensa que Pablo judaizaba “*por compasión misericordiosa y no por simulación falaz*”. Se hace como enfermo el que sirve al enfermo, no diciendo falsamente que tiene fiebre, sino pensando con alma compasiva cómo quisiera ser atendido él si llegase a enfermar. Pablo era judío; al hacerse cristiano, no había abandonado los sacramentos judaicos, que el pueblo recibió legítimamente en un tiempo oportuno. Por eso, el Apóstol siguió celebrándolos cuando ya era cristiano, con intención de mostrar que tales sacramentos *no eran pernicio-*

sos para los que, aun después de haber creído en Cristo, quisieran celebrarlos como los habían recibido de sus mayores por medio de la Ley, con tal de no colocar ya en tales sacramentos la esperanza de la salvación” (Agustín, a, 40, 44).

Agustín encuentra un argumento más contra la simulación y la conducta falaz. “No creo –nos dice-, que el Señor haya sido circuncidado **hipócritamente** por sus padres. (...) Tampoco creo que el Señor haya hablado **con falacia** a un leproso, a quien le urgía ciertamente tal observancia por precepto de Moisés, cuando le mandó: ‘Ve y ofrece el sacrificio de Moisés, para que te sirva de testimonio’. Ni subió con falacia a celebrar el día de fiesta, pues ni siquiera había ese motivo de ostentación ante los hombres, ya que no subió con publicidad, sino a escondidas” (Agustín, a, 82, 18).

Con todo esto, ya tiene Agustín las premisas que le permiten afirmar por qué Pablo reprendió a Pedro. Le reprendió no, ciertamente, por observar la ley, sino por obligar a los gentiles a observarla, dando a entender, a su vez, que *también* la observancia de la ley es necesaria para alcanzar la salvación. Estas son las palabras de Agustín: “*No corrigió, pues, Pablo a Pedro por observar las tradiciones de sus mayores.... le corrigió porque obligaba a los gentiles a judaizar. Se supone que Pedro practicaba tales sacramentos de manera que podían parecer necesarios aun después de la venida del Señor; eso es lo que la Verdad reprobó con vehemencia por medio del apóstol Pablo. No lo ignoraba Pedro, pero tenía miedo a los que venían de la circuncisión. Fue corregido, pues, con toda verdad, y Pablo narró la verdad*” (Agustín, a, 40, 5). Y en la Carta 82, lo afirma con más claridad: “*En verdad creo que Pedro se condujo de modo que obligaba a los gentiles a judaizar, porque veo que eso lo escribió Pablo, quien no pudo mentir, a mi entender. Por lo tanto, Pedro no obraba bien. Era ir contra la verdad del Evangelio el dejar que los creyentes pensasen que no podían salvarse sin los sacramentos anticuados. Esto era lo que suponían en Antioquia los circuncisos convertidos, y contra ellos luchaba Pablo con perseverancia y valentía. Pablo circuncidó a Timoteo, cumplió su voto en Cencres y se avino a celebrar ritos legales con aquellos que le conocían, cuando Santiago le amonestó en Jerusalén. **Pero no lo hizo para que se creyese que los sacramentos anticuados daban también la salvación, sino para que no los creyesen proscritos, como idolatría de gentiles**” (Agustín, a, 82, 8).*

Se trataba según Agustín, de “*garantizar la bondad de las palabras divinas antiguamente confiadas a los judíos*” (Agustín, a, 82, 10). Los sacramentos antiguos no son buenos, dado que no justifican al hombre, pero tampoco son malos “*pues fueron preceptuados por Dios para aquellos tiempos y personas*” (Agustín, a, 82, 14). Por esta razón piensa Agustín “*que tales*

sacramentos ni debían ser apetecidos como necesarios ni condenados como sacrílegos” (Agustín, a, 82, 12).

3. Las razones de Jerónimo

Jerónimo, en la **Carta 75**, responde a los argumentos que Agustín esgrimía en las **Cartas 28 y 40**. Jerónimo apoya **su tesis de la simulación** en el análisis de los Hechos de los Apóstoles que se refieren al caso como puede verse en la **Carta 75, 7-12** en el epistolario agustiniano. Las escenas concretas que se narran, demuestran que Pedro sabía muy bien, antes del altercado con Pablo, que la ley no debe observarse cuando se cree en el Evangelio, que Jesús abolió la ley de Moisés, pero que sólo por temor se vio obligado a “simular que observaba la ley”, “se vio obligado a hacer lo que no quería”. Y analizando el capítulo 21 de los *Hechos de los Apóstoles* concluye: “*Ya hemos visto que tanto Pedro como Pablo fingieron igualmente que guardaban los preceptos de la ley por miedo a los judíos. ¿Con qué cara o con qué audacia pudo reprender Pablo en otro lo que él mismo ejecutó? Yo, o mejor dicho, otros antes de mí, expusieron la causa que ellos pensaron. Pero no defendieron la mentira oficiosa, como tú escribes, sino que expusieron la honesta necesidad en el ejercicio de su ministerio*” (Agustín, a, 75, 11).

Concluido el análisis, hace el siguiente comentario, casi escenificado, y que puede considerarse como la síntesis nuclear de su argumentación. Dice así el texto:

“¡Oh Pablo!. Vuelvo a preguntarte sobre esto. ¿Por qué te raístes la cabeza y fuiste descalzo, según las ceremonias de los judíos, y ofreciste sacrificios y permitiste que se ofrecieran oblacones por ti según la ley? Seguramente responderás: ‘Para que no se escandalizasen los judíos que habían creído’. Luego has **simulado** que eras judío para ganar a los judíos. Esta **simulación** te la han enseñado Santiago y los demás presbíteros” (Agustín, a, 75, 10).

A Jerónimo, que le gusta poner ejemplos prácticos, le ruega que imagine la escena de un judío convertido a Jesucristo y que cumple, él y su hijo, con *sinceridad misericordiosa* la Ley de Moisés. El absurdo del creyente cristiano que observa la ley, invalida la tesis de Agustín. Le dice así: “*Toma un judío que se haya hecho cristiano, pero que circuncide a un hijo que le ha nacido; que guarde el sábado, que se abstenga de las viandas que Dios creó para que usemos de ellas con acción de gracias, que en el día decimocuarto del primer mes mate un cordero al anochecer. Cuando esto hicieres (mejor dicho, no lo harás, pues sé que eres cristiano y no has de cometer un tal sacrilegio), quieras o no quieras, reprobárs tu sentencia*” (Agustín, a, 75, 15).

La conclusión es que Pablo y Pedro simulaban. No actuaban con asentimiento interno –ni siquiera por misericordia-. Lo único que hacían era acatar *externamente* la ley judía.

Si se reflexiona atentamente sobre lo paradójico y disonante que hay en la vida diaria de un judío convertido a la fe de Jesucristo, pero que, no obstante, se atiene a las prescripciones de la fe judía, es legítimo pensar que es una práctica *perniciosa*. Y así lo hace constar Jerónimo contra Agustín: “Yo, por el contrario –añade Jerónimo-, hablaré y diré con voz libre, aunque proteste el mundo entero, que las ceremonias de los judíos son perniciosas y mortíferas para los cristianos, y que cualquiera que las observare, sea judío o gentil, recae en el abismo del demonio” (Agustín, a, 75, 14).

Según la opinión vertida por Agustín, a los judíos conversos habría que permitirles observar sus tradiciones judías, toda vez que no hay nada pernicioso en ello. Esto enoja a Jerónimo quien se lanza a hacer una profecía: “Y si es que tenemos obligación de recibir a los judíos con todos sus ritos y va a serles lícito el observar en las iglesias de Cristo lo que hicieron en las sinagogas de Satanás, te digo que lo siento: **no los haremos cristianos, sino que nos harán judíos**” (Agustín, a, 75, 13). Agustín le responderá que no se trata de permitirles observar siempre las tradiciones, sino *sólo en los comienzos de la iglesia naciente*.

Jerónimo, teniendo en cuenta esta *dualidad de creencias* en la vida real de una misma persona –y que Agustín consideraba como permitida y no pernicioso-, afirma que la postura de Agustín es *herética* porque “*introduce de nuevo en la Iglesia una herejía criminal*” (Agustín, a, 75, 13). Y lo argumenta respondiendo directamente a Agustín:

“Este es el resumen... de tu sentencia. Según eso, después del Evangelio de Cristo, hacen bien los judíos convertidos si guardan los preceptos de la ley, es decir, si ofrecen los sacrificios que ofreció Pablo, si circuncidan a sus hijos y guardan el sábado, como Pablo lo observó respecto a Timoteo, y todos los judíos lo observaron. Si esto es verdad, caemos en la herejía de **Cerinto**, que cree en Cristo, pero fue anatematizado por los padres, porque mezcla las ceremonias de la ley con el Evangelio de Cristo, porque profesaba lo nuevo sin abandonar lo antiguo. ¿Qué diré de los **ebionitas**, que simulan ser cristianos? Por todas las sinagogas de Oriente hasta hoy hay una herejía que se llama de los **mineos**; la condenan hasta el presente los mismos fariseos, que les llaman **nazarenos**; creen en Cristo, Hijo de Dios, nacido de la Virgen María; confiesan que es el mismo que padeció bajo Poncio Pilato y resucitó, en quien nosotros creemos; pero quieren ser judíos y cristianos a la vez, y así no son ni judíos ni cristianos. (...) Cuando se exponen las Sagradas Escrituras, no es igual delito el presentar las diversas sen-

tencias de los mayores que introducir de nuevo en la Iglesia una herejía criminal” (Agustín, a, 75, 13).

Recorre Jerónimo también al *argumento de autoridad* basado en la opinión de otros intérpretes de la Carta a los Gálatas. De hecho, cita a su favor a otros exegetas que abundan en la misma opinión y que los ha estudiado detenidamente, o -como dice Jerónimo-, “*los he leído todos*” (Agustín, a, 75, 3 4). Ha leído a Orígenes, que escribió “*sobre la carta a los Gálatas cinco volúmenes colmados y completos, con una explicación o apéndice en el décimo libro de su Stromata*” (Agustín, a, 75, 3 4). Leyó a Dídimo, y a Apolinar de Laodicea; a Alejandro, Eusebio Emiseno, Teodoro Heracleonte. Y como Agustín le ha dicho que está fuera de la verdad, Jerónimo le presenta, con la ironía sarcástica del erudito, a sus “*compañeros en el error*”. La erudición de Jerónimo es demoledora. Y desafía a que Agustín le muestre siquiera un solo “*compañero en la verdad*”, que él dice tener. Sus palabras son estas: “*Si me reprendes por mi error, permíteme errar con tales autoridades, por favor; y al advertir que tengo hartos compañeros en el error, deberás tú presentar por lo menos uno que avale tu verdad*” (Agustín, a, 75, 6).

Para Agustín, sin embargo, el argumento de autoridad no es válido en sí mismo, aunque sean sabios y santos quienes lo exponen. Lo que vale es la fuerza de la razón. Dice así: “*Cuando leo a los demás autores, aunque se destaquen por la mayor santidad y sabiduría, no admito que su opinión sea verdadera porque ellos la exponen, sino porque lograron **convencerme**, recurriendo a los autores canónicos o a una **razón probable** que sea compatible con la verdad*” (Agustín, a, 82, 3). Lo que vale, pues, en definitiva, es el poder de la razón aplicado a las Sagradas Escrituras que no mienten nunca.

De todos modos, Agustín no renuncia a recurrir también al argumento de los estudiosos y especialistas en el tema. Reconoce, de antemano, que no ha leído ninguno de los libros que menciona Jerónimo. Pero la dialéctica de Agustín comienza a erosionar la validez de la doctrina de tales autores. Transcribimos las palabras del mismo Agustín ya que es fácil seguirle en esto. Dice así:

“Me pides que te señale siquiera un autor cuya sentencia haya seguido yo sobre este punto, pues tú has enumerado nominalmente tantos que te han precedido en esa postura que adoptas. Pides que si tengo que reprenderte por error, admita que yerras con tales autores, a ninguno de los cuales he leído yo. Lo confieso. Son seis o, si quieres, siete. Pero tú mismo invalidas la autoridad de cuatro de ellos. El de Laodicea, cuyo nombre callas (Se trata de Apolinar, condenado en el 377 y varias veces), ha salido poco ha de la Iglesia, según dices. Alejandro es un viejo hereje, según afirmas. En tus recientes opúsculos leo que a Orígenes y a Dídimo les reprendes no poco, ni

sobre cuestiones pequeñas, aunque anteriormente habías ponderado tanto a Orígenes. Me parece que no consentirás errar con ellos, aunque tú hablas suponiendo que no erraron en el punto que discutimos. Porque ¿Quién es el que quiere errar, sea con quien sea? Sólo quedan, pues, tres: Eusebio Emiseno, Teodoro Heracleotes y Juan....” (Agustín, a, 82, 3 23).

Pasa Agustín a presentar a Ambrosio y Cipriano para respaldar su propia postura, pero insiste que la autoridad la da la fuerza de la razón. Y finalmente, para empatar, pone el testimonio de San Pablo:

“Si inquieres o recuerdas qué opinó sobre esto nuestro Ambrosio o qué sintió nuestro Cipriano, hallarás que tampoco a mí me ha faltado a quien seguir en lo que afirmo. Sin embargo, como poco antes te indiqué, sólo debo a las Escrituras canónicas esa servidumbre ingenua con que puedo seguir-las a ellas solas, bien seguro que sus autores no erraron absolutamente en nada ni mintieron absolutamente en nada.

Voy a buscar un tercer autor, para oponer yo también tres autores a los tuyos. Podría encontrarle con facilidad según creo, si hubiese leído mucho. Pero se me presenta el mismo Pablo, que equivale a todos, o más bien que está por encima de todos. (...) En el mismo exordio de la narración, me grita con su voz religiosa: ‘Sobre esto que os escribo, pongo por testigo a Dios que no miento,’ (Carta 82, 24). ‘Perdonen –continúa Agustín-, todos los que opinen otra cosa. Yo creo a un Apóstol tan grande, que jura en y por sus cartas, mejor que a cualquier sabio que dispute acerca de cartas ajenas’ (Agustín, a, 82, 25).

Ciertamente Jerónimo sabe la facilidad con la que uno puede equivocarse, yendo, incluso, bien acompañado en el viaje de las Escrituras. Por ello, advierte que solamente quiere expresar su opinión y dejar abierto el debate: *“...no defendía yo como cosa absoluta lo que leí en los griegos, sino que había expresado lo que había leído, dejando al arbitrio del lector el aprobar o reprobar esa sentencia”* (Carta 75, 3 4).

4. La diferencia en la interpretación. Más que un mero matiz

La primera impresión que tiene Agustín leyendo la interpretación que hace Jerónimo de la *Carta a los Gálatas* es que éste se ha presentado como el *“patrocinador de la mentira”* en las Escrituras Sagradas (Agustín, a, 28, 3 3).

Agustín propone como interpretación que Pablo, aún sabiendo que sólo salva la fe en Jesús, no actuaba *“fingiendo falazmente que era lo que no era, sino sintiendo en su misericordia que debía socorrer a los judíos, como si él mismo se encontrase en el error de ellos. Eso no era astucia de mentiroso, sino obra de misericordioso”* (Agustín, a, 40, 3).

Jerónimo hace observar a Agustín que, en el fondo, los dos defienden que los Apóstoles *‘simularon’*, pues la corrección de Pablo a Pedro fue *‘in*

faciem, ‘*non in corde*’, no de veras, sino en “*la apariencia de fuera*”; que los dos admiten que lo hicieron por ‘*miedo*’ a los judíos convertidos, para no escandalizarles y poder ayudarles más fácilmente. El pequeño matiz que les diferencia sería que en la ‘*simulación*’ Agustín acentúa como móvil la *compasión de misericordia y la prudencia*; y Jerónimo resalta el *miedo* y la *honesto necesidad* (Agustín, a, 75, 11; 4 12). Puestas así las cosas, a primera vista parece tener razón Jerónimo cuando le dice: “*No hay gran diferencia entre tu sentencia y la mía, después de todo: digo yo que tanto Pedro como Pablo cumplieron la ley por miedo a los judíos, o más bien simularon su cumplimiento; afirmas tú que ejecutaron eso mismo por clemencia, no con la astucia del que miente, sino con el afecto del que se compadece*’. **Parece, pues, que consta que simularon ser lo que no eran, por miedo o por misericordia**” (Agustín, a, 75, 17).

Agustín no está de acuerdo con este acercamiento de posturas que hace Jerónimo y le dice: “*Me parece que no te has fijado bien en mi modo de hablar*” (Agustín, a, 82, 26). Según Agustín cuando Pablo actuaba observando las leyes judías, no lo hacía por “*un ardid mentiroso*” o por simulación. Lo hacía con *sinceridad* y con *verdad* ya que las observancias judías, habiendo sido preceptuadas por el mismo Dios, no podían ser malas, sin más. “*Pablo no simulaba –insiste Agustín-, ni cuando obraba como los judíos ni cuando sus obras eran semejantes a las de los gentiles*” (Agustín, a, 82, 26). Y todavía: “*Cuando celebraba él (Pablo) también aquellos sacramentos del Antiguo Testamento, no engañaba misericordiosamente, sino que **no engañaba en absoluto**. De este modo garantizaba que habían sido prescritos por el Señor*” (Agustín, a, 82, 28). Agustín insiste en que Pablo lo hacía con *verdad*, pero precisamente porque sabía que ya no eran necesarias ni contribuían a la salvación, lo hacía con *sinceridad* llevado por un “*afecto misericordioso*” hacia los demás para “*librarlos.... el error aquel de los que o no querían creer en Cristo o creían que se podían purificar de sus pecados y conseguir la salvación por sus antiguos sacramentos y observancia de ceremonias*” (Agustín, a, 82, 28).

Intentemos precisarlo aún más. Los sacramentos judíos, aunque ya no justificaban al hombre, *no eran malos* pues los había *instituido el mismo Dios*. Observarlos no era malo. Observarlos para acompañar y hacer que no se sientan solos los que creían que también la observancia de la tradición era necesaria para purificarse de los pecados, es actuar con *misericordia* y *amor* hacia los demás. Actuar con “*afecto misericordioso*” o “*afecto compasivo*” es acompañar a los que todavía no se sienten fuertes para cortar con la tradición. Esto ni es malo ni es un engaño. Ni se disimula ni se finge. Es *verdad amorosa* y *compasiva*. Por esta razón, le dirá Agustín que él nunca

estuvo en la postura de los herejes *ebionitas* y nazarenos, pues éstos querían *ser simultáneamente* judíos y cristianos, con lo cual no eran ni una cosa ni la otra, ya que los sacramentos judíos, aunque buenos porque Dios los instituyó, dejaron de ser fuente de salvación para el hombre (Agustín, a, 82, 15).

La diferencia está en la *constelación mental y cordial* que acompaña *la actitud de la simulación*. Para Jerónimo no solamente, simulando, no se miente, sino que quien actúa sin simulación “*recae en el abismo del demonio*”. En Agustín la actitud es mucho más rica en sentimientos positivos: es la actitud positiva ante algo que preceptuó en otro tiempo el mismo Dios y que, por lo tanto, *no puede asimilarse a la idolatría*. No puede ser malo lo que Dios preceptuó (Agustín, a, 82, 14). La Ley no fue instituida “*por la astucia de Satanás para seducir a los hombres, sino por la providencia de Dios*” (Agustín, a, 82, 25). No hay nada diabólico o demoníaco en ella. *Lo corrobora la misma actitud de Jesucristo quien se sometió a la Ley y lo hizo sin entregarse a la simulación falaz, sino con sinceridad*. Para Agustín esta actitud de Jesucristo pone de manifiesto que tales ritos no deben ser “*condenados como sacrílegos*” (Agustín, a, 82, 12). Ciertamente Jesucristo en el siglo IV no habría observado las leyes judías. Observarlas con sinceridad sería —como muy bien dice Jerónimo— “*caer en el abismo del demonio*”. Agustín estaría de acuerdo con Jerónimo en esto. Pero no puede estar de acuerdo con Jerónimo cuando se trata de los tiempos en los que se promulgó el Evangelio. En aquél tiempo cabía observarlas *con verdad y sinceridad* como hizo el mismo Jesucristo. En los tiempos actuales no. He aquí el texto de Agustín: “*Yo distingo entre la conducta sincera del apóstol Pablo en su tiempo y la observancia sincera de las ceremonias judaicas en el nuestro. Entonces había que aprobarlas, mientras que ahora hay que detestarlas. (...) No creo que el Señor haya sido circuncidado hipócritamente por sus padres. (...) Tampoco creo que el Señor haya hablado con falacia a un leproso, a quien le urgía ciertamente tal observancia por precepto de Moisés, cuando le mandó: ‘Ve y ofrece el sacrificio de Moisés, para que te sirva de testimonio’. Ni subió con falacia a celebrar el día de fiesta, pues ni siquiera había ese motivo de ostentación ante los hombres, ya que no subió con publicidad, sino a escondidas*” (Agustín, a, 82, 18).

A la luz de este texto, en el que se recuerda el modo de obrar del mismo Jesucristo, tal vez, no se pueda afirmar, sin matizar, que hay que “*partir la victoria entre los dos, y dejar iguales a tan santos competidores*”, como dice el P. Sigüenza (De Sigüenza, P. F. J., 1853, p. 531). La diferencia entre ambos parece ser grande. Para Jerónimo, el apóstol o el creyente cristiano que sabe que la justificación no viene de la ley, sino de Cristo, y que, por miedo o para no escandalizar, observa las ceremonias judías, lo hace *simu-*

lando estar con ellos, cuando en realidad no lo está, lo cual constituye, como dice Agustín, una defensa de la mentira. Según Jerónimo no hubo tiempo alguno en el que fuera lícito observar la ley. Si se observaba, esto se hacía simulando, es decir, mintiendo.

Para Agustín, por el contrario, los apóstoles, en aquel tiempo, se atenían con verdad a las observancias judías, no solamente porque Jesucristo observó con sinceridad la ley judía, sino también “*en honor de quien las preceptuó*”, y que fue el mismo Dios (Agustín, a, Carta 82, 19).

No es lo mismo observar la ley disimulando, es decir, no de veras, que observarla de veras por respeto al pasado, por piedad, por veneración a una ley que fue santa.

Todo parece que Jerónimo no quedó muy convencido de la postura de Agustín, pues en su obra “*Dialogus adversus Pelaginos*”, publicado a finales del 415, aunque alaba a Agustín considerándole “*vir sanctus et eloquens episcopus*” (Jerónimo, d, III, núm. 19), sin embargo en el Libro I, núm. 22 Jerónimo da por asentada la simulación (Jerónimo, d, I, núm. 22).

III. LA TRADUCCIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO: ¿DESDE EL HEBREO O DESDE LA BIBLIA GRIEGA DE LOS SETENTA?

Otro de los temas tratados en la correspondencia epistolar concierne a la traducción del Antiguo Testamento. Jerónimo tiene en proyecto traducir al latín todo el Antiguo Testamento partiendo del texto hebreo. Aunque Agustín conocía la traducción al latín del libro de Job que Jerónimo había hecho del griego y del hebreo, no se siente ilusionado con el proyecto de Jerónimo y así se lo hace saber.

1. La propuesta de Agustín

Agustín le propone que haga la traducción a la lengua latina a partir de la *Biblia griega* que tiene el nombre de “*los Setenta traductores*” (Agustín, a, 71, 4), pues la versión latina de los “Setenta” entonces existente, conocida hoy como *Vetus Latina* -la versión *Latina Antigua*-, y que prácticamente era la *Biblia oficial* de la Iglesia de habla latina en el siglo III después de Cristo, es, según Agustín, muy deficiente ya que “*ofrece tantas variedades en los diversos códices, que resulta intolerable*” (Agustín, a, 71, 4 6). Se necesitaba una buena traducción. Por eso le dice: “*Anhelo tu traducción de los Setenta para que podamos suprimir en lo posible la turba de traductores latinos, pues un cualquiera se ha atrevido aquí a traducir*” (Agustín, a, 82, 35). Agustín sabía que Jerónimo estaba capacitado para hacerla, pues cono-

cía la versión que hizo al latín del evangelio partiendo del texto griego. De esta traducción Agustín dice que “*casi siempre se halla sin tacha cuando consulto la Escritura griega*” (Agustín, a, 71, 4 6). Agustín conocía, sin duda, bastante bien el griego, toda vez que era capaz de comparar la versión latina con el texto original griego y apreciar las imprecisiones. Ciertamente, tenía que tener delante la traducción latina de la obra griega, pero esto no permite afirmar que Agustín no conociera el griego.

Agustín, pues, tiene que demostrar a Jerónimo que la *Biblia Septuaginta*, la *Biblia de los LXX*, traducida al griego desde el Antiguo Testamento hebreo en el siglo III antes de Jesucristo, y ampliada con los libros llamados ‘*deuterocanónicos*’, es más fiable para ser traducida al latín que el Antiguo Testamento hebreo. Propone traducir desde el griego y no desde el original hebreo.

La primera razón la encuentra Agustín en la *autoridad que confieren a la Biblia de los LXX los mismos Apóstoles* ya que ellos utilizaron dicha Biblia (Agustín, a, 82, 5, 35). Además, el mismo Jerónimo había considerado la versión griega como muy buena. Agustín se lo recuerda en una Carta, diciéndole textualmente que se trata de la Biblia “*que usaron los apóstoles, como el Nuevo Testamento demuestra, y que tú mismo has ponderado, como bien recuerdo*” (Agustín, a, 71, 4 6).

Por otro lado, prácticamente en todas las iglesias cristianas se utilizaba la misma Biblia, como si se tratara de una tradición que había comenzado en los Apóstoles y que se mantenía durante siglos. Esto añadía todavía más autoridad a la Biblia de los Setenta. Por ello, Agustín habla de la “*gravissima auctoritas*”, de la eminente autoridad de los Setenta (Agustín, a, 28, 2, 2; 82, 5, 35)

A su vez, la Biblia griega gozaba de la estima de todos los entendidos, tanto griegos como latinos (Agustín, a, 71, 4). De manera que –como le dice en otra carta-, la autoridad de los Setenta “*es indiscutible*” ya que “*todos reconocen su preeminente autoridad en este oficio de traducir*” (Agustín, a, 28, 2, 2).

La versión, pues, al latín hay que hacerla desde el griego y no desde el hebreo. Agustín piensa que no se puede ofender, traduciendo del hebreo, a tanta gente ilustre, y menos a los Apóstoles que la otorgaron plena fiabilidad al echar mano de ella.

Agustín le presenta otra razón más sacada de su vida práctica en la lucha contra las numerosas herejías de la época y que fundamentaban su postura en la interpretación de las Escrituras Sagradas. El griego, argumenta Agustín, es “*una lengua conocidísima*”, por eso “*es fácil señalar con el dedo a un disidente con sólo abrir los códices griegos*” (Agustín, a, 71, 4), o “*con*

solo mostrar y confrontar los códices griegos” (Agustín, a, 71, 4 6), pues el griego es una lengua que todos dominan. Pero las cosas se complican y se cierra prácticamente el camino para rebatir al hereje si el hebreo es el texto original, lengua que sólo alguno conoce. Según el agustinólogo Jouassard, el hebreo lo conocían entonces, además de los judíos, San Epifanio y Jerónimo (Jouassard, G., 2(1956), p.95). Resultará, pues, prácticamente imposible confrontarlo con otros pasajes bíblicos: “*supongamos, -arguye Agustín-, que a alguien le cause extrañeza un pasaje insólito en la traducción del hebreo y quiera acusarte de delito de falsificación: no se hallarán, casi nunca, o nunca, testimonios hebreos en defensa de dicho pasaje..... quedará sólo para convencerlos*” (Agustín, a, 71 4). Agustín, pues, insta a Jerónimo que traduzca “*tan sólo las Escrituras canónicas griegas, que corren bajo el nombre de los Setenta traductores*” (Agustín, a, 71, 4) y le ruega que piense en “*el gran beneficio*” que haría a todos “*si vertieses a la verdad latina la Escritura griega que hicieron los Setenta*” (Agustín, a, 71, 4 6).

La ausencia de especialistas en hebreo, deja a la misma Iglesia sin autoridad para pronunciarse o emitir un juicio de valor sobre la traducción de Jerónimo. Agustín conoce la buena preparación de Jerónimo, pero le recuerda que también le encontró algunos fallos en la traducción que hizo Jerónimo del griego al latín (Agustín, a, 71, 4, 6). Leer, pues, concluye Agustín, en los templos o en las iglesias lecturas de textos cuya versión la autoridad eclesiástica no puede garantizar, supone siempre correr riesgos innecesarios.

Posiblemente en todo esto pesaba también sobre Agustín la leyenda en la que estaba envuelta la *Biblia de los Setenta* y que la convertía en una *Biblia divina, inspirada* por Dios. Agustín parece admitir como verdadera la leyenda según la cual 70 traductores, encerrados en estancias separadas, habían traducido la Biblia de la misma manera, lo cual suponía una intervención especial del Espíritu Santo y que se trataba, por tanto, de una *Biblia inspirada*. Pero también se pone Agustín en el supuesto de que confrontaran las traducciones y se pusieran de acuerdo en una misma versión. También esta unanimidad indicaría la inspiración divina (Agustín, e, 18, 42; d, II, 15, 22). Por ello, dirá a Jerónimo que “*una voz única de tantos vale más que la voz de uno solo que discrepa*”, sobre todo si se tiene en cuenta que eran 70 intérpretes muy competentes.

Aún cabe traer aquí otra razón que explica la actitud de Agustín ante el proyecto de Jerónimo. El obispo Agustín, con su instinto pastoral, intuyó los “grandes escándalos” que se podrían dar dentro de las mismas comunidades cristianas, y las divisiones entre los cristianos orientales y los occidentales

(Ver Jouassard, G., 2 (1956), p. 95). Agustín preveía que la versión de Jerónimo acabaría con la Biblia de los Setenta y con todas las versiones hechas desde ellas. Las comunidades griegas se opondrían a la nueva versión, y los latinos la aceptarían en masa. Esta *disensión* es la que realmente le preocupa (Agustín, a, 71, 2, 4). A Agustín personalmente no le preocupa la verdad hebraica, él fue siempre un buscador de la verdad. Pero el pueblo no está preparado para el cambio, y el mal que pueda derivarse de ello es mayor que el bien que trae la precisión de la verdad. La vida práctica, pues, de los fieles, acostumbrados durante generaciones a escuchar los mismos textos sagrados, aconseja que la traducción se haga desde el griego. Agustín le cuenta un caso que ocurrió en la ciudad de Oea –actual Trípoli-, cuando su obispo leyó un pasaje del profeta Jonás (Jonás 4, 6) en la traducción del hebreo que había hecho Jerónimo. Se formó un verdadero “*tumulto popular*” y se armó “*un gran conflicto*” ya que la novedad de la traducción iba contra “*la memoria de generaciones*”: los griegos decían que era una *versión falsa* y los judíos afirmaban que “*los códices hebreos decían lo mismo que los griegos*”. Así que el obispo tuvo que rectificar “*si no quería quedarse sin el pueblo*”. Transcribimos el texto que narra este acontecimiento: “*Cierto obispo, hermano nuestro, dispuso que se leyese tu traducción en la iglesia que él gobierna. Extrañó al pueblo que tradujeras un pasaje del profeta Jonás de modo muy distinto del que estaba grabado en los sentidos y memoria de todos, y que se había cantado durante tan larga sucesión de generaciones. Hubo tumulto popular, máxime cuando los griegos protestaron y recriminaron el pasaje como falso. El obispo de Oea, que era la ciudad aludida, se vio obligado a acudir al testimonio de los judíos para defenderse. No sé si por ignorancia o por malicia, contestaron ellos, en contra tuya, que los códices hebreos decían lo mismo que los griegos y latinos. ¿Qué más necesitaba? El obispo fue obligado a corregir su presunta falsedad, si no quería quedarse sin el pueblo, después del gran conflicto. Me parece a mí que tú mismo puedes algunas veces equivocarte. Y ya ves las consecuencias que se siguen por apoyarnos en códices que no pueden ser enmendados por cotejo de testimonios en lenguas conocidas*” (Agustín, a, 71 3 5). La sublevación de los fieles no se debió simplemente al cambio de una palabra, sino que ese hecho, en el fondo insignificante, suponía cambiar las representaciones que de Jonás se habían hecho durante doscientos años “en objetos corrientes, sepulcros, sarcófagos y paredes de las iglesias” (Van der Meer, F, 1965, p. 440).

Y ya, desde un punto de vista más teórico, Agustín, de manera extraña y sorprendente si se tiene en cuenta su inteligencia clara y sagaz, llega a decirle que, si bien se consideran las cosas, *la traducción desde el texto hebreo*

es inútil. Y argumenta de esta manera ingenua que luego aprovechará hasta ensañarse el mismo Jerónimo. Dice así Agustín: “*O las Escrituras son oscuras o son claras: si son oscuras, creemos que también tú puedes equivocarte en ellas; y si son claras, no creemos que ellos pudieran equivocarse al traducirlas*” (Agustín, a, 28, 2). Este argumento insostenible revela su enorme *preocupación pastoral* por la convivencia entre los creyentes.

2. La réplica de Jerónimo

La respuesta de Jerónimo, en este campo, es muy precisa y acertada. Agustín terminará reconociendo las razones de Jerónimo y esperando con impaciencia la traducción anunciada.

El argumento de Agustín para demostrar la inutilidad de la traducción desde el hebreo se vuelve contra él mismo. Jerónimo lo tenía fácil. Si Agustín escribe sobre la interpretación de los Salmos es porque tiene algo que decir que no han dicho los demás. Por eso Jerónimo le dice:

“Yo te contestaré con tus palabras: todos los expositores antiguos que nos han precedido en el Señor, y que han expuesto las Santas Escrituras, han expuesto cosas oscuras o claras. Si oscuras, ¿cómo te has atrevido tú a exponer después de ellos lo que ellos no pudieron explicar? Si claras, es superfluo tratar de exponer lo que a ellos no se les pudo ocultar, especialmente en la explicación de los Salmos, que entre los griegos tiene tantos cultivadores..... Respóndame tu prudencia por qué, después de tantos y tales traductores y expositores de los Salmos, tú los interpretas de otro modo. Si los salmos son oscuros, hemos de creer que también tú pudiste equivocarte en ellos; si son claros, no hemos de creer que ellos se pudieron equivocar; por lo tanto, en ambos casos será superflua tu interpretación. En conformidad con esa ley, nadie debe atreverse a hablar después de otro y nadie tendrá licencia de escribir sobre un punto que otro se haya reservado ya” (Agustín, a, 75, 6 20).

La argumentación de Jerónimo está bien fundada en las consecuencias que se seguirían si se lleva a la vida real el argumento de Agustín. Nadie podría escribir sobre un tema que ya antes hubiera abordado otro. Supondría negar la investigación. Y Jerónimo saca a relucir su talante leonino, sarcástico y casi burlón. Le dice: “*Será muy propio de tu humanidad que, como a ti te concedes licencia para hacer interpretaciones, nos la concedas a los demás*” (Agustín, a, 75, 6 20).

Por lo que se refiere a la traducción que causó un tumulto en el pueblo de Ocea, Jerónimo, en su respuesta, se vuelve casi irónico. Se sorprende que por la disonancia de una palabra, un obispo estuviera a punto de perder la dignidad. Afirmar esto parece de fábula. Parece de fábula también sostener que si hay alguien que conozca el hebreo estaría en contra de Jerónimo

como lo estaban todos los judíos de “esa aldea de África”. Y, por supuesto, no le cabe la menor duda que los judíos de dicho pueblo “*ignorant la lingua hebraea*”, pues cualquiera que haya leído los códices hebreos sabe que en los originales hebreos no se dice lo mismo que en el griego y en el latín. Afirmar que contienen lo mismo es también de fábula. Y lo que es ya el colmo de la fábula es que no se diga qué frase del profeta Jonás es la que causó el tumulto popular: “*no dices qué es eso que he traducido mal, y así me quitas la posibilidad de defenderme*” –escribe Jerónimo a Agustín (Agustín, a, 75, 7 22). Todo parece, pues, sonar a fábula. Y jugando irónicamente con el significado de ‘narración’ y de ‘fábula’, Jerónimo se dirige a Agustín casi señalándole: “*Porque eres tú quien tejes esa fábula en tu carta*” (“*huiusce modi enim in epistula tua texis fabulam*”) (Agustín, a, 75, 21).

Y sobre la palabra ‘*disonante*’ que Agustín se resiste a admitir, como ya hemos dicho, sin otra razón que el respeto a la memoria de generaciones, Jerónimo hace las siguientes precisiones:

Sobre este punto ya he contestado ampliamente en el comentario al profeta Jonás. Aquí será bastante decir que los Setenta traductores traducen **calabaza**, mientras Aquila y los demás traducen **yedra**; en el original hebreo se dice **kitton**, **ciceyon**, y los sirios llaman vulgarmente **ciceia** a esa planta. Es un linaje de arbusto de hojas anchas, a modo de sarmiento; a poco de plantado se convierte en arbolito apoyado en su propio tronco, sin necesidad de las cañas o varas que necesitan las calabazas o yedras. Al traducir verbalmente esta palabra, nadie me hubiese entendido si hubiese preferido transcribir **ciceion**. Si traducía **calabaza**, hubiese dicho lo que no se dice en el hebreo. Puse **yedra**, acomodándome a los demás traductores. Y si, como tú afirmas, esos vuestros judíos, por malicia o ignorancia, aseguran que en los originales hebreos se dice lo mismo que en el griego y en el latín, es manifiesto que ignoran la lengua hebrea, o quisieron mentir para burlarse de los calabaceros” (Agustín, a, 75, 7 22).

A pesar de este análisis técnico apabullante, Agustín dará *prioridad*, de manera incomprensible, *al sentido pastoral* sobre el rigor científico. Y esto lo hace Agustín, que siempre ha estado exigiendo atenerse *al rigor de la razón*, y más de una vez se lo ha exigido a Jerónimo en sus cartas. Pues bien, a pesar de todo, en la Carta 82 vuelve Agustín a insistir en la necesidad de *respetar la memoria y el corazón y el oído ancestral de los fieles creyentes*. Defender que el texto hebreo no habla ni de “hiedra” ni de “calabaza” no tiene importancia ninguna para la fe. Y la tiene todavía menos si por una bagatela como esta se crean conflictos innecesarios. Por ello, insiste Agustín:

“Los que piensan que yo tengo envidia de tus provechosos trabajos, deberán comprender finalmente, si es posible, esto: no quiero que se lea tu traducción del hebreo en las iglesias para no turbar a los pueblos de Cristo con un escándalo grave contra la autoridad de los Setenta al presentar una cosa nueva. Todos tienen los oídos y el corazón acostumbrados a aquella traducción que fue, por añadidura, aprobada por los apóstoles; aunque aquel arbusto que se menciona en Jonás no sea en el hebreo ni hiedra ni calabaza, sino quién sabe qué otra planta que se apoya en su propio tronco y no necesita de ayuda ajena para trepar, yo querría que en todas las iglesias latinas se leyese calabaza. No creo que los setenta pusiesen esa palabra en vano. Seguramente sabían que esa planta era muy semejante a la citada en el hebreo” (Agustín, a, 82, 35).

Renunciar a la razón para garantizar la convivencia o la amistad es una actitud que, como ya hemos visto, adoptó y defendió Agustín. En general, este talante humano que declara *la bondad como verdad por sí misma* –no dependiente de otra verdad que la haga buena-, y como superior a la verdad intelectual, da muy buenos resultados, aunque sólo sea a corto plazo y en casos muy concretos. Pero una variante de este principio, aunque parezca lo contrario, es precisamente *no renunciar* a la razón, al diálogo, a la reflexión, a la persuasión, a la paciente espera con tal de evitar la *violencia* o la *coacción de la conciencia*. La ‘bondad como verdad’ se presenta aquí como apelación a la razón, al diálogo reflexivo y *como exigencia de la no-violencia*. Renunciar a este principio en su doble vertiente, aunque sea en un solo caso, puede llevar a vender la propia alma. Y una vez vendida, cuanto más se justifica a sí misma, más vacía de verdad se va quedando. Agustín tuvo experiencia de ello cuando, después de largos forcejeos defendiendo en solitario, en el Concilio de Cartago del año 402, la verdad de la bondad, es decir, el diálogo paciente que excluye el recurso a la coacción física, renuncia a él y favorece la intervención militar contra los donatistas. Todavía en el Concilio de Cartago Agustín –en contra de los demás obispos dispuestos a solicitar un edicto de supresión de los donatistas o de su conversión por la fuerza-, pedía al emperador únicamente que protegiese a los católicos del terror asesino de las bandas de forajidos de los llamados ‘circunceliones’, que estaban al servicio de los donatistas, y poder crear un clima más tranquilo para la discusión. Agustín abandona el gran ideal de la bondad que mantiene abierto el diálogo, y en la Carta 93, II, 5, del año 409, comienza a *hacer hablar* las Sagradas Escrituras a favor de la conversión por la fuerza. Es cierto que esta actitud la defendió Agustín sólo contra los donatistas y no, por ejemplo, contra los pelagianos u otras herejías. Pero también es verdad que, con esta este motivo, enseñó a leer de otra manera los textos sagrados y a descubrir en ellos la voz de Dios invitando a un nuevo sistema de conversión por coacción. Incom-

previsiblemente Agustín invalida la historia de su propia conversión y pone los cimientos de otra visión del cristianismo.

A Jerónimo le resultó fácil liberar a Agustín del hechizo y fascinación que sentía por la versión de los Setenta. Le bastó simplemente demostrarle que todo lo que hay en los Setenta no es de los Setenta traductores. Muchas de las cosas que se dicen en el texto griego de los Setenta son de Orígenes, quien las tomó –afirma Jerónimo–, de un “judío blasfemo” llamado Teodoción y nacido después de Jesucristo. Además –le dice–, hay muchas cosas en la Biblia griega de los Setenta que no se encuentran en el original hebreo. Jerónimo en su primera traducción que hizo de los libros canónicos se preocupó de poner vírgulas en los textos que se encuentran en los Setenta, pero no en el original hebreo. Y asteriscos para señalar los textos que Orígenes, tomándolos de Teodoción, añadió a los Setenta. Así que –según Jerónimo ha demostrado–, para ser un “un auténtico amante de los Setenta traductores”, hay que comenzar a quitar todos los textos que lleven asteriscos. Y quien quiera ser un auténtico amante del Antiguo Testamento hebreo, tendrá que comenzar a quitar los textos que lleven vírgulas. Jerónimo expresa su extrañeza ante la veneración de Agustín por los Setenta y que no prefiera leer la versión científica que él ha hecho. Le dice: “*Me choca que leas los libros de los Setenta traductores, no puros, sino como Orígenes los corrigió.... y, en cambio, no admitas la humilde traducción de un hombre cristiano*” (Agustín, a, 75, 5 19).

Ante las razones contundentes de Jerónimo, Agustín le hace saber humildemente que “*por lo que atañe a la traducción, me has convencido de la utilidad que pretendes conseguir al verter las Escrituras del hebreo (..). Además, te ruego que me envíes tu traducción de los Setenta, que no sabía hubieses publicado. Deseo leer también ese libro tuyo ‘Sobre el mejor modo de traducir’ que mencionaste.* (Agustín, a, 82, 5 34). Agustín reconoce la superioridad de Jerónimo y sus vastos conocimientos en las herramientas para el estudio de la Escritura.

La Carta 82 la escribió Agustín hacia el 404/405. Sin embargo, en *La Ciudad de Dios*, redactada entre los años 413/426, reconoce, sin duda, el talento de Jerónimo para las lenguas y su capacidad para traducir, pero vuelve una vez más a *la autoridad indiscutible de los Setenta*. Se expresa así:

“Y en nuestros días, Jerónimo, hombre de mucho saber y muy versado en las tres lenguas, ha traducido las Escrituras directamente del hebreo al latín. Los judíos reconocen que ésta es muy fiel y sostienen que los Setenta se han equivocado en muchos puntos. Sin embargo, las iglesias de Cristo estiman que la autoridad de estos hombres escogidos por el pontífice Eleazar para tal obra debe anteponerse a toda otra. Y es que, aun cuando no les

hubiera asistido un solo Espíritu, el divino indudablemente, sino que hubieran comparado, como hombres sabios, las palabras entre sí y dejaran las que eran del agrado de todos, su versión sería siempre preferible a la de un particular. Mas como en ellos apareció una nota tan clara de la divinidad, cualquiera versión fiel de la Escritura que se haga del hebreo a otra lengua, o está acorde con los Setenta o, si no lo está al parecer, debe creerse que hay allí un profundo misterio. Porque el mismo Espíritu que asistió a los profetas cuando componían las Escrituras, ese mismo animaba a los setenta varones cuando las traducían. Algunos han pensado que es preciso corregir la versión de los Setenta por los códices hebreos, pero no se han atrevido a quitar lo que los Setenta han añadido a los hebreos. Se limitaron únicamente a añadir lo que faltaba a los Setenta y se hallaba en los hebreos. Y esto lo han hecho notar poniendo al principio de los versículos ciertos signos en forma de estrellas, que llaman asteriscos. Lo que faltaba en los hebreos y existe en los Setenta, lo han señalado con trazos horizontales, semejantes a los signos de las onzas” (Agustín, e, XVIII, 43).

Y, sin embargo, Agustín en su obra *La Doctrina cristiana*, compuesta por los años 396/426, parece dejar de lado a los Setenta y optar decididamente por la versión de Jerónimo porque le parece que la versión es más clara:

“..no haré la cita conforme a la versión de los Setenta, pues como ellos tradujeron con espíritu divino, parece que por esto dijeron algunas cosas de distinta manera, a fin de que la atención del lector se previniese para ir más bien en busca del sentido espiritual, lo cual hace que algunos pasajes sean más oscuros, porque son más trópicos y figurados; haré, pues, la cita de la versión latina hecha del hebreo por el presbítero Jerónimo, instruido en una y otra lengua” (Agustín, d, 4, 7, 15).

Ciertamente Agustín reconoce en varios lugares los méritos de Jerónimo como traductor de la Biblia. Lo reconoce una vez más en este texto en el que se afirma sin vacilación que la versión de Jerónimo, en el caso que le ocupa, es más clara. Pero Agustín marca al mismo tiempo la diferencia con la traducción de los Setenta. La Biblia de los Setenta es una Biblia *inspirada*, la tradujeron bajo la acción del “espíritu divino”, del Espíritu Santo, y ello hace que la versión de los Setenta sea *más rica en significados*, más pletórica de alegorías y de lenguajes figurados, más abierta a múltiples direcciones significativas, más insondable e indescifrable para una sola época, *más llena de enseñanzas para las distintas generaciones* y, por esta razón, *inevitablemente más oscura*. El lenguaje del Espíritu es siempre abismal. La versión de Jerónimo no está asistida por el “espíritu divino”, sino por ‘*la verdad hebraica*’, por el *espíritu del científico* conocedor puntillosamente del significado preciso de cada palabra concreta y, por ello, su versión es, evidentemente, más clara, pues va en una dirección. Tal vez sea esto lo que quiere decir Agustín en este pasaje si le consideramos, a su vez, a la luz del debate de la traducción de la Biblia. Posiblemente haya que decir que Agus-

tín se queda con los dos, con los Setenta y con Jerónimo, pero la autoridad última la tiene, por la inspiración que les asistió, los Setenta. La versión de Jerónimo sería preferible para casos puntuales. Agustín no consiguió desprenderse completamente de la leyenda de los Setenta y, sobre todo, no logró que dejara de pesar sobre él el dato de los apóstoles citando la Biblia griega de los Setenta y la comprensión que el pueblo sencillo creyente tenía de los textos bíblicos. Agustín, el apasionado en la búsqueda de la verdad, quedó secuestrado, incomprensiblemente, por la leyenda y la practicidad inmediata de la vida pastoral.

Jerónimo, con una formación más seria y amplia en los estudios de las Sagradas Escrituras, reconocidos y alabados por el mismo Agustín, supo ir, desde el primer momento, a la verdad de los hechos, es decir, a la verdad de las palabras vertidas. Y como siempre sucede, la verdad científica se impuso sobre la vida real vivida. La Biblia de Jerónimo, la Vulgata, pasó a ser la Biblia oficial de la Iglesia.

IV. LA VENERACIÓN Y ESTIMA MUTUA DE AGUSTÍN Y JERÓNIMO EN LOS ESCRITOS POSTERIORES

Despejadas ya las sospechas, los celos, las intenciones turbias, los deseos ambivalentes, y puestas de manifiesto la sinceridad insobornable, el amor a la verdad sin egoísmos y la entrega incondicional a Jesucristo, surgen, de uno y de otro, las palabras de reconocimiento de la valía de sus trabajos respectivos y la veneración por la grandeza y nobleza personal de cada uno de ellos. Vamos a consignar aquí los textos que nos parecen más significativos. A finales del año 411, Jerónimo escribe una carta al tribuno Marcellino y a su mujer Anapsichia. Se trata de la Carta 126 en el epistolario de Jerónimo (165 epistolario agustiniano). La coincidencia intelectual en la lucha contra la herejía pelagiana es total. En ella les dice: *“Por lo demás, ahí tienes a Agustín, hombre santo y erudito, que de viva voz, como dicen, te podrá enseñar y explicarte su opinión o, mejor, la mía explicada por él”*. (Jerónimo, b, 126, 1).

Agustín, en el año 415, escribe a Jerónimo reconociendo sus aportaciones en el enriquecimiento de la lengua latina. Dice así:

“Bien infeliz es el que no glorifica dignamente los múltiples y santos afanes de tus estudios ni da gracias por ellos a Dios nuestro Señor, por cuyo don eres como eres (...) has hecho en la lengua latina tantas adquisiciones como jamás se habían hecho” (Agustín, b, 167, 21).

En el mismo año 415, Agustín envía a Jerónimo dos libros, uno *Sobre el origen del alma* y otro *Sobre una sentencia de Santiago*. Son dos Cartas, la 166 y 167 en el epistolario agustiniano. En ellas expone Agustín su opinión sobre el difícil tema en torno al origen del alma y al pecado original. Ruega a Jerónimo que le dé su parecer sobre tan espinoso problema. Jerónimo reconoce y alaba los dos escritos de Agustín, los considera inmejorables. En la Carta 172 que Jerónimo escribe a Agustín en el año 416, le dice así: “*son muy eruditos y brillantes con todo el esplendor de la elocuencia.... has citado y discutido todo lo que puede decirse y lo que un sublime ingenio puede sacar de las fuentes bíblicas.... he decidido amarte, aceptarte, venerarte, admirarte y defender tus proposiciones como si fueran mías*” (Agustín, b, 172, 1). Pero en la misma carta le comunica que, de momento, no tiene tiempo para entrar en el tema y responderle satisfactoriamente. Agustín no publica el escrito esperando impacientemente la opinión de Jerónimo. La respuesta no llega nunca. Sólo cuando sabe que Jerónimo ha muerto, Agustín publica la obra. Esta anécdota pone de manifiesto la gran estima y admiración que sentía Agustín por Jerónimo. Nos parece interesante leer al mismo Agustín. El subrayado es nuestro:

“*También escribí dos libros al presbítero Jerónimo, que residía en Belén: el uno sobre **El origen del alma humana**, el otro sobre una **Sentencia del apóstol Santiago**.... En el primero yo mismo no he resuelto la cuestión que le propuse, y en el segundo tampoco me callé lo que a mí me parecía sobre la solución, pero yo le consulté **si eso lo aprobaba también él**. Y me contestó por escrito **elogiando**..... pero que no tenía tiempo para responderme. En cuanto a mí, no quise publicar esos libros mientras él viviese, **con la esperanza de que me respondiese alguna vez**, y entonces serían publicados con su misma respuesta. Ahora bien, una vez que él hubo fallecido, publiqué el primero” (Agustín, g, Lib. II, 71).*

También en el año 416 Agustín escribe una carta a Jerónimo en la que se traslucen las relaciones cordiales y el reconocimiento. Agustín alaba la obra que Jerónimo escribió contra los pelagianos con el título *Dialogus adversus Pelagianos libri III* y le hace saber que fue muy bien aceptada en la corte imperial de Ravenna. Dice así: “*He oído que han llegado hasta la corte los libros que has editado hace poco contra esa peste y que, al hacerse públicos, comenzó a disminuir considerablemente la multitud de hombres perversos que, con procacidad, afirmaban tales cosas, que ni el mismo Pelagio se atreve a defender a la luz del día, defendiéndose más bien a sí mismo, al negar que él las sostenga*”. El tenor de la carta indica que las relaciones son cordiales y se han disipado todas las sospechas. (Agustín, c, 19*, 2).

La vena vibrante de Jerónimo aparece también en una carta laudatoria que escribe a Agustín en el año 418. Le dice lo siguiente: “*La verdad es*

que no dejamos pasar hora sin mentar tu nombre, pues has estado firme por el ardor de tu fe contra los vientos que soplan... Tu discreción sabe lo que digo. ¡Ánimo! Eres celebrado en todo el mundo. Los católicos te veneran y acogen como el nuevo constructor de la antigua fe y, lo que es indicio de mayor gloria, todos los herejes te maldicen, y con odio parejo me persiguen a mí”. (Jerónimo, b, 141. Agustín, c, 195).

A finales del año 419 Jerónimo alaba a Agustín y Alipio por su victoria contra la herejía pelagiana. Les escribe esto:

“Y pongo por testigo a Dios que, si me fuera posible, tomara alas de paloma para abrazaros. Siempre, ciertamente; pero sobre todo ahora que, por obra común vuestra y por la autoridad de ambos, ha sido degollada la herejía celestina, la cual hasta tal punto había inficionado los corazones de muchos que, aun viéndose vencidos y condenados, no echan el veneno de sus mentes y hacen lo único que pueden, que es aborrecernos, pues piensan que por nosotros han perdido la libertad de enseñar la herejía” (Jerónimo, b, 143, 1).

Y ya fallecido Jerónimo (+420), Agustín en su obra *Réplica a Juliano*, de los años 422/423, le hace este sencillo elogio que suena a discurso fúnebre sobre la tumba, y que resume la grandeza de una vida entregada al estudio y a la Iglesia: *“Y, aunque San Jerónimo haya sido simple sacerdote, no lo desprecies, pues este varón fue experto en idiomas griego, latino y hebreo; de la iglesia Occidental pasó a Oriente, y vivió hasta una edad muy avanzada en los Santos Lugares, entregado al estudio de las Sagradas Escrituras. Leyó todos o casi todos los comentarios que se escribieron sobre las materias que conciernen a la doctrina de la Iglesia y en nuestra materia no tuvo otro sentir”* (Agustín, j, I, 7, 34).

CONCLUSIONES

Al hilo llevado en nuestra exposición podríamos considerar como principales conclusiones las siguientes:

1. El debate vivo y palpitante que mantuvieron Agustín y Jerónimo *influyó, sin duda, en la personalidad de ambos*. Agustín aprendió a ser más comedido con la retórica, siempre expuesta a la ostentación inútil y a la exhibición vacía para expresar la verdad, y que, por ello mismo, despierta, aunque sea inadvertidamente, animadversión y hostilidad.

Jerónimo, por su parte, aprendió a temperar su carácter; a descubrir la sinceridad y la verdad que se puede ocultar tras las palabras abultadas y aparentemente ofensivas; a disculpar las situaciones recurriendo a las circunstancias y no, necesariamente, a la pasión de dominio que puede anidar

en las personas; a adoptar, desde el primer momento, la actitud de comprensión, sencillez y humildad inherentes a la *bondad* considerada como la *verdad* del espíritu del Evangelio.

2. La acritud y mordacidad de Jerónimo no desanimó nunca a Agustín. Su pasión por la verdad le impide cerrar diálogos y le lleva a recurrir al sosiego paciente y esperanzado en la respuesta. La verdad es lo que importa. A Jerónimo le costó entender que Agustín no buscaba otra cosa que servir a la verdad y a la Iglesia. Pero la sinceridad transparente transmitida por Agustín en sus cartas y la grandeza noble del alma de Jerónimo para percibir el ánimo verdadero despejaron las sospechas y los recelos. Surgen espontáneamente las palabras de reconocimiento mutuo, de la valía de los estudios y la veneración por la grandeza intelectual y religiosa del otro. La amistad entre los dos se hace sincera y entrañable.

3. Respecto a la interpretación de la *Carta de San Pablo a los Gálatas 2, 11-14*, todo parece indicar que no es posible '*partir la victoria*' entre los dos pensadores. La opinión de Agustín parece más acertada. Cuando Pablo observaba la ley judía *no simulaba*, actuaba con sinceridad, es decir, *no mentía*, pues los sacramentos judíos no eran malos ni sacrílegos ni demoníacos ya que fueron instituidos por el mismo Dios. Jesucristo lo corrobora sometiéndose a la Ley y ateniéndose a las ceremonias rituales con sinceridad y no con simulación falaz. No cabe suponer que Jesucristo mintiera cuando en la vida diaria observaba las prescripciones de los judíos. Las Sagradas Escrituras, pues, *no mienten*.

4. En cuanto a la cuestión de la traducción a la lengua latina desde la Biblia hebrea y no desde la griega, *Jerónimo tenía razón* y le fue fácil rebatir los argumentos de Agustín que conducían, incluso, a negar la investigación. Para Jerónimo la primera palabra de Dios es hebrea. Es preciso acudir a la palabra original. Esto es lo científico. Agustín reconoce explícitamente las razones irrefutables de Jerónimo. Y sin embargo —y esto es lo desconcertante—, Agustín, que es un apasionado buscador de la verdad y que solamente se atiene a las razones, en el fondo *no cambia su primera postura* respecto a la autoridad suprema de los Setenta. Agustín elogia sinceramente a Jerónimo como conocedor extraordinario del hebreo y reconoce el valor y *la claridad* de sus versiones; por esta razón, si en ocasiones hace citas directas de sus traducciones, ello se debe a que la Biblia de los Setenta, toda vez que es *inspirada* por el Espíritu, es más rica en significados y, por tanto, *más oscu-*

ra. La claridad, asegurada por la fiabilidad técnica de la traducción, justifica el uso ocasional de la versión de Jerónimo.

Sin duda, Agustín *refuerza* su actitud desde la *misión como obispo*. Agustín siente que “*las iglesias de Cristo*”, el pueblo llano creyente estima que la autoridad de los Setenta hay que anteponerla a cualquier otra. Agustín opta por la *protección de la fe* del pueblo, pues sabe que los *presupuestos* asumidos como verdaderos desde generaciones por los hombres, necesitan su tiempo de maduración cuando el movimiento de la vida les pone en entredicho. Las novedades, aunque sean científicas, pueden ser perturbadoras y demoledoras, no solamente en el plano de la fe, sino también en el plano de los sistemas de la organización social basados en determinados presupuestos.

5. Para Agustín, ir contra la verdad del otro es ir contra sí mismo. La humildad como actitud del intelectual dimana del respeto a la verdad y, a su vez, exige moderación ya que el camino que conduce a ella es largo y sinuoso. De todos modos, al menos dentro del espíritu cristiano, es preferible abandonar la discusión que pone en peligro la *amistad*, toda vez que *la amistad es el espacio en el que Dios se manifiesta y se siente*. Por encima de la verdad intelectual está la *bondad*, que es la verdad genuina.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

AGUSTÍN, San, Obras completas de San Agustín. B.A.C. Madrid

(1951) *Cartas* (Vol. VIII: 1-123)

(1987) *Cartas* (Vol. XIa: 124-187).

(1991) *Cartas* (Vol. XIb: 188-270 y 1*-29*).

(1957) La Doctrina cristiana (Vol. XV)

(1958) *La Ciudad de Dios* (Vol. XVI-XVII)

(1991) *Las Confesiones* (Vol. II)

(1995) *Las Retracciones* (Vol. XL)

(1954) *Sobre la mentira* (Vol. XII)

(1958) Exposición de la Epístola a los Gálatas (Vol. XVIII).

(1984) Réplica a Juliano (Vol. XXXV).

(1985) La Trinidad (Vol. V).

BROWN, Peter, *Agustín*. Ed. Acento. Madrid 2001.

CAVALLERA, F. (1922). *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*. 2 vol. T. I. Louvain. París 1922, pp. 297-306; T. II, p. 47-50.

DE BRUYNE, D, La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme. *Zeitschrift für die Neu Testamentliche Wissenschaft*, 31(1932) 233-248.

DE LA VORÁGINE, S. (1984). *La leyenda dorada*, 2. Alianza Editorial. Madrid

- DE SIGÜENZA, P. F. J. (1853). *Vida de San Jerónimo, Doctor Máximo de la Iglesia* (2ª ed). Imprenta de La Esperanza. Madrid.
- DE VATHAIRE, J., *Les relations des St. Augustin et de St. Jérôme*. Miscellanea Augustiniana. Rotterdam 1930, p. 484-499.
- DUFÉY, A., Controverse entre S. Jérôme et S. Augustin. *Revue du clerge français* 25 (1901) 141-149.
- FÜRST, A. (1999). *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus*. Aschendorff, Münster.
- HENNINGS, R. (1994). Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testament und die Auslegung von Galatas 2, 11-14. Ed. E.J. Brill, Leiden-New York-Köln. Supplements to "Vigiliae Christianae" vol. XXI.
- JERÓNIMO, San, *Cartas*. B.A.C. Madrid
- a) (1993) *Cartas* (Vol. I: 1-85)
- b) (1995) *Cartas* (Vol. II: 86-154)
- c) *Comentaria in Isaiam prophetam*, PL (Patrología Latina). Vol. XXIV.
- d) *Dialogus adversus Pelagianos*. PL (Patrología Latina). Vol. XXIII.
- JOUASSARD, G. Réflexions sur la position de saint Augustin relativement aux Septante dans sa discusión avec saint Jérôme. *Revue des Études Augustiniennes* 2(1956) 93-99.
- MOEHLER, J. A., Hieronymus und Augustinus im Streit über Gal 2, 11 ff. *Theologische Quartalschrift* 6 (1824) 195-219.
- MORENO, F. (1986). San Jerónimo. La espiritualidad del desierto. BAC Popular. Madrid
- OVERBECK, F., Aus dem Briefwechsel des Augusti mit Hieronymus. *Historische Zeitschrift* 42 (1879) 222-259.
- PELLEGRINO, M., (1969). *Introduzione a Opere di Sant' Agostino. Le Lettere/1*. Vol. XXI. Nuova Biblioteca Agostiniana. Città Nuova Editrice, pp. VII-CIII.
- PLATÓN, (1974). *Fedro*. Obras Completas. Aguilar. Madrid.
- RÉAU, L. (1997). Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de los santos. De la G a la O. Tomo 2/vol. 4. Ediciones del Serbal. Barcelona.
- TESTARD, M., (1969). *Sant Jérôme*. Édition Les Belles Lettres. Paris.
- TOURSCHER, F. E., The Correspondence of St. Augustin and St. Jerome. *American Ecclesiastical Review* 57 (1917) 476-492.
- VAN DER MEER, F. (1965). *San Agustín, pastor de almas. Vida y obra de un padre de la Iglesia*. Herder. Barcelona.
- VIRGILIO, (1988), La Eneida. Traducción, estudio preliminar, bibliografía y notas de Dulce Estefanía. PPU, Barcelona.

LAS CATEGORÍAS DE INMEDIATEZ Y RELACIÓN EN SØREN KIERKEGAARD

JOSÉ LUIS CAÑAS FERNÁNDEZ
Universidad Complutense de Madrid

I. ESTADIO INMEDIATO Y ESTADIO RELACIONAL EN EL CAMINO DE LA EXISTENCIA. II. LA INMEDIATEZ “ESTÉTICA” COMO SEDUCCIÓN Y COMO EROTISMO. III. LA ANGUSTIA Y LA DESESPERACIÓN, PARADIGMAS DE LA INMEDIATEZ Y DE LA RELACIÓN: IV. LA RELACIÓN “ÉTICO-RELIGIOSA” COMO SUPERACIÓN DE LA INMEDIATEZ “ESTÉTICA”

Hans J. Störig, en su actual *Historia universal de la filosofía*, concluye que después de Kierkegaard el mundo tiene un aspecto irreversiblemente diferente del que tenía antes, y “esto sólo puede decirse con justicia de unos poquísimos grandes, como Sócrates o Kant”¹. Exageraciones aparte, ciertamente Søren Kierkegaard es un *pensador poeta* que posee un pensamiento apasionado de una fuerza expresiva que podemos calificar de lírica dialéctica de la existencia personal, como fácilmente deducimos del subtítulo de *Temor y Temblor (Lírica dialéctica)* (TT)², y si

¹ STÖRIG, H. J. (1995) *Historia universal de la filosofía*, Tecnos, Madrid, pp. 582-583. *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, W.K.GmbH, Stuttgart-Berlin-Köln, 1990.

² * Ref^a de las obras de KIERKEGAARD mediante las siguientes **SIGLAS**:

- **CA**: *El concepto de la angustia (Un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original)*. Guadarrama, Madrid, 1965. (Trad. Demetrio G. Rivero).

- **DS**: *Diario de un Seductor*. Guadarrama, Madrid, 1976, pp. 179-393. (Trad. Demetrio G. Rivero).

- **EE**: *Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical [Enten-Eller. Ensayo 2º]*. En *Estudios Estéticos I (Diapsálmata. El erotismo musical)*. Ed. Ágora, Málaga, 1996. (Vol. I, pp. 93-227). (Trad. Demetrio G. Rivero). (Primera edición en Ed. Guadarrama, Madrid, 1969).

- **EM**: *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*. Ed. Guadarrama, Madrid, 1969. (Trad. Demetrio G. Rivero).

- **POS**: Post-scriptum aux Miettes philosophiques (Postscriptum no científico y definitivo a las migajas filosóficas). Ed. Gallimard, Paris, 1968. (Traducción del danés y Prólogo –págs. I a IX-

hubiese nacido en una ciudad alemana y no en Copenhague, y hubiese escrito en alemán y no en danés, a buen seguro que su filosofía y su obra no habría pasado desapercibida hasta prácticamente entrado el siglo XX, cuando fue reencontrado por T. Haecker y M. Heidegger. Es cierto que antes de él hubo grandes pensadores existenciales, como San Agustín o Blas Pascal, “pero nadie puede negar -dice Gabriel Marcel-, que Kierkegaard es, más poderosamente todavía, lo que yo llamaría el carácter estructuralmente dramático de la existencia humana”³, y Sartre concluirá que el pensador danés “es *distinto* de todos los demás [porque] instituye su particularidad mediante la elección libre de ser singular”⁴.

El presente estudio intenta clarificar las categorías de *inmediatez* (*Umidelbarhed*) y de *relación* (*Forholdet*) como claves existenciales para comprender las etapas en el camino de la vida según Kierkegaard y los temas doctrinales derivados como la angustia y la desesperación. Mi tesis es que el “hombre inmediato” y el “hombre relacional” explican tanto al hombre angustiado, explanado en *El concepto de angustia* (CA), como al hombre desesperado, desarrollado en *La enfermedad mortal* (EM), y que por ello **inmediatez** y **relación** son estructuras conceptuales previas y decisivas para comprender al ser humano en su radicalidad entitativa⁵.

Con estas claves, no sólo se explican mejor el existencialismo y la filosofía de la existencia posterior⁶, sino también la fenomenología⁷, el personalismo⁸,

de Paul Petit).

- **SI**: *Siluetas. Pasatiempo psicológico* [Enten-Eller. Ensayo 4º]. En *Estudios Estéticos II (De la tragedia y otros ensayos)*. Ed. Ágora, Málaga, 1998. (Vol. II, pp. 47-120). (Trad. Demetrio G. Rivero). (Primera edición en Guadarrama, Madrid, 1969).

- **TT**: *Temor y Temblor*. Guadarrama, Madrid, 1976, pp. 5-177. (Trad. Demetrio G. Rivero).

³ MARCEL, G. (1968) “Kierkegaard en mi pensamiento”. En SARTRE, HEIDEGGER, JASPERS (y otros), *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, p. 62.

⁴ SARTRE, J.P. (1968) “El universal singular”. En SARTRE, HEIDEGGER, JASPERS (y otros), *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, p. 43.

⁵ La tesis la he desarrollado en mi reciente obra “*Sören Kierkegaard: entre la inmediatez y la relación*” (Ed. Trotta, Madrid, 2003).

⁶ Es preciso insistir en la distinción entre existencialismo y filosofía de la existencia siguiendo a Jaspers, a Marcel o a Heidegger (en *Carta sobre el Humanismo*), cuando rechazan para su quehacer filosófico el término de existencialismo porque lo identifican con el “sartre-ismo”, y en general con todos los -ismos.

⁷ Aranguren repara en que “el análisis que del fenómeno de la angustia lleva a cabo Kierkegaard es, *avant la lettre*, fenomenológico en el sentido de Husserl y sus discípulos”. ARANGUREN, J.L. López (1979) “Introducción”. En KIERKEGAARD, S. *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, p. 10.

⁸ El embrión de la filosofía personalista se inicia con la fortísima afirmación kierkegaardiana de lo singular frente a lo general. Cf. BURGOS, J.M. (2000) *El Personalismo. Autores y temas de una*

la filosofía del absurdo y el pensamiento dialógico⁹, y en general sirven para comprender el proteico ámbito de la *filosofía existencial* contemporánea, pues como concluye Aranguren “toda la filosofía de la existencia y el existencialismo proceden de Kierkegaard y no habrían sido posibles sin él”¹⁰.

Este trabajo intenta comprobar cómo desde 1843, año clave en la vida del danés, tanto el concepto de *inmediatez* plasmado en los “ensayos estéticos” iniciales de *Enten-Eller*, como el concepto de *relación* plasmado también inicialmente en *Temor y Temblor*, colosal obra también del mismo año (1843), le dan pie a continuación para desarrollar temas ya apuntados como la “angustia” o la “desesperación” en las conocidas reflexiones posteriores de *El concepto de angustia* de 1844 y en *La enfermedad mortal* de 1849. En esta última llevará a término el análisis filosófico del tema trascendental del pecado y de la relación del hombre con el Poder que le sostiene, Dios, pues para Kierkegaard, como para la tradición filosófica, al final “Dios está anclado en lo profundo del sujeto haciendo transparente al individuo desde lo más íntimo de su subjetividad”¹¹, de modo que en última instancia, si el Poder que sostiene al hombre es el fundamento de todo filosofar, ello sólo se comprendería cabalmente merced a la categoría de la *relación*.

Todo ello indica, de momento, que estamos en presencia de dos categorías inicialmente intuitas que ya no abandonará nunca y que le ayudarán a levantar una novedosa *antropología existencial*, no como un a priori categorial abstracto sino como un edificio categorial en desarrollo progresivo, explicable incluso por la forma de publicar sus escritos, esto es, bajo el ropaje de diversos seudónimos. Mi postura es que esta intuición la podemos categorizar básicamente bajo los conceptos de “inmediatez” y de “relación” como *estadios inmediatos y relacionales* en el camino de la existencia.

I. ESTADIO INMEDIATO Y ESTADIO RELACIONAL EN EL CAMINO DE LA EXISTENCIA

Del concepto metódico de inmediatez se deriva el existencial “hombre inmediato”, es decir el hombre que vive en un estadio inmediato, y del

filosofía nueva. Ed. Palabra, Madrid, pp. 32-35.

⁹ El abanico abierto de pensadores del periodo llamado de entreguerras, desde el extremo dialógico de T. Haecker hasta del extremo del pensamiento del absurdo de A. Camus, todos admiten expresa o tácitamente su deuda con el danés.

¹⁰ Aranguren, *Ob. cit.* p. 16.

¹¹ LARRAÑETA, R. (1990) *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Sören Kierkegaard*, Ed. San Esteban & Universidad Pontificia, Salamanca, p. 229.

concepto de relación derivamos el “hombre relacional” o el hombre que vive en un estadio relacional, dos tipos de hombre que en principio serían irreconciliables, pues efectivamente “la inmediatez es incompatible con la relación”¹², lo cual nos lleva a postular de entrada que lo contrario de la vida inmediata es la vida relacional, y esto lo vio con aguda lucidez Kierkegaard desde su primer gran libro (*Enten-Eller*), obra que es además la más extensa porque agrupa varios ensayos como *Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical*, o novelas “estéticas” tan relevantes como el *Diario del Seductor*. De modo que la vida inmediata y la vida relacional, presentadas desde el inicio en clave de *alternativa dialéctica*, se nos aparecen como auténticos y esclarecedores fundamentos existenciales de las cosas humanas.

En *Enten-Eller* había escrito un importante Prólogo que comienza con el cuestionamiento de la conocida tesis de Hegel “todo lo interior es exterior y todo lo exterior es interior”, variante de la fórmula más filosófica “todo lo racional es real y todo lo real es racional”. Kierkegaard se da cuenta desde el inicio de que el precario esquema interior-exterior metodológicamente queda desbordado cuando hablamos del hombre de “carne y hueso”, lo cual pone de manifiesto que la tesis hegeliana es ambigua: el hombre interior puede ser *igual* al hombre exterior en un plano “ideal”, es decir abstracto, pero no en el plano existencial concreto. Es más, el filósofo danés encuentra que entre ambos hay un abismo de distancia sólo franqueable mediante un “salto cualitativo”, lo cual le lleva precisamente a formular la teoría de la alternativa *Enten-Eller*, que literalmente significa *O-O*: o el hombre es “exterior” o es “interior”, es decir o es “inmediato” o es “relacional”.

A partir de *Enten-Eller* el prototipo de “hombre inmediato” para Kierkegaard será *Don Juan*, encarnado en dos versiones estéticas o dos “donjuanes”: *Don Giovanni* el erótico musical, protagonista de la famosa ópera de Mozart, y *Juan* el seductor de muchachas vírgenes, protagonista del *Diario de un Seductor*, quien en un momento de nítida sinceridad anota en su cuaderno íntimo una frase que lo resume todo acerca de su modo de *estar arrojado* en el mundo: “-Lo único que busco es la inmediatez” (DS, 295). Paralelamente, a partir de *Temor y Temblor* el prototipo de “hombre relacional” será “el caballero de la fe” encarnado en la figura bíblica de Abraham, paradigma de las grandes concepciones “relacionales” de la vida y del mundo, quien *está instalado* en una relación absoluta con el Absoluto.

Así, pues, tanto *Enten-Eller* como *Temor y Temblor* desarrollan y expresan cabalmente estas dos grandes categorías, y ya en su título quieren dar a enten-

¹² Larrañeta, *Ob. cit.* p. 36.

der que tratan de formas opuestas de entender la vida por las que camina el hombre, que no son meras etapas de un desarrollo personal unívoco sino más bien que son irreductibles entre sí: o bien se vive en el estadio estético-inmediato o bien en el ético-religioso-relacional. Merced a una jerarquía interna entre los estadios (el estadio religioso representaría la existencia auténtica y completa), Kierkegaard despliega la que denomina “dialéctica cualitativa”, frente a la “dialéctica cuantitativa”, por lo que supone dar un *salto* (dialéctica) de un estadio inferior a otro superior (cualitativa), lo cual sugiere un camino de perfección hacia la plenitud existencial. Y aunque toda persona esté instalada en uno de los modos o estadios de la vida, en cada etapa de su existencia siempre será posible ascender de nivel conservando y asumiendo lo positivo del nivel anterior, a modo de una *Aufhebung existencial*, si vale la expresión, para dar a entender que lo ético o lo religioso no anulan lo estético sin más.

Por lo demás, en la extensa obra de Kierkegaard hay un grupo de escritos que explican bien *las categorías de relación y de trascendencia* que despliega a lo largo de su vida y de su reflexión filosófica; nos referimos a los escritos que titula “discursos edificantes”. Son una colección de predicaciones y otros discursos religiosos que fue publicando en varias partes a lo largo de su vida y que forman varios volúmenes (los primeros son de los años 1843 y 1844, y están recogidos por orden cronológico en las distintas ediciones de sus *Obras Completas*). Según Heidegger, estos discursos edificantes, que no presenta con seudónimos, constituyen las obras-clave de Kierkegaard. Aranguren, Urdanoz, junto con Larrañeta y otros intérpretes, también se hacen eco de la apreciación heideggeriana de que filosóficamente se aprende más de sus escritos “de edificación” que de los teóricos¹³.

Efectivamente, la principal cuestión especulativa que se nos plantea es cómo accede la persona concreta, en tanto que sujeto existente singular y único, a una *relación personal* con el Único, pues, como dice Haecker, “lo que a Kierkegaard le importa en definitiva, el eje de todas sus actividades, es su *relación con Dios* (s.n.)”¹⁴. Kierkegaard concluye que “el hombre es una *síntesis* de finitud e infinitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra, es una *síntesis*, y una *síntesis* es la relación entre dos términos” (EM, 47). Quiere decir que el hombre logra su yo (sí mismo) sólo cuando procede consciente a la *síntesis* de su ser. Por consiguiente, el ser sí mismo no le es dado fácilmente, sino que es una tarea cuya realización ha sido entregada a su libertad, la cual encierra la posibilidad de que se en-

¹³ HEIDEGGER, M. (1980) *Ser y Tiempo*. F.C.E., Madrid, p. 257, (3ª reimpr. de la 2ª edic. en español). (*Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927).

¹⁴ HAECKER, T. (1956) *La joroba de Kierkegaard*, Rialp, Madrid, (2ªedic.), p. 65.

cuentre en una *desproporción* con su síntesis, y de que consciente o inconscientemente no encuentre su sí mismo. De ahí su *angustia*. Justamente este estado es el estado límite de *desesperación* o de *enfermedad mortal* que explica las distintas formas de no querer ser uno mismo. Como el hombre no se creó a sí mismo como síntesis, sino que surge de *Dios*, la mencionada desproporción se produce ante Dios: “no querer ser uno mismo delante de Dios” (EM, 141, 158, 232) sería la mayor ruptura de la relación.

El profundo conocimiento del que hace gala Kierkegaard del pasaje bíblico del sacrificio de Isaac por Abraham, que le instala en el temor y el temblor propio de un nivel superior de la vida, el estadio religioso instaurado en la experiencia personal de la fe, le lleva a una conmoción existencial que le hace concluir que quien no haya meditado a fondo este misterio no puede entender nada de la *relación* del hombre con Dios: “Generaciones innumerables han sabido de memoria y palabra por palabra la historia de Abraham, pero ¿cuántos han padecido insomnio pensando en ella?” (TT, 36), idea que recalcará después Gabriel Marcel a propósito de que el filósofo que no haya sido oprimido por un problema no puede saber nada de él¹⁵.

Este pasaje bíblico conocido como “Alianza de Yahvé con Abraham”, paradigma universal de *la mayor relación* que pueda darse entre el hombre y Dios, junto con la figura de Don Juan paradigma también del alejamiento entre el hombre y Dios, constituyen a mi modo de ver la llave maestra que abre y cierra la comprensión tanto de la obra como de la vida personal de Kierkegaard. Y por esto, la *inmediatez* del “esteta” y la *relación* del “religioso” son claves que no ofrecen duda de que estamos en el camino interpretativo acertado del danés.

La importante tarea hermenéutica, en fin, que se nos presenta a la crítica posterior sería tratar de averiguar en qué estadio o esfera de la vida se instaló personalmente Kierkegaard, y cuál fue su vivencia agudamente lúcida de las categorías de *inmediatez* y de *relación*. Karl Jaspers sostiene con escepticismo que a la postre “nadie sabe quién fue verdaderamente Kierkegaard ni qué quiso decir”. En todo caso -añade-, son preguntas que no hallan respuesta si “se le lee sin comprometerse, sintiéndose fascinado tan sólo de manera literaria y estética, admirado por la riqueza de su espíritu”¹⁶. Unamuno dirá que esa vida fue sobre todo “un poema trágico de heroica soledad”¹⁷, lo cual indicaría que la categoría de “relación” es antes que nada en

¹⁵ MARCEL, G. (1959) *Filosofía concreta*, Revista de Occidente, Madrid, p. 78.

¹⁶ JASPERS, K. (1968) “Kierkegaard hoy”. En SARTRE, HEIDEGGER, JASPERS (y otros), *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, pp. 63-64.

¹⁷ UNAMUNO, M. “Ibsen y Kierkegaard”. En *Obras Completas*. Ed. Escelicer, Madrid, 1968. Tomo III, p. 293.

el danés un profundo anhelo de *comunicación personal*. Y entonces es lógico suponer que en su vida singular Kierkegaard tuvo que experimentar ese salto cualitativo de un estadio inferior a otro superior -más parecido a una *metanoia* personal por cuanto implica una “conversión” definitiva-, y por tanto parece fácil concluir que conoció por propia experiencia tanto la serenidad de una vida “ético-religiosa”, como el color y el sabor inicial de una vida “estética”, pues un estadio que si está magistralmente descrito según el Prof. J.L. López Aranguren es porque “su autor lo vivió desde dentro”¹⁸.

Al final, podemos concluir que el “estadio estético” sería su aportación más original al torrente del pensamiento contemporáneo. Sobre lo “ético” y lo “religioso” se han montado los grandes sistemas filosóficos y teológicos a lo largo de la tradición histórica del pensamiento, pero lo “estético” tal como lo expresa y lo entiende el danés, es decir como inmediatez, es pura originalidad, y tanto *Juan* en el *Diario del seductor* como *Don Juan* en *Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical* constituyen una clave hermenéutica paradigmática para entender al hombre contemporáneo.

II. LA INMEDIATEZ “ESTÉTICA” COMO SEDUCCIÓN Y COMO EROTISMO

Lo “estético” en Kierkegaard tiene un sentido más amplio que el etimológico vinculado a la sensibilidad (*aisthesis*), derivada del verbo griego *aisthanomai* (sentir), porque siempre va unido a los conceptos de “inmediatez”, “comprensión finita” e “ironía sin interioridad”, que se refieren sobre todo a aquello del hombre que es pura vida instintiva, en la línea del placer sensual y del erotismo. La finalidad del goce inmediato, del instante fugaz, de lo indiferente o de lo interesante, son formas o variantes de la misma existencia que Kierkegaard agrupa bajo el genérico nombre de “lo estético”. El hombre *estético* encara la realidad claramente desde el punto de vista de la “exterioridad”: vive una existencia no comprometida que tiene como objetivo de toda acción la búsqueda instintiva del placer inmediato. La espontaneidad que lo dirige obedece al presentismo del *instante* y al *interés* egótico propio, por lo que su existencia no posee unidad: es una secuencia indeterminada de momentos yuxtapuestos.

La encadenación lógica de los conceptos de inmediatez, angustia, absurdo y desesperación, constituye todo un *proceso existencial* que consiste en último término en la vivencia de las *experiencias de vértigo*¹⁹. Inicialmente

¹⁸ Aranguren, *Ob. cit.* p. 13.

¹⁹ Sobre la temática del vértigo existencial pueden verse las siguientes obras de A. LÓPEZ QUINTÁS:

-- (1981) *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, Narcea, Madrid, (2ª edic. ampliada,

la experiencia del vértigo existencial, en sus diferentes modalidades de inmediatez, es descrita de modo singularmente original por Kierkegaard en la encarnación de las figuras de Juan el *seductor* y de Don Juan (*Don Giovanni*), quienes siguen el camino “estético” que el propio Kierkegaard denomina camino del vértigo, tanto en la versión de la seducción como en la del erotismo.

El *vértigo existencial* arrastra de modo similar a esa sensación que experimenta Juan el *seductor* cuando confiesa que él también ha sido “arrebataado a ese mundo brumoso y de sueños en que no dejan de entrarle a uno escalofríos de su propia sombra” (DS, 191). Lo cual conlleva según Kierkegaard que “así como apartó a otros seres del camino recto, también él tuvo que terminar completamente extraviado” (DS, 188), consecuencia lógica e inexorable de vivir bajo el engaño y la mentira, como un modo esencial de ser-en-el-mundo. Los personajes más representativos de este estadio del vértigo de la existencia son para Kierkegaard tres figuras fascinantes de la literatura universal: *Don Juan* de Mozart, *Fausto* de Goethe, y *Ahasverus* (el Judío Errante) posiblemente en la versión del alemán Crysostomus Duduloeus (sg. XVII), a quienes llama “las tres grandes ideas” o “encarnaciones de la vida fuera de lo religioso en su triple dirección”: la dirección de Don Juan es la del goce sensual, la de Fausto es la de la duda, y la del Judío Errante es la desesperación.

Al sobrevolar su obra, podemos interpretar que Kierkegaard crea dos “donjuanes” para expresar a través de ellos el goce desatado de la seducción y la sensualidad erótica como principio. En apariencia son distintos, pero en el fondo iguales. *Don Giovanni* como “erótico musical” a pesar de la esencial distinción momentánea e ideal, en cuanto *seductor inmediato* es también el *seductor reflexivo*, es decir es también Juan el *seductor del Diario* quien traiciona a Cordelia y la sigue y la persigue en un plan preconcebido de “caza y captura”. Tanto la seducción existencial como el erotismo musical comparten el mismo estatus antropológico conceptual: la *inmediatez estética*.

Respecto del *seductor* lo primero en que reparamos es que Kierkegaard no inventa a Juan puesto que el personaje existe literariamente al menos

1993, Public. Claretianas, Madrid).

-- (1982) Análisis estético de obras literarias, Narcea, Madrid.

-- (1986) *Las experiencias de vértigo y la subversión de valores*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid.

-- (1987) *Vértigo y éxtasis*, PPC, Madrid.

-- (1991) *El amor humano*, Edibesa, Madrid.

desde que se apellida “*Tenorio*”. Efectivamente, aunque la figura de Don Juan es ya universal en la literatura filosófica en tiempos de Kierkegaard, no parece que el danés conozca al *burlador* de Tirso de Molina, ni tampoco la reciente versión del *Tenorio* de José Zorrilla (estrenada en 1844)²⁰. Conoce sobre todo adaptaciones nórdicas y otras versiones danesas más recientes como el *Don Juan* de J.L. Heiberg, que juzga que es más preciso que el de Molière, pero el verdadero Don Juan para Kierkegaard siempre será *Don Giovanni*, es decir, “la encarnación de la carne o, dicho más suavemente, la inspiración carnal del espíritu propio de la carne” (EE, 152).

En todo caso, sostiene que el personaje sólo es posible dentro de nuestro universo cultural, pues aunque no se sabe cuándo nació la idea de Don Juan, Kierkegaard afirma que *pertenece al cristianismo* y que a través del cristianismo pasa a pertenecer por derecho propio a la Edad Media. Posiblemente Unamuno se apoya en esta tesis kierkegaardiana cuando repara en que mediante el arrepentimiento Don Juan está más cerca del estadio religioso de lo que a simple vista pudiera parecer.

En la reciente e importante obra enciclopédica dirigida por Pierre Brunel, *Diccionario de Don Juan*²¹, se sostiene que la noción de mito para calificar a Don Juan es “una de las interpretaciones más flojas que existen porque está limitado en una geografía (Occidente) y en el tiempo (la modernidad)”²². Pero Brunel entiende la universalidad dentro del estrecho esquematismo espacio-temporal que impone la acción literaria, y no la ve por ejemplo bajo la categoría de la *inmediatez*, categoría más filosófica que literaria y que, por ello, desborda los encorsetadores límites espacio-temporales. Incluso no tiene dudas respecto de si existió o no históricamente Don Juan, y lo razona bien en clave universalizadora: “Tenorio es el apellido de Don Juan que Tirso de Molina ha elegido sobre todo en razón de sus connotaciones y su valor simbólico: 'tener' es el verbo que significa 'poseer' [...]. Esa elección fue una genialidad suya en razón de lo sugestivo del nombre y de la fascina-

²⁰ Demetrio G. Rivero reprocha que “no se hace mención de las españolas, aunque se sabe muy bien que el origen legendario de este mito y su localización más definida es España”. RIVERO, D. G. “Prólogo del traductor”. En KIERKEGAARD, S. (1996) *Estudios Estéticos I*. Ed. Ágora, Málaga. Vol. I, p. 20.

²¹ BRUNEL, P. [Coord.] (1999) *Dictionnaire de Don Juan*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1025pp. Sigue el rastro del burlador creado por Tirso a lo largo de los últimos casi cuatro siglos de cultura occidental. Sólo con ojear dicho *Dictionnaire* observamos que la nómina de los grandes autores, además de Kierkegaard, que han tratado, revisado, reescrito o releído -cada uno desde su perspectiva- el mito de Don Juan es sencillamente única y excepcional en la historia de nuestra cultura: Mozart, Nietzsche, Molière, Tolstoi, Byron, Delacroix, Zorrilla, Marañón, Valle-Inclán, Unamuno, Ortega, Azorín,...

²² Brunel, *ob. cit.* pág. XXX.

ción que ejerce”²³. Lo cual es una prueba de que el vértigo del “poseer”, propio del hombre manipulador, saca a la luz la categoría *universal* de la inmediatez. Ciertamente convenimos con Brunel que “es muy difícil fijar y definir una 'esencia' de Don Juan”²⁴, lo cual concuerda con la intuición de Kierkegaard, en el sentido de que cada persona es *única*, pero de ello no se puede concluir que el personaje no tenga un patrimonio común que le define. Al contrario, sí podemos y debemos sostener que existe un perfil característico en todos los seductores a lo largo de la historia: *el perfil del hombre manipulador*.

En el caso español, en efecto, del burlador fundacional de Tirso en el primer tercio del siglo XVII (quien “condena” a Don Juan), al Tenorio epigonal o texto derivado de José Zorrilla (quien “salva” a Don Juan), vemos que efectivamente existe una dialéctica de permanente cambio “condenación-salvación”, pero en ambos (y en todos los donjuanes) podemos encontrar como suelo compartido la *categoría de la inmediatez* propia del estadio “estético” descrito por Kierkegaard como clave definitiva y definitoria del prototipo de *hombre manipulador*. Y esto es lo relevante.

Volvamos al *seductor* ambientado en Copenhague²⁵. Aunque la trama argumental del *Diario del seductor* es muy simple, interesa hacer un breve análisis del personaje y de los acontecimientos relevantes de la obra para seguir los mismos pasos que Kierkegaard le imprime en sus textos. En realidad el argumento se resume en una única idea obsesiva: el protagonista Juan pretende seducir a toda costa a una muchacha muy jovencita llamada Cordelia, y, cuando lo consigue, la abandona. Poco más. Exactamente lo mismo había comentado el propio Kierkegaard a propósito de María Beaumarchais, la protagonista del *Clavijo* de Goethe: “La historia de esta muchacha –dice– es muy corta: Clavijo se enamoró de ella, Clavijo la abandonó” (SI, 65).

Es sobremanera interesante reparar en *la mirada* de Juan, el seductor, para entender la categoría de la inmediatez propia del estadio estético de la existencia. De la idea de dominación se puede fácilmente comprender la importancia atribuida a la mirada por Kierkegaard a lo largo del *Diario*, pues la mirada es una forma idealizada de apropiación del objeto del placer

²³ Brunel, *ob. cit.* pág. XIV.

²⁴ Brunel, *ob. cit.* pág. VIII.

²⁵ Quizá sea relevante destacar que Valentín García Yebra, en su traducción del alemán al español del libro de Haecker *La joroba de Kierkegaard*, traduce *Diario del Burlador*, y no “del seductor” como es lo usual entre nosotros. Cf. HAECKER, T. *Der Bückel Kierkegaards*. T. Verlag, Zurich, 1946. *La joroba de Kierkegaard*, Ed. Rialp, Madrid, (1956, 2ªedic.), pp. 72-75. (Trad. V. García Yebra. Estudio preliminar de Ramón Roquer).

y por eso encontramos muchos textos sobre ella. También podemos reparar en la *sonrisa* del seductor, que no procede de la alegría profunda del ser de Juan, sino de la vida superficial *inmediata* que la convierte en sonrisa artera. Hasta el punto de que estudia la sonrisa de Cordelia siempre como un medio para sus fines. A partir de un primer *juego de dominio* Juan entra en una fase en la que va “fichando” a Cordelia a base de añadir datos externos (DS, 229-234) y datos de su personalidad (DS, 239 ss.) a su agenda. Es decir, Juan aparece como un ladrón de la libertad de “guante blanco”, que con su actitud asfixia lúdicamente el juego de la libertad personal de Cordelia.

En el fondo el seductor es un *engañador*, es el *hombre de la máscara universal*. La mentira existencial adopta en Juan expresión viva de su visión del mundo y las cosas: *vive para burlar*. Por otra parte, es lúcido e inteligente como para darse cuenta de que la máscara que adopta es un fraude y que actúa fraudulentamente. Dice: “Una vez que me haya incorporado plenamente a la trama de la historia que teje su corazón, haré como que vengo desde fuera a su encuentro, del modo más fraudulento que pueda” (DS, 289). Gusta engañar, pero no le gusta que le engañen, como diría San Agustín, y, sobre todo, quisiera no engañarse a sí mismo, pues como dice Sócrates en el *Cratilo* “es terrible ser engañado por uno mismo porque entonces se tiene al engañador siempre consigo”, cita por cierto que recuerda Kierkegaard al final de *El concepto de la angustia* (CA, 287).

Pero a pesar de todos sus esfuerzos la realidad es que Juan acaba engañándose a sí mismo. Cuando por fin consigue poseer a Cordelia, exclama: “¡Estoy como borracho con la idea de que la tengo en mi poder!” (DS, 289), porque “toda muchacha que deposite su confianza en mí, podrá tener la seguridad absoluta de un tratamiento completamente estético. ¡Sólo al final resultan engañadas! Pero esto no es ninguna contradicción con los principios de mi estética, puesto que una de dos: o es la mujer la que engaña al hombre, o es éste quien engaña a la mujer” (DS, 293-294). La “novela estética” termina como empezó, sin otro argumento que el de un *hombre manipulador* que, en nombre del ideal sublime de la estética, engaña y somete a otra persona a su propio interés, y luego la abandona: “Ahora, empero, todo se acabó. No deseo volver a verla nunca jamás. Cuando una muchacha se ha entregado por completo, se queda débil y desguarnecida, lo ha perdido todo” (DS, 392). Este seductor que describe Kierkegaard se nos presenta al entendimiento desde la vertiente de la vida infracreadora que representa la actitud de “jugar” con las personas sin crear con ellas ningún lazo de compromiso personal.

Todo ello, en fin, nos lleva a concluir que la *esencia de la manipulación* es la auténtica clave del personaje, denominador común de todas las versiones del mito en la historia. Pierre Brunel se decanta por la línea interpretati-

va del *Don Juan* iniciada por Micheline Sauvage en 1953, quien “hizo una lectura existencialista de Juan, comparándole con Sísifo en la obra de Camus”²⁶. Si por lectura existencialista entiende Brunel una lectura que contempla al hombre como sujeto-empastado con lo real, tipo Roquentin en la *Náusea* sartreana por ejemplo, entonces está en lo cierto pues tanto Juan el seductor como Sísifo se mueven en un nivel de realidad infracreador más propio de las cosas que de las personas. Pero así se debe entender en todos los donjuanes, porque todos participan de la misma esencia fusionadora y, en el fondo, de la misma existencia: por ejemplo *Don Giovanni*, según Mozart, en el puro mundo estético musical.

Paralelamente al seductor hace Kierkegaard una colosal interpretación del *Don Giovanni* de Mozart, a quien nombra siempre *Don Juan*, subrayado y en castellano, en *Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical*. Este opúsculo ya no va “envuelto” en el ropaje de una novela. Se trata de un ensayo de corte “estético” que penetra hasta el fondo la categoría filosófica de la *inmediatez sensual* precisamente en un registro hasta ahora inexplorado así: el lenguaje musical. Dice así: “Si suponemos que la genialidad erótico-sensual exige una expresión que la manifieste en toda su inmediatez, nos sale al paso una pregunta obvia: ¿cuál es el medio más apropiado para ello? E insistimos en que aquí lo que importa es que tal genialidad quede expresada en su *inmediatez*. [...] Y en su *inmediatez* sólo puede ser expresada por la música” (EE, 118, s.n.).

Efectivamente, la inmediatez sería una determinación del espíritu que encuentra su expresión más cabal en la música. Podríamos estudiar la distinción entre dos tipos de música netamente distintos, por ejemplo como sostiene pocos años después Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (de 1871), pero en el contexto del estadio estético de la existencia tal distinción realmente es irrelevante. Incluso aquí se podría intentar integrar ambos tipos de música (apolínea y dionisiaca, por seguir con la distinción nietzscheana), porque lo que quiere decir Kierkegaard con el “salto cualitativo” es que la sensualidad original del estadio estético no puede ni debe ser rechazada por el hombre, pues constituye su base material real para ser-en-el-mundo, pero la *sensualidad autonomizada* sí. Este matiz sería para él verdaderamente relevante ya que se identifica con la inmediatez sensual.

Nietzsche va a pensar que la sensualidad en el cristianismo se halla en trance de ser excluida, y a través del “superhombre” como pura fuerza de reacción instintiva se muestra al hombre con todo el poder y capacidad seductores que alberga la sensualidad autonomizada, una potencia vital vista

²⁶ Brunel, *ob. cit.* pp. XXVIII-XXIX.

como fuente de sentido poderosa para la existencia. Precisamente una interpretación contraria a la nietzscheana es la integración espíritu-sensibilidad que antes había propuesto Kierkegaard: “Parece demasiado atrevimiento afirmar que el cristianismo ha introducido la sensualidad en el mundo. Pero como se suele decir, atreverse es ya media victoria [...] la sensualidad como principio, fuerza y sistema aparece por primera vez dentro del marco del cristianismo [...] queda determinada como principio, como *fuerza*” (EE, 113-114. s.n.).

Para Kierkegaard, por tanto, la sensualidad como principio ha quedado establecida con el cristianismo y en él no sólo no hay anulación de lo estético por lo espiritual “religioso”, sino que ambos niveles entitativos de realidad se necesitan y se contrastan. El problema se presenta justamente cuando se desgajan y se autonomizan, sobre todo cuando lo estético rechaza al espíritu y se queda en la mera inmediatez. Lo dice Kierkegaard así de bien: “Ni en la obra musical ni en el mundo entero existe un solo poder que haya sido capaz de domeñar a Don Juan; esto solamente lo ha podido un espíritu, un fantasma venido del otro mundo [El Comendador]” (EE, 191).

Precisamente el tema propio de *Don Giovanni* es la *sensualidad autonomizada*, teoría que Kierkegaard llama de los tres “estadios eróticos inmediatos” (*De umiddelbare erotiske Stadier*), o incluso “la inmediatez en su completa inmediatez” (EE, 118) sin más, y aunque se refiere a tres etapas del deseo sensual propiamente sólo habla de un estadio, “el representado por *Don Juan*” (EE, 146); es decir que al final emerge siempre la figura paradigmática de Don Juan como el constructor del mundo sensible autonomizado que se agota en sí mismo. Don Juan es ante todo *deseo seductor*, insiste Kierkegaard, “pero tan pronto como ha satisfecho sus deseos se pone a buscar un nuevo objeto [de deseo], y así sucesivamente” (EE, 168), y se pregunta: “¿cuál es, en definitiva, la *fuerza* [s.n.] con la que Don Juan seduce? Es la fuerza del deseo, la energía del deseo sensual. Y como “la gran suerte de Mozart está en haber logrado una materia que es absolutamente musical en sí misma” (EE, 107), por eso a *Don Giovanni* para conocerle profundamente hay que oírle no basta con mirarle: “¡Sí, escuchad, escuchad, escuchad el *Don Juan* de Mozart!” (EE, 175).

Con el Prof. A. López Quintás podemos concluir que *Don Giovanni* es la encarnación de la *pasión reduccionista* del hombre, “una actitud unilateral que no hace sino acrecentar su propio *vacío interior*”²⁷ (s.n.). Unamuno recalca justamente ese *vacío interior* de la existencia para expresar en él la

²⁷ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cómo formarse en ética a través de la literatura*, Rialp, Madrid, 1994, p. 147.

esencia del personaje español: “Tengo para mí que nuestros Don Juanes, siguiendo al inmortal Don Juan Tenorio, se dedican a cazar doncellas para matar el tiempo y *llenar un vacío de espíritu*, ya que no encuentran otra manera como llamarlo (sic.) [¿llenarlo?]. No son, como Werther, víctimas de los anhelos de su corazón, sino que lo son de la vaciedad de su inteligencia”²⁸.

Tanto *Don Giovanni* como *Juan el seductor*, en fin, encarnarían el tipo de persona que cultiva en exclusiva las formas de “existencia inmediata vacía de contenido”, la vida considerada como un conflicto permanente entre el cuerpo y el espíritu, entre la “inmediatez” y la “relación” escindidas. Ello explicaría que el mito donjuanesco kierkegaardiano, tanto en la figura del seductor como en el papel mozartiano de erótico musical, alcance el arquetipo de hombre “estético” quien, propiamente, experimenta angustia y desesperación.

III. LA ANGUSTIA Y LA DESESPERACIÓN, PARADIGMAS DE LA INMEDIATEZ Y DE LA RELACIÓN

Posiblemente el momento de mayor madurez filosófica de Kierkegaard arranca con la publicación de *El concepto de angustia* (junio de 1844) y concluye con *La enfermedad mortal* (julio de 1849), sus dos complejas obras dedicadas a la elucidación del tema del *pecado*, es decir, a la investigación del *vacío* de la vida y del *sentido* o *sin sentido* de la existencia humana. Sólo por estas dos obras, podemos decir de Kierkegaard con Demetrio G. Rivero que “sería no solamente el iniciador de algunos de los temas más aireados en la filosofía contemporánea, sino de su propio método en casi todas las ciencias del espíritu”²⁹. Si no perdemos de vista las categorías de la inmediatez y de la relación, si las “oímos” a modo de *leit-motiv* a lo largo de este fecundo periodo de madurez filosófica, se nos aparecen como claves que explican tanto el tema de la *angustia* como el tema de la angustia en su situación límite, es decir la *desesperación*, una enfermedad mortal -“enfermedad para la muerte”- que no mata sino que obliga a vivir el mismo morir.

El salto cualitativo de un estadio de *vida inmediata* a otro estadio de *vida relacional* se verifica por una brusca conmoción existencial que sa-

²⁸ UNAMUNO, M. “Sobre Don Juan Tenorio”. En *Obras Completas*. Ed. Escelicer, Madrid, 1968. Tomo III, p. 330.

²⁹ RIVERO, D. G. “Introducción”. En KIERKEGAARD, S. *El concepto de la angustia* (Un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original). Guadarrama, Madrid, 1965, p. 16.

cude a la persona en su ser más profundo, la arranca súbitamente del modo de ser inmediato anterior y de su dispersión en el mundo, para enfrentarla en su interioridad consigo misma. Los factores emocionales de esta conmoción existencial los condensa Kierkegaard en la vivencia de la *angustia* y la *desesperación*, y sus complicados análisis sobre estos dos temas se centran en torno a la noción del *pecado*, lo cual implica de entrada que para comprenderlos cabalmente hay que situar al hombre ante la presencia de Dios y en el plano fenomenológico de la experiencia de lo trascendente.

En primer lugar, tenemos que reparar en que ambas situaciones existenciales de angustia y desesperación guardan entre sí estrecha relación. Para su elucidación inicial, la pregunta, pues, no es tanto por sus semejanzas sino por sus diferencias. En efecto, si nos preguntamos en qué se diferencian, lo primero que descubre Kierkegaard es que la angustia surge respecto a la nada y la desesperación surge respecto a uno mismo.

Para Kierkegaard, la individualidad es una conquista del espíritu sobre la base de la angustia. El que cada uno sea una persona frente a sí mismo, frente a los demás y frente a Dios, esto solamente se alcanza con esfuerzo y libertad, pero la libertad no está exenta de angustia. La angustia es como un vértigo frente al abismo que separa lo que uno es y aquello que podría ser. Por tanto, nadie puede escapar de la angustia, pues nadie existe sin optar, sin escoger libremente. Vivir es escoger, y la angustia es el sentimiento que acompaña todas las decisiones, sobre todo las grandes decisiones. Una de estas grandes decisiones que la persona ha de tomar constantemente en la vida es la de ser inmediato o ser relacional, es decir querer ser o no querer ser. En ambos casos, experimenta la angustia, es decir la angustia sin más, o bien la angustia al límite, es decir la desesperación, y por ello podemos hablar de estado propio de la naturaleza humana tanto en el “hombre angustiado” como en el “hombre desesperado”.

Evidentemente, se da por sentado que la angustia y la desesperación derivan de *la libertad*. Tanto en *El concepto de angustia* como en *La enfermedad mortal*, Kierkegaard afirma la infinitud de las posibilidades de la existencia, en el sentido de que las posibilidades de la libertad son infinitas, con el matiz respecto de la *nada* o respecto *de sí mismo*. Así, la angustia nace del número infinito de posibilidades favorables y desfavorables ‘objetivas’, en la medida en que en la posibilidad todo es igualmente posible; mientras que la desesperación surge del exceso o de la falta de posibilidades del yo, refiriéndose a la relación del yo consigo mismo y a la posibilidad de esta relación ‘subjética’. Como muy bien dice R. Larrañeta, “de este ser-relación el hombre no puede desprenderse nun-

ca, como tampoco puede prescindir de su propio yo”³⁰. En otras palabras, la angustia es inherente a la situación del hombre en el mundo y la desesperación apunta más bien a la interioridad del hombre.

El tema de la angustia es propuesto por Kierkegaard de manera absolutamente original en *El concepto de angustia*. Comienza su investigación con una larga exposición sobre el pecado original hereditario de la especie, que se ha introducido en el mundo por el primer pecado de Adán como un estado general de pecaminosidad (CA, 63 ss.). Afirmar la existencia del pecado supone implícitamente afirmar un estado de inocencia anterior, tanto en Adán como en cada persona, pues lo esencial del pecado es identificarlo con la persona singular, no con la Humanidad en abstracto. La explicación de la pérdida de la inocencia y la caída en el pecado debe ser psicológica, dice Kierkegaard. Esta explicación psicológica del hombre angustiado se da cabalmente a través de la categoría de la *angustia*.

Según el danés, al final el hombre puede, en una nueva alternativa dialéctica cualitativa, o bien quedarse anclado en la inmediatez de la misma angustia, cosa que sucede cuando no existe una “razón espiritual” como se da en los griegos (CA, 182 ss), de ahí su tragedia y su “esteticismo”, o bien dar el salto precisamente apoyándose en la propia angustia, es decir reconociendo la propia culpa, como se deriva de la tradición judaica que define la angustia dialécticamente “en el sentido de culpa”(CA, 193 ss).

Así, el efecto positivo último de la angustia en sentido cristiano sería conducir al hombre a la interioridad del vivir relacional propio del estadio religioso. Se desarrolla esta idea en la consideración final de *El Concepto de angustia* titulada “la angustia junto con la fe como medio de salvación” (CA, 277 ss.), donde se transforma en algo tan positivo para el hombre que Kierkegaard la llama “educar por la posibilidad”, que es “educar para la infinitud” (CA, 280). La angustia así transformada debe educar para alcanzar lo infinito, apartando el alma de lo finito y meramente temporal, de tal manera que sin forzar la conceptualización kierkegaardiana podríamos distinguir entre una 'angustia inmediata' negativa y una 'angustia relacional' positiva. Esta última sería propiamente una transformación en categoría religiosa que se orienta hacia la existencia cristiana, pues al final lo más relevante es que “la angustia, con la ayuda de la fe, educa al individuo para que descanse en la Providencia” (CA, 289).

El papel que juega la angustia en el cómputo de la vida es trascendental, pues “tanto más perfecto será el hombre, cuanto mayor sea la profundidad de su angustia” (CA, 279). De manera que paradójicamente, su felicidad

³⁰ Larrañeta, *Ob. cit.* p. 141.

“depende” de la transformación de su angustia en esperanza, porque de hecho esta angustia transformada tiene que desempeñar el papel esencial de llevar de vuelta a la persona a relacionarse con quién lo creó en libertad, que es Dios. Así, vivida desde la perspectiva de la fe, la angustia es tan envolvente y esencial al hombre que llega a convertirse en medio de redención.

En definitiva, la angustia apunta a un modo de existencia propio del estadio filosófico-religioso de la vida, que explica el sufrimiento y le confiere un *sentido existencial* en oposición al vacío existencial, y que posibilita la superación de la inmediatez mediante la relación personal con Dios³¹. En la perspectiva kierkegaardiana, la *religión* equivaldría antes que nada a *relación*, y en la medida en que concierne a la posibilidad de la libertad, Kierkegaard llega al punto de hacer depender la grandeza del hombre “única y exclusivamente de la energía con que mantenga *la relación* con Dios” (CA, 202, s.n.).

Igual que el de la angustia, el tema de la desesperación también es desarrollado por Kierkegaard en su madurez personal y filosófica. En la desesperación aparece la persona como una síntesis consciente y tensa de finitud e infinitud, de temporalidad y eternidad, de necesidad y libertad. Debido a esta complejidad constitutiva, el hombre desesperado no puede lograr el equilibrio y reposo por sus propias fuerzas a no ser que, al tiempo que se relaciona consigo misma, lo haga también lúcida y voluntariamente respecto al Poder que ha fundado tal relación. La desesperación depende de la angustia; es un estado emocional que es continuación de la angustia. La desesperación y la angustia están, por consiguiente, íntimamente ligadas, en la medida en que ambas están basadas en la propia complejidad de la trama de la existencia personal.

El análisis fenomenológico que Kierkegaard hace de la desesperación en *La enfermedad mortal* es similar al de la angustia, aunque más radicalizado y profundo, y podemos explicarlo también mediante las categorías de la *inmediatez* y de la *relación*. Comienza advirtiendo que se trata de una “exposición cristiana” o “edificante” (EM, 37), y que sólo el cristiano sabe verdaderamente lo que ha de entenderse por la enfermedad mortal (EM, 43) de la desesperación y el pecado, porque en definitiva “la desesperación es el pecado” (EM, 151) y “el pecado es desesperación” (EM, 206). Se trata por tanto de una dimensión existencial que para ser comprendida cabalmente debe ser pensada como categoría filosófica de la existencia occidental-

³¹ A propósito del sufrimiento es importante destacar la fundamental distinción que Kierkegaard establece en *Postscriptum* entre lo que llama “pathos estético” y “pathos existencial” de la vida: sólo el segundo sería el auténtico sufrimiento, mientras que el primero formaría parte de la “existencia ilusoria” (POS, 291). Véase el estudio que titula “el sufrimiento como la expresión esencial del pathos existencial”, dentro del extenso apartado que dedica a explicitar *Lo patético* (POS, 261-379).

cristiana, es decir como experiencia que se sitúa en el plano del vivir filosófico-religioso de la persona.

El hecho de que este hombre individual “*existe delante de Dios*” (EM, 155, 165), sobre todo quiere decir que la desesperación tiene un significado existencial personal e intransferible. Y la raíz de esta dimensión existencial estriba en el *concepto de relación*, o mejor de autorrelación, que “en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro”, que es “el poder que lo ha creado”, es el Dios fundamentante (EM, 47-49). No relacionarse con Dios es la verdadera desesperación del hombre que desliga su yo del poder que lo fundamenta. Es decir, la idea de la desesperación en Kierkegaard es despojada de todo elemento emocional sensible y elevada al plano existencial del espíritu: su raíz está en el orden o en el desorden de *la relación para con Dios*. Por ejemplo perder una cosa, un objeto externo al yo, propiamente no provoca auténtica desesperación, y al contrario, se necesita perder el yo mismo, el yo-espíritu, como pérdida de algo eterno para sentir la desesperación.

La desesperación como enfermedad mortal va todavía más íntimamente unida a la esencia del pecado que la angustia, y en cierta manera se confunde con el mismo. Con ello Kierkegaard quiere expresar que la desesperación es un fenómeno universal que está en la entraña de todo pecado y estado de pecado, y que lo manifiesta. Lo terrible del pecado no es que se peque *contra* Dios, sino que el pecado lo es precisamente porque *se rompe la relación con Dios*, de modo que lo más esencial está en la raíz del orgullo o de la afirmación desesperada de sí frente a Dios. La relacionalidad de la persona es patente en primer lugar en las relaciones constitutivas del yo, porque “poseer un yo y ser un yo es la mayor concesión –una concesión infinita– que se le ha hecho al hombre, pero además es la exigencia que la eternidad tiene sobre él” (EM, 61), exigencia que funda propiamente las relaciones entre la persona y Dios.

Kierkegaard subraya que “si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo” (EM, 48). El espíritu, o el yo, funda una tercera dimensión, una nueva categoría, que posibilita su propia identidad merced a la categoría de la relación. Por eso, el yo propiamente “se hace” a sí mismo cuando se relaciona consigo mismo y con el Poder que lo justifica. Lo sintetiza muy bien R. Larrañeta así: “¿Quién es ese 'otro' que sostiene la autorrelación del yo? Para Kierkegaard no hay duda, aunque no siempre lo nombre. Es Dios, reconocido como el que pone la relación, como el poder que la fundamenta o simplemente como 'Dios que hizo del hombre una relación’³².”

³² Larrañeta, *Ob. cit.* p. 140.

La persona que quiere existir basando su ser en la *ruptura de relaciones* con el poder divino desliga su yo del Poder que lo fundamenta, o sea mantiene un comportamiento de rebeldía contra lo eterno que hay en él. Este hombre quiere la infinitud a través de la finitud, pero ésta siempre termina en sí misma. Sin embargo, es Dios quien establece el verdadero yo, y en el intento de desligar su yo del poder divino, la persona desespera. Esto equivale a decir que, en el estado de desesperación, hay un rechazo o una afirmación, pero siempre de naturaleza libre, del yo.

Aquí es preciso destacar el papel de la singularidad de la *persona única*, pues “la categoría del pecado es la categoría de la individualidad” (EM, 224). Esto impide la reducción del pecado y de la desesperación a una idea universal impersonal. Cada hombre es una persona concreta y toda persona es abarcada por Dios en su omnipresencia, porque a esta persona singular “se le ofrece la oportunidad de vivir en la relación más íntima con Dios” (EM, 166). Entonces la fe sustituye la desesperación por la esperanza y por la creencia en Dios, transportando a la persona más allá del dominio de la razón, pues ella es lo absurdo, la paradoja. En definitiva, que la realidad del hombre sea la de la persona delante Dios, existiendo en su presencia, este es el mayor escándalo del cristianismo. La fe hace que la persona asuma algo impensable, como que la trascendencia de Dios -que implica una distancia infinita entre Dios y el hombre- mantenga la posibilidad de establecer una relación más íntima que su propia intimidad, como diría S. Agustín.

Para tener fe, y librarse de la enfermedad mortal de la desesperación que implica vivir la muerte en vida, la persona tiene que desesperar de no tener fe. Pero hay que hacer silencio delante de la instancia divina “ya que, según nos lo ha dicho un griego bellamente: el hombre aprende de los hombres a hablar, pero de los dioses aprende a callar” (EM, 239). La escucha de los dioses sería la fe, que Kierkegaard a través de su hermenéutica sobre la superación de la desesperación sólo encuentra explicable mediante *una relación personal con Dios*, precisamente “cuando en la relación consigo mismo y al querer ser sí mismo el yo se apoya lúcido en el Poder que lo fundamenta” (EM, 245), porque confía en que el poder divino lo salvará de sus angustias y sus desesperaciones.

Podemos concluir que la desesperación, igual que la angustia, es una *paradoja existencial*. El hombre auténtico es el que desespera y se angustia por no vivir en el estadio “absurdo” de la fe. Pero para tener fe lo primero es desesperar de no tener fe, con lo cual la fe depende paradójicamente de no tener fe. Si vemos en profundidad las condiciones existenciales de la angustia y de la desesperación, observamos que tienden a subrayar los momentos más propicios para que la persona, proclive de por sí a buscar la seguridad

de la inmediatez, se desprenda de este género de apoyo y dé el salto al plano de la relacionalidad que constituye el verdadero entorno humano. La relación del “ser-relación”, por tanto, se ha convertido en Kierkegaard en un postulado esencial para buscar y alcanzar la verdad del hombre.

Una vez analizadas la angustia y la desesperación, volvamos ahora a los comienzos de la época “estética” de Kierkegaard para ver con mayor claridad cómo desde *Temor y Temblor* quedó ya superada definitivamente en el horizonte de su filosofía la categoría de inmediatez a favor de la categoría de relación.

IV. LA RELACIÓN “ÉTICO-RELIGIOSA”, COMO SUPERACIÓN DE LA INMEDIATEZ “ESTÉTICA”

Si ahora miramos de nuevo al estadio “estético” de la existencia nos encontramos con que tanto el hombre estético como el hombre relacional viven la angustia y la desesperación como algo propio de su naturaleza, pero de muy *distinta forma*. Hacen de sus respectivas experiencias (estética o relacional) un fin existencial en sí mismo, las elevan a *categoría trascendental*, pero de consecuencias prácticas contrarias. Es decir, tanto el “modo de ser inmediato” como el “modo de ser relacional” son auténticos modos de ser, o dicho de otro modo, significan para la persona una forma básica de estar instalada en el mundo.

Como se ve, el ser del hombre se autoconstituye en la continua elección de ser sí mismo. La necesidad de una nueva elección, de un nuevo salto cualitativo, y la angustia que acompaña a este nuevo salto es más grande en el estadio ético-religioso que en el estado primero de la inmediatez, pues ahora significa el abandono de todo horizonte humano para optar por el plano divino, es decir por otro plano de relación muy superior: *la relación con Dios*.

A este estadio superior de la existencia le dedica Kierkegaard su impresionante obra *Temor y Temblor*, presidida por la convicción básica de que lo decisivo en la vida personal es *relacionarse con Dios* y comprometerse existencialmente con la fe, lo cual implica sobre todo la liberación de la *inmediatez* de la vida anterior. Bajo el seudónimo de Johannes de Silentio, en principio lo que intenta Kierkegaard en *Temor y Temblor* es refutar la interpretación idealista hegeliana de la experiencia de la fe y la religión. La intuición básica que late en la obra subraya la necesidad de superar el alcance del conocimiento discursivo mediante la *pasión* del conocimiento superior que aporta la *pasión* de la fe.

El filosofar poético del danés se pone de manifiesto a lo largo de esta obra, escrita en clave personal (fue publicada en octubre de 1843, después

de dos meses de composición febril a partir de un encuentro fortuito en una iglesia con su ex prometida Regina Olsen). Empieza con un *preludio* (TT, 15-21) sobre cuatro versiones distintas y alternativas para explicar hipotéticamente el viaje de Abraham a la tierra de Moriah, donde Dios le había indicado que debía sacrificar a su hijo Isaac. Cuando Kierkegaard alude al trauma del destete (TT, 20) para explicar cada una de las cuatro versiones de la historia de Abraham, hace referencia a que en ninguna de esas hipótesis Abraham hubiese podido aparecer como el verdadero padre de la fe, porque la relación con Dios es prioritariamente una *relación tutelada*, es decir pedagógica. Y si Kierkegaard imagina otros modos posibles de relacionarse el hombre con Dios es para resaltar precisamente cómo es la *auténtica relación*.

De modo que el método básico para comprender *Temor y Temblor* es de carácter liberador ascensional: primero es la liberación de *la inmediatez* “estética”, después la liberación de lo que parece lógico a una mirada “ética”, y por último se pasa a lo paradójico y a lo “absurdo” por excepcional, que no es sino *lo relacional* en grado sumo llamado lo “religioso”: “Cuando llega la época del destete, la madre prepara alimentos más fuertes para que el hijo no perezca de hambre. ¡Dichoso aquel que dispone de alimentos más fuertes!” (TT, 20).

La obra comienza propiamente con el *Elogio de Abraham* (TT, 22-33), donde el danés describe la verdadera fe de Abraham, el “padre de la fe”, precisamente porque no actuó de ninguna de las cuatro maneras hipotéticamente apuntadas al principio, antes bien *se relacionó* personalmente con Dios. Esta es la verdadera fe: relacionarse personalmente con Dios. Abraham sobre todo “creyó en virtud del absurdo, porque todo aquello no tenía nada que ver con los cálculos humanos. Y el absurdo consistía en que Dios, que le reclamaba el sacrificio de Isaac, revocaría después esta exigencia.” (TT, 47). Su *relación con Dios* fue una *relación solitaria*, sin intermediarios, y por eso mismo fue una relación personal llena de angustia, pero solamente así Abraham accedió a la fe. Kierkegaard no intenta una explicación posible para la fe, para *la relación con Dios*, sino que su objetivo es precisamente demostrar que tal explicación “racional” es imposible.

Esta soledad derivada de su *relación* solitaria provoca el sentimiento de angustia, como de hallarse suspendido en el vacío. El héroe clásico griego realizaba acciones excepcionales porque la ética misma se lo imponía, y, en la misma medida, se veía amparado por la comprensión de todos, encontraba apoyo en *lo general*, en la vida del pueblo por el que sacrificó sus sentimientos más íntimos. No así el “caballero de la fe”. Abraham, *el solo*, es llamado por Dios a una acción excepcional y se siente exiliado de la esfera

de lo general: se ve reducido al silencio, sin posibilidad de autojustificarse, de situar su conducta dentro de las coordenadas de la normativa general. La figura de Abraham puede, en consecuencia, ser *admirada*, pero no *comprendida*. “Abraham no hizo lo que hizo para salvar a un pueblo, exaltar la idea de Estado o calmar la cólera de los dioses irritados.[...] Por eso de la misma manera que el héroe trágico es grande por sus virtudes morales, Abraham lo es por sus virtudes absolutamente personales” (TT, 84-85). Esta cita de *Temor y Temblor* es esencial para comprender el hilo conductor de Kierkegaard a lo largo de la obra y de su propia vida personal: la acción que se mueve en el plano ético es siempre en virtud de lo general; en cambio la acción religiosa es siempre personal y singular.

Así, pues, la fe, “la más grande y difícil de todas las cosas” (TT, 73), está emparentada con el *absurdo* y equivale a la *paradoja* “según la cual la persona está por encima de lo general” (TT, 79). El hombre puede llegar por sus propias fuerzas a ser un héroe trágico, pero nunca a *relacionarse personalmente* con Dios como caballero de la fe. Este planteamiento le permite a Kierkegaard también deshacer la hipótesis de que el tipo de relación que posibilita la fe no sea más que una acción de la voluntad, un voluntarismo. La fe tampoco puede ser algo meramente natural e intuitivo, puesto que ello alejaría todo el sufrimiento y toda la libertad que la decisión y el salto cualitativo exigen: “la fe, en definitiva, no es ningún impulso o emoción de orden estético, sino algo mucho más elevado, precisamente porque supone la resignación. La fe tampoco es un instinto inmediato y espontáneo del corazón humano, sino la paradoja de la vida” (TT, 66). Por eso el movimiento hacia la fe es la más difícil y la más absoluta elección que un individuo puede hacer, y por eso también la fe es imposible de comprender para todo aquél que no está en ella.

Kierkegaard se plantea entonces la cuestión de si se da un deber absoluto para con Dios, y ve que no es posible acercarse a Dios únicamente cumpliendo el deber de las normas de la moral universal, aunque estas tengan su origen último en Dios: “La ética es lo general y, en cuanto tal, es también lo divino. Por eso se tiene razón al afirmar que todo deber, en el fondo, es un deber para con Dios. Pero si esto es todo lo que se puede decir en este orden de cosas, habrá que añadir entonces que la persona, hablando con propiedad, no tiene ningún deber para con Dios. Porque el deber en cuanto tal se constituye refiriéndolo a Dios, mas en el deber mismo yo no entro en relación con Dios” (TT, 97). En este texto hallamos, una vez más, desbordado el plano ético en favor del religioso. El hombre que no pasa de ser un hombre ético en última instancia fundamenta su obrar en sí mismo, se hace autónomo en la norma universal, pero desconoce la posibilidad de la *norma per-*

sonal que sólo puede existir si está referida a la *relación única y singular* con Dios.

Entonces, la aproximación a Dios no se da tanto por vía *racional*, típica del estadio ético de la vida anterior, sino por vía *relacional* sin anular la racional, de tal manera que no tendría que ver con la lógica “idealista” de la razón, sino y sobre todo con la pasión pascaliana del corazón. Interesa recalcar que la persona necesita apoyarse en el plano ético sin anularlo, pero precisa más aún *relacionarse* con el Dios que fundó en ella el código moral, y esa relación es justamente la fe. La única forma de resolver el dilema de si algo es malo en sí mismo o porque Dios lo considera malo es sostener que la naturaleza divina está fundada en el propio ser de Dios; el dilema, por tanto, se plantea si se considera una evolución cronológica y pluralista de la divinidad, como hace la filosofía oriental o la griega después, pero no la judeo-cristiana ni la árabe.

Termina *Temor y Temblor* con la convicción de que la fe es la más alta pasión en el hombre, y con la seguridad de que Abraham se salva por haber permanecido unido absolutamente al Absoluto que es *amor*. Lo que el pensador danés critica sobre todo a sus contemporáneos es su falta de pasión, porque justamente *sin pasión no puede haber auténtica relación de amor*. Para la mayoría de quienes se dicen cristianos Dios no es más que la concreción práctica de una idea abstracta, un *deus ex machina* necesario para dar un sentido último al universo, como hacen todos los racionalismos deístas de la historia. Pero esta fe en Dios no puede ser motivo de pasión ni de esperanza en la vida eterna. Por el contrario, la fe a la que Kierkegaard apela es el más sublime *modo relacional* de existir y, como tal, apunta nada menos que a la cumbre y al horizonte de la infinitud. Abraham, en el fondo, creía incondicionalmente en la posibilidad de relacionarse con Dios *como amor*, pues “entre ese Dios existente y el existente humano toda relación es coherente y verosímil, aunque haya un abismo de diferencia que suscita graves y complejas cuestiones”³³.

De todo ello, en fin, concluimos que las categorías de inmediatez y de relación se nos aparecen como auténticas claves hermenéuticas para comprender dos modos opuestos de entender la existencia del hombre, que sintetizan perfectamente la obra del filósofo danés. Frente a la tendencia a definir el espíritu humano sobre todo por su relación con objetos, la aportación básica de Kierkegaard al torrente de la filosofía fue poner a la persona singular y única *en relación con* un ser personal Único, Dios, pues en última instancia el ser humano se entiende mucho mejor por sus relaciones perso-

³³ LARRAÑETA, R. (1997). *Kierkegaard (1813-1855)*. Ed. Del Orto, Madrid, p. 31.

nales que por sus relaciones impersonales propias de la inmediatez del mundo de los objetos.

PRESENCIA DE JUDÍOS Y CONVERSOS EN EL SIGLO XVI ESPAÑOL

ANGEL SÁENZ-BADILLOS
Universidad Complutense de Madrid

1. LOS CONVERTIDOS Y LOS EXPULSADOS

“**N**on placet Hispania», «no me gusta España»: con esas palabras rechazaba Erasmo las invitaciones que le hiciera llegar antes de 1514 el Cardenal Cisneros, con la probable intención de que trabajara en la Biblia Políglota Complutense y enseñara en Alcalá. Y la razón de ese sentimiento no era otra que el excesivo peso que para él tenían en la atmósfera intelectual española los conversos y judaizantes: «en España apenas hay cristianos». [Véase M. Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México-Buenos Aires, 2ª ed., 1966, 78; A. Sáenz-Badillos, *La Filología Bíblica en los primeros helenistas de Alcalá*, Estella, 1990, 32.] Mirándolo fríamente, se trataba de un juicio un tanto exagerado. Y bastante injusto, ya que no pocos de sus más fervorosos seguidores saldrían precisamente de las filas de los judeoconversos.

El Decreto de Expulsión de 1492 había dejado abierta una doble vía a los judíos de los reinos de España: conversión o partida. Así de simple. [Véase H. Kamen, “La expulsión: finalidad y consecuencias”, en: E. Kedourie, *Los judíos de España. La diáspora sefardí desde 1492*, Barcelona, 1992, ed., 73 ss.; “La expulsión de los judíos y la decadencia de España”, en A. Alcalá, ed., *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, 1995, 420-433. Puede verse también del mismo autor *Inquisition and Society in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Londres, 1985.] Cada uno de los miembros de esta minoría

asentada durante largos siglos en la Península tuvo que optar por una de esas dos opciones. Algunos prefirieron quedarse, siguiendo las huellas de sus correligionarios convertidos al cristianismo durante los siglos XIV y XV.[Entre ellos, nombres ilustres, como Abraham Seneor, que al bautizarse tomó el nombre de don Fernando Núñez Coronel.] Otros, los más, partieron al exilio, estableciéndose sobre todo en los países ribereños del Mediterráneo.[Cf. L. Suárez, *La expulsión de los judíos de España*, Madrid 1991, 325 ss. Las conmemoraciones de 1992 sirvieron, entre otras cosas, para plantearse con toda crudeza la extensión y alcance del Decreto de Expulsión. En cuestión de cifras sigue habiendo sensibles diferencias de opinión. Según F. Cantera, *Los Sefardíes*, Madrid 1958, 7, de los judíos que salen de la Península se establecen unos 9.000 en Italia, 21.000 en Holanda, 1.000 en Grecia y los Balcanes, 93.000 en Turquía, 20.000 en Marruecos, 10.000 en Argelia, 2.000 en Egipto, etc. No pocos especialistas tienden hoy a fijar unas cifras algo más reducidas. Es sabido también que grupos muy considerables de judíos se refugian en Portugal (hasta 1497) o en Navarra (hasta 1498). Del número no pequeño de judíos que se establece en las principales ciudades de Italia, bastantes continuarían más tarde su viaje hacia el Este. Cf. M. A. Schulvass, *The Jews in the World of the Renaissance*, Leiden 1973, 60 ss.; véase también .,H.H. Ben-Sasson, “Dor gole S. farad `al `a.,smo”, *Zion*, 26, 1961, 23-64.] A los pocos meses, la «carta de amparo» permitía el retorno de los que se hubieran convertido, con derecho a restitución de los bienes vendidos. Pero siete años más tarde, a fines de 1499, cuando un grupo de judíos de otros países llegados en barco trataba de desembarcar, diciendo que habían decidido ser cristianos, los Reyes Católicos recordaban que seguía en pie el Decreto, que sólo se les permitiría entrar si se habían bautizado previamente, y que se castigaría con la muerte a los judíos que se atrevieran a poner de nuevo el pie en tierras hispanas.[Véase L. Suárez, *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964, 534 ss.] Por eso, hablar de la presencia de los conversos en España durante el siglo XVI es relativamente fácil. Hablar de presencia de judíos es otra historia, y sólo podemos entenderlo en un sentido amplio, como supervivencia de elementos judíos en nuestra historia, y como presencia desde la lejanía de las voces de los judíos que salieron de España y sus inmediatos descendientes.

Los nuevos conversos se sumaban al ya considerable número de judíos que había aceptado el bautismo integrándose lentamente y no sin dificultades en la sociedad cristiana hispana en los siglos anteriores.[Los burgaleses Abner (Alfonso de Valladolid) y Š. lomoh ben Yi.,s.,haq ha-Levi (Pablo de Santamaría) en el siglo XIV, o los miembros de la familia

zaragozana de la Cavallería a comienzos del siglo XV, con ocasión de la Disputa de Tortosa, figuran sin duda entre los más conocidos, aunque no son más que un botón de muestra.] La presión de la mayoría dominante, había ido dando sus frutos: en algunos casos, quizá los menos, los judíos llegaban al bautismo por convicción; en muchas ocasiones, culminando una historia personal más o menos agnóstica (se les acusa en los procesos inquisitoriales de sostener que «no hay sino nacer y morir como bestias»[Como recuerda F. Márquez Villanueva, “El problema de los conversos: cuatro puntos cardinales”, en: *Hispania Judaica. Studies on the History, Language and the Literature of the Jews in the Hispanic World*, I, Barcelona, 1980, 65. Véase, con algunas variantes, Y. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Madrid, 1981, II, 526.]) y buscando los beneficios sociales y económicos que la conversión podía reportarles. Los investigadores judíos suelen distinguir cuidadosamente los que abrazaron de corazón el cristianismo, que para ellos son «renegados», y los que lo hicieron sólo en apariencia, conservando en su fuero interno sus convicciones y prácticas judías, los «forzados» o «conversos a la fuerza». Y piensan por lo general que es este segundo tipo de conversos el que predomina.

Se impone, además, otra distinción importante. Estamos acostumbrados a llamar conversos a todos los que tienen en su familia algún antecedente judío. Pero es muy distinto el caso del converso que decide personalmente dar el paso hacia el cristianismo y el de sus descendientes de segunda o tercera generación. Es un aspecto que con frecuencia olvidamos, y que puede invalidar no pocas afirmaciones con pretendido valor general. Como señala el Prof. Márquez Villanueva, «Considerar como *judíos* a los hijos, nietos y biznietos de los verdaderos conversos es, tanto ahora como entonces, uno de los juicios más gratuitos y temerarios que cabe concebir».[“El problema de los conversos”, 64.]

La conservación de prácticas judías parece ser un fenómeno muy generalizado entre las familias conversas, o al menos, eso es lo que iban buscando inquisidores y delatores en muchísimos casos y procesos.[Asistir a la sinagoga, celebrar sábados y fiestas judías, ponerse vestidos de fiesta y no trabajar en sábado, guardar ayunos judíos, no comer cerdo ni carne sacrificada por cristianos, figuran entre las acusaciones más frecuentes ante los tribunales de la Inquisición.] Lo que es difícil de determinar en cada caso es si se trataba de algo más que una simple costumbre familiar inveterada o conservaba un significado religioso. «Buena ley teníamos y más valiera que nos dexaran estar como estábamos en ella o el rey nos mandara matar», decía una neoconversa en 1501 según un testigo.[C.

Carrete, C. Fraile, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae* IV. Los Judeoconversos de Almazán, 1501-1505. Origen familiar de los Lainez, Salamanca 1987, 57.]

De cifras, prefiero no hablar. Seguramente son algo exagerados los cerca de 250.000 conversos o descendientes de conversos, un 4% de la población total, propuestos por Ladero y aceptados por Domínguez Ortiz, aun admitiendo que hubiera que descontar los relajados en persona por la Inquisición.[A. Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en la España Moderna*, Madrid 1992, 43. Véase también *Inquisición y conversos. III Curso de Cultura Hispano-judía y sefardí (Toledo, 6-9 septiembre, 1993)*, Toledo, 1994.] Reconozco sin embargo que es muy difícil saber a quién se debe incluir en el cómputo, y durante cuántas generaciones, así como dar números exactos.

La vida de los conversos no resultaba sencilla. La sociedad no olvidaba fácilmente de dónde venían. Como decía gráficamente en sus quejas, entre risas y lágrimas, el anciano Roperero converso, Antón de Montoro:

y nunca pude matar
este rastro de confeso...
no pude perder el nombre
de viejo puto judío,
[*Cancionero*. Edic. F. Cantera y C. Carrete,
Madrid 1984, n. 35, 133 s.]

El odio que muchas veces suscitaba el rápido ascenso en los cargos políticos y económicos de los conversos podía dar lugar a disturbios como los ocurridos en Toledo y Ciudad Real a mediados del siglo XV, o los que tuvieron lugar pocos años más tarde en Andalucía, que afortunadamente no se reprodujeron de una manera tan violenta durante el siglo XVI. La aversión popular a los conversos, y las sospechas y denuncias a la Inquisición estaban a la orden del día. Uno de los que decidieron convertirse, Juan de León, comentaba a un judío que salía hacia Portugal: «vosotros tragáys la muerte en vn trago e nosotros quedamos acá entre esta mala gente, que cada día reçeuiamos la muerte con ellos».[C. Carrete, M. J. Castaño, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae*, II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502), Salamanca, 1985, 153.]

La actitud de muchos eclesiásticos ayudaba también a crear un clima adverso, recordando los crímenes reales o imaginados de los judíos y su infiltración en las filas mismas de la Iglesia. Se quejaba el arzobispo Silíceo, justificando su estatuto de limpieza de sangre:

«abemos hallado que no solamente la mayor parte pero cassi todos los presbíteros de nro arçobispado que tienen cura de ánimas o son sus thenientes o capellanes o los que tienen otros veneficios o prestigios son dezendientes de Judíos...»[Citado por A. Sicroff, *Les Controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du XVe au XVIIe siècle*, Paris, 1960, 112.]

La postura de los Reyes, aunque no siempre coherente, fue más bien de desconfianza. Es verdad que tanto Fernando el Católico como Cisneros habían contado con la colaboración esencial de muchos conversos. Carlos V, recibido por algunos con esperanza, aunque suavizó los rigores de la Inquisición, sospechaba de los neoconversos. Tal vez influyera en ello la toma de posición de no pocos de ellos en favor de los comuneros. Y el endurecimiento de la actitud del Rey frente a los luteranos en los últimos años de su vida llevó consigo también el aumento de recelo ante los conversos, a los que se destituyó de sus puestos y para los que se cerraron muchos caminos. Felipe II no hizo sino seguir esa misma tradición de sospecha, desconfiando de ellos, al menos como grupo.[Sobre los conversos bajo los dos primeros soberanos de la Casa de Austria, cf. A. Domínguez Ortiz, *op. cit.*, 47 ss.] Los conversos que deseaban integrarse plenamente en la sociedad no tenían otra vía que la de disimular a toda costa el origen de su familia.

Para Julio Caro Baroja resulta casi imposible que los conversos se adaptaran a la vida cristiana, y era inevitable el choque con la intransigencia radical de los inquisidores. Subraya además que los judaizantes del siglo XVI «demuestran una inadaptación o incomprensión individual constante hacia el régimen de fuerza que supone el Santo Oficio, que les hace comportarse, a veces, de modo más imprudente y distinto a como se comportaron sus descendientes».[J. Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, 2ª ed. Madrid 1978, I, 453 s.]

Desde luego, no podemos olvidar la amenaza constante que para los conversos representa la Inquisición a lo largo del siglo XVI, y su particular efectividad y virulencia a comienzos, a mediados y a finales del siglo;[Véanse las consideraciones recientes de J. Contreras, “Conversos y judaizantes después de 1492: una relación desigual”, en: *Los judíos de España. Historia de una diáspora. 1492-1992*, ed. H. Méchoulan, Madrid 1993, 60-70.] ni tampoco las pruebas de limpieza de sangre que desde mediados de siglo serán exigidas por no pocas Instituciones a quienes aspiran a entrar en ellas.[La obra clásica sobre el tema sigue siendo la de A. Sicroff, *Les controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du XV au XVIII siècle*, París, 1960.] Pero esos temas han sido ya tratados por numerosos expertos, y no es éste el momento de ocuparnos de nuevo de ellos de manera directa.

Sin embargo, llama la atención para un observador neutral cómo ese grupo heterogéneo, mal mirado por los distintos estamentos sociales, sometido a constantes persecuciones, tuviera dentro un enorme dinamismo y fuera capaz de hacer una aportación cultural y espiritual tan notable a la España del siglo XVI.

Creemos que sigue siendo válido el cuadro sintético esbozado por el Prof. Márquez Villanueva: es un «grupo marginado en lo social, perseguido en lo religioso y extraordinariamente creador en lo relativo a la cultura y el pensamiento».[Cf. F. Márquez Villanueva, “Ensayo introductorio” a A. Domínguez Ortiz, *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, Granada 1991, XII.] No es extraño tampoco que los conversos como grupo muestren una actitud al mismo tiempo activa y dolorida. Como afirma el mismo investigador «la tragedia íntima de los mejores conversos no estribaba en un sentirse *judíos* en medio de una sociedad gentil, sino en el dolor de verse sometidos a injusticias y sospechas por parte de una religión y un mundo que no les parecen bastante cristianos ni racionales».[“El problema de los conversos”, 56.]

Los historiadores judíos de nuestros días no siempre contemplan el problema de los conversos desde la misma óptica. Así, Y. Baer afirma: «La historia de los conversos no es un asunto de supervivientes de un linaje que hubiesen perdido su aspecto judío, sino la historia de la suerte que corrió una gran masa de población que en su mayoría estaba ligada, voluntaria y conscientemente, a la tradición judía viva».[*Historia de los judíos en la España cristiana*, II, 530.] Y «Conversos y judíos constituían un solo pueblo, estaban unidos por lazos de fe y destino y por unas esperanzas mesiánicas que en España adquirieron un color especial...»[*Op. cit.*, II, 639.] Según H. Beinart, que sigue en esto la misma línea que Y. Baer, «los conversos eran, y siguieron siendo, judíos en su corazón, y su judaísmo se manifestó en su forma de vida y en su actitud».[*Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalén, 1981, 23.] Beinart subraya que «un destino común aguardaba a judíos y a convertidos: persecuciones, estallidos de violencia, expulsión y martirio en la hoguera».[*Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona, 1983, 13.] Y pone el acento en los criptojudíos que seguían fieles al judaísmo y en cómo preparaban su retorno a sus orígenes. «Pero para los conversos, el retorno al judaísmo era el ideal de sus vidas. Por él estaban dispuestos a sufrir martirio.»[*Op. cit.*, 16.] Esa interpretación es mayoritaria hoy entre los estudiosos judíos, y eso nos ayuda a entender el enfado que suelen mostrar no pocos investigadores judíos cuando desde el campo cristiano se observa que la Inquisición no persiguió a los judíos, sino sólo a los cristianos sospechosos de criptojudaísmo.

En cambio, B. Netanyahu, en una obra ya clásica traducida recientemente al castellano, [*Los marranos españoles desde fines del siglo XIV a principios del XVI según las fuentes hebreas de la época*, trad. C. Morón Arroyo, Valladolid 1994.] lo mismo que en otro estudio que acaba de aparecer y que ha suscitado ya fuertes polémicas en Estados Unidos, [*The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York, 1995.] subraya que en realidad los marranos se habían alejado realmente del judaísmo, y que el motivo de que la Inquisición procediera contra ellos era «el odio racial y consideraciones políticas». [*Los marranos españoles*, 17; véase también *The Origins*, 975 ss.] Ya a mediados del siglo XV, en los desórdenes de Toledo, se habría formulado con claridad una tesis racista según la cual los conversos, por razón de su procedencia del pueblo judío, tenían que ser perversos, inferiores, bajos y de sangre contaminada. Netanyahu, eso sí, no extiende esa actitud racista, capaz de llegar al genocidio, a la totalidad de la sociedad hispana, sino que la reduce a un grupo concreto, al mismo tiempo que menciona a otros personajes de la época que se opusieron a tal concepción racista. Sin embargo, llega a ver «un punto de afinidad entre el odio hacia los marranos que mostraban las masas cristianas y los puntos de vista teóricos del movimiento racista». [*The Origins*, 995.] Y «la lucha contra la “raza” judía se sentía como una lucha contra una *nación* extraña que había usurpado las posiciones de los verdaderos hijos de la nación y en consecuencia debía ser vencida o destruida». [*The Origins*, 1004.] Por dolorosa e incomprensible que nos resulte en muchos casos la actuación de la Inquisición, y aun del pueblo contra no pocos conversos, creemos que tales afirmaciones son una deformación triste de una realidad ya bastante triste en sí misma.

¿Cómo veían el problema los judíos de la época? Baste un par de botones de muestra: seguramente con intención de disuadir a los que todavía tenían dudas de si habían hecho bien saliendo de sus hogares, pero reflejando la situación interna de España y otros países cristianos, así como los problemas de integración que encontraban los conversos en la sociedad de su tiempo, decía Yi.,s.,haq Abравanel en su comentario a un pasaje del Deuteronomio:

“Todo lo que menciona sobre el miedo, el temor de corazón y la excitación no se dice acerca de los judíos, sino que se dice también acerca de los que abandonan la religión y sirven a otros dioses. Pues recuerda que aunque hayan amasado riquezas y alcanzado honores y dignidades entre los pueblos de la tierra, y aunque haga años que sean magnates y gobernantes en las ciudades, no pueden librarse del sentimiento de miedo y temor. Siempre estarán sus vidas pendientes de un hilo, ya que los demás pueblos seguirán siendo siempre enemigos suyos, y constantemente tendrán, cada día, la

espada amenazando su cuello”. [Comentario al Deuteronomio, a 28,49, ed. Bene 'Arba'el, Jerusalén, 1964, 270.]

Y un ilustre intelectual, obligado a dejar Granada en 1492, escribe sobre los convertidos a la fuerza:

«Siempre ha habido conversos forzados en Israel. ¿Cómo es posible tenerlos por gentiles del todo? Hay una gran diferencia entre un apóstata y un converso que se siente coaccionado. Esto se sale de lo normal. ¡Hacer con la boca o con los labios una confesión de nada, bajo la amenaza de la espada...! En su interior no piensan así, sino que la adhesión y el amor a Dios lo llevan en el corazón... Los mismos gentiles los discriminan y los alejan, los desprecian y los maldicen sin cesar, y los llaman 'judíos' y los odian...» [Citado por M. Orfali, *Los conversos españoles en la Literatura Rabínica*, Salamanca, 1982, 35.]

Otro exiliado, Š. lomoh ibn Verga, relata lo ocurrido a un pariente suyo sevillano, Y. hudah, que en los años que precedieron a la expulsión se enteró de que la Inquisición le iba a detener para hacerle dar los nombres de conversos que practicaban el judaísmo, y recurrió al siguiente aviso simbólico:

«Puso en la ventana tres pares de palomas: un par desplumado y degollado y escrito en su cuello:

‘Éstos son los conversos que salgan en último término’; otro, desplumado pero no degollado, decía: ‘Éstos son los que salgan a medio tiempo’; y los últimos, con plumas, vivos, y escrito: ‘Éstos son los que salgan los primeros’». [La vara de Yehudah (*Sefer Šebe.,t Yehudah*). Introducción, traducción y notas por María José Cano. Barcelona, 1990, 228.]

Los que prefirieron seguir la senda del destierro tuvieron, en efecto, una suerte bien distinta. Al principio, tras dejar sus hogares y malvender sus bienes, y hasta encontrar su nuevo asentamiento definitivo, tuvieron una vida llena de durezas y dificultades. Pero no mucho tiempo después, como si se hubieran liberado de un peso, comienza para ellos una etapa de florecimiento cultural e ideológico. Si en S. farad se sentían orgullosos de ser descendientes de los judíos de Jerusalén, fuera ya de España el ser sefardí constituirá un sentimiento de unidad y hasta un rasgo honorífico. Durante siglos se hablará de la cultura sefardí, de un modo peculiar de ver la vida, de entender la religión judía, de pensar, de escribir y de hablar... Ni la expulsión ni los sufrimientos padecidos bastarían para hacerles romper completamente con su pasado. [No estoy volviendo a la idea, seguramente falsa de que se conservara lo que se ha llamado “el amor por España”. Evidentemente, en muchos predominaba el resentimiento contra quienes les habían causado el mayor de los sufrimientos e injusticias. Uno de los exiliados, Yosef ben Me'ir Garson, escribe en la Introducción a su libro *Ben Porat Yosef*:

“Si el rey de España nos hubiera enviado a nuestro país, no nos habría expulsado. Pero fuimos expulsados de nuestro país de modo que cada cual se dirigiera a un país extranjero, y por eso se llama 'expulsión'”. (Citado por H.H. Ben-Sasson, “Dor gole S. farad `al `a.,smo”, *Zion*, 26, 1961, 27.)]

Como judíos sefardíes, se sienten dueños de una herencia enormemente valiosa, y tratan de conservarla. Entre los que abandonan España hay nombres muy ilustres,[Como los Abravanel, padre e hijo, establecidos en Italia, el astrónomo salmantino Abraham Zacuto, el cronista Š. Iomoh ibn Verga, el jurista Yosef Caro, etc. Véase una breve información sobre cada uno estos autores en A. Sáenz-Badillos. J. Targarona, *Diccionario de Autores Judíos (Sefarad. Siglos X-XV)*, Córdoba, 1988.] que continúan en el exilio su producción literaria en hebreo, en español o en la lengua de las naciones que les acogieron. Algunos ecos de su obra llegan a la Península, y en particular a los conversos, que mantienen su interés por esos temas. Sin embargo, no podemos exagerar la importancia del influjo que esas obras pudieran ejercer en la España del siglo XVI, que apenas tenía acceso a lo que se escribía en hebreo, y no mostraba mucho entusiasmo por leer lo que esos exiliados publicaban en lengua española.

2. PARTICIPACIÓN DE CONVERSOS EN LAS BIBLIAS POLÍGLOTAS Y LA ENSEÑANZA DEL HEBREO

¿Qué queda en el siglo XVI español del legado cultural judío? En principio, no podemos dibujar una imagen demasiado optimista: si la cultura hebraico-española (y en particular la andalusí) había alcanzado una gran altura, su grado de penetración en la cultura dominante no había sido muy sensible, exceptuando quizá el ámbito de la ciencia y la medicina.

Queda, sin duda, el puesto central ocupado por la Biblia, en el que coinciden la tradición judía y la cristiana. Las biblias romanceadas y la Biblia de Alba ven su continuación en la Biblia de Ferrara, al mismo tiempo que surgen las primeras Políglotas que tanta importancia tienen en nuestra historia cultural del siglo XVI.

Queda un nuevo interés por la lengua hebrea, que se ve alentado por el espíritu del Renacimiento. Sin olvidar la pequeña huella que ha dejado el hebreo en algunos campos de las lenguas peninsulares.

Queda el influjo posible de la mística judía, de la cábala, que con sus misteriosa profundidad atrae el corazón de no pocos cristianos.

Queda el saber científico madurado en las obras originales o traducidas de los médicos, astrónomos o matemáticos judíos del medievo.

Queda la producción literaria y artística de cientos de conversos, que se integran en su nueva tradición cultural y le dan vida renovada desde su propia tradición, más o menos lejana.

Y queda, quizá, cierta actitud intelectual y religiosa distinta, más inclinada a la búsqueda sin fronteras, a no someterse a un dogma ni una institución, a profundizar en sí mismo con visión crítica y escéptica de las cosas; quizá sea difícil de definir, pero es fácilmente explicable en quien ha perdido sus cimientos y no se siente bien aceptado en su nuevo medio.

Comencemos por lo primero, por el redescubrimiento de la Biblia en sus lenguas originales. Dos grandes Biblias Políglotas se elaboran a lo largo del siglo XVI, y pueden ser reflejo del saber e interés bíblico de los conversos: la Políglota Complutense, y la Biblia Regia de Amberes.

En el grupo de expertos de que se rodea Cisneros para elaborar la Políglota tienen notable peso específico los conversos. Sin tener que acudir al origen judaico de Nebrija o el Pinciano, que para muchos no está probado, tres conversos son los responsables de los trabajos que se llevan a cabo en las columnas hebrea y aramea, y a Juan de Vergara, todavía muy joven, se le confían también labores de importancia. El más brillante es sin duda Alfonso de Zamora, [nacido hacia 1476 en una familia de origen judío pero que se convierte muy pronto al cristianismo] al que su condición de converso había impedido alcanzar en el ambiente cerrado de Salamanca la Cátedra de tres lenguas que comenzara a enseñar provisionalmente. Cisneros, menos preocupado por tales cuestiones, le llamaría a Alcalá, donde será catedrático de Hebreo y Arameo a partir de 1512 y durante más de treinta años.[Conoce muy bien la tradición filológica hebrea del Medievo, y contribuye muy notablemente a transmitir esa ciencia de la lengua a los intelectuales cristianos. En nuestra propia Biblioteca Universitaria en la que se guardan los fondos del complutense Colegio de San Ildefonso, hay numerosas muestras de la actividad de Alfonso de Zamora como copista y traductor de obras de los filólogos hebraicoespañoles.] En él recae, como autoridad indiscutible en la materia, la responsabilidad principal de la columna hebrea de la Políglota Complutense, y seguramente también de la aramea. Le ayuda eficazmente el segoviano Pablo Coronel, menos conocido; el papel de Alfonso de Alcalá, médico y vecino de esa ciudad, no parece haber sido de mayor importancia.[El texto hebreo de la Complutense está ordenado de izquierda a derecha, en lugar de seguir la habitual en los libros hebreos. En el orden de los libros, la división en capítulos y versículos, etc., es también el punto de vista cristiano y no el judío el que se ha seguido. En lugar de respetarse la vocalización de los masoretas tiberienses y sus acentos, como era habitual

en el mundo judío, se entremezclan las vocales y se omite la práctica totalidad de los acentos hebreos, dejando sólo una indicación de cuál es la sílaba acentuada. ¿Han seguido malos manuscritos, o hay que atribuirlo a falta de ciencia? Sobre los manuscritos que sirvieron de base a la preparación de este texto se ha debatido no poco, pero parece que son los conservados en nuestra Biblioteca Universitaria con el nº 1 y 2, de los siglos XIII y XV respectivamente, los que más se emplearon, si bien se pudieron tener igualmente en cuenta otros más antiguos. El texto arameo se limitó, por decisión de los editores, al volumen del Pentateuco, en el que se incluyó en la parte inferior de la página la versión de Onqelos acompañada de una traducción latina muy literal. Según explican en el prólogo al lector, en todos los demás libros, Profetas y Escritos, han opinado que la traducción aramea *corrupta est aliquibus in locis*, está «corrompida en algunos lugares», con adiciones de fábulas de los talmudistas, hasta el punto de que es *indigna* de editarse como un texto sagrado (Vol. I, fol. IIIb). Han decidido sin embargo que vale la pena traducir al latín toda la versión aramea del Antiguo Testamento y dejarla en la Biblioteca de la Universidad. Un manuscrito conservado en la Biblioteca de la Universidad, y otro que se guarda en el Escorial (probablemente, de los que se llevó Arias Montano para preparar la *Biblia Regia*) figuran entre los que pudieron servir de base para preparar el texto impreso de la versión aramea de Onqelos; otro manuscrito todavía incluido por Villa-Amil en su catálogo (con el nº 3) pudo servir también para la empresa, pero en nuestros días ha desaparecido. El texto editado discrepa en no pocos lugares del texto babilónico que hoy se considera bien establecido, si bien coincide a veces con otros textos hispanos conocidos en nuestros días.] Entre los tres se ocuparían asimismo de la traducción latina del Targum de Onqelos, y de los demás diccionarios y listas.[Entre los papeles de Alfonso de Zamora que se conservan en la citada Biblioteca Universitaria figuran textos y traducciones de otros targumim que se deben también al primer Catedrático de Hebreo de esta Universidad. Es lógico pensar que el diccionario hebreo-latino, la lista latino-hebraea y el mismo diccionario de nombres propios sean obra de este equipo de hebraístas. También tenemos que pensar que alguno de ellos tuvo que ocuparse de las cuestiones prácticas de la tipografía hebrea, ya que es improbable que el propio impresor dominara la lengua. Coronel parece haberse especializado en la comparación del texto hebreo con el latino de la Vulgata, si, como parece, son suyas las *Additiones ad librum Nicholai Lyrani de differentiis translationum*, que seguramente se imprimieron en Alcalá casi al mismo tiempo que los volúmenes de la Políglota.] En todas sus obras Alfonso de Zamora se manifiesta orgulloso de la tradición

filológica de los judíos hispanos del Medievo, de los que se considera justamente continuador; sin duda son mejor fuente de conocimientos que los maestros centroeuropeos de Reuchlin.

El mismo espíritu de vuelta a las lenguas originales y de interés por el texto originario de la Escritura se da medio siglo más tarde en el proyecto de la Biblia Regia de Amberes, trabajo de colaboración dirigido por Christophe Plantin y Benito Arias Montano, que intenta ser desde un principio una nueva edición mejorada de la Políglota de Alcalá, y aprovecha no pocos de los materiales de esta última. En este caso no podemos afirmar con seguridad que sea significativa la participación de conversos. El posible origen judío de Arias Montano, hijo de un notario del Santo Oficio, lo defienden todavía ilustres estudiosos con argumentos tan curiosos como su poca afición por el jamón (era vegetariano), [Cf. A. Domínguez Ortiz, *op. cit.*, 209, 253.] pero no se ha demostrado de manera definitiva. [Véase F. Cantera, “Crítica Bibliográfica”, *Sefarad* 30, 1970, 397; Alcalá 349 ss.; puede verse también A. Alcalá en su «Epílogo» a la traducción de la obra de Rekers, *Arias Montano*, Madrid, 1973, 239 s. No faltan voces en favor de su carácter de converso, como la de A. Sicroff, *Les Controverses*, 269 s.] En todo caso, la Biblia Regia continúa y aun mejora el espíritu de la Complutense, elimina errores y deficiencias, añade nuevas versiones y cuida muy particularmente la tipografía. [Véase F. Pérez Castro, L. Voet, *La Biblia Políglota de Amberes*, Madrid, 1973, 19 s.] Hay que reconocer que en el caso que ahora nos ocupa, Plantino había hecho un gran esfuerzo para reunir no sólo la edición de la Biblia Complutense, sino también, como indica Arias Montano en su 2º prólogo, las ediciones de Venecia en hebreo, arameo y griego, y otras ediciones hebreas de Alemania y griegas de Francia y Alemania; en el primer prólogo alude además a impresiones de Roma y Constantinopla. A eso hay que sumar la diligencia con la que pide a sus amigos y conocidos, como Granvelle, Sirleti o Masius, que le envíen copias de manuscritos o colaciones realizadas. Arias Montano por su parte dice haber traído de Alcalá un ejemplar muy antiguo de Profetas posteriores en hebreo y arameo así como la traducción latina del Targum de Profetas posteriores (que en su tiempo prepararan los expertos de la Complutense). Además, el gran impresor de Amberes había preparado a conciencia a sus tipógrafos, y había reunido cuidadosamente el equipo de correctores encabezado por su yerno, Raphelengius, que será más tarde catedrático de Hebreo en Leiden. Tampoco podemos olvidar la conocida escena de la hija menor de Plantino, Magdelaine, que a sus 13 años lleva a la residencia de Arias Montano las pruebas de la Biblia y lee en voz alta los textos hebreos, arameos, siriacos, griegos y latinos de las pruebas, mientras Arias Montano

observa si están como conviene para la impresión. (Carta de Plantino a Zayas de 4 nov. de 1570, *Corresp.* II, 175 s.) Todo ello nos habla de un trabajo extremadamente cuidadoso por parte de Arias Montano y de Plantino dentro de las coordenadas de su tiempo. Como se indica en el propio prólogo de Arias Montano en el primer volumen, una de las novedades de la Biblia Regia es el haber completado los acentos masoréticos no incluidos en la de Alcalá, y corregir los errores crasos de vocalización que se habían introducido en aquélla. Muy en particular los relativos a confusión de *qame.,s* y *pata.,h*, y la señalización correcta de las vocales *.,ha.,tef*, quizá omitida por problemas técnicos en la Biblia Complutense. Arias Montano señala en la introducción a las variantes hebreas recogidas en el volumen VII que ha consultado diversas biblias con masora: una que tiene 400 años, y otras de Alcalá, Bolonia y Milán.] Los teólogos europeos podrán disponer de excelentes textos bíblicos en sus lenguas originales y de útiles para el manejo de éstas.

Además, el Renacimiento lleva consigo en toda Europa el interés por la lengua del Antiguo Testamento, el Hebreo.[Umberto Eco dice:

«entre los siglos XVI y XVII ya no se limitan a sostener que el hebreo había sido la protolengua (y, a la postre, sabían bastante poco de ella): ahora se pretende promover su estudio y, si es posible, su difusión. Nos hallamos ante una situación distinta de aquella en la que estaba san Agustín: no sólo se vuelve a la versión original, sino que se vuelve con la convicción de que ésta había sido escrita en la única lengua sagrada adecuada para expresar la verdad de la que era vehículo». (*La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*, Barcelona, 1994, 72.)]

También los humanistas españoles, conversos o no, se interesan por esta lengua. En Salamanca, y sobre todo en Alcalá, los catedráticos de hebreo, muchos de ellos conversos, tendrán un importante papel docente; desde comienzos de siglo se publican en España algunas gramáticas hebreas que merecen ser tenidas en cuenta: las de Nebrija, Alonso de Zamora y Martínez de Cantalapiedra; al menos los dos últimos tienen claros antecedentes judaicos en su familia.[Cf. A. Sáenz-Badillos, “Tres gramáticas hebreas españolas de la primera mitad del siglo XVI”, *MEAH*, 24, 1975, 2, 13-36.]

3. PRESENCIA DE CONVERSOS EN LA CULTURA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI

Apenas puede concebirse la enorme vitalidad cultural y espiritual del siglo XVI hispano sin la aportación destacada de numerosos conversos o descendientes de conversos. De entre los que más brillan en esa vida cultural quiero entresacar cuatro nombres: Juan de Vergara, Luis Vives, el Doctor Laguna y Fray Luis de León.

El Doctor Juan de Vergara, descendiente de judíos, colaborador de Cisneros en la empresa de la Biblia Políglota como buen helenista y latinista, secretario del Arzobispo Fonseca y canónigo de Toledo, era, lo mismo que su hermano Francisco (Catedrático de Griego de Alcalá) y su hermana Isabel, erasmista convencido.[Véase A. Sáenz-Badillos, *La Filología Bíblica...*, 321 ss.] Una buena muestra de cómo los antecedentes judíos pueden fusionarse en ese momento con la búsqueda de un humanismo cristiano abierto y progresista. En una carta al maestro holandés, escribe Juan de Vergara en 1522:

«Me gustaría que el concepto que tengas de mí sea el de un hombre apasionado por las Letras; así comprenderas al mismo tiempo que sea aficionado a Erasmo, cuya causa siempre he pensado que estaba muy unida con la del saber».[*Op. cit.*, 323 s.]

Tras concluir los trabajos de la Políglota vive esos años de efervescencia y de transformación vertiginosa de las formas de vida espiritual y cultural en los que se ven mezclados en algún sentido partidarios de la «devotio moderna», alumbrados, erasmistas y luteranos, sin importar si son cristianos viejos o nuevos. Y cuando esos movimientos están en plena ebullición, comienzan los procesos inquisitoriales contra algunos de sus más significados representantes. En 1533 Juan de Vergara, a pesar de gozar de protección como secretario del Arzobispo de Toledo, es encarcelado y tiene que sufrir un proceso inquisitorial que dura varios años.[Ha sido denunciado por Francisca Hernández, que quiere vengarse de él.] No le echarán en cara su condición de descendiente de conversos, sino más bien su proximidad a los iluminados y al propio Erasmo. Le acusan, entre otras cosas, de valorar las lenguas y textos originales de la Escritura por encima de la Vulgata, y de apoyar la traducción de la Biblia a las lenguas vulgares, para que puedan leerla todos los cristianos. El mismo espíritu con el que Cisneros había promovido la Universidad de Alcalá o la Políglota, que coincide (no por simple imitación) con los ideales de Erasmo; pero en la década de 1530, sostener estos puntos de vista podía resultar sospechoso y peligroso.

En todo caso, Juan de Vergara se defiende brillantemente: «si el que se llega a la lengua original y tiene regularmente por más cierto lo que allí se usa, es hereje: hereje sera sant Augustin...», y herejes el mismo Jerónimo, el cardenal Cayetano, Nicolás de Lyra, Cisneros o el propio papa León X, que han escrito, impreso o permitido anotaciones que se apartan de la versión oficial de la Vulgata.[*Op. cit.*, 346 s.] Finalmente, no se le condena como hereje, [sino únicamente por un episodio especial, haber pasado mensajes, bajo cuerda y mediante soborno, a su hermanastro Tovar estando éste en la cárcel de la Inquisición] ni se le obliga a pasar el

interrogatorio sobre antecedentes judíos. Sin embargo, este proceso es una advertencia a los que como él son «de entendimiento más libre de lo que es menester», y coincide con el comienzo de la represión sistemática del erasmismo en España.

Rodrigo Manrique escribe en 1533 a su maestro Luis Vives bajo la impresión del comienzo del proceso de Juan de Vergara:

«Dices muy bien: nuestra patria es una tierra de envidia y de soberbia; y puedes agregar: de barbarie. En efecto, cada vez resulta más evidente que ya nadie podrá cultivar medianamente las buenas letras en España sin que al punto se descubra en él un cúmulo de herejías, de errores, de taras judaicas...»[*Op. cit.*, 351.]

También el pensador valenciano Juan Luis Vives (1493-1540) tiene antecedentes judíos muy directos en su familia.[Su madre abjuró ante el Santo Oficio poco más de un año antes de que él naciera, y su padre, converso judaizante, fue relajado por la Inquisición en 1524. La Inquisición condenaría a su madre en 1529, 21 años después de su muerte, por haber conservado prácticas judías, y sus restos fueron quemados. Cf. M. de la Pinta Llorente y J. M. de Palacio, *Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Juan Luis Vives*, I. Proceso contra Blanquina March, Madre del Humanista. Madrid-Barcelona, 1964.] Y también es amigo personal de Erasmo y destacado erasmista. Su vida intelectual se desarrolla preferentemente fuera de España, en París, los Países Bajos e Inglaterra, pero sin duda es una de las cabezas influyentes en el clima cultural hispano de la época. No es fácil descubrir en su obra la huella de su pasado judaico, a menos que se quiera ver como tal su interés por los aspectos éticos del cristianismo más que por los dogmas.[Cf. M. Bataillon, *op. cit.*, 615 ss. Participando, no menos que otros erasmistas hispanos, de un moralismo casi puritano, Vives condena todo género de novelas, así como la poesía clásica o el teatro, como literatura inmoral, sensual y mentirosa.] Su *De veritate fidei* encierra una moderada crítica del judaísmo. Su *Institución de la mujer*, difundida en España en versión castellana, produce un gran impacto en la sociedad española al romper lanzas en favor de la educación y la igualdad intelectual de la mujer.

Igualmente erasmista y de origen judío[M. Bataillon ha demostrado en “Les nouveaux-chrétiens de Ségovie en 1510”, *BH*, 58, 1956, 217, que sus padres, el Bachiller Diego Fernández de Laguna, físico, y su mujer, Catalina, se convierten en 1510, justo antes de que nazca su hijo Andrés.] es el médico segoviano conocido como el Doctor Laguna, helenista, traductor de la gran obra farmacológica de Dioscórides ¿Le animaría a hacer esa traducción el recuerdo de la que hiciera Hasday ibn Šapru.,t en la Córdoba

de Abderramán III? M. Bataillon se esforzó en buscar todo tipo de argumentos para demostrar que el Doctor Laguna era el autor del *Viaje de Turquía*. A pesar de que son muchas las razones por él expuestas en apoyo de su teoría, no todos los críticos se han dejado convencer. [Véase la edición reciente de la obra por F. García Salinero, *Viaje de Turquía*, Madrid, 1980. El editor sostiene que la obra pudo ser escrita por Juan Ulloa Pereira, comendador de la Orden de San Juan de Jerusalén, vecino de Toro, mal estudiante de Alcalá, que pasó un tiempo en galeras y fue reconciliado por la Inquisición en 1559; si esto es así, se trataría de alguien que se precia de limpieza de sangre y del que no sabemos claramente que fuera converso.] En todo caso, el autor de esa obra sería un erasmista, que escribió un diálogo lleno de ironía humorística y casi irreligiosa, de cinismo anticlerical, características que con frecuencia se han identificado con la actitud vital de no pocos conversos. [Véase M. Bataillon, *op. cit.*, 669 ss., y *Le Docteur Laguna, auteur du Voyage en Turquie*, París, 1958; no son de la misma opinión L. Gil y J. Gil, “Ficción y realidad en el ‘Viaje de Turquía’. Glosas y comentarios al recorrido por Grecia”, *RFE*, 45, 1962, 89-160. Véase también A. Vián, “La *Turcarum origo*: una crónica ejemplar y burlesca en el *Viaje de Turquía*”, en: *Jaris didaskalías*, Homenaje a Luis Gil, Madrid, 1994, 765-781. No cabe duda que tenía un juicio muy libre y un gran sentido del humor, del que no se libraban ni el Papa ni las falsas reliquias. Sus personajes de ficción, Pedro de Urdemalas, al que Bataillon llama «el Ulises español», Juan de Voto a Dios (nuestro «judío errante», aquí clérigo) y Mátalascallando, mantienen una de las conversaciones más sugerentes de nuestra literatura en la que la información sobre los turcos o sobre el ambiente romano sirve de pretexto para ofrecer una visión crítica de la sociedad hispana y de los eclesiásticos de su tiempo.]

No es menos sabido que también Fray Luis de León tenía en su linaje antecedentes judaicos. Al ser acusado de judaizante ante la Inquisición (1572 a 1576), el fiscal podía imputarle “ser descendiente de generación de judíos”, aunque por un abuelo de su bisabuela. [Dña. Leonor Rodríguez de Villanueva fue procesada y reconciliada en 1512; su abuelo había sido judío, se convirtió, y ya difunto fue juzgado y condenado en 1492. Véase C. Carrete, “La ascendencia judaica de Fray Luis de León”, *Identidad y Testimonio. Actas del IV Simposio Hispano-Israelí (abril 1978)*, Madrid, 1979, 31-36.] Con evidente exageración, se ha querido atribuir a ese hecho algunas de las peculiaridades más destacadas de su personalidad y su obra, como su gusto por los libros del Antiguo Testamento y su afán de ceñirse lo más posible a la lengua hebrea. [Véase J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, 2ª ed., Madrid 1978, II, 244.] Es

verdad, sin embargo, que conoce la exégesis de los judíos hispanos mejor de lo que es habitual en otros autores de su tiempo.[Cf. A. H. Arkin, *La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios bíblicos de fray Luis de León*, Madrid, 1966.] Por otra parte, en *Los nombres de Cristo* censura la discriminación de que están siendo objeto los cristianos nuevos en la sociedad española:

«Nobleza es, dixo, grande de reyno aquesta donde ningun vasallo es, ni vil en linaje ni afrentado por condición, ni menos bien nacido el uno que el otro».[Citado por A. Domínguez Ortiz, *op. cit.*, 171. El pasaje se utilizó, muerto ya Fray Luis, para poner de relieve su oposición a los estatutos de limpieza de sangre.]

Una de las acusaciones principales a las que tuvo que hacer frente en el proceso fue el haber traducido el Cantar de los Cantares al castellano a petición de una monja, pariente suya (1562), así como recurrir a los comentarios judíos de la Biblia. Gracias a su conocimiento del hebreo, en lugar de partir de la traducción de Jerónimo, Fray Luis había podido hacer su propia versión castellana a partir del original, comparándolo frecuentemente con la traducción de los LXX. No es raro que esto pudiera crearle serios problemas. No hacía mucho que se había reconocido la Vulgata como única versión autorizada para el uso público[En la 4ª sesión del Concilio de Trento en 1546.] y era reciente la prohibición de la “Biblia en romance castellano o en otra cualquier vulgar lengua” en los Índices de Valdés de 1551 y 1559. Sin embargo, Fray Luis evita incluir en el *Comentario* críticas directas contra la versión oficial, y se limita a señalar sin malicia no pocos lugares en los que se aleja del original hebreo.

El agustino conoció y utilizó a los más destacados comentaristas judíos de la Edad Media, y especialmente, a Abraham Ibn 'Ezra' y Raši. Pero aprender el hebreo, conocer a los exegetas medievales judíos, y no contentarse sin más con la traducción de la Vulgata, no son rasgos que sólo puedan darse en el siglo XVI hispano en judeoconvertidos o en sus descendientes, sino que reflejan un espíritu abierto renacentista, compartido por otros filólogos de su tiempo en los que no cabía sospecha de orígenes poco claros.[Véase mi estudio “En torno a dos comentarios al Cantar de los Cantares”, Homenaje a J. Oroz. *Helmantica* 45, 1995, 159-176.] Bataillon considera que Fray Luis es claro continuador de una tradición establecida por Erasmo y cree ver en su obra un «erasmismo secreto». [Lo mismo que Arias Montano, unido por muchas razones a la figura de Fray Luis, es «uno de esos grandes hombres que transmiten a la época siguiente una parte de la herencia de Erasmo». Véase M. Bataillon, *op. cit.*, 761 ss. y 738.]

Nada tiene de particular que testimonie contra él por “faborecer con tanta behemencia las ynterpretaciones de judios”[*op. cit.*, LXII s.] un hombre corto y mezquino que trata de encubrir su ignorancia con apariencia de fervor y defensa de su ortodoxia, el catedrático de griego de Salamanca León de Castro, que según su discípulo Antonio Fernández de Salazar sostiene “que los mas que aprenden lenguas es para tomar armas contra nuestra madre la santa Iglesia”[Cf. M. de la Pinta Llorente, *Proceso Criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*, Madrid-Barcelona 1946, LXXI.]. Y no olvidemos que Fray Luis comienza a enseñar en Salamanca en 1561, y en 1562 proponía el Rector, D. Antonio Manrique, que “ninguno que viniese de raza de judío se pudiese graduar en Teología”. [Cf. C. Carrete, *Hebraístas judeoconvertidos en la Universidad de Salamanca (Siglos XV-XVI)*, Univ. Pont. Salamanca, 1983, 38.]

Tratar de encontrar un denominador común en todos esos conversos, calibrar lo que hay de «elementos judíos» en su personalidad, no es fácil, y no voy a ser yo quien lo intente. Desde luego, no es el «espíritu judío» en estado puro (si existe algo así), ya que todos ellos están, como hemos visto, incorporados a las grandes corrientes intelectuales de la época. Los personajes que hemos recordado, a los que podrían sumarse otros muchos, son erasmistas o participan de un espíritu muy similar al de Erasmo. Se salen de algún modo de lo institucional y del dogma establecido, son anti-escolásticos, tienen una amplia libertad de juicio y espíritu crítico, y una inquietud plenamente renacentista por lo original. Pero esas mismas características se dan también en otros humanistas del XVI que no tienen antepasados judíos. Américo Castro decía que la obra de Erasmo «sólo en España sirvió de desahogo y esperanza a la angustia creada por los conflictos de casta y de limpieza de sangre». [La realidad histórica de España, México, 1962, XV.] Sin suscribir plenamente esas palabras, creo que es evidente y llamativo el hecho de que buen número de conversos intelectuales se identificaron con las doctrinas del humanista holandés e impulsaron la corriente más progresista de nuestro Renacimiento. [Sin duda podríamos entrar también aquí en esa polémica ya casi manida de hasta qué punto eran descendientes de judíos nombres brillantes de la literatura del siglo XVI; unos lo son con seguridad, como Fernando de Rojas, Mateo Alemán, Teresa de Jesús o Juan de la Cruz; otros en cambio, parecen dudosos, como Miguel de Cervantes, Antonio de Villegas o Jorge de Montemayor. Pero no es mi intención revolver aquí otra vez viejos argumentos en favor ni en contra de tales posibilidades.]

También se encuentran conversos célebres en otros movimientos espirituales de ese mundo efervescente y fascinante que es nuestro siglo

XVI. «¡Qué bofetada a dado a San Francisco este judigüelo rrapazejo!» decía el Provincial franciscano tras el sermón en el que Fray Francisco Ortiz había defendido en San Juan de los Reyes a Francisca Hernández.[Proceso Inquisitorial, fol. XIV r., cf. A. Selke, *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de Fr. Francisco Ortiz (1529-1532)*, Madrid, 1968, 65.] Y se trataba de un franciscano, converso de tercera generación, aunque hijo espiritual de la famosa «beata». Como es bien sabido, son muy numerosos los conversos que forman parte de la Orden de San Francisco en el primer cuarto de siglo, si bien chocan con correligionarios que afirman que «a todos los que mataron a Jesucristo e vienen de su linaje los quería ver quemados», o, cuando menos, «que no quería ver onbre converso en la orden».[Testimonios recogidos por A. Selke, *loc. cit.*] Es sabido que buen número de los recogidos y alumbrados, probablemente nacidos del franciscanismo, son de origen converso; entre ellos, figuras tan destacadas como Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz. Y seguramente habrá que profundizar todavía en la posible relación del *dexamiento* con la mística judía medieval.[Véase A. Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, 1972; 2ª ed. 1980.] Pero también hay conversos ilustres en las filas más ortodoxas de otros movimientos espirituales y místicos del mismo siglo, como Juan de Avila, Teresa de Jesús[Véase F. Márquez Villanueva, *Espiritualidad y Literatura en el siglo XV*, Madrid-Barcelona, 1968, 141 ss.] o Juan de la Cruz. La riqueza que aportan a nuestra común cultura difícilmente se puede exagerar.

4. LA CULTURA ESPAÑOLA Y HEBREA ENTRE LOS SEFARDÍES DISPERSOS

¿Cuál era entretanto la suerte de los judíos hispanos que habían tenido que salir de la Península? ¿Supuso el exilio de S. farad un trauma o una liberación? ¿Tuvo resultados positivos o negativos para la vida intelectual de los judíos en sus nuevos asentamientos? De manera inmediata, no se puede poner en duda que la salida fue traumática; pero pasado el primer desencanto, se produce una etapa especialmente creativa, como si los exiliados se hubieran quitado de encima todo el peso del siglo XV, de continuos roces y tensiones, y aflorara todo ese potencial que apenas habían podido desarrollar en la Península en condiciones poco favorables. No pocos eruditos de nuestros días insisten particularmente en que, en comparación con el siglo XV en la Península, que fue una época llena de dificultades, el siglo XVI significó uno de los momentos de mayor productividad y actividad en el mundo del pensamiento y la literatura entre los judíos.[Si bien parte de esa riqueza puede deberse al encuentro con

judíos portadores de otras tradiciones, como las italianas o centroeuropeas, ya que en los nuevos centros del saber se congregarían judíos de la más diversa procedencia. Véase en esa línea M. Idel, “Religión, pensamiento y actitudes: el impacto de la expulsión sobre los judíos”, en: E. Kedourie, ed., *Los judíos de España. La diáspora sefardí desde 1492*, Barcelona, 1992, 125-146. Sobre las distintas comunidades judías que se formaron después de la expulsión, cf. *Los judíos de España. Historia de una diáspora. 1492-1992*, ed. H. Méchoulan, Madrid 1993.] Puede decirse que los judíos que abandonaron España trataron de permanecer fieles a sus raíces, pero al mismo tiempo se adaptaron también a una vida nueva de acuerdo con las circunstancias de cada lugar. Desde allí, el eco de su obra llegará también a España.

En el terreno de la Escritura, entre 1551 y 1553 un converso español y otro portugués, retornados al judaísmo, imprimen la conocida «Biblia de Ferrara», [El tipógrafo es el portugués Abraham Usque, y el editor, de origen español, Yom Tob Atias.] una versión en ladino, en caracteres latinos, «traduzida palabra por palabra de la verdad hebraica», que tendría una gran influencia en el mundo judío y cristiano. [Pensando en este último se hizo una versión especial en la que figuraban los nombres cristianos de los editores y algunos pequeños cambios, y que fue hecha examinar por la Inquisición, lo que no evitó que se incluyera en el Índice romano de 1557. Véase M. Morreale, “La «Bibbia di Ferrara» 450 anni dopo la sua pubblicazione”, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 391, 1994. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Memorie, ser. ix, vol. iv, fasc. 3, 173-233.] Yi.,s.,haq Abravanel escribe en tierras italianas sus comentarios bíblicos, prosiguiendo la tradición exegética sefardí de la Edad Media.

En el terreno de la filosofía, los expulsados continúan la línea anti-aristotelista, antirracionalista. [En cierto sentido, Yi.,s.,haq Abravanel, hombre de la “vía media” es ya un judío del Renacimiento, aunque muy anclado en la Edad Media. Admira a Maimónides, pero se aparta de él en los puntos decisivos. Para él, la superioridad del conocimiento profético sobre la razón humana es algo indiscutible. Sostiene que la profecía tiene origen divino y carácter milagroso, y Dios la da a quien quiere. Durante el siglo XVI los judíos que salieran de España, junto a los más notables de las comunidades mediterráneas, continúan debatiendo las mismas cuestiones. H. Davidson afirma que «la filosofía judía en el siglo XVI apenas difiere de la filosofía judía del siglo XV». (“Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century”, en: *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. B. D. Cooperman, Cambridge, Mass., London, 1983, 115.)] Entre ellos, Y. hudah

Abravanel, León Hebreo, hijo de Yi.,s.,haq Abravanel,[Había nacido en Lisboa c. 1460, pasando luego con su padre a tierras españolas. Al tener que abandonar España, la familia se estableció en Italia. Allí ejerció Y. hudah su profesión de médico, sobre todo en Nápoles y Génova.] que llega a ser en Italia un verdadero renacentista. Sus *Dialoghi d'Amore*[Que ven la luz en Roma en 1535, y son reimpresos y traducidos sin cesar a lo largo del mismo siglo XVI.] no tardan en llegar a España,[Gedalyah Yahia los traduce en Venecia en 1568 y en 1584 los edita en Zaragoza Carlos Montesa: *Philographia universal de todo el mundo, de los diálogos de León Hebreo*; en 1590 aparece en Madrid la traducción del Inca Garcilaso de la Vega, reeditada con observaciones preliminares por E. Juliá, Madrid 1949. Véase la nueva traducción de D. Romano, con Introducción y notas de A. Soria Olmedo, *León Hebreo. Diálogos de amor*, Madrid, 1986. Cf. también A. Soria Olmedo, *Los Dialoghi d'amore de León Hebreo: aspectos literarios y culturales*, Granada, 1984.] y su influjo en nuestros intelectuales y literatos es inmediato.[Es bien conocida la cita del prólogo del *Quijote*: «Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de la lengua toscana, toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas». Hasta 1620 no se prohíbe en el Índice de Sandoval la versión en lengua vulgar y en latín de los *Dialoghi*. Estos tienen elementos inequívocamente judíos, están totalmente enraizados en la tradición filosófica sefardí. Se debate en ellos el tema del amor desde un punto de vista más renacentista que medieval. Su filosofía se inspira fuertemente en los autores griegos, árabes y judíos; incorpora elementos de la mitología griega, comparte con Ibn Gabirol el neoplatonismo, pero tampoco rechaza plenamente a los aristotélicos, incluyendo a Maimónides, del que toma no pocos elementos; puede deber también no poco a la escolástica. En cierto sentido se puede decir que es la última muestra importante de la filosofía medieval. Cf. S. Pines, “Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines”, en: *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. B. D. Cooperman, Cambridge, Mass., London, 1983, 365-98. De los *Dialoghi d'Amore* dice C. Sirat: “Ce n'est déjà plus de la philosophie juive: c'est un livre de philosophie écrit par un juif” (*La Philosophie juive au Moyen Age*, Paris, 1983, 450.). Yo no suscribiría esa afirmación.]

A lo largo del siglo XVI se da una nueva etapa de florecimiento de la Cábala, sobre todo en Safed, donde se han establecido numerosos cabalistas de origen español.[El siglo XVI, con el sefardí Cordovero primero y con el ashkenazi Luria y sus discípulos después, es sin duda uno de los más productivos de la historia de la Cábala. Cf. G. Scholem. *Major Trends...*, pp. 244-51.] Versiones cristianas de la cábala se generalizan en este periodo

renacentista en Italia (Pico della Mirandola), en Alemania (Reuchlin) o en Francia (Postel), si bien no puede hablarse de ninguna figura importante del cristianismo español del XVI que defienda públicamente tales puntos de vista.[Los puntos de contacto que nuestros místicos tienen con la cábala, es algo que todavía no se ha estudiado hasta el fondo.]

Escritos anunciando la llegada del Mesías, como los del propio Yi.,s.,haq Abravanel, no son sino una interpretación de las penalidades pasadas, y llegarán también a manos de los conversos españoles,[Cf. la obra clásica de A. H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel. From the First Through the Seventeenth Centuries*, New York 1927, 110 ss. Particularmente conocida es la trilogía que escribe en Italia Yi.,s.,haq Abravanel sobre la fecha y modo de la llegada del Mesías, que espera sea inminente. De acuerdo con sus cálculos, y a partir del libro de Daniel, sitúa las fechas clave en 1503, 1505, y, tras ver que no ocurre nada en esos años, en 1531, 1534 o 1542. La era mesiánica se caracterizará por la venganza de los enemigos, la redención de Israel y la resurrección de los muertos. Cf. B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel, Statesman & Philosopher*, Philadelphia 1968, 205 ss., 226 ss.; G. Ruiz, *Don Isaac Abrabanel y su Comentario al Libro de Amos*, Madrid, 1984, XIX s. ¿Hasta qué punto no está en la misma línea una de las proposiciones condenadas en el Edicto de Toledo de 1525: «Que la fin del mundo avia de ser de aqui en doce años»? Véase A. Márquez, *Los Alumbrados*, 108.] entre los que a fines del siglo XV y comienzos del XVI surgen profetisas, como Inés, hija de Juan Esteban en Herrera del Duque (Badajoz), o Mari Gómez en Chillón, que anuncian los tiempos mesiánicos.[Inés, y algunos de sus seguidores, fueron víctima de la hoguera de la Inquisición, mientras que Mari Gómez se refugiaba en Portugal.] David Reubení, enviado por Clemente VII para hablar con el Rey de Portugal, tras haber tenido un gran eco y abundantes seguidores entre los conversos españoles y portugueses, fue arrestado como judeoconverso retornado y traído a España, para morir en la cárcel de la Inquisición en Llerena en 1538.[Cf.,H. Beinart, “Los conversos y su destino”, en: E. Kedourie, ed., *Los judíos de España. La diáspora sefardí desde 1492*, Barcelona, 1992, 115 ss. M. Idel sostiene que la experiencia del drástico desarraigo del pueblo dejó «una huella indeleble sobre aquellos que fueron expulsados y sobre sus descendientes, que se manifestó más directamente en sus *belles lettres*, poemas y breves escritos biográficos o autobiográficos, que en obras especulativas más importantes». Véase “Religión, pensamiento y actitudes: el impacto de la expulsión sobre los judíos”, en E. Kedourie, ed., *op. cit.*, 125. Aumenta la discusión sobre los tiempos mesiánicos y la escatología, pero con excepción de la obra de Abravanel, sigue siendo tema

un tanto marginal, y no preocupa de manera particular a los cabalistas (en contra de la opinión de Scholem).]

La vida literaria, marcada por la salida de España, continúa y revive de alguna manera los momentos de esplendor de las letras hebreas en el Andalus, con poetas destacados como el propio Y. hudah Abravanel,[Autor de una *Queja contra el Destino* y una *Endecha a la muerte de su padre*, especialmente solemne. La *Queja contra el Destino*, es una carta poética escrita por Y. hudah Abravanel a su hijo, recordando su conversión forzada, su separación y su angustia. Cf. M. A. Rodrigues, “A obra poética de Le-ó Hebreu: 'A Lamentaç-ó sobre a morte de seu pai'“, en: *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes*, ed. A. Viudas, Cáceres 1980, 179, citando el trabajo de P. Navè “Leone Ebreo's Lament on the death of his father”, aparecido en *Romanica et Occidentalia, Études dédiées à la mémoire de Hiram Peri (Pflaum)*, ed. M. Lazar 1963, pp. 60 s.], Š. lomoh Alqabe.,s ,[Poeta místico y cabalista es autor del conocido poema *l. ka dodi* con el que todos los judíos reciben el Sábado.] Israel Najara,[Autor de cerca de un millar de poemas, uniendo la tradición sefardí y las costumbres musicales turcas. Véase Y. Yahalom, “R. Yi',sra'el Najara w. -hit.,hadd. šut ha-širah ha-`ibrit b. -Mizra.,h l. -'a.,har geruš S. farad”, *P. `amim* 16, 1983, 96-124.] etc.

Numerosos conversos, después de vivir en España como «cristianos nuevos» deciden establecerse en otros países de Europa y volver allí a la fe de sus mayores. Amberes, Amsterdam, Venecia, Livorno, Hamburgo y otras ciudades europeas o de la nueva América reciben a estos nuevos judíos, que despliegan desde mediados del siglo XVI una gran creatividad cultural que da sus mejores frutos en el siglo siguiente.[Cf. J. Kaplan, “Los sefardíes en Europa”, en: M. A. Bel y otros, *Diáspora sefardí*, Madrid, 1992, 49 ss.] La actividad literaria de esos retornados al judaísmo se produce, en general, en lengua castellana.[Véase F. Díaz Esteban, ed., *Los judaizantes en Europa y la Literatura Castellana del Siglo de Oro*, Madrid 1994.]

El panorama de conjunto no puede ser excesivamente optimista. Salvo honorosas excepciones, la sociedad española del XVI no fue un modelo de tolerancia y no supo integrar a esta minoría. Y a pesar de todo, esa minoría se asentó contra viento y marea, y produjo un importantísimo fruto cultural y espiritual que sólo a distancia de siglos somos capaces de apreciar y valorar. Las lecciones negativas son también lecciones de la Historia.

ESTADO, FORMAS DE GOBIERNO Y SOBERANÍA
EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO ESPAÑOL
DEL SIGLO XVII. LA OBRA
DE JUAN ALFONSO DE LANCINA

MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ
Universidad San Pablo-CEU

Nos proponemos analizar el concepto de Estado y la cuestión de las formas de gobierno en el pensamiento político español del siglo XVII, centrándonos en la obra del tacitista español, Juan Alfonso de Lancina, los *Comentarios políticos a los Anales de Tácito*, publicada en Madrid, en 1687¹. Desde comienzos del siglo XVI son muchos los autores que se dedican a elaborar una doctrina política que trata de dar razón de la nueva realidad política. Mientras en Italia, Francia e Inglaterra, los nuevos pensadores -Maquiavelo, Bodino y Hobbes, principalmente- van a poner las bases del Estado absoluto regido por el concepto de “razón de Estado”, los tratadistas españoles intentan dar una formulación teórica nueva al Estado, tal como se había concebido durante el Renacimiento.

1.1. El concepto de Estado en Maquiavelo

Es un lugar común afirmar que es a Maquiavelo a quien corresponde haber acuñado el término “Estado”. Sin embargo, dicha afirmación no puede hacerse sin precisar que en Maquiavelo no encontramos un uso unívoco y siempre claro del término. En líneas generales puede decirse que su uso es todavía arcaizante, vinculado a usos medievales, en ciertos pasajes de *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*, o en sus *Historias florentinas*. Ese uso comienza a ser provocativamente modernizante en *El Príncipe*. El término

¹ LANCINA, J. A., *Comentarios políticos a los Anales de Tácito*, Madrid, Imprenta Melchor Álvarez, 1687.

parece tener, finalmente, un sentido moderno, porque si observamos con atención, han pasado a él dos mutaciones fundamentales: 1^a El término ha consumado la evolución, desvinculándose incluso de toda referencia matriz al “Estado del rey”. Ahora es no sólo el *status real* el del rey en un Principado sino que el término se eleva y se objetiva para definir el *status de poder del complejo institucional* que ejerce la autoridad, cualquiera que sea el régimen en que ello ocurra. Es decir, el término se modifica cualitativamente para convertirse en “género” que recubre tanto a las Repúblicas como Principados o Monarquías y que, por tanto, está sirviendo para definir al Estado en su realidad anterior a tales formas concretas. 2^a La segunda mutación es que por fin aquí aparecen también fundidos, expresando la nueva realidad como realidad global, esos dos sentidos -objetivo y subjetivo- a los que nos hemos referido anteriormente. A partir de aquí -de la gran difusión y del enorme influjo que tuvo entonces en Europa la obra de Maquiavelo- el término “Estado”, con su significación actual, se generaliza y se hace común en el lenguaje de occidente. Asistimos al surgimiento de un término nuevo, *Lo Stato*, que hasta ahora no tenía un sentido excesivamente determinado y que se habilita para describir la nueva realidad institucional.

Maquiavelo, ante la división que sumía a Italia en una gran impotencia política, quiere averiguar los factores que concurren en la adquisición, el afianzamiento e incremento o la pérdida del poder en el Estado y entre los Estados. Es la suya, pues, una concepción naturalista (en el sentido de las ciencias naturales) de la política. Se trata de analizar el mundo político como fenómeno objetivamente dado en la realidad y, al igual que el mundo natural, sometido a leyes, para actuar sobre él en lo que cabe. Se comporta como un naturalista: observa la realidad de su tiempo y descubre que hay una realidad política natural, regida por leyes que le son intrínsecas, y en el caso del Estado moderno, sobre todo, por una que es norte y guía de todas las demás: la “razón de Estado”. Aplica al campo político la tendencia empírico-matemática. Ve la realidad de manera física, simple y mecánica, en torno a los conceptos de dinamismo y acción. Para conocerla y valerse de ella hay que observarla de tal modo que puede preverse el futuro.

La tarea del político estriba en el encauzamiento del movimiento previsible, calculando su desarrollo y desenlace. Desde este ángulo, estudia el Estado como realidad natural, sin tener en cuenta ningún tipo de criterios morales; pone su énfasis investigador en cómo *es* esa realidad que llamamos Estado y no cómo debe ser. Esta es la razón por la que, aunque la idea del Estado ocupa el centro de su pensamiento, no llega a formular su teoría, ni siquiera da una definición del mismo. El Estado para él es un *dato*, un ser al que no pretende explicar como filósofo. Pero, ¿cómo lo concibe?

Maquiavelo concibe la construcción del Estado y de la política como una *obra de arte*, esto es, como una *obra técnica* o “artificio”, o lo que es igual, como una obra realizada por el saber humano sirviéndose de los recursos naturales. Le interesa la condición recurrente del acontecer, porque sobre lo que se repite es posible adquirir un saber inductivo y operar con él técnicamente. Si la realidad humana se repite, si se repiten los hechos políticos, es posible lograr sobre ella un saber con las características de la ciencia y comportarse con aquélla como con un mecanismo o artificio, regularla y hacerla marchar como un reloj. Esto es lo que desde Maquiavelo pretende el político renacentista.

Burckhardt interpreta la novedad política del Renacimiento bajo el signo del maquiavelianismo. En efecto, considera que la aparición del Estado se originaría como la creación de “una obra de arte” respondiendo a un proceso consciente y calculado. Es la consabida y admirable idea del *Estado como obra de arte* que formulara este autor².

Meinecke, por su parte, también sostiene que el objetivo del pensamiento político del Renacimiento es “una obra artística de arquitectura, consciente y dirigida a un fin, un mecanismo estatal al que se pudiera dar cuerda como a un reloj y que utilizara como resortes y ruedas las diversas fuerzas y propiedades de los hombres”³. Este tipo de pensamiento no se encontrará plenamente desarrollado hasta el racionalismo del siglo XVII y XVIII; sin embargo, en Maquiavelo se adivinan ya sus primeros supuestos. En efecto, Maquiavelo no llegará a contemplar el curso de la historia como un mecanismo, ni a reducir la política a puras leyes, pero el origen de esta línea intelectual se encuentra en él, en su concepción del Estado como obra de arte, concepción que se plasmará magistralmente en la obra de Hobbes, el *Leviatán* (1651):

“Mediante el arte -escribe en la Introducción- se crea ese gran *Leviatán* al que llamamos República (“Commonwealth”) o Estado, el cual no es sino un Hombre Artificial”.

Obviamente, la inspiración naturalista de la política de Maquiavelo implica la separación entre política y ética. No es que la política sea inmoral, sino que en el momento mismo de la acción la moral es indiferente. La política, independizada de la ética, se convierte en una técnica de adquirir, conservar y aumentar el poder del Estado y entre los Estados. Habrá que enjuiciarla no ya desde el punto de vista trascendente de una regla moral supe-

² BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Trad. De J. A., Madrid, 1941.

³ *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna* (estudio preliminar de L. DIEZ DEL CORRAL), Madrid, I.E.P., 1959, p. 88.

rior, sino desde el punto de su lógica interna, de los medios al fin. Por tanto, el Estado se yergue más allá de la esfera de la moral común, en un mundo de valoraciones propias, fundado en el principio de que su conservación es la ley suprema.

No podemos detenernos aquí a analizar más detalladamente el concepto de Estado de Maquiavelo. Conocida es la proyección decisiva que tuvo en el pensamiento político europeo su concepción del Estado como una obra de arte, una obra técnica o “artificio”. En adelante, la reflexión política tiene que enfrentarse a un Estado, o en general, a una organización de la vida política real, que toma ésta como una obra humana y natural.

Pero Maquiavelo no es el único que se interesa por esa nueva realidad. Esa nueva forma de organización política o Estado la tienen también ante sí nuestros escritores del siglo XVII y también ellos se interesarán por ella. ¿Cómo conciben y definen el Estado nuestros autores? Lancina en su obra no se dedica a teorizar sobre el Estado ni sobre la cuestión de las formas de gobierno, porque ya se habían ocupado de ello magistralmente nuestros autores del siglo XVI. Ni siquiera expone aquella doctrina, se limita a asumirla sin más. Por tanto, para comprender su concepto de Estado, y su postura respecto a las formas de gobierno, hemos de tener presente la doctrina elaborada por nuestros grandes maestros del siglo XVI, concretamente, de la doctrina jurídico-política de Francisco Suárez, más elaborada que la de cualquier otro escolástico anterior.

1.2. El concepto de Estado y las formas de gobierno en la doctrina jurídico-política de Francisco Suárez

La obra y el magisterio de Francisco Suárez (1548-1617), aunque en buena medida pertenecen a la centuria precedente, tuvo enorme influencia en España y Europa durante todo el siglo XVII⁴. Su pensamiento político está más elaborado que el de los escolásticos anteriores. Ello es debido a que en su tiempo había hecho aparición el Estado moderno, y la Reforma protestan-

⁴ Cfr. PEREÑA, L., *De legibus*, ed. crítica bilingüe bajo la dirección de L. PEREÑA, 8 Vols., Madrid, C.S.I.C., 1971-1982; “Estudio Preliminar”, T. I, pp. XVII-XXVI. LANSEOS, M., O. S. A., *La autoridad civil en Francisco Suárez*, Madrid, I.E.P., 1949. MOLINA MELIÁ, A., *Iglesia y Estado en el Siglo de Oro español. El pensamiento de Francisco Suárez*, Valencia, Universidad, 1977. LEGAZ Y LACAMBRA, L., “Esquema de la filosofía jurídica suareziana” en *Horizontes del pensamiento jurídico político*, Barcelona, Bosch, 1947, pp. 228-266. IRIARTE, J., S. J., “La proyección sobre Europa de una gran metafísica o Suárez en los días del barroco” en *Pensares e Historiadores. Casa de Austria (1500-1700)*, Madrid, Razón y fe, 1960, pp. 482-520. FERRATER MORA, J., “Suárez y la Filosofía moderna” en *Cuestiones Disputadas*, Madrid, R.O., 1955. CEÑAL, R., S. J., “La filosofía española del siglo XVII” en *Revista de la Universidad de Madrid*, Madrid, 1962, Vol. XI (“Estudios sobre el Barroco”), núms. 42-43, pp. 373-410.

te había sustituido el problema del emperador y el Papa dentro de la Cristiandad por el problema del Estado nacional, con su tendencia a una Iglesia nacional frente a la Iglesia universal. En el ambiente político de su época corrían aires de independencia y de absolutismo al propio tiempo: príncipes que trataban de emanciparse de los emperadores, pero proyectando pequeños imperios tan absolutos como los grandes; centralizaciones férreas y personales, absolutismo en ciertos ambientes religiosos, la tiranía de Enrique VIII y las pretensiones de Jacobo I en Inglaterra, contra éstas concretamente escribió Suárez la *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores* (Coimbra, 1613); Suárez no escribió un tratado *De Monarchia* o *De Republica*, sino la *Defensa de la fe católica contra los errores de la secta anglicana*. Esta obra, el tratado *De legibus* y algunos más, ofrecen todo un cuerpo de doctrina donde destaca el llamado *pactismo* suareciano, absolutamente contrapuesto al rusioniano.

La preocupación primordial de Suárez es restablecer la armonía entre el individuo y la autoridad, fundada en el sentido social del hombre; y una razón inicial contra el juramento anglicano que exigía Jacobo I, es para él la de que inexorablemente dicho juramento conducirá a la apostasía. Por este motivo acentúa el pactismo para conjurar las tendencias absolutistas de los protestantes, y marcar las diferencias entre el poder pontificio, directamente recibido de Dios, y el poder civil, recibido indirectamente a través del pueblo, a fin de que no se exagere la potestad temporal en detrimento de la espiritual⁵.

Respecto al origen de la sociedad, la causa próxima que explica el origen jurídico del Estado es un consentimiento implícito o explícito. Son los actos libres de los hombres el instrumento ordinario por el cual se constituye la comunidad civil. Pero si, por razón de la causa próxima, se puede hablar de un origen humano del Estado, por razón de la causa remota se debe hablar de un origen divino del mismo. Los hombres, no pudiendo realizar individual y aisladamente su ideal humano, se sienten inclinados por la misma naturaleza a emitir tal consentimiento creador de la sociedad civil. De esta manera Dios, que es el autor de la naturaleza, es también, al menos remotamente, autor de la sociedad natural que es el Estado.

En cuanto al origen de la soberanía, si es el libre consentimiento de los ciudadanos el que constituye jurídicamente la comunidad civil, es lógico que sea esta misma comunidad la poseedora de la autoridad civil por derecho natural. Suárez niega la tesis del derecho divino inmediato del rey, tal como estaba formulada en los ambientes protestantes, que ponían al rey

⁵ *Defensio fidei*, III, caps. 2 y 1.

como investido directamente por Dios de su soberanía, y contrapone la tesis que hace del pueblo, como comunidad, depositario de la autoridad, autoridad que el pueblo transfiere al soberano, a quien puede quitársela en el caso de que abuse de ella. La potestad política viene inmediatamente de Dios, y, sin embargo, ha sido encomendada a los reyes y a los supremos senados, no por Dios inmediatamente, sino por los hombres. El origen próximo de la soberanía del rey es humano: le es transferida por la comunidad; el origen remoto es divino: porque toda potestad viene de Dios.

El hombre -según Suárez y según toda la escolástica- es una realidad individual y al mismo tiempo social. La raíz de la sociabilidad no se encuentra solamente en la exigencia de satisfacción de sus necesidades, sino que ónticamente cada uno está abierto a los demás. Suárez en el *De legibus* dice que “lo fundamental es que el hombre es un animal social que por su naturaleza exige vida civil y *comunicación* con los otros hombres”⁶. Ésta es una idea constante en Suárez, que en la *Defensio fidei* vuelve a tratar con amplitud. El hombre, dice, por su naturaleza se siente inclinado a la sociedad civil y necesita mucho de ella para la conservación de la vida, como había dicho Aristóteles⁷. La sociabilidad no es un mal -sí lo es en la concepción rusioniana-, tampoco depende radicalmente de la libre voluntad humana, sino que forma parte del mismo ser humano; tampoco se la puede considerar solamente como una mera necesidad, es además una perfección del hombre, perfección en sí misma apetecible.

La sociabilidad humana se concreta en diversas sociedades de distinta índole: desde la sociedad mundial hasta las sociedades puramente recreativas. En la cúspide de toda la humanidad coloca Suárez la *comunidad del género humano*, que abarca a todos los hombres, regida por la ley natural, que está inscrita en la naturaleza racional del hombre⁸. Partiendo de la sociedad mundial prepolítica pero de derecho natural, establece Suárez otra sociedad de derecho natural circunscrita por unos ciertos límites geográficos: tal es el principio de la sociedad civil. También en ésta, como en la mundial, existen unos derechos y deberes anteriores al Estado. Existe al mismo tiempo una comunicación o convenio de voluntades. Estos dos elementos, llevados a su perfección o maduración, dan origen a la sociedad civil organizada o Estado.

Pues bien, el primer elemento constitutivo de la sociedad civil es la propia naturaleza humana, que, además de sentir la natural inclinación a vivir

⁶ *De legibus*, I, 3, 19.

⁷ *Defensio fidei*, III, 1, 4.

⁸ *De legibus*, I, 6, 18.

en comunidad, encuentra en ella su perfección y felicidad. Esta es la doctrina de Suárez y de toda la escolástica. Hay una notable diferencia entre esta doctrina y la teoría contractualista de Hobbes, Locke y Rousseau; aunque fundados en diferentes principios, todos ellos admiten o defienden que el estado natural del hombre es la libertad total individual: la sociedad es algo, no natural sino añadido por la libre voluntad humana como una necesidad para defender esta libertad, sin embargo para Suárez y todos los escolásticos es un bien apetecible.

También en el elemento contractual existen importantes diferencias entre Suárez y la teoría contractualista. Para Suárez está siempre como causa determinante de la sociedad la naturaleza humana, que por un acto de su voluntad completa la creación de la sociedad. Pero una vez constituida así la sociedad, no está ya en su poder destruirla. El consentimiento o *pacto social* en Suárez es expresión del derecho natural, y en el sentido de la teoría contractualista no está sometido a ninguna ley de derecho natural, sino que depende solamente de la libre voluntad humana.

En cuanto al origen de la autoridad política, es una consecuencia de la doctrina sobre el origen de la sociedad civil. La autoridad política viene a ser como una propiedad de la naturaleza humana⁹. Por eso, esta potestad no existe hasta que no se unen los hombres para formar una comunidad perfecta; porque tal potestad no existe en los hombres individualmente considerados, ni en la confusa y desordenada multitud de los mismos. Primero se ha de constituir la comunidad, *corpus politicorum*, para que exista el sujeto de la autoridad¹⁰.

Suárez coloca la autoridad en la misma entraña de la sociedad; no le corresponde por derecho natural a ninguna persona concreta; tampoco es necesaria una especial voluntad de los hombres, “sino que se sigue por la naturaleza de la cosa y por la providencia del autor de la naturaleza”¹¹. Esta doctrina se halla equidistante entre el absolutismo imperante en su tiempo y el contractualismo posterior: Jacobo I de Inglaterra se creía investido de la autoridad inmediatamente por Dios, por el contrario los contractualistas posteriores -Hobbes, Locke, Rousseau, etc.- prescindirán de Dios y de la naturaleza, para concretar la autoridad como la suma de las voluntades individuales.

Reconoce que la autoridad viene de Dios, pero no conferida inmediatamente a una persona o clase social, sino a toda la comunidad: interviene en su creación la voluntad humana, pero no es la suma de las voluntades de los

⁹ *Defensio fidei*, III, 2, 3-4.

¹⁰ *De legibus*, III, 3, 6.

¹¹ *Defensio fidei*, III, 2, 7.

individuos, sino una propiedad natural inherente a la comunidad, que no tiene en su poder prescindir de ella o cambiar su naturaleza.

Admite como posible una total democracia en que el pueblo ejerza por sí mismo la autoridad, si bien -apelando al derecho natural- afirma que no es necesario que permanezca siempre en ella o se ejerza inmediatamente por el pueblo, sino únicamente mientras la misma comunidad no determine otra cosa¹². La comunidad política que posee la autoridad, la traspasa a una persona física o a un determinado número de personas; Suárez distingue entre el acto de voluntad por el que se designa la persona que recibe inmediatamente de Dios la autoridad, y el acto de voluntad por el que se confiere la autoridad por medio de una nueva donación o institución que vaya más allá de la designación de la persona¹³; este último es el caso de la autoridad civil, que inmediatamente procede de la comunidad, y este traspaso es de derecho humano, aunque tenga su origen en el poder natural que la comunidad recibió de su autor sobre sí misma¹⁴.

El traspaso del poder se verifica por un pacto. Hay, según Suárez, un *double pacto* en la constitución de la sociedad civil: por el primero se organiza la comunidad en un *corpus mysticum politicum* con la consiguiente autoridad, y por el segundo, aunque puede ser implícito, traspasa esta autoridad al príncipe. Esta es una peculiaridad de la doctrina de Suárez, otros autores, por ejemplo Vitoria, no hablan de ese doble pacto, sino de un mutuo consentimiento de la sociedad, por el que se realiza ese traspaso (*De potestate civili*, n. 7 y n. 14).

La concepción orgánica de Suárez y de casi todos nuestros juristas y teólogos, entraña una unidad en la multiplicidad, jerarquización en los miembros, ordenación y subordinación de los fines individuales al fin del Estado, al bien común, exceptuando los fines personales trascendentes y la realidad de un bien común distinto y superior a la suma de los bienes particulares.

Como es sabido, para las escuelas evolucionistas el Estado es un organismo biológico, es decir, una unidad superior, de la que los individuos son sólo partes, con lo que la vida y el fin de los individuos se supedita al Estado; en cambio, para la escolástica, el Estado es sólo un *organismo moral*, el individuo conserva su personalidad y finalidad trascendente al Estado, el cual tiene por misión favorecer y reconocer la personalidad de todos los miembros de la comunidad. Esta teoría tiene su origen en Aristóteles, la completa santo Tomás, y es aceptada por la mayoría de nuestros juristas y teólogos.

¹² *Defensio fidei*, III, 2, 9.

¹³ *Defensio fidei*, III, 2, 17.

¹⁴ *Ibidem*.

La libertad humana interviene en la formación del Estado. Cuando la colectividad decide formar una comunidad política determinada, es preciso que todos sus miembros quieran unirse. La voluntad común crea esta unión política, es necesario que todos los miembros se pongan de acuerdo para formar el Estado. Su consentimiento es manifestado por medio de un *pacto social* implícito a través de determinadas acciones; únicamente entonces y en virtud de este pacto, la multitud se convierte en pueblo políticamente organizado. La libertad humana coopera con la naturaleza social en la constitución del Estado. El pacto constituye el acto fundacional. El Estado no es una mancomunidad arbitraria, ni tampoco un organismo físico.

Al lado de la naturaleza, Suárez pone la voluntad: el Estado es la síntesis de impulsos naturales y causas libres. Como forma histórica es creado por la libertad en virtud de la naturaleza social, el pacto realiza la unidad política y esta unión consiste en un vínculo moral. Los hombres se unen políticamente para ayudarse mutuamente en orden a un fin predeterminado en la naturaleza social y bajo la voluntad de la totalidad constituida libremente por los miembros que la forman. El valor unitivo del pacto estriba en el concepto de servicio, que consiste en el deber de subordinarse a un fin objetivo y en la obligación de sujetarse a la voluntad común. El pacto tiene un *carácter ético*, no se funda en la mera voluntad de los asociados.

Así, pues, el Estado no es de naturaleza meramente contractual. Tiene en sí realidad propia. Constituye una realidad supraindividual con derechos y deberes propios independientes de los derechos y deberes de los individuos. El Estado es una persona colectiva. El pacto tiene también un carácter jurídico. En la tesis de Suárez, el Estado no queda reducido a una mera asociación contractual ni a un organismo puramente físico. En el Estado, como organismo moral y jurídico, el hombre se encuentra a sí mismo sin contradecir su libertad ni la sociedad.

El Estado tiene una finalidad determinada, el bien común o la *felicitas politica vera*¹⁵. Este bien común pertenece tan esencialmente a la comunidad política que un Estado incapaz de servirlo no sería, en realidad, un Estado. El bien común es el fin último del orden estatal¹⁶. Resulta por tanto, que el Estado es algo más que una suma de intereses privados. El bien común consiste en la paz y en la justicia entre los miembros del Estado¹⁷. El valor propio y el carácter supraindividual y universal del bien común tiene su fundamento en el orden de la *justitia legalis*. Ésta subsiste autónomamente junto

¹⁵ *De legibus*, III, 13, 7.

¹⁶ *De legibus*, I, 7, 4.

¹⁷ *De legibus*, III, 11, 7.

con la justicia distributiva y la justicia conmutativa. Para Suárez, el Estado, titular de un valor propio, está sometido a la ley natural y ésta es dada para el hombre en cuanto hombre, titular de un derecho independiente de su reconocimiento o protección por parte del Estado. En la escala de los fines humanos, hay algo que trasciende a todo fin y todo ámbito estatal; las finalidades últimas de la persona son más altas que los fines del Estado¹⁸.

Respecto a las formas de gobierno: si la comunidad social, una vez constituida, se bastara para gobernarse a sí misma, no tendría necesidad de elegir ningún régimen político ni ninguna forma especial de gobierno. Esta forma es de institución humana: “El modo de régimen temporal no ha sido definido ni preceptuado por Dios, sino dejado a la disposición de los hombres”¹⁹. Aquí es donde interviene el segundo *pacto (político)*, por el cual los ciudadanos delegan, traspasan o transfieren, libre y voluntariamente, su poder y parte de sus derechos a un gobernante concreto. El modo de hacerlo puede ser la elección, el consentimiento del pueblo, la guerra justa, la legítima sucesión o alguna donación. Todos esos títulos de legitimidad se reducen en último término al consentimiento libre y voluntario por el cual los miembros de una sociedad perfecta entregan el poder al gobernante. Suárez prefiere en concreto el régimen monárquico, que le parece el mejor²⁰.

Para la teorización de la monarquía parte Suárez del presupuesto político de la *soberanía popular*. Por exigencia del hombre en su triple dimensión de libertad fundamental, igualdad natural y dignidad personal, la comunidad política es el sujeto natural de la soberanía. Por derecho natural la comunidad política es democrática. Este principio de filosofía política, perfectamente elaborado en el tratado *De legibus*, se hace reiterativo en la *Defensio fidei*. Al elegir su propio régimen político el pueblo *crea* la monarquía. El régimen monárquico es una institución de derecho positivo. Tiene su origen en la voluntad libre de los ciudadanos. Queda en simple forma de gobierno en el proceso de institucionalización política. Todo el poder que tiene el monarca lo ha recibido directamente del pueblo²¹.

La institución monárquica se funda jurídicamente en un pacto entre el pueblo -sujeto de la soberanía- y el rey, que se convierte por voluntad popular en único titular de la soberanía para el gobierno político²². No niega Suárez el origen divino del poder monárquico en cuanto también él procede, en

¹⁸ LEGAZ y LACAMBRA, L., “Esquema de la filosofía jurídica suareciana” en *Horizontes del pensamiento jurídico y político*, Barcelona, Bosch, 1847, pp. 228-266.

¹⁹ *Defensio fidei*, III, 3, 13.

²⁰ *De legibus*, III, 4, 1.

²¹ *Defensio fidei*, III, 12, 13.

²² *Defensio fidei*, III, 1, 5.

última instancia, de Dios legislador y creador de la naturaleza social del hombre, pero entre Dios y el monarca *media* el pueblo²³. El pueblo concede al monarca todo su poder, en las condiciones y con las limitaciones que quiere a través del pacto constitucional. El pueblo, en cambio, recibió inmediatamente de Dios el poder político sin mediar ningún pacto y sin otra limitación que ejercerlo justamente en bien de la comunidad. Suárez descubre un pacto constitucional entre el Rey y el pueblo a través del cual puede condicionarse, aumentarse o disminuirse el poder político²⁴.

Define el carácter ministerial de la monarquía como institución de derecho público; se ha investido al rey de un poder y dignidad para administrar justicia y promover el bien común. El Rey no tiene un poder patrimonial sobre los súbditos, sino un poder de jurisdicción que se llama poder político²⁵. A través del pacto constitucional estipula también el pueblo las condiciones y las limitaciones del Rey en el ejercicio del poder político. Formal y materialmente la institución monárquica se justifica en cuanto es un instrumento al servicio del bien común y viene legitimada por la voluntad popular.

El dinamismo de la voluntad popular se despliega en una gama casi ilimitada de formas de monarquía. Condicionado por el realismo político y la experiencia histórica, Suárez se abre al pluralismo: la legitimidad monárquica discurre para Suárez desde la monarquía electiva y temporal a la monarquía absoluta y hereditaria. La urgencia de una mayor precisión técnica del concepto de monarquía y el argumento de la experiencia histórica obligaron a Suárez a la profundización científica en el proceso de institucionalización monárquica.

Su análisis crítico termina en una evaluación de sistemas políticos. Para Suárez, el grado de validez y de bondad de un régimen político es un problema ante todo de prudencia política. Y en virtud de la prudencia política, Suárez, rechaza por igual las formas extremas de gobierno. En el momento de mayor madurez intelectual aboga por una forma de régimen mixto.

2. EL CONCEPTO DE ESTADO Y LAS FORMAS DE GOBIERNO EN LA OBRA DE LANCINA

Lo primero que se observa en la obra de Lancina es que en ella no encontramos un uso unívoco y siempre claro del término “Estado”. Al igual que los demás autores de la época, en algunas ocasiones utiliza el vocablo con

²³ *Defensio fidei*, III, 2, 6; III, 2, 7.

²⁴ *Defensio fidei*, III, 3, 13.

²⁵ *Defensio fidei*, III, 22, 9.

un sentido todavía arcaizante, como sinónimo de estamento -rango social- o de simple referencia a un territorio. En otras, lo utiliza en un sentido moderno, como sinónimo de poder político u organización política. García Marín cita el caso de Mateo López; este autor utiliza el término en ambos sentidos en su obra *De rege et regendi institutione*, concretamente en la segunda edición (Madrid, 1627), traducida por Henry Mechoulan, *Mateo López Bravo. Un socialista español del siglo XVII* (Madrid, 1977): “Es curioso -escribe García Marín- que en los dos primeros libros no utilice el término “Estado” y sí en el tercero, que añadió en la edición de 1627, encontrándonos en los anteriores con el común vocablo “república”. Cuando se refiere a “Estado” con significado de “estamento”, lo hace de manera muy clara. El autor explica esto en su interesante Introducción. “Estado” como poder político lo encontramos muchas veces”²⁶.

Lancina a veces lo utiliza como sinónimo de territorio: “España como tiene sus estados tan divididos fue necesario poner un orden irregular, pero tan discreto que todo se halla prevenido”²⁷. Y otras, para referirse al poder u organización política: “Se eligen los reyes y todos los que gobiernan para la salud del Estado, que debe ser preferido a todo lo que pertenezca al amor propio”²⁸. Continua utilizando el término “República” para referirse al Estado: “Es cierto que a los grandes Príncipes, les ha de ser más en el corazón, que el de sus hijos, el bien de la República; están también en el mismo grado todos los súbditos, y cuando fuese necesario sacrificarlos por ella, sería razonable el venderlos; se eligen los reyes y todos los que gobiernan para la salud del Estado...”²⁹. Aquí utiliza los términos “República” y “Estado” como sinónimos. En esta época también se usan como sinónimos “Estado” y “Monarquía”, de lo que hay numerosos testimonios documentales³⁰. Así pues, con el término “Estado”, puede referirse a un estamento, al territorio, o bien al poder político. Aunque no suele precisar en qué sentido lo utiliza, es fácil deducirlo por el contexto.

2.1. El concepto de Estado

¿Cómo concibe el Estado Lancina? Por de pronto, Bodino había dado ya una definición de “República”: “Republique est un droit gouvernement de

²⁶ GARCÍA MARÍN, J. M., *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica*, op. cit., p. 305.

²⁷ C. P., p. 88, LXI, n° 15.

²⁸ C. P., p. 293, CXCIV, n° 1.

²⁹ C. P., p. 293, CXCIV, n° 1.

³⁰ Cfr. SÁNCHEZ-ARCILLA, J., y MONTANOS FERRÍN, E., *Historia del Derecho y de las Instituciones*, T. II, Madrid, Dykinson, 1991, p. 275.

plusieurs mesnages et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine”³¹ (“República es un recto gobierno de muchas familias y de lo que es común a las mismas con poder soberano”).

Esta definición de “República” se difundió muy pronto en España gracias a la traducción que Gaspar de Añastro publicó, en 1590, de *Los seis libros de la República*. Veamos cómo traduce la definición de Bodino: “República es un justo gobierno de muchas familias y de lo común a ellas con suprema autoridad”³². Observemos que el traductor español no emplea la expresión “con poder soberano” -”avec puissance souveraine”, dice el texto francés-, sino “con suprema autoridad”. Esto se debe, sin duda, a que tenía ante sí la versión latina, en la cual se decía “cum summna perpetuaque potestate”.

En la definición de República de Bodino, se destaca aquel aspecto que a su autor le interesa más en relación a las circunstancias a que respondía su obra: la construcción de la Monarquía absoluta que Francia necesitaba. Su obra es la consecuencia filosófico-política de la necesidad de dotar a la Francia salida de las guerras de religión de un Estado nuevo, un “Estado moderno”, con entidad específica propia, fundamentado en el absolutismo monárquico, único e indivisible, es decir, no compartido por nadie, capaz de restituir a Francia el prestigio perdido³³.

Nuestros autores conocen y aprecian la famosa definición de “República” de Bodino, pero a la vez consideran que es científicamente insuficiente y políticamente peligrosa. En el primer aspecto, o sea en el más propiamente científico, la definición de “República” de Bodino para ellos resulta insuficiente. Es cierto que en ella alude a la justicia, pero hace falta más: es necesario recoger la posición del Estado, por entero, en el orden natural a que pertenece y tal como la tradición cristiana entiende ese orden sobre la base del pensamiento aristotélico. Por ello, tratarán de incorporar a la definición de Bodino, que sólo se fija en un elemento de la República, aunque sea el más importante, el poder soberano, otra faceta esencial del problema: la naturaleza de la organización política -que es la comunidad perfecta-, llevados no de una simple y rutinaria aceptación de Aristóteles y la escolástica, sino de un auténtico respeto a lo natural, vivo en toda mente cristiana, que ve en la naturaleza de las cosas una obra de Dios³⁴. En el segundo aspecto, o

³¹ *Les six livres de la Republique*, 1576, I, I, 1.

³² *Los seis libros de la República traducidos de la lengua francesa y enmendados católicamente por Gaspar de Añastro*, Turín, 1590, p. 1. (*Los seis libros de la República* (selecc., trad. y est. preliminar P. BRAVO GALA), Madrid, Tecnos, 1986).

³³ MEINECKE, F., *Idea de la razón de Estado*, op. cit., pp. 56-61.

³⁴ MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, I.E.P., 1944, p. 96.

sea en el político, la aceptación del concepto de soberanía será innegable, como veremos en la obra de Lancina.

Entre los primeros escritores del siglo XVII, se dice con frecuencia que la República es lo que han afirmado que fuese tanto Aristóteles como Bodino, traduciendo con más o menos libertad sus términos exactos. Hasta 1645 no encontramos una formulación completa del concepto de Estado, sobre las dos bases que hemos señalado. Su autor es Diego Tovar y Valderrama, se llama República a:

“un agregado de muchas familias que forman un cuerpo civil, con diferentes miembros, a quienes sirve de cabeza una suprema potestad que les mantiene en justo gobierno, en cuya unión se contienen medios para conservar esta vida temporal y para merecer la eterna”³⁵.

Define la República comparándola con un organismo corporal, compuesto de muchos miembros y de una cabeza. Así, advierte expresamente, “dícese también cuerpo porque, a semejanza del humano, se venga en más claro conocimiento de este otro político”. Pero en este “cuerpo civil”, que como aquel otro físico se integra de miembros, no son los individuos los que propia y directamente se relacionan entre sí dentro de aquél. Entre el individuo y el Estado existe una realidad intermedia, la familia. Bodino, a pesar de su oposición a los grupos sociales intraestatales, había pensado de la misma manera. Introdujo, corrigiendo la concepción tradicional, a la familia en la definición de República, y de él la tomarán nuestros escritores³⁶. Con ello, el organicismo medieval no sólo se mantiene, sino que se acentúa.

En efecto, el *antropofornismo político* fue utilizado con frecuencia por los escritores españoles de los siglos XVI y XVII. Por ejemplo, en el siglo XVI, J. Merola en su obra, *República original sacada del cuerpo humano* (Barcelona, 1587)³⁷, resalta la identificación existente entre la República y el modo de disposición de los elementos del cuerpo humano. En el siglo XVII son muchos los autores que, al igual que Tovar y Valderrama, definen la República comparándola con un organismo corporal. Así, Juan de Santa María se sirve extensamente del antropofornismo político en su genial obra política, *Tratado de República* (1615). En ella, los cinco sentidos corporales simbolizan otras tantas virtudes: la vista simboliza la piedad; el oído, la justicia; el olfato, la prudencia; el gusto, la templanza; y el tacto, la fortaleza³⁸.

³⁵ *Instituciones políticas*, p. 2. Cfr. MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado...*, op. cit., p. 99.

³⁶ Cfr. MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado...*, op. cit., p. 100.

³⁷ MEROLA, J. *República original sacada del cuerpo humano* (Barcelona, 1587), p. 8. Cfr. GARCÍA MARÍN, J. M., *Monarquía Católica en Italia. Burocracia imperial y privilegios constitucionales*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 37.

³⁸ Cfr. FERRARI, A., *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, Espasa-Calpe, 1945, p. 129 y ss.

En la obra de Lancina, casi al final del siglo XVII, todavía encontramos huellas del antropofornismo político. En efecto, al describir los distintos Estados que componen la península italiana, recurre a la metáfora del organismo corporal. En su descripción, cada Estado simboliza uno de los cinco sentidos corporales o bien una de las tres potencias del alma: el Papa simboliza “la voluntad en el cuerpo místico de Italia”³⁹. Venecia, el entendimiento⁴⁰. Nápoles, Sicilia y Milán, la memoria⁴¹. Entre los sentidos corporales, Génova simboliza la vista, “porque cada instante mira los peligros que le amenazan de la Francia”⁴². Florencia, el oído, porque “ha de cumplir en su política con muchos Príncipes”⁴³. Mantua, el olfato “porque aunque más lo ha disimulado, huele a francés y con sus facilidades ha puesto en grandes sospechas a toda Italia”⁴⁴. Parma, Módena, Luca, Mirándola, y Mafacarrara, “entre los sentidos del cuerpo de Italia son los que gustan; unos tienen la inclinación a España, otros franquean; y Parma y Módena están llenos de bizarrías”⁴⁵. Los esguizaros y Ginebra, simbolizan el tacto: “En los últimos confines de Italia se hallan los esguizaros, y también Ginebra, Estados todos pobres pero muy fuertes; gente roza pero valerosa y tremenda, que confina con Francia; y le toca entre los sentidos el tacto porque no es de mucha ciencia”⁴⁶.

Como advierte García Marín, “hay que entender que está vigente durante este período la concepción medieval de origen aristotélico”⁴⁷ de que el príncipe, como cabeza de todo el reino, ocupa el lugar más preeminente dentro de él, y desempeña las funciones más importantes para el gobierno de la comunidad. La misma comunidad, el reino, es concebido, de acuerdo con la concepción medieval en buena medida vigente en este

³⁹ C. P., p. 114, LXV, n° 77.

⁴⁰ *Ibidem*, n° 83.

⁴¹ *Ibidem*, n° 85.

⁴² *Ibidem*, nn. 89-90.

⁴³ *Ibidem*, n° 92.

⁴⁴ *Ibidem*, n° 95.

⁴⁵ *Ibidem*, n° 96.

⁴⁶ *Ibidem*, n° 97.

⁴⁷ García Marín señala el origen aristotélico de la concepción organicista medieval. Sin embargo, antes que Aristóteles, Platón ya compara el Estado con un organismo corporal. Para Platón el Estado es como un hombre en grande, un *macroantropos*, y como éste, está compuesto de partes. Cada una debe explicar su propia función a fin de que se realice la justicia, ya que ésta sólo es posible merced a la unidad y armonía de las partes. Por tanto, el concepto platónico de Estado es el de Estado *orgánico*. El origen de la concepción organicista es platonico.

período, como un cuerpo que, al igual que el humano, tiene una serie de elementos”⁴⁸.

Tan honda es la conciencia de la comunidad popular, que nuestros escritores, para afirmarla, echan mano de los textos bíblicos. En la Biblia hay, efectivamente, numerosos textos que aseguran la sustancial comunidad entre los que pertenecen a un mismo grupo. En el Nuevo Testamento, esta comunidad tiene, ante todo, un carácter espiritual. Es la idea paulina del *corpus mysticum*, tomada del Evangelio de San Juan⁴⁹. Como señala Kantorowicz en su obra, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de la teología política medieval*⁵⁰, la doctrina del “cuerpo místico” se elabora durante la Edad Media. Los juristas, al servicio de los reyes, necesitan elaborar una doctrina para justificar los nuevos aparatos estatales que van surgiendo. Para ello, tomarán material prestado no sólo del Derecho romano y del canónico, sino también de la teología y la doctrina eclesiástica. Así, calificarán sin titubeos a los nuevos Estados territoriales, independientes de cualquier otro poder, de *Corpus Reipublicae mysticum*, en una clara apropiación de conceptos elaborados con tenacidad por la doctrina eclesiástica.

De este modo, la idea de *corpus mysticum* que la Iglesia había elaborado para explicar la relación de Cristo con su Iglesia, fue apropiada por los juristas laicos para explicar la relación existente entre el rey y el Estado. La doctrina del “cuerpo místico” se aplicará en Inglaterra, en Francia y en España. Como sabemos, más tarde Enrique VIII de Inglaterra hará pedazos la secular ficción del cuerpo místico, para sustituirla por la nueva doctrina política en que el rey fuera la cabeza de los dos cuerpos político y espiritual.

La doctrina del *cuerpo místico*, aparece con fuerza en España en los tiempos del emperador Carlos V⁵¹, será aplicada por Suárez en su obra política, y se repetirá con frecuencia en nuestros escritores del siglo XVII. Aunque los ejemplos podrían multiplicarse, citaremos sólo los siguientes. Fray Prudencio de Sandoval, en *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, recoge un pasaje del cronista Ayora, contemporáneo de Carlos V

⁴⁸ GARCÍA MARÍN, J. M., *Monarquía Católica en Italia. Burocracia imperial y privilegios constitucionales*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 37.

⁴⁹ Evangelio de San Juan, 15, 5: “Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. Quien permanece en mí y yo en él, éste lleva fruto abundante, porque fuera de mí nada podéis hacer”. Bajo la imagen de la vid y los sarmientos se expresa lo que con términos paulinos se llama el *corpus mysticum* de Cristo.

⁵⁰ KANTOROWICZ, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de la teología política medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 201.

⁵¹ Cfr. GARCÍA MARÍN, J. M., *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica*, op. cit., 1998, pp. 279-281.- SÁNCHEZ-AGESTA, L., *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid, I.E.P., 1959, pp. 34-37.

donde se dice: “Y el rey, asimismo, los debe oír y acoger y remediar (a sus súbditos) con sus propias entrañas y miembros unidos consigo mismo como con cabeza. De lo cual redunda un *cuerpo místico*, figurado del que Cristo y su Iglesia hacen”⁵². S. Fox Morcillo, en *De regni regisque institutione* (París, 1557), presenta al rey como cabeza de una comunidad constituida en República, a la que califica de “cuerpo místico”⁵³. Juan de Santa María, en el *Tratado de República*, obra citada anteriormente, escribe: “El argumento, en suma, de todo es la cabeza del cuerpo humano, comenzando del entendimiento hasta el último de los sentidos que tienen en ella el principio de sus operaciones, y las que son propias y han de obrar en el *cuerpo místico* de la República de los reyes, que son la cabeza; cómo han de regir y gobernar; cómo han de elegir a los que en esto les han de ayudar; las calidades que han de tener y cómo se han de haber con ellos; cómo han de conocer los humores, los afectos, los ánimos y naturales de sus ministros, allegados y dependientes; y, finalmente, cómo se han de haber con todo y con todos”⁵⁴.

Como señala J. M. Jover, en su obra “1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación”, el jurista sevillano, Guillén de la Carrera, uno de los polemistas españoles de la generación de 1635, todavía concibe el Imperio como un gran *cuerpo místico*. Así, escribe J. M. Jover, al referirse a las obligaciones de España con respecto al Imperio: “Obligaciones nacidas, sinteticemos, no de *amistad* existente entre ambas Coronas, sino de la concreta dependencia que, ante los ojos del español de 1635, era forzoso tuviera el Duque de Milán o el señor del círculo de Borgoña, con respecto a la suprema jerarquía de aquel imperio que Guillén de la Carrera llamara, con expresión adecuadísima, plena de resonancias teórico-políticas, *cuerpo místico*”⁵⁵.

A finales del siglo XVII, nuestro autor, todavía concibe el Estado como un *cuerpo místico*: “Todas las partes de un Estado componen un *cuerpo místico*, y no ha de repararse en que padezca un miembro cuando se necesita de aquel dolor para conservarlo”⁵⁶. ¿Pero qué significa que el Estado es un

⁵² SANDOVAL, P., Fr., *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, en B.A.E., tomo LXXX, Madrid, 1955, p. 226. Cfr. GARCÍA MARÍN, J. M., *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica*, op. cit., 1998, p. 280.

⁵³ FOX MORCILLO, S., *De regni regisque institutione*, París, 1557, Lib. III, fol. 99 v. Cfr. TORRES SANZ, D., *La Administración central castellana en la Baja Edad Media*, Valladolid, 1982, pp. 20-21, y 28-29.

⁵⁴ SANTA MARÍA, J. de, *Tratado de República*, 1615. En la carta dedicatoria a Felipe III, que se incluye en la citada obra.

⁵⁵ JOVER, J. M., “1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación”, Madrid, C.S.I.C., 1949, p. 182.

⁵⁶ C. P., p. 79, LV, nº 4.

cuerpo místico? En la expresión *cuerpo místico*, el primer vocablo, “cuerpo”, sirve para designar la unidad en que aparecen fundidos todos los miembros de una comunidad, comparable en este aspecto a la del cuerpo humano; mientras que el segundo término, “místico”, destaca, entre otros matices, la diferencia con el simple cuerpo físico, advirtiendo que esa unidad tiene sólo realidad en lo espiritual, no en lo materialmente corpóreo, y en esto ya no puede ser comparada al organismo humano. Tiene, pues, esa expresión una significación equiparable a la que hoy damos en derecho a la persona moral o jurídica, en contraposición a la persona individual. Afirmar que la República es un “cuerpo místico”, aparte de otros posibles sentidos, quiere decir que es un organismo cuya unidad se logra a través de una diversidad. ¿Qué clase de unidad es entonces esa del *corpus politicum mysticum*? Esta pregunta nos lleva a la raíz ontológica de la sociedad política, porque la unidad y el ser se implican y convierten cada uno recíprocamente en el otro. Puesto que la República es unidad, ya que la hemos definido antes como “cuerpo místico o civil”, ¿cuál es esa unidad que es el ser de la República? ¿Cuál es ese ser de la comunidad política?

La idea de unidad, fundamental para el pensamiento cristiano, está plenamente vigente en el sistema de nuestros escritores del siglo XVII. La influencia tomista, en este aspecto, es grande sobre ellos⁵⁷. La República, en cuanto es algo que es, en cuanto es un ser, es uno. La unidad está íntimamente ligada al ser, de manera que ni aquélla puede existir sin éste, ni viceversa. La sociedad política de los hombres, la República, por cuanto es un ser, es unidad. De este fundamental estadio ontológico arrancará la transposición del principio de unidad al orden práctico con las exigencias que el mismo plantea respecto a la estructura y organización de la República. Es necesario asegurar la ordenación de todos los elementos de la República a la unidad superior, que es la perfección de su ser, en virtud del principio, también aristotélico-tomista, de que todo ser tiende a su perfección. En teología, Dios es uno, y la unidad en los seres es más plena a medida que se asciende en grados de perfección. La misma naturaleza nos muestra esa ley. Todas sus partes están ordenadas de manera que, mediante la subordinación de unas a otras, se recomponen la unidad en medio de la variedad de los elementos que la componen.

Preguntémonos ahora en qué consiste esa unidad de la República. En el pensamiento cristiano la unidad no absorbe ni aniquila las partes de un ser, sino que ellas, en su orden, tienen también un ser propio. Por tanto, la unidad está formada por partes que hay que respetar. Y en particular, la unidad

⁵⁷ Cfr. MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado...*, op. cit., pp. 115 y ss.

de la República está constituida por elementos -individuos, estamentos, dignidades- que no pueden ser absorbidos y confundidos con el todo. El individuo tiene una forma de ser distinta de la República. Su ser se inserta en el ser del Estado, pero no se confunde con él, como las partes de la casa no son ni se confunden con la casa.

Por consiguiente, cuando nuestros escritores sostienen que los individuos, instituciones, y estamentos, son parte del cuerpo de la República, deberemos tener en cuenta ese fondo metafísico y entender que con ello no se destruye su ser particular. Incluso, aunque se llegue a pedir el sacrificio de un miembro en favor de la comunidad, en último término, como aquél, por naturaleza, participa esencialmente de ésta, en su propio favor se sacrifica. Así pues, no se trata de convertir la unidad de la República en una unidad real. Cuando nuestros escritores sostienen que la República es un “cuerpo místico”, cuerpo civil, edificio místico, etc., aluden a que su unidad es una unidad conseguida por la ordenación de partes diversas, que ni son indistintas entre sí y ante aquella unidad, ni en ningún momento se confunden con ella.

Pero esta idea de unidad, tan arraigada en nuestros escritores, pronto será objeto de la más dura oposición por parte de otros autores. En 1573, Etienne de la Botie publica un breve escrito, *De la servitude volontaire*⁵⁸, en el que ataca virulentamente la idea de unidad. A este autor ya no le admira esa creencia en la perfección de lo uno, y por eso dirá de la Monarquía, régimen por excelencia de la unidad en lo político, que antes de ver el rango que a esa forma de gobierno le corresponda, desde el punto de vista de cuál sea la mejor de esas formas, habría que empezar por ver si propiamente puede decirse que le pertenece algún lugar como tal forma política. Pero es más, en 1576, Bodino, en su obra ya citada, lleva a cabo la impresionante construcción de la soberanía unitaria, originaria y absoluta del Monarca. Pero ese Estado bodiniano, que para defender la unidad la reduce a su mínimo contenido, llevaba ya en su seno un principio de descomposición. Al romper con la fundamentación trascendente de ese orden del Estado, ya no es posible contener las fuerzas del pluralismo que, irremisiblemente, terminarán atacándolo.

Nuestros autores opondrán a esa descomposición el verdadero fundamento trascendente de la unidad del orden político. La República es una en cuanto es un orden inserto en un orden total, que va elevándose por grados hasta llegar al *unus Deus*, que es el ser primero y esencial. La unidad del cuerpo político es,

⁵⁸ Publicado por Didot, París, al final de las Obras Completas de Montaigne. Cfr. MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado...*, op. cit., p. 121.

para ellos, un orden a través del cual se reduce a un ser “uno” la multiplicidad de las partes que lo componen. Por consiguiente, la República es una ordenación social en virtud de la cual cada elemento componente se mantiene en su puesto: “Cada uno en la jerarquía y el estado en el que vive, debe observar las leyes, costumbres y modos que les son propios”, escribe Lancina⁵⁹.

Ese orden que hace ser “uno” al Reino, es parte a su vez de un orden superior, el orden del Universo. Por tanto, el orden de la sociedad está dado de antemano. Del orden de los cielos, tal como la filosofía natural aristotélica, cristianizada por el tomismo, lo concibe, se saca el de la sociedad, aseguran muchos de nuestros escritores del siglo XVII, entre ellos, Lancina. Y en este, sentido, el orden es constitutivo del gobierno, del poder. Por tanto, el orden está sobre el poder, y sólo cuando éste así lo reconoce es propiamente poder político y no sólo fuerza material. Los decretos del príncipe lo mantienen y, si se quiere, lo actualizan. Pero el orden social, como tal existe antes de la norma real. El príncipe, como cabeza de la República, es decir, de la comunidad políticamente organizada o del Estado, es el encargado de procurar el bien de la comunidad, en general. Este postulado lo recoge Lancina de forma bien clara cuando dice que:

“Es cierto que a los grandes príncipes, les ha de ser más en el corazón, que el de sus hijos, el bien de la República; están también en el mismo grado todos los súbditos, y cuando fuese necesario sacrificarlos por ella, sería razonable el perderlos; se eligen los reyes y todos los que gobiernan para la salud del Estado, que debe ser preferido a todo lo que pertenezca al amor propio”⁶⁰.

Por tanto, al príncipe le corresponde “naturalmente” la función rectora que determinará, junto con la armonía en el funcionamiento de los demás órganos, la salud del cuerpo total de la República. Pero, para la realización de tan ingente tarea las solas fuerzas del príncipe no bastan, necesitará de personas que colaboren con él en la consecución del fin primordial para cuya obtención recibió el poder de la comunidad: el bien de todos los que componen el reino. Tales individuos, que no son otros que los funcionarios u oficiales públicos, aparecerán descritos en las leyes y representados en la doctrina política como miembros de ese cuerpo, a través de los cuales podrá “instrumentalizar” su política.

Pero doctrinalmente, ¿en qué se juzga fundada esa comunidad política? En primer lugar, en la *religión*. Una religión es necesaria como vínculo más eficaz que ningún otro para fundir en unidad las conciencias de los ciudadanos. Saavedra Fajardo dedica la empresa XXIV a esta materia, y sostiene

⁵⁹ C. P., p. 295, CXCIV, n° 3.

⁶⁰ C. P., p. 293, CXCIV, n° 1.

que hasta tal extremo es la religión lazo que une y fortifica el pueblo, “alma de las Repúblicas”, que llegó a ser tenida por muchos impíos como mera invención política. Recuérdese, efectivamente, lo necesaria que considera Maquiavelo la existencia de una religión y la veneración y cuidado que reclama para el culto divino si un Príncipe o una República quieren mantenerse incorruptos⁶¹. Y nuestro autor, afirmará:

“En ninguna cosa más que en la religión se ha de procurar no tocar a los pueblos. Son estas máximas ingeridas en el ánimo que aunque se muevan es difícil desarraigarlas”⁶².

Ahora bien, no basta con que los nacionales tengan una misma religión para que la comunidad esté plenamente definida. La religión no califica suficientemente al extranjero, porque se puede tener la misma religión y seguir siendo extraño. Otro factor de la comunidad es la *justicia*. Recordemos que en la misma definición de República que con tanto éxito formuló Bodino se exige que sea un “droit gouvernement”. Entre nuestros escritores, Juan de Santa María, afirmará: “La justicia es el fundamento de los reinos”⁶³. Y Lancina, en el mismo sentido, escribe: “Hasta que llega a venderse la justicia, se mantiene un Estado, aunque reinen las parcialidades y otros excesos”⁶⁴. Son innumerables los testimonios que podrían aducirse en este sentido y demuestran que ésta es la *communis opinio* de nuestros escritos.

La justicia, común a todos los pueblos, no es tampoco base suficiente, lo mismo que sucede con la religión, para especificarlos. ¿Qué es, por tanto, lo que determina la existencia de comunidades distintas? En la concepción de nuestros escritores sólo puede señalarse, como causa de esa diferenciación el *carácter*. Una serie de factores de diversa condición da lugar a que unos pueblos tengan una manera de ser distinta de otros. Cada comunidad, pues, resulta especificada frente a las demás porque tiene un carácter diferente. Bodino hizo resaltar la importancia del clima y la influencia del ambiente físico. Tras él muchos escritores recogen la idea, y aparece en la literatura un nuevo género de obras hasta entonces desconocido: las relaciones sobre los usos y caracteres de los pueblos. Entre ellas, es de las primeras la de Botero, tan conocido en España⁶⁵.

En adelante será difícil hallar un libro sobre doctrina política que, con mayor o menor extensión, no se refiera a las diversidades de carácter de los

⁶¹ *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, lib. I, cap. XII.

⁶² *C. P.*, p. 483, CCCXII, nº 3.

⁶³ *Op. cit.*, p. 99.

⁶⁴ *C. P.*, p. 8, V, nº 3.

⁶⁵ *Le relazioni universali*, 1595.

pueblos en relación con su situación física, su pasado, su lengua, sus costumbres, su religión, etc. De Jerónimo Castillo de Bobadilla, uno de los primeros, a Lancina, uno de los últimos, se repiten con frecuencia los comentarios sobre la materia. Y tan ligado está el carácter a la comunidad que lo posee, que ir contra aquél es ir contra ésta. El gobierno de los pueblos debe atemperarse a la manera de ser de los mismos. Ya Bodino advertía de la necesidad de que el Estado se amolde al natural del pueblo. Y nuestro autor, escribirá: “A cada nación es menester gobernarla con aquellas máximas a que se inclina”⁶⁶.

Ahora bien, como en último término el hombre es libre espiritualmente y reformable, la comunidad también lo es, y por ese motivo cabe una acción de enmienda sobre el carácter común de un pueblo, si bien ha de ser lenta, prudente y, es más, adecuada a las condiciones de ese mismo carácter que se trata de corregir. Por tanto, si es cierto que hay que dar a los pueblos gobiernos acordes con su manera de ser, también es cierto, advierte Lancina, que:

“tal vez conviene mudar estos instintos con el contrario genio, cuando la calidad se ha hecho tan arraigada que se ha hecho vicio. Puede pasar a ser impertinente el belicoso y necesitar de un gobierno flemático que le modere; puede haber perdido toda la reflexión el prudente y haber menester de un corazón generoso que le avive”⁶⁷.

Lancina observa que los pueblos tienen caracteres propios, esos pueblos así diferenciados, tienen gobiernos propios. Pero, en rigor, lo que hace que un grupo humano sea considerado como un pueblo, y como tal dotado de un privativo carácter, es justamente la dependencia de un mismo poder.

El fin del Estado según nuestros autores, como señala F. Elías de Tejada, en *Notas para una Teoría del Estado según nuestros autores clásicos (siglos XVI y XVII)*, es “indudablemente el mismo que el de las leyes que determinan la organización y el funcionamiento de la complicada máquina estatal. Y el fin de las leyes, según el unánime sentido es el de la definición escolástica: el *bien común*”⁶⁸. Así, para Suárez el fin del Estado es el bien común o la *felicitas politica vera*⁶⁹. Este bien común pertenece tan esencialmente a la comunidad política que un Estado incapaz de servirlo no sería, en realidad, un Estado. El bien común es el fin último del orden estatal⁷⁰.

⁶⁶ C. P., p. 397, CCLXIII, n° 6.

⁶⁷ C. P., p. 471, CCCVI, n° 1.

⁶⁸ ELÍAS DE TEJADA SPÍNOLA, *Notas para una Teoría del Estado según nuestros autores clásicos (siglos XVI y XVII)*, Sevilla, Raimundo Blanco, 1937, p. 102.

⁶⁹ *De legibus*, III, 13, 7.

⁷⁰ *De legibus*, I, 7, 4.

Resulta por tanto, que el Estado es algo más que una suma de intereses privados. El bien común consiste en la paz y en la justicia entre los miembros del Estado⁷¹. El valor propio y el carácter supraindividual y universal del bien común tiene su fundamento en el orden de la *justitia legalis*. Ésta subsiste autónomamente junto con la justicia distributiva y la justicia conmutativa.

Para Suárez, el Estado, titular de un valor propio, está sometido a la ley natural y ésta es dada para el hombre en cuanto hombre, titular de un derecho independiente de su reconocimiento o protección por parte del Estado. En la escala de los fines humanos, hay algo que trasciende a todo fin y todo ámbito estatal; las finalidades últimas de la persona son más altas que los fines del Estado⁷². Como señala Elías de Tejada, a propósito de esta cuestión, por una parte se huye de la divinización maquiavélica del Estado, y por otra, se rechaza el individualismo. Bien común quiere decir bien supraindividual, al cual el personal se sacrificará en todo lugar y momento, pero al mismo tiempo sin olvidar los propios fines del individuo, anteriores y superiores al Estado, y de cuya suma cualitativa se deduce el concepto de bien común⁷³.

Según Lancina, el Estado sólo puede conservarse si se respeta la justicia, es el fundamento de la paz, y por tanto, de la conservación del Estado:

“Hasta que llega a venderse la justicia se mantiene un Estado, aunque reinen las parcialidades, y otros excesos. En introduciéndose este vicio se acaba todo: no tienen por sí poder las leyes si no hay brazo que las mantenga: las desestiman todos cuando el que tiene obligación a defenderlas es el primero que las quebranta”⁷⁴.

Cuando hay alteraciones en un Estado se pierde el respeto a la autoridad, por ello, la obligación principal del príncipe y de sus colaboradores es la defensa de la paz, ya que sobre ella se asienta la justicia: “Duerme en tiempo de las alteraciones la justicia. Los ministros cuidando cada uno de sí, no miran al público bien hasta que la introducción de la quietud hace que poco a poco se erija todo. Cuando se descuaderna el orden de una república se confunde la autoridad. La obediencia y el respeto consiste en una opinión que cesa cuando sirve la justicia y las leyes”⁷⁵. Todas las dificultades se superan cuando se dirigen las cosas por los caminos justos y adecuados: “Ver-

⁷¹ *De legibus*, III, 11, 7.

⁷² LEGAZ y LACAMBRA, L., *op. cit.*, pp. 258-262.

⁷³ ELÍAS DE TEJADA SPÍNOLA, *Notas para una Teoría del Estado*, *op. cit.*, p. 104.

⁷⁴ *C. P.*, p. 8, V, nº 3.

⁷⁵ *C. P.*, p. 7, IV, nº 2.

dad es que no hay cosa más ardua ni más difícil que el cuidado de regirlo todo, pero cuando las cosas se dirigen por los caminos justos y adecuados y todos lo desean se superan las dificultades⁷⁶.

La diferencia respecto a Maquiavelo es clara. Para Maquiavelo el príncipe es un ser de excepción, protegido por la *fortuna* y dotado de *virtú* (no moral, sino tomada en el sentido de capacidad, valor o energía) no común, apta para realizar, según él, fines objetivos superiores, los fines políticos, teniendo en cuenta la situación real, la *necesidad*, concepto que implica la idea, decisiva para la historia del Estado moderno, de que éste tiene unas finalidades *autónomas*, no morales, propias; y la misión del príncipe es servir las. El príncipe tiene que hacer, en este sentido, lo que debe ser hecho de acuerdo con lo posible. Por esta razón, el príncipe está, según Maquiavelo, por encima de la moralidad corriente, de la moral religiosa, pues su moral-como príncipe, no como hombre- consiste en servir por todos los medios a los fines del Estado. Por tanto, el Estado es un fin en sí mismo, y su conservación, la ley suprema.

Nuestro autor, a diferencia de Maquiavelo -que presenta el Estado como una obra técnica o “artificio”-, lo concibe, siguiendo la tradición medieval, como un “cuerpo místico”, compuesto de diferentes partes o miembros, cuya cabeza es el príncipe. Acepta la doctrina tradicional sobre el Estado pero, al mismo tiempo no muestra especial interés en desarrollarla. Ello no debe sorprendernos. Por dos razones, primera, cuando él escribe son ya muchos los autores españoles que se habían dedicado a dar una definición de Estado. Recordemos la definición de Tovar y Valderrama. En ellas se limitan a repetir, sin aportar grandes novedades, la doctrina tradicional. Segunda, y más importante, Lancina no es un teórico, es un funcionario, por tanto, es lógico que no se dedique a teorizar sobre la naturaleza del Estado. Lo que le interesa, y a ello va a dedicar sus comentarios, es simplemente el funcionamiento del Estado en cuanto organización político-administrativa. Así, centra su atención en esa organización político-administrativa, y observa que el príncipe, en cuanto cabeza de dicha organización, ejerce su poder a través de una serie de instituciones que están bajo su dirección. ¿Cuáles son esas instituciones?

En primer lugar, el *ejército*, que se constituye en permanente y sustituye al medieval reclutamiento de milicias señoriales. Esta organización racionalizada y técnica -que hace necesaria la profesionalización militar- es ahora controlada directamente por el monarca sin más limitaciones que la legislación que cada reino impone al uso de sus tropas. En segundo lugar, la orga-

⁷⁶ C. P., p. 88, LXI, n^o 12.

nización de un cuerpo de *oficiales* al servicio del Estado y que configuran su estructura administrativa. Están profesionalizados, organizados jerárquicamente y se les atribuye el ejercicio -según su preparación- de actividades específicas. Constituye el instrumento a través del cual el Estado actúa; ejecuta la voluntad política del monarca. En tercer lugar, los *órganos consultivos* del monarca -los Consejos- en los que la actividad que desarrollan va a estar ejercida en su mayor parte por letrados. En cuarto lugar, la *organización fiscal*. Esta organización financiera es necesaria para el mantenimiento de la administración, pero principalmente, para afrontar los gastos continuos de las sucesivas guerras en las que España se ve inmersa por una serie de conflictos internacionales.

Las instituciones anteriores se han considerado tradicionalmente como elementos fundamentales en la configuración del Estado moderno. Como veremos, Lancina sostiene que es necesario formar una *burocracia* organizada, profesional y estrechamente vinculada con la soberanía; un *ejército* tecnificado y permanente, retribuido con soldada; y una *administración financiera* racional en la que se establezca un sistema de impuestos y otro de ingresos estatales. Así pues, desde el punto de vista del funcionamiento de los distintos elementos que componen el Estado, su postura no es arcaizante; al contrario, propone las reformas que cree necesarias para conseguir un funcionamiento más eficaz de la organización político-administrativa.

Hasta aquí nos hemos ocupado del concepto de Estado, a continuación abordaremos la cuestión de las formas de gobierno. ¿Cuál es la mejor forma de gobierno según nuestros autores? Si conciben el Estado como un cuerpo místico, lógicamente, para ellos la mejor forma de gobierno será la monarquía. Pero veámoslo detenidamente.

2.2. La cuestión de las formas de gobierno

Lancina se muestra claramente partidario del régimen monárquico, está convencido de que la monarquía es la única forma de gobierno que permitirá conseguir una situación de paz y tranquilidad en la que se respete la libertad de los súbditos:

“cuando se sirve a un príncipe hay más razón en la distribución de la justicia, no hay envidia ni emulación de rey a vasallo, que castiga y premia conforme las obras. Si contrastan los súbditos, los modera el soberano”⁷⁷.

El príncipe, desde su posición de superioridad, ejercerá la moderación y la prudencia, y logrará la concordia entre los miembros de la comunidad y

⁷⁷ C. P., p. 8, V, n° 2.

con los otros Estados. Para Lancina la monarquía, y en concreto, no la electiva, sino la hereditaria es la forma más perfecta de gobierno en la sociedad de los hombres. Entre las tres “formas de república”, es decir, de sociedad política, la primera y sin duda la preferible es la monarquía:

“El mejor gobierno es el de una cabeza, el de muchos es confuso, el de pocos ambicioso, el de nobles soberbio, y el de populares mecánico”⁷⁸.

No ofrece una definición de monarquía; en rigor, casi lo único que destaca es la nota de singularidad personal en el gobierno, o, por lo menos, aquello que es estrictamente función gobernante, es decir, el poder de decisión. La unidad en la cabeza es la unidad en las partes, y, sólo cuando se asegura ésta, se puede desarrollar lo que va esencialmente implicado en la estructura de ese gobierno. Para Lancina la aristocracia es un régimen ambicioso y soberbio, y la democracia un régimen confuso y mecánico. El régimen democrático es confuso porque “cuando son muchos a mandar es difícil que no haya gran confusión en obedecer. El mayor escollo que tiene un gobierno es la igualdad de imperio; de ésta nace la emulación y la parcialidad, y mientras cada uno quiere mostrar que obra por sí y ganarse el aplauso, sucede que unos a otros se embarazan”⁷⁹.

A juicio de Maravall, en Lancina destaca el empleo de la palabra “mecánico” para calificar al gobierno popular: “Lancina se da cuenta -escribe- de que el Estado popular, al igual que la Física, que no maneja más que magnitudes reducibles a peso y medida, no tomaba tampoco en consideración más que las cantidades, la masa incualificada y no las calidades personales. En este caso, lo dicho por Lancina, cobra en su momento, un interés político extraordinario”⁸⁰. ¿Qué quiere expresar Lancina al calificar de “mecánico” el sistema democrático? Probablemente que coloca el gobierno en manos de los iletrados, es decir, de los que ejercen artes no liberales. Según la definición que ofrece el diccionario el *Tesoro de la lengua castellana*, de Sebastián de Covarrubias, “mecánico” es: “el que ejercita arte iliberal, que juntamente con el discurso es necesario aplicar las manos”⁸¹. Señala agudamente Lancina que “cuando los príncipes quieren acertar pesan las palabras, cuando quieren obrar de capricho numeran los votos”⁸². Advierte con claridad la diferencia entre número y calidad.

⁷⁸ C. P., p. 1, I, n° 1.

⁷⁹ C. P., p. 137, LXIX, n° 5.

⁸⁰ *La teoría española del Estado...*, op. cit., p. 175.

⁸¹ COVARRUBIAS, S., de, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (ed. Martín de Riquer según la impresión de 1611), Barcelona, S. A. Horta, 1943, p. 795.

⁸² C. P., p. 273, CLXXVI, n° 1.

Nuestro autor añade otro argumento a favor del régimen monárquico, que como buen tacitista nos presenta con un cierto tono pesimista y pragmático:

“cuando entre muchos quieren asumir una soberanía, la ambición da sospecha y hace que se emulen e insidien, hasta que queda sólo en el imperio (es decir, en el mando supremo) quien más puede; que es difícil que con igual poder la unión permanezca”⁸³.

Lancina se muestra claramente partidario de la *monarquía hereditaria*: “Diversa es la inspección de los que la naturaleza los hace sucesores de los Imperios de aquellos que eligen los príncipes. A unos en cualquier edad los aman los pueblos, y los desean; en los otros han de hallarse todos los requisitos del Principado para que los aprueben”⁸⁴. El pueblo ama más a los príncipes que son de la misma sangre que el soberano y les obedecen de mejor grado:

“Aunque no todos los príncipes de la casa real se críen inmediatamente para el cetro, conviene emplearlos y exaltarlos. Se halla más seguro un soberano cuando descansa sobre ellos y los súbditos obedecen mejor a los gobernantes que son de la cepa de sus príncipes. Muchas cosas se pueden fiar a éstos que se ocultan a otros de menos cuenta o a quien no tendrá tan unidos los intereses”⁸⁵.

Observa, además, que la educación del rey no se consigue sólo por las distintas ciencias que debe conocer, hay algo mucho más grave y difícil que esto. La majestad real ha de ir envuelta y ha de proceder con un misterio y una grandeza impresionante, que sólo a aquel que está dedicado a ella desde el principio, y es educado en esa atmósfera, puede hacer propios: “Para que un príncipe gobierne bien es uno de los requisitos imprescindibles que se haya criado entre las doctrinas de la majestad; aquella escuela le da un hábito como se necesita para el Imperio”⁸⁶. La majestad entraña un arcano que sólo puede poseer el que se forma en ella desde que nace. Éste es otro argumento que se deduce de la obra de Lancina a favor de sistema hereditario.

Es interesante observar que Lancina, previendo la difícil situación al final del reinado de Carlos II, trata de dejar en libertad para elegir, no tanto a los súbditos o a una parte de éstos, como al propio rey que iba a morir sin dejar sucesión. Aprovechando un pasaje en el que Tácito menciona el testamento de Augusto, escribe: “Los Testamentos de los Reyes

⁸³ C. P., p. 3, I, n° 3.

⁸⁴ C. P., p. 9, VI, n° 1.

⁸⁵ C. P., p. 12, VII, n° 2.

⁸⁶ C. P., p. 28, XVI, n° 5.

y de los grandes personajes se deben pensar mucho; son sus cláusulas leyes, que sanan un Estado o lo enferman... y no sólo deben estar bien guardados en partes sacras, mas pensar mucho a las disposiciones, de donde nacen graves discordias⁸⁷.

Se acoge al derecho positivo, entendiendo por tal cuanto ha tenido lugar en esta materia en la tradición de la monarquía española: “Entre algunas gentes dan los Reinos leyes a sus príncipes para la sucesión; en otros, las dan éstos a sus Reinos. En España no se practica ley de mayorazgo en la Corona, y las que se leen o se mencionan nunca han tenido establecimiento, transgredidas al punto que pronunciadas. Sus príncipes tienen por juro de heredad estos dominios; disponen a su voluntad de ellos; ninguno puede aducir razones para la sucesión no siendo con su consentimiento⁸⁸”.

Hay en este último párrafo toda una advertencia, dada la situación de los pretendientes en los últimos años del reinado de Carlos II. Y por si el recurso del rey para resolver el pleito sucesorio fallara, añade:

“Habiendo tratado de la potestad que tienen los monarcas de España en regular la sucesión de sus reinos, se sigue el declarar la que tienen éstos por sí, que es de muchas maneras. Pueden elegirle a su voluntad no habiéndolo, por ser libres no sólo del Imperio, pero de la soberanía de otro cualquiera príncipe. Pueden privar a los que son inhábiles, dejar al más próximo y elegir al más remoto de la sangre real y para quitar el cetro a los que fueren crueles, nombrando de la estirpe, aunque sean bastardos⁸⁹”.

Es un poco sorprendente la tesis de Lancina en la que afirma “la potestad de disponer con mayor libertad de sus Reinos los Monarcas de España, sin que haya ley que les obligue a los modos regulados⁹⁰”. Como observa Maravall⁹¹, sólo se explica condicionada por las circunstancias especiales que se daban al escribir sus *Comentarios*. En todos los demás autores lo común es entender la ley de sucesión como una de las leyes fundamentales.

Como hemos señalado anteriormente, el Consejo es esencial en la estructura interna de la monarquía. A propósito de los Consejos, de la función de prestar consejo, y de la persona del buen consejero, hay abundante literatura en el siglo XVII⁹². En tales obras no se estudian los Consejos establecidos ni se analizan en cuanto instituciones. Tratan del deber moral que el gobernan-

⁸⁷ C. P., p. 57, XXXVIII, n° 3.

⁸⁸ C. P., p. 142, LXXII, n° 9.

⁸⁹ C. P., p. 146, LXXII, n° 26.

⁹⁰ C. P., p. 143, LXXII, n° 16.

⁹¹ Cfr. *La teoría española del Estado...*, op. cit., p. 183.

⁹² MARAVALL ofrece una cumplida información al respecto en su obra *La teoría española del Estado...*, op. cit., pp. 275-295.

te tiene de dejarse aconsejar y de lo importante que es elegir a los consejeros. Y suelen dejar bien sentado el principio de que el príncipe está sobre el Consejo y, por tanto, no está obligado a seguir sus advertencias o amonestaciones u opiniones, que nunca pueden alcanzar para el soberano el valor de mandatos. Lancina escribe al respecto, “si el Príncipe se sujeta en todo a su Senado no obrará con valor”⁹³. Según la literatura sobre el tema, el consejo es obligatorio en su audiencia, no en su parecer. Lancina no presenta el Consejo como un caso de gobierno combinado o mixto, sino monárquico puro. Para nuestro escritor cabría decir que el rey es siempre el rey con sus Consejos.

De lo expuesto hasta aquí, se deduce que en el siglo XVII la cuestión de las formas de gobierno se desenvuelve en el mismo plano que en la centuria precedente cuando se trata de la pura teoría. Los autores son con tal firmeza partidarios del régimen monárquico, que pocas veces se detienen a estudiar, como habían hecho los grandes maestros de la centuria anterior, los argumentos favorables o adversos a cada una de las otras formas. Se limitan a exponer la clasificación aristotélica, seguida de consideraciones sobre la mejor forma de gobierno. Exponen las excelencias de la monarquía, y a lo sumo señalan aquellas ventajas que suponen inconvenientes de las otras. La firme posición de la monarquía católica hasta bien entrado el siglo XVII; y las conquistas cosechadas por ella, son el argumento más contundente de la época a favor del régimen monárquico.

Conocida es la profunda convicción monárquica de nuestros grandes maestros del siglo XVI, no vamos, por tanto, a presentar una relación de los innumerables e interesantes testimonios que podrían aducirse. Sin embargo, conviene recordar uno de los principales argumentos en que basaban su monarquismo: sólo la monarquía puede ofrecer una sólida garantía de *paz*. Consideran que el régimen monárquico es el único que puede ofrecer esta garantía de paz al colocarse, por su unidad, sobre las desavenencias que engendran tumultos o rebeliones.

La preocupación política más importante del siglo XVII la constituye el conseguir la paz, la concordia, y la quietud civil, y se considera que la monarquía es la forma de gobierno más adecuada para lograr este objetivo. Se busca con afán la pacificación interior y exterior, y se estima que la moderación es el medio más adecuado para lograrla. Precisamente, la impar situación de un monarca se juzga como la más adecuada para la realización de un gobierno moderado, ya que su preeminencia le libra de la ambición y su libertad del deseo de oprimir a los demás. Según Maravall, los fundamentos

⁹³ C. P., p. 39, XXV, n° 1.

del monarquismo del siglo XVII se hallan en los deseos de paz interior o de “quietud civil”, y en la creencia de que la moderación mantiene prudentemente el orden social⁹⁴. Nuestros autores consideran que la monarquía es el instrumento más ventajoso para lograr estos fines. Sin embargo, algo varía respecto a la centuria anterior. En primer lugar, el sentido del problema de cuál es la mejor forma de gobierno adquiere un matiz político que no ofrecía con anterioridad. En efecto, la situación histórica, marcadamente caracterizada por las divisiones, enemistades, rebeliones, y guerras que las diferencias religiosas han engendrado, obliga a buscar un gobierno fuerte que pueda superarlas, y la monarquía se presenta como la forma más adecuada para atender a este fin.

En definitiva, para Lancina el régimen monárquico es el más perfecto. Es un régimen firme y estable, que ahoga fácilmente las sediciones y se opone como un solo hombre a los enemigos existentes. Es el símbolo de la unidad y de la paz. El titular ha de ser designado por principio hereditario, y ha de poseer el pleno ejercicio de la soberanía. Ahora bien, la monarquía es la mejor forma de gobierno, siempre y cuando el príncipe respete la justicia; de lo contrario, se convierte en el peor de los regímenes:

“Cuando rebosan los excesos en el estado monárquico se hace el menos plausible, porque no hay a quien quejarse de las opresiones de un príncipe injusto. Buscan entonces los pueblos algún cabo de ánimo generoso, que los ponga en libertad y mude el gobierno”⁹⁵.

No se le ocultan los inconvenientes del sistema monárquico; pero considera que en las cosas humanas, como es imposible carecer de todos los inconvenientes, hay que preferir las que en igualdad de circunstancias introducen menores males: “Es prudencia permitir los menores males por evitar precipicios mayores”⁹⁶.

3. LA DOCTRINA DE LA SOBERANÍA

3.1. El concepto de soberanía de Bodino

La doctrina de la soberanía en Bodino da definitivamente carta de naturaleza en el pensamiento político a la idea de soberanía, como potestad absoluta, perpetua y libre con la que va actuar el Estado moderno. ¿Qué actitud adoptan los escritores españoles del siglo XVII ante ella? Algunos autores

⁹⁴ Cfr. MARAVALL, *La teoría española del Estado...*, op. cit., p. 169.

⁹⁵ *C. P.*, p. 2, I, n° 1.

⁹⁶ *C. P.*, p. 33, XIX, n° 2.

españoles echan sobre sus hombros la carga de construir una doctrina del Estado de forma tal que, sin hacer renunciar a éste, porque las circunstancias históricas no lo permiten, a su poder libre y soberano, el orden de la justicia, del que nace la paz, según se ha venido considerando desde San Agustín, sea el ámbito en el que precisamente se haga posible, sobre su pleno y recto sentido y se ponga en práctica esa soberanía del Estado moderno, al que no cabe ni oponerse ni desconocer. Como señala Maravall⁹⁷, éste es el problema medular de la doctrina española del Estado en el siglo XVII. Por ello, nos ocuparemos de la doctrina de la soberanía de Bodino, en breve síntesis, y a continuación de la doctrina de la soberanía popular o el *principatus politicus* (el poder político) en la doctrina jurídico-política de Suárez. Como veremos, ambos influyen en el concepto de soberanía de Lancina.

Conviene recordar que durante la Edad Media no cabe hablar de soberanía, ya que el poder está tipificado de modo muy distinto a como lo estará más tarde. En la Edad Media el rey tenía una autoridad muy reducida, carecía de la *potestas legibus soluta* que, como veremos, es la que caracteriza al que detenta la soberanía. Como ha puesto de relieve B. de Jouvenel⁹⁸, el monarca medieval no es legislador, sino juez; la función más característica de su autoridad radica precisamente en resolver “en apelación” cuantos litigios le son presentados a tal efecto. Y la merma más significativa de su poder viene constituida por la obligación de respetar la costumbre y los pactos. A este respecto, señala J. M. García Marín que “la monarquía europea medieval es siempre y en todo caso una monarquía preeminencial o, si se quiere, limitada. Limitada por la ley divina, por la ley natural y hasta por el derecho consuetudinario de origen popular, que siempre es anterior al derecho regio”⁹⁹. El monarca medieval no era, pues, soberano.

No obstante, podría objetarse que es durante la Edad Media cuando aparece más arraigada la doctrina acerca del origen divino del poder. Según esto, sería en el Medievo donde habría que buscar los orígenes doctrinales que condujeron al absolutismo. Sin embargo, como señala Jouvenel, la realidad es que “lejos de ser la causa del engrandecimiento del poder, el concepto de Soberanía divina ha coincidido durante siglos con su pequeñez”¹⁰⁰. El hecho de que en la Sagrada Escritura se afirme que todo poder viene de Dios (Rom. 13, 1) no puede interpretarse como un privilegio personal que exime de responsabilidad en su ejercicio, sino todo lo contrario. La teología

⁹⁷ Cfr. MARAVALL, J. A., *Teoría española del Estado*, op. cit., p. 188 y ss.

⁹⁸ JOUVENEL, B. de, *La soberanía*, Madrid, Rialp, 1957.

⁹⁹ *Teoría política y gobierno en la monarquía hispánica*, op. cit., p. 274.

¹⁰⁰ JOUVENEL, B. de, *El poder. Historia natural de su crecimiento*, Madrid, Unión Editorial, 1998.

católica, al estudiar la autoridad, la considera totalmente ajena a la idea de un mandato directo confiado por Dios a los reyes; se afirma que la autoridad tiene un origen divino porque Dios ha creado la naturaleza y “la naturaleza del hombre quiere que éste sea un animal social y político y que viva en la colectividad¹⁰¹, y que esa comunidad requiere una autoridad civil¹⁰², pero que depende de la voluntad de la comunidad el constituir rey, cónsules, o magistrados.

Por otra parte, la doctrina del origen divino del poder se interpreta durante la Edad Media en un sentido de carga para la autoridad, ya que le impone el marco y los límites de su actividad y, así como el monarca se ve obligado por la corte de los Pares a respetar la costumbre y otras normas, también se ve obligado a respetar la ley de Dios y la ley natural en el ejercicio de su función, ya que, debido a las circunstancias históricas propias de la época, la Iglesia vela por ese cumplimiento y sanciona con penas canónicas a quienes se desvían de él.

Es con posterioridad cuando se hace hincapié en esta doctrina con un sentido muy distinto. Antes de llegar a esa concepción hay que pasar por la Reforma. Es el protestantismo y las consecuencias que de él se derivan (un cierto relativismo, el ideario un tanto laicista, la sobrevaloración de lo temporal no ya como un medio sino incluso como un fin en sí mismo, y la subordinación de la Iglesia al príncipe o poder civil de cada territorio) lo que influye -no exclusivamente, pero sí de modo inequívoco- en la interpretación absolutista de la doctrina de la soberanía¹⁰³. La nueva teología que trajo consigo la Reforma arrumbó como algo inservible los restos de la doctrina agustiniana y medieval fundada en la dualidad comunicativa entre las dos ciudades, la celestial y la terrena y, con ella, del principio *nulla potestas nisi a Deo* aplicable tanto a los Papas como a los príncipes seculares. La autonomía de la religión arrastró consigo la autonomía de la política, una política que pronto habría de ser la propia de un Estado moderno¹⁰⁴. Para que nazca la soberanía será necesario que se condensen los poderes, diversificados en el Medievo, en un centro de poder -el monarca- que monopolizará las funciones del poder político: legislación, justicia y derecho de guerra.

Como hemos señalado anteriormente, el proceso de formación del Estado nace y se consolida vinculado fundamentalmente a tres aspectos: a) en pri-

¹⁰¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S., *De regimine principum*, t. 1.

¹⁰² Cfr. SUÁREZ, F., *De legibus, op. cit.*, lib. 7, caps. I-IV.

¹⁰³ Cfr. sobre este punto JOUVENEL, B. de, *El poder, op. cit.*

¹⁰⁴ TERNI, M., *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra medioevo e età moderna*, Roma-Bari, 1995, p. 81.

mer lugar, a su condición *soberana*; b) en segundo lugar, a su conexión con una moral específica, que no es otra que lo que se ha denominado como *razón de Estado*; c) y, por último, a su cualidad como *aparato* o *estructura autónoma de poder*.

La primera de esas características está referida a la *condición soberana* del Estado que, como mostramos en el proceso de formación del Estado, es un resultado adquirido por la historia. Ahora bien, la operatividad de esta nueva concepción del poder como soberano exigía, lógicamente, su definición en términos de *concepto*, esto es, su elevación a *categoría*, más concretamente, a categoría fundamental de derecho público. Dicha elevación se realiza por obra de J. Bodino, en su obra principal, *Les six livres de la Republique* (Paris, 1576¹⁰⁵). El propio Bodino, en el capítulo octavo del libro primero, al tratar de la soberanía afirma que se ve obligado a comenzar por definirla, ya que ningún jurisconsulto ni filósofo político la había definido hasta ese momento; a pesar de ser, no obstante, el tema principal o la clave de cualquier obra que trate sobre el gobierno de los hombres.

Las primeras palabras con las que se abre la obra son una definición del Estado, o para ser fieles a Bodino, una definición de República: “recto gobierno (un droit gouvernement) de varias familias y de lo que les es común, con *poder soberano*”. En la definición bodiniana se ofrece, en primer lugar, una visión *organicista*, residualmente medieval, de la sociedad: ésta es una *unión de familias* y no de individuos mismos. Pero sobre todo, en segundo lugar, en la definición aparece por primera vez en la historia de la teoría política, la condición de esencialidad que la soberanía tiene para la idea de Estado. La *soberanía* es, pues, aquí concebida, por primera vez, como el *atributo esencial y definitorio del Estado*. Lo que define al Estado es la soberanía, es decir, el ser una agrupación de familias, con *poder soberano*.

En el capítulo octavo del libro primero, de forma inequívoca, afirma Bodino que la *soberanía* es “el poder absoluto y perpetuo de una república”. Los caracteres, pues, que la tipifican son: en primer lugar, el tratarse de un *poder perpetuo*, esto es, poder último; y en segundo lugar, *poder absoluto*, *lege soluto* o *solutus a legibus*: “poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular... sin consentimiento de superior, igual o inferior” (Lib. I, cap. 10)¹⁰⁶.

¹⁰⁵ La obra aparece en francés en 1576, y diez años después, con leves variantes, el propio autor realiza una traducción o versión latina (1586), de la cual, por su novedad y trascendencia, se realizan siete ediciones en tres años, y ello aconteció, cosa insólita, a mitad del siglo XVI.

¹⁰⁶ CONDE, F. J., “El pensamiento político de Bodino”, en A.H.D.E., XII (1935), pp. 5-96.

Como ha mostrado Tierno Galván, Bodino en su concepción de la *sobreranía* no hace otra cosa que trasladar al plano político un modelo originaria y constitutivamente teológico: el arquetipo que sirve a Bodino para construir su imagen del soberano, voluntad última en el Estado, no es otra que la imagen de Dios, voluntad última de la que depende el orden total del universo. Continuando así la tesis del voluntarismo franciscano de Duns Scotto¹⁰⁷. *Poder absoluto y perpetuo* que en Bodino no puede nunca confundirse con arbitrariedad, ya que ese poder soberano está dado a quien lo posee para que realice “el recto gobierno del Estado”. P. Mesnard ha insistido en que el término *droit* tiene en Bodino una significación normativa innegable respecto a la posible conducta del soberano¹⁰⁸.

En la misma línea nos confirma Bodino cuando comprobamos que la *sobreranía absoluta* tiene, al menos, tres inexcusables límites: a) en primer lugar, la ley eterna y la ley natural; b) en segundo lugar, el soberano no puede desconocer el orden jurídico en el que se base su propia legitimidad, esto es, las leyes fundamentales del reino; c) y en último lugar, el régimen de la familia y de la propiedad, y ello porque la familia tiene una entidad previa a la propia República o Estado; y a su vez, porque la propiedad es la base de la sustentación de la familia. Estos tres límites actúan como frontera fuera de la cual es imposible pensar que exista un “recto gobierno”. Podrá no ser un Estado de Derecho como ahora conocemos, pero desde luego, sí es un Estado de leyes.

Como señala, muy acertadamente, Truyol Serra¹⁰⁹, el concepto de soberanía de Bodino (*souveraineté, majestas* en la versión latina), es más complejo de lo que su definición parece indicar. En la *République*, soberanía es “el poder absoluto y perpetuo de una república”; en *De republica*, “el poder supremo sobre los ciudadanos y súbditos y desligado de las leyes” (*summa in civis ac subditos legibusque soluta potestas*). La primera fórmula hace hincapié en el carácter de absoluta y suprema que tiene la soberanía; la segunda, a la vez que precisa que no está limitada por las leyes, matiza el alcance del poder soberano en cuanto poder último, al indicar que es supremo respecto a los ciudadanos y los súbditos, lo cual deja abierta la cuestión de si lo es precisamente de un modo absoluto, como se desprende en cambio

¹⁰⁷ “Los supuestos scotistas en la teoría política de J. Bodin”, en *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 95-118.

¹⁰⁸ MESNARD, P., “Juan Bodino, teórico de la República”, en *Revista de Estudios Políticos*, nn. 113-114, 1960, pp. 105-190. Y, más concretamente, en *Jean Bodin en la Historia del pensamiento político*, Madrid, I.E.P., 1962, pp. 76-77.

¹⁰⁹ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, T. II, (3^a ed. revisada y aumentada), Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 149.

literalmente de la definición francesa, más lapidaria. En realidad el poder soberano es “absoluto” sólo en relación al orden jurídico positivo, y aun así con las restricciones que veremos.

Para Bodino el punto de partida del poder político reside en el Estado. Este último y su personificación, el príncipe, es quien detenta de forma incompañada la soberanía. No obstante, que la *puissance souveraine* resida y se identifique con el poder estatal, no quiere decir que Bodino no esté pensando que el verdadero titular de la soberanía es el rey. El rey bodiniano es el vicario de Dios en la tierra y quien le perjudica hace afrenta a Dios. Si de éste procede el soberano, de ambos proviene la soberanía. Una soberanía que no reconoce superior en lo temporal, pero que está limitada por la ley de Dios. Aquí puede verse con mayor claridad cómo el concepto de soberanía al modo bodiniano tiene connotaciones éticas y religiosas. En efecto, el rey más que una persona es una entidad mística, diríase que un concepto trascendente corporeizado cuya majestad más que apoyarse en consideraciones jurídicas, tiene su origen en la filosofía cristiana. Desde esta perspectiva, como delegado de Dios y como factor aglutinante entre los franceses, está obligado a perseguir el bien público, la libertad natural, la propiedad de los bienes y la unidad religiosa dentro del Estado.

Nuestros escritores del siglo XVII también afirman con incansable frecuencia que el rey es vicario de Dios. Nos hallamos, pues, ante la expresión *Vicarius Dei*, que tan importante papel juega en la literatura jurídico-política medieval, sólo que ahora ha sufrido una importante evolución. En España se encuentra reiteradamente en las Partidas: el Emperador es vicario de Dios y también lo es el rey. En otros muchos documentos, tales como las actas diversas de las antiguas Cortes de León y Castilla, usan fórmulas análogas. Ahora bien, “en nuestros escritores, a la afirmación del vicariato divino que lleva en sí *-naturaliter-* la función del poder político sigue la expresa indicación del fin que entraña esa delegación de potestad”¹¹⁰. La aplicación de la fórmula *Vicarius Dei* adquiere en nuestro siglo XVII un valor político específico y se maneja como una limitación en el sentido de que el poder tiene un contenido determinado por su fin. Mediante esta fórmula se pretende recordar a los reyes como un deber de conciencia la subordinación a la moral y a la religión en el ejercicio de sus funciones.

El príncipe de Bodino también está condicionado en su quehacer por la voluntad de Dios y la materialización positiva de ésta, la ley divina y su derivación directa el derecho natural. Aun así, su tesis es revolucionaria en una importante medida, desde el momento en que defiende y razona la tesis

¹¹⁰ MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 198.

del rey *a legibus solutus*, y capacitado para legislar sin otras restricciones que las que imponga su conciencia¹¹¹. Respecto a la posible contradicción de principios que pueda darse entre la prevalencia indiscutible -que Bodino sostiene sin ambages- de la ley divina y natural con los eventuales recursos a una razón de Estado que de por sí reclama la adopción de soluciones basadas en el pragmatismo, el pensador francés adopta una posición claramente antimaquiaveliana.

3.2. La soberanía popular o el principatus politicus (el poder político) en la doctrina jurídico-política de Suárez

En el tema que venimos analizando, dos hechos políticos condicionan el pensamiento de Suárez¹¹²: el primero, la lucha dialéctica contra el Rey de Inglaterra, que en nombre del derecho divino de los reyes se arroga el poder espiritual supremo de su pueblo y exige juramento de fidelidad a todos sus súbditos. El segundo, la polémica del Parlamento de París que condena y prohíbe el libro de Suárez por antimonárquico. Ante estos hechos, Suárez enriquece su metodología con el análisis de los hechos históricos y la interpretación filológica de textos y argumentos aducidos en la polémica. El tratado de la *Defensio fidei* (1613) y la *Respuesta al Acta condenatoria del Parlamento de París* (1614) se completan con su estudio sociológico sobre la monarquía, que explica en sus últimas lecciones *De Fide* en 1615, texto que representa el momento cumbre de su madurez intelectual¹¹³.

En efecto, en el mismo momento en el que Suárez envía a la imprenta el tratado *De legibus* se ve obligado a intervenir en la polémica teológico-política entre Roberto Belarmino y Jacobo I de Inglaterra sobre el absolutismo teocrático del Estado: Jacobo I había dirigido su apología a los príncipes cristianos para formar con ellos un frente común contra el Papa. El 5 de enero de 1610 el nuncio de Madrid, Decio Caraffa, en nombre del Papa Pa-

¹¹¹ Cfr. MEINECKE, F., *Idea de la razón de Estado*, op. cit., p. 59.

¹¹² Para el análisis de la doctrina de Suárez sobre el poder político seguimos el estudio de E. ELORDUY, S. J., *La soberanía popular según Francisco Suárez*, en "Introducción", (*Defensio Fidei III, Principatus politicus o la soberanía popular*), edición crítica bilingüe de E. Elorduy y L. Pereña, Madrid, C.S.I.C., 1965, pp. XV-CXCV (*C.H.P.*, Vol. II). PEREÑA, L., *Génesis suareciana de la democracia* en "Estudio Preliminar", T. V (*De legibus III*, 1-16, "De civile potestate"), ed. crít. bilingüe de L. Pereña y V. Abril, Madrid, C.S.I.C., 1975, pp. XV-LXXXVIII (*C.H.P.*, Vol. XV). GALLEGOS ROCAFULL, J. M., *La doctrina política del padre Suárez*, 1948. SOLANA, M., *Historia de la Filosofía española*, T. III, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1941, pp. 453-513. ROMMEN, H., "La filosofía jurídica y política de Suárez" en *Pensamiento*, vol. 4, núm. extraordinario (1948), p. 494-536. _____, *La teoría del Estado y de la Comunidad internacional en Francisco Suárez*, (trad. de V. García Yebra). Estudio Preliminar de E. Gómez Arboleya, Madrid, 1951.

¹¹³ Cfr. PEREÑA, L., *Génesis suareciana de la democracia*, op. cit., pp. LVIII-LXV.

blo V, pide a Suárez que responda al Rey de Inglaterra¹¹⁴, por lo que se ve obligado a escribir el libro sobre la defensa de la fe católica. Jacobo I, con la ayuda de la Sorbona y las medidas del Parlamento francés, estuvo muy cerca del triunfo: la *Defensio fidei* fue quemada en Londres el 1 diciembre de 1613 y su lectura prohibida en Inglaterra; en 1614 se hizo quemar esta obra en el patio del Parlamento francés. Aquella fase polémica que transcurría paralela a la publicación de su obra jurídica fundamental (*De legibus*), le sirvió para precisar conceptos y madurar su tesis política.

Como señala L. Pereña, el libro III de la *Defensio fidei* es su tratado político fundamental; la primera parte (capítulos 1-9) trata sobre la soberanía popular, y la segunda (capítulos 10-30) se refiere a las relaciones entre la Iglesia y el Estado¹¹⁵. La *Defensio fidei* (Coimbra, 1613)¹¹⁶ cortó la polémica elevándola a una altura científica. Suárez se esfuerza por encontrar la base última del pensamiento político-religioso de Jacobo I, que tenía una concepción diferente del orden social. En el fondo del problema teológico se debatía una cuestión social y política, que Jacobo I resolvía a favor suyo, considerando el poder como soberanía personal y absoluta otorgada por Dios inmediatamente al rey. Al fomentar la parcelación religiosa, introducía una profunda revolución en el concepto de pueblo. En la concepción suareciana, el pueblo como tal tiene un valor anterior a la autoridad humana e independiente de ella, las diversas estructuras -política y jerárquica- están al servicio, como medios, del perfeccionamiento social progresivo; con la tradición medieval defendía Suárez que la potestad política es otorgada por Dios directamente al pueblo, y por el pueblo a los gobernantes.

El texto simplemente teórico del tratado *De legibus* (III, 1-5), en cierto modo se “politiza” en la *Defensio fidei* (III, 1-4), al incorporar nuevos elementos de carácter social o político que Jacobo I había esgrimido en la polémica. La tesis fundamental en los dos textos es idéntica, pero varía la finalidad y hasta la estructura táctica de su desarrollo. La tesis suareciana se orienta, por confrontación, a refutar y deshacer el poder de derecho divino del rey por el que se legitima el juramento de fidelidad hasta sus últimas consecuencias; en nombre de su poder espiritual, Jacobo I de Inglaterra ata-

¹¹⁴ ELORDUY, E., *La soberanía popular según Francisco Suárez*, en “Principatus Politicus”, “Estudio Preliminar” (C.H.P., Vol. II), pp. XXXIII-XXXVIII.

¹¹⁵ *Defensio fidei* III, T. I, *Principatus politicus* o *La soberanía popular*. Ed. crít. bilingüe por E. ELORDUY y L. PEREÑA. Introducción por E. ELORDUY (“La soberanía popular según Francisco Suárez”, pp. XIII-CCI), Madrid, C.S.I.C., 1965 (C.H.P., Vol. II).

¹¹⁶ A esta edición príncipe siguieron diez ediciones más, sólo la de Colonia, 1614, es coetánea de Suárez, las restantes son posteriores a su muerte. Cfr., ELORDUY, E., *La soberanía popular según Francisco Suárez*, op. cit., pp. VI-VIII.

ba la conciencia de sus súbditos. A la concepción hierocrática de Jacobo I con poder absoluto -civil y espiritual- sobre todos sus súbditos, opone Suárez la tesis de la soberanía popular con poderes del rey, delegados y limitados constitucionalmente por la voluntad de los ciudadanos. La obediencia y desobediencia civil tiene su justificación democrática: a los derechos y deberes del ciudadano corresponden correlativamente los deberes y derechos del monarca.

En la doctrina de Suárez, el poder político (*principatus politicus*) se configura como una dimensión de la comunidad soberana, el pueblo se constituye en sujeto natural e inmediato del poder que encuentra en Dios su causa última en cuanto creador de la naturaleza social del hombre. El Estado, organismo moral y jurídico, necesita un principio ordenador para vivir y realizar el bien común. Suárez ha formulado este principio de filosofía política:

“Ningún organismo puede conservarse si no existe un principio cuya función consista en buscar y fomentar el bien común de aquel. Así ocurre evidentemente en el cuerpo humano y nos lo enseña la experiencia respecto del cuerpo político”¹¹⁷.

El poder político es unidad en el orden y la jerarquía. Pero no es posible este orden y esta subordinación sin la libertad. La autoridad surge para servir a la libertad. El poder político constituye el principio vital de la comunidad, que hace posible la unidad de miembros distintos y de las sociedades inferiores. Cumple una función orgánica que ordena todas las partes al bien común de todo el organismo. El fin del poder político es el bien del conjunto. Para Suárez, la característica del Estado es la de ser *supremum in suo ordine*, esto es, soberano:

“Un poder se llama soberano cuando no reconoce otro poder superior a él, pues el término *soberano* significa negación de otro más alto a quien tenga que obedecer aquel de quien se dice que tiene el poder soberano”¹¹⁸.

La soberanía en sentido formal es la propiedad de un orden o poder de ser “más alto” que otro. Soberano es aquel poder que no conoce ninguno más alto sobre sí. Esta concepción formal de la soberanía implica al mismo tiempo una limitación inmanente: la soberanía de un poder no excluye la de otro poder. Todo poder es “el más alto” -”soberano”- pero *in suo ordine*¹¹⁹. A diferencia de la literatura de su época, Suárez no enumera casuísticamente los atributos de la soberanía, sino que, con criterio plenamente sistemático, estudia las tres propiedades del Estado, es decir, el poder legislativo, el ejecutivo y el juris-

¹¹⁷ *De legibus*, III, 1, 5.

¹¹⁸ *Defensio Fidei*, III, 5, 1.

¹¹⁹ *Defensio Fidei*, III, 5, 1.

diccional. El poder político es general, porque es supremo. Significa plenitud de poderes. Es poder legislativo para dar leyes que polaricen las acciones humanas hacia el fin del Estado. Es poder judicial para definir el derecho y resolver contiendas. Es poder de coacción para castigar. Es poder de administración o gobierno para dirigir. Es poder jerárquico que manda y obliga. Tiene un carácter jurídico, es derecho natural de ordenación¹²⁰. Es universal y supremo, y esencialmente independiente. Existe por igual en todos los Estados independientemente de otros poderes internos o externos y de sus condiciones históricas. Radica en la naturaleza misma del Estado. Es una propiedad natural de la comunidad sin la cual no podría existir.

Este poder *supremo*, que es único e indivisible, constituye la soberanía del Estado sobre su territorio. Abstractamente no es un poder ilimitado y arbitrario: está condicionado por el derecho natural, que es el orden objetivo impuesto por Dios en la jerarquía de los seres; está limitado por la sociabilidad natural de todos los hombres y todos los pueblos, que no puede ser destruida por la convivencia política; está limitado por los derechos fundamentales de la persona y la familia, en función de los cuales el Estado mismo tiene sentido y valor; está limitado por las condiciones que libremente le impone el pueblo en la realización histórica del poder. Porque el sujeto y depositario de la soberanía es el pueblo mismo en cuanto que forma un organismo moral y jurídico¹²¹. La comunidad en su conjunto constituye el portador jurídico de la soberanía.

En cuanto al origen de la soberanía, si es el libre consentimiento de los ciudadanos el que constituye jurídicamente la comunidad civil, es lógico que sea esta misma comunidad la poseedora de la autoridad civil por derecho natural. Suárez niega la tesis del derecho divino inmediato del rey, tal como estaba formulada en los ambientes protestantes, que ponían al rey como investido directamente por Dios de su soberanía, y contrapone la tesis que hace del pueblo, como comunidad, depositario de la autoridad, autoridad que el pueblo transfiere al soberano, a quien puede quitársela en el caso de que abuse de ella. La potestad política viene inmediatamente de Dios, y, sin embargo, ha sido encomendada a los reyes y a los supremos senados, no por Dios inmediatamente, sino por los hombres. El origen próximo de la soberanía del rey es humano: le es transferida por la comunidad. El origen remoto es divino: porque toda potestad viene de Dios.

Dios es la causa primera, fuente de toda jurisdicción. Constituida la comunidad, la autoridad política cuenta con ciertas facultades que exceden del

¹²⁰ *De legibus*, III, 1-7.

¹²¹ *De legibus*, III, 1, 8; III, 4, 1; III, 4, 2; III, 9, 10; III, 9, 11.

poder individual; luego el sujeto primario de esa autoridad es radical y, virtualmente, la comunidad misma. El sujeto de la autoridad, es el pueblo mismo: “La potestad civil, por ser y naturaleza, está en la misma comunidad”¹²²; el pueblo es el sujeto, pero no el origen del poder. La potestad espiritual viene directamente de Dios, pero la temporal no la da Dios a ninguna persona particular, sino al cuerpo social una vez constituido, y éste la transmite a la persona o personas que habrán de ejercerla, “ningún rey o monarca tiene o ha tenido el principado político inmediatamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad y la institución humanas”¹²³.

Los hombres pueden formar este o aquel Estado, pero una vez que los individuos y sociedades libremente se reúnen en comunidad, surge necesariamente el poder político independientemente de la voluntad de los individuos. Poder y Estado son correlativos en virtud de su propia esencia¹²⁴. No es posible la formación de un Estado sin un poder político, aunque los hombres intentaran ponerse de acuerdo para prescindir de toda clase de subordinación. El poder político radica en la naturaleza social del Estado. Tiene carácter ético. Se convierte en autoridad con derecho a mandar y ser obedecido. Su esencia deriva de la naturaleza social del hombre creada por Dios. Como creador de la naturaleza humana y fundamento del derecho natural, Dios es origen de la autoridad del Estado. Es causa formal. Únicamente Dios puede ser el origen del poder a través de la ley natural. Pero no por un acto especial de otorgamiento, sino por el acto mismo de creación de la naturaleza humana históricamente realizada.

En Suárez toda la dinámica sociológica del Estado viene determinada por dos principios: libertad humana y orden social se necesitan, se completan. El orden es el bien común. Y ese orden limita y a la vez hace posible la libertad; esta libertad fecundiza y a la vez desborda el orden concreto. Ni libertad absoluta ni orden estático. El bien común es dinámico a través de la libertad política. En virtud de la libertad política y del bien común, el pueblo, que es naturalmente soberano, determina su forma de gobierno. A través del *consensus*, la libertad política se institucionaliza en pacto constitucional entre el pueblo soberano y el titular del poder. La organización histórica del poder se deja al libre discernimiento de los ciudadanos: “el derecho natural otorga de suyo inmediatamente este poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente que dicho poder permanezca siempre en ella, ni

¹²² *Def. fidei*, III, 3, 13. *De legibus*, III, 4, 2.

¹²³ *Def. fidei*, III, 2, 10.

¹²⁴ *De legibus*, III, 3, 1.

que sea ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa”¹²⁵. La comunidad puede determinar libremente su poder en instituciones concretas que definan históricamente su origen político, porque a todo pueblo asiste el derecho natural de escoger el régimen político que quiera.

El traspaso del poder se verifica por un pacto o contrato. Hay según Suárez un doble pacto en la constitución de la sociedad civil: por el primero se organiza la comunidad en un *corpus mysticum politicum* con la consiguiente autoridad, y por el segundo, aunque puede ser implícito, traspasa esta autoridad al príncipe. Esta es una peculiaridad de la doctrina de Suárez. Otros autores, por ejemplo Vitoria, no hablan de ese doble pacto, sino de un mutuo consentimiento de la sociedad, por el que se realiza ese traspaso.

Según Suárez, el pueblo, por un acto de gobierno, concede el derecho subjetivo a la posesión del poder político. No tiene otra forma el gobernante de adquirir la autoridad¹²⁶. Este consentimiento para el acto fundacional de un régimen político pudo ser expresado explícitamente en leyes fundamentales o implícitamente por la adhesión progresiva de los ciudadanos por influjo de ciertas circunstancias históricas. Para Suárez, este consentimiento fundacional de un régimen tiene la característica de un pacto entre el pueblo y el soberano¹²⁷. El gobernante viene a ser como un delegado del pueblo que le ha investido del poder de jurisdicción para realizar el bien común. El soberano o jefe de Estado es administrador del pueblo, no es señor y dueño del Estado sino servidor; representa a toda la comunidad en cuanto que esta representación es conveniente para el bien común; es una persona pública que gobierna en función de un mandato¹²⁸.

El soberano está obligado en consecuencia a gobernar de acuerdo con las condiciones y limitaciones del pacto constitucional. El pueblo elige a sus representantes y concede los poderes que quiere, fija la duración del mandato y las condiciones de su ejecución¹²⁹. La legitimidad de la monarquía estriba en la voluntad popular. Existe un pacto entre el rey y el reino a través del cual se definen las limitaciones y las condiciones de gobierno. Pero puede el pueblo entregar al rey todo su poder y renunciar totalmente a su libertad política. Suárez justifica la monarquía absoluta¹³⁰. El pueblo ha entregado en

¹²⁵ *Defensio fidei*, III, 2, 9.

¹²⁶ *De legibus*, III, 4, 2.

¹²⁷ *Defensio fidei*, III, 2, 17.

¹²⁸ *Defensio fidei*, III, 2, 11.

¹²⁹ *Defensio fidei*, III, 2, 13.

¹³⁰ *De legibus*, III, 19, 6.

este caso todo su poder político y ha dejado de pertenecerle efectivamente. Por tanto, no se trata simplemente de una delegación en el ejercicio de la soberanía, sino de la transmisión de la soberanía misma: “la transmisión de ese poder por el pueblo al soberano no es delegación sino *cuasi* enajenación o entrega ilimitada de todo el poder que había en la comunidad”¹³¹. El rey en el caso de la monarquía absoluta será superior al pueblo mismo. No podría ya legítimamente el pueblo reclamar otra vez su propia libertad, ni podrá levantarse legítimamente contra el rey, invocando el poder que ha dejado de pertenecerle. El pueblo tiene el deber de cumplir el pacto constitucional. Solamente en el caso de que el rey cayera en tiranía, abusando de su legítimo poder, podría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa. Porque a ese derecho nunca ha renunciado el pueblo¹³².

Como señala Pereña¹³³, la tesis de la *translatio* fue una concesión a la monarquía absoluta de su tiempo. En aquel momento pesaba la exaltación de la monarquía, ideal político que venía impuesto desde Aristóteles a Santo Tomás, y Suárez lo acepta como dogma de filosofía política¹³⁴. El principio de *renunciabilidad* de la libertad le prestó la fórmula filosófica; Suárez acude constantemente al fenómeno de la esclavitud para explicar la posibilidad de la enajenación del poder político que originariamente detentaba el pueblo. Si los derechos naturales, en general, son inalienables, pueden ser renunciables y, en consecuencia, pueden ser enajenados, de voluntad o por fuerza, cuando son derechos naturales no preceptivos sino simplemente concesivos¹³⁵. Este tipo de derechos naturales han sido concedidos directamente por la naturaleza, pero no con la obligación de que permanezcan siempre igual. Es el caso de la libertad que, a pesar de ser un derecho natural inherente a la persona humana, es derecho natural simplemente concesivo al que se puede renunciar vendiéndose en esclavitud, o enajenar por fuerzas en caso de guerra justa.

En cuanto a las limitaciones del poder soberano, la primera limitación proviene del fin mismo de la sociedad civil, el bien común temporal, que limita intrínsecamente la autoridad del Estado. El pueblo traspasa su potestad al rey o gobernante, mas no por esto incurre en el absolutismo de Hob-

¹³¹ *De legibus*, III, 4, 11.

¹³² *Defensio fidei*, III, 4, 3.

¹³³ Pereña, L., *Génesis suareciana de la democracia*, *op. cit.*, p. LV. Sobre la teoría de la traslación de la jurisdicción suprema de Dios a la comunidad y de ésta al príncipe en algunos representantes de la Segunda Escolástica (Vitoria, Soto, Molina o Suárez), vid. MURILLO FERROL, F., *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 94-95.

¹³⁴ *Defensio fidei*, III, 10, 23.

¹³⁵ *De legibus*, II, 14, 15.

bes. La potestad que la comunidad política recibe directamente de Dios no es ilimitada, sino que queda limitada en primer lugar por el mismo sujeto en que se recibe. El pueblo no puede renunciar a sus derechos naturales ni enajenarlos, y los conserva siempre, de suerte que el rey no puede atentar contra ellos. Puede también poner límites y condiciones al poder que entrega, y el rey debe atenerse a lo estipulado en el contrato. No obstante, una vez hecho el traspaso del poder, el pueblo no puede reclamarlo a su antojo, ni destituir al rey, ni poner arbitrariamente nuevos límites a su potestad, “después que el pueblo ha trasferido al rey su potestad, no puede justamente, apoyado en la misma potestad, proclamar su libertad a su arbitrio o cuando se le antoje”¹³⁶. Otra cosa es cuando el rey abusa de su poder y lo convierte en tiranía, en ese caso el pueblo tiene el derecho de justa defensa, y puede llegar a destituirlo. Suárez condiciona la obediencia civil al cumplimiento por el monarca de estas exigencias de justicia, formuladas en normas de derecho natural o positivo. El abuso de poder puede obligar a la desobediencia civil¹³⁷.

3.3. La soberanía según Lancina. Relación del poder real con la ley. Límites al poder

Como hemos tenido oportunidad de notar, la palabra “soberanía” se generaliza muy pronto en España¹³⁸, si bien, en la traducción española de la obra de Bodino, Gaspar de Añastro no la usa en ninguna ocasión, sustituyéndola por la fórmula tradicional. Pero es sintomático el caso inverso sucedido con la traducción española de la obra de Botero. En 1589, el italiano Botero escribe su *Tratatto de la Ragion di Stato*. En el original italiano no aparece ni una sola vez la nueva expresión y sí, en cambio, la de *sopranità* para designar el poder real valiéndose de una de sus notas: la superioridad. Sin embargo, el traductor que la vierte al español en 1593 por encargo de Felipe II, su cronista, Antonio de Herrera, traduce siempre esa voz extranjera por la de “soberanía”. A comienzos del siglo XVII es ya universalmente aceptada, con muy rarísimas excepciones.

Pero la doctrina de la soberanía de Bodino llevaba en sí una raíz voluntarista, forzosamente contraria al pensamiento de nuestros escritores. De ahí el gran problema que tratan de resolver y que constituye lo más importante de su labor. El rey, en Bodino, es *legibus solutus*, y en Hobbes, sabido es

¹³⁶ *Defensio fidei*, III, 3, 2.

¹³⁷ *Defensio Fidei*, VI, 6, 11.

¹³⁸ Cfr. MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 190.

que la voluntad, no la razón, hace la ley. Esta manera extremada de concebir la autoridad real no podrá ser encontrada en ningún autor español del siglo XVII¹³⁹. No obstante, el concepto de soberanía se halla desde muy pronto en los autores españoles del siglo XVII. Como veremos, Lancina, aunque no da una definición de soberanía, se refiere a ella en numerosos comentarios.

Nuestros escritores reconocen la soberanía del rey, su poder libre, pero al mismo tiempo, tratan de dejar bien sentado que este poder ha de realizar la ley natural, es decir, ha de decretar la justicia. El rey es soberano, libre, pero moviéndose en un orden objetivo de justicia y legalidad necesaria. De aquí el interés decisivo del problema de la relación del poder real con la ley que con insistencia aparece analizado en los escritores del siglo XVII. Sostienen inalterablemente la subordinación del soberano a la ley divina, natural y de gentes. ¿Pero qué sucede en relación a las leyes civiles? ¿en qué posición está el rey respecto a ellas? A propósito de esta cuestión, escribe Maravall: “En España, Márquez y Portocarrero, sostienen que el rey es libre respecto a las leyes civiles. Éstas las puede derogar, mudar y dispensar. A ellas, pues, no está sujeto, porque puede promulgarlas o derogarlas”¹⁴⁰.

Lancina sostiene que, aunque esta exención es innegable en principio, no menos cierto es también que el rey debe cumplirlas. El rey puede no cumplir las leyes; debe, incluso, dejar de cumplirlas en determinados momentos. Pero, normalmente, el buen rey obrará dentro del ámbito de las leyes que él mismo ha dado o que por su voluntad se mantienen, porque, de lo contrario, las desestimarán todos si el que tiene obligación de defenderlas es el primero que las quebranta. Normalmente, el príncipe debe desenvolverse dentro de la ley que él mismo dicta.

Para asegurar el mantenimiento de la ley, a lo primero que se acude es a robustecer el respeto a ella. Se destaca el valor de la ley para llevar al ánimo del soberano la decisión de acatarla; se quiere fortalecer en él el deseo de hacerlas cumplir:

“Cuando permiten los príncipes que se corrompan los estatutos, dan los súbditos las leyes. Tanto es príncipe un príncipe cuanto mantiene el vigor de las leyes; mal va el Estado cuando los vasallos discurren públicamente de las reformas; estas conversaciones minoran el amor que se debe tener a la majestad”¹⁴¹.

El príncipe debe cumplir las leyes y hacerlas cumplir. Excepcionalmente, en su soberanía reside el poder de desligarse de ellas y dispensar a otros,

¹³⁹ MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 194.

¹⁴⁰ *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 205.

¹⁴¹ C. P., p. 184, XCIII, n° 1.

pero sólo con carácter extraordinario: “Las leyes una vez promulgadas, aunque duras, porque por ellas se respetan los príncipes, se han de hacer observar; si no es, que hechas por los excesos, cesando éstos, sea necesario moderarlas”¹⁴². El rey puede dispensar el cumplimiento de las leyes, pero sin que se convierta en costumbre:

“Puede el monarca en un caso grave valerse de la absoluta potestad, pero no dispensar tantas veces a la ley que se reduzca a costumbre”¹⁴³.

En circunstancias de especial gravedad es necesario instituir cargos y tomar medidas excepcionales sin atenerse a la formalidad de las leyes: “A grande mal, grande remedio; alguna vez es necesario que el médico corte sin tener piedad porque si se detiene todo el cuerpo se pudre; ni hay otro remedio para salvarle”¹⁴⁴. Ahora bien, este tipo de medidas sólo deben aplicarse cuando se pretende atajar un peligro grave e inminente que atenta contra la seguridad del Estado: “En ciertos casos, adonde corren de prisa los peligros estorba la formalidad de las leyes; el beneficio que depende de muchos fácilmente se embaraza, y las resoluciones de los Senados suelen tenerse por más tardas”¹⁴⁵.

El príncipe, después de tomar medidas para remediar la gravedad del asunto, deberá seguir muy de cerca la situación hasta que vuelva a la normalidad: “Aunque se haya reparado el mayor mal, suele quedar el mismo dolor, porque no se regula de la grandeza, sino es del sentimiento; y a cualquier novedad se renuevan los primeros temores. Los mayores males, cuando duran, hacen que se descuiden los menores; y después, los muy tenues se suelen sentir como los más grandes. Verdad es que abierta la llaga, o no resumido el humor, se debe caminar con gran regla, porque todo se puede volver a remover. El sabio médico no deja al enfermo hasta que se halla afirmado en la salud, porque suele haber tanto peligro en una inadvertida convalecencia como en la misma enfermedad”¹⁴⁶.

Hasta aquí hemos analizado la cuestión de si el rey puede o no considerarse exento de las leyes, *solutus a legibus* y dispensar de ellas, es decir, trasladar la exención a otras personas. Ahora debemos considerar si puede cambiar las leyes y dar otras nuevas. “Las leyes se practican en los Estados conforme los tiempos -dice Lancina-; y las que en unos fueron necesarias,

¹⁴² C. P., p. 447, CCXCV, nº 4.

¹⁴³ C. P., p. 89, LXI, nº 16.

¹⁴⁴ C. P., p. 450, CCXCVI, nº 5.

¹⁴⁵ C. P., p. 214, CXXII, nº 2.

¹⁴⁶ C. P., p. 310, CCVI, nº 4.

en otros se vuelven inútiles”¹⁴⁷. Las leyes no pueden ser universalmente válidas, van ligadas a circunstancias de lugar, de tiempo, de objeto. El rey puede modificar ciertamente las leyes y dar otras nuevas, pero en esta materia debe andar precavido. Contra el peligro de las innovaciones había advertido ya Maquiavelo¹⁴⁸, y “la conformidad de todos en este punto -escribe Maravall- es plena hasta fines del siglo XVII, en que ya Lancina llama la atención sobre el afán de reformas y novedades que anima al pueblo”¹⁴⁹.

El príncipe debe aplicar las leyes teniendo en cuenta las circunstancias del momento. Unas veces será necesario aplicarlas con moderación y otras deberá ejecutarlas con más rigor, atendiendo a la gravedad de la situación: “No se pueden ejercer siempre de un modo los estatutos; hay tiempos en que es menester moderarlos y tiempos en que es necesario irritarlos”¹⁵⁰. Advierte Lancina que las leyes rigurosas a veces son necesarias: “Temen los súbditos la introducción de leyes rigurosas pareciéndoles que aunque a príncipes moderados no los irritan, pueden ser a los tiranos medio para la destrucción de los Reinos. Las leyes que tiene violencia tal vez duermen en los Estados, tal vez se practican; no quieren usar de ellas los príncipes cuando se vive en moderación, mas para algunos casos en que se necesita de inordenados y rigurosos castigos, es bueno tenerlas guardadas”¹⁵¹.

Si el rey puede incumplir o cambiar las leyes cuando una situación nueva requiera una innovación legal, ¿en qué posición se encuentra respecto al contenido de la nueva disposición? ¿Cualquier cosa que decida su voluntad puede ser ley? Evidentemente, no. Si el rey tiene la facultad legislativa es porque se le considera capaz para dilucidar y establecer lo que se deduzca del “dictamen y ley de la razón”. La ley humana tiene que estar siempre en armonía con el derecho natural. Sin duda, la vida social, como todo lo humano, se desenvuelve en el seno de la historia, y la ley universal de la naturaleza tiene que realizarse contando con la mutabilidad de circunstancias. Como señala Maravall, para nuestros escritores del siglo XVII, “la ley no es un dictado soberano, cualquiera que sea su contenido. Sólo es ley la norma justa, lo demás es arbitrio ilegal. Ese concepto sustancial, racionalista, de la ley es esencial a nuestros escritores, como lo fue a toda la escolástica”¹⁵².

¹⁴⁷ C. P., p. 447, CCXCV, n° 4.

¹⁴⁸ *El Príncipe*, cap. VI.

¹⁴⁹ *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 214.

¹⁵⁰ C. P., p. 450, CCXCVI, n° 4.

¹⁵¹ C. P., p. 450, CCXCVI, n° 3.

¹⁵² *La teoría española del Estado*, op. cit., pp. 215-216.

Las leyes, aunque sean justas, no deben ser sofocantes, es necesario aplicarlas con discreción:

“Cuando se ejercitan con igualdad las leyes, el vulgo goza y se modera la altivez de los soberbios. Sea imprudente un príncipe, sea ignorante, sea necio o sea altivo, sea mal mirado o sea ingrato, todo se disimula si guarda las leyes, porque en su equilibrio todo parece bueno”¹⁵³.

El amor, no el temor, debe guardar las leyes: “No es cordura el ostentar violencia en practicarla [la justicia]; el *amor*, no el temor, ha de guardar las leyes”¹⁵⁴. Todas las leyes obligan a la templanza, es decir, a la moderación: “No hay ley que obligue al hombre, cuando puede perdonar, a resentirse, pero nos obligan a la templanza todas las leyes”¹⁵⁵.

El mandato del rey, por tanto, no es ley más que cuando realiza la justicia. Sólo en este ámbito es realmente libre: moralmente, porque no se deja dominar por instintos desordenados; jurídicamente, porque conserva su autoridad de rey y no degenera en tirano. La justicia y la razón con que aquélla es conocida, ligan la acción real, de manera que ésta es libre para moverse dentro de su orden objetivo, pero no para salir de él. ¿Es que, según esto, razón y justicia son límites del poder real? No es el concepto de límite, sino el tantas veces citado de *orden*, el que determina el contorno del poder. El poder alcanza un punto preciso, no por un límite externo que le contenga, sino por su íntima contextura, que le fija sus dimensiones. El poder monárquico no tiene una barrera que le limite desde el exterior, sino una medida constitutiva de su naturaleza.

Nadie, pues, puede juzgar y limitar al soberano. Así, escribe Lancina: “Cuando encarga el soberano un orden preciso, el oficio del ministro es obedecerlo, no disputarlo; estos son arcanos de la soberanía, donde la obediencia es ciega”¹⁵⁶. La indivisibilidad de la soberanía regia es para él indiscutible. Los ministros públicos deben obedecer los mandatos del soberano, porque a ellos no les corresponde examinar si son justos o injustos.

Si nadie puede juzgar ni limitar el poder del soberano, será necesario buscar medios de carácter moral para que el individuo concreto que ejerce el poder monárquico no quiebre el orden que es esencial a éste, y la educación es un medio excelente para tal fin. Ésta es una de las razones por las que se lleva a cabo una gran labor educativa de los príncipes. Eliminado todo recurso jurídico o material para evitar el tirano, la educación es el úni-

¹⁵³ C. P., p. 72, L, n° 2.

¹⁵⁴ C. P., p. 73, L, n° 5.

¹⁵⁵ C. P., p. 79, LV, n° 4.

¹⁵⁶ C. P., p. 43, XXIX, n° 1.

co medio que queda para evitar que el príncipe se salga de sus límites y deberes.

Por otra parte, se observa un fortalecimiento del poder soberano, que asume entonces una inusitada gravedad. Esto es posible percibirlo claramente en el propio Lancina. El misterio y grandeza de la majestad resalta en él como en ningún otro de los escritores españoles que le preceden. A este respecto, escribe Maravall: “Es evidente que otros tacitistas anteriores a él fueron -así Álamos de Barrientos- unos enamorados de la doctrina de los *arcana imperii*; pero en Lancina se siente bajo sus palabras el pulso de una viva realidad”¹⁵⁷.

Por esta razón, los delitos contra la majestad, los honores que le son debidos, y su encumbramiento sobre todas las clases sociales, son cuestiones que preocupan a los escritores políticos de esta época. Sobre los delitos contra la majestad, observa Lancina: “Como no se les toque a los príncipes en la soberanía, todo lo demás es perdonable, y lo pasan, y disimulan”¹⁵⁸. Los reyes del siglo XVII se muestran rodeados de una majestad mucho más cerrada e inabordable que los monarcas de otro tiempo, y todo cuanto a ella atañe queda contagiado de su gravedad: “El hacer misteriosa la majestad es cautela de quien gobierna, se desprecia si mucho se maneja, y aunque más se estime lo que mucho se mira, cansa. Con los medianos y menores fue siempre bueno en los príncipes el semblante grave y afable, pero suele convenir mostrar el sobrecejo con los mayores. Los vasallos que están vecinos quieren ser compañeros del Imperio, los que se hallan lejos pecan de idólatras. La ofensa que se hace al príncipe presente siempre es capital; la que se hace al ausente se ejecuta en quien no se conoce y es más perdonable cuando no es dolosa. Verdad es que toda materia es grave cuando toca a la majestad”¹⁵⁹.

Según nuestro autor, la ley de majestad es necesaria para castigar los delitos más graves que atentan contra la seguridad del Estado: “Esta ley [*lex maiestatis*] es muy razonable en todas las soberanías. En faltando tal arcano al imperio, será difícil que no se disuelva. Majestad tienen los Príncipes, majestad las Repúblicas, y majestad gozan todos los dominios despóticos, y todo es un nombre, aunque diversos los capítulos conforme el genio de los Príncipes y de los súbditos. En algunos imperios no sólo se castigan las obras y palabras contra los soberanos; pero no se perdonan ni aún los pen-

¹⁵⁷ *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 223.

¹⁵⁸ *C. P.*, p. 152, LXXIV, nº 3.

¹⁵⁹ *C. P.*, p. 320, CCXIII, nº 1.

samientos; en otros se permite todo lo que no lleva depravada intención¹⁶⁰. Por esta razón, las leyes militares son siempre inviolables: “Las leyes militares, tanto para el premio cuanto para el castigo, han de ser inviolables; sepa el soldado que sigue la pena al delito y el galardón a la acción gloriosa¹⁶¹”.

Ahora bien, la *lex maiestatis* no debe ser igual en todos los Estados, sino que ha de amoldarse al genio del príncipe y de los súbditos: “En estas leyes han de ser las penas y las observaciones conforme los ánimos y los genios; en unas provincias lo que parece celo representado al príncipe, en otras se hace capital delito exagerado con libertad¹⁶². Éstos serán los delitos que deberán castigarse mediante la ley de majestad: “Los tres capítulos de si alguno fuese traidor para perder un ejército o armada, o fuese cabo de rebeldes, o administrase mal con culpa dolosa las cosas de la República, son muy dignos de las leyes de majestad y de que se resientan los príncipes cuando se peca en ellos¹⁶³”.

En suma, la preeminencia de la soberanía lleva a la exaltación del que la ejerce. De esta manera, soberanía y majestad son términos que vienen a equipararse, ambos expresan el incomparable honor de la cabeza del Estado. Y es que, en la noción de soberanía entra como factor decisivo la idea de superioridad. En el propio Bodino ésta es la idea fundamental de su doctrina de la soberanía, y la exención de las leyes aparece en gran medida ligada y aun derivada de la superioridad. Nuestros escritores del siglo XVII también destacan el carácter esencial de la superioridad del monarca.

¹⁶⁰ C. P., p. 445, CCXCIV, nº 1.

¹⁶¹ C. P., p. 184, XCIII, nº 2.

¹⁶² C. P., p. 445, CCXCIV, nº 2.

¹⁶³ C. P., p. 445, CCXCIV, nº 3.

LA METAFÍSICA DE SUÁREZ EN LA “HISTORIA DEL SER” DE HEIDEGGER (Resumen)*

Por RAMIRO FLÓREZ
Universidad Autónoma de Madrid

“In der scholastische Prägung geht die griechische Ontologie im wesentlichen auf dem Wege über die *Disputationes metaphysicae* des Suárez in die “Metaphysik” und Transzendentalphilosophie der Neuzeit über ...”
SuZ, 22.

(“En la acuñación *escolástica* pasa la Ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la “metafísica” y filosofía transcendental de la Edad Moderna...”)

(T. Gaos, 26).

Dada la limitación de tiempo asignado a esta ponencia, hemos de prescindir de los presupuestos históricos y biográficos que facilitaron la relación intelectual de Heidegger con Suárez¹. Con todo, es imprescindible señalar la doble razón básica por la que Heidegger juzga

* Elaborado para su lectura y posterior discusión en el Instituto IBEROAMERICANO de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca, dirigido por el Prof. Ildefonso Mourillo, y englobado en el Programa general de Actos académicos con motivo de la celebración de Salamanca como Capital Europea de la Cultura.

¹ Un buen apunte hacia esos presupuestos, que se podía obviamente ampliar, es el que se nos da en el estudio de Costantino ESPOSITO: *Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia*, en *QUAESTIO*, 1 (2001). Atti del Colloquio Internazionale. Cassino 10\13, a cura di Costantino ESPESO e Pasquale PORRO. pp. 407-430, especialmente pp. 407-409. El volumen está dedicado a “Heidegger y los medievales” y tiene estudios en alemán, francés, inglés e italiano, que contextualizarían fructuosamente este de Espeso. También ahí se ofrece la *Bibliografía* más actual sobre el tema.

necesario citar explícitamente a Suárez en la valoración y enjuiciamiento generales de la Escolástica. “Suárez es el pensador... que ha sistematizado por primera vez (*zum erstemal systematisiert hat*) la filosofía medieval, ante todo la Ontología”². “La significación de este teólogo y filósofo no se la ha dignificado debidamente, como el pensador que, por su agudeza y autonomía del cuestionar (*des Fragens*) debe ser colocado hasta por encima de Tomás (*noch über Thomas gestellt werden muss*)”³. Por esta doble vertiente del preguntar y del sistematizar, Suárez ha logrado hacer de la Metafísica una disciplina del saber filosófico, *autónoma y unificada*, cosa que no se había dado ni en Aristóteles ni en los comentaristas medievales. Ahí está el gozne de su importancia y del hecho de ser tránsito o lugar medial hacia la modernidad.

Pero no es este tributo laudatorio⁴ lo que ha movido a Heidegger a ocuparse de Suárez. Heidegger tiene su tema propio, único y casi obsesivo: la pregunta por el ser y el olvido, tozudo y persistente, del ser mismo a que lo ha sometido, sin percatarse de ello, la historia entera de la metafísica occidental. Suárez le interesa como una formidable palanca para realizar el derribo, el desmontaje o, con la palabra más fuerte que él utilizará: la “destrucción” de esa metafísica, desde Platón hasta Nietzsche, y plantear con ellos la necesidad de un nuevo inicio del pensar. Todos los *lugares* en que Heidegger se ocupa de Suárez⁵ persiguen esa meta. ¿Cómo el ejercicio “metafísico” del pensamiento ha dejado impensado el ser?

² Die Grundprobleme der Phänomenologie. G. A., 24, 112.

³ Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. G. A. 29/30, 78.

⁴ Es evidente que en esas valoraciones positivas Heidegger no está solo, si bien será original en la forma de sacar de ellas sus conclusiones. En España es sorprendente la casi coincidencia expresiva con que Zubiri enjuicia también laudatoria y precisamente esa novedad y riqueza de Suárez. “Las *Disputaciones* de Suárez constituyen la enciclopedia del escolasticismo... Pero no se trata de un simple repertorio. Las sistematización a que ha sometido estos problemas, y su originalidad al repensarlos, han traído como consecuencia que el pensamiento antiguo continúe en el seno de la naciente filosofía europea del siglo XVII y haya entregado a ella muchos de los conceptos sobre que se halla asentada... Por lo demás es ya archisabido que las *Disputaciones* de Suárez han servido como texto oficial de filosofía en casi todas las universidades alemanas durante el siglo XVII y gran parte del XVIII. Todo ello hace de Suárez un factor imprescindible para la intelección de la filosofía moderna...- Suárez es, desde Aristóteles, el primer ensayo de hacer de la metafísica un cuerpo de doctrina filosófica independiente... Con Suárez se eleva al rango de disciplina autónoma y sistemática... y cuyo vigor y originalidad le colocan en muchos sentidos esenciales muy por encima de los escolásticos “clásicos” de los siglos XIII y XIV” (*Naturaleza, Historia, Dios*, (Vª Edic., 1963), pp. 127-128.

⁵ Fundamental y expresamente en las obras citadas aquí, notas 2 y 3, en *Ser y Tiempo* y en el apartado de Nietzsche II, titulado *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*. Los *Grundprobleme der Phänomenologie* recogen las lecciones del semestre de verano del 1927 y los *Grundbegriffe der Metaphysik* las del invierno de 1929/30. El apartado del Nietzsche II, va fechado como de 1941, si bien, como los anteriores su publicación es muy posterior (1961). Cfr. C. ESPESO, o. c., p. 409.

Una recapitulación de esos lugares se nos ofrece, de forma historiográfica, en lo que Heidegger, a partir de los años treinta, va a denominar la “Historia del ser”. Esa Historia acaba en la denuncia del descarrío del pensamiento actual, mejor dicho, en la carencia actual de un pensamiento que esté enraizado en el ser. Por eso, atiborrados de Cultura, informática y cálculo, el pensamiento reflexivo y meditativo ha perdido la palabra.

Apuntar a los tentáculos, desde los que se pueda atisbar ese relampagueo final, es lo que intentaremos hacer en el desarrollo restringido y rápido de estos tres apartados:

I. *El planteamiento*

II. *La preeminencia del ser como “actualitas”*

III. *El tránsito hacia la subjetividad incondicionada*

Al traer al habla el Suárez de Heidegger haremos, así, Filosofía de nuestro tiempo, que era la finalidad que Heidegger asignaba a toda auténtica filosofía⁶

I. EL PLANTEAMIENTO

Es difícil aislar adecuadamente el contenido de los epígrafes así enunciados, pues todo está involucrado, trabado y fundido en la textura única relacional: ente-Ser, Ser-ente. Obviamente, el planteamiento de modo explícito precede al desarrollo. Pero es en la efectuación previa de los pasos mentales del desarrollo, donde se ha podido articular el planteamiento, tan rotundo, tan radical para la Historia de la Metafísica y, ya en el campo heideggeriano, para la “Historia del ser”.

En la única cita que se nos da de Suárez y en *Ser y Tiempo* queda perfectamente esbozado el plan que deberá seguir un pensamiento que, como el de Heidegger, se haga cargo radicalmente de “la pregunta por el ser”. El núcleo histórico viene configurado por la Ontología griega. “Esta ontología griega, arrancada de sus raíces, se convierte durante la Edad Media en una doctrina fija. El sistema de ésta es cualquier cosa menos un ensamblaje (*Zusammenfügung*) de piezas tradicionales en una construcción (*Bau*). Dentro de los límites de una recepción (*Übernahme*) de las concepciones fundamentales de los griegos acerca del ser, hay todavía en este sistema mucho trabajo nuevo y desconocido”⁷.

⁶ Jede Philosophie ist nur, was sie ist, wenn sie die Philosophie ihrer Zeit ist. G. A., 28, 232.

⁷ Suz, 22; SyT (Gaos, 26).

Y sobre la esta tierra ignota, de trabajo todavía sin hacer, entra la cita aludida de Suárez. Copio la referencia a Suárez y, a la vez, el referente explícito del ámbito de problemas “desconocidos” y que habrá de abordar ese pensamiento nuevo que se interroga por el ser.

“En la cuñación *escolástica* pasa la Ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la “metafísica” y filosofía transcendental de la Edad Moderna...”

“Si ha de lograrse punto a la pregunta misma que interroga por el ser el “ver a través” (*die Durchsichtigkeit*) de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* (*Destruktion*) del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser*, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones el ser, directivas en adelante.

“Este poner de manifiesto el origen de los conceptos ontológicos fundamentales, o investigación y exhibición de su “partida de nacimiento”, no tiene nada que ver con una mala relativización del punto de vista ontológico. La destrucción tampoco tiene el sentido *negativo* de un sacudirse la tradición ontológica. Debe, a la inversa, acotarla dentro de sus posibilidades positivas... Negativa no es la destrucción relativamente al pasado; su crítica afecta al “hoy” y a la forma de tratar la historia de la ontología, sea esta forma fundamentalmente doxográfica, de historia del espíritu o de historia de los problemas. La destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira *positiva*: su función negativa resulta indirecta y táctica”⁸.

Con este planteamiento Heidegger nos adelanta el uso y alcance, cometido y campo filosóficos a los que él va a aplicar la palabra “destrucción”. Se va a limitar “algunas estaciones fundamentales” de la historia de la ontología. En ellas se analizará en qué medida se ronda o se pierde la pregunta por el ser o se la confunde con la pregunta por el ente. Se verán así los “cambios” históricos en la presunta noción de ser (*cogito cartesiano*, subjetividad transcendental, voluntad de poder, etc.) y las supuestas ilaciones por las que se realiza el salto del “ente” al ser, siguiendo éste siempre “entificado”, es decir olvidado o falseado.

A pesar de la palabra “destrucción” no se destruye nada, se criba y se desmonta el andamiaje constructivo, para hacer luz sobre el trueque constante por el que la Ontología tradicional pasa del ente al ser, sin avistar la verdad de ese ser⁹.

⁸ *Ibid.* 22-23 y 56-27.

⁹ *Nietzsche* I, 26.27. (“Lo que hoy se ofrece como Ontología no tiene nada que ver con la auténtica cuestión del ser. Consiste simplemente en descomponer y oponer unos a otros, de manera erudita e ingeniosa, conceptos tradicionales”). *Ibid.* I, 31. Traducción española de J. Luis Vermal. Ed. Destino 2000.

Ello implica un estudio minucioso de las cuestiones metafísicas tradicionales y una profundización de lo que se debía sacar del trato constante con el *ente*. Es así como en el repaso a la historia de la Ontología se transformará en el título y perspectiva de la “Historia del ser”.

Cuando en el *Nietzsche I y II* ese título esté ya consolidado, se hablará de la “Historia del ser como metafísica” o bien “La metafísica como Historia del ser”. (Nietzsche II, apartados IX y VIII), repitiendo la palabra “destrucción”¹⁰, pero insistiendo después en que desde la Ontología, es decir, desde el tratar sobre el “ente”, se puede y debe abrir el camino para el ser. Porque “El ente da, asimismo, suficiente información sobre el ser” (*Das Seiende gibt denn auch die genugende Auskunft über das Sein*)¹¹.

Nada, pues, de prescindir de la Metafísica o hacerle ascos al tratamiento de sus cuestiones; se impone únicamente y seriamente enderezarla hacia lo que pretendía saber y de hecho olvidaba: el ser. El puntal de Suárez es básico para entrar en el camino de ese radical enderezamiento¹². Al final “enderezamiento” significará “Superación” de la Metafísica. Pero eso es ya otra cuestión.

¹⁰ Nietzsche II, 415. Haciendo referencia al lugar citado de Ser y Tiempo, Heidegger reitera ahí la necesidad de la destrucción. “La tradición de la verdad sobre el ente que circula como “metafísica” se despliega en una acumulación que ya no se reconoce a sí misma de encubrimientos de la inicial esencia del ser. En ello se funda la necesidad de la “destrucción” de ese encubrimiento que surgió al volverse necesario un pensar de la verdad del ser (cf. *Ser y Tiempo*). Pero esta destrucción, lo mismo que la “fenomenología” y todo pensar hermenéutico-transcendental, no está aún pensada en el sentido de la historia del ser”. (T, esp. c., p. 339).

¹¹ Nietzsche, II, 399.

¹² Me parece obvio que a Heidegger le facilitara las reflexiones acerca de la prioridad del ser, ante el tema de las variadas distinciones entre esencia y existencia. Como es sabido, Suárez niega la distinción real entre ambas nociones, admitiendo, con todo una distinción de razón (*rationis cum fundamento in re*). Los interrogantes de Heidegger van mucho más allá. Entre las posibles referencias indirectas, recojo esta bien significativa: Nietzsche, II, 401: “El ser se diferencia en qué-es (*Was-sein*, esencia) y que-es (*Dass-sein*, existencia). Con esta distinción y *con su preparación comienza la historia del ser como Metafísica* (Subray, R.F.). Esta recoge la distinción en la estructura de la verdad sobre el ente en cuanto tal en su totalidad. El comienzo de la metafísica se revela así como un acaecimiento que consiste en una decisión sobre el ser en el sentido del surgimiento de la distinción entre qué-es y que-es. La determinación que delimita la *existencia* encuentra ahora un apoyo en la *esencia*. La realidad efectiva se distingue frente a la posibilidad. Se podría intentar comprender la distinción del ser en qué-es y que-es preguntando por lo común que determina a su vez los términos distinguidos. ¿Qué se manifiesta aún como “es” si al mismo tiempo se prescinde del *qué* y del *que*? Y si esta búsqueda de lo más general no lleva, sin embargo, a ninguna parte, ¿tiene que comprenderse el qué-es como una especie del que-es o, a la inversa, a éste como una derivación de aquel? Si se resolviera esto, quedaría aún la pregunta por el origen de la distinción. ¿Viene del ser mismo? ¿Qué “es” el ser? ¿Cómo resulta de él el venir de la distinción, su proveniencia? ¿O esta distinción es sólo atribuida al ser o el pensar? Si a sí es ¿por qué tipo de pensar y con qué derecho? ¿Cómo le es dado el ser a ese pensar para tal *atribuir*? (Trad. Esp. cit. *Ibid.* 328-329).

II. LA PREEMINENCIA DEL SER COMO “ACTUALITAS”

Ya en *Ser y Tiempo* advierte Heidegger que la recepción de las concepciones fundamentales de los griegos durante la Edad Media es una “recepción dogmática”¹³. Esto implica que el pensamiento griego es cambiado de significación desde su raíz. Para el cristiano medieval, el ser es siempre “ens creatum”. Desde y por sí mismo no es nada. El pensar el ser se hará siempre desde lo que acertadamente Zubiri ha llamado “*el horizonte de la nihilidad*”.

Si partimos de esta afirmación nos será fácil entender la nueva cita que Heidegger va a hacer de Suárez y las aclaraciones que le subsiguen para demostrar que el ser es concebido expresamente y sólo como *actualitas*, cuya palabra remite necesariamente a las *causalitas*.

La “*enérgeia*” aristotélica será ya sólo *actualitas*.

Dice Heidegger:

“En sus *Disputationes metaphysicae*, cuyo influjo en el comienzo de la metafísica moderna se ha vuelto entretanto más evidente, dice Suárez lo siguiente sobre la *ex-sistencia* (XXX, sect. IV, n. 6): *nam ese existentiae nihil aliud est quam illud esse, quo formaliter, et immediate intitas aliqua constituitur extra causas suas, et desinit esse nihil, ac incipit esse aliquid: sed hujusmodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae: ergo est verum esse existentiae*”.

Como traducción y explicación del texto suareziano, Heidegger continúa:

“Existencia es aquel ser por medio del cual se instaura en cada caso de modo propio e inmediato una entidad fuera de las causas, y así cesa el no-ser y comienza a ser algo del caso. De acuerdo con la distinción en el ser que la sustenta, la *ex-sistencia* se refiere en cada caso a una entidad. Lo que en cada caso es un ente es establecido por la existencia en el “fuera” de la causación. Esto quiere decir: El qué-es pasa a través de una realización causante y lo hace de modo tal que lo allí llevado a efecto es despedido luego de la causación como algo efectuado y establecido sobre sí mismo como algo real efectivo... *Ex-sistencia* es *actualitas* en el sentido de la *res extra causas et nihilum sistencia*, de un ser eficiente que traslada algo “afuera” de la causación y realización, al ser efectuado, y de este modo supera la nada (es decir falta de lo real)”¹⁴.

Heidegger explica cómo la existencia queda así referida a la causación. La existencia es *actus, quo res sistitur* y ese *actus* es *causalitas*. De ahí la conclusión:

“El nombre corriente del qué-es, la existencia, atestigua en esta interpretación la preeminencia del ser como *actualitas*. El dominio de su esencia como *realidad efectiva* determina el progreso de la historia del ser por el cual la de-

¹³ Suz, 22. Gaos, 26.

¹⁴ Nietzsche, II, 418; t. 341-342.

terminación esencial del comienzo es llevada hasta su predeterminado acabamiento”¹⁵.

Vemos que, ya desde Suárez, se puede vislumbrar el final de la metafísica, que desde su primera combación platónica, está postulando otro nuevo comienzo. Esto es lo que en definitiva le interesa subrayar a Heidegger en todo momento de la “Historia del ser”.

Hay otros muchos puntos que se podrían tocar al hilo de definir el ser por su *actualitas*. El ser queda reducido a su actualización de presencia olvidando todas sus posibilidades reales de virtualidad para seguir siendo “ser” y entificando los distintos conceptos epocales de ente y verdad del ser. Confundir el ser con ser-actual es mutilar el ser; dejarlo reducido a “ente” y olvidando toda su oculta y real (aunque no actualizada) virtualidad entificado-
ra.

Entre los muchos pasajes del texto de Heidegger que dan noticia más amplia y detallada, a veces con reiteraciones, de esos mismos contenidos y de las secuencias que conllevan, cito, para terminar este punto, sólo dos:

“El ser se traslada a la esencia de la realidad efectiva, y ésta determina la existencia de lo existente. Ser esencia como efectuar en el sentido unitario-múltiple según el cual lo eficiente, pero también lo efectuado-eficiente y lo eficaz, es el ente. El ente casi determinado de manera múltiple desde el efectuar el real *efectivo (Wirk-lich)*”.

“Que el ser se haya entregado a la esencia de la realidad efectiva sólo puede recordarse. El recuerdo retrotrae aquí a la anterior esencia del ser en el sentido del presenciar con el carácter de la obra y de lo visual...”

“... La unidad e lo uno se muestra a todo lo largo de la historia del ser en diferentes figuras, cuya diferencia procede de la transformación de la esencia de la *Alhêteia*, del desocultamiento que cobija (*der bergenden Entbergung*)”¹⁶.

Siempre, al final de reflexiones sobre el ser “reducido” y ocultado en el ente, como al hilo de esta exégesis del texto de Suárez, está en Heidegger la misma evocación y lamento: *Das Sein... kann nur erinnert werden*, “El Ser ya sólo puede ser recordado...”

III. EL TRÁNSITO HACIA LA SUBJETIVIDAD INCONDICIONADA

Los pasos de trasposiciones conceptuales que se van a dar, para la realización de ese tránsito, son múltiples y variados. Pero la habilidad y penetración discursivas de Heidegger logran filiarlos y unificarlos partiendo de su tema único: el ser. Aquí, el pasar por alto o no captar la *diferencia* básica y

¹⁵ *Ibid.*, 419; 342.

¹⁶ *Ibid.*, 419-420; t. 343.

radical entre el ser y ente. Se podrían denominar esos pasos con las palabras de objetivación, subjetivación, certeza y autoconciencia. Los pensadores esenciales en que se dan las condiciones y secuencias de las trasposiciones conceptuales son para el caso: Suárez (concepto objetivo de ente), Descartes (certeza y aseguramiento del contenido subjetivo del *ego cogito*) y por fin, Hegel donde culmina la subjetividad incondicionada, como reflexivilización del Espíritu absoluto esciente de sí. Es obvio que estas variaciones de la temática del pensamiento histórico filosófico, que bien pudieran tildarse de convulsiones, tienen también otros condicionamientos y carriles de confluencia. Pero Heidegger viene empeñado en penetrar el filón subterráneo de la "Historia del ser", y atenerse precisamente a esa Historia. De ahí lo fructífero y hasta genial de sus análisis, pero también la debilidad en las precisiones que en esa "Historia del ser" se deberían, al menos, apuntar. Apuntar, al menos, como posibles consonancias implícitas en el concepto de ser, hilo conductor de todo el discurso. Quede esta alusión como motivo fundamental del diálogo que se haya de entablar sobre el cuestionamiento de la completa o deficiente exactitud de la senda abierta por Heidegger.

Para arrancar del concepto objetivo de ente en Suárez, podemos partir del texto bien explícito y esclarecedor que nos pone en las *Disputationes metaphysicae*, II, 2, 8 y que se encabeza con este adelanto: *Datur una ratio entis objectiva*. Y el texto afirma con rotundidad: "*Dico ergo primo, conceptui formali entis respondere unum conceptum objectivum adaequatum, et immediatum, qui expressse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, etc conveniunt in essendo*"¹⁷.

El texto es tan explícito que ninguna acotación ni distinción posteriores pueden cambiar su contenido esencial: hay una "razón objetiva de ente", hay "un concepto objetivo adecuado, e inmediato" que no se refiere expresamente ni a la substancia, ni al accidente, ni a Dios, ni a la criatura, sino que a todas estas entidades se las engloba como si fueran una (*per modum unius*), a saber, en cuanto son de algún modo semejantes entre sí, y coinciden (*conveniunt*) en el ser (*in essendo*).

En el entendimiento humano ese contenido objetivo del concepto es el contenido mental *subjetivo* de su verdad. Por otro lado, esta identificación conceptual unificará sistemáticamente la metafísica, pero a su vez planteará la cuestión de que lo mismo puede tratarse de una filosofía que abarque, en

¹⁷ En el "horizonte de la nihilidad" en que indefectiblemente está instalado Suárez (o sea, en el horizonte del *ens creatum*) ¿Cómo hallar ahí la diferencia entitativa entre el concepto de Creador y criatura?

un conjunto, la teología natural, y una filosofía teológica. Es decir, la metafísica es Ontología y a una también Teología. Pero, en todo caso, si se pretendiera hablar de Dios sería “un ente” entre los entes, aunque se le hubiera de calificar como *summus ens*.

El problema para Descartes se plantea al momento mismo en que se pregunta por la correspondencia entre el contenido mental subjetivo y la objetivación extramental. ¿Cómo puede garantizarse? ¿Cómo puedo afianzarme en esa certeza? Comienza la filosofía de la precaución, de la cautela, de curarse en salud, de situarse a la defensiva, del “¡horror al error!”. La verdad sólo puede logarse, alcanzarse y darse en la certeza, *Fundamentum absolutum et inconcusum veritatis*, que será la meta de las *Meditaciones* y *Discurso del método* de Descartes.

“La certeza no vale aquí simplemente como un añadido al conocimiento en el sentido en que llevaría a cabo la apropiación y la posesión del saber. Antes bien, la certeza, en cuanto conciencia de lo sabido consciente de sí, es el modo determinante del conocimiento, es decir, de “la verdad”¹⁸.

Ya desde aquí en adelante Heidegger resolverá algunas de las nefastas consecuencias que se van a producir en el desarrollo de esta inversión en la intrahistoria del pensamiento.

“Al volverse la verdad certeza del saber de una humanidad que se asegura a sí misma, comienza esa historia que en el cómputo historiográfico de las épocas se denomina *época moderna*. El nombre dice más de los que pretende. Dice algo esencial de esta época. En la medida en que la verdad en que está su humanidad exige que se desarrolle el aseguramiento del dominio incondicionado del hombre...”

“Al llevar esto a efecto, sólo el aseguramiento y la instauración de lo real efectivo en la seguridad pueden dominar la historia de la humanidad de los siglos modernos porque en el premonitorio comienzo de esta historia se transforma la relación del hombre con todo lo real...”¹⁹.

En la medida en que el ente se concibe como algo objetivado, se pone ya indefectiblemente el sujeto como centro focal del conocer y cimiento de la afirmación del mismo ente. Un brote decisivo de la subjetividad está ya en Descartes. Heidegger persigue el arborescense de ese brote en otros autores, v. g. Leibniz, Pero donde esa subjetividad alcanza la identificación con lo Absoluto es en Hegel. Es en Hegel donde alcanza su culminación (*Vollendung*) la filosofía occidental que nace en los griegos.

“En el sistema del idealismo especulativo la filosofía ha llegado a su culminación, es decir, en él ha arribado a su cima y vista desde allí, es un

¹⁸ Nietzsche II, 422; t. 345. Léase todo el apartado *Der Wandel der Wahrheit zur Gewissheit* (pp. 421-429).

¹⁹ *Ibid.*, 422-423; t. 346-347.

todo cerrado en su plenitud. Uno se irrita con la afirmación de Hegel sobre la culminación (*Vollendung*) de la Filosofía... Pero después de Hegel sigue habiendo filosofía...”

“La dialéctica es el proceso de la producción de la de la subjetividad del sujeto absoluto y, como tal, de su actividad necesaria”²⁰.

La plenitud que se anuncia como producción de la subjetividad en Hegel no es en modo alguno ni siquiera el final de la metafísica. Es sólo plenitud de la Historia “comprendida” en el cierre sistemático de la dialéctica especulativa con que opera Hegel.

Para la plenificación y dominio sin condicionamientos de la Subjetividad, hay que contar con Hegel y con Nietzsche. Y Heidegger los relaciona enlazando la subjetividad incondicionada con la Voluntad de Poder. Y así es como han de verse en el contexto de ambos autores, es decir, como verdadero final de la metafísica.

“La metafísica de Nietzsche y por tanto el fundamento esencial del ‘nihilismo clásico’ se pueden definir ahora con mayor precisión como *la metafísica de la incondicionada subjetividad de la voluntad del poder*. No decimos simplemente ‘metafísica de la subjetividad incondicionada’ porque esta determinación vale también para la metafísica de Hegel, en la medida en que es la metafísica de la incondicionada subjetividad de la voluntad que se sabe a sí misma, es decir, del espíritu. Correspondientemente, el modo de la incondicionalidad se determina en él desde la esencia de la razón que es en y por sí, a la que Hegel piensa siempre como unidad de saber y voluntad, y nunca en el sentido de un ‘racionalismo’ del mero entendimiento. Para Nietzsche, la subjetividad es incondicionada como subjetividad del cuerpo, es decir, de las pulsiones y los afectos, es decir de la voluntad de poder.

En cada una de estas figuras de la subjetividad incondicionada la esencia del hombre se integra en un papel diferente”²¹.

Pueden parecernos rodeos extraños, demasiado agudos, perfilados o rebuscados, acaso incluso insuficientes. Pero el hecho es que en la reflexión sobre Suárez, Heidegger logra situarnos de lleno en la problemática más recia de la actualidad: *la Voluntad de poder* que se puede extender hacia la amenaza de un totalitarismo a nivel planetario.

²⁰ Hegel und die Griechen, F. a. M., 1967, pp. 258,260.

²¹ Nietzsche II, 199-200; T. 163-164.

II. EN EL CENTENARIO
DEL NACIMIENTO
DE MARÍA ZAMBRANO

PRESENTACIÓN DEL CICLO DE PENSAMIENTO “MARÍA ZAMABRANO”

Por LYDIA JIMÉNEZ

Es para mí una satisfacción y gozo poder dirigirles estas palabras de *Presentación* del Ciclo de Pensamiento dedicado este año a María Zambrano, con motivo del Centenario de su nacimiento.

La Fundación Universitaria Española quiere sumarse con ello, y en parte adelantarse, a otros homenajes que se van a tributar a su memoria, obra y pensamiento. Cada vez se van descubriendo nuevas facetas y razones de estudio de su personalidad como mujer, como española y como figura ejemplar de reflexión sobre los problemas más vivos de su tiempo que es todavía el nuestro.

Supongo que nadie esperará que en esta introducción, me vaya a ocupar de alguno de los interesantes temas que están recogidos como básicos en las conferencias del programa. Para eso han sido invitados los conferenciantes, expertos en la vida y obra de María Zambrano y a quienes, ya en este inicio, me es grato agradecerles su colaboración.

Con todo, la obra escrita de María Zambrano es tan amplia, variada y sugerente que me vais a permitir la osadía de que, al hilo de los formulados en el programa, enuncie tres puntos que me parecen dignos de especial referencia y posteriores reflexiones. Dichos con la máxima concisión, serían: I. *Unidad básica de su pensamiento*; II. *La “nueva razón”*, y III. *Las raíces cristianas de Europa*. Aunque tratados, obviamente, por varios comentaristas de la obra de nuestra Autora, tienen aún nuevo peso específico de contenidos y actualidad.

Iº. *Unidad*. La multiplicidad de campos, temas y problemas que la obra de María Zambrano nos ofrece es evidente. Es también evidente su posibi-

dad receptiva de cuestiones, interrogantes y apuntes de repuestas que le presentaban los Autores más frecuentados por ella, tanto en sus lecturas como en el trato personal habido con ellos: Ortega, Unamuno, Zubiri, Heidegger, Machado, San Juan de la Cruz, Sn Agustín, Séneca, etc. ¿Cuál es el lazo de unidad que nuestra Autora les presta para hacerlos confluír en la trayectoria personal de su propio discurso? ¿Cuál es el origen u hontanar que reside en María Zambrano para dotar a esa variedad de su claro perfil de reflexión personal?

Entre las múltiples y distintas respuestas, pienso que debe entrar como constatable su condición de mujer, de su singular sensibilidad femenina ante el encuentro y el ejercicio del pensar. Esa condición propiciaba al menos la conexión de una intrasensibilidad espiritual con una espiritualización de todo mensaje mundano y objetual. Esa capacidad unificadora habría que extenderla tanto a la diversidad de temas como a la inspiración recibida de tan variados autores. En cualquier caso, mediante esa capacidad de unificación, logra siempre María Zambrano mantener e imprimir la impronta de su identidad a todos los temas nacidos de ella o recibidos de la tradición o de las vivencias del propio momento histórico.

IIº. El segundo punto atraviesa de parte a parte toda la inquietud de búsqueda de María Zambrano en aras de encontrar una formulación del instrumento conceptual que respondiera a la historicidad de la problemática en que, como resultado del pasado, se hallaba inmersa en su propio tiempo. En parte era un lugar común, y otros autores habían dado también sus fórmulas: “Una razón más ampliada” (Merleau-Ponty) o “un nuevo inicio” (Heidegger). La expresión de María Zambrano viene claramente contextualizada en esta cita, que tomo de *Los intelectuales en el drama de España* (1977), cuando viene hablando del final de la cultura moderna:

“Hoy se siente el hombre que nació en esa cultura exasperado, hambriento y más desnudo que nunca ha estado hombre alguno, abandonado a sus instintos, a su soledad. Todo intelectual que aún lo sea, es decir, que tenga cierta conciencia del papel de la razón en la vida, se ha sentido y más que nadie tal vez, desamparado, sin antiguas prerrogativas, en plena calle. Y en medio de ella, en medio de la lucha en campo abierto, entre las tinieblas del porvenir y sin el prestigio del pasado, es como ha de nacer y *como está naciendo la nueva razón*. No hay otra solución: o se arrastra miserablemente una inteligencia estéril, pálida imagen de sí misma, conformándose con apurar los últimos destellos del pasado, o se convierte en servidor de esta nueva inteligencia que nace entre sangre, con sacrificio, con humildad, con toda la renuncia que haga falta para ayudarla a que se abra paso en el mundo, como en su nacimiento en Grecia. Porque el mundo que nazca no puede estar desprovisto de la inteligencia de alguna de sus formas” (pp. 50-51).

Parece, pues, obvio que hay que firmar el acta de derrota de la razón puramente lógica y abstracta, de la escueta exigencia de ideas “claras y distintas”, de una razón técnico-matemática o/y absolutizada (Hegel) que nos ha conducido a esta suerte de mundo desértico y deshumanizado. Aunque con su alma de verdad, se minimizaría el problema pasando de esta razón a una mera “razón poética”. La nueva razón de María Zambrano habría que denominarla con varios adjetivos. En modo alguno se debe prescindir de la racionalidad y de la inteligencia; no se trata de acogerse a ninguna suerte de irracionalismos. Se trata, por el contrario, de ensanchar los campos de aplicación y abrir esa razón a dimensiones no objetivables, pero reales, de lo humano: el mundo de lo afectivo, de lo sagrado, de lo poético y de lo místico. La *nueva razón* de María Zambrano es, a la vez, razón poética, razón mística, razón de añoranza y de anhelo, razón de metafísica transcendencia. Así es la razón que postula y afirma la intramundaneidad de lo sagrado como “fondo último de la realidad”. Sin este ensanchamiento de la razón no se pueden leer obras como *El hombre y lo divino* (México, 1955) o *Claros del bosque* (Barcelona, 1979) u otros ensayos de nuestra autora.

“La verdad tan sólo se da, sin temor y con temor a la vez, con temor siempre, al que queda palpitante, inerte ante ella, *toda ciencia transcendiendo*” (*Claros del bosque* Ed. Barcelona, 1987, p. 28).

Esa alusión literal a San Juan de la Cruz tiene múltiples correspondencias en varios lugares y a veces en contextos no del todo propicios. En otro párrafo de la obra citada, discurre María Zambrano sobre *la palabra perdida*, aquella palabra a la que de hecho aluden las palabras todas. Y concluye:

“¿Y no estará ella señalada por aquellas privilegiadas palabras apenas audibles como murmullo de paloma: “*Diréis que me he perdido.- Que, andando enamorada,- Me hice perdidiza y fui hallada*” (*Ibid.*, p. 87).

El encariñamiento de nuestra autora con S. Juan de la Cruz es muy temprano dentro de su discurso filosófico, buscando o remitiendo siempre a esa *razón trascendida* que ella presiente o vislumbra, diríamos, como la “llama de amor viva” (Véase, v. g. *Senderos*, 1986, pp. 184-198).

IIIº. *Las raíces cristianas de Europa*. Sería ocioso advertir sobre la viva actualidad de esta cuestión. María Zambrano tiene una visión crepuscular, vespertina, casi funeraria de la Europa en que le tocó vivir. Es lo que denuncia, ya desde el título, su obra especialmente dedicada al tema: *La agonia de Europa* (Editado en Buenos Aires, en 1945, pero escrito con anterioridad sobre el 1940). A pesar de esa descripción agónica y de la perspectiva de horizontes nada claros sobre el futuro, María Zambrano quiere alzarse

hacia un talante optimista y esperanzador, y aliviarse con el recurso razonado hacia una nueva y “posible resurrección”.

Para abreviar, el asunto puede cifrarse en captar la identidad de lo que ha sido Europa y el proyecto que debe formular para ganar de nuevo el porvenir. Ambos extremos se pueden lograr y poner en acción, mirando y asumiendo el mensaje vital y doctrinal del mentor singular de Europa que María Zambrano ve y señala en San Agustín. No es el momento para referirnos a la devoción intelectual que nuestra Autora tenía por San Agustín y por su llamada reiterativa a la verdad del nombre interior. (Como estudio bien clarificador, puede verse, Juan Fernando Ortega Muñoz: *María Zambrano o la metafísica recuperada*. Univ. de Málaga, 1982, pp. 11. ss. y 245.283. El libro más evidenciador de esta devoción intelectual sería el de la misma María Zambrano: *La Confesión, género literario y método*. (Mexico, 1943).

Para el caso, me limito a citar unos breves textos:

“Por raro que aparezca es posible fijar casi al año la fecha del nacimiento de la cultura europea, la salida a luz de su protagonista, del hombre que con sus ansias expresadas va a determinar inexorablemente el curso posterior. Este gran hombre es San Agustín. Su vida hecha transparente por las Confesiones, nos ofrece, en su concreción personal, el tránsito del mundo antiguo al mundo moderno. La Historia misma se confiesa en él. Pues lo que cambia no es tanto el alma de San Agustín, sino el alma a del mundo antiguo que se convierte al nuevo” (*La agonía de Europa*, o. c., p. 95).

Tras la constatación de este hecho, María Zambrano se decide a redondear la expresión de su pensamiento: San Agustín ha sido el padre de Europa, el protagonista de la vida europea (*Ibid.*, 97). Y como autor y escritor nos ha ofrecido, además, el paradigma del que las ciudades europeas “serán su atrevida copia” (*Ibid.*, 126). Europa es “hija de ese afán de resucitar el mundo de la Ciudad de Dios”. Está ahí “*la raíz*” de todos sus imposibles anhelos”. En suma, para María Zambrano:

“Es la Ciudad de Dios paradigma de toda la cultura europea. Se alza en el horizonte de todas las ciudades y se le ve entre nubes como trayendo a la ciudad real hacia sí, poniéndola en pie, y, a veces, en llamas...” (*Ibid.*, p. 127).

Una de las características de la obra escrita de María Zambrano es la de lograr conmover, contagiar e inspirar el entusiasmo intelectual. En ese entusiasmo y estremecimiento está el origen y fructificación del pensamiento filosófico.

Esperamos que este Ciclo de Pensamiento sobre su obra contribuya a favorecer la meditación serena y a recibir con cálido fervor y rigor las verdades que habrá de ofrecernos.

LA ORIGINALIDAD DEL PENSAMIENTO DE MARÍA ZAMBRANO

Por MARÍA LUISA MAILLARD

El título de esta conferencia, “La originalidad del pensamiento de María Zambrano” es en sí mismo una paradoja. Me explico. La originalidad de Zambrano consiste, entre otras cosas, en no haber aceptado el concepto de originalidad que se consolidó como uno de los componentes básicos del perfil del hombre moderno y contemporáneo.

La originalidad es sin duda hoy, tanto como lo fue ayer, una de las mayores creencias en las que se ha refugiado la idea de hombre, una vez interiorizados los criterios antropológicos de la Ilustración triunfante en el siglo XVIII. Dicho perfil diseñado por Descartes, Locke, Malebranche y Rousseau entendía la realidad corporal como una “res extensa”, conjunto de organismos, según los criterios de la ciencia, y la realidad de la mente ya como una “tabula rasa”, una pizarra vacía en la que se inscribiría la experiencia, ya como una instancia puesta a prueba por las sombras de la razón. En ambos casos, dicho perfil consolidaba una subjetividad cerrada que dificultaba, cuando no imposibilitaba, la comprensión de lo otro, de todo aquello que no somos nosotros, nuestros semejantes por supuesto, pero también, y en palabras de Zambrano, nuestro propio corazón cuando se hace “otro” o no ha dejado de serlo. Para emplear un símbolo logrado de Antonio Machado, lo otro -el prójimo- será el hueso duro de roer en que la razón se dejará sus dientes.

Y en la ausencia del otro, la originalidad del yo propio frente al mundo -y el mundo son los otros-, se afirma como la única vía para el correcto desarrollo personal. Es el camino que siguieron los autores que acabaron conformando nuestra idea de hombre en la época contemporánea. Según palabras de George Steiner, “es ciertamente notable el hecho de que la teoría de la personalidad, tal como se desarrolla de Hegel a Nietzsche y Freud es

esencialmente una teoría de la agresión”¹. Hegel, añade el crítico, define la identidad de uno frente a la identidad de los otros y Freud entiende en 1914 la libido como exceso narcisista. El amor es fundamentalmente amor a sí mismo y la libido no desea ir más allá de ese sí mismo interior. Otro autor, Lionell Trilling definió este proceso como el del “yo antagónico” y lo resumió en estas acertadas palabras: “el yo moderno nació en una prisión y asumió su naturaleza y su destino en el momento en que percibió, nombró y denunció a su agresor”². El agresor fue cambiando de careta según los tiempos: adoptó el nombre de la moral burguesa, de la religión, de la sociedad, del poder, de la familia, e incluso del equipo de fútbol contrario o, en el caso de los nacionalismos, tan presentes hoy en día, de “lo extranjero”, lo extraño a nosotros.

Pienso que es este un punto crucial en la divergencia de los intereses de Zambrano respecto a su maestro Ortega. Aunque la filósofa comienza su reflexión en el seno de la razón vital orteguiana, es la temprana denuncia de las consecuencias de esta apuesta por la originalidad, la que propicia el peculiar desarrollo que la razón vital tiene en la reflexión de Zambrano, el más paradójicamente original y el más difícil de asumir por los academicismos filosóficos.

Y es que Zambrano va a denunciar como Ortega lo que del hombre quedaba fuera de la razón idealista; pero para ella, lo que quedaba fuera no era solo la realidad exterior, que Ortega recupera mediante la noción de circunstancia o mundo; sino la propia interioridad humana que se cierra a la comprensión de ciertas realidades a las que sólo si el sentir acompaña al entender se puede tener acceso. Recuperación de una interioridad rica y abierta a la trascendencia, de un lugar interior llamado alma donde se revelase lo “divino” en el hombre y que Agustín Andreu sitúa en una influencia leibniziana que María heredaría, igual que Antonio Machado, de su frecuente trato con la Institución Libre de Enseñanza³.

El problema no se ciñe por tanto para Zambrano en la superación del idealismo y el positivismo, sino en la necesidad de ensanchar el concepto de realidad, como medio para superar el verdadero conflicto que había ocupado las mejores conciencias de Occidente desde el siglo XIX. El conflicto entre la conciencia y lo que no es conciencia en el hombre.

¹ Steiner G. (1992) *En el castillo de Barba Azul*, p. 74, Barcelona, Gedisa.

² Tilling, L. (1974) *El yo antagónico*, p. 10, Madrid, Taurus.

³ Andreu, A. (2003).” El poeta Leibniz y el teólogo Machado”, *Sibila 13*, Sevilla y (2003) “Sobre *Cartas de la Pièce*”, B.I.L.E., Diciembre, nº 52.

No es necesario subrayar ahora que el pensamiento de Zambrano es fundamentalmente antropológico y que en su reflexión sobre el hombre, no se detiene ante nada. Y este no detenerse ante nada abarca todo aquello que no es razón ni acción en el hombre. No se detiene por tanto ante “ese hueso duro de roer” que es el prójimo y por extensión “lo otro”, lo extraño a nosotros, ni ante las realidades que propician su encuentro como la esperanza, el amor o la piedad; como no se detiene ante la muerte, “esa insustituible presencia que hace nacer el pensar y que a su vez procura la autenticidad del Sujeto”⁴. Su maestro Ortega por el contrario comienza por eludir la presencia de la muerte. “Los dos hechos que no pertenecen a mi vida son nacer y morir”⁵. Él se reclama ante todo filósofo y, sin dejar de situar su foco de interés en la realidad hombre, -la vida humana como realidad radical es el fundamento de su filosofía- busca su comprensión bajo el paraguas de ese mediodía de claridad que la filosofía debe ser y que solo el pensamiento racional y el tiempo sucesivo de la conciencia, son capaces de proporcionar.

Esta diferencia de orientación se manifiesta ya en los primeros escritos de Zambrano quien, en su crítica al idealismo y al positivismo -la realidad como cosa o la realidad como idea-, suelo desde el que se elevó la razón vital de su maestro Ortega, apunta ya esta especial interpretación del yo moderno que va a chocar contra las creencias más arraigadas en la mentalidad contemporánea y en parte, como veremos, contra las de su maestro Ortega. Dice Zambrano en uno de sus primeros escritos analizando la evolución de la cultura occidental.

“Este era, al parecer el programa del pensamiento; programa francamente religioso. La razón caminaba por el cauce de una desmedida ambición religiosa. El hombre quería ser. Ser creador y libre. Y seguidamente: ser único. Son los pasos sin duda decisivos de la historia moderna, de eso que propiamente se llama Europa. Y su angustia y su tragedia”⁶.

En los años treinta, momento en que Zambrano comienza su andadura filosófica, la “desmedida ambición religiosa de la razón” había entrado en crisis. Es más, ése era el corazón de la crisis en la que se hallaba sumido el hombre europeo, cuya envergadura no puede dejar de subrayar la filósofa, al ser la crisis de una creencia que había guiado los pasos de la cultura occidental desde Grecia hasta Hegel. El reto del conocimiento sustitutivo derivado del avance del positivismo, no era la solución porque, como muy bien señala Ortega, aunque el conocimiento científico sea exacto y riguroso, se

⁴ Zambrano, M. (1989). *Notas de un método*, p. 20, Madrid, Mondadori.

⁵ Ortega y Gasset, J. (1979). *La razón histórica*, p. 85, Madrid, Alianza.

⁶ Zambrano, M. (1987) *Filosofía y Poesía*, pp. 77-78, México, F.C.E.

mantiene en un plano de problemas secundarios que deja intactas las cuestiones decisivas, aquellas a las que debe enfrentarse el hombre en su vida.

Sin embargo el hombre, más que nunca, en formas de expresión exasperadas y violentas por el camino del arte y por el camino de la utopía, quería seguir siendo creador, libre y único. Esta exigencia de originalidad de la que Zambrano descrea y cuya música suena sin duda familiar y atractiva en nuestros oídos, sobrevivió a la crisis de la razón, sobrevivió a la crisis del subjetivismo y se mantuvo como creencia firme de nuestro mundo contemporáneo, no sólo en la actividad creadora -donde seguimos aún bajo los criterios estéticos establecidos por las vanguardias de entreguerras-; sino en la vida misma del hombre, ese hombre concreto que, según Ortega, tiene una vida y debe saber que hacer respecto a ella.

Esta exigencia de originalidad también sobrevivió a la razón histórica, entre otras cosas, porque dicha razón no englobó una idea del tiempo diferente a la que se hallaba en el corazón de la modernidad. El tiempo dado a la vida humana, dice Ortega, es el tiempo contado, el tiempo sucesivo de la conciencia que no puede sino ser progresivo e inclinado hacia el futuro, alzándose sobre las ruinas del pasado, que se presenta como un absoluto porque lo ya sido no puede volver a ser. La vida no es sustancia sino quehacer, pero por ello mismo, empresa y futurición. El hombre debe crear su propia vida igual que un novelista crea sus personajes⁷, contando con la circunstancia o mundo y, como ingrediente principalísimo de ella, el sistema de creencias o ideas vigentes que dan una especial tonalidad a la generación de hombres a la que se pertenece, superando las ideas de la generación anterior. La razón debe ser histórica y progresiva porque la vida del hombre lo es, y por ello, su comprensión nunca puede renunciar a ese “mediodía de claridad” que es la razón por suponer un estadio superior de la evolución humana del que es imposible volver atrás. No se puede dudar del tiempo concedido al hombre porque ese tiempo es la justificación del elemento progresista de la evolución espiritual del hombre y de la historia.

La razón propugnada por Ortega, recoge, según Zambrano, una creencia profunda del hombre moderno, la de que nuestra conciencia es fundamentalmente histórica, e inclina la vida del hombre hacia el futuro; pero no da respuesta a los riesgos que Zambrano entrevea en el yo moderno, aunque sí le procure un anclaje en las circunstancias y en la misma realidad a través de la noción de creencias. Y no da una respuesta, entre otras cosas, porque

⁷ “Nos construimos exactamente, en principio como el novelista construye sus personajes. Somos novelistas de nosotros mismos y si no lo fuésemos irremediabilmente en nuestra vida, estén ustedes seguros que no lo seríamos en el orden literario o poético”. Ortega y G (1984) “En torno a Galileo”, p. 137, T. V. *Obras Completas*, Madrid, Alianza.

comparte con el yo moderno la misma necesidad de superar el pasado y de renunciar al sentir del tiempo. Para Zambrano, sin embargo, no sólo el ser del hombre se revela en un sentir que abre una forma de conocimiento poética y experiencial, sino que existen en el pasado -tanto de la propia vida como de la histórica- ciertas experiencias que siguen vivas porque pertenecen al ámbito de las pasiones -de esas cosas que no pasan porque están siempre pasando- y que requieren la tarea de rescatarlas de la fugacidad del tiempo para hacerlas renacer.

Existe el tiempo sucesivo, donde se dan el pensar y el hacer; pero también existe el tiempo del sentir capaz de recuperar la memoria del olvido, a través de esa serie de imágenes privilegiadas que sobreviven a la destrucción del tiempo, al de la propia vida y al de ese pasado histórico que ha llegado hasta nosotros vía poética, a través del símbolo y de los personajes logrados de la creación literaria. Dichas imágenes son las que nos presentan esos enigmas básicos de la existencia que no cambian, aunque sí lo haga el horizonte cultural concreto al que se enfrentan. Pero para mejor comprender esta resistencia de Zambrano a la originalidad del yo moderno, vamos a seguir paso a paso la evolución de su pensamiento, respecto a un asunto cuando menos controvertido, para hacer hincapié en los riesgos que la filósofa entrevee en este proyecto de hombre y los momentos puntuales en que aparecen.

Todo empezó como es bien sabido con Descartes. En principio, el descubrimiento de la originalidad del pensamiento, que implicaba que la realidad toda tenía que ir a buscar su última justificación en la inmediatez de la conciencia; supuso la soledad de un hombre que ya no se considerará “hijo de nadie” y que Zambrano resume en tan bellas y de nuevo, paradójicas palabras. “El hombre nuevo que irá a surgir ya no se sentirá hijo de nadie. Irá perdiendo la memoria de su origen y se irá sintiendo cada vez más “original”. Soledad inaccesible a la filiación y a la fraternidad y que en su desamparo le forzarán a hacer algo para sentirse creador, a que la acción que ejecute lleve evidencia de su condición creadora. Y para la creencia en la creación humana se tendrá – como no podría ser menos-, a la vista la creación divina, es decir, desde la nada”⁸.

Zambrano destaca como vemos aquí dos de las consecuencias de esta situación que serán precisamente las que sobrevivan a la crítica que del racionalismo hará el siglo XX y que serán a las que dedicaremos nuestra atención en esta exposición: la nueva soledad de un hombre inaccesible a sentimientos, antaño arraigados como el de la filiación y la fraternidad, y la aparición

⁸ Zambrano, M. (1988). *La confesión: género literario*, p. 45, Madrid, Mondadori.

en su horizonte de un nuevo rostro de la nada, condición indispensable de una originalidad que se levante sobre las ruinas del pasado.

¿Qué es lo que había sucedido después Descartes para que se mantuviese inalterable tal situación? Por una parte, el racionalismo se prolongará en el idealismo de Hegel con su transferencia de la mismidad del hombre, el espíritu, a la historia, abriendo el camino de las diversas utopías que eclosionan en el siglo XX y cuya base es, según Zambrano, la apropiación de la noción de “absoluto” que abandona una interioridad humana, en la que ya no tiene cabida, para trasladarse a la nueva deidad que alumbra el tiempo sucesivo de la conciencia, el futuro, cuestión que Zambrano desarrollará ampliamente en su libro *Persona y Democracia*⁹, en el que intenta dar respuesta al monstruo que la historia alumbra en el siglo XX: los totalitarismos.

¿Pero no existía ya en el pensamiento occidental una rebelión contra el idealismo? ¿No se había rebelado la vida reclamando sus derechos frente al imperio del Dios del pensamiento? ¿No era la misma razón vital de su maestro una rebelión contra el idealismo?

Como muy bien señala Zambrano en su último texto publicado sobre Unamuno¹⁰, la conciencia y la no conciencia se implican de manera demoníaca cuando se hace sólo de una de ellas el punto de partida. El camino alternativo frente a la originalidad de la conciencia propia, se había alzado ya desde la reivindicación de la originalidad del propio corazón en *Las Confesiones* de Juan Jacobo Rousseau. Pero esta originalidad nueva parte con el lastre de la drástica reducción de la interioridad humana que se inició con Descartes, que se consolidará posteriormente con el positivismo y que se mantiene como una señal característica del hombre moderno. El misterio ya no tendrá cabida en la interioridad humana. Todo lo que no sea conocimiento racional no tendrá derecho a la existencia, aunque siga vivo en las entrañas. Como muy bien señala Antonio Machado, una de las creencias más firmes de la época moderna es que la razón está ciega a lo Absoluto¹¹. La originalidad del corazón, nace también desamparada y en soledad. La rebelión de la vida ha seguido los mismos cauces de la razón hegeliana, aspirando simplemente a sustituirla. El hombre ya no aceptará el hecho de su indigencia inicial, de su limitación y por tanto de la

⁹ Zambrano, M. (1988). *Persona y Democracia*, Barcelona, Anthropos.

¹⁰ Zambrano, M. (2.003). *Unamuno*, Madrid, Debate.

¹¹ “Nada más ruin que un escepticismo inconsciente o una sofística inconfesada que, sobre una negación metafísica que es una fe agnóstica, pretende edificar una filosofía positivista. ¡Bah! Cuando el hombre deja de creer en lo absoluto, ya no cree en nada. Porque toda creencia es creencia en lo absoluto. Todo lo demás se llama pensar”. Antonio Machado, (1986). *Juan de Mairena*, p. 61, Madrid, Austral.

necesidad de transformarse, sino simplemente buscará la expresión de su “ser natural”, de su originalidad propia. La interioridad humana será entendida como mera espontaneidad de los sentimientos y posteriormente del instinto y del deseo. La vida en su dispersión y oscuridad será quien tomará ahora el lugar del ser. La vida informe que se rebela y exige sus derechos y que se radicalizará en el irracionalismo de las vanguardias, que ya asumen la drástica reducción de nuestra vida interior a hechos psíquicos de conciencia realizada por Freud. Si los diversos absolutismos habían sido el intento de proyectar en el “más acá de la historia” la idea de absoluto que a veces aparece en la intimidad de la persona y que se había quedado sin ese espacio donde convertir dicha experiencia en sustancia moral; ahora la soledad querida de los “abismos alucinatorios” consolidará el nihilismo, esa noción que según Jünger hace más de un siglo que tiene que ver con nuestro destino.

“Al idealismo en su marcha esplendente, seguirá paralelo este afán cada vez más frenético de buscar la originalidad del mundo interior. Explorar la soledad de cada hombre, como una mina de realidad inagotable. Por un lado, la idea en marcha; de otro, la realidad única e inagotable de estos abismos alucinatorios”.¹²

El precio a pagar por esta originalidad nueva será alto. Si el hombre aspira a ser original, a ser diferente y único; ya sea por vía de la conciencia, ya por la de su naturaleza, ya por la de la acción, la idea de la paternidad que nos liga, no sólo a nuestro inmediato pasado; sino de una manera simbólica al pasado sin más y a la idea de un principio que se sitúa por encima de nosotros, se debilita. El desprestigio de la idea de paternidad, conlleva necesariamente un trato diferente con el pasado que ya no hay que rescatar, procurándole un nuevo nacimiento, como defiende Zambrano; sino que hay simplemente que superar, cuando no derruir de forma violenta. Es la primera consecuencia de la reducción del espacio interior humano, porque la memoria necesita en principio de la colaboración del alma y del sentir para acoger esas imágenes privilegiadas del pasado –del pasado histórico, pero también del pasado de nuestra propia vida- que nos revelan algún aspecto humano hasta entonces inaccesible.

Pronto la misma idea del padre sufre un revés definitivo en la doctrina de Freud y su teoría del complejo de Edipo, cuyo pensamiento -validado por su aspiración científica- se convertirá en el siglo XX en la nueva religión que interpretará nuestra interioridad. Para Zambrano, sin embargo, no hay una idea posible de hombre si se destruye el principio de paternidad. La idea del padre es, según sus propias palabras, “El peso, la llamada de los que se

¹² Zambrano, M. (1988) *La confesión: género literario*, p.49, Madrid, Mondadori.

llamaron como nosotros. Continuidad viva que forma la historia real; somos herederos, continuadores siempre. Nada ha empezado con nosotros [...] Porque antes que seres de razón o de conciencia, de instinto o de pasión, somos hijos. Y ser hijo es tener que responder, tener que justificarse ante algo inapelable.”¹³

La pérdida de este principio fundamental, con toda su carga simbólica nos conduce, entre otras cosas, a la pérdida de la conciencia de nuestra limitación. Y aquí hallamos otro punto crucial a la hora de comprender las divergencias entre la antropología de Zambrano y la de su maestro: su diferente postura ante el hecho del humano fracaso. Zambrano radicalizará el concepto de indignidad, expresado por Ortega en la famosa metáfora de la vida como naufragio: “la vida es en sí misma y siempre un naufragio”¹⁴, y lo es porque su voluntad de ser se encuentra con la resistencia de una circunstancia o mundo, en el que siempre está en situación de naufragio, braceando para no hundirse. Por el contrario, la indignidad del hombre no se reduce para la filósofa a que éste debe hacer su vida en una circunstancia o mundo que no ha elegido y que se presenta como resistencia; ni tampoco es su condición de aparición el que se produzca una crisis de creencias del mundo en el que vive. Respondiendo a una metáfora con otra, Zambrano entiende que la indignidad, el ser inacabado del hombre, hunde sus raíces en su impotencia de ser Dios. “nacer es proyectarse en un ser que aspira a la posesión del universo. Si no hubiera esta toma de posesión inicial, no sería el peor delito del hombre el haber nacido”¹⁵, o en otras palabras, no habría indignidad íntima sin la sombra de ese fracaso que se cierne sobre todo proyecto humano como meta inalcanzable.

Pero sobre todo, esta situación de soledad y enfrentamiento dificulta cuando no imposibilita el sentimiento de la fraternidad pues, como dice Machado, sólo la existencia del padre nos hace hermanos. Ideales como la paz y el amor naufragan entonces entre los hombres, porque la “paz “ no nace del instinto ni de la naturaleza, lo propio de la naturaleza es la guerra. La paz sólo puede nacer de un corazón confiado capaz de hermanarse con los otros hombres en su común destino de criatura.

Este debilitamiento de la idea de paternidad y por ende, de nuestra limitación e indignidad congénitas, va unido a la nueva idea de libertad que

¹³ Zambrano, M. (1987) “El freudismo, testimonio del hombre actual” en *Hacia un saber sobre el alma*, p. 120, Madrid, Alianza,

¹⁴ Ortega y Gasset, J. (1984) “Pidiendo un Goethe desde dentro”, p.397. *Obras Completas*, T. IV, Madrid, Alianza.

¹⁵ Zambrano, María (1989). *Delirio y Destino*, p. 17, Madrid, Mondadori.

alumbra la época moderna y que trastoca la dialéctica libertad - destino, situando el destino no en la misma naturaleza humana, ni en su ser abocado a la muerte, ni en la evidente existencia de los otros, sino de forma exclusiva en la exterioridad de lo social. Es la circunstancia familiar, social o política la que impone los frenos al libre desarrollo del individuo en soledad. No hay en el ser del hombre, en la vida misma ninguna forma de indigencia que no pueda ser superada de forma externa. Incluso la enfermedad y la muerte, serán enmascaradas y en la ciencia reacaerá el testigo de lograr la “vida eterna”, traducida en la mayor longevidad posible con la menor enfermedad posible. Esta forma de entender la libertad, el último y más decisivo sueño habido por el hombre arranca, según Zambrano, de un cansancio de ser hombre, de un cansancio de asumir la limitación inherente a nuestra naturaleza y en su extremo en el sueño de apropiarse de algo divino. Hay que destruir la idea de Dios porque es la última resistencia a la divinización del hombre, aunque detrás aparezca aún una última resistencia, la nada, algo que Nietzsche supo a la perfección.

No es que Zambrano reniegue de la idea de libertad, nada más lejos de ella que el determinismo, pero defiende que la única manera de ser auténticamente libres es conjugando la actividad de la conciencia y la pasividad del sentir, la libertad y el destino que se agazapa, no solo en el exterior, sino en nuestro mismo ser de hombres y en nuestros más hondos sentires. Hay que ser libres y activos más padeciendo, asumiendo la condición trágica que nos constituye, nuestra indigencia congénita y sin olvidar la sabiduría de saber vivir en el fracaso, en esa distancia insalvable entre aquel que somos y aquel que aspiramos a ser.

Esta sabiduría, como ya hemos adelantado, sólo puede surgir del sentir y del tiempo que propicia, capaz de enriquecer el tiempo sucesivo de la conciencia, y por ello Zambrano considera insuficiente la razón histórica; pero debemos ahora añadir que esta negativa, nace en parte de una peculiar fidelidad a ciertas categorías orteguianas como la de vocación que experimentan un peculiar desarrollo en la reflexión de la filósofa, y que es, pensamos, donde mejor podemos comprender la razón poética en aquellas derivaciones que la hicieron alejarse de la razón histórica, y aproximarse a otras contribuciones de la cultura occidental, manifestadas a través de la creación poética, de la riqueza mitológica y del caudal simbólico de las grandes religiones en su vertiente esotérica, es decir, alejada de las diversas formalizaciones exotéricas de las distintas Iglesias.

Ya hemos señalado que para Ortega la vida humana es quehacer, empresa a desarrollar en la circunstancia o mundo y que en principio esta empresa gira en torno a la idea de autenticidad. El hombre para llevar una vida autén-

tica y acertar en su proyecto de vida, debe ser fiel a su vocación, aquello que no puede dejar de ser. Pero la vocación en Ortega va abandonando paulatinamente en sus escritos la interioridad humana -en principio era una suerte de inspiración- para buscar -en parte- su fundamento en lo social y acomodarse a la noción de tiempo sucesivo que pasa necesariamente por superar el pasado y por estar “a la altura de los tiempos”. Es por ello que en los años treinta, ensaya, por ejemplo encajar la vida humana en el triángulo vocación- creencias- generación; pero no vamos, por falta de tiempo, a desarrollar este punto. Digamos sólo que Zambrano se niega a deshabitar la vocación de la interioridad de la persona. Ella sigue a Ortega en la idea de que toda vida tiene un argumento posible, que su maestro llama autenticidad; pero si ello es así, nos dice, si la vida tiene un argumento posible, es que la vida es de alguna manera impar. La vida tiene una esencia y no es sólo existencia. Es entonces cuando va a la busca del lugar y la forma en que dicho argumento pueda hacerse visible para la persona. Los caminos que sigue para ello son el rastreo de ciertas revelaciones poéticas y religiosas que, a través del mito y la simbología, han revelado una verdad humana hasta ese momento cegada y que se incrustan de manera permanente en nuestra interioridad. ¿Por qué los mitos nunca pasan? se pregunta a semejanza de G. Steiner¹⁶. ¿Por qué un puñado de mitos han ocupado y siguen ocupando a los hombres a través de los tiempos? Deben responder a algún tipo de sustancia, esencia íntima del hombre. ¿Qué nos dice el mito que no nos pueda decir el pensamiento discursivo? Todo lo que el hombre piensa, parece que primero lo ha soñado deduce Zambrano. La misma idea de la libertad y de la originalidad, de la creación desde la nada, parece haberse originado en el sueño inicial de apropiarse de algo divino, de algo que el hombre no tiene y a lo que no puede dejar de aspirar.

Por el camino del símbolo y del mito logrado de la creación poética, Zambrano enriquece las revelaciones de las grandes religiones y va en busca de la forma de conocimiento en que tales revelaciones se producen y del tiempo propio que las alumbra. Es así como llega a la concepción del sueño creador y a descifrar categorías básicas de la vida humana que la razón desecha por inciertas. En principio Zambrano entiende que, el hecho mismo del soñar, ya muestra que la sustancia del hombre está hecha a semejanza del movimiento vigilia /sueño ya que todo lo vivido necesita un periodo de ocultación y un necesario despertar. No existiría el soñar, nos dice, si la humana condición no fuese dada por sucesivos des-

¹⁶ “¿Cómo hemos de entender el hecho de que nuestra condición psicológica y cultural es, en puntos importantes, una ininterrumpida referencia a un puñado de mitos antiguos?”. G. Steiner, *Antígonas*, p. 93, Barcelona, Gedisa.

pertares. Es por tanto mediante el análisis de los sueños y no de su contenido, como hizo Freud, sino de la forma en que se presentan, como Zambrano se abre a la comprensión de ciertas categorías propias de la vida. La forma sueño revela por ejemplo, esa ocultación del tiempo respecto a sí mismo que llamamos atemporalidad; así como la pasividad y falta de libertad del sujeto que yace bajo él. De este modo, la forma sueño no sólo nos procura un nuevo trato con el pasado, sino que nos alerta acerca de la presencia del Absoluto como categoría primaria de nuestra vida. Pero además esta manera de presentarse el sueño, esta presencia de un Absoluto que rompe el tiempo sucesivo de la conciencia, no solo se produce en el sueño propiamente dicho, sino que aparece en la vigilia, horadándola y proponiéndonos el enigma de una imagen -de un símbolo- que enriquece el concepto y que, con su voluntad de permanencia abre el tiempo sucesivo de la conciencia hacia el tiempo propio del sentir y hacia la necesidad de que la vida se desarrolle en un tiempo múltiple, capaz de acoger cada tipo de realidad en el tiempo propio capaz de esclarecerla.

La idea de vocación orteguiana, deriva así hacia el sueño creador, el único que puede revelar el argumento propio de una vida, mediante el camino de un conocimiento pasivo, que se recibe como donación y que no puede sino llevar el nombre de conocimiento inspirado.

La segunda consecuencia de la apuesta por la originalidad que Zambrano señala, la aparición de la nada con rasgos positivos ligada a la idea de creación, conduce al nihilismo contemporáneo, que, según Jünger¹⁷, ha encapotado el cielo de Occidente desde que Nietzsche se declarase el primer nihilista y definiese el nihilismo como la devaluación de los grandes valores. Nihilismo que, como muy bien señala Eugenio Trias¹⁸, es en principio la consecuencia de una filosofía racional que pretende deducir la realidad desde una razón que promueve desde ella misma su propia revelación.

Zambrano señala además el proceso histórico de la aparición de este rostro de la nada. El concepto de la nada había ido sufriendo una inversión en el siglo XVIII, preparada ya por la concepción religiosa de Lutero. Si en el catolicismo la nada era el mal y Dios el camino natural del hombre; a partir de Lutero hundirse en la nada es hundirse en el fondo secreto de lo divino, es la salida al infierno de la temporalidad. Así entra la nada en el proyecto de ser del hombre contemporáneo, valorizada ahora con la idea de la originalidad creadora. “Parece como si el hombre de hoy librarse con la nada un cuerpo a cuerpo, como si hubiese intimado con ella más que hombre alguno.

¹⁷ Jünger, E. (1994). *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Piados.

¹⁸ Trias, E. (1997). *Pensar la religión*, Barcelona, Ensayos/Destino.

La nada ha perdido su carácter de postrimería¹⁹. Pero la nada será también el hueco de una ausencia, la sombra de la conciencia desasida de cosa alguna y finalmente la nada será lo irreductible que encuentre la libertad humana cuando pretenda ser absoluta, la última resistencia que presenta lo sagrado. Y así entramos en la época actual, en que las cosas y las personas pierden peso y trascendencia y en palabras de Zambrano, “todo ocurre como si no ocurriera nada y la palabra se borra sin haberse hecho carne, alimento del alma”²⁰

Como ya podemos deducir, el precio final a pagar por esta apuesta por la originalidad que debilita la idea de paternidad y que se encuentra con el rostro de la nada, es la reducción del espacio interior humano que ya no podrá acoger realidades antaños presentes como el alma, que nos procuraba el espacio en el que nos podíamos sentir unidos a los otros, a ciertas zonas de la realidad no asumibles por la razón. Realidades que son sentimientos de largo alcance como la piedad y la esperanza que Zambrano entiende como una de las realidades constitutivas del ser del hombre: “La vida es este haber de trascender que se revela como esperanza, cuya primera manifestación, fenómeno, es la esperanza. La esperanza, y no el instinto, y no la inteligencia.²¹“ Ni tampoco la realidad misma del amor que no desaparecerá, pero que se verá reducido a episodios individuales, a amor-pasión entre hombre y mujer, una de las pocas formas de trascendencia concedida a nuestra época.

La existencia de una posible esencia de la vida humana, cuya dignidad última no depende de la historia ni de las circunstancias, se enfrenta de forma frontal al nihilismo y a la conversión del otro en “cosa” de la que tantas muestras nos ha proporcionado la historia del siglo XX. La esperanza de una interioridad rica abierta a la trascendencia, de una esencia posible del hombre, es la única vía, según Zambrano, que nos puede hacer reconocer al otro en nuestro común destino de criaturas y reconciliarnos con la realidad de nuestro propio corazón cuando se ha hecho otro o no ha dejado de serlo.

Resulta cuando menos curioso que tanto Zambrano como dos grandes mujeres de su época, Ana Arendt y Simone Weil, vayan a afrontar el nihilismo contemporáneo desde un pensamiento que se quiere auroral. Y desde este punto de partida, las tres vayan a luchar tempranamente contra las diversas utopías, herederas del idealismo y que acabarán fagocitando el pensamiento de los intelectuales del siglo XX a la búsqueda del “paraíso en la

¹⁹ Zambrano, M. (1955). *El hombre y lo divino*, p.184, México, F.C.E.

²⁰ Zambrano, M. (1955). *El hombre y lo divino*, p.184, México, F.C.E.

²¹ Zambrano, M. (1992) *Los sueños y el tiempo*, p. 10, Madrid, Siruela.

tierra”. Y lo van a hacer reclamando una nueva antropología que, desde el mismo corazón de los graves conflictos humanos: libertad/necesidad, violencia/poder; sea natalidad, sea luz y sea esperanza, es decir, sin olvidar la condición menesterosa del ser humano, pero tampoco su dignidad última.

RAZÓN DRAMÁTICA ESPAÑOLA EN MARÍA ZAMBRANO

Por LUIS FERRERO CARRACEDO
Universidad San Pablo - CEU

«A veces es la razón la que delira»
(Hacia un saber sobre el alma, 121)

«Todos los pueblos cultos
vitalistas rechazaron la idea de ser,
y nunca hubieran podido descubrirla»
(La agonía de Europa, 70)

«Mas no a toda hora sigue el
pensamiento la lógica formal ni
ninguna otra por material que sea»
(Claros del bosque, 16)

Pretenden mis palabras ser ante todo una lectura meditativa, una recreación del pensamiento de María Zambrano. He de confesar que mi encuentro, en el sentido fuerte de la palabra, con la obra de la pensadora malagueña, si exceptuamos esporádicas y ocasionales lecturas de algunos de sus escritos, ha sido más bien tardío, pero pienso que realmente fecundo. Andaba, estos años atrás, transitando por las sendas perdidas heideggerianas y ciertos caminos galos del pensamiento -los trazados por Blanchot, Levinas, Foucault y Deleuze-, para buscar en ellos la expresión múltiple de una razón dramática que se definía por la tarea filosófica de cómo pensar el acontecimiento, el entre desde el entre, el ser más allá del ser, cuando me vino a la mente la necesidad -ya atisbada en otros momentos, pero siempre pospuesta para tiempos más propicios- de recorrer en esa búsqueda otros caminos más familiares y cercanos: los trazados por nuestros pensadores españoles.

Movido entonces por la curiosidad que algunos amigos habían inoculado en mis venas cuando, después de leer esos humildes ensayos míos que llevan por título *Entre la luz y la palabra* y que esta Fundación Universitaria tuvo a bien sacar a la luz, me decían que encontraban en ellos una sentida cercanía con la obra de Zambrano, me zambullí, de nuevo después de muchos años, en la lectura de *El hombre y lo divino*. No puedo por menos de decir que esa re-lectura fue para mí toda una revelación. En cada página, en cada párrafo encontraba profundas resonancias no sólo con lo que yo había escrito en mis ensayos, sino también y sobre todo con ciertos planteamientos, salvadas las distancias, de Heidegger, de Blanchot, de Levinas, e incluso de Foucault y de Deleuze. La cercanía a Heidegger me resultaba familiar y perfectamente comprensible; las resonancias con Blanchot y Levinas, y sobre todo con Foucault y con Deleuze, más bien desconcertantes. Pero ahí estaban golpeando en mis oídos.

Si leemos palabras como estas: «Y si los dioses se perdieron de vista, el hombre amenaza perderse, se ha perdido ya para muchos, se comienza a perder para otros fatigados de mantenerlo en alto»¹, ¿no nos traen a la memoria la conocida aunque incomprendida tesis foucaultiana del hombre como invención reciente cuyo fin está próximo? Y si las palabras con las que topamos suenan como sigue: «...Sentir la multiplicidad, la discordancia, lo heterogéneo aun en sí mismo -si es que hay “mismo” en ese estrato de la vida-, sentir lo que no se dice, estar condenado al silencio. ¿Podrá la razón hablar de todo esto»², ¿no nos recuerdan algunas ideas deleuzianas y en concreto la teoría que Deleuze sostiene sobre la multiplicidad como síntesis de heterogéneos que define nuestro fondo deseante?

O cuando leemos estas otras: «Desde esta ausencia de hoy podíamos llegar a decir “piedad es el saber tratar adecuadamente con lo otro”. Pensemos un instante: cuando hablamos de piedad siempre se refiere al trato de algo o alguien que no está en nuestro mismo plano vital; un dios, un animal, una planta, un ser humano enfermo o monstruoso, algo invisible o innominado, algo que es y no es. Es decir, una realidad perteneciente a otra región o plano del ser en que estamos los seres humanos, o una realidad que linda o está más allá de los linderos del ser»³, ¿no nos traen a la mente expresiones formuladas por Levinas en algunas de sus obras sobre la relación con el Otro?

Y así innúmeras frases a lo largo de tan singular obra escrita mucho antes de que se hablara de desconstruccionismo y otras nomenclaturas y etiquetas

¹ M. ZAMBRANO, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 74.

² M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, F. C. E., Madrid, 1993, p. 197.

³ *Ibid.*, p.203.

postmodernas. Una revelación, por tanto, para mí -a través de esta lectura tardía-, de la rabiosa actualidad que encierra la obra zambraniana; actualidad que da un sentido más profundo y carga de fecundidad a la experiencia española del pensar y su razón dramática.

Pero, ¿cómo acotar esa actualidad en el campo del pensamiento? ¿Cómo desvelar la originalidad de la razón dramática zambraniana como expresión de la razón dramática española? ¿Cómo mostrar la actualidad que esa originalidad encierra, sus potencialidades y sus riesgos? En las palabras que siguen intentaré esbozar una respuesta a estas preguntas, o al menos un posible camino para encontrarla.

1. LA TAREA ACTUAL DEL PENSAMIENTO Y LA RAZÓN DRAMÁTICA

¿Cómo definir la tarea actual del pensamiento? Lo que el pensador actual -ya sea filósofo, ya sea científico, ya sea artista- pretende llevar a cabo como tarea esencial, podemos expresarlo, a mi juicio, de una forma sucinta que a primera vista puede resultar extraña: la tarea de pensar el entreser. ¿Por qué el entreser, podemos preguntarnos, y no ya el ser, como se ha hecho en filosofía desde los griegos? Si nos acercamos a las grandes obras del pensamiento europeo u occidental del pasado siglo, en todas ellas se nos revela un punto de encuentro que, en su propias diferencias y caminos divergentes, las reúne y aduna estableciendo entre ellas una incontestable consonancia. Este punto de encuentro, de reunión o adunamiento, podemos definirlo como la puesta en acción de una *experiencia bordeante*, experiencia del límite, mediante la cual el pensador, ya filósofo, ya científico, ya artista, se asoma al impensado abismo e intenta capturar la hendidura, el «entre» que en él se abre -como lo Abierto, o el Afuera, o lo Sagrado-, para desde él buscar una nueva forma de «dar razón» de «lo que hay», de «hacer sensible» lo más real pero no sensible de la realidad que nos envuelve. ¿Qué han pretendido Heidegger o Whitehead, Foucault o Deleuze, por citar algunos nombres europeos dentro del campo estrictamente filosófico, e incluso, diría más, metafísico? ¿No podemos definir su pensamiento como una filosofía del Acontecimiento, siendo el Acontecimiento (*Ereignis*, *Evénement*, *Event*) ese entredós que nos abre al abismo y nos cierra en lo que hay? Filosofía del límite, pues, como dice Eugenio Trías; pero un límite, no como paso al misterio, a lo hermético, sino más bien un límite como «entre», o «pliegue», como el Afuera más íntimo, como el trasmundo más intramundano, como la transcendencia más inmanente y cercana, como entre-mundo. De ahí mi propuesta: pensar el entreser.

Pensar el entreser -tarea irreductible a la dialéctica de lo Uno y lo múltiple, del sujeto y del objeto, del ser y del no ser- exige un nuevo logos. Ya no sirve el logos dialéctico -platónico o hegeliano-, ni el logos apofántico, ni siquiera el logos crítico, aunque sea expresado como crítica de una razón cínica: son todos ellos avatares de un logos calcomaniaco, que o piensa el allende a imagen y semejanza del aquende o reduce el allende a un aquende sin resto. Este nuevo logos o razón, que ya encontramos en Heidegger, en Foucault o en Deleuze, y que de algún modo define lo más creativo del pensamiento llamado postmoderno, entraña una dramatización del pensamiento donde ya no tienen cabida los calcomaniacos, aunque -ahí está el sentido de su dramaticidad- nos encontremos más desarropados y a la intemperie. Sin tragedia y sin comedia, sino drama esencial. Por eso a este nuevo logos le he dado el nombre de razón dramática.

2. RAZÓN DRAMÁTICA Y CULTURA FRONTERIZA

La puesta en acción de esta razón dramática es necesariamente múltiple. Pero a nosotros hoy nos interesa una: la que encierra la experiencia española del pensar. Y es esta la que nos interesa porque la obra de Zambrano es una de sus expresiones más genuinas y profundas. Ya en la autora malagueña podemos leer estas palabras: «Siempre en España la inteligencia ha poseído un papel dramático»⁴. Y la razón poética que define su obra es, sin duda, una expresión singular y grávida de la razón dramática española.

La idea de «razón dramática» fue tomando figura para mí a través de la lectura de nuestros clásicos dorados, siendo la obra de Cervantes y Calderón el momento álgido de su revelación. La razón cervantina y calderoniana, razón de la sinrazón, razón laberíntica y paradójica, es una razón que camina, insinuante, sobrecogedora, impertinente, sobre la arista que separa el abismo trágico del paraíso cómico, para utilizar un viejo vocablo de Juan de Mena. Así lo fui insinuando en unos breves artículos publicados en una humilde revista que lleva por nombre *El Ingenioso Hidalgo*⁵,

⁴ M. ZAMBRANO, *Los intelectuales y el drama de España y Ensayos y notas*, Hispamerca, Madrid, 1977, p. 42.

⁵ Cf. «Descartes y la locura: del ingenioso hidalgo al idiota burgués», en *El Ingenioso Hidalgo* (IES Cervantes, Madrid), 0 (1996) 5; «Los ojos de Don Quijote», en *Ibid.* (Extra 400 años), 2 (1998) 1; «Pedro Calderón de la Barca: entre pliegues y claroscuros», en *Ibid.*, 4 (2000) 14. Es en este último artículo donde aparece expresamente la idea de razón dramática: «Calderón de la Barca es no sólo un gran literato en sus comedias, dramas y autos sacramentales, sino también uno de los genuinos representantes de la *razón dramática* que de algún modo caracteriza la experiencia española del pensar».

que cada año edita el Instituto de Enseñanza Secundaria «Cervantes»⁶, y quedará claramente formulada en una conferencia pronunciada en este mismo lugar con ocasión del IV Centenario del Nacimiento de Calderón y que llevaba por título *El sentido de la razón dramática en Calderón de la Barca*⁷. Allí, tomando como referencia la teoría nietzscheana, definía lo dramático como esa forma integradora de mantenerse entre las simas trágicas y las cimas cómicas, entre el abismo informe de la vida dionisiaca, donde se pierde todo fundamento y lo humano individual qua individual no existe, y el cielo luminoso de la vida apolínea, donde se ha entronizado un fundamento como allende a imagen y semejanza del aquende y donde lo humano se agota en un sujeto triunfante aunque herido por la culpabilidad originaria; forma integradora que se define como una nueva experiencia vital que se sustenta en un quién⁸ -un sujeto- problemático, y con una profunda carga de ambigüedad, que camina entre la razón y la sinrazón, entre la vigilia y el sueño, entre la luz y la oscuridad, entre la verdad y la mentira, entre la realidad y la apariencia, entre el caos y el cosmos; forma integradora que sólo una razón paradójica, pluralista, atonal, perspectivista, vital y humanista -razón dramática a fin de cuentas - puede llevar a cabo en la acción y en el pensamiento.

De esta razón dramática, que, como Zambrano nos hará ver, encontramos ya en Séneca, serán Cervantes y Calderón sus más insignes valedores. Pero su sombra, como la del ciprés, es alargada y ha tomado nueva forma y vigor

⁶ Se da la circunstancia de que María Zambrano fue Profesora Encargada de Curso interina de Filosofía y Ciencias Sociales en este Instituto, entonces ubicado en la Calle Prim, 3, con nombramiento de 14 de octubre de 1935, sin fecha de cese conocida, pero es de suponer que lo fue durante un curso, hasta que en 1936, por causa de la guerra civil, fue cerrado el Instituto. Recordemos que en septiembre de 1936 Zambrano se casa con Alfonso Rodríguez Aldave y se va a Chile. Este dato biográfico, que sólo he visto sucintamente reflejado en la última biografía recogida por Jesús Moreno Sanz y Sebastián Fenoy en el reciente número de Archipiélago dedicado a la pensadora Malagueña, puede ser de sumo interés al menos por dos razones: 1. porque ese mismo curso fue destinado al Cervantes D. Manuel Machado, a quien ya Zambrano conocía desde su adolescencia en Segovia, con el que sin duda alguna tendría interesantes conversaciones; y 2. porque resulta sintomático que María Zambrano fuera nombrada por el Ministerio para este cargo interino después de ser ayudante de Ortega y Gasset en la Universidad Central. La pregunta puede ser: ¿se trataba de una forma de salida a su «distanciamiento» del maestro? Recordemos que en 1934 tuvo su famoso «desencuentro» con Ortega. Sea cual fuere la respuesta, lo que sí podemos pensar es que esta coincidencia con Machado -última coincidencia antes de la guerra- fue seguramente algo más que una mera coincidencia. No olvidemos que la influencia de Machado, como la de Unamuno, será decisiva en su pensamiento.

⁷ Conferencia publicada posteriormente en *Cuadernos de Pensamiento* (FUE, Madrid), 15 (2002) 97-126.

⁸ El *quién* cervantino y calderoniano («Yo se quién soy») opuesto al *qué* cartesiano («Yo sé qué soy») es un tema que recogerá Zambrano -siguiendo los pasos de Unamuno y Ortega- en diversas ocasiones. Cf. M. ZAMBRANO, *España, sueño y verdad*, Edhasa, Barcelona, 2002, pp. 30 y 32; *Unamuno*, Ed. e Intr. de M. Gómez Blesa, Debate, Barcelona, 2003, p. 159.

en nuestros pensadores del pasado siglo, a los que, si queremos construir una filosofía con acento hispánico, hemos de considerar nuestros maestros. Porque a esta razón cervantina y calderoniana Unamuno la arrastró al campo del pensamiento filosófico y la cargó de una fuerte tensión que la acercaba a lo trágico; Ortega la elevó al campo riguroso del concepto y le imprimió un carácter luminoso y jovial; y Zambrano, con una fina sensibilidad intuitiva, le infundió un acento místico y poético. Acentos distintos, formas múltiples, expresiones epocales. Pero tanto en nuestros clásicos como en nuestros pensadores del pasado siglo -y por qué no también en nuestros artistas, sobre todo en nuestros novelistas y poetas: Galdós, Baroja, Valle-Inclán, Lorca, Machado, Valente...- resuena como un fondo transhistórico, aiónico, sobre el que se va conformando epocalmente esa dramaticidad que anida en el alma española.

La experiencia española del pensar, en aquello que tiene de genuino y propio, es esencialmente dramática. Desde Séneca hasta Zambrano avanza siempre entre; es un continuo deslizamiento por el entre. Es, podríamos decir, un incesante acercamiento al entreser. ¿No es esta la razón de que la cultura española, para su gloria y para su desgracia, haya sido siempre una cultura fronteriza?

Ya a comienzos del pasado siglo, aunque desde un enfoque marcado por las circunstancias -la experiencia del fracaso- que conformaban ese momento de nuestra historia, vio con claridad Ortega ese carácter fronterizo de la cultura española. Este fue el tema, como bien nos recuerda E. Inman Fox, del pequeño ensayo *La estética del Myo Cid*, escrito alrededor de 1910 y nunca publicado por Ortega aunque sí mencionado por él en algunos escritos de esa época, como sucede en sus *Meditaciones del Quijote*, en las que alude a dicho ensayo inédito en una nota que sólo aparece en su edición primera. Desde ese enfoque marcado por la experiencia del fracaso, del vacío conceptual, del desprestigio del pensamiento, hay que leer las palabras de Ortega. Ortega habla de «cultura fronteriza» en el sentido de que la cultura española es una cultura impresionista, ajena a la meditación, una cultura de superficie, una «cultura salvaje», una «cultura sin ayer, sin progresión, sin seguridad», caracterizada por «una psicología de adanes», hasta el punto de que «todo genio español ha vuelto a partir del caos como si nada hubiera sido antes»⁹. Es este, con todo, un enfoque negativo, que el mismo Ortega trasciende en su propia obra, y que esconde unas riquezas y potencialida-

⁹ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Ed. de Julián Marías, Cátedra, Madrid, 2001, p. 155. Cf. E. INMAN FOX, «Introducción bibliográfica y crítica» a J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones sobre la literatura y el arte (La manera española de ver las cosas)*, Castalia, Madrid, 1997, p. 33.

des que hoy podemos descubrir o al menos constatar, porque la cultura española como cultura fronteriza no es, simplemente, cultura superficial, sensualista, adánica, ajena a la meditación; o en todo caso es una cultura superficial en el sentido del verso de Valery: «Los más profundo es la piel». La cultura española es ante todo una cultura de la experiencia del entre, que se constituye entre; es una cultura entreverada: entre iberos y celtas, entre fenicios y griegos, entre cartagineses y romanos; entre moros y cristianos; es una cultura mediterránea.

Quizás haya sido Zambrano la que ha expresado con más clarividencia este sentido profundo del carácter fronterizo de la cultura española. Son varias las razones que nos llevan a afirmarlo. En primer lugar, Zambrano, aunque discípula de Ortega y de cuyo magisterio está en deuda constante, hunde sus raíces en esa veta del pensamiento que se revela de forma rabiosa y apabullante en Unamuno, ahondando de ese modo en la tradición profunda, en la intrahistoria o transhistoria del «alma española», más fenicia y semítica, y, aunque luminosa, más marcada por la palabra, más poética. En segundo lugar, y como consecuencia de esa afinidad o empatía con el pensamiento unamuniano, encontramos en Zambrano un profundo volver a la «filosofía líquida y difusa», a las formas no conceptuales del pensamiento, en las que se huye del lenguaje argumentativo, de la formulación sistemática; es decir, un volver a las formas de pensamiento que nos vienen dadas por el arte: por la pintura, por la escultura, por la música, y sobre todo por la literatura. En tercer lugar, la apelación de Zambrano a una «razón poética» es, a mi modo de ver, una expresión profundamente «española» de esa cultura fronteriza, una expresión cargada de potencialidades -a la vez que también de inevitables riesgos- de esa razón dramática que, como ya apuntábamos al principio, podemos encontrar en los actuales caminos de pensamiento y que sobre todo encontramos en la experiencia española del pensar.

Su amor y admiración por Séneca, en quien ve con Ganivet un «español por esencia»¹⁰, encuentra en esta dimensión fronteriza su razón de ser y su fundamento. Porque Séneca, andaluz, fue, para Zambrano, un verdadero fronterizo, una «figura del tiempo limítrofe», que supo «guardar la línea»,

¹⁰ M. ZAMBRANO, *Séneca*, Siruela, Madrid, 2002, p.23. Sobre la figura de Séneca como expresión de la esencia del alma española y sobre la cuestión del senequismo como estoicismo genuinamente español, véase A. BUNDGÅRD, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico de María Zambrano*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 261-291. La autora, partiendo de los planteamientos de Villy Sørensen sobre la figura y la obra de Séneca en *Seneca. Humanisten ved Neros hof* (Gyldendal, Copenhague, 1995), somete a un análisis crítico la interpretación zambranianiana de Séneca. Digamos de antemano que nuestra postura está lejos de todo tipo de esencialismo. Rechazamos la idea de una «esencia» de lo español. Lo español lo podríamos definir como una singularidad inesencial, pero histórica.

mantenerse en la línea de la vida, en cuya sinrazón se sustenta toda razón posible. De hecho la razón senequista no es una razón pura, sino una razón mediadora entre la vida y el pensamiento, entre el alto logos griego y la humilde vida menesterosa. Por eso afirma Zambrano que «Séneca jamás pretendió el poder para la razón, sino únicamente el poco de razón necesaria para que la vida pueda sostenerse»¹¹. La razón senequista es una razón que asume simbióticamente, inclusivamente, la sinrazón que la sustenta. La razón senequista, como razón de frontera, es una razón vital: «Esta es su amarga sabiduría- escribe Zambrano-: saber que no podemos abandonarnos a la sinrazón, ni tampoco a la razón, porque ni la una ni la otra son enteramente. Saber que en cada instante de la vida, para cada asunto y circunstancia, existe una cierta mezcla de razón y sinrazón, de ley y de desorden. El sabio lo es por el acierto en parte intransmisible, por el arte de encontrar ese punto de equilibrio, el punto de la mezcla; como el pueblo español dice todavía “una de cal y otra de arena”. Es el saber moverse entre la relatividad sin descanso que es la vida humana»¹². Más que «media razón», como dice Zambrano, es una «entre-razón», una razón relativista sui generis, porque ese relativismo se sustenta, como veremos, en el realismo más furioso, el realismo de la vida; una razón, a fin de cuentas, autocrítica, caracterizada por un relativismo positivo que sin caer en el escepticismo rechaza su carácter absoluto¹³.

Filosofía, por tanto, como sabiduría, como meditación, como pócima curativa. Séneca, como Cervantes, o Calderón, o Molinos, o Unamuno, o el mismo Ortega, no es enteramente un filósofo, es un filósofo a medias, es un «meditador sin sistema, sin demasiada lógica»¹⁴; es un «curandero de la filosofía». Un curandero por la palabra, porque como buen estoico no ve en ella el simple *logos* definidor sino un *dabar* creador: palabra taumatúrgica, palabra creadora, palabra fecundante¹⁵, *lógos espermatikós*. Séneca, filósofo de

¹¹ *Séneca*, p.55.

¹² *Ibid.*, p.56.

¹³ *Los intelectuales...*, *cit.*, p. 93. «Se trataría, por tanto de descubrir -escribe Zambrano- un nuevo uso de la razón más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter de absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que está realmente en crisis, y la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo».

¹⁴ *Séneca*, p.30. En *España, sueño y verdad*, p. 132, dirá de Ortega: «antes que filósofo, meditador».

¹⁵ Cf. M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1993, p. 105, donde sobre la palabra originaria escribirá más tarde: «Signos, figuras parecen así ser como gérmenes de una razón que se esconde para dar señales de vida, para atraer; razones de vida que, más que dar cuenta, como solemos creer que es el único oficio de las razones y aun de la razón toda, y que más que ofrecer asidero a las explicaciones de lo que pasó y de lo que no, llaman a alzar los ojos hacia una razón, la

frontera. Séneca, paradigma y arquetipo del pensador español como pensador fronterizo.

Quizá todo gran pensador ha sido de algún modo un pensador fronterizo. Y desde luego lo han sido a su manera los grandes pensadores españoles. Por eso, al contrario de aquella primera idea orteguiana del pensador fronterizo como pensador adánico que se agota en el fulgor de un cometa pasajero, sin pasado ni futuro y que sólo aporta su instantáneo brillo, ¿no podríamos pensar que ese peculiar carácter fronterizo, que constantemente lo lleva a frecuentar los bordes del abismo, encierra lo más enriquecedor y fructífero de la contribución española a la construcción de un pensamiento transeuropeo que traiga luz a nuestro convulsionado mundo actual? Dejemos, por el momento, ahí la pregunta, cuya respuesta nos llevaría demasiado lejos, y volvamos a nuestra autora malagueña.

3. LOS HITOS DEL PENSAMIENTO ZAMBRANIANO

A pesar de sus primeros vaivenes y dudas de hacia dónde orientar su vida, María Zambrano fue sin duda una pensadora precoz que pronto vio su estrella. De hecho, ya en 1934, en «Hacia un saber sobre el alma» -el «proyecto entero de su filosofar», en palabras de Jesús Moreno Sanz¹⁶-, recogido en la obra del mismo título y publicada en 1950, establece algunos de los hitos fundamentales que marcarán el camino de su pensamiento, revelando su singularidad y su forma genuina de poner en acción esa razón dramática. Como más tarde escribirá, en la nota de presentación, fechada en Madrid en 1986, de la edición de esta obra realizada por Alianza Editorial en 1987, «aparecen aquí, en su germinación, esas dos formas de razón - la mediadora y la poética- que han guiado todo mi filosofar»¹⁷. Ciertamente, en ese temprano escrito -en el que Zambrano comienza su recorrido por «lugares donde el [pensamiento] de Ortega y Gasset no aceptaba entrar»¹⁸- tenemos una expresión balbuciente de esa razón dramática como razón mediadora y poética; pero este hecho mismo exige que le prestemos una atención especial,

primera, a una razón creadora que en la vida del hombre modestamente -adecuadamente- ha de ser la razón fecundante».

¹⁶ «Hacia un saber sobre el alma» fue publicada por primera vez en la *Revista de Occidente*, núm. 138, 1934. La expresión «el proyecto entero de su filosofar» la tomo de J. MORENO SANZ, Presentación del libro de María Zambrano *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Trotta, Madrid, 1998.

¹⁷ M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 9.

¹⁸ *Ibid.*, p.14.

porque ahí, en el *status nascendi*, de algún modo se revela lo más propio de un pensador, lo que caracteriza su impulso genuino¹⁹.

Y lo primero que encontramos es la afirmación rotunda -aliñada por el símil platónico-orteguiano de la caza- de una poderosa razón-pasión, cargada de habilidad y astucia, frente a la impotencia de la pasión sola y de la sola razón para alcanzar la verdad: «La pasión sola -escribe Zambrano- ahuyenta la verdad, que es susceptible y ágil de evadirse de sus zarpas. La sola razón no acierta a sorprender la caza. Pero pasión y razón unidas, la razón disparándose con ímpetu apasionado para frenar en el punto justo, puede recoger sin menoscabo a la verdad desnuda»²⁰. Esta razón-pasión, a la que, al decir suyo, se acercaron Pascal, Spinoza, Nietzsche y Max Scheler, es para Zambrano la verdadera razón vital como «razón de toda la vida del hombre»²¹; es la «razón de las entrañas del alma», cuyos múltiples costados nos han revelado los filósofos, los novelistas, los poetas. En las entrañas de la vida, cuyo símbolo y representación máxima es el corazón -oscura cavidad, recinto hermético, víscera, entraña²²- anida el misterio, con el que la filosofía -la de Grecia, la de Alemania, la de Ortega- rompe desde el principio.

Claramente Zambrano pretende ir más allá de Ortega, recorrer otros senderos del pensamiento. Al fondo resuena Unamuno, su tema tan querido de las «entrañas»²³, de la «entrañada entraña» donde el sentir, sentir del pensamiento, tiene, como veremos, su asiento y su refugio; pero es que además ya Zambrano apunta a la importancia de la *y*, y por tanto del *entre*, que anida entre el *yo* y la circunstancia del orteguiano «Yo soy yo y mi circunstancia». En la *y* está el alma, el camino de acceso al entreser, incluyente de lo sagrado. Para Zambrano, como para Plotino, uno de sus autores admirados, el alma es un *metaxy*, un intermedio, un *entre*: «Entre el *yo* y el fuera de la naturaleza se interpone lo que llamamos alma. Ya hemos observado brevísimamente de qué diferente manera el alma se ha buscado a sí misma a tra-

¹⁹ Zambrano expresa esta misma idea en la ya aludida nota a la edición de 1986: «Y no se me figura en este momento necesario que yo diga más para atreverme a ofrecer al eventual lector este mi librito, donde se sigue la trayectoria, el nacimiento, de la razón poética, llegado a mí casi a ciegas, en la penumbra del ser y del no ser, del saber y no saber. Así, en ese lugar donde se nace y se desnace, que es el más adecuado, el propio del pensamiento filosófico». (*Ibid.*, p. 14).

²⁰ *Ibid.*, p. 22.

²¹ *Ibid.*, p. 30.

²² *Ibid.*, p. 65: «Pero lo primero que sentimos en la vida del corazón es su condición de oscura cavidad, de recinto hermético; víscera; entraña. El corazón es el símbolo y representación máxima de todas la entrañas de la vida, la entraña donde todas encuentran su unidad definitiva, y su nobleza».

²³ En *España, sueño y verdad*, escribe María Zambrano: «...las entrañas, palabra que nace en Unamuno»; y en *Unamuno*, p. 169: «...entrañas -palabra que hizo tan propia».

vés de la naturaleza en las religiones de Grecia y en el arte romántico. Pero también se ha dicho: “Dios está en el fondo del alma”²⁴. Afuera y adentro: entre ambos como un pliegue, así es el alma.

Y no sólo resuena Unamuno, sino toda la experiencia española del pensar. Porque esa razón-pasión, razón de la vida, es un logos de la circunstancia, del acontecimiento, una sabiduría de la vida que no se agota en los grandes sistemas filosóficos. Su forma de expresión no está en el método. O en todo caso, sólo podrá estarlo en un método que, como escribirá más tarde en *Claros del Bosque*, «despierte y se haga cargo de todas las zonas de la vida», a sabiendas de que «no a toda hora el pensamiento sigue la lógica formal ni ninguna otra por material que sea»²⁵. Como razón vital es una razón comunicativa, liberadora, medicinal, y por eso se expresa como «Guía», se esconde en el apólogo, en el refrán, en la conseja; se despliega en la novela, se revela en la poesía. Es una razón que hay que descubrir en la intrahistoria, en la experiencia de un pueblo incomprendido -el pueblo español- como parte esencial de una cultura que caracteriza eso que se llama Europa²⁶. Experiencia que no se deja reducir a la objetivación de un logos de la luz, de una razón calculadora y lógica; experiencia que encierra un saber «cuyo rostro vive en todos los pueblos españoles, rostro que parece esconder un secreto»²⁷. ¿Qué secreto? El que encierra la desnudez del hombre, su esencia irreductible, la vida como drama, la realidad invulnerable.

Así caracteriza Zambrano de forma temprana esta razón dramática, sobre la que el pueblo español ha ido construyendo una filosofía. Es una filosofía, que, como la que encarnó la Escuela de Alejandría -Plotino en grado sumo-, podemos llamar con Zambrano «filosofía en los linderos»²⁸: una auténtica filosofía del límite, cuya «nueva verdad se encuentra en los límites de lo inteligible» y cuya pretensión es «llegar hasta los linderos de la razón»²⁹.

Escuela de Alejandría como filosofía de los linderos. Cuando Zambrano habla de la Escuela de Alejandría, en realidad está diseñando el camino de su pensamiento: llevar hasta el límite más peligroso lo que sus maestros tomaron con cautela y con recelo; llevar a cabo un distendimiento y un en-

²⁴ *Hacia un saber...*, p.33.

²⁵ *Claros del bosque*, p. 15.

²⁶ *Hacia un saber ...*, p.72: «Y así viene a suceder el que países que han sido protagonistas en la cultura de Occidente, y cuya existencia es necesaria para su totalidad -pues su falta dejaría borrada una dimensión esencial de esa cultura- no hayan sido comprendidos. Así España».

²⁷ *Ibid.*, p.84.

²⁸ *Ibid.*, p.169.

²⁹ *Ibid.*, p. 172.

sanchamiento de la mente, dejarse llevar por el afán de llegar hasta los linderos de la razón. Pero como razón mediadora, como razón del entre, que se desliza por la arista tensa entre lo trágico y lo cómico, entre el desengaño y la esperanza, entre las realidades posibles y los sueños imposibles, entre la lógica y la cardíaca. Y ello sin caer en el desasosiego acongojante del extremo vaivén de la paradoja unamuniana, sino buscando siempre un equilibrio tenso, que Zambrano dibuja de una forma admirable: «Equilibrio difícil entre el sentimiento de que la verdad puede encontrarse más allá de sus límites [los límites de la razón], y el amor a la razón que hace no querer abandonarla, no entregarse a ninguna otra revelación que no provenga de sus luces»³⁰.

Ya también, en este libro, *Hacia un saber sobre el alma*, presenta Zambrano el papel esencial de la poesía como forma de expresión de esta razón dramática: «Toda poesía tendrá siempre mucho de este primer lenguaje sagrado; realizará algo anterior al pensamiento y que el pensamiento no podrá suplir cuando no se verifique»³¹. La relación entre filosofía y poesía fue siempre para Zambrano un tema obsesivo y recurrente. Un tema esencial, quizá. Ya aparece en *Pensamiento y poesía en la vida española*, siendo en su libro temprano, *Filosofía y Poesía*, donde, otorgándole mayor luz al sentido dramático de la razón humana, lleva a cabo un clarificador y original desarrollo de las potencialidades que encierra su pensamiento en relación con este asunto. En esta obra, muy al comienzo, y al igual que lo hiciera Heidegger, confronta, para ver su relación inextricable, al filósofo y al poeta³². No para establecer una exclusión, una escisión distanciadora, sino para buscar una dimensión en la que la diferencia, marcada por la lucha y el conflicto, encierre un movimiento de encuentro y conjunción suma. En realidad lo que importa es el entre, el «fondo del dramático conflicto», donde tiene lugar la lucha indescifrable entre filosofía y poesía, como lugar de manifestación de «la razón de la doble necesidad irrenunciable de poesía y pensamiento»³³. Y también afirma ya al comienzo, que «el horizonte que se vislumbra como salida del conflicto» es «un mundo nuevo de vida y conocimiento». Retomando a Schelling dirá al final del libro: ese horizonte es el señor que está más allá del ser. Pero -al menos por el momento- no le pongamos rostro. Quedémonos con el entreser. Zambrano tiene claro que sólo deslizándonos por el entre podemos pensar el entre, el entreser. Es necesario

³⁰ *Ibid.*, p.172.

³¹ *Ibid.*, p. 46.

³² Cf. M. ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2001, p. 13.

³³ *Ibid.* p.14.

superar la profunda línea separadora que se ha abierto entre «la fría claridad del logos filosófico» y la palabra sombría -irracional- del poeta. La razón dramática es *razón poética*. *Razón*, por un lado, que no es puro logos -logos de la luz y de la alétheia- sino logos-dabar en el que la «pura razón cristiana» se engarza con la «razón filosófica griega»³⁴. *Poesía*, por otro lado, que es razón en demasía, palabra que deja hablar a las sombras tomando la forma del delirio; palabra sombría que no es palabra irracional sin más. Porque la poesía es también palabra de luz: «¿Cómo llamarse el poeta? Perdido en la luz, errante en la belleza, pobre por exceso, loco por demasiada razón, pecador bajo la gracia»³⁵. Palabra, en fin, de lo inefable, cercano y a la vez inaccesible, sentido más allá de todo sentido, razón última por encima de toda razón.

La razón dramática se desliza, pues, entre la filosofía y la poesía. La poesía es el infierno; pero la filosofía tiene que descender a los infiernos. La poesía brota del delirio, pero la filosofía tiene que asomarse al borde de ese abismo de locura. Podríamos decir que para Zambrano la filosofía tiene que alcanzar una dimensión poética, así como es necesario afirmar la profunda dimensión filosófica de la poesía. En esa dimensión que está entre ambas y que conjuga razón y sinrazón es donde podemos encontrar la razón vital, esa «ancha razón» que nos acerca comprensivamente a la vida. Y es en esa dimensión en la que Zambrano encuentra su estrella y su afán como escritora y pensadora. De hecho, ¿qué impresión nos deja esa obra ya madura, un verdadero canto a la luz y a la palabra, que se titula *Claros del bosque*? ¿No podríamos afirmar que es como la consumación práctica de ese su deslizarse por el entre? ¿Filosofía poética? ¿Poesía filosófica? Una forma, arriesgada sin duda, de intentar abrir un nuevo camino al pensamiento.

4. LA RAZÓN DRAMÁTICA Y EL REALISMO ESPAÑOL

Fronteriza, mediadora, relativista, curativa, poética, vital, la razón dramática tiene sus asideros en el pueblo. No es una razón de minorías, pero tampoco razón de mayorías. Es una razón que entraña en sí misma, como diría Deleuze, un devenir-menor, siendo por tanto una razón de todos y de nadie. Devenir-menor es siempre devenir-pueblo. Por eso es una razón popular, una razón del pueblo, del pueblo anónimo, dispersa en su poesía, en sus novelas, en sus refranes, en sus silencios, en sus más cotidianas actitudes³⁶.

³⁴ *Ibid.*, p. 14.

³⁵ *Ibid.*, p. 63.

³⁶ Cf. *España, sueño y verdad*, p. 130.

Es una razón fraguada en esa corriente de la vida que llamamos tradición, en esa «vida hermética que no ha logrado trascender», que meramente acontece en su insignificancia, al margen del tiempo, aiónica, con «sus días contados, sin límite fijo, sin mañana ni ayer»³⁷. Su única transcendencia es la transcendencia de lo cotidiano y anónimo, porque es «la vida pobre y sin nombre», ese protoplasma intrahistórico³⁸ en el que se graban las huellas de la historia.

¡Qué hermosamente lo ha dejado expresado Zambrano en su antológico comentario de *Misericordia*, la genial novela de Galdós! Sus afirmaciones son casi excesivas, cargadas de un amoroso pathos, hasta el punto de comenzar diciendo que Galdós «dio transubstanciado en poesía el ser mismo de España»³⁹, sus entrañas, su alma.

Ya anteriormente a este comentario de *Misericordia*, en un artículo titulado *La reforma del entendimiento español*⁴⁰, había postulado Zambrano la superioridad de la novela frente a la filosofía como «verdadero alimento intelectual del español»⁴¹, siendo *Don Quijote* el arquetipo eminente y total. Como escribirá más tarde, la mirada genial y creadora de Cervantes es la que «ha ido más allá de todas»; es «la mirada por excelencia», que anda en el lindero, sólo rebasada por los místicos, que se han escapado de este mundo humano⁴². Ahora, en este comentario de *Misericordia* de Galdós, nos regala una magistral lección práctica de esta idea de la novela como expresión privilegiada de la razón dramática española. Porque esta novela galdosiana es, para Zambrano, la expresión de un saber singular y particularísimo: un saber que, a través de «esa España del harapo y la locura, de la mezquindad y el disparate, de la prodigalidad y el absurdo»⁴³, nos descubre «la esencia sustentadora de tan contradictoria apariencia», el «orden que forzosamente ha de estar detrás de tan enmarañado revoltijo», el «ser verdadero», el «trasunto inteligible» que encierra el «absurdo personaje»⁴⁴.

³⁷ M. ZAMBRANO, *Senderos*, Anthropos, Barcelona, 1986, p. 121.

³⁸ Zambrano habla de «protoplasma hispánico» (*Senderos*, p. 122), recogiendo, sin citarlo, una idea de Unamuno, que en *En torno al Casticismo* (Espasa-Calpe, 7ª ed., Madrid, 1968, pp. 142) utiliza la expresión «materia protoplasmática» para caracterizar la intrahistoria.

³⁹ *Senderos*, 120.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 87-104. Este artículo fue publicado en septiembre de 1937; *Misericordia* lo fue en septiembre de 1938.

⁴¹ *Ibid.*, p. 96.

⁴² Cf. *España, sueño y verdad*, pp. 84-85.

⁴³ *Senderos*, p. 123.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 124.

Este género de saber se ha arropado bajo un nombre: el del consabido realismo español. Un realismo singular, vital y desbordante, que lleva aneja una forma de conocimiento, una forma de saber, que desborda el saber de una razón racionalista, calculadora, lógica, metódica y sistemática, para dar paso a otra razón -razón vital, dramática-, que emerge imprevisible en los lugares y las formas más insospechados. Zambrano lo ha expresado, una vez más, de una forma insuperable: «A la luz de su aparición, el realismo será algo mucho más que una cualidad y más decisivo que un estilo; será simplemente la actuación de ese género de saber en el clima hostil de una cultura de origen racionalista que va agotando su ciclo. Será la actuación continua y humilde de una razón que no ha comenzado por nombrarse a sí misma; de una razón o manera de conocimiento que se ha extendido humildemente por seres y cosas, sin delimitarse previamente a sí propia; que ha actuado sin definirse ni separarse, mezclándose inclusive, con la razón al uso, con su enemiga y dominadora razón racionalista. Pero es que una de las características de tal género de razón sería el no tomar represalias contra lo que la domina, el no tomar represalias más que en el terreno de la creación, rebasando, superando -jamás rebatiendo ni disputando-. Razón esencialmente antipolémica, humilde, dispersa, misericordiosa»⁴⁵.

No es la razón reactiva del filósofo, especialista consumado de su lógica, armado del método y amante de la disputa y la polémica, de la refutación; es, por el contrario, la razón creadora, activa, del artista, del novelista-poeta, que «desciende hasta los fondos últimos de la vida española, aquellos que más celosamente esconde un pueblo, hasta lo más reacio a ser desvelado, hasta la esquiva verdad que apenas tolera la palabra. Verdad esquiva que de ningún modo ha permitido ser pensada, reducida a concepto, ni apresada en ideas, ser despegada de sí misma, en suma; verdad que el intelecto humano, hasta ahora, no ha podido captar para dominar, sino que ha exigido perderse en ella, la entrega de nuestro ser, porque no es cosa que se sepa verdad de la mente, sino íntegra verdad de la vida»⁴⁶. La razón dramática es una razón unida a la vida en su plena fuerza fascinadora, en su dimensión intrahistórica, allí donde la tradición, frente al «cadavérico y falso tradicionalismo» -todo esto es muy unamuniano- tiene sus asideros más allá o más acá del tiempo y del espacio; allí donde razón y sinrazón son indiscernibles pero nunca se confunden, porque la sinrazón tiene siempre sus razones y la razón sus sinrazones. Y eso es lo que, de una forma sublime y genial, nos revelan, según Zambrano, los personajes galdosianos de *Misericordia*: «Misericordia

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 125-126.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 126-127.

-escribe con solemnidad Zambrano- es la razón de la sinrazón de España, el orden en el disparate y la locura, y en este sentido -razón de la sinrazón, hecha patente- está más allá de libro genial y profético de nuestro pueblo, en la misma línea y más allá del mismo Don Quijote»⁴⁷. No hay palabras más generosas, bellas y rotundas (que, como ya he dicho, matizará más tarde: «La mirada de Cervantes ha ido más allá que todas, es la que ha descendido hasta el centro más vivo y creador»⁴⁸). Dejémoslas ahí, reverberando, desvelando y a la vez ocultando «el misterio de nuestra continuidad como pueblo, de su unidad dramática, de nuestra sangrienta y polémica unidad»⁴⁹. Porque una vez más hay que decirlo: la razón de la sinrazón es la razón del realismo español, para el que la vida no es ni tragedia ni comedia, sino drama: *res dramatica*.

5. LA RAZÓN ENTRAÑABLE COMO ACCESO AL ENTRESER

En su famosa y polémica obra *El Antiedipo* recogen Deleuze y Guattari una frase desconcertante de Bataille que parece contradecir las intuiciones de Goya : «No es el sueño de la razón el que engendra monstruos, sino la razón vigilante e insomne». Lo que la frase revela es, como posiblemente pretendiera hacer Goya con sus geniales composiciones, una crítica de la razón lógica y calculadora a la vez que de la razón utópica y profética, desde la nueva experiencia que el hombre, después de los maestros de la sospecha, tiene de sí mismo.

También Zambrano, recogiendo esta nueva experiencia que el hombre tiene de sí mismo, escribe muy temprano: «A veces es la razón la que delira»⁵⁰. En el fondo del alma, fondo deseante, está el delirio, y la razón dramática, razón de la vida entera, es, antes de nada, una razón desiderativa, cuya forma primera de expresarse como conocimiento es el sentir. Por eso se ha podido decir últimamente que antes del *yo pienso* hay un *yo siento* anterior y más profundo. Como veremos, es ese *yo siento* originario, como expresión primera del sentir de una razón que llamaremos entrañable, por ser la razón de las entrañas, el que nos sumerge en el océano abismal de la vida y del ser y al que ya le hemos dado un nombre: el entreser ⁵¹.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁸ *España, sueños y verdad*, p. 85.

⁴⁹ *Senderos*, p. 131.

⁵⁰ *Hacia un saber sobre el alma*, p. 121.

⁵¹ Al término *entreser* se acerca sin duda el término *intra-ser*, que, según testimonia J. F. Ortega Muñoz, utilizó Zambrano en una carta a Antonio Doblas en 1979 para «expresar esa zona profunda que define lo humano y que permanece dormida en los inferos del alma». Estas son las palabras de

Cuando Zambrano, a la hora de dar cuenta de la relación inextricable del hombre con los dioses, afirma de forma categórica que «la relación del hombre con lo divino no se da en la razón sino en el delirio»⁵², para establecer poco después con voz heráldica que «en el principio era el delirio, el delirio visionario del caos y de la ciega noche»⁵³, como expresión de lo que G. Bataille llamaría, «la experiencia del continuo», está presentando una forma peculiar de pensar y comprender lo sagrado como entreser.

Habría que decir que cuando aquí hablamos entreser (hemos hablado de «entre» en otras ocasiones) estamos apelando a un sentido nuevo del térmi-

Zambrano: «Temí la ambigüedad banal que se produce cuando un gesto, una palabra, que como esta lámpara que me alumbra, esparce una tímida claridad, como lo ofrecido desde la intimidad, el intra-ser. (Vea este término “intra-ser” ha nacido en mi mente ahora mismo ¿Qué alegría!) Pues sí, ya está: la alegría del intra-ser, del ser escondido como fuente, irrumpa o salga a “relucir” bajo la fría, desgarradora luz con que hoy más que nunca quiere vencer a la noche, lo que condensa las tinieblas» (Cf. J. F. ORTEGA MUÑOZ, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, F.C.E., México, 1994, p.42). A pesar de la cercanía que podemos encontrar entre ambos términos, hay, a nuestro juicio, una diferencia fundamental: el intra-ser zambraniano no expresa la exterioridad como tal, como absoluto Afuera, aunque no la excluya. De esta forma no se supera la dicotomía adentro/afuera -intra indica interioridad, dentro de-, dificultando la afirmación de la immanencia en la transcendencia y de la transcendencia en la immanencia. El término *entreser*, por el contrario expresa la barra de esa dicotomía adentro/afuera, incluyendo ambos elementos disjuntos, o estableciendo una disyunción inclusiva -entreser tiene como entrañas el prefijo inter (*interanea*, *interesse*), que no indica ni interioridad ni exterioridad, sino aquello que lo hace posible, el entre.

⁵² *El hombre y lo divino*, p. 29.

⁵³ *Ibid.*, p. 29. Este delirio visionario es entendido como delirio persecutorio: el hombre se sentía mirado sin ver por «una instancia superior a nuestra vida que encubre la realidad y que no nos es visible». Consiste, por lo tanto, en «sentirse mirado, no pudiendo ver a quien nos mira». La consecuencia de todo ello es que «en lugar de ser fuente de luz esa mirada es sombra» (*Ibid.*, p.31). A nuestro juicio, lo que aquí hace Zambrano es un ejercicio de calco. Las sociedades disciplinarias se sustentan en un diagrama óptico-moral: ver si ser visto. Este diagrama no sólo se aplica al poder político, sino también el ser-poder, al poder «ontológico»: el ser, el ser-poder, ve sin ser visto; y los seres, los entes, se encuentran bajo ese diagrama, que genera el temor, el delirio de persecución. Dice Foucault que no hay un ver ni un oír originarios, sino que de principio están ya diagramatizados por el poder. Posterior cuestión será descifrar ese ser-poder...

Por otro lado, ese fondo de delirio se expresa, según Zambrano, como indigencia y servidumbre, como carencia: «Ningún ensueño ni delirio sobre el propio ser se explicaría si el hombre no fuera un pordiosero; un indigente que puede y sabe pedir» (p. 156). Esta visión negativa se sustenta en la concepción del deseo como carencia: «Pues la mendicidad procede de que el hombre siente el no-ser dentro de sí, ya que su vida elemental es avidez, conato» (p. 158). Podríamos decir que todo el discurso zambraniano de «el hombre y lo divino» se sustenta sobre ella. Incluso su interpretación del superhombre nietzscheano. Con todo hay en Zambrano otro costado en cierto modo paradójico: el del ser que reina, el del hombre rey, que se conjuga con el mendigo, conformando así el rey-mendigo: «El mendigo y el rey forman un solo personaje y en el uno se encontrarán siempre huellas del otro. Como si en la unidad de los dos se manifestara la ambigüedad esencial de lo humano. Los dos igualmente espontáneos y primarios y, por ello, sagrados, pertenecientes al mundo de lo sagrado» (p. 160).

Es importante esa afirmación de la ambigüedad de lo sagrado: lo sagrado es, inevitablemente, paradójico. Lo peculiar de Zambrano -como en general de la razón dramática española- es la forma de experienciarlo: como dádiva que lleva a la acción, como mendicidad que se transforma en riqueza.

no ser: entreser no es ser, no es una forma o manera de ser; o en todo caso, aunque la expresión resulte paradójica, es ser fuera de las categorías de ser. Entreser es ser «en los linderos del ser» y por ser en los linderos del ser es «más allá del ser»; pero también «más acá». Por eso es lo absolutamente lejano, pero también a la vez lo absolutamente familiar. Es «lo otro». Es lo extraño y a la vez lo entraño -si se me permite la palabra- que nos circunda. Es lo *Unheimliche*, el Afuera interior.

El entreser no es ni lo que se ve ni lo que se dice: es invisible e inefable. Pero es el horizonte de todo lo que se ve y de todo lo que se dice. El entreser es «la realidad sin ser»⁵⁴, la realidad abismática que no puede alcanzar la razón (razón discursiva o intuición intelectual). El entreser es «irreductible a razones». Es «ese mundo de lo monstruoso que el arte lograba de algún modo apresar». Es «la pura, nuda multiplicidad»⁵⁵. Es «la realidad desnuda, hermética, sin revelar»⁵⁶.

El entreser es ese Dios desconocido, en el cual vivimos, nos movemos y somos; es esa «estancia superior que envuelve al hombre, no humana», a partir de la cual crea el hombre sus dioses; es «esa matriz de donde [los dioses] han surgido un día»; es «ese fondo último de realidad, que ha sido pensado después, y traducido en el mundo del pensamiento como *ens realissimum*»; es, podemos concluir con Zambrano, «la suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real»⁵⁷. Por eso este entreser, esta realidad de lo real, esta matriz o fondo último, vital y deseante, es, para Zambrano, lo sagrado: «[La realidad] es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; corresponde en suma, a lo que hoy llamamos “sagrado”. La realidad es lo sagrado y sólo lo sagrado la tiene y la otorga»⁵⁸.

Y cuando el entreser se rostrifique, a través de la mirada y la palabra, y pierda su carácter abismático, comenzará la historia de la calcomanía. Será la era del pacto, de la redención del caos, de la huida del vértigo, del rechazo de la experiencia bordeante, del olvido del ser: «La aparición de los dioses, su sedimentación, marcará un período de oscuras luchas entre ellos o entre los dioses y algunos elementos vencidos -China, India. Significa, pues, un pacto, o una victoria habida en el interior mismo del misterio último de la realidad; son la expresión de una ley que ya nunca más se verá transgre-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 199.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 209.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 33.

dida, son el signo y la garantía de que el mundo está formado; se ha salido ya del caos»⁵⁹. Aquí podríamos decir parafraseando a Nietzsche: ¡Comienza la comedia!

Pero dejemos para otro momento la comedia. Nos interesa ahora responder a esta pregunta: ¿Cómo acceder al entreser, irreductible a razones? ¿Cómo alcanzar la realidad sin ser que ni se dice ni se ve, y que los artistas ha apresado como algo monstruoso? Zambrano apela al fondo pático, deseante, del hombre, al «fondo insobornable» de Ortega, a «ese fondo último del humano vivir que llaman las entrañas y que son la sede del padecer»⁶⁰. La razón-pasión, la razón sentiente, es, digámoslo una vez más, una razón entrañable.

En su edición última, cierra Zambrano *El hombre y lo divino* con una sección añadida que lleva por título «En la tradición judeo-cristiana» y que comprende un hermoso comentario al Libro de Job titulado «El “Libro de Job” y el “pájaro”»⁶¹. Para el asunto que hoy nos afana son páginas clarificadoras: por un lado, del fondo semítico, sapiencial y profético del pensamiento de Zambrano; por otro, del enraizamiento profundo de la razón poética zambranianiana en la razón dramática española.

Afirma Zambrano que la estructura del Libro de Job «debe haber servido de modelo a toda tragedia cristiana y aun a toda tragedia occidental más que la tragedia griega»⁶². Habla, pues, Zambrano de «tragedia cristiana», que tiene por modelo la «tragedia de Job», frente a la «tragedia griega»⁶³, cuyo paradigma se muestra en la tragedia de Edipo. Ya, a propósito de la razón dramática en Cal-

⁵⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 197.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 385-408.

⁶² *Ibid.*, p. 387.

⁶³ La idea de una tragedia cristiana tiene en Zambrano una clara influencia unamuniana. A propósito de *Del sentimiento trágico de la vida* escribe; «Es la revelación de la tragedia que consustancialmente es la vida». Aunque seguidamente añade: «En realidad, expresa una desesperación que lleva consigo la esperanza» (*España, sueño y verdad*, p. 135) En «De Unamuno a Ortega y Gasset» (1949), escribe lo siguiente, refiriéndose a Unamuno: «Y por eso fue trágico, cristianamente trágico. El género que más le hubiera convenido es la tragedia. Pero la dificultad es ésta: la tragedia que conocemos es griega. Tragedia cristiana, en realidad, no hay más que una, y no literaria, sino real: la de la Cruz, la del calvario. Es casi imposible, y, por ello, no se ha realizado nunca, una tragedia cristiana con la plenitud de la griega. La tragedia griega representa la lucha del hombre con el destino; la cristiana, la vida humana, la vida del ser que se sabe humano y divino al mismo tiempo. Y esa fue vivida de una vez para siempre, no representada. Lo cristiano es verdad, no representación. ¿Cómo escribir una tragedia cristiana?» (*Unamuno*, p. 162). Zambrano es consciente del problema que plantea la idea. Su respuesta al mismo olvida una parte fundamental, la del desenlace final, la de la resurrección. ¿Es posible afirmar que «la esperanza surge de toda tragedia» (*España, sueño y verdad*, p. 135)? A nuestro juicio, en sentido estricto, no. De hecho en la p. 96 afirma: «En el cristianismo católico lo individual no conlleva tragedia en principio». Por eso pensamos que se ha de hablar de drama.

derón, intenté argumentar la tesis de que en la tradición judeo-cristiana no podemos hablar propiamente de tragedia. «Tragedia cristiana» es, a mi modo de ver, una *contradictio in terminis*. Porque si lo trágico entraña la fatalidad inexorable, infernal, donde ya no es posible la esperanza, lo cristiano por el contrario envuelve necesariamente la libertad y la esperanza, porque todo parte de una situación de abandono y perdimiento. En la tragedia no hay rostro que se vuelve y se aleja, pero al que puedo gritar para atraer de nuevo su mirada, sino que lo que hay es máscara detrás de la cual se hunde lo abismático por lo que somos arrastrados sin remisión y sin futuro.

El cristianismo, como la filosofía, han padecido siempre la tentación contraria, la de la comedidad: la redención del caos en un orden tranquilo de una razón calculadora, o el final feliz de un paraíso recobrado cantado por una razón utópica. Pero el fondo trágico ha estado rezongando siempre en toda obra filosófica (la filosofía y su sombra, como diría Trías), como tampoco ha dejado de acompañar al cristianismo. Pero ni filosofía ni cristianismo pueden ser ya en modo alguno trágicos. Tienen que ser necesariamente dramáticos si quieren mantenerse apegados, enganchados, amarrados a la realidad efectiva, a lo fáctico, en último término, a la vida.

Por eso la razón filosófica, para ser una razón plena, razón de la vida entera, tiene que ser una razón dramática. Y quiero aquí volver al comentario de Zambrano al Libro de Job. Porque en él distingue la autora malagueña dos tipos de razones: las *razones razonantes* de los aconsejantes de Job y las *razones entrañables* que el propio Job expone⁶⁴. Las primeras son producto de una razón calculadora, de una ciencia del número y la medida; las segundas brotan de las entrañas, fragua del sentir original y originario. Las primeras son sobre todo razones de un logos-luz; las segundas de un logos-palabra. Una vez más volvemos a encontrarnos con la veta unamuninana -y española- del pensamiento de Zambrano: en las entrañas se da la relación más profunda con lo real.

El gran error de la filosofía ha consistido en olvidarse de las entrañas. El olvido de las entrañas es el olvido del ser -del entreser. Olvido que ha tenido lugar tanto bajo la modulación del *lógos* griego como bajo la modulación del *dabar* semítico: «Un persistente error -escribe Zambrano- ha llevado a creer al hombre occidental, dentro de la tradición de Job como en la de Edipo, que enaltecerse exige desarraigarse, desprenderse de las propias entrañas»⁶⁵; «Las entrañas fueron desde el principio sometidas, acalladas en el

⁶⁴ Cf. *El hombre y lo divino*, p. 390: «Se trata de un despliegue reiterado de razones, razones razonantes las de ellos, entrañables las de Job». Ver también pp. 396, 401 y 402.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 391.

curso del filosofar. Sólo Empédocles las nombra como receptoras del “lo-gos”- “dividiendo bien el logos, repartiéndolo bien por las entrañas”»⁶⁶.

Y en esa contraposición que Zambrano establece entre la razón filosófica y la razón poética, la razón de la filosofía, la razón calculadora, ha sido la «razón triunfante», la «razón del erguido»⁶⁷, sorda a esas razones que suben a la garganta desde las entrañas y que sólo busca «ver» y «juzgar», mientras que la razón poética, es esa razón entrañable «que se desentraña haciéndose así inextricable»⁶⁸, esa razón calderoniana y cervantina, que ve a través de la palabra.

Esta razón entrañable, tan española sin duda, acota y expresa ese fondo último de la vida que son las entrañas como esperanza, como padecer, como sentir el instante, la multiplicidad, la discordancia, lo heterogéneo. Lo acota y expresa como «lo otro» que acecha a la conciencia. Por eso entraña un deslizarse siempre por el entre, una arriesgada experiencia de vértigo, un mantenerse siempre al filo de lo imposible. Por eso ese «fondo último de la vida» sólo puede apresado mediante la experiencia bordeante.

6. LOS RIESGOS DE LA RAZÓN POÉTICA

La experiencia bordeante de esa razón entrañable es, sin duda, una experiencia de riesgo. Experiencia de riesgo para el propio pensamiento filosófico. En un momento dado, destaca Zambrano, en el acceso a lo sagrado, el valor originario de la inspiración. La relaciona en primer lugar con el sacrificio y en segundo lugar con la poesía: «La poesía es el saber primero que nace de este saber inspirado»⁶⁹. La poesía es creación, es palabra inspirada. De ahí el «carácter sagrado del poeta», que Zambrano identifica con un oráculo.

Esta noción de inspiración está en consonancia con el carácter hermético y misterioso que Zambrano le otorga a lo sagrado y tendrá como consecuencia la contraposición total entre los poetas y los filósofos que encuentra en Platón y que, según Zambrano, queda consagrada en Aristóteles, con quien se rompe en su grado máximo la relación de piedad del hombre con lo sagrado, al entronizar la relación de ser, que afirma la filosofía.

Encuentro aquí un costado sin duda problemático de la razón poética zambraniana como razón dramática. Es, a mi modo de ver, como una clau-

⁶⁶ *Ibid.*, p. 396.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 391.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 392.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 211.

dicación de la razón que permite entender lo sagrado como una suerte de injerto en lo irracional, aquí conformado como inspiración poética⁷⁰.

Esta concepción del arte creador poético, que es presentado como superior y anterior, no sólo en el tiempo sino también en su valor de conocimiento y de saber, a la filosofía, es lo que más inquieta de la obra de Zambrano. Para Zambrano tienen plena vigencia estas palabras de Federico García Lorca: «El hombre se acerca por medio de la poesía con más rapidez al filo donde el filósofo y el matemático vuelven la espalda en silencio»⁷¹. Para pensar el entreser, lo sagrado, hay que deslizarse por el entre; es necesaria la experiencia bordeante. Pero, a nuestro juicio, esta no es exclusiva del poeta, ni la del poeta es superior a la del filósofo (o del científico). Pensar con imágenes, con figuras, con afectos, con perceptos, es una forma singular que la razón humana, razón poética en sentido estricto, tiene de poner en acción la experiencia bordeante. Pero ni es superior, ni fundamento, ni base de otra forma de pensar el entreser. Es más, la razón filosófica no sólo no fue una pérdida de esa «piedad» de la que habla Zambrano, como modo de relación con lo sagrado, sino más bien una iluminación de la misma, que la sitúa en el lugar justo que le corresponde. Fueron precisamente Platón y Aristóteles quienes descifraron y descubrieron el verdadero sentido de la actividad poética. ¿Qué ha sido la filosofía sino un continuado esfuerzo por desentrañar ese mundo inteligible, ese mundo que la poesía experimentaba como hermético y misterioso, o quizá mejor, irracional?

Si en Zambrano encontramos una filosofía, no la encontramos por ser una autora inspirada, una poetisa, sino porque en su discurso hay una trama racional, conceptual, que busca la inteligencia de ese mundo que ella considera hermético. Si en Zambrano encontramos filosofía es porque ha llevado a cabo un indudable sistema de conceptos. Ciertamente de una forma peculiar; pero, repitémoslo una vez más, esta forma peculiar es una expresión profunda de la razón dramática que sustenta la experiencia española del pensar.

Es cierto que la razón filosófica ha tenido un lado descreador, bloqueante, como también podemos encontrarlo en el arte y en la ciencia, pero siempre la ha acompañado un movimiento de fuga, creador, que constantemente nos devuelve a la situación originaria, a la experiencia bordeante. No olvidemos estas palabras de Zambrano: «En todos los momentos en que la filo-

⁷⁰ No se ha de olvidar que María Zambrano leyó muy pronto la obra de R. OTTO: *Lo santo*, traducida ya al español en 1925, en la que se apunta a esa concepción de lo sagrado.

⁷¹ F. GARCÍA LORCA, *Lecturas. Romancero Gitano*, en *Obras Completas*, III, Ed. del Centenario, Aguilar, Madrid, 1986, p. 343

sofía ha nacido o renacido, se ha verificado [un] retroceso [...] a la obscuridad originaria»⁷². Los movimientos creadores, las líneas de fuga, recorren de forma imprevisible todo verdadero pensamiento, pero pueden mostrarse en momentos y corrientes concretas de una forma más significativa y más patente. El papel que Zambrano le otorga a los pitagóricos y a los estoicos sería justamente éste. El porqué de todo ello puede que no sea tal como lo explica Zambrano. Nosotros mantenemos otra explicación, sostenida en la diferente modulación de la pugna entre la luz y la palabra llevada a cabo por griegos y semitas; doble modulación que marca tanto el pensamiento pitagórico como el estoico. Imposible entender a los pitagóricos sin la carga «oriental»; imposible entender a los estoicos sin la carga «semítica».

Ya hemos apuntado el papel fundamental que Zambrano le otorga al sentir. Para Zambrano el conocimiento más radical es el que procede de un sentir⁷³. De hecho, la piedad, la relación profunda con lo sagrado, «es “sentir”, sentir lo otro como tal sin esquematizarlo en una abstracción»⁷⁴. El sentir es, pues, una fuente originaria de experiencia y de comprensión. Zambrano lo encuentra mantenido en los ritornelos infantiles, litúrgicos..., que son expresión de un *ritmo* profundo, ritmo que es como el apriori de todo orden⁷⁵. Con todo, el sentir no es una mera irracionalidad: «Si quienes consideran que el sentir se expresa de modo irracional, porque todo sentir lo es, tomaran en cuenta estas humildes expresiones y decires advertirán bien pronto que “la irracionalidad” tiende espontáneamente a tomar un orden»⁷⁶.

Claro que sí, el ritmo, el ritornelo, es una forma de redimir el caos, de traerle un orden al caos para crear un cosmos. Pero la grandeza, la creación, no está en el orden, sino en ese asomarse al abismo que la verdadera acción del artista -o del pensador o del científico- entraña. La música es matemática, sí; pero la creación musical entraña hacer de ella un juego con el caos, un buscar lo que de caos esconde el ritmo y la medida. No es número numerado, sino número numerante.

Desde esta perspectiva puede entenderse la siguiente afirmación de Zambrano: «La expresión más pura y feliz, más libre, por tanto, de los sentires, se alcanza en la música que es matemática»⁷⁷. Todo esto engarza con lo que

⁷² *El hombre y lo divino*, p. 67.

⁷³ *Cf. Ibid.*, p. 216

⁷⁴ *Ibid.*, p. 216.

⁷⁵ Interesante esta idea de ritmo expresada por Zambrano en *El hombre y lo divino*, pp. 218-219, con la que la idea deleuzoguattariana de ritmo mantiene una fuerte consonancia...

⁷⁶ *Ibid.*, p. 220.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 221.

llevamos dicho de la razón poética zambraniana como expresión de la razón dramática española. El delirio, el sentir, la piedad son como tres formas de acercamiento a la esencia de esa razón dramática, distante sin duda de la razón cartesiana, instrumental o moderna. El «orden de la razones» de esa razón poética, como Zambrano dice acerca del orden de la piedad, «no podrá establecerse por la razón, ni tan siquiera por la conciencia descubierta por la filosofía. Pues es un orden hecho de razones sutiles, de razones del corazón que sólo el delirio da a conocer»⁷⁸. Pero aquí nuestra pregunta: ¿cómo el delirio podrá dar a conocer razones si no formara parte de la propia razón? Ello únicamente será posible si afirmamos una razón del delirio, de la pasión, de las entrañas, del corazón, de la sinrazón que, llevada de la mano del filósofo, ha de resolverse siempre en una creación conceptual. Porque allí donde no se trabaja con conceptos ya no es posible hablar de filosofía. La razón dramática en la que se sustenta la experiencia española del pensar, entraña siempre, como razón del límite, un riesgo: el riesgo de dar el salto de una «filosofía líquida y difusa» a una «filosofía diluida». Y aquí está también en cierto modo el drama del pensamiento zambraniano: ¿filosofía o más allá de la filosofía?

⁷⁸ *Ibid.*, p. 223.

III. DE LOS CURSOS
DE ANTROPOLOGÍA
Y PEDAGOGÍA
PARA EDUCADORES

LA ACTUALIDAD ÉTICA Y POLÍTICA DEL PENSAMIENTO TOMISTA

Por EUDALDO FORMENT
Universidad de Barcelona

1. EL PENSAMIENTO TOMISTA

Para iniciar este “VI Curso de Antropología filosofía”, dedicado al tema “Ética y Política en el pensamiento tomista”, y en el que intervendrán los prestigiosos profesores españoles D. Salvador Antuñano, D. Juan Manuel Burgos, D. Ramiro Flórez, D. Elio Gallego, D^a Lourdes Redondo, D^a Francisca Tomar Romero y D. Juan-José Pérez Soba Díez del Corral, quisiera, en primer lugar, precisar el sentido del título.

Empezando por su final, debe tenerse en cuenta que por “pensamiento tomista” se designa no solamente las ideas que se exponen en el sistema filosófico-teológico de Santo Tomás de Aquino, el profesor universitario, fraile predicador y escritor intelectual del siglo XIII, que en este nuevo año se cumplirá el 730 aniversario de su muerte, el 681 de su canonización en Avignon por Juan XXII y el 437 de su proclamación de Doctor de la Iglesia por Pío V. También significa la sistematización, la interpretación y el desarrollo de su doctrina por parte de sus seguidores, principalmente de la orden dominicana y españoles.

Desde el principio, el numeroso grupo de discípulos inmediatos del maestro Tomás, además de la actitud defensiva, provocada por la fuerte oposición inicial a las nuevas tesis, se distinguieron por su disposición dialogante. El talante tomista fue sintetizado por el papa León XIII, que, a finales del siglo XIX, quiso que el tomismo tuviera una mayor presencia en el ámbito cultural y religioso, en estos tres términos latinos “*vetera novis augere*”, aumentar lo antiguo con lo nuevo .

¹ LEÓN XIII, Encíclica *Aeterni Patris*, n. 16.

Dos consecuencias. La primera es que no se puede separar la doctrina de Santo Tomás de la de sus seguidores. Es una mutilación del sistema, quedarse con los escritos del Aquinate, aislados de sus seguidores. No tiene sentido, en el siglo XXI, como pretenden algunos, ser tomasiano.

Un mero tomasiano no sólo sería anacrónico, porque no es posible ni necesario volver al siglo XIII, sino que tampoco podría afirmar el interés ni la actualidad de la reducida doctrina tomista, porque su voluntaria ignorancia histórica implicaría que no ha sido nunca fecunda, ni debe esperar que lo sea, por tanto, en este siglo. El estudio de Santo Tomás tendría únicamente un valor erudito.

La segunda consecuencia es que el tomismo no es un sistema cerrado, que impide que se contraste con los otros, que han surgido en cada época, y que, como consecuencia, se renueve. Los más de siete siglos de tomismo demuestran que es un pensamiento vivo. Siguiendo una línea permanente, descubierta por el Aquinate, los tomistas han hecho avanzar su pensamiento asimilando las verdades logradas por las otras filosofías, aunque naturalmente con aciertos y errores, que el mismo tiempo se ha encargado de cribar.

2. EL PENSAMIENTO CRISTIANO

Hay que notar que todo el pensamiento tomista ha sido siempre pensamiento cristiano, pero no se puede identificar totalmente con él. En el tomismo no se habla de “la filosofía cristiana” sino de “filosofías cristianas”. No se excluye la libertad o pluralidad de la filosofía cristiana. La filosofía tomista no es la única filosofía cristiana.

El tomismo tampoco es la filosofía de la Iglesia. Como ha recordado Juan Pablo II, en su encíclica *Fides et ratio*, la expresión “Filosofía cristiana a (...) es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía”². De manera que la filosofía cristiana tomista no es la “filosofía oficial de la Iglesia”.

Ni ella ni ninguna otra lo es, porque, como también advierte el Pontífice: “La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras”³.

El mensaje cristiano trasciende la filosofía. No es un elemento filosófico ni parte de ninguna filosofía. “La fe, que se funda en el testimonio de Dios y

² JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VI, n. 76.

³ *Ibid.*, V, n., 49.

cuenta con la ayuda sobrenatural de la gracia, pertenece (...) a un orden diverso del conocimiento filosófico. Éste, en efecto, se apoya sobre la percepción de los sentidos y la experiencia, y se mueve a la luz de la sola inteligencia”⁴.

No obstante, precisa Juan Pablo II: “La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola”. Son un ejemplo de ellas: la noción metafísica de Dios como ser personal, libre y creador; la concepción antropológica de la persona como ser espiritual; la tesis ética de la realidad del mal moral; y la política, de la dignidad, la igualdad y la libertad de todos los hombres.

La importancia de estas tesis y de otras conexiones con ellas es tal, que, añade el Papa: “Se puede afirmar que, sin este *influxo estimulante* de la Palabra de Dios, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no existiría”⁵.

Pensamiento o filosofía cristiana es, por tanto, el conjunto de elementos filosóficos que ha proporcionado la fe. Son verdades que, por su contenido pertenecen a la filosofía, y, por ello, a la razón humana -son verdades racionales, no supraracionales-, pero por su origen pueden denominarse cristianas. A todas ellas se les puede denominar, por tanto, filosofía cristiana.

En otro sentido más amplio, puede llamarse igualmente “filosofía cristiana” a toda filosofía que asuma íntegramente estos contenidos, material y formalmente filosóficos “pero que ha proporcionado la Revelación, y que constituyen la “filosofía cristiana” en sentido propio y estricto”, como parte de su síntesis racional, agregándolos e incluso desarrollándolos. Esta última es, por consiguiente, el común denominador de todas las distintas “filosofías cristianas”, que son así sus modalidades.

A estos contenidos de toda filosofía cristiana Santo Tomás les denominaba “preámbulos de la fe”, porque consideraba que son la base racional *inmediata* a los artículos de la fe, que no son cognoscibles por la razón natural, y que le sirve de apoyo. Este saber natural o racional, para muchos hombres no es conocido, o lo es con dudas y errores. De ahí la necesidad de la revelación de estas verdades naturales. Indicaba que: “Las cosas que pueden probarse demostrativamente son incluidas entre las materias de fe, no porque sobre ellas verse específicamente la fe de todos, sino porque se exigen a las verdades de fe y deben ser presupuestos por ella, al menos en

⁴ Ibid., I, n. 9.

⁵ Ibid., VI, n. 76.

los que carecen de su demostración”⁶, ya que: “es imposible que una misma realidad sea por un mismo sujeto conocida y creída”. Aunque, como en este caso: “puede, sin embargo, acaecer que lo que para uno es visto o sabido, sea creído para otro”⁷.

Aunque estos contenidos filosóficos tengan un valor instrumental, como *praeparatio evangelica* tienen un valor racional o filosófico en sí. Por faltar en el hombre, en el estado actual de su naturaleza racional, los ha suplido la fe. Sin embargo: “A diferencia de la filosofía precristiana, la filosofía cristiana no tiene una función esotérica, no es un saber de salvación, no es la sabiduría suprema. Se puede decir que para los paganos la filosofía no solo nacía de instancias religiosas (piénsese en el orfismo de la filosofía platónica, piénsese en el misticismo neoplatónico y, entre uno y otro, piénsese en el estoicismo) sino que también terminaba por asumir una función totalizante de salvación y de conquista del último fin; para los cristianos esto no sucede nunca y ello no constituye una pérdida para la filosofía sino una ganancia: la secularización de la filosofía garantiza por una parte la tarea exclusiva de la fe en orden a la salvación y por otra garantiza que la filosofía permanezca en su propio campo. Es significativo que solamente el gnosticismo, que es una corriente herética (mejor dicho, en su mayor parte extraña al cristianismo verdadero y propio), había querido confundir la filosofía con la fe, haciendo de la filosofía una gnosis reservada a pocos, porque se salvan con el conocimiento”⁸.

3. LA RECOMENDACIÓN DEL TOMISMO

La Iglesia sólo presenta como verdades definitivas, por estar conexionadas con las verdades que ha ofrecido como divinas y formalmente reveladas, como verdades dogmáticas -las únicas con cuya negación se cae en la herejía- y, por tanto, con la obligación de abrazarlas por los creyentes, si quieren estar en plena comunión con la misma Iglesia, las que constituyen este centro genérico de las filosofías cristianas. Por consiguiente, Iglesia no tiene una “filosofía propia”. La imposición obligatoria de una filosofía cristiana determinada provocaría el peligro de confundir la doctrina católica, que siempre es trascendente, con una determinada sistematización de una investigación humana.

⁶ SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 5, ad 3.

⁷ *Ibid.*, II-II, q. 1, a. 5, in c.

⁸ ANTONIO LIVI, *La rivelazione della filosofia*, en AA.VV., *Dal fenomeno al fondamento, Necessità, metodo e limiti della filosofia secondo l'enciclica 'Fides et ratio'*, Grande Enciclopedia Epistemologica, n 119, Roma, Edizioni Romane di Cultura, 1999, pp. 48-54, pp. 53-54)

Sin embargo, siempre ha aprobado y recomendado la filosofía de Santo Tomás y de *un modo preferente* a las otras filosofías cristianas. Pío XII, en 1953, explicó claramente los motivos. Para ello, comenzó con esta advertencia: “No se confunda la *doctrina católica* y las verdades *naturales con ella conexas*, reconocidas por todos los católicos, con los *proprios elementos* y los *conceptos peculiares* por los que se diferencian entre sí los varios sistemas filosóficos y teológicos, que se encuentran en la Iglesia”.

Las verdades naturales conexas con la doctrina católica, y que según Juan Pablo II son “filosofía cristiana” en sentido estricto, son el fundamento de toda filosofía cristiana. Son el fundamento común de todas las filosofías cristianas. En cambio, los conceptos y principios propios de cada sistema filosófico cristiano, que se fundamentan en los presupuestos filosóficos comunes, son variables, porque son fruto de la libertad de la razón humana.

Consecuentemente advirtió Pío XII que: “Ninguna de semejantes explicaciones o argumentaciones constituye la *puerta* para entrar en la Iglesia, y con mayor razón es ilícito afirmar que constituye la única puerta. Ni siquiera del más santo insigne Doctor se ha valido nunca la Iglesia como de *fuentes* originaria de la verdad, ni tampoco ahora lo usa como tal. Ciertamente considera grandes Doctores y honra con las mayores alabanzas a Santo Tomás y a San Agustín; pero sólo a los autores de las Sagradas Escrituras divinamente inspiradas tiene y confiesa por *infallibles*”⁹.

Al patrimonio común de la filosofía cristiana, que se encuentra en la revelación, aunque puede de suyo ser alcanzado por filosofía, por ser de orden racional, Pío XII le añadió el conjunto de verdades también naturalmente ciertas, pero en las que ya no hay el peligro de la ignorancia o del error, por pertenecer al orden de los principios primeros, y que Juan Pablo II considera, en la encíclica *Fides et ratio*, como aquel “núcleo” filosófico “constante” en la historia de la humanidad, y que constituye su “patrimonio” filosófico natural.

Después de esta distinción de las verdades conexas necesariamente con la doctrina católica, tanto las que son sus antecedentes racionales inmediatos -común denominador de las filosofías cristianas-, como las que son primeros principios de la razón -que constituyen el común denominador de toda filosofía, sea o no cristiana-, de las características propias de distintos sistemas filosóficos, incluso de los admitidos en la Iglesia, Pío XII declara: “Este conjunto de conocimientos no han sido expuestos por ningún otro Doctor de un modo tan lúcido, tan claro y perfecto, ya se atiende a la reci-

⁹ Pío XII, *Discurso en el cuarto centenario de la Universidad Gregoriana*, 17-X-1953, AAS 45 (1953), 684-85).

proca concordancia de cada una de las partes, ya a su acuerdo con las verdades de la fe, y a la esplendidísima coherencia que con estas presentan, ni *ninguno* ha edificado con todos ellos una *síntesis tan proporcionada y sólida*, como Santo Tomás de Aquino”¹⁰. Sobre aquellos puntos para todos obligatorios y que son el fundamento común, en que necesariamente deben convenir todos los sistemas filosóficos cristianos, Santo Tomás de Aquino, es el que ha edificado una síntesis filosófica, que es la más armónica y coherente.

Desde que Santo Tomás construyó su síntesis filosófica, centrada y fundada en los principios capitales de la filosofía cristiana, ciertos e indiscutibles, y que incluyen los de toda filosofía, los Papas no ha cesado de insistir en la recomendación de su doctrina. La Iglesia ha juzgado que esta síntesis armónica coherente y profunda, que no ha sido superada, es excepcional, y la ha propuesto, por ello, con preferencia a todas las demás.

A partir de su muerte ya fue llamado *Doctor Communis*, y, desde el siglo XV, *Doctor Angelicus*. El 4 de agosto de 1880 fue proclamado Patrono de los Estudios, por León XIII. El papa Pío XI publicó, en 1923, en el sexto centenario de su canonización, la encíclica *Studiorum Ducem*, donde le nombra oficialmente *Doctor Communis* y *Doctor Angelicus*. Con ocasión del VII Centenario de muerte, en 1274, Pablo VI publicó la carta *Lumen Ecclesiae*. También en su magisterio, Juan Pablo II ha continuado recomendando la doctrina de Santo Tomás.

El 13 de septiembre de 1980, le confirió el nuevo título de *Doctor Humanitatis*. Igualmente en su última encíclica, *Fides et ratio*, propone, al igual que los papas anteriores, a la filosofía del Aquinate como una concreta vía a seguir, después de haber mostrado la necesidad de la filosófica, y de modo más preciso de la propia de la filosofía cristiana, para el mundo actual en los umbrales del tercer milenio.

En esta gran encíclica sobre la fe y la filosofía se llega a afirmar que Santo Tomás “alcanzó ‘cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado’¹¹ y que es ‘la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás’¹². También que posee un ‘valor incomparable’¹³ y es una ‘novedad perenne’¹⁴”.

¹⁰ Ibid., p. 686.

¹¹ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, IV, n. 44.

¹² Ibid., VII, n. 78.

¹³ Ibid. V, n. 57.

¹⁴ Ibid., V, n. 44.

Puede decirse que la filosofía de Santo Tomás no tiene meramente un estatuto de mera opinión libre, al igual que las otras filosofías cristianas, que lo son por fundamentarse en las verdades naturales, que se imponen obligatoriamente al pensador cristiano, como verdades necesarias. Tiene una preeminencia sobre todas las demás, que son también legítimas para los filósofos y teólogos católicos.

La filosofía del Aquinate, como es obvio, no pertenece a la primera categoría de verdades custodiadas y enseñadas por la Iglesia, las verdades *infales*, propuestas como *divinas y formalmente reveladas*, tanto por medio de un juicio solemne como por el magisterio ordinario y universal. Tampoco tiene que considerarse como parte de las verdades *definitivas*, las que no han sido propuestas formalmente como reveladas, pero sí como necesarias para la defensa y presentación del depósito de la fe, como los son los “preámbulos de la fe”, en que se basan todas las filosofías cristianas¹⁵.

La filosofía de Santo Tomás podría incluirse entre un tercer conjunto de verdades, presentadas por la Iglesia como verdaderas, pero sin proponerlas como reveladas ni tampoco como conexas a la revelación o verdades definitivas. Son verdades presentadas como *seguras*, de manera que si no se aceptan se está como mínimo en una posición más o menos temeraria o peligrosa¹⁶.

Por ello, las recomendaciones de la Iglesia del tomismo han tenido siempre un carácter disciplinar y no doctrinal. Tienen la categoría de normas prácticas para los estudios¹⁷. Este es, por ejemplo, el estatuto que tienen las denominadas “Veinticuatro tesis tomistas”, promulgadas en 1914 por la Sagrada Congregación de Estudios.

Juan Pablo II ha lamentado que no se hayan seguido las continuas normas disciplinares. “Si en diversas circunstancias ha sido necesario intervenir sobre este tema, reiterando el valor de las intuiciones del Doctor Angélico e insistiendo en el conocimiento de su pensamiento, se ha debido a que las directrices del Magisterio no han sido observadas siempre con la deseable disponibilidad”¹⁸.

¹⁵ Véase: *Código de Derecho Canónico* (1983), c. 750, 1 y 2, y la Carta apostólica *Ad tuendam fidem* (18-V-1998)

¹⁶ Véase: Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la profesión de la fe*.

¹⁷ Es preceptivo, como normativa pedagógica, que sea enseñada la doctrina de Santo Tomás en la formación de los sacerdotes.

¹⁸ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, V. n. 61.

4. LA ACTUALIDAD DEL TOMISMO.

Sobre el título del curso, en segundo lugar, quiero referirme a la actualidad de la ética tomista. Debe advertirse que hay dos tipos de actualidad. Una, superficial y anecdótica, de lo que está de moda. Es la actualidad efímera, que confieren los medios de comunicación de masas o que imponen las modas. En este sentido, el tomismo no está de moda y mejor que no lo esté. Otra actualidad, intrínseca y profunda, independiente de toda moda e incluso de actitudes mediocres hostiles contemporáneas, que expresa lo adecuado y lo necesario. Es la verdadera actualidad, que es independiente del tiempo, aunque tiene que expresarse temporalmente, porque responde a las necesidades más íntimas del hombre, de su naturaleza humana.

La filosofía de Santo Tomás y de sus fieles seguidores es congruente con los anhelos y necesidades del hombre. Es una filosofía que permanente vigencia puede considerarse como perenne. Algunas las razones de su actualidad, en este sentido supratemporal, se irán mostrando a lo largo del curso que ahora iniciamos.

Jacques Maritain consideraba que en nuestra época tiene todavía una mayor actualidad. Sostenía que: “Santo Tomás no escribió para el siglo XIII, sino para nuestro tiempo. Su tiempo es el tiempo del espíritu que domina los siglos. Sostengo que es un autor contemporáneo, el más actual de todos los pensadores”¹⁹.

Los primeros biógrafos notaron que todo era nuevo en él. “En sus lecciones introducía nuevos artículos, resolvía las cuestiones de una nueva forma, más claramente, y con nuevos argumentos. En consecuencia, los que le oían enseñar tesis nuevas y tratarlas con un método nuevo, no podían dudar que Dios le había iluminado con una luz nueva: pues, ¿se puede enseñar o escribir opiniones nuevas sino se ha recibido de Dios una nueva inspiración?”²⁰.

Comenta Maritain sobre este texto sobre la *modernidad* de Santo Tomás: “A decir verdad, esta modernidad es la antípoda de la modernidad que se preconiza hoy día y en la que los hombres ponen sus complacencias. Porque Santo Tomás tiende a lo nuevo accidentalmente, no buscando sino lo verdadero, mientras hoy se busca lo nuevo como tal y lo verdadero se busca tan sólo accidentalmente. Desde entonces se tiende mucho más a destruir lo antiguo que a mejorarlo, y a exaltar la originalidad de cada sujeto pensante

¹⁹ J. MARITAIN, *El Doctor Angélico*, Buenos Aires, Ediciones Desclée de Brouwer, 1942, pp. 92-93.

²⁰ GUILLERMO DE TOCCO, *Ystoria Sancti Thomae de Aquino*, en ANGELICO FERRUA, O.P., *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae*, Alba, Ediciones dominicanas, 1968., pp. 48-49.

más que a conformar el pensamiento al objeto. Es la completa inversión del orden: semejante método, esencialmente particularista y negativo, es, en realidad, esencialmente retrógrado. Todas las verdades adquiridas se han de ir así fatalmente destruyendo una tras otra”²¹

A esta actitud de “Fijación obsesiva sobre el tiempo que pasa” le llama “cronolatría”. Con esta manía por el tiempo que pasa, por la moda, desaparece toda verdad. “¿Acaso un autor superado ha podido decir algo verdadero? Después de todo, ello no es inconcebible; pero esto no cuenta, ya que, habiendo sido superado, ya no existe lo que dijo”.

Indica también Maritain que: “Esta cronolatría lleva consigo vastos sacrificios humanos, o dicho de otro modo, comporta un componente masoquista. Pensar en la admirable abnegación (no por modestia sin duda, sino por voluntad de desaparecer) de eso que hoy se llama un exegeta, produce vértigo. Se mata trabajando, da la sangre de sus venas, para encontrarse superado a los dos años y así continuará durante toda su vida. Y cuando se muera, estará definitivamente superado. Su trabajo servirá a otros para superar y para hacerse superar a su vez. Pero de su propio pensamiento, de ése no quedará absolutamente nada”²².

En realidad, desde la enfermedad de la cronolatría, tanto lo pasado como la moda presente no tienen en el fondo valor, porque: “En una u otra forma, siempre se trata de lo efímero, sea para ser devorado por el tiempo, sea para aceptar lo que él engendró (en mi linaje, en el mío) hasta que yo, a mi vez, entre en liza”.

Frente a este mal contagioso, recuerda Maritain: “Inquietándose por la verdad, y aprehendiendo la verdad, el espíritu trasciende el tiempo. Incorporar las cosas del espíritu a la ley de lo efímero, que es la de la materia y la de lo puramente biológico, hacer como si el espíritu estuviera sometido al dios de las moscas”²³.

5. LA ÉTICA TOMISTA

En la síntesis ética tomista, como es sabido, está incorporada la ética filosófica de Aristóteles, pero no minimiza el papel decisivo de lo sobrenatural. Este carácter teológico de la Ética de Santo Tomás no elimina lo genuinamente humano, las dimensiones intelectuales y afectivas. Por el contrario, se

²¹ J. MARITAIN, *El Doctor Angélico*, op. cit., p. 94.

²² IDEM, *El campesino del Garona*, Buenos Aires, Ediciones Desclée de Brouwer, 1967, pp. 40-41

²³ *Ibid.*, pp. 41-42

intenta liberarlas de todos los impedimentos e imperfecciones para que puedan desarrollar mejor y más ampliamente su naturaleza. En su síntesis, lo sobrenatural no se añade simplemente a lo natural, sino que le ayuda a realizar en su plenitud su perfección

Los principales componentes aristotélicos, que integra el tomismo son la doctrina de la virtud -su moral se construye a partir de las virtudes-; la concepción de la virtud como justo medio -el no exceder la medida de la razón con respecto a la pasión, ni por defecto ni por exceso-; la función primordial de la virtud de la prudencia -el recto gobierno de las acciones-; la recta razón como regla de la moralidad -el dictamen de la razón práctica según su legalidad propia-; y el destacado papel de las pasiones - no excluidas, sino moderadas e incluso producidas, si faltan, por las virtudes-.

Asimismo incorpora otros elementos de la ética de Aristóteles, pero desarrollados extraordinariamente, como la función y la bondad del deleite sensible, y la concepción positiva de las realidades materiales. La anexión y desenvolvimiento de estas dos tesis de procedencia pagana sorprendieron enormemente en su época. Como ha notado Gilson: “El hombre debía sentir la impresión de que se le alejaba de Dios y, con frecuencia, hasta debía experimentar el temor de que se le separase de El”²⁴.

Estas novedades explican las resistencias que provocaron. La doctrina ética del Aquinate: “Nos parece tan naturalmente ligada al Cristianismo, que hoy nos cuesta trabajo hacernos a la idea de que alguna vez haya podido extrañar o inquietar a los espíritus en el momento de su aparición”²⁵.

Con estos y los anteriores componentes aristotélicos, pudo ofrecer una doctrina profundamente humana, en la que se respetan todas las dimensiones del ser humano, incluidas las que pertenecen a lo corpóreo y a lo sensible, y al mismo tiempo se defienden frente a posiciones reductoras de orden racionalista o voluntarista. En su síntesis teológico-filosófica, estos mismos contenidos filosóficos parecen exigir la revelación cristiana y la teología sobre ella fundada, para su clarificación y realización.

Por último, en su síntesis ética Santo Tomás anexiona, otros contenidos nuevos, que añade a los cinco meramente asumidos y a dos ampliados, y que convienen perfectamente con ellos, como la doctrina de la ley natural, - que implica integrar el ejemplarismo moral de San Agustín con el aristotelismo- las virtudes de la humildad y de la caridad, y la concepción del fin

²⁴ E. GILSON, *La philosophie au moyen âge* (Trad. cast. A. Pacios y S. Caballero), Madrid, Gredos, 1965, 2ª ed., p. 501.

²⁵ *Ibid.*, p. 501.

último como contemplación amorosa. Estos diez contenidos son como el decálogo de la ética tomista.

6. LA POLÍTICA TOMISTA

La filosofía política de Santo Tomás es también una síntesis agustiniana y aristotélica, y es asimismo muy original. La doctrina política tomista gira en torno al concepto de orden agustiniano, y al mismo tiempo asume la idea de justicia legal aristotélica. Con esta síntesis, presenta varias novedades. Como se ha puesto de relieve en la actualidad: “El explícito reconocimiento del algo positivo de las instituciones políticas le permitirá afirmar algo que Agustín no dijo nunca. Esto es, que el hombre aquí en la tierra puede pertenecer a las dos ciudades, a la *civitas terrena* y a la *civitas Dei*”²⁶.

Con la tesis tomista de la pertenencia a las dos ciudades, Santo Tomás: “Resuelve uno de los problemas más difíciles de abordar en el medioevo: la relación del trono y el altar”²⁷. Con la distinción de sus finalidades, la moral del bien común de la sociedad política y la sobrenatural de la salvación de la sociedad eclesiástica: “se aparta del pesimismo metafísico y el recelo que la idea de 'mundo' genera en los Santos Padres, incluido Agustín, y que había originado una desvalorización de la vida política. Para Santo Tomás, la coexistencia política es la forma natural de la vida del hombre, ya que éste es, por naturaleza, un ser social y político. La comunidad política presenta, de esta suerte, un valor ético intrínseco que le confiere su propia dignidad”²⁸.

Podría sintetizarse esta doctrina política en dos tesis fundamentales. Primera tesis: la política no pertenece al ámbito de la fe, sino al campo de la razón natural humana. De la fe no se sigue una política determinada. La religión no exige una teocracia. La política es justamente profana o laica.

Como consecuencia, la actividad política implica el uso y el cultivo de la razón y todo lo que favorece su aplicación. Por ello, en política son necesarias las virtudes naturales llamadas cardinales, descubiertas por Platón: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza

²⁶ ALEJANDRO RAMOS, *La Ciudad de Dios en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad FASTA, 1997, p. 112. San Agustín condena la ciudad terrena por su exclusivismo terrenal. No la sacraliza, por ello; pero tampoco rechaza ni condena los bienes civiles o políticos. Considera que estos deben estar ordenados a la salvación eterna.

²⁷ ANÍBAL FOSBERY, Prólogo en ALEJANDRO RAMOS, *La Ciudad de Dios en Santo Tomás de Aquino*, op. cit., pp. 5-19, p. 13

²⁸ Ibid., p. 14.

La autonomía de la política respecto de la religión se fundamenta en la independencia de la misma razón. En este sentido el ámbito de la política es idéntico al de la filosofía. Puede también afirmarse de ambos que: “en el fondo, la raíz de la autonomía”, que gozan los dos, “radica en el hecho de que la razón está por naturaleza *orientada a la verdad* y cuenta en sí misma *con los medios necesarios para alcanzarla*”.

Por otra parte, si: “una filosofía consciente de este 'estatuto constitutivo' suyo *respetata* necesariamente también las exigencias y las evidencias propias de la verdad revelada”²⁹, igualmente la política debe respetar el mundo religioso. No se puede teologizar la política, porque implicaría considerar la religión como una ideología, y, con ello, como si quisiera imponerse, como si explicara toda la realidad y como si no reconociese los cambios de la cultura. En definitiva como si fuese un extremismo o integrismo. La política tiene que estar secularizada en este sentido, aunque esta distinción entre el ámbito de lo político y lo religioso no suprime el respeto mutuo.

Este respeto implica el reconocimiento que el poder político no es absoluto. Con palabras de un tomista, Torras y Bages, escritas a principios del siglo XX: “La limitación del poder es un principio esencial del Cristianismo; y en el orden humano y terrenal, en lo que se refiere a la vida transitoria de este mundo, prescindiendo para el caso de su orientación hacia una vida inmortal y perfecta que ha de venir después, esta limitación del poder es la gran gloria de la Iglesia católica en la historia humana”.

Por contrario, se añade: “El Paganismo en los tiempos antiguos y el Protestantismo en los modernos entronizaron la confusión de poderes, el poder absoluto, con que ahora sueñan ciertos políticos, con fines de opresión de la vida religiosa, que es el germen de la tiranía, el edicto de persecución a las almas nobles y libres que quieren vivir en conformidad con las exigencias de su espíritu, y no sufren las imposiciones del César”.

Se advierte que, no obstante, con respecto al poder del César: “Los cristianos nunca pueden faltar en lo que no sea contrario a la ley de Dios, sino obedecer en conciencia, con responsabilidad y pena si no lo hacen, delante de Aquel que dijo a los de su escuela: 'Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios'”³⁰.

La segunda tesis, conexas con la anterior porque la precisa, es que la política no supone una reducción de la esfera de la razón humana. No puede considerarse que la razón no pueda descubrir los imperativos morales y sus

²⁹ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, V, n. 49.

³⁰ JOSÉ TORRAS Y BAGES, *Dios y el César*, 19-III-1911, en *Obras completas*, Barcelona, Editorial Ibérica, 1913, vol 3, pp. 164-189, p. 168.

fundamentos metafísicos. No se le puede mutilar su capacidad moral, reconociendo únicamente su objetividad y universalidad en la esfera de las cosas materiales y empíricas. El positivismo, que amputa la verdad dejándola solamente con lo verificable o falsable, y el empirismo, que sólo admite los métodos materiales y constatables por los sentidos, destruyen también a la política, porque le quitan su racionalidad. Sin el reconocimiento de los valores morales, la actividad política se convierte en irracional.

Debe reconocerse que la razón es capaz de descubrir los principios morales y aplicarlos en el ámbito concreto de los hechos políticos. No es una mera técnica para manipular una realidad cambiante, ni algo puramente subjetivo. La política depende de la razón y de una razón que no es ciega para moral.

Como consecuencia, a pesar de la distinción y autonomía entre la política y la religión existe un vínculo entre ambas. La política y la Iglesia son independientes y autónomas cada una en su propio terreno, pero coinciden en su servicio a la persona humana, en sus dimensiones individuales y sociales. El servicio de orden religioso está orientado a un fin trascendente, pero de esta misión de orden religioso se derivan unos principios morales que pueden iluminar y dar energía a la actividad política. Con ello, la religión no se inmiscuye en la política, sino que la ayuda en su racionalidad, en la que consiste su perfección.

Escribía, por ello, Torras y Bages: “Nadie hay más libre que un cristiano, y hasta los enormes extravíos de la libertad, que nos ofrece la historia moderna, son aberraciones del ideal cristiano, y si el Cristianismo desapareciese de la tierra reaparecería la tiranía, el cesarismo en toda su crudeza”.

Para algunos: “Cual *summum* de perfección social, de felicidad política, la supremacía de la potestad civil, *non plus ultra*, según ellos, en el régimen de la sociedad humana, infalible e impecable, en virtud de un derecho que resulta ultra divino, pues no tiene quien le pueda exigir responsabilidad”. Actuar, por tanto, como si no existiesen o no se conociesen objetivamente las normas morales.

Por el contrario: “El derecho divino entre los cristianos no hace impecables ni irresponsables a los que ejercen el poder, sino que, al revés, les impone una tremenda responsabilidad en el ejercicio del mismo. Los cristianos nunca admitirán a aquel ya rancio principio del parlamentarismo moderno de que una mayoría pueda volver blanco lo negro, ni negro lo blanco, hacer justo lo injusto, e injusto lo justo”³¹.

³¹ Ibid., p. 169.

7. EL PROVIDENCIALISMO

En la filosofía ética y política del tomismo, tiene una importancia fundamental, que a veces ha pasado desapercibida, una perspectiva estrictamente racional, la de la providencia divina. La doctrina de la providencia de Dios, en el tomismo, tiene unas conexiones esenciales con las cuestiones centrales éticas y políticas. Todas ellas, desde la línea de la providencia, adquieren una nueva luz.

Uno de los elementos racionales, que constituyen el núcleo común de las llamadas filosofías cristianas, es que el mundo ha sido creado por Dios, ser personal, inteligente y libre. De esta tesis fundamental, Santo Tomás de Aquino infiere que en el universo, no solo existen los entes, sino también la ordenación de cada uno de ellos a su propio fin. Dios es creador de toda la realidad, y, por ser inteligente y libre, en su mente eterna está la idea o plan de todos los entes creados y también del orden hacia sus fines. A este plan eterno del orden de los entes a su fin se le denomina providencia divina.

Afirma el Aquinate que, incluso, el término “Dios” significa etimológicamente esta providencia. “Aunque no conocemos a Dios en su naturaleza, sabemos algo de él por sus obras y efectos, por ello podemos darle nombre, y por esto el nombre 'Dios' es nombre de operación en cuanto a su origen o etimología, ya que en su origen significa la providencia de Dios, sobre todos los seres, y cuantos hablan de Él llaman Dios al ser que tiene providencia universal de todas las cosas”³².

Explica el Aquinate que el arquitecto, antes de construir un edificio, concibe los planos según los cuales se construirá después. De modo parecido, Dios ha dispuesto, desde toda la eternidad, el plano de la creación y la conservación de todas y cada una de las criaturas. Este plano eterno es la providencia y su ejecución, en el tiempo, consiste el gobierno divino. La providencia no incluye las mociones ejecutorias del plan de los seres y de su orden al fin. El gobierno divino, que mueve cada cosa según su destino, supone, en cambio, la providencia o el plano divino.

La providencia de Dios, por ser el plan divino del orden de las cosas a su fin, es un acto de la inteligencia. Por otra parte, por ser la ordenación al fin, supone la voluntad del fin. La providencia es formalmente acto de la inteligencia, pero presupositivamente acto de la voluntad. Dios quiere el fin, y ordena las cosas a ese fin. La voluntad del fin, por tanto, es previa a la providencia y es su fundamento. La providencia, sin embargo, no es el querer el fin, sino el ordenar las cosas hacia él.

³² SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, q. 13, a. 8, in c.

Estas afirmaciones generales permiten comprender el sentido de la afirmación tomista, defendida admirablemente por Domingo Báñez, de que la providencia divina es infalible o irresistible. Los seguidores de Luis de Molina sostienen, en cambio, que la providencia divina es falible, porque es resistible de hecho por la criatura libre. Reconocen que la ciencia divina es infalible, porque en Dios no cabe la ignorancia o el error. Sin embargo, admitiendo la infalibilidad en la ciencia, niegan una infalibilidad en la línea de la causalidad o en cuanto a su voluntad, sus decretos, su providencia, su gobierno y sus correspondientes mociones. La providencia y todo lo que le precede y le sigue, menos la ciencia divina, es impedible por la criatura. Creen que esta es la única manera de salvar la libertad humana.

En el polo opuesto, los jansenistas aseguran que la providencia divina es irresistible de hecho por el hombre. En consecuencia, afirman que ninguna moción divina, ni decreto divino, ni la voluntad divina, es impedible por la criatura. Todas son infalibles con infalibilidad de causalidad. Queda, con ello, pendiente la justificación de la libertad humana y la posibilidad del mal.

Para Santo Tomás, a diferencia de estas dos posturas extremas y opuestas, no toda providencia divina es resistible, como se enseña la posición molinista, ni toda providencia divina es irresistible, como declaran los seguidores de Cornelio Jansenio. En el tomismo, se puede distinguir entre la *providencia general* y la *providencia especial*. Ambas exigen una voluntad y unas mociones determinadas, no indiferentes o versátiles, como en el molinismo. Las dos por sí mismas son eficaces intrínsecamente. No necesitan ser determinadas por la voluntad humana.

La providencia general y la providencia especial se diferencian por su extensión. La primera se refiere a todos los entes y la segunda a uno sólo. Todavía en ambas puede hacerse otra distinción con respecto a su finalidad. La providencia es *universal* o *particular*, según su fin sea más o menos general.

En la providencia general, el fin universal es el bien de todo lo creado. El fin particular es menos general, como lo son los fines de las distintas leyes de la naturaleza, que se aplican a distintos géneros y especies de entes, como, por ejemplo, que el fuego queme. En la providencia especial, el fin universal es el mismo que el de la providencia general. El fin particular es el que se propone para cada individuo.

Esta nueva distinción permite apreciar la diferencia esencial entre las dos clases de providencia, que se corresponden exactamente a la división de la voluntad divina *antecedente* y la voluntad *consiguiente* y a la de la moción en *general* y *especial*. La providencia general de Dios en cuanto al fin uni-

versal es infalible, no puede ser frustrada. Todos los demás fines están ordenados al bien del universo. También es infrustrable la moción especial, tanto en el fin universal como en el fin particular respectivo. En cambio, la moción general en cuanto a la consecución del fin particular, por ejemplo, que el hombre haga el bien y evite el mal, es frustrable o impediible.

Toda providencia divina, tanto la general como la especial, es inimpediible o infustrable en cuanto al fin universal, pero la primera, la providencia general es falible en cuanto al fin particular de cada individuo o de cada uno de sus actos individuales. Cuando Santo Tomás, utiliza el nombre de “providencia”, sin precisar nada más, entiende con ello la providencia general, y el de “fin”, sin ningún añadido, el fin particular. Puede decirse, por consiguiente, que la providencia es falible en cuanto al fin.

Una importante consecuencia de esta proposición es que el hombre puede no seguir la providencia divina, la providencia general particular. Por su libertad, puede interrumpir el plan de la providencia, dejando de ejercerla o modificando su especificación al bien. En lugar de continuar la dirección de la correspondiente moción al bien, puede convertirla en mala. La criatura puede poner impedimento al curso o perseverancia del acto divino o no ponerlo, y, por tanto, cooperar con el mismo. A la incoación o momento iniciativo de la moción divina, la criatura no puede ponerle impedimento. La incoación de la moción divina es siempre moralmente buena. Por ello, en la providencia general, la cooperación de Dios nunca falta por si misma, mientras no la resista la criatura.

Debe advertirse que la providencia general no se extiende sino a los actos *imperfectos*. Se llaman así aquellos actos que no requieren todas las fuerzas de la naturaleza humana. Resultan, por ello, actos *fáciles*. Un acto imperfecto o fácil, en este sentido, lo es, por ejemplo, el cumplir un precepto de la ley natural. Las mociones correspondientes se denominan mociones *suficientes*, porque permiten cumplir la providencia general de Dios en cuanto al fin particular, pero son faliblemente eficaces.

Los actos *perfectos*, por necesitar todo el vigor de la naturaleza, son imposibles de hecho para el hombre, en su estado actual, en el que no puede hacer todo el bien proporcionado a su naturaleza, y que la teología explica como efecto de la culpa originaria. Son así actos *difíciles*. Por ejemplo, es un acto perfecto o difícil el cumplir toda por completo la ley natural, o cumplir por mucho tiempo alguno de sus preceptos, porque el tiempo convierte lo fácil en difícil. Estos actos necesitan siempre una moción eficaz, que es siempre irresistible, aunque no destruye la naturaleza defectible de la libertad humana. Todos los tomistas enseñan que si el hombre no pone impedimento a la moción suficiente, que no se niega a nadie, y que con ella hace lo

que se puede hacer, ya que es imperfectamente eficaz, y ora por lo que no puede, Dios le irá concediendo ulteriores gracias suficientes e incluso eficaces hasta la perseverancia final.

Es posible la diferencia entre las dos providencias, la general y la especial, entre la voluntad antecedente y la consiguiente, y entre la moción suficiente y la eficaz, los actos imperfectos y los actos perfectos, por la libertad divina. Al igual que Dios puede crear diferentes entes con más o menos perfecciones, también planear y actuar con la eficacia que quiera, mayor o menor, y, por tanto, de una manera resistible o irresistible. La providencia general particular es resistible, porque está acomodada a las condiciones de la naturaleza de la criatura. La providencia especial, que Dios no da a todas las criaturas, sino a las que quiere, en cambio, no se puede modificar. Esta distinción no afecta a la omnipotencia divina, porque, siendo Dios también libre, no tiene porque actuar siempre según toda la eficacia de su omnipotencia. Según le plazca, lo hace más o menos eficazmente.

La providencia divina respeta siempre la libertad humana, que es una perfección. No la destruye ni disminuye, sino que la conserva o la aumenta. Como la libertad humana no es una libertad plena, es defectible, puede resistir o resistir a la moción suficiente divina. No obstante, Dios no siempre se acomoda a esta imperfección de la libertad del hombre. Puede misericordiosamente actuar contra este defecto, tal como sucede con la moción especial, que es entonces infaliblemente eficaz. Mueve a la libertad defectible de un modo indefectible. Sin quitarle su defectibilidad natural, hace que de hecho actúe sin ella.

La peculiar relación de la providencia divina con la criatura humana hace pueda afirmarse que el hombre participa de la providencia de Dios. “La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás.”³³ Es decir, puede ejercer la actividad ética y la acción política.

El providencialismo ético y político es una confirmación de que el tomismo es más actual que nunca, en el sentido de ser totalmente congruente con el hombre de nuestros días, que en todas las esferas, desde las teóricas a las prácticas, se siente inseguro. Esta actualidad del tomismo le permite mantener un diálogo comprensivo, benevolente y sincero con las corrientes de pensamiento contemporáneas, para avanzar en la común búsqueda de verdades especulativas y morales.

³³ Ibid., I-II, q. 91, a. 2, in c.

El deseo de la directora del “Seminario de Pensamiento Ángel González Álvarez”, D^a Lydia Jiménez, el de todos los profesores que colaboran en este curso, que ha organizado, así como el mío propio, como coordinador, es que con él se contribuya a que pueda realizar esta misión. La consolidación del tomismo en la cultura actual, tal como es el deseo expresado el Juan Pablo II, en su encíclica *Fides et ratio*, ayudará decisivamente a que pueda forjarse el nuevo humanismo, también anunciado por el Papa, y deseado por todo el mundo.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE JACQUES MARITAIN

Por JUAN MANUEL BURGOS

*Presidente de la Asociación Española de Personalismo
Miembro del Instituto Internacional Jacques Maritain*

Jacques Maritain es uno de los pensadores cristianos de más envergadura del siglo XX que se caracteriza por la amplitud de su mirada y por la extensión de sus reflexiones que han abarcado campos tan dispares como la filosofía de la historia, la estética, la gnoseología, la metafísica, la filosofía social o la filosofía política. Por eso, exponer de manera sintética su pensamiento no es sencillo, incluso, como sucede en este caso, si nos remitimos a uno sólo de esos aspectos. Por eso, y haciendo uso del refrán popular que advierte que “quien mucho abarca poco aprieta”, me voy a centrar en tres temas que me parecen especialmente significativos: su concepción del Estado, su visión de los derechos del hombre y su teorización de la democracia, haciendo especial hincapié en el problema de la relación entre valores y pluralismo¹. Esto supone, ciertamente, dejar fuera otros aspectos de gran interés como, por ejemplo, sus ideas sobre una visión unificada del mundo o las relaciones entre la Iglesia y el Estado, pero estimamos que nos permite dibujar un cuadro suficientemente significativo de su filosofía política.

Para esta exposición vamos a recurrir sobre todo a su gran obra de filosofía política, *El hombre y el Estado*, pues constituye su síntesis más acabada en este terreno². *Humanismo integral*, que es más conocida, no es, sin em-

¹ Una exposición completa de la filosofía política de Maritain se encuentra en la obra clásica de H. BARS, *La política según Maritain*, Nova Terra, Barcelona 1966.

² J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato* (2ª ed.), Massimo, Milano 1992 (en adelante HE). Existe una edición en español: *El hombre y el Estado*, Encuentro, Madrid 1982, pero nosotros citaremos por la edición italiana que es la que hemos utilizado.

bargo, un tratado de filosofía política sino un brillante ensayo histórico cultural en el que la política y las formas de gobierno juegan un papel importante, pero no central³.

Comenzamos pues, considerando, su noción de Estado y otros conceptos asociados como los de nación y cuerpo político.

1. NACIÓN, CUERPO POLÍTICO Y ESTADO

La concepción maritainiana del Estado surge de una distinción, quizá excesivamente brusca, entre los conceptos de *comunidad* y *sociedad*. “La comunidad y la sociedad, explica Maritain, son ambas realidades ético-sociales auténticamente humanas y no sólo biológicas. Pero en una comunidad prevalece la obra de la naturaleza y su vínculo con el orden biológico es más estrecho; en una sociedad prevalece la obra de la razón y es más estrecho el vínculo con las actitudes intelectuales y espirituales del hombre”⁴. La *nación*, el siguiente concepto que nos acerca al de Estado, se coloca en el ámbito de la comunidad, aunque no es algo meramente biológico. Es un conjunto profundo de vínculos y sentimientos, pero que no proceden de un ejercicio explícito de la razón sino de una tradición que se despliega a lo largo de los siglos en un grupo. Cuando ese grupo se hace consciente de la comunidad de sentimientos que los aúna se transforma en una nación⁵. Una nación supone además un lenguaje, instituciones y una vocación histórica que la integre en el conjunto de las naciones, pues no puede concebirse como una mónada leibniziana autosuficiente y cerrada. Pero se trata siempre de una comunidad o, en todo caso, de una comunidad de comunidades, no de una sociedad.

La sociedad política o *cuerpo político* es una estructura que *puede* surgir en algunas naciones y que da lugar a un modo específico de organización que se ocupa de la consecución de la justicia y del bien común guiada por la amistad civil como impulso animador. Pero no necesariamente toda nación tiene que tener una organización política. Para Maritain, esta confusión entre Estado, cuerpo político y nación es la que ha dado lugar a muchos males a lo largo de la reciente historia europea, entre ellos al mito del Estado Na-

³ Sobre el camino que lleva de *Humanismo integral* a *El hombre y el Estado* y las diferencias de perspectiva entre ambos se pueden encontrar algunas reflexiones del propio Maritain en *Reflections on America* (1958).

⁴ HE 4.

⁵ “Una nación es una comunión de hombres que toman conciencia de sí mismos tal como la historia les ha hecho, que están ligado al tesoro de su pasado, y que se aman como son o como se imaginan ser, con una especie de inevitable introversión” (HE 8).

cional y al principio de las nacionalidades que consiste en que toda nación tiene que transformarse necesariamente en un Estado. Las naciones pertenecen al orden de la comunidad y los Estados al de las sociedades y la relación entre ellas no es nunca necesaria. Es más, hay naciones, como los Estados Unidos, que son el resultado de la influencia de los Estados (en este caso de la federación de Estados) sobre las comunidades.

Hemos hablado de Estado y de cuerpo político pero, en el pensamiento maritainiano, resulta esencial *distinguir* estas dos formas políticas de organización de las comunidades. El Estado es una *parte* no soberana del cuerpo político, existe en función de ese cuerpo y debe servirlo. “El Estado es sólo la parte del cuerpo político cuyo fin es mantener la ley, promover la prosperidad común y el orden público, y administrar los negocios públicos. El Estado es una parte *especializada* en los intereses del *todo*”⁶. Es cierto que posee una dignidad especial que le sitúa en lo alto de la organización política de la sociedad, pero esa dignidad no le hace superior al cuerpo político en su conjunto, porque es sólo una parte y, por lo tanto inferior; además, recalca Maritain, esa dignidad es relativa y no se puede comparar a la que, por ejemplo, posee la cabeza en el cuerpo humano porque, si se puede admitir que el cuerpo está al servicio de la cabeza, en el caso del Estado la situación es la contraria; es el Estado quien está al servicio del cuerpo político y no al revés.

Maritain aboga, por tanto, y con decisión (y plenamente de acuerdo en esto con Mounier) por una *visión instrumentalista del Estado*⁷ en lucha tanto con una visión teórica *estatalista* como la propuesta por Hegel como con una *absorción práctica* de la sociedad por parte del Estado. La primera visión tiene detrás una compleja y larga historia cultural y política que condujo inicialmente a la identificación entre Estado y Nación y, después, a la exaltación del Estado como principio primario y absoluto de la vida social y a su afirmación como poseedor único de la soberanía por encima del pueblo y de los individuos.

⁶ HE 16. Según Berti, “por esta distinción entre sociedad política y Estado el libro de Maritain (HE) es también una de las expresiones más originales del pensamiento político moderno y contemporáneo, en cuanto, después del nacimiento del Estado moderno y prácticamente hasta hoy, la sociedad política, entendida en sentido técnico, se ha identificado siempre con el Estado” (E. BERTI, *Società politica, società civile e Stato: per una nuova cittadinanza*, en AA.VV., *Stato democratico e personalismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 201). En este texto ofrece un interesante análisis del origen aristotélico de sociedad política (diverso del de sociedad civil) y de su reproposición por Maritain en el contexto del pensamiento político contemporáneo.

⁷ Cfr. A. DANESE, *Il senso dello Stato in Maritain e in Mounier*, en AA.VV., *Stato democratico e personalismo*, cit., pp. 95-96.

Como es sabido, el concepto técnico de soberanía surge básicamente (a través de Bodin, Hobbes, Rousseau) del intento de superar la decadencia y fragmentación de la estructura política medieval y las guerras de religión. Lo que se busca es situar al poder fuera de las disputas de los grupos sociales de modo que se garantice la paz⁸. Con ese objetivo se elaboró el concepto de soberanía entendido como el poder último, indivisible, originario e inquestionable que estaría fuera del arbitrio de los hombres y constituiría por eso mismo el punto de referencia de la estabilidad social. Pero este concepto, que pudo tener una utilidad en su origen, acabó sirviendo de justificación primero a las monarquías absolutas y, posteriormente, al Estado nacional y a las propuestas estatalistas de Hegel y de von Savigny.

Bajo la guía de estos autores, el Estado se convirtió en la encarnación social por excelencia de la Idea, en el depositario único de la soberanía y, por tanto, en el poseedor de todos los derechos. Los derechos fundamentales que tanto la Revolución Americana como la Francesa habían introducido en el escenario de la política europea dejaron de ser derechos de la persona y se convirtieron en *concesiones* que el Estado, la potestad suprema, hacía a los miembros que la componen. Así, indica Fioravanti, “en el Estado liberal de derecho decimonónico, la amplitud de las libertades civiles, las ‘negativas’, así como las formas de garantía de estas libertades dependen de un acto de autolimitación del Estado soberano; y las libertades políticas, las ‘positivas’, dependen de un acto de soberanía del Estado, que llama a los individuos-electores a desarrollar una función pública, es decir, a designar a la clase política dirigente”⁹.

Cuando Maritain elabora su teoría del Estado tiene delante no sólo el Estado liberal decimonónico sino el Estado nazi y marxista y, por eso, su posición teórica, en línea con su visión personalista, consistirá básicamente en dar la vuelta a esa postura para instaurar, al igual que hiciera en el caso del bien común, la primacía de la persona. Frente a la divinización del Estado, amparado en el concepto de soberanía, lo que se impone es una crítica radical de este concepto entendido como un derecho a la independencia suprema, al poder inalienable y al ejercicio de este poder

⁸ Una visión muy sugerente del nacimiento de este concepto que conjuga la captación de las nuevas necesidades político-jurídicas del mundo moderno junto con un análisis no demagógico e inteligente de la estructura política medieval lo proporciona M. FIORAVANTI, *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*, Trotta, Madrid 2001. Fioravanti indica precisamente que en el Medioevo se da una supremacía de la comunidad política sobre las partes (p. 46) aunque desde una perspectiva organicista. La modernidad dio al traste con los dos aspectos y Maritain intentará recuperar la primacía de la comunidad política frente al Estatalismo moderno pero prescindiendo de un organicismo trasnochado.

⁹ M. FIORAVANTI, *Los derechos fundamentales*, Trotta, Madrid 1996, p. 119.

como parte separada y por encima del todo (como lo entendieron, por ejemplo, los Reyes absolutistas)¹⁰ para, una vez destruido, emprender una inversión y redimensionamiento del papel del Estado. El Estado no sólo no es la estructura política por esencia a la que debe subordinarse las partes que la componen, sino que es una mera parte del todo político, o del cuerpo político en terminología maritainiana.

Decíamos que había dos razones por las que Maritain se esforzó por redimensionar la noción del Estado. La segunda es de orden práctico: la tendencia que tienen los que se especializan en los negocios del todo “a considerarse el todo: los Estados Mayores a considerarse todo el ejército; las autoridades eclesiásticas toda la Iglesia, el Estado el entero cuerpo político”¹¹. Se impone también, pues, por una razón pragmática y ya no teórica, un redimensionamiento del valor del Estado.

Pero el análisis maritainiano no se refiere sólo al pasado, sino también al presente y al futuro, y lo que encuentra en la sociedad que le rodea es una versión del Estado que, sin afirmar teóricamente su supremacía, fagocita de hecho de la realidad social. Se trata, del Estado-Providencia, el Estado típico de la sociedad del bienestar “que no se contenta con controlar desde el punto de vista político el bien común (lo que es normal), sino que organiza directamente, dirige y administra todas las formas de vida del cuerpo político —económicas, comerciales, industriales, culturales, como también lo que se refiere a la investigación científica, la asistencia y la providencia— en la medida en la que juzga que lo requieren los intereses del bien común”¹². Frente a este Estado acaparador, Maritain, adelantándose a las críticas al Estado del bienestar, opta por una disminución de su papel que deje espacio a la sociedad civil y a las sociedades intermedias, que no ahogue las iniciativas individuales y sociales mediante un cúmulo de órdenes dictadas de lo alto. Para nuestro autor, su papel adecuado sería el de “árbitro y regulador supremo al que le correspondería regular estas actividades espontáneas y autónomas desde el punto de vista político superior del bien común”¹³.

Desde este punto de vista, Maritain se acercaría a las posiciones liberales moderadas favorables a una disminución del peso del Estado en relación a la sociedad. Pero esto no significa en absoluto que sea antiestatalista. El Estado, para nuestro filósofo, es una necesidad social, una institución benefi-

¹⁰ Maritain dedica el segundo capítulo entero de HE a analizar y rechazar el concepto de soberanía.

¹¹ HE 18.

¹² HE 26.

¹³ HE 29.

ciosa y positiva, siempre, eso sí, que no se extralimite en sus funciones e intente absorber a la sociedad de modo teórico o práctico.

2. LOS DERECHOS DEL HOMBRE

a) La convergencia práctica

El pensamiento de Maritain sobre los derechos humanos distingue claramente dos aspectos. El primero es su convicción de que es posible una convergencia práctica sobre un determinado conjunto de derechos independientemente de las posiciones teóricas que lo justifiquen que pueden ser diferentes e incluso opuestas. Esta convicción no es una utopía o un sueño sino que parte de un hecho real que, afortunadamente, concluyó en la Declaración de los Derechos del Hombre proclamada por la ONU en 1948. Bajo el impulso y las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial muchos países vieron la necesidad de establecer unas cláusulas universales que todo país y gobierno debería respetar. Y esas cláusulas llegaron a tomar forma y se configuraron en una Carta de Derechos. Maritain mismo participó en ese debate por lo que su formulación de la convergencia práctica se basa en una experiencia directa en las negociaciones que llevaron a puerto tal documento.

En algunas ocasiones se ha criticado a Maritain por esta teoría indicando bien que se trataba de una propuesta utópica o que suponía un cierto relativismo ya que menospreciaba la importancia de la fundamentación. En nuestra opinión se trata de críticas infundadas. El carácter utópico queda desmentido por el hecho de la declaración. Y, por lo que respecta a la fundamentación, Maritain mismo, como veremos a continuación, se esforzó por dar una justificación de esos derechos, pero siendo consciente de que no debía interferir en la negociación práctica porque lo prioritario en este caso era llegar a la *afirmación* del derecho no a la justificación teórica. Además, Maritain siempre distinguió con claridad entre conocimiento moral espontáneo – el que todos los hombres tienen sobre las realidades morales- y conocimiento moral científico – el que justifica racional, sistemáticamente y en el marco de una tradición ese conocimiento¹⁴. Esta distinción, aplicada a la cuestión que estamos tratando significa que personas diversas pueden coin-

¹⁴ “Hay que distinguir un conocimiento *filosófico* de los valores morales y un conocimiento *natural, prefilosófico*, de esos valores. Hace falta hacer esta distinción porque la filosofía moral presupone la experiencia moral. Hay un conocimiento moral, propio del hombre ordinario, de la experiencia común, que precede al conocimiento moral. La gente no ha esperado a la filosofía para tener una moral” (J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Oeuvres complètes, vol. IX, p. 789). Sobre los rasgos del conocimiento moral en Maritain cfr. J. M. BURGOS, *La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain*, Peter Lang, Berna 1995.

cidir en el primer nivel por compartir experiencias similares, pero pueden disentir, y mucho, en el segundo por proceder de tradiciones epistemológicas diferentes¹⁵. Por eso, la insistencia de Maritain en aceptar los acuerdos éticos a nivel práctico aunque se discrepe en su justificación no es ni simpleza ni ingenuidad sino todo lo contrario: una actitud sensata basada en sólidos fundamentos teóricos.

b) La justificación teórica de los derechos humanos

La justificación maritainiana de los derechos humanos parte de un rechazo de la fundamentación racionalista basada en la hipostatización de elementos como la Naturaleza, la Razón y la Ley Natural. Y, después de un análisis detallado que aquí no podemos afrontar, concluye: “esta filosofía no ha establecido ningún fundamento sólido para los derechos de la persona humana, porque nada se puede fundar sobre la ilusión. Por el contrario, ha comprometido y disipado estos derechos porque ha inducido a los hombres a considerarlos como derechos divinos en sí mismos y, por lo tanto, infinitos, que escapan a toda norma objetiva, que rechazan toda limitación impuesta a las reivindicaciones del yo y que, en definitiva, expresan la independencia absoluta del sujeto humano y un pretendido derecho absoluto (...) a desplegar sus posibilidades preferidas a costa de todos los demás seres”¹⁶.

Para Maritain, la justificación adecuada debe recorrer el camino tomista que conduce desde la ley natural por el derecho de gentes hacia la ley positiva¹⁷. Éste es el único camino que capta al hombre realmente como es, que se adentra, con respeto y sin deformaciones, en las exigencias morales y ontológicas de la persona, y que, por lo tanto y como consecuencia, permite llegar a la formulación de sus derechos. “No hay derechos, explica Maritain, a menos que un determinado orden, que puede ser violado de hecho, no sea inviolablemente requerido por *aquello que las cosas son* en sus ejemplares inteligibles y en sus esencias, o por aquello que la naturaleza del hombre es

¹⁵ Sobre el concepto de tradición epistemológica cfr. A. MCINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992.

¹⁶ HE 97.

¹⁷ La teorización maritainiana de la ley natural es muy original y desarrolla (o se diferencia, según se considere) elementos clásicos tomistas. La exposición más detallada está en J. MARITAIN, *La loi naturelle ou loi non écrite*, Editions Universitaires, Fribourg (Suiza), 1986 pero se pueden encontrar versiones más o menos desarrollados en muchos otros textos. En HE, por ejemplo, lo trata con cierto detalle en las páginas 97-114. También es importante *Los derechos del hombre y la ley natural*, Palabra, Madrid 2001. Una síntesis y valoración de esta teoría se puede encontrar en J. M. BURGOS, *La inteligencia ética*, cit., pp. 127-174.

y por aquello en lo que encuentra su propio perfeccionamiento”¹⁸. En otras palabras, hay que recurrir a la ley natural porque sólo ella permite justificar la existencia de esencias inviolables y sólo esas esencias inviolables pueden justificar derechos que lo sean a su vez.

Sobre esta base Maritain procede ya a una exposición más detallada de su visión de los derechos humanos. Por un lado, indica que hay que distinguir entre derechos *absolutamente inalienables* como la vida y derechos *sustancialmente inalienables*, como, por ejemplo, la libertad de expresión. Y se debe distinguir también entre la *posesión* del derecho y el *ejercicio* que puede estar sometido a límites y restricciones. Esta distinción es útil, por ejemplo, para poder entender cuestiones como la pena de muerte donde parece que se actúa de manera directa contra un derecho absolutamente inalienable. “Si un criminal puede ser condenado a muerte de manera justa es porque, con su crimen, se ha privado él mismo, no ciertamente del derecho a la vida, sino de la posibilidad de reivindicar con justicia este derecho. Se ha excluido moralmente de la comunidad humana, precisamente en lo que se refiere al uso del derecho fundamental e ‘inalienable’ que el castigo que se le inflige le impide ejercitar”¹⁹.

Por lo que se refiere a la *enumeración* concreta de los derechos, Maritain indica, de acuerdo con su teoría de la ley natural, que hay que tener en cuenta la evolución del conocimiento moral con todo lo que ello supone desde el punto de vista cultural y social, lo que significa, en la práctica, una cierta modificación histórica de los derechos, o, por lo menos, de su expresión formal. También afronta el clásico tema de la confrontación entre derechos y, en particular, entre los derechos individuales y los sociales o de segunda generación indicando que la solución de estos conflictos no es tan grave y difícil de resolver como parecen opinar muchos teóricos. En cualquier caso, añade, los problemas reales de este tipo no suelen ser teóricos sino que normalmente se centran en la determinación concreta de un derecho en relación a otro lo que, fuera de toda apelación a una neutralidad inexistente, depende del criterio rector que la sociedad aplique, el cual, a su vez, está fundado en la filosofía social que se sostenga.

Para Maritain existen básicamente tres posibilidades en este terreno: “los seguidores de un tipo de sociedad liberal-individualista, ven la clave de la dignidad humana sobre todo y ante todo en el poder que cada uno tiene de apropiarse los bienes de la naturaleza con el objeto de hacer libremente lo que le agrada; los seguidores de un tipo de sociedad comunista ven la clave

¹⁸ HE 113.

¹⁹ HE 119.

de la dignidad humana sobre todo y ante todo en el poder de someter esos mismo bienes al dominio colectivo del cuerpo social con el fin de ‘liberar’ el trabajo humano (sujetándolo a la comunidad económica) y con el fin de lograr el control de la historia; los seguidores de un tipo de sociedad personalista ven esa clave sobre todo y ante todo en la capacidad de utilizar esos mismos bienes de la naturaleza para la conquista común de los bienes intrínsecamente humanos, morales y espirituales y de la libertad de autonomía del hombre. (...) Por lo que a mí respecta, concluye, sé de que parte estoy: con la tercera de las tres escuelas de pensamiento recientemente mencionadas²⁰.

Como conclusión de este apartado y a modo de breve valoración nos parece interesante indicar que, en nuestra opinión, la aportación maritainiana a la teoría de los derechos del hombre es menos original y significativa que sus reflexiones sobre el Estado y las que veremos a continuación sobre la democracia. Maritain, aquí, repite básicamente la concepción general de los derechos del hombre adaptándola a su particular posición de un personalismo tomista. Y, por lo que respecta a su justificación teórica de los derechos del hombre, no nos parece especialmente satisfactoria. La conexión que establece entre ley natural y derechos humanos aporta algún elemento interesante pero deja de lado que la teoría de los derechos del hombre es básicamente política. En nuestra opinión, se trata de una carencia que tiene raíces muy profundas y que dependen de su decisión de mantener la tríada de conceptos tomistas de ley natural, derecho de gentes y ley positiva. Sin descartar los elementos valiosos de esta terna conceptual, se trata claramente de una estructura anticuada desde la que no es posible acceder con profundidad a la teoría política moderna que se funda en una concepción del Estado, del derecho y de la sociedad mucho más evolucionada. Por esta razón, en nuestra opinión, el pensamiento maritainiano en este punto se queda algo corto.

3. LA DEMOCRACIA

Maritain no ha elaborado una concepción específica sobre la democracia sino que su esfuerzo –como ya hemos apuntado– se ha centrado en intentar entender y justificar desde un punto de vista ético un sistema que, para él, constituye el mejor modo de gobierno que ha existido hasta el momento²¹.

²⁰ HE 125.

²¹ Como es sabido el sistema democrático ha evolucionado profundamente desde sus primeros vagidos en la sociedad griega. Aquí nos referimos básicamente a las democracias posteriores a la Segunda Guerra Mundial tal como han sido descritas, por ejemplo, por R. DAHL, *La democracia. Una guía para los ciudadanos*, Taurus, Madrid 1999.

En ese trabajo de profundización hay dos puntos en los que sus aportaciones son particularmente significativas y que son los que consideraremos a continuación: la relación entre cristianismo y democracia y el modo de resolver la paradoja que se establece en los sistemas democráticos al tener que conjugar simultáneamente la afirmación de valores con el pluralismo.

a) Cristianismo y democracia

Por lo que respecta a la relación entre cristianismo y democracia el objetivo de Maritain fue doble. En primer lugar, y aunque hoy se trata de un asunto evidentemente superado, quiso evitar las suspicacias, recelos y enfrentamientos entre ambos que se habían podido dar a lo largo de la historia. Muchos valores de corte democrático como, por ejemplo, los derechos del hombre, surgieron en un ambiente ilustrado y liberal refractario, cuando no abiertamente hostil, a la Iglesia católica. De ahí que esta reaccionara, en ocasiones incluso a nivel magisterial, contra algunas de las formulaciones de esas nuevas concepciones políticas, colaborando así a un ambiente de crispación y enfrentamiento. La Iglesia, en ese marco, podía aparecer como defensora de un orden antiguo frente a los nuevos valores cívicos y Maritain quiso contribuir a romper ese posible malentendido intentado mostrar no sólo la compatibilidad entre cristianismo y democracia sino los profundos puntos de unión que existían entre ambos.

Es más, Maritain indicará que, a pesar de las apariencias en contra, la democracia es deudora del cristianismo en dos niveles. Ante todo porque es la capacidad de transformación social que posee el cristianismo la que ha posibilitado la aparición de la democracia. Que esta surja en Occidente no es una casualidad sino el resultado de un lento proceso de influencia cristiana que ha creado las condiciones para que ese sistema de gobierno respetuoso con la naturaleza humana sea posible. Y este proceso, y es el segundo nivel, se traduce a su vez en contenidos de orden político-social concreto que son los que han facilitado –de un modo más específico– la emergencia de la democracia: el respeto de la dignidad de la persona, la fraternidad, la sumisión de las cosas temporales a Dios y a la justicia junto con la separación de lo que es de Dios y del Estado, etc²². Maritain reconocerá, eso sí, que la incorporación al sistema democrático de esos valores no siempre, ni siquiera con frecuencia, ha sido hecha por cristianos, sino por pensadores y políticos de otras convicciones que han secularizado valores cristianos, se han apropiado de ellos y los han transformado en propuestas sociales y políticas²³.

²² Cfr. especialmente el cap. IV de *Cristianismo y democracia*, Palabra, Madrid 2001.

²³ Esta tesis está especialmente desarrollada en *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*.

b) Democracia, valores y pluralismo

El segundo punto que vamos a tratar –de gran actualidad- es la compleja relación que se establece entre la democracia, los valores y el pluralismo. Un grave problema al que deben enfrentarse las democracias consiste en que, hoy en día, afirmar la existencia de valores parece incompatible con una postura pluralista.

Es conocido por todos que una sociedad con valores comunes es una sociedad estructurada, algo que, en principio, parece bueno y positivo. El problema estriba en que la vigencia de esos valores en el entramado social sólo es posible mediante una opción por un cuadro axiológico determinado (con el rechazo de otros alternativos) que, además, en determinadas ocasiones, tendrá que ser impuesta coactivamente pues está claro que siempre habrá personas y grupos que querrán oponerse a un determinado orden social. La existencia de valores parece, pues, ir de la mano con la imposición de determinadas visiones del mundo y, por tanto, oponerse a la libertad y al pluralismo. La afirmación del pluralismo, por el contrario, parece conducir a un tipo de sociedad opuesto. Se privilegia la libertad personal para que cada uno despliegue su específica visión del mundo pero entonces queda abierto e irresuelto el problema de la cohesión social. Si cada uno tiene derecho a defender su propia estructura axiológica: ¿cómo se puede construir y mantener una sociedad con una identidad definida?

Se han dado muchas y diversas respuestas a este difícil problema. La de Maritain, muy sintetizada, es la siguiente: la democracia se funda en una adhesión (fe secular) a algunos principios fundamentales de tipo práctico que no rechazan la religión pero tampoco la necesitan de modo explícito. Esos principios se fundan en la libertad, por lo que dejan espacio al pluralismo y, por eso mismo, son capaces de defender la libertad contra aquellos que la lesionan o intentan destruirla. Desarrollemos ahora con más detalle esta concepción²⁴.

El concepto de “fe secular” lo elabora Maritain a partir de un rasgo típico de la Edad Media: la fuerte compactación social por la creencia común en una misma fe teológica. Aunque Maritain rechazó para el mundo moderno la idea de sociedad sacral medieval, eso no obsta para que fuera plenamente consciente de que toda sociedad necesita un cimiento común, algo que unifique a sus miembros y les haga sentirse parte de un proyecto colectivo. Y es aquí donde aparece la idea de “fe secular”, que consiste en “un conjunto de convicciones de la mente y del corazón, una ‘fe’ *temporal o secular*, que se refiere a los datos esenciales del ‘vivir juntos’ en la ciudad terrena cuyo

²⁴ Maritain la afronta específicamente en el capítulo V de HE: “La carta democrática”.

motivo es humano y humano es su objetivo: en absoluto se trata de una fe religiosa”²⁵. Esa fe, más en concreto, es una convicción social profunda acerca de la bondad de los principios en los que se basa la sociedad democrática y que constituye así el cimiento ético de la colectividad.

Esos principios se reúnen en lo que Maritain denomina “carta democrática” y a la que define sintéticamente como el “credo de la libertad”: “derechos y libertades de la persona humana, derechos y libertades políticas, derechos sociales y libertades sociales, y las correspondientes responsabilidades; derechos y deberes de la persona en las sociedades familiares, las libertades y los deberes de esta respecto al cuerpo político; derechos y deberes recíprocos entre los grupos y el Estado; gobierno del pueblo, ejercitado para el pueblo y por el pueblo; funciones de la autoridad en una democracia política y social; obligaciones morales, vinculantes en conciencia, respecto a las leyes justas y respecto a las Constituciones que garanticen la libertad del pueblo; exclusión del recurso a la violencia o a los golpes de Estado en una sociedad verdaderamente libre y regida por leyes cuyo cambio y evolución dependen de la mayoría del pueblo; igualdad humana, justicia entre las personas y el cuerpo político, amistad civil e ideal de fraternidad, libertad religiosa, tolerancia recíproca y respeto recíproco entre las diversas comunidades espirituales y escuelas de pensamiento, dedicación cívica y amor por la patria, respeto de su historia y de su herencia, y comprensión de las diferentes tradiciones que han contribuido a crear su unidad; obligaciones de cada persona hacia el bien común del cuerpo político y obligaciones de cada nación hacia el bien común de la sociedad civil y necesidad de tomar conciencia de la unidad del mundo y de la existencia de una comunidad de pueblos”²⁶. Este es el rico conjunto de principios –que incluyen deberes y derechos– que constituye para Maritain el contenido de la carta democrática a la que deben adherir con una convicción profunda los miembros de la sociedad.

Pero volvamos ahora al problema que nos habíamos planteado. ¿Es capaz de resolver Maritain a partir de estas premisas ese dilema básico que parece atezar a las sociedades democráticas?

Para responder a esta cuestión lo primero que hay que hacer es advertir que los principios que se acaban de exponer *no son éticamente “neutros”*, tienen un contenido moral específico y determinado, y orientan la vida social en una dirección concreta. Maritain, por tanto, se coloca claramente fuera de cualquier tipo de sociedad marcadamente contractualista (al estilo

²⁵ HE 129.

²⁶ HE 131-132.

de Rawls) y aboga por una sociedad fundada en un conjunto relativamente preciso de principios y valores²⁷. Llegados a este punto podría pensarse: bien, ya tenemos una sociedad con valores, pero entonces nos topamos con el otro problema: al imponer un tipo de sociedad amontonamos obstáculos al pluralismo.

Pues bien, para Maritain este problema no se plantea sino que sucede justamente lo contrario *si* —y este matiz es fundamental— los principios que se afirman conforman el “credo de la libertad”. Al instaurar estos principios no sólo no se destruye el pluralismo sino que lo que se hace, justamente, es sentar las bases sociales y jurídicas para que sea posible. Y es que, aunque a veces se pueda olvidar, conviene no dejar de lado que el pluralismo no se fundamenta sobre la indiferencia o en el caos sino sobre los derechos y deberes que confiere a los ciudadanos la “carta democrática”. La libertad de expresión, de asociación, las libertades sociales y políticas tienen en nuestras sociedades un espesor tal que permite a cada uno de los ciudadanos recorrer su propio camino, pero eso sólo es posible gracias a que son valores social y jurídicamente reconocidos y, si es el caso, defendidos.

Y aquí encontramos otro segundo aspecto de la posición de Maritain: los límites del pluralismo. No toda postura puede ser asimilada y aceptada por las sociedades democráticas porque, si bien su carta de principios tiene unos contornos amplios y acogedores, eso no significa que esos contornos no existan y puedan franquearse impunemente. Maritain se plantea específicamente este problema —usando una terminología paralela a la de “fe secular”— al referirse a los “heréticos políticos”. ¿Qué sucede cuando en las sociedades democráticas determinados personas rechazan los principios que la rigen? Ante todo, indica, la misma existencia de “heréticos” confirma la solidez y definición de la “carta democrática”. Que haya gente que se oponga significa que no se está ante un conjunto difuso de principios generales sino ante un conjunto consistente y socialmente significativo.

Pero, dejando de lado este hecho: ¿cuál es la actitud que se debe adoptar? En primer lugar, Maritain indica sin dudar que si esa oposición se realiza por medios violentos o ilegales todo el peso del Estado y de sus leyes debe caer sobre los opositores porque está en juego la existencia de la misma so-

²⁷ Para Maritain, por ejemplo, no tendría ningún sentido (como propone Rawls en *A Theory of justice*) que los ciudadanos entraran en la sociedad omitiendo su concepción del bien. Se entra en la sociedad para vivir bien lo cual es imposible si no se posee una idea de lo que es bueno. Otra cuestión, que sí rechaza, es que el Estado impulse una política de la virtud. En este sentido, pensamos que sería interesante tener en cuenta a Maritain, algo que por el momento no ha sucedido, en el debate entre comunitaristas y liberales. Una breve síntesis de esta discusión se puede encontrar en S. MULHALL y A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid 1996.

ciudad. Pero si la oposición se realiza mediante la palabra y los medios de comunicación entonces la situación es diversa y más delicada. La respuesta más fácil sería limitar la libertad de expresión pero Maritain advierte con agudeza que es también la más peligrosa porque implica transferir al Estado unos poderes y una capacidad de discriminación ideológica excepcionales. Corresponde al Estado, en efecto, decidir en última instancia que es lo que se opone o no se opone a la “carta democrática”. Pero, para Maritain, no es nada bueno que el Estado haga prácticas en este terreno porque cabe el peligro de que se “acostumbre” y lo haga no sólo cuando sea estrictamente necesario sino cuando le convenga. Y, ¿quién puede frenar al Estado? Por eso, sin rechazar las actuaciones legales cuando sean estrictamente necesarias, considera que, en general, es mejor optar por acciones positivas.

Se debe combatir al “herético” sobre todo con una labor de convicción de las conciencias, con una tarea que haga ver a la sociedad –respetando los principios democráticos- que esas personas están equivocadas y que la aceptación de sus tesis supondría la destrucción de la sociedad civil. Se trata, en definitiva, de reforzar la “fe secular” en los principios democráticos porque, para Maritain, esa es la mejor manera de fortalecer a la sociedad. No hay nada más fuerte que una convicción razonada en lo que se vive. De ahí que insista tanto en el papel de la *educación*. La sociedad democrática será realmente fuerte si educa a sus ciudadanos de manera libre y razonada en el valor de los principios que la rigen. Y esa educación será la solución que resolverá desde la base los problemas que presenten los “herejes políticos” sin tener que llegar a limitar la libertad de expresión o usar el poder coactivo de la leyes.

Llegamos así al término de nuestra exposición del pensamiento maritainiano por lo que tendría sentido preguntarse ahora sobre su valor en nuestra sociedad. ¿Aporta realmente su filosofía una solución a la aparente oposición que se da hoy en día entre valores y pluralismo? Estimamos sinceramente que sí. Ya hemos visto que cualquier afirmación irrestricta de uno de estos dos elementos la hace automáticamente incompatible con el otro. Pero la posición de Maritain tiene la finura suficiente para elaborar topes proporcionados que no eliminan sino que, por el contrario, dan sentido a la dimensión opuesta. Resulta necesario afirmar los valores, pero no se puede hacer de modo tan intenso que ahogue el pluralismo. Éste, a su vez, es una conquista y un bien irrenunciable en nuestras sociedades pero no se puede exaltar hasta tal punto que acabe con la democracia. Los topes que Maritain pone a ambas perspectivas impiden que ambos se extralimiten lográndose así un buen nivel de equilibrio. Estimamos, por tanto, -y esta es nuestra conclusión- que la solución maritainiana a este complejo problema presenta ele-

mentos muy interesantes y válidos por lo que debería ser tomada mucho más en cuenta en los debates contemporáneos sobre la materia.

LA PREGUNTA MORAL EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Por JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL
Facultad de Teología "San Dámaso"

Uno de los puntos relevantes con los que se comprueba la novedad de la encíclica *Veritatis splendor* es el hecho de presentar lo esencial de la moral cristiana a partir de una pregunta, la del joven rico: “Maestro, ¿qué he de hacer de bueno para conseguir la vida eterna?” (Mt 19,16). Con este inicio está retomando una de las características de la moral Evangélica en la cual las preguntas a Jesucristo forman una parte sustancial de la misma¹. No es una cuestión casual, ni siquiera secundaria, procede de una comprensión específica de la moral que va a ser una clave interpretativa de toda la encíclica².

Con ello, se quiere destacar la especificidad del *conocimiento moral* respecto a otros tipos de conocimiento. El primer momento del conocimiento teórico surge de una evidencia originaria, es decir, no de una pregunta sino de una afirmación inicial, un juicio que será el fundamento de los conocimientos posteriores. En cambio, en la moral, la primera experiencia que la funda y la guía obliga al hombre a plantearse una pregunta, en la cual está inserta la *cuestión del sentido*.

La diferencia esencial de una moral que parte de una afirmación respecto de otra que pone en primer lugar una pregunta es ésta: la primera experiencia moral no nos es lo bastante transparente ni definida, tiene un contenido

¹ Un aspecto destacado por: G. HIGUERA UDÍAS, *Actitudes morales fundamentales y Evangelio*, Sal Terrae, Santander 1987.

² Para un estudio de la misma en sus fuentes: cfr. A. BONANDI, «*Veritatis splendor*». *Treinta años de Teología moral*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003. El mejor comentario de la encíclica sigue siendo el de: G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la "Veritatis splendor"*, BAC, Madrid 1995.

que interroga al sujeto porque éste no está realizado en plenitud, por eso, al mismo tiempo, es una llamada para proseguir en esa dirección pues sólo su realización lo clarificará. El contenido primero de la experiencia moral no consiste entonces en una serie de normas evidentes que la persona contempla a modo de ideas que le permiten juzgar la realidad; más bien se presenta como la percepción de una plenitud vivida en la acción que debe seguirse, pero que sólo se muestra definitivamente si se realiza. Se trata de una primera intención que por sí misma requiere la implicación libre del sujeto para poderla clarificar. En este sentido se ha de decir: “Quien obra la verdad se acerca a la luz” (Jn 3,21). Con esta frase San Juan nos está mostrando de un modo exacto lo que ocurre en el conocimiento moral, requiere no sólo un uso adecuado de la razón, sino que exige del sujeto que se ponga en ella. La persona en su acción sigue no una verdad ya conocida, sino una llamada a conocer la verdad a realizar que le pide acercarse. Es esto lo que hemos llamado la “pregunta moral”. La experiencia de la moralidad de nuestras acciones nos obliga a ver cómo el discernimiento de su verdad es en primer lugar *una pregunta*.

No nos hallamos ante la simple admiración causada por el descubrimiento de algo nuevo, sino de una verdadera llamada que interroga acerca de la propia existencia. La experiencia moral apunta no a unos juicios concretos sobre acciones, sino más bien al mismo hecho de dirigir nuestra vida moral³. Entonces, la dirección de las acciones humanas no depende directamente de un contenido anterior ya adquirido, para el hombre alcanza la categoría de ser una *respuesta*. La respuesta que requiere la pregunta moral no es inmediata, tiene que ver con la realización de la vida por medio de las acciones.

Es lo que en filosofía se ha destacado como el aspecto *existencial* de la moral⁴. No puede ser un orden conocido antes de la actuación, fuera de la realidad de un hombre que se construye en sus acciones. La grandeza que percibe en ellas es precisamente lo que hace al hombre preguntarse por sí mismo. En esta pregunta que excede la simple introspección, es donde tiene su cabida la ciencia moral y en la que emerge con toda su fuerza con el *sentido de nuestras acciones*⁵. Es una plenitud de vida incipientemente intuida y realmente incoada la que se constituye como un elemento clave de la moralidad y conforma el contenido de la pregunta moral.

³ Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La experiencia moral*, Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2002.

⁴ Cfr. C. FABRO, “Atto esistenziale e impegno della libertà”, en *Divus Thomas (Piaenza)* 86 (1983) 125-161.

⁵ Es un aspecto que destaca: G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milano, Glossa, 1999.

Los sentidos de nuestras acciones no nos son evidentes, requieren un discernimiento de la experiencia y, por ello están ligados estrechamente con el *conocimiento sapiencial*, un tipo especial de sabiduría que tiene como primer referente el *discipulado* que caracteriza en todas las culturas el primer modo de enseñanza moral⁶. La necesidad de un maestro para llegar al auténtico conocimiento moral es una realidad unida estrechamente al contenido propio de la experiencia moral que es anterior a todo principio. En todo caso, nos permite destacar el valor *personal* de tal pregunta⁷.

Al partir de esta clave interpretativa de la encíclica surge una nueva cuestión: de qué modo podemos encontrar tal pregunta moral en un autor central en la historia de la moral católica como es Santo Tomás de Aquino. No es una simple prueba erudita sobre una posible hipótesis interesante. La misma encíclica hace referencia al Doctor Angélico como su fuente, precisamente en lo que concierne al tema del conocimiento moral (n. 78). Hemos de interpretar esta aseveración como una invitación a comprobar si también se puede encontrar en este autor.

Cobra una importancia singular la tarea de acceder a lo central de la propuesta de Santo Tomás para ver si responde a las renovadoras claves de la encíclica que hemos señalado. Detrás de esta relectura tomista está comprometida la posibilidad de introducirnos en una comprensión específica de moral que nos permitiría profundizar en uno de los aspectos más novedosos de esta encíclica sobre moral fundamental.

EL ACCESO A LA MORAL DE SANTO TOMÁS

El planteamiento anterior no es el más usual en la comprensión de la moral tomista. Tantas veces se ha presentado a ésta casi como el modelo perfecto de una moral deductivista que procedería del paso razonado desde unos principios conocidos por sí mismos a una serie de conclusiones prácticas que se desprenden de ellos en la medida en que se aplican a los distintos ámbitos vitales. Se trataría entonces de una moral fundada en afirmaciones claras de carácter imperativo que tendrían como fin la determinación de normas concretas que después la persona debería aplicar en su vida como un camino hacia Dios.

⁶ Me he referido a este recorrido en: J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “La enseñanza de la teología moral”, L. MELINA –J. NORIEGA –J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Ed. Palabra, Madrid 2001, 101-120.

⁷ La estructura y conocimiento de la misma en: J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad*, Ediciones de la Facultad de “San Dámaso”, Madrid 2004.

Así se ha presentado en relación a dos principios que parecen los más genuinos de Santo Tomás: el primero, el de la finalización de las acciones que correspondería a una realidad propia de la naturaleza humana de la cual poder deducir el fin último y, el segundo, la ordenabilidad del hombre hacia ese fin por la cual juzgar las acciones concretas a realizar. El gran problema que plantea esta posición, en sí misma muy razonable, es la de su separación de la experiencia moral que no nos presenta un tipo semejante de argumentación por lo que queda una fuerte impresión de artificio.

En este sentido, hay que decir que los más recientes estudios de la evolución del pensamiento moral del Angélico han llegado a conclusiones bastante distintas⁸. Nos presentan a un maestro que, al acercarse a la vida moral humana, atiende a la realidad de las cosas una y otra vez lo cual le lleva a revisar sus propias afirmaciones para adecuarlas a la experiencia moral originaria. Igualmente, los estudios más concretos sobre la teoría específica de conocimiento moral que desarrolla Santo Tomás, se refieren a una concepción original no deductivista y muy preocupada por el papel de los afectos y las virtudes⁹. Son datos muy fundamentales que nos animan a proseguir en la dirección señalada en la hipótesis anterior.

El método con el que vamos a proceder se ha de fundamentar en dos premisas: primero, hemos de rastrear la visión global de la moral en Santo Tomás antes que pararnos en afirmaciones particulares aisladas. Segundo, en esa visión global nos hemos de fijar más en el contenido real de sus planteamientos que se muestra en la *evolución* de sus afirmaciones, que en un ropaje exterior que a veces nos puede encubrir su auténtico pensamiento.

Sólo un acceso riguroso a la doctrina del Aquinate que sepa conjugar la evolución de su pensamiento con la intención fundamental que la guía al trazar las líneas fundamentales de la moral cristiana, nos puede servir para responder a la cuestión que hemos presentado.

⁸ Cfr. Th.S. HIBBS, "Interpretations of Aquinas's Ethics Since Vatican II", en S.J. POPE (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 2002, 412-425. Hay que destacar a: W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt³ 1998; G. ABBA, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las, Roma 1983; P.J. WADELL, *La primacía del amor. Una introducción a la Ética de Tomás de Aquino*, Palabra, Madrid 2002.

⁹ Cfr. para este punto: L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Ética Nicomachea*, Città Nuova Editrice, Roma 1987; M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987; E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1987.

EL MARCO DE UNA TEOLOGÍA DIALOGAL

Frente a la idea de una forma de hacer teología conceptual y racionalista, el acercamiento a la auténtica teología escolástica nos presenta unas claves muy diferentes que tienen su relevancia para nuestro caso.

El primer elemento es la misma metodología teológica que usa que es producto de la aparición de la *quaestio* que en esos momentos no es un mero recurso artificial, sino que obedece a una forma de pensar en la cual las preguntas cobran una importancia decisiva y se entiende en el marco de un diálogo real ya sea entre los maestros en las *quaestiones disputatae* como con el pueblo en las *quaestiones quodlibetales*¹⁰.

En el largo madurar de este modo de plantear la teología los maestros tuvieron que ir superando las posibles desviaciones que podía causar. Es cierto que era un modo de acceder a la doctrina sagrada que corría el peligro de decantarse hacia una dialéctica ajena al misterio cristiano¹¹. Cabía el error de proceder de un modo racionalista por el cual buscar una coherencia interna del discurso olvidando el objeto real del conocimiento de la revelación. Precisamente el método propio de Santo Tomás es un prototipo de haber evitado escrupulosamente este exceso, como se comprueba al considerar el uso de sus fuentes, de su terminología y de su razonamiento. Huye de la artificialidad de una dialéctica de conceptos, para introducirse con toda la fuerza en el proceso dialógico del saber humano que requiere tener en cuenta otras opiniones que son siempre una ayuda en el conocimiento de la verdad¹². La enorme capacidad de síntesis en la que nos muestra el Aquinate su genialidad, nos ofrece sin duda un modo de investigación teológica en la cual lo central de las cuestiones le permite volver sobre ellas en distintas perspectivas para encontrar una visión más profunda y global de las mismas.

Es un diálogo que no se desentiende de su objeto primero que es el *misterio*, y que se acerca a él como una labor comunal que tiene como primer referente la *universidad*. La unión de todos los saberes que en ella se enseñaban se consideraba posible por la confianza fundamental de la complementariedad entre las verdades de cada ciencia en el camino del crecimiento en la búsqueda de la única verdad. Aquí es donde el mismo Santo Tomás insiste en la importancia de formar una comunidad de investigación de la verdad que esté sostenida por la amistad común¹³.

¹⁰ Cfr. M.-D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, pro manuscripto, ²1943.

¹¹ De aquí las dificultades con las que se encontró la teología de Pedro Abelardo: cfr. J. JOLIVET, *Abelardo. Dialettica e mistero*, Jaca Book, Milano 1996.

¹² Cfr. I. BIFFI, *San Tommaso d'Aquino. Il teologo, la teologia*, Jaca Book, Milano 1992.

¹³ En su obra: *Contra impugnantes*, P. 2, c. 2 (nn. 52-56).

En el fondo, su propia experiencia de la amistad¹⁴ le hacía valorar de un modo muy especial la importancia de esta realidad en la vida del hombre que va a alcanzar un desarrollo decisivo en su pensamiento y se encuentra ya desde el principio de su obra escrita¹⁵.

La doble referencia dialogal en la que se funda su pensamiento: la de un deseo de comunicación entre el maestro y el alumno, y la de la necesidad de destacar como el principio de la moral debe superar la mera aplicación de principios externos para un juicio concreto de un acto, son las razones de fondo que parece que inclinaron a Santo Tomás a escribir la *Summa Theologiae*¹⁶. En todo caso, es indudable que en el plan teológico de la *Summa* la moral es la gran novedad respecto de las obras anteriores, como se comprueba por su comparación ya sea con las *Summae* de otros autores, como con el resto de las obras de Santo Tomás. Por consiguiente, debe tomarse como una de las claves de interpretación de su estructura lo cual puede responder a algunas cuestiones que todavía permanecen oscuras en este punto.

LA MORAL COMO EXPERIENCIA ORIGINARIA

La concepción de la moral que el Angélico alcanza en su obra más madura se puede presentar a partir de la articulación interna que se establece entre los dos principales prólogos referidos a la moral.

1º) El primero señalará que la realidad moral tiene un elemento específico que va a marcar un modo propio de desarrollarse. Se trata de una afirmación que parece de pasada, pero que tiene un gran contenido: es cuando define la moral como “el movimiento de la criatura racional hacia Dios”¹⁷. Resulta extraño que para determinar el estudio de la moral emplea un término

¹⁴ En especial con el que fue su secretario Reginaldo de Piperno: cfr. A. D’ACHILLE, “Una fervida amicizia nella vita di San Tommaso d’Aquino. (Fra Reginaldo da Piperno)”, en *Memorie Dominicane* 41 (1924) 97-113.

¹⁵ Pues la definición de la caridad como amistad ya aparece en su primera obra de importancia: *In III Sent*, d. 27, q. 2, a. 1: “Unde in genere hujusmodi ponenda est caritas, quae est quaedam amicitia hominis ad Deum per quam homo Deum diligit et Deus hominem”.

¹⁶ Cfr. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son œuvre*, Éd. Universitaires de Fribourg-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 1993, 211: “la cause réelle s’en trouve dans l’expérience des quatre années d’enseignement des *fratres communes* à Orvieto. Par là, Thomas entendait apporter sa contribution à la déjà longue et remarquable tradition des manualistes de son ordre, mais il voulait aussi en combler la lacune la plus voyante en donnant à la théologie morale la base dogmatique qui lui faisait défaut.”

¹⁷ S. TOMAS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 2, prol.: “de motu rationalis creaturae in Deum”.

relativo como es el *motus*. Un análisis detenido de por qué aparece este término permite determinar su significado¹⁸.

Santo Tomás emplea el término *motus* en oposición al de la acción propia de los ángeles que por su dinamismo específico alcanzan su fin en un acto simple, en un instante. En cambio, el hombre no experimenta la verdad de su acción en un único acto que le permitiría la recepción del fin definitivo, requiere una serie de actos sucesivos que la van conformando con ese fin en el que encuentra la plenitud de su vida. El principio fundante de la moral se separa entonces de la idea un *ordo* establecido por medio del conocimiento de una naturaleza inmutable; ahora se toma por referencia directa un *hacerse* que necesariamente se ha de conocer en la experiencia de la acción. No sólo nos hallamos ante un principio dinámico que se desarrolla espontáneamente, al mismo tiempo, en el inicio de la acción en cuanto *motus* se han de percibir las razones propias de la misma. Es decir, se nos abre el camino para establecer firmemente la primacía del actuar sobre la aplicación de principios teóricos, lo cual supone aceptar, en el ámbito epistemológico de la moral, una matización del conocido axioma ontológico por el cual: *operari sequitur esse*¹⁹. Es una dimensión que incluye el específico valor del *tiempo* que forma parte de la conciencia que el hombre tiene de sus propios actos. La temporalidad constituye así una dimensión específica de la experiencia moral que no se puede nunca reducir a una mera decisión²⁰.

2º) El segundo de los prólogos se centra en un aspecto nuevo: que esta razón del dinamismo de la acción humana sólo se puede explicar por medio de la *libertad* y sólo así se alcanza una perspectiva teológica. Es cuando dice: “Porque, como dice el Damasceno, se dice que el hombre está hecho a imagen de Dios, en cuanto por imagen se entiende un ser intelectual con libre arbitrio y con potestad por sí mismo; después de lo que se ha dicho del ejemplar, es decir, de Dios, y de lo que procede de la divina potestad por su volun-

¹⁸ Cfr. G. ABBA, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las, Roma 1983.

¹⁹ Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “*Operari sequitur esse?*”, en L. MELINA–J. NORIEGA–J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, cit., 65-83.

²⁰ Cfr. L. MELINA, “Moralizzare o de-moralizzare l'esperienza morale?”, en L. MELINA-O. BONNEWIJN, *La Sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Lateran University Press, Roma 2003, 103: “Moralismo e antimoralismo condividono dunque l'identico miconoscimento della dimensione temporale e interpersonale in cui si svolge l'agire.” Lo estudia detenidamente: A. FUMAGALLI, *Azione e tempo. Il dinamismo dell'agire morale*, Cittadella Editrice, Assisi 2002.

tad, nos queda considerar su imagen, esto es, el hombre, en cuanto también él mismo es principio de sus propios actos, por tener libre arbitrio y potestad sobre sus propias obras²¹.

Se ha de situar este texto en continuidad con el anterior porque ambos se iluminan recíprocamente. El primero señala el específico valor dinámico de la moral en lo propio del actuar humano abierto a una primera acción de Dios que recibe en forma de don. Este segundo, indica que tal principio de acción humano no es simple: se trata de la libertad que ha de entenderse como una específica expresión personal en una compleja interrelación de todas sus potencias y dimensiones: los afectos, la inteligencia y la voluntad²².

Esta idea es la que explica la estructura interna de la moral que presenta el Angélico en la *Prima secundae* de la *Summa Theologiae*. En ella, los distintos tratados se ordenan a partir de la relación que se establece desde el acto perfecto que es la bienaventuranza y el acto humano que entonces aparece como una bienaventuranza imperfecta²³. Existe una tensión entre ambas que parte del valor de *don* inherente a la plenitud de vida divina y que requiere el acto humano como expresión de la persona mediante su *libertad*. Esta estructura fundamental, aparece ligada con el tema anterior del *motus* porque el don de sí de Dios es el que nos ilumina el misterio de la creación y su fundamento trinitario²⁴, y también por la correspondencia en el modo específico como el hombre es capaz de recibir el don de sí de Dios en lo imperfecto de su propia actuación²⁵.

El valor específico de que el hombre es, en cuanto libre, principio de sus propios actos es el que le permite la valoración de los distintos elementos que contribuyen a la construcción de la acción humana y la realización de la

²¹ S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, prol.: “Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”. Cfr. D. MONGILLO, “La fondazione dell’agire morale nel prologo della I-II”, en *Sapienza* 27 (1974) 261-271.

²² A partir de la definición de libre albedrío de PEDRO LOMBARDO, *II Sent.*, d. 24: “facultas voluntatis et rationis” como se toma en S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 83, a. 2. Cfr. D. WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994.

²³ Cfr. A. MELI, “Beatitudo imperfecta”: *considerazioni su un tema della Summa Theologiae di San Tommaso d’Aquino*, Università Pontificia Salesiana, Roma 1986.

²⁴ Cfr. K.L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982; G. MARENCO, *Trinità e Creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d’Aquino*, Città Nuova Editrice, Roma 1990.

²⁵ Cfr. R.T. CALDERA, “El don de sí”, en A. ARANDA (ed.), *Trinidad y Salvación. Estudios sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II*, EUNSA, Pamplona 1990, 275-287.

persona. En esta perspectiva es necesario destacar la primacía que adquiere la realización del hombre sobre la ley. En este sentido es como afirma el Doctor Angélico: “El fin de cualquier ley es que los hombres se hagan justos y virtuosos”²⁶; la virtud no es para cumplir la ley, sino la ley para formar la virtud.

En esa tensión de un don que se recibe mientras se actúa es donde emerge una de los puntos principales todo el pensamiento moral del Aquinate: el *valor salvífico de los actos humanos*. Es este hecho lo que le permite un estudio auténticamente teológico de la acción humana. En ella, la salvación es una dimensión que no procede del contenido mismo del acto, ni de la virtud humana del hombre, sino que nos introduce en la cooperación del hombre con la gracia que tiene como principio y referencia la misma acción humana de Cristo²⁷.

Podemos constatar el valor existencial de esta perspectiva. Los motivos son claros: el primado está en la persona que actúa y la racionalidad de la misma. Con la aceptación de esta dimensión llegamos a una de las afirmaciones más importantes de toda la *Summa* y que se refiere al vínculo entre el don y la acción del hombre: “Lo mismo que la naturaleza no falla al hombre en lo necesario, no le dio armas ni vestido como a los otros animales, porque le dio razón y manos para conseguir estas cosas; así tampoco le falla al hombre en lo necesario, aunque no le diera un principio con el que pudiera conseguir la bienaventuranza, pues esto era imposible. No obstante, le dio libre albedrío, con el que puede convertirse a Dios, para que le haga bienaventurado. Pues, como dice el Filósofo, *lo que podemos mediante los amigos, de algún modo lo podemos por nosotros mismos*”²⁸.

En este texto se nos muestran las columnas de todo el edificio de la moral: el don de Dios, la libertad del hombre, el principio de la acción y la conversión. En esta apretada síntesis se las sitúa en una delicada articulación interna, todo ello acaba con una valiente referencia a la *amistad* que va a ser en él la categoría que al fin reúne en sí e ilumina con su luz el conjunto de las demás.

²⁶ S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 92, a. 1.

²⁷ Cfr. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, Mursia, Roma 2001.

²⁸ S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 5, a. 5, ad 1: “sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. ‘Quae enim per amicos possumus, per nos aequaliter possumus, ut dicitur in III Ethic.’” La última parte es una cita de: ARISTÓTELES, *Ethic. Nic.*, I, 3, c. 3 (1112b 27 s.).

De esta primera presentación de la moral de Santo Tomás, podemos entonces profundizar lo que significa la pregunta moral en esta doctrina en una doble dirección: la de ser una pregunta en nuestras acciones que conlleva la necesidad de preguntarnos a nosotros mismos y de discernir la verdad moral de las mismas. La segunda, es la de que se trata de una pregunta que procede de una llamada primera, la que nos dirige Dios y es aquí donde emerge la dimensión *teológica* del actuar humano.

MORAL DE LA PRIMERA PERSONA Y EL CONCEPTO DE VIRTUD

La aceptación completa de la centralidad de la libertad inserta en un marco teológico de referencia permite a Santo Tomás insistir en el papel del hombre como principio de sus propias acciones en comparación con la ley como un principio exterior. La exterioridad de la ley se ha de comprender en relación a su último fundamento que es anterior al hombre en la medida en que procede del orden establecido por Dios “que nos instruye por la ley y nos ayuda por la gracia”²⁹. No se ha de interpretar entonces a modo de una imposición de una voluntad superior, pues por el contrario la entiende como un conocimiento y en ese sentido la ley es interna al hombre pues el Aquinate define así la ley natural: “no es más que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar”³⁰. Es una confirmación clara de que el Angélico toma en cuanto a comprensión del fenómeno moral la que se denomina en la actualidad *la perspectiva de la primera persona*, esto es, la perspectiva de la persona que actúa³¹. Es una visión que se contrapone a la de la *tercera persona* que es la propia del “observador imparcial” de la ética moderna, aquél que juzga los actos desde fuera, como un acontecimiento que sucede en el mundo. Esta última perspectiva no tiene en cuenta todo el complejo proceso de la implicación de la persona en su acción, por la cual la persona se realiza por medio de ellas. En cambio, la experiencia radical de esta autorrealización es algo propio de la tradición cristiana que nos conduce a afirmar en frase de San Gregorio de Nisa que por la libertad somos: “padres de nosotros mismos”³². La pregunta moral por la que nos interrogamos sobre el sen-

²⁹ S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 90, prol.

³⁰ S. TOMÁS DE AQUINO, *In duo praecepta caritatis*, II (n. 1129); citado en *Veritatis splendor*, 12. Cfr. *Id.*, *STh.*, I-II, q. 91, a. 2.

³¹ Cfr. *Veritatis splendor*, 78: “para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse en la perspectiva de la persona que actúa”. En la cual insiste: M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid 2000.

³² S. GREGORIO DE NISA, *De vita Moysis*, 2, 3 (PG 44,327). Citado en *Veritatis splendor*, 71.

tido de nuestra vida percibido en nuestras acciones es así la verdadera guía de nuestra vivencia moral.

Se trata en verdad de un reconocimiento pleno de la *especificidad del conocimiento moral*. Un conocimiento que acaba en una acción y no en la formulación de un principio³³. De aquí el que la ciencia moral sea en sí misma práctica; como afirma Santo Tomás respecto de la ética: “el fin de esta doctrina no es el conocimiento de la verdad, sino que nos hagamos buenos”³⁴.

La verdad moral que propugna Santo Tomás y que es de la que nace y se dirige internamente la libertad no es una afirmación, más bien, la experiencia de una plenitud a alcanzar: la que nos hace auténticamente buenos. Con esta concepción se apunta en primer lugar a un nuevo concepto de orden intrínseco a las acciones que tiene que ver directamente con la *ordenabilidad de las mismas*. Con ello nos referimos a la capacidad que tiene el hombre de dirigir sus actos hacia tal plenitud presentida: la vida cumplida tomada como un todo que da sentido a nuestro actuar. De ella se desprenden contenidos concretos que están configurados en torno a unos fines determinados, los de las virtudes³⁵.

Se trata de un auténtico conocimiento, pero sustentado sobre el sustrato de los afectos. Es lo que se denomina con precisión en la ciencia moral un *conocimiento por connaturalidad*³⁶. La perfección de tal conocimiento requiere entonces la integración afectiva, es decir, la formación de las disposiciones subjetivas estables que ordenan internamente los afectos para seguir el atractivo inicial del bien según el orden racional a la totalidad del bien de la persona. Es aquí donde se halla el papel de las virtudes en su aspecto cognoscitivo. Es imposible un adecuado conocimiento del bien operable sin la virtud de la prudencia que guía el actuar concreto, la pregunta moral no

³³ Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Aristotle's 'De Motu Animalium'*. *Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1978, 186: “The so-called conclusion is, in the practical case, not a proposition at all, but an action”.

³⁴ S. TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia Libri Ethicorum*, l. 2, lec. 11 (4-5): “finis huius doctrinae non est cognitio veritatis, sed ut boni efficiamur”.

³⁵ Estudia la relación entre la felicidad, el conocimiento y la virtud: G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona 1992.

³⁶ Cfr. J. MARITAIN, *De la connaissance par connaturalité*, en *Jacques et Raïssa Maritain. Œuvres Complètes*, IX, Éd. Universitaires Fribourg Suisse-Éd. Saint-Paul Paris, Fribourg-Paris 1990, 980-1001; J.M. PERO-SANZ ELORZ, *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)*, Univ. de Navarra, Pamplona 1964; R.T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1980; M. D'AVERNIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1992. Juan Pablo II habla de tal conocimiento en *Fides et ratio*, 44.

recibe entonces una simple contestación en lo universal, en un primer momento la respuesta se da en la propia vida con la realización de la existencia personal.

Esta verdad moral que estamos analizando no nos aparece como ajena a las relaciones personales que la constituyen, al contrario, el amor a una persona adquiere una categoría específica que es irreductible a cualquier otra. Hemos encontrado aquí, en la categoría de fin aglutinador de las acciones humanas, la *comunidad de personas*. Es un punto que tiene de hecho una gran importancia en el pensamiento de Santo Tomás, aunque no siempre se ha tenido suficientemente en cuenta. Este fin de nuestros actos en la comunión tiene una repercusión importante en relación a las virtudes y al conocimiento moral³⁷.

El Aquinate desarrolla con una gran originalidad y profundidad esta intuición en torno a la categoría moral de la amistad que alcanza en su pensamiento un valor incomparable.

AMISTAD CON CRISTO

La amistad es una cuestión omnipresente, casi obsesiva, en el pensamiento del Angélico. Aparece mencionada en las circunstancias más insospechadas y con los matices más precisos. Es un tema que, intuitivo con profundidad desde un inicio, va reformulando una y otra vez, adquiriendo un valor más englobante en el conjunto de su teología. Parte de una experiencia humana, pero su centro real es la revelación de un amor nuevo, la auténtica amistad con Dios que es la caridad, principio de todos los actos cristianos, forma y madre de todas las virtudes.

Hacia ella confluyen muchas dimensiones morales que hemos visto antes y en ella encuentran un valor nuevo: así sucede con la libertad en cuanto la amistad procede de una libre elección. Santo Tomás lo destaca con la autoridad de la frase del Señor: “ya nos os llamo siervos os llamo amigos”³⁸. Igualmente, ésta comprende la verdad del bien porque toda amistad se funda en una comunicación en la bondad, es un requisito necesario ya que: “la mutua benevolencia se funda en una comunicación”³⁹. Asimismo, tiene que ver con la virtud, en cuanto la amistad es un hábito y la unión de las personas un bien en la medida que necesita “cierta unión espiritual por la cual de

³⁷ Cfr. J. NORIEGA, “Las virtudes y la comunión”, en L. MELINA –J. NORIEGA –J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, cit., 403-411.

³⁸ Jn 15,15; citado en S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 23, a. 1.

³⁹ S. Tomás de Aquino, *ibidem*.

algún modo el hombre se transforma⁴⁰. Por último, la amistad es el marco adecuado de la felicidad pues: “el hombre feliz necesita amigos⁴¹. Como conclusión a este sucinto repaso, podemos afirmar que, en torno al dinamismo específico de la amistad fundada en un primer don de Dios, se ha de establecer un modo renovado de comprensión de la moral de Santo Tomás el cual responde a la pregunta moral de la que partíamos⁴².

En primer lugar, nos permite establecer una correlación entre la pregunta moral, el conocimiento de la verdad del bien y la maduración de la identidad del hombre. La pregunta surge de un encuentro con una persona que reclama nuestra libertad, tal encuentro remite a una presencia afectiva (como el amante está en el amado⁴³) en un marco de comunicación del bien y ésta se vive a modo de llamada a la constitución de una auténtica comunión de personas⁴⁴. Por su importancia, es bueno insistir, aunque sea brevemente, la dinámica de este proceso. Si el primer momento consciente por el cual el hombre despierta a la pregunta moral tiene como objeto el encuentro personal, no se produce tal encuentro sin una presencia anterior que ya tiene en sí un sentido interpersonal que incluye necesariamente un contenido específico por la verdad de un bien que permite unirse a las personas. Es de aquí como en la misma dinámica de un afecto que tiende a una realización, la comunión personal se apunta en el encuentro personal a modo de su fin intrínseco.

Esta estructura básica de la experiencia moral en su dinamismo estrictamente personal va a ser profundamente renovada por un encuentro del todo singular y transformador: el encuentro con Cristo⁴⁵. Él va a responder en último término a la pregunta moral por la que empezábamos este artículo con el ejemplo de la conversación con Cristo del joven rico. Es lo que sucede en la misma *Summa Theologiae* de la que se puede decir que la *III Pars* dedi-

⁴⁰ ID., *STh.*, I-II, q. 62, a. 3: “ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur”.

⁴¹ *Ib.*, I-II, q. 4, a. 8: “Felix indiget amicis”. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. 9, c. 9 (1169b22).

⁴² Así lo ha hecho: P.J. WADELL, *La primacía del amor. Una introducción a la Ética de Tomás de Aquino*, Palabra, Madrid 2002.

⁴³ Cfr. A. COMBES, “«Sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante». Essai d'exégèse thomiste”, en *Miscellanea Antonio Piolanti*, I, Pontificia Universitas Lateranensis, Romae 1963, 111-137.

⁴⁴ Para un análisis más detallado de esta dinámica: cfr. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “Presencia, encuentro y comunión”, en L. MELINA-J. NORIEGA-J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, cit., 345-377

⁴⁵ Cfr. L. MELINA, *Sharing in Christ's Virtues*, The Catholic Univ. of America Press, Washington, DC 2001.

cada a la cristología contiene en sí una moral implícita⁴⁶. Hay que notar que esta parte fue redactada tras el importante comentario del Doctor Angélico al Evangelio de San Juan en el que la amistad con Cristo tiene un valor del todo central⁴⁷, por lo que en esta *Tercera Parte* podemos rastrear con nueva profundidad toda una serie de realidades morales vinculadas a tal encuentro.

Con esta escueta presentación de la moral de Santo Tomás, no hemos hecho sino introducirnos en un camino de renovación en gran medida todavía por explorar y que con su belleza nos incita a su seguimiento.

Es un nuevo modo de conocer lo profundo del misterio de la acción del hombre y cuya clave es el amor de Cristo manifestado en el misterio pas-cual. Así lo explica el mismo Santo Tomás al comentar a San Pablo cuando éste pide “comprender, en unión con todos los santos, cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios” (Ef 3,18-19). Estas son las palabras del Doctor Angélico:

“Se ha de saber aquí que Cristo que tuvo en su poder elegir qué género de muerte quería, porque sufrió la muerte por caridad, eligió la muerte de cruz en la cual se dan las cuatro dimensiones predichas. Allí está la *anchura*, en el tronco transversal, en donde sus manos quedaron fijadas, porque nuestras obras deben dilatarse hasta los enemigos. ... Allí está la *longitud* en el tronco vertical, en el que se extiende todo el cuerpo, porque la caridad debe ser perseverante en sostener y salvar al hombre. ... Allí está la *altura* en el tronco superior, en el que descansa la cabeza porque nuestra esperanza debe elevarse a lo eterno y divino. ... Allí está también la *profundidad* en el tronco que se esconde en la tierra y que sostiene la cruz, y en cambio no se ve, porque lo profundo del amor divino nos sostiene sin verse, porque la esencia de la predestinación como se ha dicho excede nuestra inteligencia”⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. P. BERNARD, “La Maternité spirituelle de Marie et la Pensée de Saint Thomas”, en *Bulletin de la Société d'Études Mariales* 1 (1935) 115: “Saint Thomas fait, en effet de la IIIa pars une théologie morale. ... Il y a des traités de la IIa qui sont déconcertants par leur brièveté, celui de la grâce, par exemple; mais ils ne sont précisément que des ébauches qui se complètent dans la IIIa, où la grâce, par exemple, sera vue dans le Christ et décollant de lui”.

⁴⁷ Como lo estudia: J. LARRÚ RAMOS, *La amistad luz de la redención. Estudio en el Comentario al Evangelio de S. Juan de Sto. Tomás de Aquino*, Siquem, Valencia 2002.

⁴⁸ S. TOMÁS DE AQUINO, *Super ep. ad Ephesios*, c. 3, lec. 5 (n. 180): “Sciendum est autem hic quod Christus, in cuius potestate fuit eligere genus mortis quod vellet, quia ex charitate mortem subiit, elegit mortem crucis, in qua praedicta quatuor dimensiones sunt. Ibi est *latitudo*, scilicet in ligno transverso, cui affixae sunt manus, quia opera nostra debent per charitatem dilatari usque ad inimicos. ... Ibi est *longitudo* in ligno erecto, cui innititur totum corpus, quia charitas debet esse perseverativa, quae sustinet et salvat hominem. ... Ibi est *sublimitas* in ligno superiori, cui caput inhaeret quia spes nostra debet elevari ad aeterna et divina. ... Ibi etiam est *profundum* in ligno quod latet sub terra et sustinet crucem, et tamen non videtur, quia profundum amoris divini sustinet nos, nec tamen videtur; quia ratio praedestinationis (ut dictum est) excedit intellectum nostrum.” Cfr. ID., *STh.*, III, q. 46, a. 4.

PATERNIDAD Y AUTORIDAD EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Por ELIO GALLEGO
Universidad San Pablo-CEU

Querría, en primer lugar, dar las gracias a una institución tan insigne y señera como la Fundación Universitaria Española de darme la oportunidad de estar con uds. estos minutos para reflexionar sobre un tema, a mi parecer tan bello, como son los conceptos de paternidad y autoridad en el pensamiento político bajo la luz de santo Tomás de Aquino. Gracias que querría personalizar muy concretamente en las personas de Dña. Lidia Jiménez, del Dr. Eudaldo Forment y de la Dra. María Teresa Cid, aquí presente y que tan amable presentación ha hecho de mí.

Y lo primero que quiero decirles es que en mi planteamiento existe algo así como una pequeña provocación, y una no pequeña dificultad, en la tesis que en esta conferencia voy a defender, pues en principio las ideas de paternidad y autoridad se remiten más bien al ámbito de la familia que al de la política. La política hace en principio más referencia a la idea de poder que de autoridad, y a la de gobernante más que a la de padre. Y sin embargo, la tesis que quiero ofrecerles hoy es, que tanto la idea de poder como la de gobierno se hallan íntimamente ligadas y son dependientes de las ideas previas y más originales de paternidad y de autoridad. Que existe un paralelismo entre el orden intrínseco de la sociedad familiar y los diversos modelos políticos sociales que puedan concebirse. Que la política procede genéticamente de la familia y se orienta a ella como a su fin y que, por tanto, lo político puede ser explicado a partir de lo familiar.

Sin embargo, para poder estar en condiciones de hallar todas estas analogías y dependencias hemos de comenzar primero por distinguir del modo más preciso entre familia y política, sociedad familiar y comunidad política para evitar toda posible confusión entre ellos. Pues se trata «unir sin confundir y distinguir sin separar».

En el inicio mismo de su *Política* observa Aristóteles que «cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos no dicen bien»¹. Porque, a su juicio, la ciudad, la *polis*, no es una casa aumentada, no existe entre ellas una relación de más y menos, la *polis* no es simplemente más grande que la casa o familia, la diferencia es más profunda es de orden, específica. Casa, familia y sociedad política son cualitativamente distintas. Opinión, por cierto, que es también la de santo Tomás. La familia y el hogar, la «doméstica comunione» son el ámbito específico en el que el hombre realiza su labor cotidiana para procurarse todo lo necesario para la vida. Así lo sostiene santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, cuando afirma que «las relaciones entre las personas de la familia versan sobre los actos cotidianos que se ordenan a llenar las necesidades de la vida. Estas necesidades son de dos órdenes: unas, las que corresponden al individuo y a la conservación de su vida. Para ello se sirven de los bienes exteriores. Otras, son las necesidades que miran a la conservación de la especie por la generación, para lo que necesita el hombre a la mujer»². Es lo que tradicionalmente se ha denominado como «economía». «Hanna Arendt nos recuerda –dice Bertrand de Jouvenel- que la palabra que designa el interior de la vivienda (*mégaron*) se halla asociada con la oscuridad mantenida celosamente en los alojamientos propios de las ciudades mediterráneas, y que tanto contrasta con la luz brillante de la plaza pública. Utiliza con acierto ese contraste para darnos a entender que todo lo que pertenece al orden de las necesidades materiales debía ser relegado a la penumbra doméstica, y que el ciudadano se presentaba con el ánimo libre de cualquier cuidado material. El ciudadano se comporta como hombre libre precisamente porque deja tras de sí tales ciudades, y por consiguiente, no importa en la plaza pública que salga de casa rica o pobre, puesto que semejante cuestión no tiene allí interés»³. En todo caso, lo que nos importa es comprobar hasta qué punto familia y política son de órdenes diversos y aun contrapuestos. Cómo el umbral de la casa marca dos ámbitos perfectamente diferenciados, dos espacios existenciales diversos. Ámbitos diversos que entrañan una relación de jerarquía, de inferioridad y superioridad. La vida política es más perfecta que la doméstica, que la incluye y supera al mismo tiempo, de modo análogo a cuando santo Tomás describe las inclinaciones básicas de la ley natural, autoconservación, perpetuación de la especie y a vivir en sociedad y buscar la verdad sobre Dios identifica las dos primeras con el ámbito de la familia y la tercera con el político, está identifican-

¹ *Política*, I, 1252 a 2

² *In Ethicorum*, VIII, 1233.

³ Jouvenel, B. de, *Los orígenes del estado moderno*, EMESA, Madrid, 1977, pp. 250-251.

do la política con la inclinación que es la más específicamente humana⁴. Así, si la política supone la existencia de hombres libres e iguales entre sí; la familia, con la *patria potestad*, presupone la desigualdad y la dependencia en el gobierno paterno por parte de los hijos. En la familia, los hijos respecto del padre no están en un mismo plano, sus mandatos no son objeto de deliberación y aprobación. Pero por otra parte su poder es menor, pues carece de la coactividad propia del Poder político. Por eso, cuando santo Tomás se plantea si el padre de familia puede hacer leyes responde que no, pues «la familia es parte de la ciudad, pero la ciudad es la comunidad perfecta y así como el bien de un hombre no es el fin último, sino que se ordena al bien común, así también el bien de una familia se ordena al bien de una ciudad que es la comunidad perfecta. Por consiguiente aquel que gobierna dicha familia puede establecer algunos preceptos o estatutos, pero éstos propiamente no tienen razón de ley»⁵.

Queda clara, pues, la prioridad de lo político sobre lo familia en la doctrina tomista. Pero en realidad esto es sólo una perspectiva, porque desde otra, observa santo Tomás, que «el hombre es naturalmente un animal político, pero ser un animal conyugal está aún más en la naturaleza del hombre»⁶. Análogamente, la familia es más sustancial, más íntima al hombre que la propia sociedad política. Con esto no se pone en duda el mayor grado de perfección que corresponde a la vida política. Ciertamente la vida política es de un orden superior a la vida familiar, pero ésta última tendría un carácter más «sustancial» que la política, de naturaleza más accidental para la vida del hombre. Si se me permite la comparación la relación entre la sociedad doméstica y la familia sería análoga a la existente entre sustancia y accidente. El accidente es más perfecto que la sustancia, se halla más en acto, pero al mismo tiempo lo que sustenta al accidente, aquello a lo que se inhiera y de lo cual depende es la sustancia, que en este sentido resulta previa y fundante respecto del accidente. Si utilizáramos una imagen espacial, diríamos que la familia está en la base de la sociedad, y por tanto por debajo de ésta. Pero siguiendo esta imagen y parafraseando lo que se afirmaba en escrito francés del siglo XV donde se defendía que el Rey estaba por encima de la ley, aclaraba que «en verdad, se encuentra por encima de la ley como el edificio está por encima de sus cimientos, los cuales no se pueden derribar sin que no caiga el edificio»⁷. Pues bien, tal es la relación entre familia y

⁴ Cf. S. T., I-II, c.94, a.2, r.

⁵ S. T., I-II, c.90, a.3, ad. 2.

⁶ *In Eticorum*, VIII, n° 1233

⁷ Cit. en Jouvenel, B. de, *La soberanía*, Comares, Granada, 2000, p. 217

sociedad política. Esta última se halla por encima, pero considerando que sólo existe por la familia. La familia ocupa así, desde esta perspectiva, un lugar de prioridad respecto de la política de la que depende intrínsecamente.

Santo Tomás, siguiendo con ello a toda la tradición, utiliza expresiones para referirse a la familia como: *raíz*, *fundamento*, *semillero*, etc. La razón de por qué la familia se halla en esta posición de prioridad respecto a la sociedad debe buscarse, antes de cualquier otra consideración, en un hecho que por obvio corre el riesgo de que pase inadvertido, y es el hecho de la natalidad. La raíz de toda sociabilidad se halla en la observación que Aristóteles realizara al inicio de su *Política*: «es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como el macho y la hembra, pues es natural la tendencia a dejar tras de sí otro ser semejante a uno mismo»⁸. Para Arendt, de un modo más poético pero no menos realista: «El milagro que salva el mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y “natural” es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción»⁹. La natalidad, por tanto, es la máxima expresión de la capacidad generativa del hombre, de introducir una novedad radical en el mundo, la posibilidad de un nuevo comienzo capaz de «conferir a los asuntos humanos fe y esperanza». Pero la natalidad, «este milagro que salva al mundo» es un acontecimiento de naturaleza estrictamente familiar, de ahí que cuando toda la tradición afirma que la familia es el semillero de la república, no alude sólo ni principalmente a una experiencia histórica, no se está hablando sólo en un sentido temporal, que también, sino principalmente a que la familia es principio generativo permanente de la sociedad política. Que ésta nace, que está naciendo ahora de la familia. Pero asentado esto, es necesario precisar que la familia es «madre» de la *civitas*, porque la familia es esencialmente matrimonio; «Oficio de la madre» (*matris munium*) según la etimología tradicional. Es, como dice Entrena Klett, «unirse a una mujer para hacerla madre»¹⁰. Sin matrimonio no hay familia, porque el matrimonio es la matriz de la familia. Es el acto generador y fundante por excelencia.

Con el nacimiento de un niño acontece la renovación de la sociedad política, y se genera una esperanza de continuidad para ella. Posibilidad, por cierto, que no le puede venir del extraño, del extranjero, excepto en el caso de adopción. De lo contrario, de no existir adopción, existirá sustitución, pero no renovación. Pero es mucho más lo que acontece con cada nuevo naci-

⁸ *Política*, I, 2 1252a

⁹ Arendt, H., op. cit., p. 266

¹⁰ Entrena Klett, *Matrimonio, separación y divorcio*, Aranzadi, Pamplona, 1980, 3ª edic., p.26

miento. Lo que el nacimiento de un niño supone es que el Universo alcanza su propia perfección. Pues el mundo ha sido hecho para esto, para que un nacimiento pueda suceder. ¿Pues acaso no recapitula el hombre la creación entera, las cosas visibles y las invisibles? ¿No es acaso el hombre un «horizonte y confín entre lo corpóreo y lo incorpóreo» como gusta repetir santo Tomás? ¿Y qué es la familia sino esa porción de universo que se constituye en morada humana y donde se acoge al recién llegado? Esta capacidad de acogida al recién llegado consiste naturalmente en cuidarle y alimentarle, pero sobre todo en mostrarle el rostro amable con el que la realidad a la que se está abriendo le recibe. El rostro del padre, pero sobre todo el de la madre en los inicios, muestran al niño que la realidad es buena y acogedora. Y en la medida que va percibiendo la realidad de “lo otro”, como algo distinto de sí, lo percibe al mismo tiempo como una realidad que no le es extraña, sino familiar. La misión de los padres consiste en ser testigos de la belleza y verdad del mundo. Sólo desde este testimonio, amorosamente expresado, es que puede crecer la certeza y seguridad que el niño requiere para su desarrollo. Sin esta mediación los hombres quedarían, o quedan condenados a percibir el mundo, a los hombres y a las cosas, como algo extraño y la mayor parte de las veces como hostil. Es en este aspecto educativo cuando «decidimos si amamos al mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable»¹¹. Se trata de un testimonio que, con el crecimiento y la madurez del niño va adoptando una forma narrativa. Los padres van explicando al hijo, ahora con palabras, las verdades fundamentales de la vida, aquellas que configuran y definen su mundo. Un mundo hecho de hombres y cosas, palabras y gestos, entrelazados todos ellos por una materialidad de relaciones a la vez que por un significado que las abraza y unifica. Este testimonio, fundamentalmente oral, se llama «tradición». «La tradición –plantea Julián Vara- aporta dos elementos fundamentales en la educación humana del hombre: por un lado, representa el primer significado posible de toda la realidad, y por lo tanto la posibilidad misma de una afirmación positiva de la realidad y de la vida; sólo a partir de tal afirmación es posible un movimiento en la vida. Por otro lado, tal afirmación positiva de la realidad es creída y descansa en la confianza en otro y, por lo tanto, implica una relación en la que se pone en juego no sólo la inteligencia, sino la capacidad más radical de confiar en los demás»¹².

¹¹ Arendt, H., «La crisis de la educación», en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, p. 135.

¹² Texto inédito, aún no publicado, y que el autor me cedió amablemente.

Tradición que ha de ser cuidadosamente custodiada por la «memoria». Todo ello hace de la familia, como bellamente dijera el Concilio Vaticano II, «la madre nutricia de la educación»¹³.

En la familia, pues, acontece la primera forma de memoria que permite y posibilita ese arraigo en el tiempo que se llama tradición, pero a la familia le corresponde proporcionar también otro arraigo: el arraigo en el espacio. Espacio familiar que normalmente adopta la forma de propiedad. Pero propiedad no entendida en su sentido jurídico-moderno, como capacidad de usar y disfrutar, no. Propiedad entendida más bien como el nexo que nos une a un concreto espacio del mundo que sentimos como nuestro. Desde esta perspectiva se comprende la afirmación de Coulanges cuando expresa que: «El verdadero significado de familia es propiedad». «La familia –dice en otro lugar– está ligada al hogar; el hogar al suelo; una estrecha relación se establece, pues, entre el suelo y la familia... Este lugar le pertenece; es su propiedad, no propiedad de un solo hombre, sino de una familia cuyos diferentes miembros han de venir uno tras otro a nacer y morir allí»¹⁴. La familia resulta ser, por tanto, el primer sujeto que procede a una «toma de la tierra». Toma de la tierra que, como certeramente observara Carl Schmitt, es el acto originador de todo derecho y vida comunitaria. Idea de propiedad que según hemos visto no solamente no coincide con la moderna idea de propiedad, sino que más bien la contradice. En efecto, la moderna idea de propiedad, como bien ha visto Hanna Arendt, es concebida en términos de «apropiación» y de riqueza, y es tomada sobre todo como objeto de consumo. Se trata, por tanto, de un nexo íntimo y esencial que el moderno magisterio de los Papas no ha pasado por alto. «Entre todos los bienes que pueden ser objeto de propiedad privada –decía Pío XII en 1941– ninguno es más conforme a la naturaleza, según las enseñanzas de la *Rerum novarum*, que el terreno, la posesión en que habita la familia... y espíritu de la RN es afirmar que, por regla general, sólo la estabilidad que radica en un terreno propio hace de la familia la célula vital más perfecta y fecunda de la sociedad, pues reúne admirablemente con su progresiva cohesión las generaciones presentes y futuras». Y acaba Pío XII hablando de la necesidad de buscar «espacios vitales que permitan la formación del propio hogar» (*La solemnité*, 24)¹⁵.

¹³ *Gaudium et spes* nº 61, Concilio Vaticano II, según la edición castellana hecha por la BAC, Madrid, 1990.

¹⁴ Coulanges, F. de, *La ciudad antigua*, Porrúa, Méjico, 1998, p.26

¹⁵ Cit. en Gutiérrez García, J. L., *Conceptos fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia*, Vol. II, op. cit., p.162

La familia, además, no es sólo origen de la sociedad, es ella misma sociedad. Esto quiere decir que la familia no se constituye sólo de una suma de relaciones bipolares marido–mujer, padres-hijos, y en su momento amos-criados, sino que tales relaciones constituyen una trama orgánica y unitaria. Esta afirmación supone que la familia posee un orden o estructura interna, con su jerarquía y sus diversas funciones; en otras palabras, que posee su propio bien común. A este aspecto dinámico tendente a un bien común familiar se le ha denominado tradicionalmente *economía*. Bien común familiar y dinamismo económico que trascienden el mero aspecto biológico o natural, para poseer una dimensión moral que apunta directamente a la realización personal de todos y cada uno de los individuos que constituyen una familia. En palabras de León XIII: «Al igual que el Estado, según hemos dicho, la familia es una verdadera sociedad, que se rige por una potestad propia, esto es, la paterna», patria potestad «que no puede ser extinguida ni absorbida por el poder público», porque, «tiene ciertamente la familia derechos por lo menos iguales que la sociedad civil para elegir y aplicar los medios necesarios en orden a su consistencia y justa libertad»¹⁶.

La familia por ser la primera forma de sociedad, constituye igualmente el lugar primigenio del sentido religioso. «Lo que une a los miembros de la familia antigua –observa Fustel de Coulanges– es algo más poderoso que el nacimiento, que el sentimiento, que la fuerza física: es la religión del hogar y de los antepasados. Por ello la familia forma un cuerpo en esta vida y en la otra. La familia antigua es una asociación religiosa todavía más que una natural»¹⁷. Afirmación de Fustel de Coulanges que se corresponde con una experiencia básica, experiencia que Cicerón nos ha transmitido con toda belleza: «¿Qué hay de más sagrado que la morada de cada hombre? –se preguntaba el gran orador–. Allí está el altar; allí brilla el fuego sagrado; allí están las cosas santas y la religión»¹⁸. Desde nuestra perspectiva cristiana, resulta claro que la Revelación del Verbo y la fundación de su Iglesia ha trascendido esta forma de religiosidad, pero no la ha anulado, antes bien, la elevación de la unión conyugal a sacramento que Cristo realiza, confirma y eleva lo que para todos los pueblos habían percibido desde antiguo: la sacralidad de la familia y el matrimonio.

En conclusión, no existe nada en la vida política y social que no se halle de algún modo anticipadamente en la familia. Por eso, sería un error considerar la relación entre familia y política en términos de exclusiva oposición.

¹⁶ León XIII, *Rerum novarum*, números 9 y 10; p. 26, por la edición de la BAC, op. cit.

¹⁷ Coulanges, F., *La ciudad antigua*, op. cit., p. 26

¹⁸ Cit. en Coulanges, F., op. cit. p. 42

Pues el umbral de la casa al mismo tiempo que separa une. De igual modo que la mesa en la que estamos al mismo tiempo que nos separa nos une. De la familia es de donde sale el hombre con capacidad de constituirse en ciudadano. Es más, la condición de ciudadano se hallaba unida en muchas ocasiones a la condición de padre, por la sencilla razón de que sólo este era por entero *dominus*. De hecho, en opinión de Fustel de Coulanges, el término *pater* remitía en su origen indoeuropeo a las ideas de poder, autoridad y dignidad majestuosa, distinguiéndose de la mera paternidad biológica que se le daba el nombre de *generator*¹⁹. De ahí que, en términos morales, el paradigma del buen ciudadano resulte inseparable de la idea del «buen padre de familia», utilizando la conocida expresión del Código civil. Porque, si nos fijamos bien, ser un buen padre de familia no radica únicamente en atender debidamente al esposo o esposa y a los hijos, implica también que el padre desarrolla una actividad adecuada en la sociedad, como el desempeño de un oficio, su relación con los convecinos y otras actividades diversas de índole social, como los actos de piedad o los tendentes a defender la patria. Estas actividades también le definen como un buen padre de familia. Lo que muestra la imposibilidad de abordar la familia aislada del contexto social donde se halla. Pero al mismo tiempo manifiesta que la categoría de padre recapitula toda posible virtud, incluidas las más estrictamente cívicas. Por lo que cabría concluir que ser padre, parafraseando lo que santo Tomás dice sobre la persona, es lo máximo y perfecto en toda la naturaleza. Así, el sentido último de la sociedad consistiría en generar, educativamente hablando, padres. Es decir, sujetos adultos que han alcanzado un grado óptimo de perfección personal, que se han vuelto fecundos, autores de vida. Para Bertrand de Jouvenel: La idea de padre, de creador, también de esta forma se esclarece y amplía: *auctor* es el padre de acciones libres que tienen en él su origen, pero están situados en otros»²⁰. Y aquí aparecen ya las palabras autor y autoridad, palabras que proceden del término latino *augere*, que significa aumentar, dar crecimiento, y de donde derivan también las palabras acción y actor.

Queda claro, pues, que la paternidad a la que nos referimos no es exclusiva ni principalmente la biológica, si bien tampoco cabe desconectarla de ésta. Padre sería quien se halla en condiciones de generar una novedad, quien es capaz de fundar y renovar un mundo; de ahí que la idea de padre esté presente en la primera y más natural idea de poder político: la de rey. Porque, según santo Tomás, una de las funciones del oficio regio, a imagen

¹⁹ Coulanges, F., op. cit., p. 62

²⁰ Jouvenel, B., *La soberanía*, op. cit., p. 31.

del gobierno divino es su carácter fundador. «Es necesario por tanto –dice el Doctor angélico- considerar lo que Dios hace en el mundo para deducir lo que conviene que haga el rey. Universalmente hablando, Dios realiza dos obras en el mundo: la primera al crearlo; la segunda al gobernarlo. Estos dos oficios ejerce también el ama en el cuerpo: Primero, es forma del cuerpo; segundo, lo rige y mueve. Y ambas cosas son propias del oficio real, ya que al rey toca gobernar, y por el régimen de dicho gobierno se llama rey. El primer oficio no toca a todos los reyes, pues no todos han sido fundadores de su reino; pero a todos compete regir el reino ya constituido. Aunque debemos advertir que si no hubiera habido algún fundador del reino, no habría reino que gobernar. Por tanto también corresponde de algún modo al rey el oficio de fundador de la ciudad o reino... Y no podría desarrollar plenamente el oficio de gobernar si ignorase la razón de la creación de su reino. Y la razón de su fundación ha de tomarse del ejemplo de la creación del mundo»²¹. Conviene reparar en la transcendentalidad que este hecho reporta. Como dice Eliade: «Instalarse en un territorio, edificar una morada exige... una decisión vital, tanto para la comunidad entera como para el individuo. Pues se trata de *asumir la creación del “mundo” que se ha escogido para habitar*. Es necesario, pues, imitar la obra de los dioses, la cosmogonía»²². Pero esa acción originaria, iniciadora, supone, como ya hemos visto, un acto poder, pero sobre todo un acto de autoridad. En Rómulo se dan al mismo tiempo la condición de augur, otra palabra derivada *augere*, y de *rex*. En tanto que fundador posee la máxima autoridad y la máxima potestad, es sacerdote y rey. Esta originalidad de la acción, hasta el punto de fundar una ciudad, un mundo de los hombres, posee un carácter cósmico que expresa la condición divina, augusta, de su autor. Porque, como dice Cicerón: «En ningún otro campo la excelencia humana se acerca tanto a la virtud de los dioses (*numen*) como lo hace la fundación de las ciudades nuevas y en la conservación de las ya fundadas»²³. Y de ahí la importancia suprema que entre los antiguos se daba a ese hecho originario. «De pronto queda uno sorprendido al darse cuenta –nos dirá Fustel de Coulnages- que no existía ciudad por antigua que fuese que no pretendiese conocer el nombre de su fundador y la fecha de su fundación. Esto se debe a que una ciudad no podía perder el recuerdo de la ceremonia santa que había marcado su nacimiento... Nada había tan caro a una ciudad como la memoria de su fundación»²⁴.

²¹ Santo Tomás de Aquino, *De Regimine principum*, cap. III.

²² Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, Edt. Labor, Barcelona, 6ª edic., 1985, p. 50.

²³ De república, I, 7.

²⁴ Coulanges, F. de, op. cit., p. 101.

En el origen se halla siempre una *inauguratio* (el prefijo indica simplemente que la declaración del augur va dirigida a corroborar determinado destino o cosa queda de ese modo inaugurada), otra palabra derivada del verbo *augeo*. Reparemos en estos versos de Ovidio:

*Sancta vocant augusta patres, augusta vocantur
Templa sacerdotum rite dicata manu.
Huius et augurium dependet origine verbi
Et quodcumque sua Jupiter auget ope.*

Y que Rafael Domingo traduce así: «Llaman los antiguos a lo santo “augusto”/Llámense augustos los templos dedicados por mano sacerdotal/ También viene del mismo origen la palabra augurio/ Y todo lo que con su ayuda aumenta Júpiter»²⁵.

La autoridad inaugura, pues, toda potestad, y la autoriza. O lo que es lo mismo, posee una función de legitimación. Porque todo verdadero poder ha de estar autorizado. Existe una íntima jerarquía entre ambas categorías. La autoridad es más, porque es *magis*-terial; el poder es menos, porque es *minis*-terial, constituyéndose en un *más* y un *menos*. Pero ambos conceptos confluyen en la idea de gobierno. Gobernar, dice santo Tomás, es conducir las cosas hacia su fin. Gobierno o conducción de los hombres a su bien común que sólo es posible con una justa combinación de autoridad y poder. Idea de *auctoritas*, autoridad, que es, como estamos viendo típicamente romana. El Senado en Roma se identifica con la *auctoritas patrum*, y junto al Colegio de los pontífices y los augures encarnan la tradición romana, los *mores maiorum*. «Los provistos de autoridad eran los ancianos, el Senado o los *patres* que la habían obtenido por su ascendencia o por transmisión (tradición) de quienes habían fundado todas las cosas posteriores, de los antepasados, a quienes por eso los romanos llamaban *maiores*. La autoridad de los vivos era por eso siempre derivada, dependía de los *auctores imperii Romani* conditoresque» como lo dijo Plinio, es decir de la autoridad de los de los fundadores que ya no estaban entre los vivos. La autoridad, a diferencia del poder (*potestas*), tenía sus raíces en el pasado, pero en la vida real de la ciudad ese pasado no estaba menos presente que el poder y la fuerza de los vivos. Enio lo expresó diciendo que la cosas de los romanos se asienta en las costumbres y en el vigor de los antiguos (*Moribus antiquis res stat Romana virisque*)²⁶.

²⁵ Domingo, R., *Auctoritas*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 14.

²⁶ Arendt, H., *Ocho ejercicios...*, op. Cit., p. 133.

Idea de autoridad que no se perdió con la cristianización del Imperio, más bien se agudizó al quedar al ésta identificada esencialmente con la Iglesia, como queda expresado de un modo paradigmático que en la carta que el Papa Gelasio I dirige al emperador Anastasio I: «Dos son las cosas por las que se gobierna sobre este mundo: la sagrada autoridad de los papas y el poder de los reyes». Ambas instancias nacen de Cristo, profeta, sacerdote y rey. Superándose así, de hecho, la confusión entre autoridad y potestad en la que había quedado sumido el Imperio romano a partir de Octavio, cuando se hizo llamar «Augusto» confundiendo en su persona la *auctoritas* y la *potestas*. Ahora la autoridad, que es como hemos dicho esencialmente magisterial, está principalmente en los sacerdotes, cuando el reino es cristiano, a quienes por oficio, según santo Tomás, le corresponde la enseñanza de la verdad revelada, y reproduce este pasaje del Deuteronomio: «Cuando el rey se sentare en su trono hará escribir la ley para tenerla frente a sí, bajo la guía de un sacerdote de la tribu de Leví».²⁷

En definitiva, quien funda una ciudad o reino es naturalmente rey de ese reino, y su gobierno se asimila al que el padre tiene sobre los hijos. Su posición de superioridad, de autor, de esa comunidad hace que sea «como un dios entre los hombres», al decir de Aristóteles. En cambio, cuando el rey accede al trono de un reino ya constituido, su identificación con la idea de padre disminuye y sin desaparecer del todo, como nos recordaba santo Tomás, pasa a identificarse más con la del esposo que se casa con la esposa, que es el reino. Puesto que el reino ya existe y posee una naturaleza o forma de ser corresponde al rey conservarla y aumentarla en la medida de lo posible. En esta analogía el rey, siendo el esposo se constituye en cabeza de la mujer, es decir, del reino, y su coronamiento consiste en una boda mística, recordando aquí que la palabra boda significa voto, un voto sagrado, que se corresponde con el juramento que tradicionalmente daban los reyes de guardar las leyes fundamentales en su coronación. Como dice otro medieval, posterior en un siglo a santo Tomás, Lucas de Penna: «Entre el príncipe y la república se contrae un matrimonio moral y político. El príncipe es el cabeza del reino y el reino es el cuerpo del príncipe»²⁸. Analogías todas ellas de fuerte raigambre aristotélica, y con importantes consecuencias políticas: «pues -como señala el Estagirita en el Libro I de su Política- hay que gobernar a la mujer y a los hijos como seres libres, pero no con el mismo tipo de gobierno, sino a la mujer como a un ciudadano, y a los hijos monárquica-

²⁷ Santo Tomás de Aquino, *De Regimine principum*, I, XVI.

²⁸ Cit. en Kantorowicz, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un ensayo de teología política medieval*, Alianza Universidad, Madrid, 1985, p. 207.

mente... Pues el que los engendró ejerce el mando por afecto y por su anti-güedad, lo cual es lo específico del poder real»²⁹. Quien es rey y autor del reino es esencialmente padre de ese reino, quien accede al mismo una vez que el reino ya está constituido, es esencialmente esposo y no goza ni del mismo poder ni de la misma autoridad sobre sus súbditos, que son más bien ciudadanos, como observa Aristóteles.

Pero, podríamos preguntarnos, ¿no son estas analogías entre modelo político y familia que aquí estamos estableciendo algo del pasado sin vigencia ni actualidad alguna? Por mi parte respondo que, como la tesis que estoy aquí defendiendo es que estas analogías son ciertas, quiero demostrar que esta forma de analizar lo político por lo familiar resulta perfectamente actual. Demos un salto histórico desde el París que conoció santo Tomás en el siglo XIII, con la Corte del rey san Luis, al París de la Revolución francesa a finales del siglo XVIII, cuando a Luis XVI se le corta la cabeza: ¿Cuál era el lema trimembre de la revolución? ¿No era acaso el tercero el de fraternidad, el de los hermanos? ¿Es que acaso no simboliza la revuelta de los hijos frente al padre, la de unos hermanos que se declaran plenamente independientes de toda forma de autoridad y poder que no sea la de ellos mismos? No otra cosa era lo que interpretaba el historiador y gran admirador de la Revolución francesa Jules Michelet cuando exclamaba su conocido «Basta ya de padres». O cuando Thomás Paine, en su obra *Los derechos del hombre*, escrita en defensa de la revolución, decía que había que acabar con la dictadura de los muertos haciendo referencia a todo el orden político tradicional. Pero es más, ¿acaso la gran revolución que ha conocido el siglo XX no se ha hecho en nombre de la *prole*, de los proletarios? ¿No está acaso también subyaciendo una idea de emancipación de toda autoridad por parte de los menores que quieren dejar de serlo para hacerse plenamente adultos como un proceso de culminación histórica? No es casual a este respecto que Marx, en sus tesis sobre Feuerbach, pusiera a la familia como paradigma de lo que debía hacer una praxis verdaderamente revolucionaria. A su juicio, «después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, había que aniquilar teórica y prácticamente a la primera»³⁰. En realidad todas estas analogías son perfectamente lógicas: si la familia es la célula de la sociedad es en ella donde se encuentra su código genético, su ADN. Nada hay en la sociedad que de algún modo no esté anticipadamente en la familia. Por eso todo lo que está ocurriendo hoy día con la familia es un ca-

²⁹ *Política*, I, 1259 b.

³⁰ Marx, C., «Tesis sobre Feuerbach», en *La cuestión judía y otros ensayos*, Planeta, Barcelona, 1993, p. 230.

so de manipulación genética de la sociedad, su intento de transformación última. Es el intento de abolición de toda forma de paternidad y de sponsalidad en el plano político y social. Como muy bien entrevió Marx no puede haber una transformación social real sin transformar la familia, al nacer la una de la otra. Algo que también ha comprendido muy bien la actual ideología de género y todos los movimientos feministas radicales. Ahora bien, ¿qué sucede cuando los padres desaparecen? Pues, en primer lugar, una creciente infertilidad; y en segundo lugar, que los que nazcan sean y se sientan cada vez más huérfanos, con «hambre de padre», como clínicamente ha observado el profesor Aquilino Polaino³¹. La desaparición de las ideas de paternidad y autoridad de la esfera pública tienden, por tanto, a su eclipse en la familia, al tiempo que su recuperación en el ámbito de la familia sólo tendrá lugar cuando ocupen el lugar que les corresponde en el ámbito de la política. Hasta tal punto familia y política se halla unidas, como santo Tomás de Aquino, y con él la mejor tradición occidental, percibiera claramente.

³¹ Como dijo en la presentación de su último libro «Autoestima y familia», en la Universidad San Pablo-CEU, de Madrid, el día 24-II-04.

EL DISTRIBUTISMO INGLÉS: UNA ALTERNATIVA DE RAÍZ TOMISTA A LOS TOTALITARISMOS DEL SIGLO XX¹

Por SALVADOR ANTUÑANO ALEA
Universidad Francisco de Vitoria

INTRODUCCIÓN

El siglo XX fue, entre otras cosas, el siglo en el que ciertas utopías nacidas al calor de la Ilustración llegaron a implantarse. Algunas, como el socialismo-comunismo, el fascismo y el nazismo implicaban ya en su entraña un carácter totalitario que pusieron de manifiesto desde los primeros momentos. No es difícil apuntar alguna causa de ese carácter común a sistemas diversos, si partimos de la concepción moderna de la sociedad-estado, si atendemos a las graves tensiones de justicia social –o mejor dicho, de injusticia social- generadas por el capitalismo salvaje del siglo XIX y si tenemos en cuenta los sentimientos tardo-románticos de los nacionalismos. De una o de otra forma, esos tres sistemas –y las ideologías que los fundamentaban- eran una especie de reacción a los problemas de la sociedad y, cada uno a su manera, pretendía solucionar tales problemas –otra cosa es que las soluciones fueran las correctas y la reacción menos mala que su causa-. El socialismo-comunismo se comienza a implantar en el año 1917, el fascismo en 1922 y el nazismo en 1933. Pero esas fechas lo son del inicio de su establecimiento real en la sociedad, no de los sistemas como teorías antropológicas y sociales. Como esto, como doctrinas, como visiones metafísicas del hombre y de la sociedad, se venían planteando y discutiendo desde hacía

¹ Conferencia dictada en el VI Curso de Antropología Filosófica “Ética y Política en el pensamiento tomista”, del Seminario de Pensamiento Ángel González Álvarez, Fundación Universitaria Española, 21 de enero de 2004.

ya un cierto tiempo y su implantación no hacía más que avivar la reflexión y el debate, ahora con argumentos también *de facto*.

En los primeros cuarenta años de ese siglo –antes de la Segunda Guerra Mundial-, Inglaterra era un espacio particularmente propicio a la discusión política –tanto teórica como práctica-. Las ideas se encarnaban en partidos, ligas, asociaciones, clubes que las mantenían no sólo vivas, sino dinámicas y en confrontación permanente. En ese ambiente y en ese contexto surgió el Distributismo, como una forma distinta de entender la sociedad y el estado, respecto de lo que venían pensando los sistemas vigentes o los que esperaban tener pronta vigencia. Por eso, los autores de esta corriente proponían su teoría como una alternativa que creían válida –y valiosa- frente a los sistemas políticos de su época –no sólo los totalitarismos, sino también frente al capitalismo que, en cierto modo, les dio origen-, de tal forma que algunos han hablado de él como de una especie de “tercera vía”².

Sin ser exactamente un sistema político-económico –tal vez ni siquiera una “ideología” como podrían ser las que estaban en el origen del socialismo o del fascismo-, el Distributismo es una concepción de la persona, de la sociedad y de la cultura que deriva en unas formas económicas, sociales, políticas orientadas a la plenitud del ser humano. Por esto mismo, sus autores parecen huir de definiciones esenciales del Distributismo y presentan más “descripciones” de lo que pretenden lograr³. Por eso también quienes de alguna forma siguen sosteniéndolo hoy lo presentan “menos como una teoría económica que como una antropología moral”⁴. En consecuencia, aunque su propuesta se podría simplificar evocando el origen de su nombre –nombre nada atractivo, por cierto- diciendo que busca una justa distribución

² “Dado que capitalismo y socialismo representan dos sistemas que son a la vez políticos, económicos, sociales y filosóficos, podemos llamar tercera vía al distributismo porque representa también todo ello, aunque en algunos de esos aspectos quedara insuficientemente desarrollado. El distributismo cuenta con una sólida antropología y filosofía, con un sentido claro de sociedad, con unos principios de orden político y con ideas concretas de práctica política, con una noción general de adecuación de medios a fines en el campo de la teoría económica. Y aunque cuenta también con aplicaciones prácticas, quizá le faltaron pensadores que desarrollaran las intuiciones originales y, sobre todo, que lo aplicaran a la vida práctica”. SADA, D., GK Chesterton y el distributismo inglés del primer tercio del siglo XX. Tesis doctoral, Universidad San Pablo-CEU, 2003, p. 33-34.

³ “Las dos cosas que nosotros predicamos son la libertad, como el fin, y la restauración de la propiedad, como el medio. Sostenemos que el hombre, despojado de la propiedad privada, no tiene sostén seguro en la libertad, y que en una nación donde la propiedad privada no es la norma, el proletario es, de hecho, un esclavo”. A work to the new readers. GK’s Weekly, 12.03.27.

⁴ “Es menos una teoría económica que una antropología moral. Sus exigencias económicas proceden de exigencias morales anteriores sobre la persona que actúa y la naturaleza de la comunidad caritativa. Se preocupa sobre todo de la creatividad subjetiva de las personas humanas, su apertura a la gracia transformante y su capacidad para la dignidad a través del trabajo y de la propiedad”. QUINN, D., Defending Distributism. First Things. www.justpeace.org/distribute.htm

de la propiedad⁵, para llegar a esa justicia el Distributismo parte de una cosmovisión bastante más compleja, que se afina de lleno en la filosofía perenne de Occidente y de forma particular en la metafísica tomista.

Exponer en qué consistían las ideas clave del Distributismo inglés de aquellos años como opción alternativa a los sistemas dominantes y subrayar su honda raigambre tomista -en el marco de un curso de ética y política de esta corriente de pensamiento- es el propósito del presente artículo. Para proceder con cierto orden, tras seguir brevemente el recorrido histórico de su formación y auge, señalaremos los pilares que sostienen su propuesta, indicaremos después los puntos capitales de su inspiración tomista y finalmente reseñaremos alguna de las críticas hechas por sus autores a los sistemas dominantes de aquellas décadas. El amable lector sabrá disculpar el exceso de citas textuales que, sin embargo, nos ha parecido oportuno aportar a pie de página, en primer término, para darle la oportunidad de acercarse a las propias fuentes del Distributismo -que en general no son ni muy conocidas ni fácilmente asequibles-, y en segundo lugar, por la claridad acerada e ingeniosa de su expresión -que quien escribe, tristemente, no está en condiciones de mejorar-.

1. RECORRIDO HISTÓRICO

Ya hemos recordado cómo las injusticias sociales derivadas del capitalismo salvaje del siglo XIX generaron como reacción diversas ideologías con sus correspondientes sistemas socio-económicos. De ellas, en Inglaterra la más extendida fue el socialismo, sobre todo en la versión de la Sociedad Fabiana, que postulaba la utopía de Marx desde una posición no conformista con el “*establishment*” oficial del Imperio Británico. Éste, por otra parte, además de sus notas evidentemente imperialistas, se hallaba vinculado por su propia historia a aquel capitalismo ultraliberal nutrido en la Revolución Industrial. Otras ideologías como el fascismo tuvieron también su interpretación británica, y hubo momentos en que el propio gobierno de Su Graciosa Majestad -con el Primer Ministro Chamberlain a la cabeza- llegó a coquetear con Hitler y sus planteamientos. Pero frente al socialismo y el imperialismo británico-capitalista, las demás corrientes, aunque vivas y activas, eran menores y puntuales. Y lo eran también por ser posteriores a los otros dos sistemas, cuya polémica teórica había ocupado gran parte del siglo XIX, mientras que estas habían nacido ya en el siglo XX. Precisamente del enfrenta-

⁵ “No es otra cosa que un sistema económico en el que la propiedad privada está bien distribuida, en el cual tanta gente como sea posible es realmente propietaria” STORCK, Th., What is Distributism? www.theuniversityconcourse.com

miento entre el socialismo-comunismo contra el capitalismo-imperialismo en la Inglaterra de final de siglo, nace el Distributismo, como una forma de entender al hombre y al Estado que rechazaba tanto el individualismo exclusivista de unos como el Estatalismo radical de otros. El Distributismo es así anterior en unas dos décadas largas al fascismo y al nazismo. Por esta circunstancia, tomará como principales rivales a aquellos dos sistemas, aunque a su debido tiempo también tenga que enfrentarse a las nuevas ideologías germinadas en Italia y Alemania.

En el mundo de las ideas casi nada surge por generación espontánea, y tampoco el Distributismo. Sus antecedentes inmediatos pueden trazarse fácilmente en la preocupación social del cristianismo en la Inglaterra del siglo XIX. Allí, como en otros lugares de Europa, las Iglesias y confesiones cristianas habían generado algunos sindicatos como una forma de defensa de los trabajadores -mucho antes de que Marx pensara sus teorías- y sociedades de beneficencia que intentaban corregir las situaciones de injusticia. No pocos clérigos, tanto de la Comunión Anglicana, como de la Iglesia Católica o de comunidades protestantes, habían adquirido un serio compromiso social y habían implicado en él a su propia feligresía -un ejemplo es la fundación en 1889 de la *Christian Social Union*-. En más de un caso, su celo en este ámbito los llevó a abrazar abiertamente los planteamientos comunistas. El llamado Movimiento de Oxford, tanto en su versión anglicana como en la católica, no fue sólo una corriente de renovación espiritual, sino también -como consecuencia de aquella- un impulso de transformación de la sociedad según los parámetros del Evangelio. Influidos por esa corriente, el Cardenal Manning trabajó por mejorar las condiciones de los obreros y mejorarlas desde la raíz con un cambio de las concepciones económicas al uso. Para ello impulsó sindicatos cristianos -como la Liga de la Cruz- y la formación de intelectuales y animó con su consejo y experiencia al Papa León XIII en la publicación de un documento sobre la cuestión social de extraordinaria importancia, la encíclica *Rerum Novarum*. Puede decirse que esta encíclica fue la causa próxima del nacimiento del Distributismo, pues a partir de ella Hilario Belloc comenzó a diseñarlo.

Hilario Belloc (1870-1956) había recibido una sólida educación católica en la Escuela del Oratorio del Cardenal Newman. Se graduó en Historia con una beca en el Colegio Balliol de Oxford, y tras los intentos frustrados de convertirse en académico de esa Universidad, se dedica al ensayo y al periodismo con una escritura mordaz, racionalista, clara y sistemática. Elegido miembro del Parlamento, decanta sus ideas políticas del liberalismo al distributismo, donde militará hasta el final de su vida. En 1913 publica *The Servile State*, donde sostiene la tesis de que el capitalismo genera el socia-

lismo y con él la reinstauración de la esclavitud; como solución alternativa propone repartir la propiedad con justicia en un estado distributivo. La idea de la distribución la había ya expuesto en otras obras como *The Church and Socialism* (1909) –inspirada en la *Rerum Novarum*- y sobre todo en un debate sostenido con Chesterton contra Wells y Shaw entre 1907 y 1908 en el semanario *New Age*⁶.

Tal vez por esto y por el planteamiento más sistemático y académico –debido a su formación en Historia y a su carácter- que a veces parece conferir mayor solidez a la letra impresa, los distributistas lo consideraron como el padre fundador de la Liga y el creador original de sus ideales básicos⁷; aunque esta paternidad ha sido posteriormente discutida, en parte por algunos que sostienen que el Distributismo de Belloc está ya más que implícito en la *Rerum Novarum*⁸, y en parte por otros que la atribuyen a otro de los autores distributistas, Chesterton –quizás el más conocido de ellos⁹. Nuestro parecer, sin embargo, es contrario a estas opiniones pues, respecto del primer juicio, creemos que la animadversión hacia Belloc lleva a ciertos autores a minimizar su importancia, y, si es cierto que León XIII habla de la distribución de la propiedad como condición básica para recuperar la libertad y la justicia social, no lo es menos que el docto Pontífice lo hace en los términos generales propios de las encíclicas, mientras que Belloc, partiendo de la orientación papal –algo que nunca negaron los distributistas- se dedica a estudiar el modo de traducirla en un sistema social, económico y político. En cuanto a lo segundo, sin duda Chesterton es el gran difusor de las ideas distributistas, pero no podemos negar validez a su propio testimonio sobre el origen de las mismas; el reconocimiento que hace de Belloc como padre del Distributismo no es una mera muestra de la notable modestia de Chesterton –que lo es-, sino también de su insobornable justicia con la verdad, como consta por otros artículos muy explícitos¹⁰ o por indicios de su *Auto-*

⁶ Otras obras de contenido distributista de Belloc son: *The Catholic Church and the Principle of Private Property* (1920), *Catholic Social Reform versus Socialism* (1922), *An Essay on the Restoration of Property* (1936), *The Crisis of our Civilization* (1939).

⁷ “Ahora bien, su figura pasará a la historia de Inglaterra como fuente de aquel río, como raíz de aquel árbol genealógico. Fue usted el fundador y el padre de la misión; nosotros fuimos los conversos, pero usted fue el misionero... Fue el primero en revelar la verdad tanto a los sirvientes mayores como a los menores... Su gloria será grande si Inglaterra vuelve a respirar”. CHESTERTON, G.K., *New Witness*, 27.4.1923, citado por PEARCE, J., G.K. Chesterton: sabiduría e inocencia, Encuentro, Madrid, 1998 p. 406.

⁸ Cf. PEARCE, J., o.c., p. 407.

⁹ Cf. SADA, D., o.c., p. 8.

¹⁰ “Baste decir ahora que cuando digo ‘nosotros’ hemos hecho esto o lo otro, yo debía realmente haber dicho ‘él’ en lugar de ‘nosotros’. Porque Hilario Belloc era el único héroe original y profeta de

biografía. Allí, por ejemplo, da testimonio de que las ideas distributistas de Belloc se remontaban a sus tiempos de estudiante en Oxford¹¹, y en otro pasaje viene a decir que al conocer a Belloc tuvo la sensación de estar frente a alguien que podía expresar con claridad lo que él sólo podía intuir¹². Pero un sistema social, político y económico, o una filosofía, no se fundan cuando se los intuye, sino cuando se los expresa. Y eso lo hace en primer lugar Belloc, aunque Chesterton tuviera los mismos sentimientos e ideales no verbalizados.

Gilberto Keith Chesterton (1874-1936), por otra parte, es, como acabamos de decir, el gran difusor del Distributismo y el más conocido – aunque no tanto como distributista sino como escritor. Nacido y educado en una típica familia victoriana, en su juventud profesa un escepticismo que se va acentuando hasta llegar a posiciones nihilistas y solipsistas que prefiguran la crisis de la modernidad –y de la postmodernidad-. De su propia crisis sale por medio de la contemplación artística, la reflexión moral y la experiencia del amor, lo que le lleva paulatinamente al cristianismo, primero en la Comunión Anglicana y luego en la Iglesia Católica. De enorme cultura literaria y artística y dotado de una inteligencia artística genial, se entrega al periodismo con un estilo deslumbrante, romántico, paradójico, lleno de humor e ironía, fruto de un temperamento agradecido, bueno y amable. De su enorme producción literaria, destaca como exposición de la doctrina *distributista* *What's Wrong With the World* (1910), en donde afirma que la solución de la injusticia social consiste en generar una economía en función del bien del hombre, no al revés; y *Outline of Sanity* (1926), una selección de los innumerables artículos distributistas publicados en el *GK's Weekly*¹³.

La aludida discusión entre Belloc y Chesterton contra Wells y Shaw en el semanario *New Age* a finales de 1907 suele señalarse como el inicio del Distributismo, si bien es verdad que –como se ha dicho- Belloc venía sosteniendo

este proceso; y fue él quien empezó todo el crecimiento embrionario y lentamente floreciente que ha parado y estrangulado el movimiento socialista, en el mundo intelectual que yo recuerdo de mi juventud. Pero es verdadero decir de ese impulso intelectual que convirtió a miles de pensadores del socialismo al Distributismo. Me convirtió a mí, por uno”. CHESTERTON, G.K., *The Cry to Capitalists*, *GK's Weekly*, 05.12.35.

¹¹ Cf. CHESTERTON, G.K., *The Autobiography*, Ignatius Press, San Francisco, 1988, p. 277.

¹² Cf. CHESTERTON, G.K., *The Autobiography*, Ignatius Press, San Francisco, 1988, p. 118.

¹³ Otras obras de contenido distributista de Chesterton –además de los aludidos artículos en su revista, publicados desde 1908 hasta su muerte- son: *The Superstition of Divorce* (1920), *Eugenics and Other Evils* (1922); la biografía de *William Cobbet* (1925) las novelas *The Return of Don Quixote* (1925-1927), *The Flying Inn* (1914), *The Napoleon of Noting Hill* (1905) y muchos de sus cuentos del Padre Brown.

algunas tesis distributistas desde sus tiempos de escolar en Oxford –en torno al año 1890- y Chesterton desde los días de su activismo anti-imperialista y anti-pacifista de la Guerra Bóer en 1898. Ese debate “fundacional” sirve sin duda para fijar bien las posiciones: los cuatro autores coincidían en su oposición al capitalismo, pero mientras Wells y Shaw admitían como remedio la solución socialista, Belloc y Chesterton la rechazaban, y al hacerlo estaban en una especie de incómoda posición en tierra de nadie. Desde esa posición tendrán que explicar los principios que les llevan a condenar simultáneamente a los dos grandes sistemas del momento y a proponer un camino alternativo a ambos. Y desde ese momento y con ese planteamiento, el Distributismo se irá elaborando; y si los otros sistemas pueden considerarse más como fruto del estudio detenido y reflexionado de determinados intelectuales, la “doctrina” distributista estará condicionada por la historia de su propia gestación no en un tranquilo gabinete de estudio sino en el debate intelectual vivo contra dos rivales poderosos –esto explica también en buena medida el carácter a veces difuso y disperso de este “sistema”-.

Esa característica de debate y polémica en la que surgió el Distributismo contó muy pronto con un medio adecuado: En 1911 Belloc y el hermano de Chesterton, Cecil, crearon el semanario *The Eye Witness*, que al año siguiente cambió su nombre por *The New Witness*. En él escribían y discutían autores de las más diversas tendencias y con ellos –o contra ellos- los distributistas iban definiendo sus posiciones. A la muerte de Cecil, que era el director de la revista, en la Primera Guerra Mundial, su hermano asumió por lealtad fraterna la dirección del semanario que, tras muchas vicisitudes, se transformó en 1925 en el *GK's Weekly*. Cuando año y medio más tarde se funda la Liga Distributista, el periódico será su órgano oficial. Tras la muerte de Chesterton en 1936 cambiará otra vez de nombre por el de *The Weekly Review*, dirigido a partir de entonces por el propio Belloc y después por su yerno hasta la extinción de la revista en 1948.

Tras muchos artículos escritos, muchos debates –sobre todo con miembros de la Sociedad Fabiana-, muchos momentos de reflexión y contraste de ideas, la Liga Distributista nació el 17 de septiembre de 1926 en el Essex Hall, como organización política que tenía la pretensión de llevar a la práctica los planteamientos teóricos del distributismo. Chesterton fue elegido presidente y pronto nacieron filiales en otras zonas de Inglaterra, Gales y Escocia¹⁴. Dos años más tarde contaba con dos mil miembros afiliados. En 1932 se publica el “Programa de Birmingham”, una propuesta de planes con medidas concretas para la difusión y el establecimiento de comunidades dis-

¹⁴ PEARCE, J., *GK Chesterton, Sabiduría e Inocencia*, Encuentro, Madrid 1998, p. 402-403.

tributistas. Pronto se extiende también por Irlanda, Estados Unidos, Canadá, Australia, Argentina; encuentra resonancias en España –sobre todo en Cataluña–.

Al lado de Belloc y de Chesterton, aparecen otros nombres que contribuyen, cada uno con su estilo y desde su posición, a enriquecer y profundizar la propuesta distributista. Entre ellos destacan el P. Vincent Mc Nabb, dominico, autor de *Nazareth or Social Chaos* (1933), que ayuda con una fundamentación teórica basada en el tomismo; el escritor A.R. Orage, defensor del sistema de gremios como el arquitecto A.J. Penty, autor del ensayo *Restoration of the Guild System* (1906); el anglocatólico Maurice Reckitt, el periodista W.R. Titterton, el escultor Eric Gill o Sir Henry Slessor. No sólo eran “intelectuales” del Distributismo, sino que lo vivían en sus talleres, granjas o cooperativas. Alguno de ellos, como el P. Mc Nabb, lo llevaron incluso a extremos radicales.

La Liga comenzó a entrar en crisis en los años treinta por varias causas, tanto internas como externas. Entre las primeras, quizás por su propia concepción de la sociedad y del individuo, faltaba solidez en la vertebración orgánica de la propia Liga, que dependía a veces más del carisma de alguno de sus exponentes –particularmente de Chesterton, fallecido en 1936– que de la propia institución. Como causas externas podrían citarse la superioridad cuantitativa –de medios, afiliados, propagandistas, poder político– que sobre esta posición minoritaria tenían el socialismo y el capitalismo, así como el fuerte –aunque efímero– impulso que cobró en Inglaterra el fascismo. Esta ideología, en efecto, encandiló a no pocos ingleses y logró arrastrar a una considerable cantidad de miembros de la Liga, que se vio debilitada no sólo por la sangría sino también por las divisiones internas generadas por la radicalización de algunos. El estallido de la Segunda Guerra Mundial y la subsiguiente Guerra Fría anularon las posibilidades de un estado distributivo en Inglaterra. Sin embargo, tanto allí como en otras zonas –Escocia, Gales, Irlanda, Canadá, Australia, Estados Unidos, Argentina– pervivieron comunidades, asociaciones e individuos que mantuvieron y mantienen aún los planteamientos originales.

2. CONTENIDO: EL “SISTEMA” DISTRIBUTISTA

Como se ha dicho, el Distributismo es más una concepción del hombre que un sistema económico, y si es algo parecido a esto lo es como consecuencia de aquello: porque tiene una clara conciencia de la dignidad del hombre puede hacer también propuestas económicas, sociales y políticas derivadas de esa conciencia. Así, el punto básico del “sistema” distribu-

tista es el valor de la persona como fundamento de la vida social, política y económica¹⁵.

Esta concepción de la persona es muy distinta de la del individualismo propio del sistema capitalista que se funda en una concepción del individuo como desvinculado ontológicamente de los demás, y que, en consecuencia, hace de la sociedad un producto accidental del mero consenso libre, sin mayor ligazón que la que en un momento determinado se quiera “contratar”. El Distributismo, por el contrario, considera que la persona tiene una dimensión social de carácter natural, de tal forma que la sociedad le es ontológicamente necesaria para alcanzar su plenitud; de donde se deriva una relación con los demás que no puede ser simplemente “opcional”. Esta afirmación radical de la sociabilidad, sin embargo, no llega al extremo en el que cae la ideología socialista –entre otras- que anula a la persona frente al grupo. El Distributismo tiene también muy claro que si la sociedad es natural y necesaria, no es menos cierto que en razón del fin está ordenada a la perfección de la persona, por lo cual ésta tiene siempre la primacía. Lo valioso es la persona concreta, el hombre de carne y hueso que, por serlo y para serlo, está inscrito en una sociedad y en una historia también concretas y relativas e ella –personales-¹⁶.

La dignidad de la persona exige que ésta se desarrolle según su propia realidad y por ello alcance su perfección o plenitud –y tal es el propósito último de todas las acciones humanas, sus facultades y las condiciones de su propia naturaleza-. Que sea, de verdad y en verdad, lo mejor que puede ser. Y con enorme sentido común, el Distributismo considera que la piedra de toque de esa plenitud es la felicidad auténtica del hombre¹⁷.

Afirmar la dignidad de la persona como fundamento de la concepción del hombre supone conocer algo de la realidad del hombre y de lo que la integra. Entre sus facultades, descuella sin duda la libertad, a través de cuyo ejercicio la persona se manifiesta y se nos revela quizás más que de otras

¹⁵ “Se basa en una auténtica antropología social, en que se quiere devolver a la persona toda la centralidad que le debe corresponder en cualquier proceso de organización política y económica de la sociedad, procesos en que sólo la persona puede ser tomada como fin en sí misma, y nunca como medio”. SADA, D., o.c. 33.

¹⁶ “La mayoría de los distributistas creen en el distributismo porque creen en la dignidad y en la libertad de todos los hombres, que son imágenes de Dios; y creen que el mundo se refrescará y se renovará por un retorno de tal respeto a la persona”. CHESTERTON, G.K., A Socratic Symposium III, GK’s Weekly, 25.7.35.

¹⁷ “No hay realidad lógica ni natural ni ninguna otra que nos obligue a preferir otra cosa. No tenemos obligación de ser más ricos o de ser más eficientes, o más productivos o más progresistas, ni en modo alguno más pegados a las cosas del mundo o más poderosos, si esto no nos hace más felices”. CHESTERTON, G.K., Concerning leisure, GK’s Weekly 21.11.25.

formas. Es cierto –y el Distributismo lo sabe- que la libertad no constituye a la persona, pero la manifiesta, posibilita su recto desarrollo y es un elemento clave en su configuración histórica. Por eso los autores distributistas no dudan en defender la libertad personal –la del hombre concreto- encarnizada, hasta el punto de hacerla su “primer postulado”¹⁸.

A partir de aquí, el Distributismo hace de la recuperación de la libertad el núcleo de su programa con un medio muy concreto¹⁹. La finalidad es conseguir y extender la libertad real del hombre. No se trata evidentemente de una simple libertad de movimiento, sino de la auténtica libertad política o ciudadana. Y sostienen que su base es la libertad económica, pues cuando el hombre no tiene cargas económicas que le obligan a trabajar para otro en lugar de trabajar para sí y los suyos, entonces es cuando realmente se hace, de forma efectiva, libre y responsable de sí, dueño de su vida y su destino. Por eso el medio para conseguir esa libertad es el restablecimiento o la justa distribución de la propiedad –sobre todo de la propiedad del hogar y de los medios de producción-. Si uno es dueño de su hogar tiene realmente dominio de soberanía, señorío, sobre algo real y concreto que garantiza su autonomía, intimidad y, en último término, plenitud. Si uno posee los medios de producción que aseguran su sustento, su trabajo tiene entonces, realmente, como primer beneficiario, al propio trabajador que pasa así de una situación de sutil y parcial –pero verdadera- esclavitud a un régimen de amo y señor de sí mismo.

La insistencia en la propiedad personal como medio para la libertad y la plenitud aparece clara si se considera que el hombre, como persona –es decir, como ser originalísimo e insustituible- está llamado a desarrollarse de forma igualmente personal, es decir única, y para ello, por decirlo de alguna forma, debe poder configurar su propio universo, o hacer el universo según su propio y muy personal diseño. La propiedad, en el Distributismo, está en relación con la libertad, y por tanto también con la responsabilidad y la creatividad de la persona²⁰.

¹⁸ Cf. SADA, D., o.c. 48: “La idea fundamental a este respecto es que concebir la libertad del hombre como primer postulado del distributismo, implica reconocerlo como fin y no como medio; ello supone que cualquier subordinación o cosificación del mismo le impide vivir libre y desarrollarse conforme a la naturaleza que le corresponde”.

¹⁹ “La Liga para la restauración de la libertad por medio de la distribución de la propiedad, sostiene que los hombres son libres sólo cuando poseen los medios de producción, ya sea en la forma de pequeñas propiedades, pequeñas tiendas, pequeñas industrias o acciones de fábricas, y se opone al monopolio tanto de las Compañías como del Estado Socialista”. GK’s Weekly, anuncio de las actividades de la Liga.

²⁰ “Lo que un niño piensa sustancialmente es: ‘Yo sé que debería haber igualdad y justicia y un hermoso reparto entre compañeros de la misma nación –o guardería-; pero yo también quiero tener algo

En sus textos se advierte también que esta concepción de la libertad y su relación de fin a medio con la propiedad dista mucho de la visión individualista del liberalismo. El distributista no pretende una autarquía en sentido absoluto que haga de los hombres islas que no tengan ninguna dependencia social o económica de nadie, ni mucho menos una propiedad exclusiva y excluyente. Todo lo contrario. Precisamente porque se intenta garantizar una libertad personal efectiva que ayude al hombre a alcanzar su plenitud, esa libertad está vinculada a la responsabilidad y a la solidaridad: si el primer beneficiario de la propiedad de los medios de producción es el trabajador por una equilibrada relación de justicia, esto no significa que sea el único, pues lo que produce lo genera también para otros, de quienes, mediante un justo intercambio, también recibe bienes que él no puede alcanzar por sí mismo²¹.

El sentido de solidaridad presente en el Distributismo y al que reconoce carácter ontológico se muestra con claridad en la elevada consideración de la institución natural de la familia, a la que mira como el auténtico hogar del hombre. Es en ella donde el hombre es querido, valorado y amado por lo que es –no por lo que tiene o por lo que hace, sino por lo que es– y es en ella donde alcanza, precisamente por eso –por la vinculación de amor que supone– la plenitud y la felicidad más altas. En la familia el hombre se configura de acuerdo con lo que es y con lo que está llamado a ser: es el núcleo de ese universo personal del que antes hablábamos²².

La relación de solidaridad se advierte también en la corporación laboral. Lejos de concebir el trabajo –como en otros sistemas– como una pesada carga o como una mera mercancía que es objeto de enajenación y venta, el Distributismo lo considera, obviamente, como medio para el propio sostenimiento, pero también como medio para el propio desarrollo personal: se trabaja no sólo por una cuestión de supervivencia sino para desarrollar las pro-

que es mío, marcado con mi nombre, empapado con mi personalidad, algo que yo puedo comparar con las posesiones de los otros, incluso si todas son del mismo valor. Por todos los medios hay que permitir a Tommy tener una canica del mismo tamaño y valor que la mía. Pero dejad que la mía sea roja, mientras que la suya azul. Y, sobre todo, dejad que la mía sea mía. Yo puedo jugar con ella o no; puedo guardarla en mi bolsillo, o darla a un vagabundo, o sentarme y mirarla durante todo mi tiempo libre. No debo llegar tan lejos como para tragármela, porque, desafortunadamente, el Eterno ha marcado su norma contra la autoinmolación. Pero, fuera de grandes crímenes, como ser un suicida o un millonario, yo puedo hacer lo que me plazca con ella. La canica puede llegar a ser en mis manos algo que nunca hubiera podido ser en otras manos”. CHESTERTON, G.K., *The proper idea of property*. ILN, 14.11.1908, CW XXVIII, 213-217.

²¹ CHESTERTON, G.K., *Postscript on Liberty*, GK’s Weekly, 01.11.34.

²² “esa natural y antigua unidad que ha sido la raíz de toda la civilización: la casa y la vida familiar; la casa del hombre inglés será su castillo, y la familia será el centro de su lealtad”. THE DISTRIBUTIST LEAGUE, *Advertisement*, GK’s Weekly, 23.08.30.

pias habilidades del cuerpo y del espíritu, para transformar creativamente la materia, las ideas y el mundo de acuerdo con el propio carácter personal. Desde esta perspectiva el trabajo, más que un deber, es una vocación, un camino de perfeccionamiento. Y visto así, las rivalidades estimuladas por otros sistemas pierden importancia y aún interés. Y entonces se tienden lazos de colaboración y ayuda y aparece, como en los siglos cristianos, la corporación solidaria de los gremios, que no son –como a veces ocurre– sindicatos impersonales trufados de ideología de partido, sino la agrupación de compañeros con intereses comunes muy reales y muy concretos.

Si la sociedad está en función de las personas que la componen y el Estado es la configuración política de la sociedad para alcanzar sus fines, se deduce fácilmente que el Estado está al servicio de las personas. Sin embargo, no es extraño que el Estado derive en estructuras anónimas, impersonales y que la concentración de poder termine por hacer del medio fin: es así como surgen los totalitarismos. Por esto, la defensa del valor de la persona y la insistencia de garantizar su libertad llevaban frecuentemente a Chesterton a afirmar que “el mejor Estado es el más pequeño”, pues en él era más difícil disolver la responsabilidad personal en las estructuras.

Asumida, sin embargo, la realidad histórica del momento, el Distributismo considera que el Estado en su forma vigente entonces en Inglaterra –el capitalismo imperial británico–, debería ser el punto de partida para una transición al Estado distributivo, y debería hacerlo por la aplicación cada vez más intensa del principio de subsidiaridad, pues es este principio el que garantiza el auténtico respeto a la persona y a la sociedad civil²³.

Los distributistas eran conscientes de las dificultades para conseguir un cambio como el que proponían, y en más de una ocasión fueron tachados de utópicos y de idealistas ingenuos. Pero su pretendida utopía era ciertamente más amable que las otras alternativas –socialismo-comunismo, fascismo, nazismo e incluso un capitalismo salvaje como el de aquellos días–. Y lo era porque como ideal, a diferencia de los otros sistemas, se centraba en una muy noble visión del hombre. Por otra parte, si bien se consideraba, el Dis-

²³ En este sentido comenta un crítico: “Es la fuerza de los hombres libres lo que puede conseguir cualquier reforma social, porque en un país libre la vida social actúa antes y más eficazmente que la ley social. Lo que es imprescindible por tanto es luchar por la existencia de los hombres libres que regulen –bajo la mirada subsidiaria del Estado– las relaciones de la vida económica y social. Y esta libertad es difícilmente imponible a golpe de regulación estatal o de leyes. El objetivo de la necesaria intervención del Estado debe dirigirse a la creación de ese marco de libertad real, que sólo se puede dar en una sociedad donde la propiedad esté suficientemente distribuida, y no, como pretende el liberalismo económico, en escenarios en que la supuesta defensa de la propiedad privada de los medios de producción es una tapadera para la desaparición de tal propiedad privada en cuanto algo real y al alcance de la mayoría de la sociedad”. SADA, D., o.c. 47.

tributismo era en otros aspectos mucho menos utópico y mucho más realizable que las demás teorías, pues, como muy bien solían decir sus autores, podría darse un estado distributivo, y de hecho trabajaban con la esperanza de conseguirlo –aunque en más de una ocasión estuvieran “obligados a la esperanza”–; pero incluso si no llegara a darse nunca, ese estado distributivo tampoco era necesario para que hubiera personas que vivieran en régimen distributista en mayor o menor medida –y de hecho, se crearon no pocas comunidades que encarnaron ese ideal y todavía lo encarnan–.

Al hablar de la propiedad, el Distributismo siempre tuvo presente el campo, en una época en la que, como consecuencia de la Revolución Industrial, éste sufría la crisis del abandono por la emigración a las ciudades. Los campesinos se convertían en obreros, y lo hacían porque su vida en el campo no tenía realmente mucho futuro: o estaban al servicio de los grandes llores de la tierra, o si no, como pequeños propietarios, tenían que contratar a peones que consumían sus propias ganancias. Los distributistas salieron en defensa de la pequeña propiedad con condiciones de autosuficiencia y por eso abogaban por una expropiación, parcelación y redistribución de los latifundios –a los que acusaban por otra parte de haber dejado de ser realmente productivos en muchos casos–. El modelo de sociedad rural según el ideal del Distributismo puede verse reflejado en la vida de “La comarca” de los hobbits de la Tierra Media de Tolkien: se trata de “una era pre-mecánica”²⁴, pre-industrial, libre, comunitaria, solidaria. De acuerdo con este ideal se quiere revitalizar la sociedad rural, como camino de libertad personal²⁵.

La insistencia en la importancia del campo hizo que el Distributismo recibiera la acusación falsa de olvidarse del mundo de la industria y de cerrar los ojos a la producción de la riqueza. Pero también de la industria se ocuparon los autores distributistas: afirmaron la necesidad y justicia de que los trabajadores tuvieran la propiedad efectiva de los medios de producción –sin los escamoteos de un régimen comunista, en donde la propiedad se dice común pero en realidad está en manos del Estado o de los funcionarios de

²⁴ Cf. TOLKIEN, J.R.R., *Cartas de JRR Tolkien*, editadas por Humphrey Carpenter, Minotauro, Barcelona 1981, p 336-337; citada por PEARCE, *Tolkien, hombre y mito*, Minotauro, Barcelona 2000, p. 12.

²⁵ “Una nación de campesinos y artesanos cuya riqueza se basa en sus herramientas, en su habilidad y en sus materiales, puede reírse de los patronos, de los especuladores y de los políticos. Es una nación libre y sin miedo. El asalariado, por muy importante que sea su trabajo y grande su habilidad, está en manos de los usureros que poseen aquello de lo que él vive. Por su sometimiento es apartado del único entrenamiento y experiencia que podrían convertirle en un ciudadano responsable (...) El llamado ‘fallo de la democracia’ no es más que el reconocimiento del hecho de que una nación de empleados no puede gobernarse a sí misma”. THE DISTRIBUTIST LEAGUE, Advertisement, GK’s Weekly, 23.08.30.

partido-; para lograrlo defendían la creación de pequeños talleres artesanales, en los que se impulsaba fuertemente el genio de la creatividad personal; y cuando, por los bienes de producción, no fuera posible sostener el desarrollo con estos talleres, que las grandes fábricas industriales pertenecieran realmente a los trabajadores por un sistema de cooperativa o de participación de acciones²⁶.

3. LA RAÍZ TOMISTA DEL DISTRIBUTISMO

Cuánto pueda inspirarse en el Tomismo la propuesta distributista, puede colegirse de lo dicho hasta ahora. Sus autores –particularmente Belloc, Chesterton y McNabb- beben en mayor o menor medida de la corriente filosófica del Doctor Angélico y se insertan con pleno derecho en el movimiento neotomista que, impulsado por la *Aeterni Patris* de León XIII a finales del siglo XIX, dará notables frutos en el XX. Así, la formación académica e histórica de Belloc debe no poco a la Teología Tomista. También le es deudora la filosofía realista presente en toda la obra de Chesterton, autor de una biografía-ensayo sobre Santo Tomás de Aquino²⁷ que mereció la admiración y alabanza del propio Gilson, el gran estudioso del Tomismo. Éste, en efecto, opinaba que el autor inglés, en ese escrito, había logrado captar mejor la esencia de la filosofía tomista y había llegado a una sintonía y cercanía personal mayor con el Aquinate que lo que él, tras toda una vida dedicada al Tomismo, había conseguido²⁸. Es también evidente la veta tomista en el P. Vincent McNabb, hermano de orden del *Doctor Humanitatis*, cuyo magisterio estudió, profesó y siguió en muchas cuestiones y de forma particular en las que tenían que ver con las propuestas económicas del Distributismo –en especial las que tratan de la naturaleza humana y de la perfección de la persona-; de alguna forma, el P. McNabb era –tanto para Belloc como para Chesterton- el vínculo vivo entre los autores distributistas y la filosofía de Santo Tomás.

Sin duda es esencial, como elemento clave de la inspiración tomista del Distributismo, la Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII (1891), que asu-

²⁶ “Hay muchos proyectos con ese carácter normal y general, y yo preferiría acaso cualquiera de ellos a la concentración introducida por el capitalismo o que promete el comunismo. Yo preferiría en conjunto, que cualquier máquina necesaria fuese poseída por un pequeño gremio local, y sobre principios de participación en los beneficios, o más bien división de los beneficios: pero verdadera participación y verdadera división, que no deben confundirse con el patrocinio capitalista”. CHESTERTON, G.K., *Machinery and morality*. GK’s Weekly, 31.10.25.

²⁷ *St. Thomas Aquinas*. Ignatius Press, *Collected Works of Chesterton*, vol. II, San Francisco 1986.

²⁸ Cf. PEARCE, J., o.c. 522 ss; WARD, M., *Gilbert Keith Chesterton*, Penguin, Londres 1958, p. 381.

me las tesis tomistas de la propiedad en relación con la persona humana. Publicada con el consejo, entre otros, del Cardenal Manning –cuya preocupación social era patente y activa-, la Encíclica se convirtió de alguna forma en una especie de “carta fundacional” del Distributismo, pues fue sobre todo a partir de ella y por lo que en ella se decía, que los autores distributistas comenzaron a reflexionar y proponer sus tesis. Tales tesis quedaban de esta forma vinculadas también *eo ipso* a la concepción tomista del hombre, de la sociedad, del Estado, de la ley, del trabajo, no como mera reposición de ideas obsoletas, sino como replanteamiento de cuestiones perennes en contextos sociales, culturales, económicos y políticos muy diversos a los de la baja Edad Media. Señalaremos a continuación alguno de los elementos básicos de la filosofía tomista que más claramente sirve de inspiración al Distributismo.

Al poner a la persona –su vida y su dignidad- como fundamento y fin de la realidad social, el Distributismo está en plena concordancia con el que podemos llamar “principio del humanismo y personalismo tomistas”, que declara que “todas las artes y las ciencias tienen como finalidad la perfección del hombre, que es su felicidad”²⁹. Este principio supone la primacía de la persona sobre sus actos y facultades –*agere sequitur esse*- e incluso sobre su naturaleza entendida como universal frente a la persona real y concreta –la naturaleza humana sería, en la definición tomista de persona que matiza la de Boecio (*Subsistens distinctum in intellectuali natura*³⁰), algo así como el mundo, el universo o el hogar *en donde* existe la persona, pero no lo que la define en sí misma ni lo que la constituye como tal-.

La antropología social tomista afirma por una parte la radical sociabilidad de la persona al tiempo que, por otra, se presenta a la sociedad como un medio para la perfección de las personas que la componen, lo que marca la exigencia de un principio rector³¹; de esta forma la relación social en el

²⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Metafísica*, proemio.

³⁰ Cf. entre otros sitios, SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 9, a. 4, in cap.

³¹ “Siendo, pues, natural que el hombre viva en sociedad, los hombres necesitan que alguien rija la multitud. Porque siendo muchos los hombres, y preocupándose cada uno de lo que le es conveniente, la multitud se desintegraría si no hubiese alguno que se preocupase del bien de todos, lo mismo que se desintegraría el cuerpo del hombre o de cualquier animal si no hubiese una fuerza rectora común en el cuerpo referente al bien común de todos los miembros. Por eso dice Salomón, en Prov. 11, 14: Donde no hay gobierno, va el pueblo a la ruina. Lo cual ocurre razonablemente, porque no es lo mismo lo propio que lo común. Lo primero, divide, lo segundo, une. Causas diversas producen efectos diversos. Por consiguiente es necesario que, además de lo que mueve al bien propio de cada uno, haya algo que mueva al bien común de muchos. De ahí que en todas las cosas que se ordenan a un fin, se encuentra algo que rige a los demás. Y así en el universo de los cuerpos, todos son regidos por un primer cuerpo –el celeste- según un cierto orden de la divina providencia; y todos ellos por la criatura racional. También en el hombre mis o el alma rige al cuerpo, y entre las partes del alma el ape-

hombre genera una realidad no estática sino dinámica y viva: el organismo social³².

El nexo del individuo con la sociedad, el fulcro de equilibrio entre el Estado y la persona lo constituye, tanto para Distributismo como para el Tomismo, la noción del bien común integral³³. En él encuentra justificación y legitimidad la realidad del propio estado y de la autoridad misma, que tiene que empeñarse efectivamente en su búsqueda y en intentar que la sociedad lo consiga, en una interacción que requiere de la bondad de los miembros para la bondad del Estado y viceversa³⁴. Esta interacción, tanto en Santo Tomás como en los distributistas, supone un reconocimiento y estima de la libertad y de la responsabilidad personales como elemento necesario para la recta vida social³⁵.

tito irascible y concupiscible son regidos por la razón. Y entre los miembros del cuerpo hay uno principal, como el corazón o la cabeza, que mueve a los demás. Es necesario, por tanto, que en toda multitud haya un principio de gobierno”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regimine Principum*, L. I, c. 1, núms. 6 y 7.

³² “Por el contrario, el dominio libre coopera al bien del sometido o del bien común. Este dominio es el que existía en el estado de inocencia por un doble motivo. 1) El primero, porque el hombre es por naturaleza animal social, y en el estado de inocencia vivieron en sociedad. Ahora bien, la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud por sí tiende a muchas cosas; y uno sólo a una. Por eso dice el Filósofo en *Politic.* que cuando muchos se ordenan a algo único, siempre se encuentra uno que es primero y dirige”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, 96, 4 c.

³³ “El que busca el bien común de la multitud, también busca de un modo consiguiente el bien particular suyo, por dos razones. La primera, porque el bien particular no puede subsistir sin el bien común de la familia, de la ciudad o de la patria. De ahí que Máximo Valerio dijera de los primeros romanos que ‘preferían ser pobres en un imperio rico a ser ricos en un imperio pobre’. La segunda, porque, siendo el hombre parte de una casa y de una ciudad, debe buscar lo que es bueno para él por el prudente cuidado en torno al bien de la multitud, ya que la recta disposición de las partes depende de su relación con el todo, y, como nota San Agustín (*Confes.*) ‘es diforme la parte que no está en armonía con el todo’”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, 47, 10, ad 2.

³⁴ “La bondad de las partes hay que apreciarla por relación al todo. Por eso dice San Agustín en III *Confes.* que es deforme cualquier parte que no se armoniza con el todo. De aquí que, al ser todo hombre parte de un Estado, es imposible que sea bueno si no vive en consonancia con el bien común, y, a la vez, el todo no puede subsistir si no consta de partes bien proporcionadas. En consecuencia, es imposible alcanzar el bien común del Estado si los ciudadanos no son virtuosos, al menos los gobernantes; porque en cuanto a los otros, basta para lograr el bien común que sean virtuosos en lo tocante a obedecer a quien gobierna. Por eso dice el Filósofo en III *Polit.* que es la misma la virtud del príncipe y la del hombre bueno, pero no la del ciudadano y la del hombre bueno”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, 92, 1 ad 3.

³⁵ “El hombre es naturalmente animal civil, y por eso los hombres apetecen vivir en sociedad y no solitarios, aunque uno no necesite de los demás para vivir. Sin embargo, la vida social trae consigo, además, gran utilidad en cuanto a dos cosas. Primera, en cuanto a vivir bien, para lo cual cada uno aporta su parte, como vemos que en cualquier comunidad uno sirve en un oficio, otro en otro, y así todos se complementan para vivir bien, que es precisamente el objetivo máximo de la ciudad y de la república, respecto de todos y de cada uno. La segunda ventaja de la vida en sociedad es referente al

La concepción y el sentido de la propiedad –como hemos visto, una cuestión de capital importancia para el Distributismo por su vinculación con la libertad de la persona y como medio para su plenitud– que manifiesta la filosofía tomista, está también en clara conexión con Chesterton y Belloc, tanto en la consideración de ser medios para el fin del hombre, como en la relación de dominio que éste ejerce sobre ellas, la titularidad universal y el derecho a una distribución particular y personal³⁶. Precisamente la distribución de la propiedad que da nombre a la corriente, entronca perfectamente con la doctrina tomista de la justicia distributiva, que marca hondamente su filosofía social³⁷.

Tenemos que dejar fuera, por razón de brevedad y espacio, muchas otras y evidentes conexiones entre Distributismo y Tomismo, y no son las menores la concepción de un derecho y dignidad naturales, basados en la idea de naturaleza humana, la primacía de la persona humana sobre sus facultades y actos e incluso su misma naturaleza, su ordenación al fin de su propia felicidad en sentido auténtico, el valor de las realidades materiales en función del bien del hombre, etc. El Distributismo era consciente de estas similitudes y por eso se inspiró en el Tomismo para defender sus propios planteamientos, como muestran abundantes textos de la Liga³⁸.

simple hecho de vivir, en cuanto que uno puede ayudar a otro que convive con él a sostener la vida y a evitar los peligros de la muerte. Por eso los hombres se reúnen en sociedad y mantienen la república en orden al simple hecho de vivir, que es en sí bueno y apetecible, aun prescindiendo de ulteriores comodidades”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In III Politicorum*, lect. 5, n. 387.

³⁶ “Las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras: una, en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los seres; otra, en cuanto al uso de dichas cosas y en este sentido tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad, porque siempre los seres más imperfectos existen para los más perfectos, como se ha expuesto anteriormente (64, 1); y con este razonamiento prueba Aristóteles que la posesión de las cosas exteriores es natural al hombre. Este dominio natural sobre las demás criaturas que corresponde al hombre por su razón, en la cual reside la imagen de Dios, se manifiesta en la misma creación del hombre relatada en el Génesis, donde se dice: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza y tenga dominio sobre los peces del mar’ etc.”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, 66, 1 c.

³⁷ “El acto de la distribución que se hace de los bienes comunes pertenece solamente al que tiene a su cargo estos bienes comunes; pero la justicia distributiva reside también en los súbditos a quienes se distribuyen aquellos, en cuanto están contentos con la justa distribución. Aunque también se hace a veces la justa distribución de los bienes comunes, no de una ciudad, sino de una sola familia, cuya distribución puede ser hecha por la autoridad de una persona privada” SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, 61, 1, ad 3.

³⁸ Es quizás relevante en este sentido un “Esquema de economía distributista” diseñado por W.P. Witcutt y publicado en el *GK’s Weekly* el 8 de noviembre de 1934, en el que cita expresamente –entre otros autores en los que no faltan ni Aristóteles ni Marx– a Santo Tomás en el tratado *De regimine principum* (1, 15; 2, 3) y la *Suma de Teología* (II-II, 66, 2; I-II 57; II-II, 77).

4. LA VALIDEZ DEL DISTRIBUTISMO FRENTE A LOS TOTALITARISMOS DEL SIGLO XX

Como punto conclusivo de nuestro comentario resumiremos algunas de las críticas que los autores distributistas hicieron de los sistemas políticos y económicos a los que se enfrentaron como alternativa válida y respetuosa de la dignidad del hombre.

Respecto del fascismo, el Distributismo valoró en buena medida su sentido del orden y precisamente por esto en alguna ocasión tuvo tentaciones de derivar en esa corriente –de hecho, como se ha señalado, la crisis de la Liga vino en gran parte por la radicalización hacia ese extremo de algunos de sus miembros-. El conocimiento que tuvieron del fascismo partía, sin duda, de la propaganda de ese sistema a través de las acciones y declaraciones de Mussolini y de la difusión e interpretación que de ello hacía el fascismo inglés; de esta forma parece que tenían un conocimiento del fascismo que era sustancialmente suficiente y adecuado, y con ciertas notas de admiración por algunas ideas presentes en él, sobre todo la idea de una renovación del estado y de un cambio social hacia la justicia. Sin embargo, el que podríamos llamar “núcleo auténtico” del Distributismo desconfió desde el inicio de un sistema que anteponeía el Estado a la persona y que sacrificaba la libertad personal a la idea del orden estatal³⁹. En función de su propia concepción de la persona, como un sujeto único, irrepetible y creativo, Chesterton criticó el afán de uniformidad del fascismo como un elemento de anulación

³⁹ “Hemos pronunciado la palabra propiedad no hace tanto tiempo en la moderna Inglaterra, cuando la misma palabra no significaba nada sino plutocracia; o más bien un prejuicio y privilegio del cual incluso la plutocracia se avergonzaba. Hemos vivido para verla levantarse a cada lado de nosotros; hemos visto al líder nacional de Irlanda vallando orgullosamente su país como un poderoso campo de campesinos; hemos visto país tras país proclamar la promesa del campesinado, lejos, hasta la misma tierra de los Junkers. No debemos pronunciar menos y pronunciar de nuevo el nombre de la libertad; aunque todas las fuertes y también las débiles voces de nuestro tiempo están, por el momento, en desesperación no innatural, gritando sólo por el orden. Pero el orden es desordenado sin libertad. Eso es tan cierto en cada pulgada como la verdad más obvia: que la libertad es desordenada sin el orden. El fascismo no está obligado a creer completamente en la libertad. Nosotros no estamos obligados a creer completamente en el fascismo. Podemos reconocer que ha curado algunas de las sucias enfermedades que la hipocresía de libertad ha engendrado; pero no nos obliga, a los que somos libres; y a los que somos libres para elegir la libertad. También nosotros somos nacionales; y sabemos que la libertad ha sido una tradición, aunque hoy es sólo una leyenda. Sabemos que el antiguo liberalismo sólo pretendía darnos libertad; y que mucho del nuevo fascismo, para hacerle justicia, no pretenderá hacer nada sino destruirla. Es sin embargo nuestro deber defender tal tradición, donde era realmente una verdad; aunque incluso toda una generación furiosa la esté rompiendo en pedazos, donde sólo era una mentira. Los ingleses no se equivocaban al amar la libertad. Sólo se equivocaron al perderla. [...] mantengámonos firmes bajo la burla de toda la tierra y exijamos ser libres. No será la primera vez que nos hemos quedado solos”. CHESTERTON, G.K., Remember Liberty, GK’s Weekly, 06.01.33.

o disminución personal⁴⁰. Y aunque en un momento saludaron con cierta esperanza las promesas de distribución de la propiedad, él y sus compañeros fueron también muy críticos cuando Mussolini comenzó a aplicar sus programas y el prometido reparto resultó en alianzas y pactos con los plutócratas⁴¹. Por otra parte, veían el fascismo como un sistema que, si quizás podría resultar adecuado a naciones como Italia, era del todo artificial y antinatural intentar implantarlo en la nación inglesa⁴².

⁴⁰ “He señalado recientemente en una reunión [...] que los partidos políticos parecen ahora expresar sus ideales con el color de su camisa; pero que, como nuestros ideales son la libertad y la propiedad privada, tal vez podría afirmarse que la camisa de un caballero es una forma de propiedad muy privada, y que es libre de vestir la camisa que quiera. Sea como sea, he rechazado cualquier intento de diseñar inmediatamente un uniforme distributista sobre esta base. Mientras, en un sentido, deseo ponerme la camisa del Distributismo, no quiero poner el Distributismo en mi camisa. [...] Sin embargo, hay algo detrás de mi suave broma sobre las camisas verdes del Mayor Douglas y sus alegres hombres: y mi vaga sugerencia de que, quizás, después de todo, antes del final, los distributistas saldrán en sobrecogedor contraste con las filas y multitudes de coloreados y regimentados uniformes; las salvajes y fantásticas figuras de los hombres que todavía visten sus propias camisas como quieren”. CHESTERTON, G.K., *Remember Liberty*, GK’s Weekly, 06.01.33.

⁴¹ “[El fascismo] propone que las cosas debería controlarlas una especie de consejo agrícola en cada distrito, con representantes de diversos intereses. Los fascistas italianos hicieron esto en el caso del capitalismo industrial y sus diferentes intereses. Establecieron comités de empleadores y empleados que indudablemente han actuado con mucha frecuencia a favor de los empleados. Pero eso era parte del carácter práctico y por tanto transitorio del fascismo original; Mussolini quería un modo de enmendar el litigio económico de cualquier forma, sin aceptar el ideal del comunismo o de la competencia. Al aplicarlo a nuestra agricultura aristocrática, surge otra cuestión. ‘La agricultura será controlada por una corporación, en la cual se sentarán los representantes de los terratenientes, granjeros y trabajadores agrícolas’. En otras palabras, asumirá el completamente anormal y más bien reciente sistema de clases de nuestro país y lo considerará como eterno y quizás lo haga eterno. Es mayormente ese mismo sistema con un granjero obligado a pagar a ambos, al hacendado y al trabajador, lo que ha arruinado nuestra agricultura”. CHESTERTON, G.K., *Queries on Fascism IV*, GK’s Weekly, 26.07.34.

⁴² “En un determinado sentido, por dos razones muy definidas, la política que proponemos es y debe ser una política inglesa. Es excesivamente divertido notar que casi toda otra política, que apasionadamente se proclama a sí misma como una política patriótica, es inevitablemente una política no-inglesa. En el mejor caso, viste una camisa negra y toma su modelo de una política italiana. En el peor caso, viste una camisa parda y toma su modelo de una política prusiana. En el peor de todos los casos, si es que hay algo peor que lo peor, viste una camisa roja y toma su modelo de una política rusa. Pero lo absurdo de todos los que quieren poner su camisa en el caballo pardo, el caballo rojo, el caballo negro o cualquier número de caballos oscuros, es que ninguno de ellos parece ver lo que es realmente peculiar sobre las condiciones locales del cambiar (o perder) una camisa en el clima inglés [...] nosotros, que no necesitamos nombres extranjeros ni camisas de fantasía, tenemos una razón muy fuerte en este momento para señalar, a aquellos extraviados así por modas extranjeras, que hay un problema particular de Inglaterra, y que aparentemente lo están olvidando todo sobre él. [...] es que nosotros todavía tenemos una verdadera tradición de libertad; ahora quizás no como algo poseído, pero incluso ahora como algo deseado. Otra forma de expresar el hecho es decir que la alternativa, u organización militante, nunca ha sido algo deseado. Esto ha sido realmente algo deseado y no simplemente algo requerido, entre algunas de las naciones latinas y de los Estados más jóvenes que las imitaron”. CHESTERTON, G.K., *An English Policy*, GK’s Weekly, 26.10.33.

Sobre el nazismo fueron mucho más duros. Para los autores distributistas, el “hitlerianismo” no era sino una variante pésima del “prusianismo” – así llamaban a la doctrina que postulaba la super-existencia de una nación alemana con alma propia que en función de criterios racistas de orden físico (Darwin y Haeckel) tendría que dominar el mundo- que había lanzado a Alemania a la Primera Guerra Mundial y la había puesto en enemistad con el mundo y con la racionalidad humana. Este modelo totalitario supone destruir por el control policial la libertad de la persona e imponer a la sociedad políticas diseñadas con la insana precisión de experimentos científicos⁴³. Además de no tolerar el abuso del Estado sobre el individuo⁴⁴, ni la admisión de seres humanos de diferente dignidad, veían –y denunciaban- en las concepciones y actuaciones nazis claros signos de anticristianismo –y de enfrentamiento con Inglaterra-.

Mucho más que contra el nazismo y el fascismo discutieron, en tiempo y extensión, con los seguidores y comentaristas de Marx. A ellos les unía la denuncia de la situación de injusticia social generada por el capitalismo salvaje y esto generaba entre los dos grupos incluso una cierta simpatía, hasta el punto de que alguna vez tuvieron que rechazar el ser identificados con socialistas. Y ciertamente no eran socialistas, pues nunca admitieron la negación que este sistema hace de la propiedad privada y que pone así al indi-

⁴³ “Aquí, podemos decir, hay un ejemplo de la mente imitadora alemana que selecciona, de los sistemas políticos que la rodean, varias ideas que pueden prometer una explotación exitosa, y que las explota con una solemnidad científica desconocida para cualquier otro pueblo. Tanto con lo general como con lo particular: la idea de la familia expuesta por el distributista, se aplica en Alemania con los métodos masivos del comunista. Un oficial del Ministerio de Ilustración Nacional y Propaganda explica a periodistas convocados cómo debe tratar en el futuro la prensa alemana cuestiones de higiene racial. Se deberá favorecer por todos los medios posibles la ‘idea de la familia’. Se evitará el viejo hábito de burlarse de los padres de familias numerosas. Deberá aprovecharse cualquier oportunidad para resaltar que este o aquel hombre de éxito pertenece a una familia numerosa. A su manera, todo esto es excelente, incluso como tratamiento mecánico de una idea más espiritual. Pero podríamos preguntarnos bien si esta idea distributista se promueve por un motivo distributista. ¿Se valora a la familia como la comunidad primaria, como la unidad de la vida política?”. CHESTERTON, G.K., Hitler as Distributist. GK’s Weekly, 08.06.33.

⁴⁴ “Es típico de una situación compleja en Alemania que el Gobierno Hitler anunciara, con todas las trompetas del Kremlin, una serie de medidas económicas no a primera vista diferentes de las medidas que uno pudiera llamar Distributistas. Una prensa rígidamente controlada por la organización nazi manda que se alegre un pueblo rígidamente controlado por la organización nazi, porque el Plan Cuatrienal se ha inaugurado con la publicación de la Ley para la Reducción del Desempleo. Y la Ley casi seguramente saldrá adelante sin control para el éxito o el fracaso. Se han tomado estrictas medidas para ver que no se genere ninguna oposición por parte del patriotismo local de los Estados Alemanes. Un cuerpo de burócratas está dispuesto a ejecutar sus instrucciones. Se ha formado una rama especial de la policía política para vigilar estrechamente las acciones de las clases, grupos o individuos sospechosos. Nunca pasaron las medidas distributistas bajo más felices augurios en un moderno estado centralizado”. CHESTERTON, G.K., Hitler as Distributist. GK’s Weekly, 08.06.33.

viduo en situación de esclavo del Estado o del Partido –o de sus funcionarios-, pues al quitar la propiedad al individuo, también le arranca su libertad y su responsabilidad⁴⁵. De esta forma, para los distributistas, el socialismo no era sino la otra cara del capitalismo: ambos eran la misma realidad que esclavizaba al hombre⁴⁶. Contra esta visión, el Distributismo afirma el derecho del hombre a la propiedad privada para alcanzar sus fines y desarrollarse plenamente y la necesidad de establecer y vivir en el Estado el principio de subsidiaridad.

Más dura fue la crítica al capitalismo, al que le atribuía las injusticias sociales del momento, por su concepción de propiedad exclusiva –y excluyente- vinculada a una visión individualista –egoísta- del ser humano. El modo capitalista de “defender” la propiedad privada era injusto e inhumano, pues generaba un sistema en donde se prefieren los bienes a las personas, lo que sirve para reinstaurar la esclavitud y moldear una sociedad consumista con prurito de lujo⁴⁷. Hace una crítica más dura que la del propio Marx: Marx reconoce ciertos valores en el capitalismo –tiene que hacerlo, desde su esquema Hegeliano que asume el valor dialéctico de las tesis frente a las antítesis-. El Distributismo –entre otras cosas porque no se cree a Hegel- no ve ningún valor digno del hombre en el liberalismo capitalista, hasta el punto de que Chesterton repetía que “hay algo peor que ser comunista: ser capitalista”, y para él –como para sus correligionarios- el capitalismo sólo era

⁴⁵ “El colectivismo quita a los seres humanos la responsabilidad de ordenar sus propias vidas, por medio de la reducción o la destrucción de su independencia económica; un estado impersonal toma las decisiones por ellos, supervisa sus actividades a través de muchos departamentos de burocracia; les paga con un sistema de salario o los ayuda hasta cierto nivel de bienestar con un sistema de racionamiento (a veces es una limosna). El Distributismo devuelve a los seres humanos la responsabilidad de ordenar sus propias vidas, por medio de la restauración de la independencia económica a través de medidas que animan la propiedad privada y la vida política local como base para la vida política del estado, que es estrictamente responsable de los ciudadanos para todas sus actividades. El estado protege y ajusta los derechos privados de los ciudadanos, defendiéndolos contra la explotación financiera y económica. La mayoría de los ciudadanos poseen propiedad o tienen una avenida abierta a la propiedad por el trabajo. La minoría de los ciudadanos (incluyendo un irreductible minimum de funcionarios y personas contratadas en necesarias empresas públicas) tienen salarios que aseguran un buen nivel de vida. ¿Dirías ahora que el Distributismo es una forma de socialismo?”. Editorial, Distributismo And – VIII, GK’s Weekly, 17.10.35.

⁴⁶ “Un distributista afirma que hay una identidad entre el capitalista y el socialista, aunque reconoce que muchas personas honestas están engañadas por los aspectos beneficiosos del capitalismo y que muchas otras personas están engañadas por el socialismo como una revuelta generosa contra la dominación económica”. Editorial, Distributismo And – VIII, GK’s Weekly, 17.10.35

⁴⁷ “Realmente la humanidad no pasará a una fase más sana, hasta que su forma real de vida repita día y noche, en mil cosas pequeñas, la idea de que la libertad es mejor que el lujo y proclame, en un gesto creativo, que es mejor dar que recibir “. CHESTERTON, G.K., *The Real Revolution*, GK’s Weekly, 31.1.1935, 359.

producto de una “teología del egoísmo”⁴⁸: truculencia, abuso, latrocinio, explotación y, en definitiva, algo tan bajo que raramente podría esperarse la “conversión” de un capitalista⁴⁹.

Frente a estos sistemas, el Distributismo afirma la defensa de la persona, de su vida, su dignidad y su libertad responsable, su creatividad, su unicidad, su solidaridad; la obligación del Estado de defender a la persona y en función de ello distribuir la propiedad de forma justa y ejercer el principio de subsidiaridad. Y, a pesar de estar en una posición minoritaria, frecuente-

⁴⁸ “Por un casual, ¿se da cuenta alguien de qué absurda y fantástica fe está cubierta por el nombre mismo de Adán Smith? Se le considera una opaca y estólida persona cubierta que inventó el libre comercio: pero inventó cosas mucho más maravillosas. Él tenía una filosofía e incluso una religión; y era ésta una religión muy extraña. Su tesis teológica era esta: que Dios había hecho el mundo de tal forma que Él podía conseguir el bien, si los hombres eran suficientemente ambiciosos de los bienes. Si todos trabajaban ruin y sórdidamente por el dinero, el resultado sería la prosperidad que probaría la benevolencia de la Providencia. La idea de Adán Smith, de justificar los caminos de Dios para los hombres, era decir a los hombres que hicieran cosas injustificables que Dios justificaría. Adán Smith era un místico. Era una especie de quietista, excepto porque ciertamente no dijo que la gente se estuviera quieta. Su credo era que si los hombres de negocios hacían ruido por puros motivos de negocios, el sacar el bien del mal era el negocio de Dios. Pero él creía que Dios era bueno; de hecho, Dios era aparentemente la única persona requerida para ser buena. Ahora, por supuesto, la mayoría de los ingleses no toma su credo de esta forma tan tajante; e incluso cuando se han tragado la filosofía de Smith casi completamente por generaciones, estaba mezclada con otras cosas. Pero cuando se hace una concesión tal, ¡qué credo tan extraordinario es este para tragárselo! ¡Qué cosmos tan fantástico era este para habitarlo; en el cual todo era bueno porque todos eran malos! Un mundo en el que el especulador financiero cultivaba cardos para atraer burros y los cardos criaban higos para comida de todos los buenos y sabios; en el cual tu prójimo cosechaba uvas de las espinas que tú habías plantado para arañarlo. Todo el tema estaba expresado de forma mucho más racional que lo que están la mayoría de las exposiciones modernas; también disparataba absurdos ordenadamente, como hubiera podido ver cualquiera en una época de credos y sentido común. La sensatez ve, en una mirada, que la sociedad encuentra bastante difícil mantenerse unida cuando a cada uno se le enseña a no ser egoísta; y que quedaría simplemente aplastada si a cada uno se le enseña a ser egoísta. De paso, añadiré que ya ha sido aplastada. Hemos visto con nuestros propios ojos que La Riqueza de las Naciones se secaba en la pobreza de las naciones. Pero hubo extraños ejemplos después de Adán Smith”. CHESTERTON, G.K., *The Case of Adam Smith*. GK’s Weekly, 03.05.34.

⁴⁹ “La primera respuesta, por tanto, a la pregunta de por qué mi apelación es más bien a los revolucionarios que a los capitalistas, es simplemente que los capitalistas pueden saber lo que significa capital, pero conocen mucho menos que nadie lo que se significa por propiedad. Es un hecho real que los desposeídos tienen más sentido de posesión que aquellos que se marchan lejos porque tienen grandes posesiones [...] todos concordamos en que el sentido de propiedad casi ha sido exterminado, pero de hecho ha sido exterminado más por los que poseen demasiado que por los que poseen demasiado poco. [...] Hemos encontrado que a los revolucionarios, aunque estén perdidos, puede hacerseles respetar la idea real de respetabilidad. Pero no hemos encontrado que al aventurero comercial pueda hacersele respetar la idea real de propiedad. Nuestro crítico ha citado una frase de Mussolini: ‘Fortaleced las jerarquías’. La respuesta es que el capitalismo, por su naturaleza, no tiene jerarquías que fortalecer. No hay nada jerárquico en la relación entre un hombre rico que ha hecho un contrato leonino con un hombre pobre. Es todo competencia y por tanto anarquía; y nuestra experiencia es que la mayoría de los capitalistas tienen la psicología y la filosofía de anarquistas. Es por eso por lo que hemos hecho más conversos del comunismo”. CHESTERTON, G.K., *The Cry to Capitalists*. GK’s Weekly, 05.12.35.

mente incomprendida y no raras veces atacada, a pesar de tener muchos elementos en contra –o casi todos-, los autores distributistas, por convicción, por deber de nobleza, mantuvieron su lucha obligados a la esperanza:

“El respeto por la realidad me obliga a decir que la restauración de la propiedad, donde esta institución prácticamente ha desaparecido, es tarea casi imposible de cumplir. Si fuera enteramente imposible, no valdría la pena gastar aliento ni tinta en ella. Mas no es totalmente imposible; por lo menos no es totalmente imposible iniciar los comienzos de un cambio. Pero, la reconstrucción de la libertad económica en una sociedad que ha adquirido hace ya tiempo la práctica y el hábito de la esclavitud asalariada, presenta dificultades superiores a las de cualquier otra empresa política”⁵⁰.

Tal vez no estemos en una situación muy distinta, un siglo después de las primeras propuestas del Distributismo, en un mundo que entra de lleno –y casi inconscientemente- en las nuevas formas de liberalismo económico so capa de globalización. Y por ello, quizás no sea ocioso ni carente de provecho reflexionar un poco sobre las intuiciones claras de aquella “tercera vía”, que podría resultar muy bien hoy como un antídoto a lo políticamente correcto, como una saludable medicina a la asunción acrítica de lo establecido y como materia de análisis en la búsqueda honesta de una sociedad más justa y más digna del ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV, Artículos del GK’s Weekly, 1925-1936.

BELLOC, H., *El estado servil*. La Espiga de Oro, Buenos Aires 1945.

La Iglesia Católica y el Principio de la Propiedad Privada. Diction, Buenos Aires 1979.

La restauración de la propiedad. Diction, Buenos Aires 1979.

La crisis de nuestra civilización. Sudamericana, Buenos Aires 1979.

CHESTERTON, G.K., *El perfil de la cordura*. Emecé, Buenos Aires 1952.

Lo que está mal en el mundo. En Obras completas, vol. I, Plaza y Janés, Barcelona 1961.

Autobiografía. Belaqua, Barcelona 2003.

El amor o la fuerza del sino. Rialp, Madrid 1993.

SADA, D., *Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*. Tesis doctoral, Universidad San Pablo-CEU, Madrid 2003.

⁵⁰ BELLOC, H., *La restauración de la propiedad*. Diction, Buenos Aires 1979, 55.

SCHUMACHER, E.F., *Lo pequeño es hermoso*. Orbis, Barcelona 1983.

www.distributism.org

www.theuniversityconcourse.com

www.justpeace.org/distribute.htm

www.vaxxine.com/hyoomik/aquinas/distributism.html

¿QUÉ ES UNA EDUCACIÓN DE CALIDAD?

Por ABILIO DE GREGORIO GARCÍA

En el mundo de la educación, como en el resto de los campos profesionales, hay expresiones que toman pasaporte de favor para circular cómodamente por el lenguaje y el pensamiento de una época hasta convertirse en “términos talismán”, como gusta decir López Quintás, de tal manera que todo cuanto tocan lo transforman en reverenciado. Es tan alto el valor social añadido a su contenido, que puede arrastrar tras de sí todo cuanto se le asocie, aunque, en un análisis pormenorizado, constatemos que nada tiene que ver el concepto tractor con el significado que se le asigna.

En los dos últimos decenios, la expresión “calidad de enseñanza” o “calidad educativa” es una expresión recurrente, de tal manera que no hay decisión política o administrativa en materia de educación, reivindicación de profesores, padres o alumnos, planificaciones, programaciones, etc., que no se amparen en el deseo de “mejora de la calidad de enseñanza”. Con frecuencia, se podría constatar muy fácilmente que determinadas decisiones se oponen a ese fin. Sin embargo, si van amparadas en el deseo proclamado de mejorar la calidad de enseñanza, se aseguran una alta probabilidad de aceptación.

Pero cuando se demanda calidad, ¿qué se está demandando? ¿Más cantidad? ¿Más eficacia? ¿Qué se entiende por calidad educativa? Los rendimientos académicos ¿son indicadores suficientes para determinar la calidad de un sistema educativo o de un centro de enseñanza? Echar mano solamente de estos resultados ¿no sería tanto como afirmar la sinrazón de que calidad de enseñanza es aquello que miden los indicadores de calidad de enseñanza?

1.- LA CALIDAD

El primer problema que se plantea al hablar de calidad educativa es la ambigüedad del concepto. El término calidad no alude a un concepto equívoco.

¿Quién determina qué es una educación de calidad y cuándo una educación es de más calidad que otra? ¿Desde qué referentes se puede hacer un juicio sobre la calidad educativa?

Estas mismas dudas parecen tener los mentores de la anterior reforma de las enseñanzas cuando en el capítulo IV del “Libro Blanco” afirmaban que *“no es sencillo realizar una definición del concepto de calidad de enseñanza”* (13). Sin embargo hacen una opción de referentes, cuando menos, discutible: *“Parece seguro, empero, que esa definición únicamente puede trazarse en relación con un contexto histórico y en relación también con los objetivos que cada sociedad otorga a su sistema educativo en una etapa concreta de su historia. La calidad de la enseñanza se medirá, así, en función de su capacidad para satisfacer apropiadamente las finalidades generales y los objetivos concretos que la comunidad social atribuye a esa misma enseñanza”* (13).

Según el Libro Blanco, la sociedad, por tanto, se convierte en referente último de las finalidades educativas y, consecuentemente, en fuente única de calidad. Observemos que es ésta una concepción en la que late un posicionamiento ideológico según el cual el hombre —el hombre educable— es producto de la historia y de la sociedad. ¿A quién corresponde descifrar el oráculo de los objetivos que cada sociedad otorga a su sistema educativo “en una etapa concreta de la historia”? Como se puede intuir fácilmente, plantear así el problema de las finalidades y de la calidad educativa, es exponer al sistema a los vaivenes de visionarios y de ideólogos que, con la disculpa de ser los únicos que ven en la bruma de las demandas sociales, pueden dar una dirección interesada a la educación.

Quizás consciente de estos riesgos, la nueva Ley Orgánica de Calidad de la Educación da un paso de mayor compromiso al afirmar: *“En cuanto a los valores, es evidente que la institución escolar se ve considerablemente beneficiada cuando se apoya en un consenso social, realmente vivido, acerca de ciertas normas y comportamientos de las personas que, además de ser valiosos en sí mismos, contribuyen al buen funcionamiento de los centros educativos y favorecen su rendimiento. Pero, sin ignorar el considerable beneficio que, en lo concerniente a la transmisión de valores, aporta a la escuela el apoyo del medio social, el sistema educativo ha tenido, tiene y tendrá sus propias responsabilidades, de las que no puede ni debe hacer dejación”* (Exposición de motivos de la LOCE)

Se podría afirmar, en consecuencia, que, si bien es legítimo que la sociedad dicte para el sistema educativo común determinadas finalidades que han de definir parte de la calidad, ésta no puede perfilarse “únicamente” en relación con la demanda de la sociedad. Pueden y deben existir ofertas educati-

vas que, aun teniendo en cuenta los contextos históricos y sociales, fundamenten sus finalidades en concepciones antropológicas que trasciendan el marco social e histórico. Al manejar el concepto de calidad estamos aludiendo implícitamente a unas “cosmovisiones”. Y dentro de estas cosmovisiones a una concepción determinada del hombre. Son estas distintas cosmovisiones las que determinan la pregunta y la respuesta en relación con el problema de la calidad educativa.

Es por esto por lo que preferimos adoptar el criterio de García Hoz, que define la expresión calidad educativa como “el modo de ser de la educación que reúne las características de integridad, coherencia y eficacia. En otras palabras, una educación tiene calidad en la medida en que es completa, coherente y eficaz”.¹

a).- La integridad

Es evidente que la coherencia y la eficacia están subordinadas a la definición previa de integridad: una educación coherente con el criterio de integridad, y eficaz en su logro. No cabrían disensos significativos ante la afirmación de que la escuela da una educación de calidad cuando proporciona una educación integral o atiende al pleno desarrollo de la personalidad del educando. No resultará fácil encontrar ley alguna del sistema educativo en cualquier país, sea cual sea el soporte ideológico desde el cual se ha promulgado, que no incluya, de una u otra forma, entre sus objetivos prioritarios, el de la formación integral de los educandos. Pero ¿Cuáles son las dimensiones que configuran la integridad del educando? ¿Qué es el hombre integral? Es en este punto donde se dispersan en direcciones distintas las diversas concepciones del hombre y de la educación, casi todas ellas respetables en una sociedad pluralista. Pero respetar la pluralidad de opciones supone admitir la singularidad de ofertas de calidad.

No es posible, por lo tanto, delimitar un patrón único de calidad educativa, sino que son las instituciones titulares o los centros de enseñanza quienes deben ofrecer modelos educativos diferenciados. Como dice Perrenoud, “*las instituciones tienen el poder de construir una representación de la realidad e imponerla a sus miembros como definición legítima de la realidad*”.² (Nosotros diríamos “proponerla”, mejor que “imponerla”). No creemos exagerado, en último término, poder afirmar que el concepto de calidad educativa pertenece al núcleo del sentido o significado específico de cada

¹ .- GARCÍA HOZ, V. “Calidad de educación, trabajo y libertad”. (Madrid, 1982).

² .- PERRENOUD, Ph. “La construcción del éxito y del fracaso escolar”. (Madrid, 1990), 18.

institución educativa y, por lo tanto, ese mismo concepto de calidad educativa sirve de pauta evaluadora acerca de su significatividad social. Es más: la posibilidad de que existan ofertas diversas de calidad educativa y, por tanto, posibilidad real de elección, repercute favorablemente en la calidad general de la enseñanza. Así parecen confirmarlo tanto los estudios realizados por J. Ashwoth, de la Universidad de Durham (Gran Bretaña), como las experiencias de Ch. Glenn en el Estado de Massachusetts, expuestas ambas en el II Simposium Internacional de OIDEL, en Ginebra, en 1990.

He aquí, pues, una de las primeras condiciones para asegurar la mejora de la calidad del sistema educativo: “impedir la formación de monopolios de las ideas”, incluso en los regímenes democráticos (democratizar los regímenes democráticos”), como bien manifestaba el representante de OIDEL ante la Comisión de Derechos del Hombre en la ONU ese mismo año.

Asentado este supuesto previo, conviene plantearse la siguiente pregunta: ¿Qué es el hombre integral para la escuela?

Ya hemos hecho referencia en apartados anteriores a esta concepción totalizadora del hombre. Sin embargo, sí convendría advertir acerca del riesgo de una visión total del hombre, pero no integrada. En ocasiones, las distintas dimensiones se pueden concebir como superpuestas y compartimentadas, de tal manera que, a cada una de ellas se le adscriben partes aisladas del currículo. A menudo se pierde de vista que, también en la escuela el hombre es una unidad bio-psico-social trascendente; que todas estas dimensiones interactúan, y que la dimensión trascendente ha de operar como un “injerto” que canaliza la savia de lo bio-psico-social, no un añadido o un módulo de ampliación.

El reto de la escuela en este momento es la creación de una oferta educativa de sentido. Esto supone, en primer lugar, una propuesta de valores auténticos que tengan capacidad de “llenar” la vida del joven de hoy y del adulto de mañana. En segundo lugar, y puesto que se trata de dar sentido a la existencia del joven, esos valores han de tener capacidad de dar respuesta a los problemas vitales de hoy. Por último, estos valores han de estar insertados en toda la actividad académica o curricular hasta constituir la base de eso que se ha venido a denominar “estilo” de un centro. Si el estilo es la concreción de una filosofía, el sello de un centro no podrá limitarse a la exigencia instructiva, sino que tendrá que caracterizarse por la coherencia entre su propuesta axiológica y su práctica curricular.

b).- La coherencia

Estamos hablando de coherencia entre todos los objetivos de la educación, en sus correspondientes niveles de concreción curricular. No basta con una elo-

cuenta y bella declaración de finalidades. Es preciso que todos los elementos del “currículo visible” –metas, contenidos, estrategias metodológicas, evaluación, organización, etc.- estén orientados intencionalmente a la consecución de ese código cualitativo que está en la base del “currículo oculto”. Cada decisión de la planificación curricular debiera cuestionarse permanentemente en qué medida contribuye esa opción al logro de los fines propuestos en el proyecto educativo global. Podemos haber definido en términos de valores el perfil del hombre integral que queremos cultivar en las aulas, pero ¿sabemos qué capacidades tendría que desarrollar el alumno en cada momento de la edad evolutiva para garantizar su consecución? ¿Sabemos cuáles son los contenidos pertinentes y cuál es el tipo de organización de los mismos que mejor va a contribuir el logro del perfil definido? ¿Cuál es la estrategia metodológica más eficaz en orden a dicha adquisición? ¿Cómo se evalúan sus resultados? ¿Qué decisiones organizativas exige?

La necesidad de coherencia alcanzaría incluso a las actitudes personales de los educadores: no es fácil alcanzar niveles de calidad si los educadores no adecuan sus actitudes a los valores que se declaran como objetivos en el proyecto educativo. Y aquí habría que incluir tanto a los educadores profesionales como a los educadores naturales: los padres. No hay lugar a dudas respecto al papel capital que desempeñan los valores y las actitudes educativas de la familia en orden a la consecución de la calidad educativa. Pero también es cierto que no es previsible que la identificación de los padres con el currículo oculto del centro se produzca espontáneamente. Precisaré de un cultivo y de acciones planificadas, las cuales deberán ser dinamizadas desde la escuela.

c).- La eficacia

Por último, es preciso afirmar que la calidad se consigue cuando podemos constatar que estas estrategias curriculares son eficaces respecto a los objetivos propuestos. Con frecuencia se identifica calidad y eficacia. Tal identificación parece una obviedad. Sin embargo, el término eficacia no tiene tampoco para todos el mismo valor. Se suele dar por sentado que un sistema educativo es eficaz cuando los educandos van adquiriendo cotas de éxito en los sucesivos niveles académicos e, incluso, laborales al término de las etapas de formación. Pero podría darse el caso de una verdadera incompatibilidad entre calidad y eficacia si por eficacia entendemos solamente la respuesta a las demandas sociales en términos de producción de conocimientos, de habilidades productivas, de consecución de status social. No descubrimos nada nuevo cuando afirmamos que se suele dar una cierta esquizo-

frenia entre las finalidades declaradas en muchos centros, los contenidos de enseñanza-educación y la valoración del logro.

Esta disonancia quizás venga determinada por la dificultad de evaluar los cambios cualitativos de las conductas en el educando. Suelen ser cambios a largo plazo y pertenecen al ámbito de la subjetividad, se dice. No obstante, una apuesta por la calidad educativa exigirá una previsión de indicadores que nos permitan aproximarnos a diagnósticos del resultado obtenido en relación con los objetivos propuestos, y que permitan modificar estrategias. Allí donde no hay control de calidad, el producto final termina por deteriorarse.

2- INDICADORES Y FACTORES DE CALIDAD.

Sabemos que la calidad educativa no es una realidad que pueda ser medida a la manera que se pueden medir realidades más objetivas y concretas. Sin embargo, si la podemos definir y describir, podríamos aproximarnos a determinar cuáles son los factores que influyen en dicha calidad y, por tanto, cuáles son los rasgos que indican que en una escuela hay o no hay la calidad que previamente hemos caracterizado en un proyecto educativo.

Lo primero que tendremos que hacer a la hora de señalar indicadores y factores de calidad, es acordar hacia dónde hemos de dirigir nuestra mirada y qué es lo que esperamos encontrar en esos espacios a los que sometemos a observación como indicadores de que hay una educación de calidad. Lo que es síntoma de calidad para una concepción educativa, podría no significar nada para otras concepciones. Detectar, por ejemplo, una ausencia del valor de la solidaridad en las actitudes de los alumnos es, seguramente, un déficit a tener en cuenta en la concepción personalizadora y cristiana de la educación. No así si nos moviéramos dentro de una concepción educativa orientada al éxito por la competitividad. Otro tanto podríamos decir de la existencia o no de una comunidad educativa (en el sentido no sólo sociológico, sino, sobre todo, en el teológico): para la escuela católica puede ser éste un factor sustancial, mientras que para una concepción mercantilista éste puede ser factor irrelevante. Así, pues, proponemos los siguientes espacios y grupos de indicadores:

a).- La función directiva

Parece obvio afirmar que la calidad de un centro educativo depende en gran medida de cómo se ejercen las funciones directivas en el mismo (entendien-

do por tales no solamente las que ejercen los equipos directivos, sino también aquellas que preceden de instancias de responsabilidad jerárquicamente superior). Se pueden concebir estas funciones como una tarea meramente administrativa o burocrática, con lo cual se incide realmente poco en la calidad, o se puede concebir la acción directiva desde una perspectiva más creativa: establecer altos objetivos, motivar y dinamizar al equipo docente, cohesionar a la comunidad educativa en torno a esos altos objetivos. Esta dirección es probable que sea un factor de calidad.

- Los indicadores de calidad que se corresponden con este tipo de dirección podrían concretarse en las siguientes proposiciones:
- Existe un Proyecto Educativo de Centro diferencial bien definido, bien jerarquizado y claramente comunicado a toda la comunidad educativa.
- Se mantienen claros y operativos de forma constante los objetivos que dan significación histórica y social al centro.
- Los miembros de la comunidad educativa participan de forma real y eficaz en las tomas de decisiones que les afectan.
- Existe un alto grado de motivación del personal docente y no docente del centro.
- Hay una adecuada planificación y coordinación de las actividades educativas (previsión de objetivos, adecuada distribución en el tiempo, coordinación y mecanismos de evaluación del logro de los objetivos).
- Se llevan a cabo programas de formación, de perfeccionamiento o de mejora del profesorado acordes con los objetivos y con las necesidades del centro.
- Los equipos directivos tienen una preparación específica para desempeñar sus cargos.
- Los equipos directivos tienen una especial dedicación a las funciones que les son propias.
- Hay suficiente ductibilidad como para abordar la innovación y el cambio cuando éste se considera necesario.

b).- La función docente

La pieza fundamental de la calidad educativa es la figura del educador. Por muchos medios que tenga un centro, ninguno será capaz de sustituir un buen

profesional de la educación. Esta afirmación que, seguramente, nadie está dispuesto a ponerla en cuestión, no pasa de ser una mera declaración retórica si, paralelamente, no lleva consigo un esfuerzo para conseguir que así sea.

En el contexto de educación personalizadora que aquí preconizamos, concebimos al educador no sólo como un “enseñante” con dominio de los contenidos conceptuales que pretende adquieran sus alumnos. Los términos que mejor definen la función del docente, según el arquetipo de educación que proponemos, son el de “mediador” y el de “dinamizador”. El verdadero educador es aquel que es capaz de estructurar o de modificar las capacidades del educando para que lleve a cabo los aprendizajes que se le proponen y que necesita para realizar la ardua labor de vivir conforme a su condición de persona. Serán, por lo tanto, indicadores de calidad relacionados con la función docente:

- Los niveles de formación científica y pedagógica del profesorado.
- El grado de identificación y compromiso de los profesores con proyecto educativo del centro.
- La realización en equipo de las tareas de programación y de coordinación de los contenidos y actividades educativos.
- El grado de coherencia de los contenidos y de las actividades de aprendizaje con los objetivos que dan carácter al centro y con los objetivos-medios previstos colectivamente.
- La utilización de métodos de enseñanza y de educación acordes con una educación personalizadora. En ello tendrá un papel relevante la acción tutorial, dirigida claramente a la orientación personal del alumno.
- La realización de tareas destinadas a la evaluación de su propia acción docente.
- La realización de actividades dirigidas a integrar a los padres en el proceso educativo.

Todo ello demandará acciones destinadas a gratificar las necesidades psicosociales y de autorrealización del profesional, sin olvidar aquellas otras primarias (algún autor las denomina “higiénicas”) relacionadas con la seguridad y con la economía cuya satisfacción es imprescindible, aunque no sea suficiente por sí sola, para producir identificación con su tarea, con el centro y con la filosofía que da soporte a la presencia social del mismo.

c).- Servicios complementarios

Otro de los factores que influyen en la calidad educativa de un centro es, sin lugar a dudas, el que se refiere a todo el conjunto de dotaciones y de servicios llamados a complementar la acción docente. El mismo concepto de eficacia supone que haya relación entre todos los elementos o recursos puestos en juego y que cada uno cumpla su misión de manera adecuada. Denominar a este conjunto de servicios complementarios no quiere decir que carecen de importancia en relación con la calidad educativa, sino simplemente que han de estar subordinados a los objetivos que se persiguen y han de ser proporcionados a los mismos. Pero también hemos de decir que, lamentablemente, con más frecuencia de la deseada se hace uso de estos servicios complementarios como instrumento de propaganda para exhibir un marchamo de calidad ante una sociedad que se deja fascinar más por la apariencia que por la consistencia. Desde la óptica que estamos adoptando aquí, señalamos algunos indicadores de calidad en este ámbito:

- Los locales e instalaciones del centro son sobrios y adecuados a sus necesidades.
- Se dispone de biblioteca, laboratorios y talleres bien dotados y adecuadamente utilizados en orden al aprendizaje de los alumnos.
- El centro dispone de los recursos tecnológicos y de apoyo didáctico necesarios en función de las opciones metodológicas acordadas, de tal manera que favorecen el aprendizaje transformacional.
- El centro dispone y utiliza adecuadamente los servicios de orientación psicopedagógica y profesional.
- El centro cuenta con profesorado de apoyo con formación suficiente como para dedicarse a actividades de refuerzo o profundización con los alumnos que tienen necesidades especiales.
- El centro oferta una gama de opcionalidad acorde con las capacidades e intereses de los alumnos y con las necesidades de la sociedad actual.
- El centro tiene una oferta de actividades complementarias y extraescolares destinadas a completar la formación de los alumnos en todas sus dimensiones de desarrollo.

d).- La familia

Pero la calidad educativa depende también de agentes externos a la escuela. De entre ellos, es la familia la que condiciona de forma más determinante la labor del centro de enseñanza y, por tanto, esa calidad. Si incluimos este

ámbito entre los factores e indicadores de calidad de la escuela, aunque parezca contradictorio, es porque entendemos que la influencia que ejerce la escuela se ve permanentemente mediatizada por los múltiples factores familiares que “a priori” son externos al aula. Pero también el centro educativo, a la vista de la realidad actuante de la familia, puede subsidiar y complementar sus déficits y puede, incluso, actuar sobre los progenitores de los educandos para ayudarlos a mejorar sus actitudes educativas si es que realmente pretende elevar o mantener una educación de calidad. Cabría señalar como indicadores de calidad más sobresalientes en el ámbito de la familia los siguientes:

- El nivel de identificación de las familias con el proyecto y el modelo educativo del centro.
- La estima que tengan los padres de los profesores de sus hijos.
- La valoración que hagan los padres tanto del aprendizaje como del tipo de aprendizaje que realizan sus hijos.
- Las actitudes de motivación que mantienen en casa y la preocupación por los distintos ámbitos de la educación.
- El proyecto educativo familiar.

E).- El entorno

También el entorno, sin duda, influye en la calidad que puede proporcionar la escuela. Es fácil advertir cómo, con frecuencia, los mejores esfuerzos de un excelente equipo docente quedan esterilizados por la acción de un entorno cuyos valores no son coincidentes con los de la escuela, sino que son totalmente adversos. En estos casos, la acción de la escuela es difícil que pueda extenderse hasta dichos ambientes. No obstante, es conveniente poder detectar cuáles son los indicadores de calidad o de falta de calidad del entorno con el fin de planificar una tarea educativa contextualizada. No podemos olvidar que uno de los factores de calidad de la escuela es su capacidad para responder a las necesidades de la sociedad que la circunda o en la que está circunscrita. Sociedad y escuela son, de hecho, dos realidades en unos casos dialécticas, en otros dialógicas. Así, pues, sería importante analizar:

- El tipo de valores que tienen más vigencia en el entorno.
- Las ofertas culturales del medio en el que se desenvuelve el educando.
- El contexto económico y productivo.

- La posibilidad de presencia e influencia de la escuela en el entorno social.
- La posibilidad real de elegir modelo y centro educativo.
- Las propuestas curriculares de la Administración.

f).- Los alumnos

Todos estos factores son fuerzas que inciden en un resultado final: el alumno. Es el espacio donde hay que dirigir prioritariamente la vista para hacer el análisis de la calidad de la educación que “fabrica” el centro educativo. ¿Cuáles son los indicadores o síntomas de que el centro está consiguiendo la calidad que se propone? Ahí estarán, sin lugar a dudas, esos indicadores que señalan los documentos oficiales procedentes de la Administración: los índices de abandono y de fracaso escolar, entendiendo por tal la no consecución de los standard oficialmente previstos, los niveles de rendimiento académico, el grado de satisfacción de los propios alumnos, etc. Pero parece evidente que los indicadores más significativos son aquellos que vienen determinados por los objetivos diferenciales propuestos en el proyecto educativo del centro. Y será imprescindible, como se ha señalado en otro momento, que se vaya haciendo un chequeo permanente del logro de esos objetivos con el fin de introducir modificaciones en los programas y en los procedimientos de actuación. Además de los anteriores, cabría preguntarse por los siguientes indicadores:

- El nivel de desarrollo de las capacidades (destrezas, habilidades) para aprender alcanzado por el alumno.
- El progresivo nivel de autonomía desarrollado.
- El cultivo progresivo de disposiciones de conducta relacionados con los valores preconizados en el proyecto educativo del centro
- La participación real de los alumnos en el centro.
- El desarrollo de la mentalidad crítica ante propuestas de aprendizaje, medios de comunicación y acontecimientos que les rodean.
- Los niveles y el rango de las motivaciones conductoras de las conductas de los alumnos.
- El tipo de relación de los exalumnos con el centro.

Podríamos terminar afirmando que el problema de la calidad educativa de un centro educativo de inspiración cristiana es un problema en el que está implicada la fidelidad a su misión original. Ni vale cualquier contenido ni vale cualquier continente. Pueden ser tentadoras otras opciones más espec-

taculares y de más aplauso social. La educación es una suerte de martirio diario por la soledad de un trabajo que, con frecuencia, carece de reconocimiento tácito, de aprecio y de gratificación. Buen síntoma, puesto que éste es el sello de las obras que perduran. Ella exige educadores con un alto grado de energía o vida interior, con motivaciones que nacen de dentro, ese “dentro” que, como decía Saint Exupery en “El Principito”, sólo es visible para el corazón.

LA PEDAGOGÍA DEL ESFUERZO, EJE DE UNA EDUCACIÓN DE CALIDAD

En la exposición de motivos de la Ley Orgánica de Calidad de la Educación se afirma que *“este nuevo impulso reformador que la Ley promueve se sustenta, también, en la convicción de que los valores del esfuerzo y de la exigencia personal constituyen condiciones básicas para la mejora de la calidad del sistema educativo, valores cuyos perfiles se han ido desdibujando a la vez que se debilitan los conceptos del deber, de la disciplina y del respeto al profesor”*. Posiblemente haya que haber esperado a un alarmante fracaso escolar (¿fracaso del escolar o fracaso del sistema escolar?) para que esta afirmación haya pasado a ser política y socialmente correcta. Alguien dijo que, cuando determinadas vigencias ideológicas se dan la vuelta para batirse en retirada, las antiguas retaguardias se convierten en vanguardias.

Durante algún tiempo hemos asistido en la escuela a una suerte de “pavidolatría” ante la cual todo reclamo de esfuerzo y de exigencia personal ha sido sospechoso de represión contranatural. La expresión espontánea ha sustituido al trabajo sistemático. A la primera ocurrencia se le ha llamado creatividad. El marchamo de calidad, en muchas escuelas, ha venido dictado por el consumo acrítico de novedades, y su empeño ha estado más en detectar cuáles eran los talentos de sus educandos (“que sean ellos mismos”...), que en conseguir que cada uno sacara el máximo rendimiento a los mismos. Y cuando esta espuma pedagógica (porque debajo no hay nada consistente) nos está inundando la estancia de la educación, no nos queda sino retornar a los dictados del sentido común. Digámoslo con palabras del Ministro francés de la juventud, de la Educación Nacional y de la Investigación en su “Carta a los que aman la escuela. Para explicar las reformas actuales”:

“Imposible llegar a conocer el mundo, a practicar un arte o un deporte, o a dominar los elementos fundamentales de la historia, de las lenguas o de la literatura, sin pasar por un cierta disciplina del cuerpo y del espíritu, un rigor intelectual, un esfuerzo de reflexión y de pensamiento porque, en ausencia de estos valores, la cultura escolar no es solamente inaccesible, sino que llega a ser repelente”.

Sin embargo, pretender crear o restaurar una pedagogía del esfuerzo como medio imprescindible para mejorar la calidad educativa en nuestras aulas, no es un empeño que atañe exclusivamente a la escuela. No podemos seguir cultivando la mentalidad mesiánica o prometeica de la escuela como responsable última de la transformación de la sociedad. Quizás sea ésta hoy quien tiene que transformar a la escuela.

A la Administración, en cuanto responsable del andamiaje del sistema educativo le corresponde disponer los mecanismos facilitadores de un pedagogía del esfuerzo en las aulas.

En primer lugar, no se puede seguir confundiendo la enseñanza obligatoria con “enseñanza forzada”. La acumulación del retraso escolar para muchos alumnos les lleva a rechazar los contenidos de la enseñanza secundaria obligatoria convertida en un atolladero. Es necesario diversificar aún más el recorrido de la escuela, proponiendo, a los que lo deseen, dispositivos que se adapten a sus capacidades, a sus intereses y a sus circunstancias.

Por otra parte, el currículo ha de ser pensado y diseñado para superar una “cultura de zapping”, dominada por la dispersión a base de multiplicar áreas de aprendizaje y materias optativas de la más diversa especie. La escuela no tiene como función el conseguir que el alumno conozca toda la realidad, sino la de proporcionarle referentes para interpretar y aprender continuamente la realidad. Hay áreas de aprendizaje que son nucleares y sobre ellas habrá que insistir y profundizar. El problema de esa enseñanza dispersa y superficial no está tanto en la falta de conocimientos de los alumnos (que ya es grave), sino en que es productora de unos esquemas mentales con los que se sobrevuela la realidad objeto de estudio, con renuncia al esfuerzo mental para profundizarla, porque, con tener “nociones” difusas y confusas, les parece que ya saben cuanto deben saber.

En tercer lugar, el sistema educativo tendrá que replantearse si es suficiente el cultivo actual de determinadas actitudes de convivencia sin el cultivo de los verdaderos valores germinales que las fundamentan. Como viene a decir Robert Spaemann, ese consenso mínimo de actitudes de convivencia bebe de fuentes que se encuentran a más profundidad y que han de brotar con más abundancia, y que, por tanto, no pueden, a la inversa, alimentarse de ese consenso mínimo. Si -por continuar con el símil- nuestros acuíferos hubieran de regenerarse tan solo con el agua que viene de las conducciones públicas, pronto ya no llegaría nada a las tuberías. ¿No es esto lo que nos está pasando?

Añadamos a todo ello la necesidad de que el sistema educativo, como bien se dice en la LOCE, no se limite a evaluar los procesos de aprendizaje de los alumnos, sino también los resultados de ese proceso, así como la ac-

ción docente para producirlos. Y estos resultados habrán de tener consecuencias en relación con la promoción de los alumnos a niveles superiores. La razón y la experiencia nos dice que no es posible el acceso a escalones superiores de conocimiento mientras no se tienen los fundamentos de escalones inferiores. Y nos dice que dicha promoción opera en los alumnos como previsión de éxito y como incentivo del esfuerzo. Eliminarlos del horizonte de la evaluación supone prescindir de instrumentos capitales de la motivación.

Pero todo ello fracasará si la Administración no logra generar sistemas, instrumentos, condiciones que eleven el nivel de autoestima y de motivación del profesorado. Para ello habrá que incrementar los márgenes de autonomía de los centros. Pero la autonomía tiene el riesgo de convertirse en rinos de taifas si no va acompañada de medidas reales que valoren los distintos establecimientos educativos y faciliten la libertad de elección de centro educativo de los alumnos o de sus padres. Con una cierta perplejidad hemos podido constatar que, a partir del momento en que han empezado a escasear los alumnos y se ha puesto en riesgo la permanencia de algunas unidades escolares, se ha empezado a reivindicar el derecho del profesor funcionario a tener alumnos, olvidándose que son los alumnos los que tienen derecho a tener profesores y a elegir, ellos o sus padres, en qué manos se quieren poner o quieren poner a sus hijos.

Pero las leyes y las disposiciones administrativas donde toman cuerpo es en manos de los docentes. ¿Qué le corresponde a la *escuela* para crear esta pedagogía del esfuerzo?

Se ha de empezar por entender que la imprescindible cercanía del profesor al alumno solamente es relevante desde la superioridad intelectual, moral y psicológica del educador. No hay posibilidad de instaurar una pedagogía del trabajo, una cultura del esfuerzo, sin educadores con autoridad. Es cierto que la autoridad puede ser socavada por la familia, por la sociedad y por la administración, pero también es cierto que la autoridad se gana; y se gana, sobre todo, cuando se ejerce.

Una cultura del esfuerzo, además, supone introducir en los modos pedagógicos docentes y discentes el sentido de la perfección. No vale cualquier explicación ni vale cualquier respuesta que se aproxime, que indique noción genérica; no vale con que se entienda lo que se quiere decir...

Por otra parte, si queremos que el aprendizaje sea motivador para que movilice la voluntad generando una tendencia al esfuerzo, es preciso que el profesor ponga en juego los tres factores concurrentes: motivos que hagan interesante lo que, en origen, puede no serlo, sin caer en la frivolidad; las previsiones de éxito, presentando metas progresivas con grados de dificul-

tad creciente pero asequibles; incentivos a través de sistemas de evaluación que destaquen no solamente las limitaciones sino también las capacidades y logros del alumno.

Sobre todo, no podemos olvidar que el alumno terminará amando lo que ame su profesor. Y que generará un movimiento de acercamiento a las propuestas de aprendizaje cuando se pueda identificar afectivamente con su profesor.

No conviene, sin embargo, engañarse. Las estructuras básicas de la personalidad se configuran en *la familia*. Si queremos formar personalidades sólidas, libres, competentes para gestionar su propia vida, no podemos dejar de lado la formación de la voluntad.

Decía Maslow: *“Ahora se nos plantea la posibilidad de una nueva patología: la abundancia psicológica; o sea la de sufrir las consecuencias de ser amados y cuidados con devoción, de ser adorados, admirados, aplaudidos y escuchados sin darnos cuenta de ser el centro del escenario, de tener sirvientes leales, de tener garantizado cualquier deseo aquí y ahora, incluso de ser los objetos del sacrificio y de la abnegación de los demás. (...) Sabemos que el niño también necesita experimentar la firmeza, la frustración, la disciplina, la dureza y las limitaciones. O por decirlo de otro modo, sería mejor que la gratificación de las necesidades básicas fuera definida con más cuidado, porque se nos desliza fácilmente en el terreno de la indulgencia desenfrenada, la permisividad, el exceso de protección y la adulación. El amor y el respeto por el niño se deben integrar, al menos, con el amor y el respeto por unos mismo como padres y por los adultos en general.”*

Muchos de nuestros jóvenes y de nuestros niños hoy padecen de esa enfermedad que definió Pierre Janet como “psicastenia”: su manifestación más llamativa es la incapacidad para llevar a cabo una conducta voluntaria.

Y, al mismo tiempo, la familia tendrá que preguntarse acerca del clima de valores que vive. Esos valores van a cristalizar en motivos de esfuerzo o de dínamos de la acción para los hijos. ¿Qué valor tiene la cultura? ¿Qué sentido se tiene del éxito? ¿Qué valor tiene el trabajo? ¿Qué es lo que verdaderamente importa en la vida de los adultos? ¿Qué importancia tiene el maestro?

Pero la escuela, en último análisis, transmite una cultura que está ahí, en la *sociedad* en la que se encuentra instalada. Respira de una “noosfera” inevitable. No es la escuela la que la crea. La cultura, en su sentido más genérico, está creada por otras instancias. Las personas con proyección pública, los medios de comunicación.

Hoy podemos decir que nuestra cultura está dominada por un pensamiento débil. Si no hay certezas porque la verdad no existe ¿para qué movilizar la voluntad en su búsqueda?

Al mismo tiempo, hay una exaltación paroxística de los sentimientos más primarios convertidos en escaparate de la autenticidad. A partir de aquí, el esfuerzo y la disciplina personal serán considerados como residuos del esencialismo intolerante de épocas pasadas.

El resultado de ambos vectores de opinión no pueden ser sino las conductas anémicas. La ausencia de compromisos, el transitivo permanente, el presentismo hedonista.

El núcleo germinal de una educación de calidad probablemente no esté en el interior de la escuela, si bien es hora de que la escuela asuma un cierto liderazgo intelectual para reclamar al resto de las instancias sociales el cumplimiento de sus respectivas responsabilidades.

LA INTERACCIÓN FAMILIA-CENTRO EDUCATIVO, GARANTÍA DE UNA EDUCACIÓN DE CALIDAD

Quizás uno de los fetiches más recurrentes de nuestra época sea la figura del “especialista”. A él se recurre para resolver desde los problemas más complejos hasta los del más elemental sentido común. Portar el halo de “especialista”, aunque sea especialista en generalidades..., es estar expuesto a la reverencia de los creyentes de la modernidad. Quizás no sea sino una manifestación de la superstición tecnologista, según la cual la ciencia aplicada tiene ya respuesta para todas nuestras cuitas y problemas.. Y estas creencias y sus correspondientes actitudes parecen aplicarse hoy también al hecho de la educación y al ámbito de la escuela.

La escuela contemporánea, no lo olvidemos, nace con la Ilustración y, desde entonces, ha aspirado a ejercer el monopolio de la educación, reclamando para sí el saber profesional exclusivo de la enseñanza. El proceso de profesionalización de los docentes ha ido en la dirección de una mayor especialización, de un mayor conocimiento de los contenidos, de los procedimientos y de los mecanismos del aprendizaje, de una mayor integración de las nuevas tecnologías didácticas, etc. Se ha ido convirtiendo él también en especialista. Comenzó siendo “maestro” y ha devenido en “enseñante”.

En este proceso, ni la misma escuela podía prever que su autoproclamado mesianismo, herencia, en cierta manera del despotismo ilustrado, podría terminar por atraer hacia sí todas las expectativas colectivas y, al mismo tiempo, convertirla en el colector de todos los problemas sociales. Quizás ha sido la escuela la primera en perder de vista que, desde que hay sociedad, es

ésta la que se educa a sí misma a través de una multiplicidad, a veces difusa, de acciones y de instituciones, no siempre de carácter formal, entre las cuales toma una importancia capital la familia.

Depositadas sobre la espalda de la escuela la mayor parte de las responsabilidades que tradicionalmente habían ejercido otras instancias sociales, sobre todo las de la familia, hoy la escuela no solamente se siente incapaz de atender la diversidad y la complejidad de las mismas, sino que incluso se encuentra con dificultades, a veces insalvables, para cumplir la más elemental de las que le son propias: la transmisión del conocimiento.

Esta situación, sobre la que no conviene insistir para no dar coartadas, nos conduce a ver con perplejidad cómo, frecuentemente, los padres proyectan la frustración de sus expectativas contra los profesores; cómo éstos se enrocan detrás del “malhacer” de los padres, y cómo, juntos, tienden a culpar de todos los fracasos a un espíritu maléfico itinerante por entre la televisión, internet, la genérica calle, etc.

¿De qué ha dependido siempre y de qué sigue dependiendo hoy que se consiga una educación sólida, de calidad (integral, coherente y eficaz) en un centro educativo? En términos generales podríamos afirmar que una escuela está en posibilidades de ofrecer una educación de calidad:

a).- Cuando las familias de los alumnos cumplen satisfactoriamente con las funciones esenciales que les son propias en cuanto familia, de tal manera que, si ellas no las cumplen, nadie las podrá satisfacer, porque ninguna otra instancia social dispone de los recursos de que dispone la familia por su propia naturaleza.

b).- Cuando la escuela cumple satisfactoriamente con las funciones esenciales que le son propias en cuanto escuela, de tal manera que, si ella no las cumple, nadie las podrá cumplir suficientemente, porque ninguna otra instancia social dispone de los recursos de que dispone la escuela por su propia naturaleza.

c).- Cuando familia y escuela definen un espacio común de acción conjunta para programar, ejecutar y evaluar mancomunadamente su actuación educativa, de tal manera que, si no se ponen de acuerdo, estará en riesgo la eficacia, tanto de la educación familiar como de la educación escolar.

La intención de esta ponencia es abordar la tercera proposición.

No se trata, pues, de que la escuela sustituya a la familia en las responsabilidades que a ésta le son propias. Algunos de los programas de ayuda a la familia que hoy se están proponiendo a la escuela con el fin de que aquélla pueda armonizar trabajo productivo y atención a la prole, no son sino programas de sustitución en funciones nucleares que solamente pueden ser atendidos en el específico y rico clima del hogar.

Tampoco se trata de desviar de la escuela hacia la familia los quehaceres propios de las aulas y de los profesionales de la educación. Se puede sospechar que en muchas de las quejas expresadas por los docentes respecto a la falta de colaboración de la familia con la escuela, se esconde, a veces, el deseo de que los padres se hagan cargo de funciones que solamente en el ámbito escolar se pueden cumplir con competencia profesional. Determinadas iniciativas de cooperación, publicitadas desde algunas escuelas y presentadas como novedad pedagógica, no son sino una confesión pública de la debilidad o de las carencias profesionales de los educadores.

De lo que se trata no es, ni más ni menos, de que se defina ese espacio de confluencia en el que se sitúan una serie de objetivos educativos que, necesariamente, han de ser abordados simultáneamente desde los dos “ecosistemas” básicos en los que se desenvuelve el educando y en los que se construyen las urdimbres básicas de su personalidad. Familia y escuela han de actuar planificadamente al unísono y, en dicha actuación, se interalimentan y se refuerzan mutuamente. El resultado ha de ser el crecimiento armónico, tanto de la urdimbre de orden como de la urdimbre de sí mismo del sujeto de la educación.

1.- EL ESPACIO Y LA FORMA DE INTEGRACIÓN DE LOS PADRES EN LA ESCUELA DEPENDE DE LA CONCEPCIÓN DE EDUCACIÓN QUE PROFESA LA ESCUELA

No cabe duda de que la integración y la participación de los padres en un centro educativo dependerá básicamente de la concepción de educación y de la convicción respecto a la función de la escuela, que esté presente en la dirección y en el equipo docente, y en los mismos padres de un centro escolar.

Se puede entender el hecho educativo escolar desde una perspectiva preferentemente instruccional. Desde esta concepción, la educación escolar consistiría en proporcionar saberes, en transmitir el bagaje de conocimientos que una sociedad ha ido acumulando, en hacer presente ante los alumnos el depósito de las tradiciones de una comunidad. El desarrollo de otras dimensiones de la personalidad no serían sino efecto colateral que se producen en el hecho de la transmisión del conocimiento, condiciones de comportamiento necesarias para hacer viable y eficaz dicha comunicación, o conductas de convivencia requeridas por el simple hecho de que la enseñanza (transmisión de saberes) se lleva a cabo en grupo.

Tendremos que admitir que, para producir este efecto con eficacia, se habrían de bastar los profesionales “enseñantes”. Al especialista se le entrega el encargo de la tarea consistente en trasvasar su conocimiento al niño o adolescente, se espera de él habilidad didáctica para hacerlo con competen-

cia, y se le piden resultados. En este contexto, la presencia de los padres en la escuela no deja de ser periférica, ocasional y subsidiaria respecto a los docentes. Se convocará a los progenitores o responsables de los educandos para pedirles que lo obliguen a estudiar, para demandarles que exijan a sus hijos modificar aquellas conductas que son disfuncionales para su aprendizaje o para el aprendizaje colectivo.

Hay quien puede operar en educación desde la convicción de que la función capital de la escuela es la socialización por reproducción. Se trataría de situar en el primer plano de las intenciones educativas la preparación de las nuevas generaciones para que puedan llevar a cabo una ventajosa adaptación a la sociedad que está ahí. Por ello, será preciso auscultar permanentemente las necesidades sociales e incorporarlas al aula, reproducir en el interior de la escuela las estructuras sociales, las vigencias sociales, las actitudes dominantes para que el alumno las incorpore a su urdimbre personal. Una buena educación, desde esta perspectiva, será aquella que logra dar respuesta a las demandas sociales. Su indicador, a largo plazo, será el status y el éxito logrado por sus alumnos.

En el fondo, estamos ante una escuela de “mercado” en la que la sociedad, convertida en cliente, siempre tiene razón. La genérica sociedad toma concreción en los padres. Por eso, es necesaria la presencia de éstos en la escuela. Dicha presencia ayudaría al centro escolar a armonizar la oferta con la demanda y, por lo tanto, a ser eficaz. Son las reglas del mercado. (La definición de calidad que encabeza buena parte los programas de mejora que están en circulación nos viene a decir que hay calidad educativa cuando se produce la satisfacción plena de las expectativas de los clientes). Sin embargo, dicha presencia corre el riesgo de ser conflictiva, toda vez que se tiende a elevar el interés privado de cada “cliente” a bien común de la escuela. El resultado terminará siendo la huida del profesor del conflicto y el encapsulamiento de cada profesional en su aula.

No han faltado quienes, admitiendo la evidente función socializadora de la escuela, manifiestan su radical disconformidad con lo que es esta sociedad y, por lo tanto, abominan de esa labor reproductora de la educación. Pretenden transformar la sociedad y, en consecuencia, creen que se ha de anticipar en los contenidos que se proporcionan a los alumnos, en las actitudes que se fomentan y en las estructuras escolares todo cuanto contribuya a esa suerte de parusía, de advenimiento glorioso de la nueva sociedad soñada. La escuela, concebida como instrumento de cambio social, tratará de integrar a los padres en tanto que aliados y siempre que se pueda garantizar su contribución a la creación y a la consolidación de los tejidos ideológicos de tal proyecto. A tal efecto, su representación orgánica será más eficaz, por

ser más manejable, que la presencia e intervención más personal. Por eso se fomentan con tanto interés los organismos de participación representativa. En el momento en que la integración de los padres resulte más pragmática y menos ideal, se optará por estructuras de neutralización.

2.- LA ESCUELA PERSONALIZADORA

Ante este horizonte de tendencias, preconizamos una visión de la escuela cuyo referente último sea siempre la persona del educando. Es cierto que la escuela es un lugar específico de la transmisión de conocimientos. Mas los conocimientos, proporcionados con rigor y con exigencia no son sino materiales de construcción imprescindibles para la hechura de la personalidad sólida del alumno. Son imprescindibles, pero no suficientes. Lo relevante no es preguntarse cuánto sabe un educando, sino qué le está aportando cuanto sabe a la maduración de una personalidad madura.

Es tan cierto que la escuela sirve a las necesidades presentes de una sociedad como que debe contribuir a que se produzcan cambios perfectivos en la misma. Pero tales certezas no pueden operar en educación hasta el punto de convertir al educando en producto modelado o formateado de dicha sociedad a través de las aulas. Solamente en la medida en que disponga de una personalidad madura tendrá la posibilidad de hacer adaptaciones creativas al habitat social y cultural que le corresponda, sobreviviendo como persona. Será el sujeto educado quien, desde su singularidad, su originalidad y su autonomía, habrá de decidir qué quiere reproducir de su sociedad y qué quiere transformar.

Si concebimos la función de la escuela como una contribución necesaria para ayudar al educando a construir esa personalidad madura a través de los medios que a la institución escolar le son propios, entonces, comenzaremos a comprender que la acción de los docentes es insuficiente. Hay ámbitos de esa personalidad que no son consecuencia de una adición de distintas influencias, sino que se configuran como resultado del concurso activo y concertado de los agentes primarios de la educación, familia y escuela. El efecto de dichas influencias es una realidad superior a la suma de los influencias sectoriales en concurrencia. La personalidad se constituye por la sinergia de acciones y no por yuxtaposición de las mismas.

3.- QUIEN EDUCA ES LA COMUNIDAD. NECESIDAD DE REFERENTES UNIFICADOS

Al hablar de ayudar al educando a configurar una personalidad equilibrada y madura nos hemos de cuestionar acerca del modo como ésta se configura. Sabemos que en los cimientos de dicha personalidad hay una “urdimbre

constitutiva” operante, resultado de las respuestas que el niño recibe a la necesidad fundamental y fundante de percibirse a sí mismo como un ser digno de valor. Ello dará lugar al nacimiento de la “confianza básica” tipificada por E. Erikson como elemento primigenio de la construcción de la personalidad. Y el niño se percibe como digno de valor, cuando vale para los demás significativos que le rodean, mensaje vinculado al clima afectivo. Y los demás significativos que le rodean, sobre todo en los primeros años de vida, son sus padres. Por eso afirmamos que la “urdimbre constitutiva” se configura en edad muy temprana, que el agente configurador es la familia, y que la escuela es casi exclusivamente receptora. Pero la acción escolar será metabolizada por el educando en función de la estructura de esta urdimbre primera.

Sobre este cimiento, e interactuando con él, se levantarán los dos grandes soportes de todo el resto de la arquitectura personal: la “urdimbre de sí mismo” y la “urdimbre de orden”. El equilibrio o madurez de una personalidad va a depender en buena media de la imagen que el sujeto tiene de sí mismo y de cómo ha ordenado en su estructura mental el mundo circundante, orden que determinará sus pautas de conducta, sus pautas morales e, incluso religiosas. En la hechura de estos dos soportes sigue siendo agente capital la familia, pero ya interviene de manera muy activa la escuela, pues, parafraseando a Hanna Arendt, podríamos decir que, cuando un maestro se pone delante de un alumno, implícita o explícitamente, se lo proponga o no, le está dando dos mensajes básicos: “el mundo es así”; “tú eres así”. Las preguntas que nos hacemos a este respecto son ¿desde qué referentes se da esa versión al niño y al adolescente? ¿Hay acuerdo en esos referentes?

La movilidad continua de referentes (valores, criterios, cosmovisiones, pautas de conducta, etc.) produce una serie de disonancias esquizoides y de incoherencia de personalidad. Hemos de reconocer que, tanto la autoimagen como la imagen axiológica que nos formamos del mundo, se construyen siguiendo mecanismos semejantes a los que sigue la toma de conciencia de la imagen de nuestro rostro. Ésta depende de la imagen que nos devuelve el espejo en el que nos miramos puesto que es imposible contemplar directamente la cara que contiene a los ojos. Si todos los espejos en los que nos hubiéramos mirado a lo largo de nuestra vida hubieran sido cóncavos, la imagen que ahora tendríamos de nosotros mismos estaría condicionada por la deformación del espejo. Pero sería aún más grave que cada uno de los espejos en los que nos hemos ido mirando, dependiendo de sus diversas deformaciones, nos devolviera imágenes distintas e incoherentes. Esta falta de acuerdo básico no le permite al sujeto fijar un autoconcepto del yo. Al no tener conciencia clara de su identidad, se sentirá inseguro. Al sentirse inse-

guro no podrá hacer una apertura creativa hacia los demás y generará conductas poco adaptadas.

Este es el caso, en el fondo, de quien padece una propuesta de referentes en la familia y otra totalmente disonante en la escuela; una procedente de la escuela institución y otra en el aula con cada uno de sus maestros. Cuando se produce la circunstancia de que en un centro escolar la institución actúa, por ejemplo, en torno a una concepción cristiana de la educación, mientras que el grupo padres actúa en torno al valor eficacia académica exclusivamente, y un sector del profesorado en torno al valor de los rendimientos económicos personales, no se puede hablar de comunidad educativa. Los resultados, en términos estrictamente educativos, han de ser forzosamente pobres. Parece, pues, claro que, para que haya una comunidad educativa en tanto que realidad actuante, se necesita un núcleo importante de acuerdos respecto no sólo al valor educación, sino respecto a los valores básicos implicados en dicha concepción de la educación.

Ahora bien: toda la vida interna de la comunidad educativa tiene un punto de cristalización y una forma concreta de manifestarse en el fenómeno de la participación. Conviene, pues, que nos detengamos a analizar los distintos contornos del fenómeno de la participación de los padres en los centros educativos.

4.- PRESUPUESTOS BÁSICOS DE LA PARTICIPACIÓN DE LOS PADRES EN LOS CENTROS EDUCATIVOS.

a) Qué entendemos por participación.

En el lenguaje de los centros escolares es éste un vocablo bastante equívoco que sirve para describir conductas de la más diversa índole: asistir a una reunión informativa convocados por la dirección del centro o por el presidente de la asociación de padres, acudir a recoger boletines de calificación de los hijos, tomar parte en una fiesta, financiar una actividad cultural o recreativa, etc. A todo ello se le denomina participación, cuando, en el fondo, no pasan todas ellas de ser actividades “asistenciales” (en el doble sentido de la palabra: asistir y ayudar).

Aquí entendemos la participación como el hecho de tomar parte en las decisiones que a una persona o grupo le afectan. Más concretamente, la participación de los padres en el proceso educativo del centro escolar donde se forman sus hijos implicaría:

- *Tomar parte en el establecimiento de objetivos* que afectan a la educación de sus hijos. Salvo con quienes profesan ideologías radicalmente colectivistas, podemos constatar un acuerdo amplio respecto al principio de que son los padres los que tienen el derecho preferente a determinar el tipo de educación que desean para sus hijos. Al fin y al cabo, el compromiso con el ser que han engendrado y traído al mundo es el compromiso de hacerlo persona. Definir cómo conciben a la persona y cuál es el mejor camino para conseguirlo forma parte de su responsabilidad. Convendría volver a recordar que, ni la institución escolar ni el profesor son “propietarios” de los niños mientras están a ellos encomendados. Por eso, cuando se trata de definir qué es lo que se desea conseguir con los educandos (objetivos), los padres no pueden ser solamente espectadores: han de tomar parte en la decisión. Esta afirmación, no obstante, precisa de matices:

Hemos de tener en cuenta, en primer lugar, ante qué modelo de establecimiento educativo estamos en cada caso. Si el centro pertenece a los poderes públicos, los grandes objetivos de la educación vienen determinados por la normativa de la Administración. Tal centro tiene la obligación de mantenerse en un marco pluralista de objetivos generales, equidistante de todas las opciones ideológicas particulares. Esta es la barrera que no podrá franquear ninguna participación, puesto que supondría desvirtuar su razón de ser.

Frente a este modelo de centros, puede haber establecimientos de libre “mercado” educativo. A pesar de la antipatía que pueda producir este tipo de centros, tienen plena legitimidad. En estos colegios, asegurados los objetivos base exigidos por la Administración educativa, el resto de sus finalidades se formulan teniendo en cuenta la demanda coyuntural de sus “clientes”, los padres.

Hay, por último, centros con un “ideario”, con un “carácter propio”, depositarios de lo que ellos interpretan como un carisma o como una misión en el campo de la educación. Se presentan ante la sociedad para ofertar una educación alternativa. En este caso, los objetivos-tendencia son marcados por derecho y por deber por la institución titular. Probablemente ni siquiera la dirección del centro debe disponer arbitrariamente de esos objetivos, puesto que solamente es administradora, depositaria de los mismos. Con mucha más razón habría que decir que, ningún sector de la colectividad educativa está legitimado para cuestionarlos o modificarlos. Estos objetivos no se ponen nunca a referendum.

Podríamos afirmar que la primera participación de los padres, en cualquiera de los casos, comienza haciendo la elección del modelo que percibe como más ajustado a su concepción educativa. Esto exigirá que los centros

definan sus objetivos con la mayor nitidez posible, que jerarquicen dichos objetivos claramente y que los comuniquen adecuadamente. También en materia de educación debe hacerse la oferta con “etiqueta” de calidad y con “denominación de origen”.

Establecido este gran marco o proyecto educativo diferencial, los profesionales o técnicos de la educación, los profesores, diseñarán los objetivos “técnicos” de instrucción. Así como del profesional de la medicina o del profesional de la arquitectura o de cualquier otro campo son de esperar respuestas profesionales, hasta el punto de que desconfiaríamos de quien se dejase influir en sus diagnósticos o cálculos por opiniones o imposiciones de los no profesionales, habrá que admitir que la formulación de los objetivos que hacen referencia tanto a los contenidos de enseñanza como a los procesos de aprendizaje son de la exclusiva competencia del docente.

Dicho esto, es preciso entender que, ni los objetivos tendencia que dan carácter a un centro educativo, ni los objetivos técnicos establecidos por los educadores profesionales podrán llegar a ser viables si no se consiguen otros objetivos “mediales” que hacen referencia a aspectos formativos y cuya consecución concierne tanto a la escuela como a la familia. Estos últimos pueden y deben ser establecidos con la concurrencia de los padres. Como veremos en otro momento, no se trata solamente de dictar a los padres lo que deben hacer, sino de ponerse de acuerdo entre padres y profesores para clarificar qué queremos conseguir en la educación del niño o adolescente.

-Intervenir en las tomas de decisiones operativas o de ejecución que se refieren a los objetivos arriba señalados. Pero una opción de objetivos compromete unas estrategias para su consecución. Por la propia naturaleza de las metas acordadas en este nivel, no serían suficientes las estrategias adoptadas solamente en el ámbito del centro escolar ni las estrategias en el ámbito de la familia. Será preciso hacer converger ambas en una misma dirección. Podemos haber coincidido, por ejemplo, con el resto de la comunidad educativa en la necesidad de conseguir de los educandos mejores hábitos de estudio, mayor creatividad, más espíritu crítico, más sentido del esfuerzo, etc. Pero a la hora de definir y de ejecutar las estrategias para conseguirlo, ha de intervenir tanto la familia como la escuela con acciones que les son propias a ambos y que se refuerzan mutuamente. Su consecución será el efecto de una sinergia, como se ha señalado más arriba. Estas acciones han de ser planificadas conjuntamente y han de ser establecidas desde un compromiso o pacto que vincule a las partes.

-Tomar parte en el control de eficacia de la labor de educar, sobre todo en lo que respecta a los objetivos acordados. Aunque es cierto que la labor educativa global muestra sus resultados finales muy a largo plazo, sin embargo, cuando los grandes objetivos se han concretado en metas más próximas y en conductas observables, es posible controlar y evaluar los resultados que se van obteniendo a más corto plazo. Es el caso de los objetivos que se pueden establecer por acuerdo de educadores y padres en torno a esos espacios no estrictamente profesionales y que afectan a ambos por igual en la responsabilidad de alcanzarlos.³

Los padres no pueden ser ajenos a ese chequeo de eficacia puesto que son agentes y, al mismo tiempo, son receptores de esas conductas objeto de evaluación. Cuando se habla de control, sin embargo, es preciso tener cuidado de no mutilar el término, como parece ocurrir con frecuencia, reduciéndolo a simple fiscalización como si de un servicio mercantil se tratara. El control evaluador es un instrumento más del proceso educativo, que ha de llevar a tener información acerca de la evolución del proceso educativo, a servir de motivación -de refuerzo- de aquellas capacidades y conductas que se pretenden fomentar en los educandos, a la revisión de los objetivos y de las correspondientes estrategias, etc.

b) La participación integrada.

Podríamos afirmar con justicia que, cuando los padres definen unos valores educativos para sus hijos y eligen un centro en coherencia con esos valores, están realizando un primer acto de participación. De la misma manera, cuando reciben información por parte del centro escolar respecto a las decisiones que se toman en el mismo, también hay algún nivel de participación. Hay más participación aún cuando son consultados y, evidentemente, mucha más cuando se decide por consenso o por votación.

Otro tanto podríamos afirmar en lo que atañe a los modos de gestión. Hay alguna participación cuando, en una organización escolar, un representante único decide teniendo en cuenta el sentir y el pensar de los miembros implicados, y hay participación cuando el centro es cogestionado y hasta autogestionado por todos los miembros del grupo.

Pero, si queremos ser eficaces en la consecución de los objetivos de me-

³.- Cuando hablamos aquí de “control de eficacia” o de “evaluación”, no nos estamos refiriendo al acto profesional de evaluar los rendimientos académicos o los objetivos profesionales establecidos por los docentes en sus correspondientes áreas de enseñanza. Tal evaluación ha de ser un acto profesional, llevado a cabo exclusivamente por los profesionales y con un espíritu y un saber hacer esencialmente profesional.

jora de la calidad educativa, será preciso que nos preguntemos: toda forma de participación ¿es igualmente funcional y productiva para cualquier grupo? ¿Todas las cuestiones admiten el mismo grado de intervención participativa de los miembros del grupo?

Habrá que admitir que la naturaleza del grupo o de la institución determina cuál es el grado óptimo y la morfología de la participación, así como la naturaleza de los problemas o temas que se ponen a consideración dictará el nivel de intervención de los miembros. El modelo participativo formal de la sociedad civil democrática no vale, por ejemplo, para regir los modos de participación en la familia; el modelo de participación de una sociedad anónima, o de un club, o de un partido político, o de un sindicato, no valen para un centro educativo.

Cuando hablamos de una colectividad educativa nos estamos refiriendo a un grupo de personas de diferentes posiciones en el grupo y con diferentes papeles; con diferentes cualificaciones y con diferentes responsabilidades; un grupo de gran heterogeneidad, actuando en el marco de unos objetivos generales -los de la educación y los de la institución- que no han de estar por definir, sino claramente formulados y jerarquizados por las titularidades de los establecimientos educativos. Todo ello nos lleva a definir la participación de la comunidad educativa como una “participación integrada u orgánica”. Es decir, una participación en la que, cada sector, interviene de acuerdo con su status y con su role: los titulares, como titulares; los profesores, en tanto que profesores; los padres, como padres, y los alumnos como alumnos. Cuando los padres pretenden participar asumiendo papeles de profesores para dar lecciones en el campo que a éstos les corresponde; cuando los profesores olvidan su papel de tales y actúan asumiendo el de los alumnos o el de los padres, están creando las condiciones óptimas para que se generen climas de frustración, de desconfianza, de ineficacia y, por ello, de descrédito del mismo concepto de participación. He aquí por qué conviene tener bien delimitados los campos de participación antes de poner ésta en marcha.

c) La participación, valor instrumental. Participación por objetivos.

Como hemos tratado de dejar claro en apartados anteriores, si el término “participación” no es sometido a un detenido análisis y a las correspondientes matizaciones, su connotación social, tan altamente positiva, puede conducir a la colectividad educativa a caer en una “participomanía” ciega e inmanente. Hay algunas tendencias entre los teóricos de la enseñanza que pretenden medir la calidad educativa de un centro escolar por la cantidad de intervención de los diversos miembros del grupo en la vida de la escuela.

Aunque resulte evidente para los más avezados en la vida de las aulas, será necesario afirmar que, en educación, la participación no es un valor autónomo, sino un valor instrumental. En el deporte olímpico y en el escolar, lo importante es participar; en educación, lo importante es “ganar”. La participación es una variable importantísima en el proceso educativo, pero una variable interviniente dependiente de la variable final, la cual está marcada por los objetivos educativos. Lo importante es conseguir unos resultados educativos y, para ello, entendemos que es muy importante la participación. Pero la participación no es el resultado.

Un sistema de gestión según el cual todos deciden en todo, puede llegar a ser altamente disfuncional, como demuestra la experiencia con más frecuencia de la deseada. En ocasiones, sucede que el resultado final de una participación inmanente es aún más pobre, en términos educativos, que el originado por una gestión autoritaria.

En último análisis, tendríamos que afirmar que, en educación, como en otros muchos campos, toda participación ha de ser “participación por objetivos”.⁴ Los miembros del grupo intervienen en los diversos momentos de la planificación, de la ejecución y del control del proceso educativo con el fin de alcanzar los fines globales que anteceden a la misma acción participativa.

d) Participación, confianza y responsabilidad.

Por último, y en el marco de lo que son estos presupuestos básicos de la participación, se hace necesario afirmar un principio más: “La participación eficaz de los padres en la escuela ha de ser el resultado de la confianza de los directivos y de los profesores en la capacidad de aquéllos para intervenir en las decisiones que les afectan, por una parte, y, por otra, de la voluntad de identificación y de compromiso para contraer responsabilidades por parte de los padres de los alumnos”.

Si falta aquella confianza en la capacidad de los padres, no será posible pasar de una participación burocratizada y limitada a las áreas más periféricas de la vida escolar. Es posible que surja permanentemente un conflicto de competencias y que se actúe bajo la presión del recelo. A su vez, el deseo de intervenir de los padres se verá desincentivado al constatar que su participación no es lo suficientemente estimada por el centro.

Pero, al mismo tiempo, es imprescindible añadir que, de nada servirá la confianza de los docentes, si no se pone de manifiesto la voluntad de identificación de los padres con la labor educativa que se lleva a cabo en la escuela.

⁴ Ver: GELINIER, O. “*Dirección participativo por objetivos*”. A.P.D. Madrid. 1968.
HUMBLE, J.W. “*La dirección por objetivos*”. A.P.D. Madrid. 1968

la y la capacidad de contraer compromisos y de responsabilizarse en las acciones de la educación.

Cuando se percibe que el deseo de participar obedece solamente a una intención de defensa de intereses parciales, de creación de presiones o de adquisición de poder; cuando se constata que la participación no es sino una fórmula para diluir responsabilidades en el mal llamado “colectivo”, aparecerán posturas reactivas de desconfianza que harán inviable toda acción mancomunada para la consecución de objetivos.

Entre confianza de unos e identificación y responsabilidad de otros, se produce una relación de mutualismo cuyo resultado es el crecimiento progresivo de la cooperación. Pero la participación en un centro escolar no se improvisa ni se impone. Es consecuencia de un dinamismo planificado y cultivado, según una especie de ecuación en la que al crecimiento de la confianza le corresponde un incremento del compromiso y viceversa.

5. MECANISMOS FACILITADORES DE LA PARTICIPACIÓN DE LOS PADRES EN LOS CENTROS EDUCATIVOS

Dicho lo anterior, sin embargo, es previsible que, cada grupo de los que están llamados a configurar una comunidad educativa tengan sus específicas dificultades para integrarse en un núcleo común de valores, para crear lazos afectivos y de solidaridad en torno a ese núcleo y para generar una comunicación y una interrelación de conductas que lleven a la participación eficaz. En estas conductas actúa todo el complejo universo de las motivaciones y de los intereses, de las expectativas, de los roles, de las diferencias de posición en el grupo e, incluso, las diferencias generacionales.

De todos los sectores llamados a construir la comunidad educativa, se comprueba que es el de los padres el que se encuentra con mayores barreras para ejercer una participación formal (en cuanto grupo) en el centro escolar. La experiencia de la mayor parte de asociaciones de padres de alumnos, por ejemplo, conduce al mismo sentimiento de frustración, salvo en situaciones coyunturales de un problema excepcional: la participación de los padres es más bien escasa y pasiva, y no suele haber proporción entre los esfuerzos y dedicación de los dirigentes de una asociación, y la respuesta de la colectividad de padres. Con frecuencia se agotan las mejores imaginaciones en busca de actividades atractivas sin haber conseguido ni siquiera un éxito de asistencia. La conclusión final de muchos dirigentes es casi siempre la misma: “los padres no se interesan por nada.”

No obstante, se puede comprobar simultáneamente que la preocupación de las familias por la calidad de la educación de sus hijos es un fenómeno

socialmente creciente. Cubiertas las necesidades de escolarización, va surgiendo la necesidad de calidad de educación. ¿Cómo se explica entonces esa dificultad para integrarse en una participación comunitaria?

Al margen de explicaciones históricas o sociológicas de más largo alcance, una contestación inmediata relacionada con la falta de implicación de los padres, es la que se refiere a la carencia de conciencia de grupo previa, necesaria para llegar a configurar parte de una comunidad formal. Los padres de los alumnos no se perciben a sí mismos como miembros de un grupo con perfil diferenciado de intereses, excepto en momentos aislados de un fuerte reto externo: ante una legislación percibida como lesiva, ante la falta de puestos escolares en una zona, ante una situación de riesgo para los niños, etc. ¿Cuál puede ser la causa de esa falta de conciencia espontánea de grupo?

En primer lugar, no podemos olvidar que, en materia de educación, su motivación primaria o su interés inmediato no es colectivo: está centrado en cada uno de sus hijos en particular. Los problemas generales o colectivos se sitúan en un rango muy secundario en la jerarquía de intereses.

Por otra parte, hemos de tener en cuenta que las motivaciones para elegir un mismo establecimiento educativo son ampliamente divergentes en las distintas familias. Unas eligen por proximidad geográfica; otras, por prestigio académico; otras, por tradición; otras, por influencia social; otras, por aprecio al estilo educativo, etc. Esta circunstancia va a dificultar la percepción compartida por todos tanto de los objetivos de un centro, como de su correspondiente jerarquización.

Asimismo, en un grupo heterogéneo de familias, el mismo valor “educación” es apreciado en distintos grados y con distintos contenidos, lo que se va a manifestar en una amplísima gama de grados de identificación con la institución educativa y, por lo tanto, en los niveles de participación.

Es en este contexto en el que habría que situar todo ese otro conjunto de explicaciones circunstanciales a las que responden los padres cuando se les pregunta acerca de la falta de participación: “falta de tiempo”, “ya sé lo que me van a decir”, “no suele servir para mucho”, “no se nos escucha”, “me falta formación”, “temo recibir malas noticias sobre los hijos”, “experiencias anteriores desagradables”, etc.

A pesar de todo, es necesario afirmar que entre comunidad y participación se produce una interrelación de doble vía: Si es cierto que, cuanto más comunidad hay, se genera mayor participación, también es cierto que cuanto mayor participación haya en una colectividad, se dará mayor cohesión de grupo y, por ello, más comunidad.

Todo lo dicho anteriormente nos describe una situación de hecho, pero convendría que los responsables de los centros que deseen más participa-

ción de los padres, así como los responsables de las asociaciones de padres de alumnos se preguntaran acerca de los mecanismos psicosociales que actúan, bien como facilitadores o bien como inhibidores de la acción participadora de los padres en orden a la creación de la comunidad educativa. Sobre las bases de las conclusiones a las que se puedan llegar al responderse a esta cuestión, quizás se puedan imaginar actuaciones distintas a las que se vienen viviendo hasta ahora y se puedan acometer programas más productivos.

Podríamos partir de dos afirmaciones que están presentes en casi la totalidad de los teóricos del tema de la participación

a).- Una persona participa tanto más en un grupo o en una institución cuanto más identificado o integrado se encuentre con la misma.

b).- Cuanta más capacidad tenga dicho grupo o institución de satisfacer necesidades del individuo, mayor será la identificación de éste con aquélla. Como viene a afirmar Herbert A. Simon⁵, entre la capacidad de la organización para satisfacer necesidades y la participación de los individuos en la misma, se produce una suerte de mutualismo.

El proceso se produce, pues, de acuerdo con la siguiente secuencia:

- Los padres del alumno perciben unas determinadas necesidades.
- El centro escolar da respuesta sistemática a esas necesidades.
- Los padres de los alumnos se sienten identificados con el centro escolar y participan.

El verdadero problema radicará, por una parte, en la cantidad, calidad y jerarquía de las necesidades sentidas por los padres, y, por otra, en la capacidad del centro para dar respuestas a las mismas y suscitar otras nuevas.

Conviene detenerse en el análisis de las necesidades, de la mano de psicólogos de la motivación como Maslow, Herzberg o Hughes:

Sabemos que toda motivación de conducta es un vector (una fuerza) que tiene su correspondiente origen en una necesidad o en una tendencia; que tiene una intensidad variable según las personas, las edades, la educación, etc.; que va en dirección a aquello que puede satisfacer la necesidad o la tendencia, y no en otra.

Sabemos también que las motivaciones se ordenan en la persona de acuerdo con una jerarquía piramidal. En la base están las motivaciones que surgen de necesidades primarias: las vitales, las de seguridad, las económicas, etc. En un rango superior se sitúan motivaciones que nacen de la necesidad de afirmación del yo: vinculación social, estima, éxito, aceptación, va-

⁵ SIMON, H.A. "El comportamiento administrativo". Aguilar. Madrid. 1972

loración, etc. Coronan la pirámide las motivaciones correspondientes a necesidades transitivas: autorrealización, de sentido de la propia existencia, éticas, espirituales.

Se nos dice, por otra parte, que las necesidades inferiores son simples necesidades de conservación, defensivas. Su insatisfacción dificulta la integración de la persona en el grupo y, por lo tanto, su participación en la consecución de los objetivos del grupo. Pero, por otra parte, su satisfacción no crea, por sí misma, impulso a la acción participativa en la comunidad. Un centro puede, por ejemplo, haber resuelto el problema de la enseñanza gratuita de sus alumnos a través de conciertos con la Administración educativa o a través de otras vías; puede asegurar buenos resultados académicos; puede tener confortables instalaciones; puede ofrecer seguridad... Con ello asegura un grado de satisfacción primaria de los padres, pero no asegura una identificación creativa de los mismos con los fines más nucleares del centro.

Solamente la existencia de motivaciones de rango superior, y la capacidad del centro docente para satisfacer esas necesidades dinámicas, personalizadas y creativas, despertarán la posibilidad de identificación y de participación en la comunidad educativa.

Estas necesidades superiores transitivas, denominadas “necesidades de desarrollo” por Hughes, no van apareciendo con fuerza motivadora sino en la medida en que se va dando un proceso de maduración de la persona. A este orden de necesidades o de intereses suelen corresponder los grandes objetivos de instituciones educativas que fundamentan su acción docente en una visión personalizadora y trascendente del hombre. Esto quiere decir que, solamente en la medida en que van siendo coincidentes los objetivos superiores de estas instituciones con las necesidades e intereses (motivaciones) de los padres, es posible una participación creativa y eficaz.

Se alegrará, lógicamente, que no siempre los padres están en esta sintonía de motivaciones. La experiencia nos lleva a pensar que, como consecuencia de climas de pensamiento vigentes hoy en nuestra sociedad, los sistemas de valores y, por lo tanto, los sistemas de motivaciones de los padres son cada vez más divergentes de los esquemas de valores y de las ofertas educativas de los centros docentes que desean fundamentar su educación en valores de sentido. Ante esta real situación, será preciso empezar a pensar si los centros de enseñanza no habrán de ser cada vez más educadores de familia, no solamente de niños o de adolescentes. A su vez, habrá que pensar si las asociaciones de padres de alumnos no tendrán que orientar la mayor parte de sus energías en acciones planificadas a medio y largo plazo dirigidas a facilitar la labor de formación de sus asociados.

*“Los padres son los primeros y principales educadores de sus hijos. La escuela es consciente de ello. Mas no siempre lo son las familias. La escuela, en este caso, asume también el deber de instruirlos. Todo lo que se haga a este respecto será poco”*⁶

En la medida en que los padres van apreciando lo que es el valor educación -no solamente la escolaridad o la instrucción-, venimos observando que aumenta la disposición a participar. Asimismo observamos que aumenta esta disposición en la medida en que, tanto los padres como los profesores, perciben que los contenidos del Ideario de un centro son capaces de dar sentido, no solamente a la existencia del niño, sino también a sus propias existencias. Comienzan a percibir a partir de ese momento la educación como una “misión” y el quehacer educativo como una vía de autorrealización. He aquí por qué es tan importante que los centros sitúen su acción (no sólo sus documentos) en un marco claro, puro y jerarquizado de objetivos que puedan ser percibidos nítidamente por todos a través de sus actos. Cuando un colegio tiene un estilo distinto y nítido, estilo que no es sino una filosofía transparentada a través de todas y cada una de las actuaciones diarias de sus docentes, de la organización, de las actitudes, etc., es probable que la elección que los padres hacen del mismo sea altamente consciente y homogénea. Cuanto más homogénea y, al mismo tiempo, diferenciada de otras ofertas educativas sea la elección de los padres, más probabilidades habrá de identificación con el centro. Cuanto más identificación tengan, más probabilidades de participación.

Dice Douglas McGregor: “Cuando las personas no encuentran en una actividad oportunidades para satisfacer necesidades que le son importantes (o no son sensibles a necesidades importantes, añadimos nosotros...), proceden con indolencia, con apatía, y renuncian a aceptar responsabilidades”⁷. Habrá que insistir, por lo tanto, en la exigencia de despertar y de descubrir esas necesidades importantes para clarificar cuáles de ellas pueden ser satisfechas por el centro educativo y de qué manera.

6. PARTICIPACIÓN E IDENTIFICACIÓN

Hemos afirmado en el apartado anterior que una persona tanto más participa en un grupo cuanto más identificada se encuentra con dicho grupo. Con el deseo de llegar aún más al fondo del análisis de los mecanismos psicológi-

⁶ CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. “Dimensión religiosa de la educación en la Escuela Católica”. 1988. (ap. 43)

⁷ MCGREGOR, D. “El aspecto humano de las empresas”. Ed. Diana. México. 1972.

cos que intervienen en el hecho de la identificación y de la participación en los centros docentes, vamos a enunciar algunas de las hipótesis que hemos sometido a observación y a contrastación experimental, al objeto de que nos sirvan de pauta para la búsqueda de nuevos modelos de participación.

En primer lugar, observamos que, cuando se produce una participación eficaz para la consecución de los objetivos en un centro educativo, como en cualquier otro grupo, la identificación de los padres se suele manifestar en una triple vertiente:

- Identificación con el centro escolar como institución.
- Identificación con la actividad o tarea que se puede realizar en el centro escolar o que se les puede encomendar a los padres.
- Identificación con los correspondientes subgrupos dentro de la organización del centro.

Ciertamente, podríamos encontrarnos con una colectividad de padres que “aman” al colegio de sus hijos, que están identificados con la labor del personal docente e, incluso, están decididos a defender el centro ante cualquier arbitrariedad o agresión externa. ¿Es suficiente esa identificación para garantizar una participación creativa? Claramente no, si no encuentran una actividad en el centro con la que se puedan identificar. Es más: identificados los padres con el colegio e identificados con la actividad que allí pudieran llevar a cabo, puede verse bloqueado su impulso a la participación si el grupo de personas concretas con las que tienen que relacionarse en esa labor no reúne las condiciones necesarias como para generar también una identificación.

Veamos, pues, en qué condiciones o desde qué hipótesis es probable que se produzca la actividad de la participación.

a) Identificación con el centro educativo como institución u organización.

1º.- Cuantas más muestras de aprecio da el centro de la valía de los padres, más probabilidades hay de identificación de éstos con aquél.

Se fundamenta esta afirmación en el hecho claro de la presencia en toda persona de tendencias a la afirmación de su propio yo a través del aprecio de los demás. Es la necesidad de ser comprendidos, de ser aceptados, de ser valorados: es la tendencia a la estima. En el momento en que el sujeto siente satisfecha esa tendencia por otro, espontáneamente surge un movimiento de identificación con él.

¿Cómo se concreta esta afirmación en la vida de un centro docente? Podríamos asegurar que: cuantas más posibilidades tienen los padres de intervenir en el colegio en las tomas de decisiones que les afectan, también hay

más probabilidades de identificación con el colegio. Pero para que se produzca esta respuesta de identificación es preciso que el estímulo de la estima se perciba de una manera personalizada y no solamente como una posibilidad burocratizada a través de representantes. Es posible que éstos tengan la oportunidad de percibir y experimentar en el contacto con el colegio esa supuesta estima productora de identificación y de participación, pero quedará limitada a ellos puesto que el sistema de satisfacciones que les produzca no es fácilmente transferible a otros padres.

La desconfianza de los docentes, por lo tanto, las reservas, la convicción de que los padres no tienen nada importante que aportar en materia educativa, la actitud defensiva, en suma, ante los padres de los alumnos inhibirá toda tendencia a la identificación y, por ello, a la participación.

2°.- Cuanto más personalizada es la educación que proporciona un centro, más probabilidades habrá de identificación de los padres con el mismo.

No podemos olvidar que los padres tienen una motivación de gran fuerza tractora: sus hijos y sus hijas. Es fácil constatar que el problema abstracto de “la educación”, “el colegio”, “la enseñanza”, no pasan de ser conceptos objeto de especulación en la tertulia, o de retórica para los discursos de ocasión. Tales conceptos no tienen capacidad de movilizar conductas comprometidas en la gran mayoría de los padres de los alumnos. Son sus hijos concretos, con sus problemas y con sus experiencias concretas y cotidianas, sobre los que se va construyendo, día a día, una expectativa individualizada, los que tienen esa capacidad de movilizar determinadas acciones de compromiso. En la medida en que un centro educativo responde a la demanda de conocimiento y de atención personalizada de los alumnos, se satisface una necesidad importante de los padres y éstos se encontrarán más identificados con el colegio. Es por esto por lo que desempeña un papel tan importante en la participación de los padres la labor tutorial bien hecha, así como los servicios de orientación.

3°.- El prestigio del centro al que acuden los hijos tiende a gratificar las tendencias de afiliación y de pertenencia de los padres

Parece claro que uno de los aspectos de la necesidad de afiliación o de pertenencia incluye la tendencia a vincularse con las entidades o grupos que ostentan prestigio en la sociedad. La satisfacción de esa necesidad de pertenencia produce, como en los casos anteriores, un movimiento de identificación y, por ello, facilita los procesos de participación.

Sin embargo, no es fácil determinar cuáles son todas las variables que intervienen en la adquisición de prestigio de un centro docente, pero si se ais-

lan características que poseen aquéllos en los que hay acuerdo generalizado acerca del prestigio, encontraremos algunos rasgos significativos:

- Tienen un proyecto propio que les diferencia del resto de su nivel y de su entorno (“saben lo que quieren”).
- Tienen un sello de “seriedad”: no actúan por estímulos coyunturales ni por razones acomodaticias, sino por principios estables.
- Poseen un alto nivel de profesionalidad docente: competencia científica, preparación pedagógica y dedicación.
- Poseen un alto grado de eficacia.

b) Identificación con la actividad o tarea.

No obstante lo dicho, suele ser frecuente que ese potencial de participación no siempre se ponga en movimiento a causa de la pobreza motivadora de la actividad que puedan realizar los padres dentro del centro escolar. Se les llama a escuchar informes, a recibir una conferencia, a manifestar adhesiones, etc. Su presencia se reduce a conductas pasivas. En la mayoría de los casos se formula la petición de participación en términos de asistencia. Una vez más, se olvidan algunas de las tendencias básicas que impulsan a la acción. Por ello habrá que señalar también aquí algunas de las condiciones que hacen más probable la identificación y la participación.

1.- Cuanto más creativa es la labor que se solicita realizar a una persona, más fuerte será la identificación con dicha labor.

En cualquiera de los campos de acción en los que nos podemos encontrar diariamente, cuando la labor a realizar es percibida como una tarea mecánica, donde no es posible poner nada del propio saber y del propio ser, la identificación con ella será débil y se tenderá espontáneamente a la inhibición en la participación. En el fondo de nosotros mismos late una tendencia a percibirnos como personas “competentes”, con capacidad para aportar algo en el mundo que nos rodea, con necesidad de alguna creatividad. Cuando se compromete al sujeto con una acción en la que queda reconocida esta capacidad, se gratifica todo ese universo de necesidades y es muy probable que aparezca un movimiento de identificación y, por ello, de participación. Por el contrario, si se partiera de la base de que los padres no pueden aportar nada en el terreno de la actividad educativa en el colegio, se estaría negando incluso la posibilidad de creación de una comunidad educativa.

2.- Cuanto más refleja un trabajo determinado la autonomía personal o grupal en la toma de decisiones y en la ejecución, más intensa será la identificación con la actividad.

En el fondo, esta afirmación no es sino una variación sobre la afirmación anterior, pero que, en la práctica, conviene considerar en su especificidad. La necesidad de autonomía está inserta dentro de las necesidades de creatividad y de estima en tanto en cuanto supone confianza en las posibilidades de acción del otro. Por eso será necesario tener bien definidas en un centro educativo las zonas de competencias y de autonomía, así como el marco de objetivos. Ello permitirá a quienes dirigen y a quienes participan saber permanentemente hasta dónde pueden llegar con sus decisiones sin tener que acudir en cada ocasión a férulas exteriores, las cuales desincentivan la acción.

3°.- Cuanto más sentido se percibe a la acción que se realiza, más identificación se producirá con la misma y más probabilidades habrá de participación.

Tenemos que tener en cuenta que la auténtica fuerza motivadora de toda acción es el “sentido” o el “significado” de la misma. Cuando alguien puede afirmar respecto a una labor “eso no sirve para nada”, o “eso no tiene sentido”, difícilmente se puede sentir comprometido con dicha actividad.

Esto obligará a quienes programan actividades de participación a interrogarse cuáles son los problemas que inquietan a la mayoría de los padres para ofrecer respuestas significativas y relevantes en orden a la solución de esos problemas. La expectativa de respuesta se habrá convertido en motivación de participación, y el cumplimiento de dicha expectativa en incentivo y en refuerzo para seguir participando.

4°.- Cuanto más se incardina una actividad en una proyecto personal de vida, mayor será la identificación con ella.

Un proyecto personal de vida, en último análisis, no es sino una fuerza tractora que suscita un conjunto de acciones, las selecciona y las mantiene en la dirección del proyecto. Esa acción es significativa cuando se percibe con capacidad de contribuir de alguna manera al objetivo del proyecto. Cuando en un proyecto personal de vida se coloca en lugar preeminente, por ejemplo, la realización de valores familiares, es de esperar que toda actividad relacionada con el cultivo de esos valores atraiga la participación de esa persona. Por eso, cuando un colegio o una asociación de padres de alumnos actúa, a través de actividades de formación, en dirección de incorporar valores esenciales en el proyecto de vida de los padres, están facilitando la participación de esos mismos padres a medio y a largo plazo.

c) Identificación con el correspondiente subgrupo

Sin embargo podemos encontrarnos con personas que, a pesar de tener un aceptable grado de identificación con el centro e incluso con la actividad que pudiera realizar en el mismo, su tendencia a tomar parte activa es inhibida por falta de identificación con el grupo de personas con quienes ha de interrelacionarse a la hora de efectuar una actividad. De acuerdo con los estudiosos del tema de la participación, podríamos plantear algunos principios prácticos formulados en los siguientes términos:

La identificación con un grupo de trabajo (junta de la asociación de padres de alumnos, comisión de trabajo, colectividad de aula, etc.) y, por lo tanto, la tendencia a participar depende de:

1º.- El prestigio percibido por cada individuo del resto de los miembros que forman el grupo.

Es evidente que la tendencia a la afiliación y a la pertenencia, que experimenta toda persona, es siempre una tendencia a asimilarse a aquellos grupos o personas que se muestran con prestigio. De aquí la importancia de contar con “personas nucleares” en el seno de los grupos destinados a dinamizar la participación. Elegir y formar este tipo de personas puede ser una de las labores más rentables de una asociación o de un directivo de centros educativo.

Sin embargo no conviene confundir prestigio con “status” social. Cuando la posición social de esas “personas nucleares” es descollante en la colectividad, podría incluso inhibir la participación del resto que se considera perteneciente a otro grupo o “clase”. Cuando hablamos aquí de prestigio nos estamos refiriendo a esos miembros del grupo que, por su sentido de la ponderación, por su equilibrio crítico, por su talante, por su actitud comprometida, suele atraer la atención del resto de los miembros. Son estas personas las que tienen capacidad de aglutinar o cohesionar a los demás en situaciones de participación.

2º.- La capacidad del grupo para establecer unos objetivos que puedan ser ampliamente compartidos.

Con frecuencia, puede ser preferible abandonar una idea brillante de un miembro, para adoptar ideas más modestas compartidas por todos en favor de la cohesión. Una vez que el grupo se ha puesto en actividad en torno a esos primeros objetivos compartidos, e impulsado por los denominados aquí “miembros nucleares” (los de más prestigio), se podrán ir generando nuevos objetivos de acuerdo con las nuevas necesidades emergentes en las reuniones.

3°.- La frecuencia y la fluidez de la interacción.

En la medida en que entre los miembros de un grupo se produce una comunicación dentro de unos umbrales de frecuencia (si es excesiva, podría exasperar; si es escasa, no crea cohesión); en la medida en que es eficaz respecto a la búsqueda de soluciones y es fluida en todas las direcciones, es más probable la integración de los padres en dicho grupo.

Este tipo de interrelación, lógicamente, es más factible en los grupos pequeños que en los grandes, lo cual puede hacer aconsejable variar las estrategias de participación más al uso actualmente en los centros de enseñanza.

4°.- La ausencia de elementos que estimulen la competencia o las pugnas de poder entre los miembros del grupo

En la medida en que las personas llamadas a participar pudieran percibir que tal participación no es sino un soporte para que algunas miembros del grupo satisfagan su deseo de mando, de poder, de notoriedad, de promoción social, etc. se produciría un debilitamiento de la identificación de las personas con dicho grupo, incluso de aquellos que no están implicados en la confrontación.

d) Consecuencias prácticas.

De estas afirmaciones podemos derivar algunas consecuencias dirigidas a repensar el modo de llevar a cabo la participación de los padres de los alumnos en los centros educativos y al modo de actuar con programaciones de más largo alcance y que incidan más directamente en el logro de objetivos de calidad educativa.

1°.- El agente tractor de la participación de los padres en los establecimientos educativos está en el interior del propio centro: su dirección y su profesorado .

El impulso hacia la participación ha de partir de los profesionales desde el interior y ha de ser consecuencia de creer en la comunidad educativa y de querer constituirla, con presencia activa de los padres. La experiencia diaria nos dice que, cuando convocan los propios padres, salvo que se trate de una cuestión de fuerte impacto coyuntural, la respuesta es más bien escasa. Cuando convoca la dirección de un centro son más los padres que se sienten apelados y responden a su llamado. Cuando son los profesores o tutores de los alumnos los que citan al grupo de padres de sus aulas, la asistencia suele estar asegurada. Son precisamente los profesores que atienden directamente al hijo o hija quienes tienen en sus manos la posibilidad de dar respuesta a un mayor número de los intereses y necesidades de los padres citados anteriormente.

Afirmar que el agente tractor de la participación de los padres es el propio centro no debe interpretarse jamás como que la actividad de los padres deba quedar tutelada permanentemente por el centro escolar. A éste correspondería crear clima y vías de participación; a los padres, ir dando contenido creativo a dicha participación.

2º.- El ámbito natural de participación de los padres en un centro educativo es el aula al que corresponde su hijo o su hija.

El ámbito natural y espontáneo de la participación de los padres es aquel en el que, de manera próxima se mueve el hijo: es ese espacio de intereses, de problemas, de anécdotas y de personas en el que está realmente inmerso el hijo durante buena parte del día. Allí se debe iniciar, producir y mantener mayoritariamente la participación formal de los padres. Es allí donde tiene posibilidades reales de repercutir su intervención en la mejora de la educación que se proporciona a sus hijos. Al fin y al cabo, este es el objetivo final de la integración de los padres en el proceso. En la medida en que se consolida la identificación y la cohesión en este nivel, podría articularse la identificación y la participación en formaciones grupales superiores. Al revés, no habrá garantías.

La función de quienes han de dinamizar la participación de los padres no consiste en yuxtaponer actividades llamativas a lo largo de un curso, sino en impulsar paulatinamente acciones coordinadas a medio y largo plazo en torno a unos objetivos de mayor formación y de mayor implicación.

3º.- Si se quiere llevar adelante una integración de los padres en los procesos educativos de sus hijos por aulas, será preciso dedicar un tiempo previo a la localización y formación de “padres nucleares” que puedan dinamizar la participación del resto en dirección a la consecución de los objetivos de calidad.

La función de estos padres -de dos a cuatro matrimonios por aula- ha de ser plural: colaborar con los profesores en la preparación de las sesiones, activar y dirigir hacia los objetivos previstos la participación del resto de los padres, ayudar a negociar los posibles “impasses” que se puedan producir en las sesiones entre padres y profesores.

4º.- En la participación se ha de buscar, ante todo, la unificación de las actitudes educativas entre el colegio y los padres en la dirección de los objetivos de calidad.

Esto supone que la programación de la participación ha de responder a un plan meditado de progreso en la formación de los padres, pero, al mismo

tiempo, que también el centro se ha de dejar permeabilizar por las aportaciones de aquéllos para modificar, si procede, sus propias actitudes. La intención a la que apunta esta participación en pequeñas comunidades educativas de aula es proporcionar a los alumnos espejos comunes, referentes unificados para la toma de conciencia de sí mismos y para integrar una visión de la realidad acorde con el proyecto educativo desde el que opera el modelo educativo ofertado por el centro y elegido por los padres.

7.- HACIA UN MODELO DE INTEGRACIÓN Y DE PARTICIPACIÓN.⁸

Apoyados en todos estos supuestos se propone una fórmula de integración de los padres de alumnos ya experimentada en algunos centros con resultados alentadores. Se trata de una opción clara del colegio –dirección y claustro de profesores-, no de decisiones aisladas de educadores voluntariosos dentro de un equipo docente que pudieran provocar innecesarias tensiones en su seno. Y se trata de que el profesor o tutor introduzca dentro de sus tareas típicas la de dinamizar la integración de los padres en unos determinados espacios del proceso educativo del aula. Ello permitirá asegurar una interacción más estrecha entre familia y profesores y, en consecuencia, llegar a acuerdos sobre esas actitudes educativas que ahora se perciben más divergentes.

1º.- Qué debe ser y qué no debe ser esta participación.

QUÉ DEBE SER	QUÉ NO DEBE SER
1.- Se trata de una acción educativa <i>dinamizada</i> por los docentes para mejorar la calidad educativa, proporcionar referentes unificados a los alumnos, ayudar a mejorar las actitudes educativas de los padres.	1.- Un <i>instrumento de influencia</i> en los padres de los alumnos para secundar al centro o a los profesores cuando éstos lo necesiten.
2.- Un <i>clima</i> en el que los padres de los alumnos: se cuestionen acerca de sus actitudes y conductas educativas, puedan hacer un descubrimiento inducido de nuevas pautas de conducta educativa,	2.- Una clase donde los padres de los alumnos van a recibir <i>lecciones de educación</i> por parte de los profesores de sus hijos.

⁸ La descripción del presente modelo se hace no para ser reproducido, sino con la intención de mostrar un “modus operandi” que active la creatividad de los propios claustros. Con esta misma “filosofía” se pueden encontrar fórmulas que, sin duda, se adapten más a la circunstancia concreta de cada uno de los centros escolares.

contrasten con los demás padres problemas y soluciones.	
3.- Una <i>comunidad educativa</i> de padres y de profesores que han de llegar pensar, planificar y ejecutar juntos un <i>determinado espacio</i> de la educación de los hijos-alumnos.	3.- Un espacio de reivindicaciones, de reclamaciones, de solución de problemas individuales. Una fórmula de cogestión ni de dirección asamblearia del aula.
4.- Un espacio de <i>diálogo natural</i> colectivo entre padres y profesores centrado siempre en el hecho educativo.	4.- Una simple <i>tertulia</i> de amigos. Un espacio para <i>exhibir conocimientos</i> (aunque se tengan muchos). Un <i>aliviadero</i> de frustraciones.

2º Los contenidos de la participación: el específico espacio educativo de encuentro.

a).-Deben considerarse contenidos propios de este modelo de participación y de integración aquellos ámbitos estrictamente educativos que exigen una acción mancomunada, simultánea y sostenida desde la escuela y desde la familia. No son, pues, contenidos pertinentes aquellos que afectan exclusivamente a la familia (funciones que le son propias y que si no cumple la familia no los puede cumplir nadie...), ni los contenidos propios de la acción profesional de la escuela (funciones que son propias de los profesionales de la enseñanza-educación, y que si no los realiza adecuadamente la escuela no las puede realizar nadie...).

b).- Desde la perspectiva de una educación personalizadora, éstos ámbitos se referirán:

- a la madurez cognitiva del alumno,
- a la madurez afectiva,
- a la madurez de la sociabilidad,
- a la madurez de la libertad.

c).- Los contenidos abarcan tres decisiones:

- objetivos a alcanzar
- estrategias para alcanzar dichos objetivos,
- evaluación del logro.

d).- Los objetivos, sin embargo, no deben proponerse con formulaciones de principios abstractos o de valores últimos, sino que se han de enunciar en forma de actitudes vinculadas a dichos valores.

Para ello, es conveniente que nos preguntemos “¿Qué distinguiría a un

alumno de la edad de este curso que hubiera alcanzado la capacidad X, de uno que no la hubiera alcanzado?”

La descripción que hagamos de las actitudes y conductas de dichos alumnos (indicadores o conductas sintomáticas) son las que se convierten en objetivos a proponer.

e).- Dentro del elenco de objetivos propuestos, han de estar presentes aquellos que consideramos deficitarios en el análisis de situación del aula.

f).- Hemos de garantizar que la formulación de los objetivos se haga con la máxima claridad, de tal manera que el margen de interpretación subjetiva, de polisemia, etc. sea el menor. Otro tanto se ha de decir de las estrategias a las que dé lugar cada uno de los objetivos.

g).- En un plan general de centro comprometido con este proyecto, se tendría que tener prevista una secuencia de objetivos que abarque desde el comienzo de la escolaridad hasta el final, de tal manera que se garantice una propuesta coherente, progresiva y adaptada a la edad evolutiva de los alumnos.

h).- No se debe dejar nada a la improvisación. Por ello, una vez que se han señalado los objetivos que se pondrán a los padres, se ha de indicar para cada uno de ellos las posibles estrategias a las que se comprometen los profesores para alcanzarlos y las posibles estrategias que se podrían proponer a los padres para llevar a cabo en sus familia en caso de que ellos no lo indicaran claramente.

3º.- Modo de actuación:

a).- El primer paso, después de la preparación debida, consiste en disponer de un reducido número de padres por aula (los llamamos “padres nucleares”) que nos han de ayudar a dinamizar la participación llegado el momento, a crear ambiente y, si es preciso, a servir de “colchón” ante posibles conflictos entre algún padre que no ha entendido el proceso y el profesor. Con ellos hemos de emplear el tiempo que sea necesario para que interioricen la importancia del proyecto y lo hagan de alguna manera suyo, para que venzan resistencias y para que se entrenen, si es necesario, en los modos de dinamizar los grupos.

b).- Una vez que contamos con estos padres, a comienzo de curso citamos a todos los padres, como es habitual, a un encuentro con los profesores tutores en cada una de las aulas. La asistencia suele ser apreciable. En ese momento, renunciando a darles avisos, consejos, orientaciones, les ofrecemos un listado de posibles objetivos a conseguir con sus hijos durante el curso, de acuerdo con la edad y nivel de los niños. Estos objetivos, como ya se ha señalado, deben ser de carácter conductual, renunciando a formulacio-

nes abstractas. Ellos nos señalarán utilizando fórmulas ponderativas, cuáles son los objetivos que más les gustaría que se cultivasen. Una vez que han dado una respuesta individualizada, se reunirán por grupos en el aula para discutir sus preferencias y llegar a un acuerdo de grupo. Posteriormente, hay una puesta en común para decidir los tres objetivos más demandados y que adoptaremos como las metas educativas a alcanzar.

c).- Ante dichos tres objetivos, el profesor o los profesores se comprometen con los padres a una serie de actuaciones en el aula, durante un tiempo (dos meses) para conseguirlos. Pero ese compromiso solamente tendrá validez si los padres en ese mismo acto se comprometen a las actuaciones que se acuerden en la misma reunión para llevar a cabo en su casa. (El profesor ha de tener previstas pautas para ofrecer, no para imponer).

d).- Al cabo de dos meses se vuelve a citar a los padres a quienes se les ofrece un cuestionario en el que se pide señalen cuáles de las conductas que se describen en él mejor reflejan la situación actual de sus hijos. Esas conductas están en relación con los objetivos acordados, pero tratamos siempre de incluir alguna más de otro orden para ir elevando el nivel de “mira” de los padres.

e).- A la vista de las respuestas dadas, se lleva a cabo un estudio participado de causas orientado a que los padres, en un aprendizaje por descubrimiento, vayan habituándose a hacer análisis de situación.

f).- Ante tal estudio se llega a nuevos compromisos de refuerzo de las primeras estrategias adoptadas o de adopción de otras nuevas, como la misma dinámica que en la primera reunión.

g).- Este mismo formato de reunión se realiza en una tercera reunión, después de otros dos meses.

h).- A fin de curso se lleva a cabo una evaluación de los resultados para ver en que medida “hemos” conseguido mejorar a los alumnos.

Parece evidente señalar que la puesta en marcha de un formato de participación como el descrito no se improvisa, sino que exige o una andadura previa en la que se han de discernir las posibilidades reales de llevarlo a cabo con garantías, y se han de programar concienzudamente los contenidos, de tal manera que éstos sean una secuencia coherente entre sí y con el proyecto educativo del centro, al mismo tiempo que progresiva a lo largo del tiempo del escolaridad del alumno. “Quien tiene un porqué, decía Nietzsche, es capaz de cualquier cómo”

Probablemente se pueda pensar que es ésta una carga más en el ya de por sí pesado bagaje que ha de soportar hoy un educador. Es cierto. Sin embargo podría ser interesante que los centros hicieran este sencillo análisis:

¿cuáles son todas las actividades que realiza hoy un profesor y las que sería conveniente que realizara, si fuera posible? Si tuviéramos que calificar por su incidencia o importancia en la calidad educativa a cada una de las actividades que realiza o que sería conveniente que realizara ¿qué puntuación daríamos a cada una? Si, a continuación, tuviéramos que calificar con una puntuación el esfuerzo, recursos, interés, tiempo etc. que dedicamos a cada una de esas actividades ¿coincidiría la calificación de la importancia con la calificación del esfuerzo y la dedicación? Y si tuviéramos que calificarnos a nosotros mismos para qué estamos realmente mejor preparados ¿coincidirían importancia, esfuerzo y preparación?

Ante una escuela que anda hoy día preguntándose acerca de las señas de sentido o de significado, quizás haya que recordar lo que ha escrito Jorge Wangensberg: “La solución no trivial para seguir vivo, cuando la incertidumbre aprieta, combina dos estrategias: la de mejorar la anticipación y la de mejorar la acción (Independencia activa.) La solución última para seguir vivo cuando la incertidumbre aprieta no es conservar una identidad, sino conservar la tendencia a conservarla, para lo que, a veces, conviene cambiar de identidad (Nueva independencia)”. En educación, como en cualquier otro campo, no se puede aspirar a tener efectos distintos y mejores de los que obtengo, haciendo lo que se ha hecho siempre y como se ha hecho siempre.

PERSONA, AMOR Y MORAL

Por JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL
Facultad de Teología "San Dámaso"

Jesús poniendo en él los ojos, le amó” (Mc 10,21). Este momento es, sin duda, el eje de todo el relato del encuentro de Jesús con el joven rico. En él está escondida la razón profunda del paso de la primera respuesta de Jesús mediante los mandamientos de la Antigua Ley a la segunda contestación en la que le propone el camino de perfección. Tal mirada nos señala el momento en donde la escena alcanza una especial intensidad porque se abre a la novedad de Cristo; el momento en que es posible la invitación a su seguimiento como la plenitud de vida que en Él se esconde. La mirada de amor de Cristo es entonces un principio de especial interés para la comprensión del plan de Dios sobre cada hombre con todo el valor moral que contiene.

En los numerosos comentarios que se han hecho a la *Veritatis splendor*¹ se ha destacado lo oportuno del marco de la encíclica a partir de este relato evangélico. No se puede entender este hecho como si fuera un mero recurso literario que permitiera una mejor introducción a temas en sí mismos complicados. La importancia que tiene ese encuentro con Cristo para la ciencia moral es muy grande a modo de paradigma. Con esa elección el documento

¹ Para citar los más conocidos: AA.VV., *Enséñame tus caminos para que siga en tu verdad. Comentarios y texto de la encíclica "Veritatis splendor" de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia 1993; G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la "Veritatis Splendor"*, BAC, Madrid 1995; J.A. MARTÍNEZ CAMINO (ed.), *Libertad de verdad. Sobre la "Veritatis splendor"*, San Pablo, Madrid 1995; A. BONANDI, "Veritatis splendor". *Trent'anni di teologia morale*, Glossa, Milano 1996; J.A. DiNOIA-R. CESSARIO (eds.), *The Splendor of the Truth. Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Outstanding Scholars*, Scepter Publishers -Our Sunday Visitor- Midwest Theological Forum, Princeton, New Jersey - Hunginton, In., Chicago Illinois 1999; J. DE LA VEGA-HAZAS, *El hombre ante sí mismo. Reflexiones sobre moral fundamental. A la luz de la encíclica 'Veritatis splendor'*, Grafite Ediciones, Baracaldo 1999. Para la bibliografía: cfr. P. CARLOTTI, *Veritatis splendor. Aspetti della recezione teologica*, Las, Roma 2001, 249-274.

pontificio se inserta en una antigua tradición que se ha centrado en esta escena para señalar el camino moral del cristiano como un itinerario de perfección hallado en Cristo². Esto es así de tal modo que la división interna del primer capítulo de la encíclica sigue paso a paso en sus subtítulos el diálogo entre Cristo y el joven rico. La sucesión de preguntas y respuestas que se intercambian los interlocutores se muestra así como un camino que nos señala con seguridad la estructura básica de la moral cristiana en sus elementos fundamentales.

Sin duda, la gran ventaja de tener como trasfondo este relato evangélico es el hecho de ordenar las distintas cuestiones que surgen mediante un itinerario narrativo de gran fuerza dramática y de un contenido teológico muy fuerte. Ambas razones están ligadas internamente: al presentarnos el relato una historia personal encontramos en lo concreto de la misma unas características que la hacen vivida y que nos permiten captar de modo más preciso *el aspecto específicamente personal* de esa historia y, por ella, de toda la moral. Nos permite situarnos directamente en una perspectiva de *encuentro personal* que va seguir una lógica ligada a las características de ese encuentro, evitando otras categorías de pensamiento que le son extrañas. Además, el aspecto teológico se presenta así con un sentido de plan de salvación al superar la posible reducción de la moral cristiana a un sistema aplicativo de un mensaje, o deductivo de una indicación.

Por eso, se ha de afirmar con firmeza el contenido específicamente moral de este capítulo primero de la *Veritatis splendor* que, además, está profundamente vinculado con el capítulo tercero más eclesiológico. Sin esta primera introducción cristológica tan elaborada la encíclica perdería lo que ella misma denomina el “*fundamento esencial y original de la moral cristiana*” (n. 19)³. En este capítulo, a nuestro parecer, se propone con toda seriedad a los estudiosos de la ciencia moral un principio nuevo en el que fundar la moral cristiana y de superar determinadas limitaciones heredadas de una tradición manualística con grandes lagunas teológicas⁴. Nuestro deseo es in-

² Comenzando por Orígenes, para las fuentes del trasfondo teológico de ese encuentro: cfr. J. SERVAIS, “*Si tu veux être parfait... viens, suis-moi*”. Le Christ, norme concrète et plénière de l'agir humain”, en *Anthropotes* 10 (1994) 25-38.

³ Del contenido específicamente moral de este primer capítulo se ha ocupado el congreso de Lugano de 1995: cfr. G. BORGONOVO (a cura di), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica “Veritatis splendor” Lugano, 15-17 giugno 1995*, Facoltà di Teologia di Lugano, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996.

⁴ En el sentido de la siguiente tesis: L. MELINA- J. NORIEGA –J.J. PÉREZ-SOBA, “Tesis y cuestiones acerca del estatuto de la teología moral fundamental”, en *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 20: “La experiencia cristiana de la moralidad está fundada sobre la relevancia existencial y salvífica del encuentro totalmente singular con Cristo”.

tentar entrar en ese fundamento desde la clave de la mirada de Jesús que nos centraba nuestras primeras reflexiones.

LA MIRADA PERSONAL

El método propio seguido por la *Veritatis splendor* ha sido ante todo el de superar las distintas antinomias que se habían producido como consecuencia de la decadencia progresiva de la manualística anterior. Los conflictos internos de ese sistema habían acabado en una serie de planteamientos dialécticos que se presentaban como opuestos y abiertos a una opción. En ellos se nos han descubierto los defectos internos que permanecían ocultos en la presentación de la moral desde el s. XVII. Su vigencia durante tanto tiempo se debe a que los principios operativos que se desprendían y los valores que articulaban la construcción moral eran socialmente aceptados y no ofrecían discusión. La experiencia dramática de las dos guerras mundiales⁵, junto con los denominados “maestros de la sospecha”, levantó posteriormente un clamor contra el puritanismo que influía la moral en la sociedad occidental.

Un simple análisis del contenido fundamental de las oposiciones que en la actualidad se suelen presentar como dilemas morales: ley-libertad, ley-conciencia, acto concreto-actitud, objeto del acto y consecuencias; remite precisamente al dilema inicial que destaca la encíclica: el existente entre *la verdad y la libertad*. Estas son sus palabras: “La *cuestión fundamental* que las teorías modernas recordadas antes plantean con particular intensidad es la relación entre la libertad del hombre y la ley de Dios, que, en último término, se reduce a la *cuestión de la relación entre libertad y verdad*”⁶.

El modo como resuelve la *Veritatis splendor* esa cuestión es con un concepto de verdad en el que está incluida radicalmente la libertad de modo que ésta entiende que no se halla ante una verdad ajena a ella, sino de la cual nace. Sería un error grande comprender la relación verdad libertad como unilateral, es decir, a modo de existencia de una verdad sin libertad que se impone de tal modo a ella que la priva de toda iniciativa. Querer decir *después* que este estrecho margen sería el campo de la libertad, no es sino querer solucionar la relación entre ambas excluyendo uno de los polos. En este sentido son muy clarificadoras las palabras de la *Fides et ratio* (n. 90): “Verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente”.

⁵ Es el punto que destaca: J.A. GALLAGHER, *Time Past, Time Future. An Historical Study of Catholic Moral Theology*, Paulist Press, Mahwah, N.J. 1990.

⁶ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, n. 84; cfr. también: n. 34.

La verdad que tratamos no es entonces una verdad cualquiera, sino, en el sentido estricto de la palabra, *una verdad del hombre en cuanto persona*. Ante la indicación anterior, es necesario proceder a una profundización del concepto de verdad que nos permita descubrir el auténtico contenido moral que se escondía en ella. Considerar que una mera subordinación de una a otra ya resuelve todos los problemas, en concreto pensar que afirmando la primacía de una verdad objetiva es la solución de todos los relativismos y subjetivismos que serían el gran problema que aqueja a la moral, es en mi opinión, ignorar el verdadero origen de la crisis y del estallido de esas posiciones inmanentistas. Como el profesor Livio Melina ha señalado con exactitud, la auténtica crisis moral que surge de la mala comprensión de la relación anterior ante todo es una crisis *del sujeto personal* al que se aparece su debilidad en la medida en que quiere actuar moralmente⁷. Lo que está en juego en nuestra cultura actual es un elemento muy radical: el mismo modo como el hombre se hace consciente de su ser persona y de dirigir su vida.

En este sentido, se puede entender que la unidad argumentativa que ofrece la *Veritatis splendor* no procede de una relación conceptual minuciosa que realice entre los distintos elementos de la moral. La unidad procede de *devolver a la persona* su auténtico protagonismo en su vida moral. Por eso, lo más original de la encíclica es presentar un nuevo modo de acercamiento al valor de la persona. Y lo hace desde la categoría de “encuentro personal” en el que, a la vez, se valora lo singular de la relación de las personas y lo universal de la naturaleza que las comunica. Esta doble referencia se muestra en el hecho de que en ese encuentro no se parte de una afirmación, sino de una *pregunta*⁸.

Esto significa un importante principio de renovación, esto es, la moral anterior surgida en un momento racionalista, no supo descubrir la originalidad del conocimiento de la *verdad de la persona* y confió la moral a un método deductivista a partir de la naturaleza del hombre que, según esta teoría, podría ser conocida perfectamente por la pura razón humana. Esta concepción se establece en torno al concepto de ley natural, pero hay que aclarar que no se corresponde con la idea propia de Santo Tomás de Aquino que es la que desarrolla la encíclica con cierto detenimiento⁹.

⁷ Cfr. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, EIUNSA, Barcelona 1996, 19-44.

⁸ Cfr. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 7: “En el joven, que el Evangelio de Mateo no nombra, podemos reconocer a *todo hombre que*, conscientemente o no, *se acerca a Cristo, Redentor del hombre, y le formula la pregunta moral*”.

⁹ Se trata mucho más de la idea de Suárez sobre la ley natural: cfr. J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford-New York 1983; M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987. Para ver las carencias teológicas de la postura suareciana: G. DEL

Por eso, podemos destacar uno de los elementos característicos de la encíclica es la aparición de este *personalismo* peculiar que venimos rastreando. No se parte de una definición de la persona para destacar su valor absoluto y, después, determinar todas sus exigencias. Se comienza con una experiencia personal en la que se descubre el valor de la persona en el mismo momento vocacional en el que se realiza. Es decir, se trata de una pregunta centrada en el quién y no sólo en el qué¹⁰. Sólo la primera pregunta llega al núcleo personal, la segunda puede definir la naturaleza humana y destacar que debe corresponder a una persona, pero no sirve para responder cumplidamente a lo que es la cuestión fundamental del hombre. El modo de realizarse a partir de un encuentro asegura su valor dramático, no se puede responder adecuadamente a esa pregunta acerca del quién sino en el mismo realizarse de la acción¹¹.

Era uno de los puntos que habían constituido el centro del pensamiento de Karol Wojtyła y que él expresaba mediante la afirmación de que existía un “momento de la verdad” en la acción por la que ésta se constituía propiamente como “acto de la persona”, es decir, como un medio único y original de manifestación del ser personal¹².

En esa “verdad de la persona” única y original que se expresa en la acción, la libertad está incluida como uno de los elementos integrados de modo que entienda que no se trata de una verdad que se le imponga desde fuera, sino de la cual nace y que es para ella como una luz que la guía desde dentro para la realización de la acción libre.

Su valor específico de relevancia moral para la persona hace que participe de las características propias del ser personal y que las manifieste de un modo que nos permita un auténtico conocimiento de la persona en cuanto tal.

Es un punto en el que la teología ha profundizado en los últimos cuarenta años para entender como la verdad que es objeto de la teología, es una verdad que proviene de una epifanía divina, de la manifestación de

POZO ABEJÓN, *Lex Evangelica. Estudio histórico-sistemático del paso de la concepción tomista a la suareciana*, Facultad de Teología de Granada, Granada 1988.

¹⁰ Esta diferencia entendida como “algo” y “alguien” está desarrollada en el libro: R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Klett-Cotta, Stuttgart 21998.

¹¹ Se trata de una antropología “dramática”, tal como la entiende von Balthasar: cfr. R. FISICHELLA, “Rileggendo Hans Urs von Balthasar”, en *Gregorianum*, 71 (1990) 526: “E, finalmente, dramma è ciò che spinge a porre le domande fondamentali, quelle che toccano l'uomo nella sua essenza: “chi sono io?”

¹² Cfr. E. KACZYNSKY, “Il «Momento della verità» nella riflessione di Karol Wojtyła”, en *Angelicum* 56 (1979) 273-296.

Dios y que, por ello, requiere para su conocimiento pleno una remisión a la experiencia de la que surge¹³. Por eso resulta insuficiente para la ciencia teológica el mero recurso a la deducción desde premisas de fe. La fe es una luz de comunicación personal antes de una serie de afirmaciones de las cuales sacar consecuencias. El fundamento de todo ello es evidentemente cristológico, se debe al valor singular de la autoafirmación de Cristo como “la verdad”¹⁴.

Las notas propias de la persona se han de dar en su conocimiento han sido destacadas en los análisis que ha hecho la corriente denominada personalista¹⁵. Ante el pensamiento racionalista llevado al extremo en el idealismo alemán y las consecuencias habidas en el positivismo francés en la filosofía y en la política por las tensiones producidas por el enfrentamiento entre un liberalismo individualista y un colectivismo marxista, los autores de esta corriente entendieron la necesidad de redescubrir lo original de la persona como una “defensa de la persona” contra todo posible reduccionismo¹⁶.

Este reduccionismo no era meramente material, debido a considerar de hecho a la persona como una cosa, sino ante todo una cuestión de categorías de pensamiento. La persona se trata de un ser irreductible a cualquier elemento no personal. No se trata de un agregado de realidades anteriores, o de una síntesis original de conceptos. Por eso mismo, el conocimiento de la persona es tal que va a requerir la relación personal como uno de sus elementos integrantes. No conozco en verdad a una persona cuando simplemente me la han descrito o sé de ella “de oídas”. El conocimiento personal por ello, se dice que no es objetivable, en el sentido de que no se reduce al cúmulo de elementos objetivos que llevo a conocer de una persona¹⁷. Una persona no es el conjunto ordenado de cualidades que conforman un carácter, es realmente un sujeto personal que se realiza a sí mismo y cuya única

¹³ Para las consecuencias de esta metodología: cfr. G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988.

¹⁴ Cfr. I. DE LA POTTERIE, “Je suis la Voie, la Vérité et la Vie (Jn 14,6)”, en IDEM, *La vérité dans saint Jean, I: Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, Biblical Institute Press, Rome 1977, 241-278.

¹⁵ Para introducirnos en ese pensamiento: J.M. BURGOS VELASCO, *El personalismo*, Palabra, Madrid 2000.

¹⁶ Cfr. E. MOUNIER, *Qu'est-ce que le personalisme?*, Éd. du Seuil, Paris 1946, 87: “Ainsi, l'attitude personaliste se réduit parfois à une sorte d'éloquence sacrée. «Défendre la personne»”.

¹⁷ Cfr. K. WOJTYLA, “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, en *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 1998, 29: “Una objetividad así entendida estaba vinculada al presupuesto general de la *reductibilidad del hombre*. La subjetividad, en cambio, es una especie de término evocativo del hecho de que el hombre en su propia esencia no se deja reducir ni explicar del todo a través del género más próximo y la diferencia de especie. *Subjetividad* es en un cierto sentido *sinónimo de todo lo irreductible en el hombre*”.

posible definición obedece a la vocación personal y no a un análisis de su esencia que no puede dar razón de su valor insustituible.

Nos encontramos entonces ante una tarea delicada, la afirmación personal no consiste simplemente en asegurar que determinados individuos, al menos los de la especie humana, se les ha de considerar personas, sino de una cuestión de *perspectiva* de saberles mirar como personas. Es el punto preciso al que nos conducía la mirada inicial de Cristo que al mismo tiempo nos adelanta que se trata de una mirada de amor. No podemos prescindir de esta perspectiva específica que en la que hemos de proseguir.

Para ello se ha de tener en cuenta que no se trata de una mera sugerencia emotiva, la mirada tiene en sí una gran importancia en el conocimiento de la persona. Ya en la tradición teológica más autorizada se utilizó esta distinción para caracterizar el conocimiento personal: si el *ver* es una acción natural, el *mirar* en cambio, es decir, el modo propio de ver, es expresión de la persona¹⁸. La mirada anterior de Cristo es, por tanto, una fuente importantísima para nuestro intento del conocimiento verdadero de la persona.

Hemos de entrar en ese modo específico de conocer a la persona y las implicaciones que tiene para organizar un pensamiento que dé a la persona toda su centralidad.

CONOCER-RECONOCER

Lo específico del conocimiento personal es que en él está implicada la persona como sujeto en lo cual se incluye siempre su acto de libertad. Podemos entender que a una persona sólo la conocemos adecuadamente si “se deja conocer”, si nos abre “su misterio” en el cual está escondida su propia verdad.

Por eso se puede caracterizar el conocimiento personal como el “reconocimiento” de la persona. No se trata aquí simplemente de una conjunción de elementos exteriores, sino del modo como la persona se nos presenta a nuestro conocimiento. Ante ella no nos basta con decir que es una persona como el que afirma un hecho, quiere ser “reconocida” como tal como quien la acepta en su interior¹⁹. Se ve aquí la cercanía del conocimiento moral que toma la perspectiva de ese reconocimiento.

¹⁸ Es una distinción que ya realiza. S. MÁXIMO EL CONFESOR, *Disputatio cum Pyrrho*, 6 (PG 91,292), en el contexto de la disputa monotelista.

¹⁹ Para el sentido personal de aceptar: cfr. P.P. DE MARCHI, *Etica dell'assenso. Se accettare i principi morali sia un problema della volontà*, Franco Angeli, Milano 2002.

Se trata entonces de “reconocer” el valor único y absoluto del “bien de la persona”; pero esto se realiza sólo en la relación personal y dirigida a los bienes que nos comunican con las personas. Esto requerirá la mediación de la racionalidad práctica que toma la perspectiva de la persona que actúa²⁰.

Es necesario aplicar estos principios a los elementos más discutidos de la moral porque nos ofrece un nuevo modo de plantearlos que permite discernir mucho mejor de qué modo está implicada en ellos la cuestión de la dignidad humana²¹. No basta con conocer qué es una persona, el prójimo es también un motor de nuestra acción en la medida en que nos encontramos vinculados a él.

La parábola del samaritano, que Lucas pone a continuación de la pregunta del escriba por el mandamiento mayor es en verdad un hito fundamental en la consideración moral. Aquí, de nuevo, el eje del relato está en una mirada, una mirada especial que supera el mero ver de otras personas, ya que no se queda en ese ver sino que: “viéndole, se movió a misericordia y, acercándose, le vendó las heridas” (Lc 10,33-34). La novedad fundamental tiene lugar en una verdad de su interior que sólo se puede describir como “misericordia”. Es éste el motivo que le hace acercarse y convertirse en prójimo del que cayó en manos de los ladrones (vv. 36-37). Entonces, “ser prójimo” deja de ser una mera relación externa, nace ahora de un nuevo principio de actuación que es la misericordia²².

Se ve, además, el valor único que alcanza el hombre en una perspectiva teológica: en Cristo Dios se ha hecho prójimo del hombre según la célebre interpretación que hace de este texto San Agustín²³. De este modo, la misma salvación del hombre consiste en un reconocimiento: que el Padre reconoz-

²⁰ Cfr. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, n. 78: “para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse en la perspectiva de la persona que actúa.” Cfr. para el sentido de esta afirmación: M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando Editore, Roma 1994.

²¹ Un ejemplo de ello en: L. MELINA, *Estatuto ético del embrión humano*, en AA.VV., *El inicio de la vida. Identidad y estatuto del embrión humano*, BAC, Madrid 1999, 93-112.

²² Cfr. S. PINCKAERS, *El Evangelio y la moral*, EIUNSA, Barcelona 1992, 66: “El significado del término prójimo va a sufrir una transformación parecida a la del buen samaritano. El prójimo ya no es aquel que está próximo sino aquel al que nos acercamos, aquél del que nos hacemos próximos al amarle. Aquí tenemos el principio motor del universalismo evangélico”.

²³ Cfr. S. AGUSTÍN, *In Iohannis Euangelium Tractatus*, Trac. 41, 13 (CCSL 36,365): “Ille est enim qui promittit santitatem, qui miseratus est in uia semiuuam a latronibus derelictum”. Que explica: S. TOMÁS DE AQUINO, *De Caritate*, q. un., a. 7, ad 18: “ratio proximi salvatur et in eo qui dat beneficia, et in eo qui recipit, non tamen quod quicumque dat beneficia sit proximus; sed requiritur quod inter proximos sint communicantia in aliquo ordine, unde Deus licet det beneficia, non tamen potest dici nobis proximus; sed Christus, in quantum est homo, dicitur nobis proximus, prout nobis dat beneficia”.

ca en el hombre a su Hijo que ha muerto por él. Así la revelación del bautismo de Cristo: “Éste es mi Hijo amado, en quien me complazco” (Mt 3,17), tiene un sentido propio para cada bautizado, el de “ser hijo en el Hijo”. Por el contrario, la fórmula de condenación es clara respecto al reconocimiento y se refiere al valor de la persona por encima de sus obras exteriores: “Muchos me dirán en aquél día: ¡Señor, Señor!, ¿no profetizamos en tu nombre, y en nombre tuyo arrojamos los demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros? Yo entonces les diré: Nunca os conocí: apartaos de mí obradores de iniquidad” (Mt 7,22-23).

La amplitud del principio personal del reconocimiento es inmensa. Uno de los problemas que se desprenden de lo dicho anteriormente es la dificultad de conjugar el auténtico conocimiento personal con las exigencias sociales y de justicia que tienden a manifestar la necesaria igualdad entre todas las personas, precisamente por el hecho de ser personas²⁴.

La respuesta a este problema se produce cuando no nos quedamos en una visión externa de la persona que se queda sólo en el respeto debido a todo individuo personal. Es necesario dar un paso más, el reconocimiento amoroso de cada persona en el que se llega a su valor singular²⁵.

De esta diferencia se desprende la necesidad de ser fermento de una nueva cultura en la cual se integre adecuadamente el pensamiento sobre la persona y no se reduzca todo a una racionalidad meramente utilitaria que, justificándose por el respeto *formal* a los derechos humanos, no llegue a un conocimiento y la verdad personal.

Igualmente se nos aparece la importancia del *conocimiento por connaturalidad* que está ligado al afecto²⁶. No podemos considerarlo sólo como un hecho secundario, tiene un valor específico para el reconocimiento de la persona. Así se me aparece como una auténtica llamada y en ella se puede descubrir lo específico de la vocación a formar una comunión de personas.

De este modo, es el “reconocimiento personal” el que nos permite ver la articulación completa de la moral que se expresa en la conocida afirmación de la *Veritatis splendor* (n. 86): “La libertad, pues, tiene sus raíces en la verdad del hombre y tiende a la comunión.”

²⁴ Cfr. E. PIZZORNI, *Giustizia e Carità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995.

²⁵ Un análisis muy interesante de este punto es el de: A. RUIZ RETEGUI, “La pluralidad humana”, en *Annales Theologici* 11 (1997) 67-109.

²⁶ Se nos habla de su importancia en: JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 44. La estudia: R.-T. CALDERA, *Le jugement per inclination chez saint Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris 1980. Para el tema del afecto: M.C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

REFLEXIÓN METODOLÓGICA. CONVICCIÓN Y VIDA

Lo anteriormente expuesto nos conduce a una primera reflexión. Aceptar con honestidad todas las implicaciones propias de la persona, supone reconocer que la persona ha de formar un centro de nuestro pensamiento. Hemos entonces de repensar determinadas categorías de la filosofía para ver de qué modo se relacionan con la persona tal como se nos ha aparecido anteriormente. Es una exigencia que emana de la persona en sí misma. No basta con afirmar su importancia, debe llegar a ser una clave de todo el pensamiento²⁷.

Sólo se responderá a ello cuando se aclare el valor analógico de los términos en la medida en que nos referimos con ellos a una persona o no. Incluyo en esta revisión los conceptos más fundamentales de la filosofía y la metafísica como son: el ser, la sustancia, la causalidad, la relación, la verdad, el bien, la belleza. En todos ellos está encerrado un sentido personal que hay que saber determinar²⁸.

Por eso la aceptación genuina de la originalidad del conocimiento personal debe incluir un estudio del modo propio de la manifestación de la persona. Si sólo puedo acceder al conocimiento personal cuando la persona misma me abre su misterio, he de procurar saber las implicaciones de lo que se puede denominar la epifanía de la persona como un elemento necesario para profundizar en el conocimiento personal.

Entonces el tema del conocimiento personal está ligado a lo que se denomina la *sabiduría* y que, como nos muestra la *Fides et ratio* consiste en la respuesta al imperativo del templo de Apolo en Delfos: “Conócete a ti mismo”²⁹. Es un conocimiento único, que no puede ser reemplazado por ningún otro, y que está unido a la realización de la vida y que sólo uno mismo puede realizar. Nos marca un fin en principio indeterminado, pero que es muy preciso, está unido a todo un itinerario espiritual para hacerlo posible y a la fidelidad a una experiencia primigenia en donde uno encuentra la primera respuesta³⁰.

²⁷ Es lo que distingue a los personalismos adecuados de los personalismos imperfectos tal como lo hace: J. SEIFERT, “El concepto de persona en la renovación de la Teología moral. Personalismo y Personalismos”, en AA.VV., *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, EUNSA, Barcelona 1998, 15-37. Un ejemplo de personalismo imperfecto sería, según este autor, el de Maritain.

²⁸ Como ejemplo de intentos en ese sentido: J. SEIFERT, *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Vita e Pensiero, Milano 1989; L. POLO, *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, EUNSA, Pamplona 1999.

²⁹ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 1. Lo estudia: P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate a saint Bernard*, Études Augustiniennes, Paris 1974.

³⁰ Es el sentido de todo el pensamiento agustiniano: A. ALCALÁ GALVE, “Interioridad y conversión a través de la experiencia de san Agustín”, en *La Ciudad de Dios* 170 (1957) 592-624; 171 (1958) 375-418.

Se trata de centrar la cuestión personal en toda su intensidad con la primera convicción de naturaleza paradójica: se trata de una pregunta a la cual uno mismo, desde sí mismo, es incapaz de dar respuesta³¹. El camino que abre es la luz que se recibe desde una relación personal y que en la fidelidad a la misma es donde se puede descubrir poco a poco las respuestas parciales que abren el conocimiento real de la persona.

Es este el sentido de la relación que debe existir entre *convicción y vida*. La convicción del valor personal no es una deducción *a se* que descubramos en una especulación ajena al momento de construir nuestra existencia; por el contrario, requiere una conexión directa con lo que es en verdad *la vida* del hombre que implica siempre la búsqueda de un *sentido*. En el conocimiento personal ambas cuestiones están unidas en su raíz, no se llama vida moral sino la que está unida a la identidad personal que se va formando. Es así como se puede llamar con un sentido específico *vida personal* al proceso de personalización de cada hombre³².

La cuestión del sentido en el hombre no es una aplicación intencionada de una verdad percibida fuera de la búsqueda del mismo. El sentido forma parte de la respuesta parcial que vamos encontrando a la cuestión del conocimiento propio. Cuando se entiende de otro modo, la moral se resuelve en una coherencia formal sin un contacto con la realidad del “hacerse” de la persona, de su dramaticidad en la construcción de su existencia.

Es lo que la teología ha realizado cuando ha querido profundizar en el sentido propio de la Revelación al buscarle un primer fundamento humano. Lo ha encontrado realmente en el acceso al conocimiento de la persona que requiere una acción primera por parte del que ha de ser conocido. La revelación personal, por ello, no se puede enmarcar en una simple transmisión de conceptos y explicaciones, sino, como es en verdad, de una comunicación entre personas. En concreto, en el caso de Dios, está el fundamento de que libremente ha querido comunicarse a sí mismo por medio de Cristo³³.

En este punto se vuelve una luz fundamental la afirmación de *Gaudium et spes*, n. 22: “Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues, Adán, el primer hombre, era figura del

³¹ Cfr. G. MARCEL, *Être et avoir*, Aubier Montaigne, Paris 1935, 222: “Ce qu'on peut voir tout de suite, c'est que la question “que suis-je?” n'a pas d'équivalent au plan de l'avoir. A cette question, par définition, je ne puis répondre moi-même”.

³² Cfr. L. MELINA, “Vita”, in G. TANZELLA-NITTI—A. STRUMIA (eds.), *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press-Città Nuova, Roma 2002, 1519-1529.

³³ Según la expresión de: *Dei Verbum*, 2: “Dios tuvo a bien, en su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, por el que los hombres tienen acceso hasta el Padre en el Espíritu Santo a través de Cristo”.

que había de venir, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación³⁴.

Entonces no se puede acceder al conocimiento personal por una mera deducción de datos sino entrando en el modo propio de una donación a cuya lógica sólo podemos acceder por experiencia³⁵. Se produce así una interrelación entre experiencia y revelación que es fundamental para el conocimiento personal³⁶.

De aquí se desprende la importancia de determinar lo que se pueden denominar “experiencias originarias” que son especialmente significativas para la revelación personal y que conforman al sujeto personal en su despertar a su conciencia de ser persona. Es el método usado por Juan Pablo II en sus catequesis sobre el amor humano y que tienen un valor teológico de gran relevancia³⁷.

Una vez aceptado el valor insustituible de la experiencia en el conocimiento personal, en consecuencia, es necesario profundizar en un método fenomenológico que sea adecuado a la persona como un modo de crecimiento en tal conocimiento. Con esta aportación no se quiere negar ni mucho menos el valor metafísico de la persona que es irrenunciable³⁸, sólo se busca afirmar el principio de que las mediaciones que permiten el acceso a la persona influyen en el modo de conocerla y que deben ser tenidas en cuenta.

La aplicación de la fenomenología se ha de dirigir a las experiencias originarias que permitirán además una determinación de la estructura básica de las relaciones personales y la importancia de las mismas en el desarrollo de la persona en cuanto tal. En este sentido es como hay que señalar los avan-

³⁴ Para su importancia: cfr. M^a C. APARICIO VALLS, *La plenitud del Ser Humano en Cristo. La Revelación en la “Gaudium et Spes”*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997; para el misterio actual cfr.: C. IZQUIERDO, “«Cristo manifiesta el hombre al mismo hombre». («Gaudium et spes» 22, en Juan Pablo II)”, en AA.VV. *Dios y el hombre. VI Simposio Internacional de Teología*, EUNSA, Pamplona 1985, 659-674.

³⁵ La diferencia de dato y de don en relación al conocimiento personal ha sido estudiada por: F.K. NAKAMURA, *On the Nature of the Knowledge in the Reciprocity of Consciousness According to Maurice Nédoncelle*, P.U.G., Nagoya 1973.

³⁶ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, “In misterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit (*Gaudium et spes*, 22). Riflessioni metodologiche sulla grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II”, en *Anthropotes*, 8 (1992) 11-25.

³⁷ Para ello cfr.: J.M. GRANADOS TEMES, “Índice de los conceptos fundamentales”, en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino*, Ed. Cristiandad, Madrid 2000, 699-744.

³⁸ Cfr. M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier, Paris 1957, 9s.: “Conviene emplear deliberadamente el término de metafísica y no sólo el de fenomenología. Pues lo propio de una investigación sobre la persona es no poder disociar mucho tiempo las dos búsquedas”.

ces realizados por los pensadores dialógicos en el análisis del diálogo como expresión de la persona³⁹. En el conocimiento personal el encuentro del que hemos partido es ahora con toda claridad una fuente especial de conocimiento, un camino privilegiado para penetrar en quién es cada persona.

Hemos de dar un nuevo paso avanzando en la dirección que nos señalaba la *Gaudium et spes*. Allí nos indicaba como el objeto de la revelación de Cristo: “el misterio del Padre y su amor”. El amor es el único vehículo adecuado de la revelación personal y hemos de acercarnos a él para descubrir enteramente su valor personal⁴⁰. Es una exigencia del mismo conocimiento:

“El amor es, en efecto, el dinamismo que anima todo conocimiento verdadero, porque nos abre a los seres y al ser. Sin él, el conocimiento no sería nada, estaría desvitalizado”⁴¹.

PERSONA-AMOR-COMUNIÓN

Apreciar el amor en su valor personal es una verdad mantenida sin interrupción dentro de la tradición cristiana. En ella el amor ha sido considerado fuente específica de conocimiento en la medida en que nos une al amado. Y, en el caso de Dios, es lo que le ha servido al cristianismo a apartarse de toda tentación gnóstica de querer reducir a Dios a un tipo de conocimiento por parte del hombre cerrado entonces a una auténtica revelación.

Entrar en este sentido nos exige adoptar una lógica distinta de la meramente deductiva o de la utilitaria. Debemos comprender el modo específico como se manifiesta el amor al hombre y éste es capaz de identificarlo, hacerlo propio y que le sirva de luz para su vida⁴². Así expresa esta profunda verdad San Gregorio Magno: “Cuando amamos lo que oímos sobre las cosas celestiales, ya conocemos lo que amamos, porque el mismo amor es conocimiento”⁴³.

La explicación de lo específico del conocimiento amoroso remite a su raíz que es *la unión afectiva* por la cual se da una unión especial entre el amante y el amado en una comunicación amorosa que tiene en sí un valor

³⁹ Para estos pensadores: cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El poder del diálogo y del encuentro*, BAC, Madrid 1997; B. CASPER, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Herder, Freiburg im Breisgau 1967.

⁴⁰ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.

⁴¹ J.-P. BAGOT, *Connaissance et Amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, P.U.G., Paris 1958, 227s.

⁴² Cfr. H.-D. SIMONIN, “La Lumière de l'amour. Essai sur la connaissance affective”, en *La Vie Spirituelle (Supplément)* 46 [a.18] (1936) 65-72.

⁴³ S. GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum in Evangelio libri duo*, l. 2, hom. 27, 4 (PL 76,1207).

personal y que permite al hombre reconocerse en cuanto amante y descubrir al amado como un fin específico de su vida integrada en un ámbito de comunicación de bien. Se trata de una unión intencional y atractiva que es específica e irreductible a cualquier otro fenómeno cognoscitivo⁴⁴. Al mismo tiempo, esta unión afectiva permite comprender el valor de fin que tiene la persona en la construcción de la acción del hombre, como se ha estudiado detenidamente al hablar del amor de amistad con un sentido en el que se descubre la centralidad de la persona para la moral⁴⁵.

Si el amor tiene en sí un papel insustituible en el reconocimiento de la persona, al mismo tiempo, es la guía para su propia realización. Tal unión afectiva en la que el amante atrae al amado, lo dirige en esa misma dirección a la unión real con él⁴⁶. Esta unión es dependiente de las distintas realidades que comunican a los amantes, pero está unida sin duda alguna a la realización de la persona en cuanto tal por medio del amor.

De este modo, se presenta el amor como el núcleo de una verdad que es singular, y que se ha de calificar entonces como la *vocación al amor*. Es un punto que ha destacado desde el principio de su pontificado el papa Juan Pablo II y que nos permite entonces proceder a una lógica nueva que permita una fundamentación más perfecta de la moral. “El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente”⁴⁷.

En esta vocación al amor entendida en clave de revelación personal, el amor es para el hombre en primer lugar *una respuesta* y una inserción en una historia de amor que le precede y que debe ser el camino de la propia realización.

“Dios (...) llamándolo a la existencia por amor, le ha llamado también al mismo tiempo al amor (...). El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano”⁴⁸.

⁴⁴ He estudiado esta cuestión en: J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *Amor es nombre de persona* (I, q. 37, a. 1). *Estudio sobre la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Mursia, Roma 2001, 49-57.

⁴⁵ Cfr. D.M. GALLAGHER, “Person and Ethics in Thomas Aquinas”, en *Acta Philosophica* 4 (1995) 51-71.

⁴⁶ Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Contra gentiles*, l. 1, c. 91 (n. 760): “affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae inchoata est in affectu, compleatur in actu”.

⁴⁷ JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 10.

⁴⁸ JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 11.

Esta vocación inicial estará ligada al mismo hecho de ser persona, esto es, nacida de un amor y llamada a realizar una historia de amor. Es aquí donde la relación entre ambas realidades alcanza una especial profundidad.

El amor, en cuanto revelación de la persona, es inseparable del modo como el hombre responde a un amor originario que le precede y que le prepara para descubrir la historia de amor que ha de ser la propia vida. La clave de tal historia no es sino el descubrir *a qué persona* entregarse por amor.

Se cumple así perfectamente el misterio personal, que está unido en último término al misterio mismo de la Trinidad y que se expresa en la construcción personal tal como nos lo dice el Concilio Vaticano II:

“Más aún, el Señor Jesús, cuando ruega al Padre que *todos sean una sola cosa...*, como nosotros somos una sola cosa, mostrando unas perspectivas inalcanzables por la razón humana, establece una cierta semejanza entre la unión de las divinas personas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza pone de manifiesto que el hombre, la única criatura en la tierra que Dios ha querido por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo, sino en el don sincero de sí”⁴⁹.

La entrega de sí por amor es un eje imprescindible para el conocimiento personal y está unido a la formación de una comunión de personas⁵⁰. Es aquí donde la libertad como implicación personal y el encuentro como revelador de la presencia de otro en mí alcanza una unidad singular.

Entramos en la lógica de un *don de sí* que va a requerir la reciprocidad como uno de sus elementos clave. Esto se debe a la *intención unitiva* de la que brota el amor y que no se puede negar so pena de que desaparezca⁵¹. El querer la correspondencia del amado hace al amor mayor y permite comprender como la comunión no es un elemento añadido a la vocación originaria del amor, sino el que lo ilumina por dentro. Esto es así hasta el punto de que en la encíclica *Evangelium vitae* se habla de “la ley de la reciprocidad” en el sentido de que todo dar pide un recibir y que de allí proviene una comprensión más profunda del mismo don de Dios en Cristo por el hombre⁵².

⁴⁹ *Gaudium et spes*, 24. Recoge todas las citas del Juan Pablo II sobre esta frase: P. IDE, “Una théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24, § 3 chez Jean-Paul II”, en *Anthropotes* 17 (2001)149-179.

⁵⁰ Cfr. J. GIL LLORCA, *La communio personarum en la “Gratissimam sane” de Juan Pablo II. Elementos para una antropología de la familia*, Siquem, Valencia 2000.

⁵¹ Insiste en este punto: D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*, Rialp, Madrid 1999.

⁵² Cfr. JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 76: “El Dios de la Alianza ha confiado la vida de cada hombre a otro hombre hermano suyo, según la ley de la reciprocidad del dar y recibir, del don de sí mismo y de la acogida del otro.”

Tal como aparece en esta encíclica se le da a esta ley un alcance universal que incluye la misma donación de Dios que pide de nosotros una respuesta para que recibamos plenamente su salvación.

“En la plenitud de los tiempos, el Hijo de Dios, encarnándose y dando su vida por el hombre, ha demostrado a qué altura y profundidad puede llegar esta ley de la reciprocidad. Cristo, con el don de su Espíritu, da contenidos y significados nuevos a la ley de la reciprocidad, a la entrega del hombre al hombre”⁵³.

Podemos ahora vislumbrar de un modo nuevo la conjunción de los elementos que estaban en juego en torno a la persona y cómo se deben integrar dinámicamente a partir de la misma identidad personal que se constituye y tiene como centro el don de sí. Es así como podemos llegar a una afirmación muy fundamental del valor de la persona, su conocimiento y la llamada a la construcción de una comunión de personas:

“Creemos que hay una promesa de sinonimia, e incluso una sinonimia de base, entre la percepción del otro, la reciprocidad y el amor personal”⁵⁴.

Esta afirmación es de tal importancia que es una clave de comprensión de la realidad completa de la vida y permite profundizar con una nueva perspectiva la realidad del hombre en el plan de Dios. Es aquí donde la unificación personal que está contenida en la vocación alcanza una importancia única en relación al amor. Igualmente todo este camino personal está intrínsecamente unido a la correlación que debe existir entre la creación y la redención en su valor de manifestación del amor divino en Cristo⁵⁵. Es así como hemos de ver ahora qué significa en verdad la construcción personal en nuestras acciones y qué importancia tiene la presencia de un don de Dios primigenio para tal construcción.

CONSTRUCCIÓN PERSONAL

Todos los elementos de los que antes hemos hablado y que encontraban una unidad específica en la respuesta a la vocación originaria al amor, en la historia de cada persona se van revelando en la medida en que se avanza en la

⁵³ *Ibidem*. Para este fundamento: cfr. M. WALDSTEIN, “John Paul II and St. Thomas on Love and the Trinity”, en *Anthropotes* 18 (2002) 113-138.

⁵⁴ M. NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier, Paris 1942, 16. Para la afirmación de la sinonimia: cfr. IDEM, *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Aubier Montaigne, Paris 1963, 11; C. VALENZIANO, *Introduzione alla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, P.U.G., Romae 1965, 90.

⁵⁵ Cfr. M. SERRETI, *Natura della comunione. Saggio sulla relazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1999.

construcción de sí como persona. Se trata de la realización de los elementos que conducen a la propia identidad personal y que no se pueden confundir nunca como la realización de unos roles sociales o la adecuación a una norma exterior. Forman parte de la verdad de la persona que se descubre a sí misma en la vocación al amor⁵⁶.

La dificultad que se encuentra actualmente en nuestro lenguaje amoroso es el de reducirlo, por un influjo de un ambiente cultural romántico, a una impresión que ha perdido la fuerza de la relación personal fiel que permite a una persona ir madurando para ser capaz del don de sí. Muchas personas no saben encontrar la fuente del amor como el principio vocacional que va respondiendo con originalidad a las distintas circunstancias de la vida para ir construyendo una vida en plenitud. Sólo así el amor se puede calificar verdaderamente como “maduro” en cuanto permite esa unificación del hombre en su vocación personal⁵⁷.

El modo como el amor va descubriendo la identidad personal en la realización del bien de la persona y en los distintos ámbitos de comunicación con los otros hombres, da una visión nueva al mismo amor que responde así a las exigencias de la verdad del hombre. Entonces, del mismo amor como luz se desprende el modo como en todo momento podemos ver la relación de cada acto con el todo de la vida humana y esto en relación a la construcción de una comunión humana concreta en la que hallamos nuestra propia vocación.

En la vocación, por tanto, se han de dar al mismo tiempo la integración de los afectos como capacitación para el don de sí, y la apertura al conocimiento del otro en la realización de una comunión de personas. Todo este conjunto de elementos responderá para cada hombre a los tipos de amor que conforman su vida. Podemos encontrar entonces que se puede describir del siguiente modo esa tarea vocacional:

“Esta tarea se realiza mediante la asunción vocacional de las relaciones personales fundamentales que se engarzan en el desarrollo de la vida familiar: “ser hijo, para poder ser esposo y llegar a ser padre”. Pasa por una formación de la afectividad que sepa reconocer su valor y la verdad de su integración. Forma parte de una preparación vocacional al don de sí, al don de la propia vida”⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. A. SCOLA, “Hombre-mujer: el significado de la *unidad dual*”, en *Hombre-Mujer. El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001, 52-64.

⁵⁷ Cfr. G. GHITTI, *L'amore-Agape come espressione della maturità personale del cristiano. Una interpretazione esistenziale dell'amore del prossimo*, Morcelliana, Brescia 1978.

⁵⁸ J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “El Evangelio de la familia y la nueva evangelización”, en J.A. GALLEGO y J. PÉREZ ADÁN (eds.), *Pensar la familia. Estudios interdisciplinares*, Palabra, Madrid 2001, 401.

Esos elementos fundamentales: hijo, esposo, padre, están intrínsecamente relacionados con una revelación personal que afecta íntimamente a la identidad de la persona. Por otra parte, son llamadas a mi libertad para que sean realizadas y se conforman según las exigencias de la verdad del bien que define cada relación.

Si la crisis de la moral que veíamos en un inicio la calificamos en su momento como “crisis del sujeto”, ahora constatamos que es la reconstrucción de las relaciones básicas que conforman a la persona y responden a la cuestión de su identidad el camino que conduce no sólo a la superación de tal crisis, sino a convertir a la persona en un testigo auténtico de la plenitud de vida a la cual está llamado. Enseñarlo a hacer es la tarea urgente de la una moral personal que no puede sino ser una auténtica moral del amor⁵⁹.

En la trilogía anterior estaban en juego dos tipos de amor: el paterno-filial y el esponsal. Nos falta la mediación que realiza entre ellos el amor de amistad. Éste nos abre en realidad a todo el ámbito del bien que afecta la vida humana⁶⁰. En esta construcción de la persona, que se realiza en las relaciones humanas primarias, no podemos olvidar ni la cultura que abre al hombre a lo universal desde el cultivo de las realidades comunicativas y trascendentes, ni el bien común de la sociedad relacionado más directamente con el mundo laboral y político. El auténtico valor de la persona debe impregnar todas estas realidades en un proceso de “personalización” de la sociedad⁶¹.

Abrirnos a este ámbito social nos obliga a preguntarnos qué papel específico puede tener el personalismo cristiano no sólo en la intimidad, sino también en ese marco más amplio que tiende a lo universal.

LA COMUNIÓN ORIGINARIA Y EL LUGAR DE LA MORAL

Esta última cuestión no es una pregunta baladí. Realmente, en la actualidad los hombres experimentan respecto a la sociedad un cierto malestar que además conduce a reducir las relaciones sociales a meros intercambios utilitarios. Esto hace muy impersonales las relaciones laborales, económicas, políticas y culturales.

La labor a realizar en este punto es la de llevar a cabo una auténtica personalización de la sociedad. Pero esta tarea parece exceder todo esfuerzo

⁵⁹ Un libro precioso al respecto es el de: P.J. WADELL, *La primacía del amor. Una introducción a la Ética de Tomás de Aquino*, Palabra, Madrid 2002.

⁶⁰ Cfr. también: P.J. WADELL, *Friendship and the Moral Life*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1989.

⁶¹ Cfr. S. PALUMBIERI, *Amo dunque sono. Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Paoline, Milano 1999.

humano. Es precisamente en este punto donde la corriente personalista, que surgió con mucha fuerza, después fue decayendo progresivamente. La sociedad parece haberse separado de cualquier dirección personalista y el proceso de globalización no asegura precisamente un panorama halagüeño. Es aquí donde hay que preguntarse no sólo por la necesidad de configurar comuniones humanas, sino también las fuerzas que se tiene para ello.

En esta tarea, posiblemente el mayor peligro que le amenaza no es la falta de recursos, sino la soledad que amenaza al hombre con la tristeza y la posibilidad inquietante de un fracaso que arrastre la propia vida⁶².

Por eso la dificultad mayor no es la de conseguir reconocer una comunión como fin de la vida, sino la del hecho de que este fin sea incierto y se caiga en la desesperanza que es posiblemente la gran tentación de nuestro tiempo. Detrás de ello está en juego nada menos que el valor de la persona en nuestro mundo y en nuestra sociedad. Debemos ser conscientes de lo que significa esta debilidad actual que nace de un individualismo latente y hace percibir la comunión como si fuera siempre exterior a la libertad, o no incluyese la entrega de ésta para configurar la comunión como su fin.

Es aquí donde el mensaje cristiano con su valor personal característico tiene algo muy importante que decir. Dios al darse a sí mismo nos ha hecho partícipes de la Comunión trinitaria por la entrega de su Hijo. No es un don reservado a personas excepcionales, sino que la tradición cristiana enseña que Cristo nos lo entrega por medio de la caridad que es una amistad con él. Esto es una novedad absoluta y un cambio radical en todo el dinamismo humano y lo incorpora desde su raíz al poder redentor de Cristo⁶³.

Podemos entender entonces el papel propio de la comunión específica que es la Iglesia. Comenzamos nuestro itinerario con una mirada de amor que parece frustrada, que no movió al joven para encontrar esa vocación a la que le llamaba. “Le pareció excesiva la exigencia de Jesús. Él buscaba un Maestro y encontró algo más. Le atrajo la sabiduría de un hombre, pero no supo en ella adivinar el Amor en su mirada. En tal encuentro no reconoció la comunión que se le ofrecía y, desilusionado, le da la espalda por considerarlo imposible. Pero la comunión no era algo ajeno a su corazón, sino que se inscribía en el mismo hecho del seguimiento. Sí, es imposible seguir a Cristo fuera de una comunión vivida, la comunión de la Iglesia. En el momento de la elección por Cristo, del reconocimiento del don inmediato del

⁶² En este sentido dice: Ch. TAYLOR, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1992, 1: “The first source of worry is individualism”.

⁶³ Cfr. J. LARRÚ RAMOS, *La amistad luz de la redención. Estudio en el Comentario al Evangelio de S. Juan de Sto. Tomás de Aquino*, Siquem, Valencia 2002.

Padre, no estamos solos, la Iglesia nos acompaña desde el interior, como una Madre”⁶⁴.

Sí, por medio de la Iglesia Cristo se hace contemporáneo a todo hombre⁶⁵; la mirada de Cristo por consiguiente no deja de dirigirse a cada hombre de cada época y situación. Él como buen samaritano “se acerca a todo hombre que sufre en su cuerpo o en su espíritu, y cura sus heridas con el aceite del consuelo y el vino de la esperanza”⁶⁶. No abandona al hombre, por el contrario, lo asiste de modo especial: lo deja en la posada, en el hogar de la Iglesia, donde puede recuperarse y crecer hasta su vuelta⁶⁷.

La misión de la Iglesia, comunión viviente en este mundo, nacida del don del amor trinitario, es entonces ofrecer a cada hombre ese don originario en el que es reconocido como persona y llamado a una vida abundante. De este modo, es el hombre “el camino de la Iglesia” pues ha de servirle en su dignidad⁶⁸. Es la Iglesia como Madre la que ha de guardar en el amor, la dignidad de cada persona que viene a este mundo.

⁶⁴ J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “Presencia, encuentro y comunión”, en *La plenitud del obrar cristiano*, Ed. Palabra, Madrid 2001, 376.

⁶⁵ Cfr. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, n. 25. J.L. ILLANES, “La Iglesia, contemporaneidad de Cristo con el hombre de todo tiempo”, en *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, cit., 177-209.

⁶⁶ Prefacio común VIII.

⁶⁷ Cfr. S. AGUSTÍN, *In Iohannis Euangelium Tractatus*, 41,13 (CCSL 36,365): “Ergo, fratres, et ecclesia hoc tempore in qua saucius sanatur, stabulum est uiatoris; sed ipsi ecclesiae sursum est hereditas possessoris.”

⁶⁸ Cfr. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 14.

VALOR Y SOBREVALOR. EL ORDEN DEL AMOR EN HILDEBRAND

Por MARÍA JESÚS CARRAVILLA PARRA
Universidad Católica de Ávila

1.- EL *ETHOS* HUMANO

Si algo define al hombre es, sin duda, su capacidad de amar. Pero esa capacidad de amar es, así mismo, algo definido existencialmente por el mismo hombre. Esta aparente circularidad no es extraña en el ámbito de la acción humana; somos, al mismo tiempo, padres e hijos de nuestras obras.

Ciertamente, si nos preguntamos por la calidad humana de alguien, tarde o temprano tendremos que remitirnos a su modo de obrar. Pero éste nos descubrirá, al menos en parte, su modo de ser, su “actitud general” ante la vida y los acontecimientos. Esta actitud general es la que da razón de los actos morales y, también, de las disposiciones morales –virtudes y vicios- que los preceden. Esa actitud general es lo que los griegos llamaban *ethos*. De ahí viene la Ética, el estudio del *ethos* humano.

Pues bien, desde los griegos muchos autores han estudiado ese trasfondo, esa actitud general, esa raíz y fuente de las acciones humanas y han explicado su formación desde diversas teorías: desde la orientación a la felicidad, o desde el imperativo del deber, o desde factores psicológicos emotivos, o desde principios de utilidad –por citar las tendencias más generales-. Las distintas éticas materiales y formales han ido dando las diversas justificaciones del obrar humano, haciendo hincapié en aspectos más objetivos, externos; o en aspectos más internos. La ética fenomenológica, que constituirá nuestro marco de referencia, quiere situarse a caballo entre las éticas materiales y formales. Esta ética viene a caracterizar los actos morales y las disposiciones morales en relación a su estrecha conexión con el mundo de los valores.

Nuestro autor de referencia en el análisis de esa actitud general, de ese *ethos* que define en último término a la persona, será Hildebrand, pero haremos una breve aproximación a Max Scheler, el primero de los fenomenólogos que trató de explicar esa actitud ética desde la referencia a la teoría de los valores.

2.- EL *ORDO AMORIS* EN SCHELER

Este autor señala precisamente en su obra *Ordo amoris*, -obra inacabada, publicada a partir de unos apuntes incompletos- señala que el *ethos* de un hombre, la esencia de un individuo, llega a conocerse cuando se conoce “el sistema, articulado en cierta forma, de sus efectivas estimaciones y preferencias.” Y agrega: “Llamo a este sistema el *ethos* de este sujeto. Pero el núcleo más fundamental de este *ethos* es la ordenación del amor y odio, las formas estructurales de las pasiones dominantes y predominantes, y, en primer término, esta forma estructural en aquel estrato que haya llegado a ser *ejemplar*. La concepción del mundo, así como las acciones y hechos del sujeto van regidas desde un principio por este sistema. El concepto de *ordo amoris* tiene así una significación *normativa* y una significación solamente de hecho o *descriptiva*.”¹

Scheler señala que desde la significación normativa se le ofrece al hombre “el conocimiento del rango de todos los posibles *títulos que para ser amadas poseen las cosas*, según su interno y propio valor. Es el problema central de toda ética.” Pero no basta conocer ese orden de cosas, sino que es preciso que ese orden nos afecte directamente. “El *ordo amoris*, pues, solamente se convierte en norma objetiva cuando, después de ser conocido, se halla referido al *querer* del hombre y ofrecido a su voluntad.” De este modo tras el conocimiento de ese orden, la voluntad podrá adherirse a él, convirtiéndose así en norma objetiva del obrar.

Pero, además, señala Scheler esa otra significación descriptiva del *ordo amoris*: “También es fundamental descriptivamente el concepto del *ordo amoris*. Porque es el medio de hallar tras los embrollados hechos de las acciones humanas moralmente relevantes, de los fenómenos de expresión, de las voliciones, costumbres, usos y obras espirituales, la sencilla *estructura* de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de una persona, la fórmula moral fundamental según la cual existe y vive moralmente ese sujeto. Por tanto, todo lo que podemos conocer nosotros de moralmente valioso en un hombre o en un grupo tiene que reducirse –mediatamente- a

¹ Max Scheler, *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996, p. 22 y ss.

una manera especial de organización de sus actos de amor y de odio, de sus capacidades de amar y de odiar: al *ordo amoris* que los domina y que se expresa en todos sus movimientos.”

Scheler, entonces, nos presenta propiamente tres nociones de *ordo amoris*, además de las nociones normativa y descriptiva, que hemos visto, considera también *ordo amoris*: el orden objetivo de los valores, con su jerarquía interna, conocido por el hombre mediante unos “sentimientos intencionales de valor”, que son los actos de preferir y postergar. Un orden de valores que se ofrece a la voluntad y que se incardina -de un modo u otro, según las propias acciones- en el hombre, en su conducta, y que aparece latente en sus actos de predilección; ofreciendo la significación descriptiva.

La predilección puede ser caprichosa, o puede ser ajustada al orden objetivo de valores. Este ajuste es lo que supondrá el ideal moral, no siempre conseguido, pero que está latente en la vida humana como trasfondo y que va perfilando lo que Scheler denomina “determinación individual”, que sería la vocación personal de cada uno. Vocación que se perfila y se realiza en conexión con “el medio circundante” y “el destino”.

Scheler incluye en esta obra un análisis de la famosa frase de Pascal: “*El corazón tiene sus razones*”. Le sirve para reivindicar el papel del corazón en la vida humana, así como su referencia objetiva al mundo de los valores. “Lo que llamamos ‘ánimo’, o simbólicamente ‘corazón humano’, no es un caos de ciegos estados sentimentales que se asocian y se disocian conforme a reglas causales cualesquiera con otros datos psíquicos. Es, por el contrario, el *reverso articulado* del cosmos de todos los posibles caracteres amables de las cosas —es por ello un *microcosmos del mundo de los valores*. *El corazón tiene sus razones*.”² Y alude a esas “razones”, como a algo “suyo”, peculiar, caracterizado por una “lógica” propia, interna, pero no por ello arbitraria, sino objetiva; aunque, eso sí, ajena a todo *pensamiento* —tomado éste en el sentido racional o racionalista del término, tan teñido en nuestro tiempo de cientifismo- y, al mismo tiempo, ajena también a todo psicologismo.

Denuncia los excesos de ambos extremos señalando que “es una arbitrariedad sin igual limitar tan solo al pensamiento este modo de consideración y abandonar a la psicología toda la parte restante del espíritu...” Y agrega reivindicando precisamente ese orden del corazón que sitúa en el espíritu: “De hecho vivimos primariamente, con toda la riqueza de nuestro espíritu, en las cosas, en el mundo, y en todas estas clases de actos, incluso en los no lógicos, realizamos experiencias *que no tienen nada que ver* con la expe-

² *Ibid.*, p.57.

riencia de lo que en nosotros acontece durante la realización de ellas... Se nos dan contenidos inmediatos y conexiones objetivas que, *en manera alguna existen* para una actitud puramente pensante... una múltiple riqueza de conexiones distintas de las accesibles por actos intelectuales del espíritu.”³

Después de reivindicar el papel del corazón y *sus* razones, señala también Scheler que, no obstante, “el orden del corazón no contiene ciertamente la ordenación de todos los bienes y de todos los males que de hecho podemos amar y odiar... Solamente existen *leyes de ordenación y preferencia esenciales y constantes*, respecto de las cualidades de valor y de sus modificaciones, *separadas* de las cosas por las cuales van soportadas.”⁴

Caracteriza a Scheler el énfasis que pone en el mundo emocional; éste es uno de los excesos que se le atribuyen. Tampoco han pasado por alto otros errores, sobre todo los referentes a la índole ideal del valor, a los criterios de jerarquía de los valores –cuyo orden o desorden define la esencia del amor y el odio–, así como el modo de conocimiento de los valores por la intuición emotiva.

Hemos pasado, muy brevemente, desde el concepto de *ordo amoris* hasta las bases de la teoría de los valores en Scheler. Veamos la postura de Hildebrand pero en recorrido inverso: partiendo de su teoría de los valores para concluir en su orden del amor.

3.- LA NOCIÓN DE VALOR Y SU CONOCIMIENTO EN HILDEBRAND

Hildebrand relaciona la noción de valor con el bien y las distintas categorías de importancia⁵. Por bien entiende todo ente que tiene una importancia, una propiedad tal que saca al ente de su neutralidad o indiferencia y en virtud de la cual puede motivar la voluntad o las actitudes afectivas. Considera tres categorías de importancia: lo subjetivamente importante, el bien objetivo para la persona y el valor. La referencia al valor es lo que sitúa las demás categorías de importancia. El valor será calificado como esa propiedad intrínseca de un ente por la cual se convierte en un bien. Según sea la repercusión de los bienes en la motivación, en la esfera meramente subjetiva o en la esfera objetiva de la persona, tendremos lo que Hildebrand llama respectivamente “bien objetivo para la persona” o “lo subjetivamente satisfactorio”. Así, el valor, lo importante en sí debe estar detrás del bien objetivo para la

³ *Ibid.*, p. 62.

⁴ *Ibid.*, p.63.

⁵ D. Von Hildebrand, *Ética*, Madrid, Encuentro, 1983. Primera parte, cap. 3: “Aspectos esenciales de la esfera de los valores”. (Edición alemana; *Ethik*, Gesammelte Werke, II, Stuttgart, Kohlhammer, 1973.)

persona o, de otro modo, todo bien objetivo para la persona entraña un valor, aunque no todo valor es bien objetivo para la persona. De igual modo lo subjetivamente satisfactorio puede entrañar un valor o no, según afecte legítima o ilegítimamente a la persona.

En cualquier caso, la referencia al valor, a lo importante en sí, es lo que define, en último término, la actitud general de la persona así como las cualidades esenciales de las cosas, en relación a las cuales se mide precisamente esa actitud.

La referencia a esa objetividad majestuosa es fundamental en Hildebrand. En este sentido acude al concepto de “necesidad objetiva” para expresar esa cualidad de lo importante en sí con que se nos ofrecen los valores. El valor, en este sentido, es lo que hace que los bienes sean bienes, pero a su vez la fundamentación del valor estará en la esencia de los bienes respectivos.

Nuestro autor distingue valores ontológicos de valores cualitativos, pero tanto unos como otros están fundamentados en la esencia del ente respectivo; los ontológicos en la esencia permanente de un ente, los cualitativos en determinadas actitudes y cualidades.

Frente al valor la persona no se encuentra indiferente sino que es requerida a “responder” de un modo u otro. La respuesta será esa relación intencional, significativa, con un bien. La respuesta al valor supone la existencia de valores realizados, o sea, un bien concreto; está motivada por el valor, pero se refiere al bien. “En todas las respuestas al valor, nuestra respuesta se dirige al bien y no al valor: se dirige al bien *en razón* de su valor.”⁶ En el caso de respuestas espirituales puede ocurrir que el valor aún no esté realizado; la relación de fundamentación entre valor y bien está, sin embargo, presupuesta. Esta fundamentación del valor en el bien se aparta de la noción de valor como entidad ideal separada, que confunde la relación de fundamentación con la realización concreta. La significación de la realización no es negada ni por una respuesta espiritual a valores no realizados todavía, ni por el hecho de que se reconozca la “existencia ideal” de los valores. El principio “la lealtad es esencial a la amistad” sigue siendo válido aunque no se den amigos leales. Cuando se habla del mundo de los valores no se quiere significar un mundo de meras ideas, sino valores presentes o futuros y forma de ser de los valores que poseen con independencia de cualquier realización.

También hay respuestas al valor que están motivadas por un valor universal, y no el valor de un bien concreto. Esto ocurre, sobre todo, en el

⁶ D. Von Hildebrand, *La esencia del amor*, Navarra, Eunsa, 1998, p. 109. (Edición alemana: *Das we-
sen der Liebe, Gesammelte Werke* III, Josef Habel, Regensburg 1971.)

mundo moral, donde el reclamo proviene a menudo de un valor todavía no realizado, aunque fundamentado en un bien. Así nos alegramos cuando contemplamos la esencia de la justicia. En estos casos la respuesta al valor supone que contamos con la existencia metafísica del mensaje cualitativo contenido en esos valores.

Hildebrand señala igualmente que cuando se habla de “visión de los valores” y de “ceguera para los valores” se tiene presente la captación del valor mismo y no del bien. Es decir, en el caso de los valores ontológicos el valor está fundamentado en la esencia de un bien, en esa misma medida se trata de valores ontológicos. En la respuesta universal y sobreactual al valor la referencia es un tipo universal de valor, un valor cualitativo. Si bien, tampoco aquí se debe desligar el valor del bien, pero la respuesta no se refiere a un bien concreto individual, sino a un valor.

En cuanto a la captación misma de los valores sostenía ya desde su primera obra, *La idea de la acción moral*⁷, una peculiar forma de aprehender el valor como acto de conocimiento, que posteriormente confirmará en la *Ética*. Se pregunta si existe alguna vivencia en la que se nos den los valores al modo de evidencia de los colores. Para responder señala los diversos modos de consciencia: las vivencias no intencionales, o los estados, y las vivencias intencionales. Analiza las vivencias intencionales y descubre que son *intuiciones cognoscitivas* similares a la percepción, donde se da la presencia actual del objeto, la inmediatez sujeto-objeto, que permiten la revelación del ser del objeto así como su cualidad de valor como independientes del sujeto. La “percepción intuitiva” del valor que señala Hildebrand equivale a la “aprehensión del valor” de Husserl o al “sentimiento de valor” de Scheler.

Hildebrand distingue en las vivencias intencionales la aprehensión cognoscitiva y la toma de posición. En ésta distingue, a su vez, los actos cognoscitivos y las respuestas teóricas, volitivas y afectivas; entre éstas, cuando la respuesta es a situaciones de valor, encontramos las respuestas de valor. Las fuentes de valor ético serán las respuestas de valor, las acciones y las virtudes.

Hildebrand señala los equívocos que pueden ocasionar los “sentimientos de valor” de Scheler. Ya en su primera obra afirmaba: “Mientras no se distingue, como se hace aquí, entre toma de posición y aprehensión cognoscitiva, la expresión de “sentir el valor” da lugar a equívocos. En efecto, mientras la confusa expresión de “sentimiento” se refiera tanto al sentir como aprehensión cognoscitiva cuanto al sentir como toma de posición, la afirma-

⁷ D. Von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung III (1916), pp. 126-251.

ción de que la auténtica aprehensión de los valores haya de descubrirse en el propio “sentir” puede ser entendida como un renuevo de la “teoría del sentimiento” del siglo XVIII.”⁸

El conocimiento del valor se da en estrecha relación con las actitudes o tomas de posición volitivas y afectivas del sujeto. “Para cualquier evidencia adecuada son ya necesarios en diverso grado reverencia, sed autentica de verdad, un paciente esfuerzo cognoscitivo y flexibilidad de espíritu. Pero el conocimiento de los valores morales requiere mucho más: no sólo una mayor medida de reverencia y de apertura de nuestro espíritu a la voz del ser, un más alto grado de “conspiración” con el objeto, sino también una disposición de nuestro querer a conformarse con la exigencia de los valores, sea cual fuere.”⁹

Hildebrand, en el marco de esta interna relación entre la actitud ética y la capacidad para el conocimiento moral, señala que somos responsables de la ceguera axiológica, pues es resultado de un determinado modo de obrar. El tema de la ceguera axiológica fue abordado por Hildebrand ya en uno de sus primeros trabajos, *Moralidad y conocimiento ético de los valores*¹⁰, y es claro exponente de esta interna relación entre conocimiento y obrar morales. Ahora bien, esa interna relación no debe llevar a confusión, una cosa es la disposición moral para el conocimiento, que es presupuesto del mismo, y otra la aprehensión misma del valor que es una auténtica aprehensión cognoscitiva.

4.- LAS RESPUESTAS AL VALOR. LA ARMONÍA AXIOLÓGICA

Hildebrand, al hilo del análisis de la moralidad que nos ofrece en su *Etica*, va desarrollando una antropología; ahonda de manera especial en los aspectos cognitivos, volitivos y afectivos del hombre; y, al mismo tiempo, -como en su día haría Scheler- va reivindicando el papel del corazón tan postergado en el mundo del pensamiento. Sobresale la importancia que le da a la esfera afectiva, así como la definición del amor como una respuesta afectiva más que volitiva. Postulará como exponente de la moralidad la perfecta *adaequatio voluntatis et cordis ad valorem*. Pero el amor va más allá del ámbito moral, aunque cuente con este ámbito como su suelo nutricional. Así como esa adecuación conlleva el deber y la norma como elementos funda-

⁸ *Ibid.*, p. 203.

⁹ *Etica*, Op. Cit., p. 114.

¹⁰ Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung V, 1922, pp. 462-602.

mentales, en el amor es el obsequio, el don, la gratuidad los elementos fundamentales que entran en juego. Veamos esto un poco más despacio.

Para Hildebrand, en el ámbito de la moralidad, el hombre que denomina “éticamente consciente” sería el que vive cara a los valores y se pronuncia conscientemente y positivamente en el terreno moral frente a ellos. El hombre éticamente consciente, el que hubiere conseguido la virtud, sería el mejor exponente de esa *adaequatio intellectus, voluntatis et cordis ad valorem*. En él podríamos ver al hombre que sabría apreciar en su justo lugar los valores, según las categorías de importancia que los caracterizan; tanto lo sólo subjetivamente satisfactorio, como el bien objetivo para la persona, como lo importante en sí. Sería quien más adecuadamente descubriría lo moralmente relevante, y daría las *respuestas* más apropiadas. Dado que esas respuestas, tanto volitivas como afectivas, serían portadoras de valor moral, encarnaría la expresión máxima de la moralidad. Esa perfecta adecuación al valor, esa armonía axiológica, constituye el ideal moral general.

Pero veamos de qué modo esas respuestas volitivas y afectivas son portadoras de valor moral, constituyen, por tanto, la moralidad, la mayor o menor armonía axiológica.

Hemos visto que los valores exigen de suyo respuestas adecuadas. Esa relación de exigencia, relación axiológica, puede cumplirse o no, pueden darse respuestas adecuadas o inadecuadas, produciéndose una armonía o desarmonía objetiva. Esa adecuación entre el bien portador del valor y la respuesta que ofrecemos, afecta tanto a la esfera cognoscitiva como a la volitiva o la afectiva.

La esfera cognoscitiva es afectada por la exigencia de conocimiento, de respuestas teóricas adecuadas, y de apreciación en sí que el valor exige. Los valores son muy exigentes. Si el ser exige un conocimiento adecuado, el valor supone una armonía más profunda con el ser, con el bien que lo porta. “La esencia más profunda de los valores es tal que, al percibirlos, tiene ya lugar una comunión específica con el objeto que no guarda analogía con ninguna otra clase de conocimiento. Al comprender un valor abandonamos el ritmo puramente ontológico y nos adentramos en el axiológico.”¹¹ Esa comunión exige una disposición adecuada por parte del sujeto. Puede darse, por el contrario, la ceguera al valor moral; sería el origen del mal moral. Esa ceguera no sería una mera posición teórica sino que arrancararía de la mala disposición del sujeto; de la cual, no obstante, sería responsable.

Así, el conocimiento de los valores, las respuestas teóricas a los valores no son las que definen la moralidad. En ellas la intencionalidad va más del

¹¹ *Ética*, Op. Cit., p. 246.

objeto al sujeto. El “sí” de la respuesta teórica que se da, por ejemplo, en la convicción no supone una toma de posición como lo exige, por ejemplo, una respuesta volitiva.

Los valores exigen también respuestas volitivas adecuadas. En las respuestas volitivas la persona se pronuncia especialmente; la intencionalidad va más del sujeto al objeto. Las respuestas volitivas caracterizan las acciones humanas, por ellas, por el “querer” que conllevan, se trae a la existencia algo todavía no real, o se cambia algo existente. Para que esas respuestas sean moralmente relevantes, deben referirse a bienes moralmente relevantes, deben poseer el concurso de la libertad y, además, deben provenir de un sujeto con *voluntad sobreactual de ser moralmente bueno*; lo cual supone de hecho una persona moralmente buena y moralmente consciente. La respuesta volitiva adecuada al valor supone una especial actitud para atisbar los valores moralmente relevantes y el vínculo fundamental y objetivo con ellos, esa actitud supone la voluntad radical y sobreactual de ser moralmente bueno. Estas respuestas volitivas, merecen la calificación de morales por el concurso de la libertad. Libertad que caracteriza no sólo la capacidad de elegir y de iniciar actividades, sino también la interna situación de nuestra voluntad sobreactual.

Pero además existen las respuestas afectivas, las respuestas del corazón. Veamos la condición moral de las respuestas afectivas y de ese otro aspecto significativo de nuestra esfera afectiva que es el ser afectados. “La respuesta afectiva se dirige al objeto con una “palabra” que es, de una manera mucho más manifiesta una respuesta.” En las repuestas afectivas se implica más globalmente toda la persona. Y, sobre todo, queda implicada la persona en esa otra dimensión de la vida afectiva que Hildebrand denomina “el ser afectado”. En las respuestas afectivas hay un movimiento centrífugo, en cambio el ser afectado posee un movimiento centrípeto. Se ve la diferencia si comparamos, por ejemplo, la respuesta de entusiasmo ante algo que nos afecta positivamente y la conmoción interior que nos invade.

Ahora bien, un requisito fundamental para decidir la moralidad de un acto es el concurso de la libertad. Las respuestas volitivas no ofrecen mayor problema, pues cuentan de hecho con el concurso de la libertad; sí lo ofrecen, en cambio, las respuestas afectivas, y en general, toda la esfera afectiva. La dificultad está en conjugar plenitud afectiva y libertad en esas respuestas afectivas, y más aún en ese otro sector de la vida afectiva que se define como “el ser afectado”.

Hildebrand, aun reivindicando el importante papel de las respuestas afectivas en la vida moral, afirma, sin embargo, que “cuando comparamos las respuestas volitivas con las afectivas, percibimos fácilmente la superioridad

que poseen aquellas sobre éstas: la libertad. Pero también podemos ver que las respuestas afectivas poseen una plenitud de la que carecen las volitivas. En las respuestas afectivas se actualizan el corazón y la plenitud de la personalidad humana. Al hombre no se le ha concedido poseer esta plenitud y la libertad en uno y el mismo acto.”¹²

(No se le ha dado poseer ambos aspectos en el mismo “acto”, si nos fijamos estrictamente en él, pero sí pueden llegar a darse en el mismo ser que realiza esos actos, como veremos más adelante).

¿De qué modo soluciona Hildebrand el problema de la conexión entre afectividad y libertad? ¿De qué modo interviene la libertad en la esfera afectiva? El responde: mediante la sanción de tales respuestas; es decir, mediante la “libertad cooperadora”. La cooperación puede ser directa, en el caso de las respuestas afectivas, sancionando esas respuestas, o indirecta, en el caso del ser afectados (preparando o evitando ocasiones, educando en una determinada dirección...) Esta cooperación exige un mayor nivel de consciencia moral, de voluntad “sobreactual” moral.

Así, por la libertad cooperadora no sólo se otorga a las respuestas afectivas el elemento de auténtica libertad, sino que se alcanza de una manera más profunda el nivel de los valores moralmente relevantes, y por ellas se eleva la persona en la actualización de su libre centro personal. Por todo ello las respuestas afectivas son, de suyo, portadoras de valores morales.

Pero además, según nos señala Hildebrand, la esfera afectiva goza de cierta preeminencia sobre la volitiva. En cuanto a las respuestas mismas, las volitivas sólo poseen valor moral en relación al valor del objeto al que responden; las afectivas, incluso prescindiendo del bien al que responden, siguen teniendo su valor moral; así ocurre precisamente en el amor. Hay que agregar que las respuestas volitivas no nos informan del objeto al que se responde, puede ser lo importante en sí o lo sólo subjetivamente satisfactorio; las afectivas, en cambio, llevan el sello de ese objeto. Hay respuestas afectivas, como el amor o la veneración, que contienen en sí el ser respuesta al valor. “Una respuesta como la veneración contiene un elemento de sumisión y de reverencia que hace plena justicia al hecho de que los valores vienen de arriba... Al considerar el amor, descubrimos fácilmente que su palabra interior posee una perfección única... encarna el mayor interés posible en el amado, la más radical e íntima armonía con el valor, la más estrecha unión con el bien al que se dirige. El amor es la más total, central e íntima de todas las respuestas al valor”¹³

¹² *Ibid.*, p. 313.

¹³ *Ibid.*, p. 343.

Así pues, señala Hildebrand que por medio de las respuestas afectivas “se encarna una conformidad de nuestro corazón con el bien, una unión mucho más íntima y cualitativa con el valor, que hacen del bien y de su realización nuestra más íntima y personal ocupación. Todo esto representa una perfección que no posee la voluntad.”¹⁴

La esfera moral cobra relevancia en la persona cuando esas respuestas volitivas o afectivas constituyen virtudes, es decir “respuestas trascendentes y sobreactuales” a los valores. En las antípodas de las virtudes encontraríamos los vicios. Virtudes y vicios configuran y consolidan los centros de moralidad en el hombre: el centro amoroso, el orgullo y la concupiscencia.

El mal moral no consistiría sólo en la transgresión de lo moralmente relevante, en la inversión de la jerarquía de los valores morales, como diría Scheler, sino en la persecución de lo sólo subjetivamente satisfactorio, sobre todo si emana del centro consolidado del orgullo o la concupiscencia. Lo sólo subjetivamente satisfactorio es en sí moralmente neutro, -puede ser legítimo o ilegítimo, según sea requerido por uno u otro de los centros señalados-.

Los centros de moralidad de signo contrario pueden coexistir juntos, pero no colaborar juntos, por ser de signo contrario; y si uno prevalece disminuye la influencia de los otros y viceversa.

Considera Hildebrand, en fin, la estrecha relación entre Dios y los valores. “Los valores morales poseen la fundamental realidad que justifica la gravedad del orden moral y de su majestuosa obligación, sólo si en última instancia están fundados y encarnados en la Persona absoluta de Dios.”¹⁵ Y señala la especial cualidad de la ética cristiana, basada fundamentalmente en la actitud humilde, una especial libertad interior, el espíritu de misericordia y, sobre todo, el que emana de una actitud fundamental de adhesión a Dios. En la ética cristiana todas las acciones y virtudes se dan como respuesta a Dios, esto le confiere esa especial cualidad moral, derivada de una mayor altura del valor.

5.- EL AMOR COMO RESPUESTA AFECTIVA. EL PAPEL DEL CORAZÓN

Hildebrand ha sobresalido por la especial reivindicación de la esfera afectiva –sobre todo en su obra *El corazón*, así como en *El arte de vivir*- Recordemos ahora lo más sobresaliente en el análisis que ofrece del corazón humano. Parte de las mismas premisas que en la ética y llega a similares conclusiones.

¹⁴ *Ibid.*, p. 343.

¹⁵ *Ibid.*, p. 442.

Han de considerarse distintos tipos de respuestas afectivas, que van desde las sensaciones corporales a los sentimientos espirituales. Sólo éstos últimos constituyen los valores-respuestas de la afectividad; de ellos el más importante sería el amor. Los valores-respuestas de la afectividad, en virtud de las notas de espiritualidad, intencionalidad y trascendencia, se sitúan en un nivel equivalente e incluso superior a las otras respuestas de conocimiento o voluntad. Así se expresa en *El arte de vivir*: “La trascendencia propia de la respuesta al valor, el que lo importante en sí sea capaz de movernos, supone una unión con el objeto como no la hay en el terreno cognoscitivo. Y tampoco hay que olvidar que el tipo de unión propio del conocimiento está necesariamente integrado en el amor. Las respuestas afectivas espirituales incluyen siempre una cooperación del entendimiento con el corazón.”¹⁶ Y nos dice más adelante: “Esta adecuación de la afectividad al valor del objeto corresponde a la *adaequatio intellectus ad rem* del conocimiento.”¹⁷

En cuanto al otro dinamismo afectivo, el ser afectado, señala Hildebrand dos extremos: las pasiones y el éxtasis místico. En ambos el sujeto “está fuera de sí”; pero hay una diferencia entre el “estar fuera de sí” de las pasiones, y del éxtasis místico; son estados físico-psíquicos caracterizados por la irracionalidad o por la más alta racionalidad. “Lejos de entrañar cualquier tendencia a destronar nuestro libre centro espiritual, lejos de querer dominar por la fuerza a nuestra razón y voluntad, un éxtasis exige la aprobación de ese libre centro, constituye una llamada a la misma... implica una elevación a una superior libertad, en la que nuestro corazón (y no sólo nuestra voluntad) responde como siempre debiera responder.”¹⁸ Vemos que no sólo la voluntad sino, sobre todo, el corazón es el implicado en estos estados afectivos.

Así pues, también en estas obras, en este análisis de la afectividad, concluye que los actos de voluntad comprometen a la persona, pero las respuestas afectivas la actualizan más plenamente, poseen un alto valor moral y encontramos en ellas mismas el sello de la libertad de la persona. Es decir, plenitud afectiva y libertad vuelven a darse juntos. Pero señala la pertenencia al corazón de esas respuestas, aun cuando llevan el sello de libertad. “A través de la sanción, los valores-respuestas de la vida afectiva asumen un carácter nuevo, más consciente y claro, el que incluye también la respuesta de nuestro centro espiritual libre, sin que pierdan, por ello, nada de su plenitud afectiva. Por lo tanto, sería un error creer que, debido a esa sanción, las

¹⁶ *El arte de vivir*, Buenos Aires, Club de lectores, 1966, p. 81.

¹⁷ *Ibid.*, p. 179.

¹⁸ *Afectividad Cristiana*, p. 69.

respuestas afectivas dejan de ser las voces del corazón y se transforman en actos de voluntad. No obstante, en virtud de su conexión con la libertad del hombre, entrañan valores morales.”¹⁹

Agrega Hildebrand que las respuestas afectivas amorosas entrañan un valor moral más alto que las respuestas de la voluntad desnuda al puro deber. Aquellas abarcan a toda la persona. Esto se ve más claramente en el caso de las respuestas afectivas sobreactuales, los valores-respuestas afectivos propios de las virtudes, pues poseen el sello de la unidad interna de la persona. “Las virtudes, que son cualidades del carácter del hombre, suponen que la persona entera, en su real profundidad –una profundidad que hay que buscar precisamente en el corazón y en las respuestas afectivas-, está involucrada en los valores que de ellas se derivan.”²⁰

Como puede observarse, Hildebrand, en el análisis de la afectividad, no sólo ha señalado las cualidades de las respuestas afectivas, y el amor como la respuesta afectiva más alta, sino que, además, ha situado el corazón en el mismo nivel de importancia que el entendimiento y la voluntad. “En el hombre existe una triada de centros espirituales –entendimiento, voluntad, corazón- llamados a cooperar y fecundarse el uno al otro.”²¹ No obstante, admite que tradicionalmente se han considerado únicamente las dos facultades o potencias, entendimiento y voluntad, estando implicadas en la voluntad todas las respuestas afectivas. El corazón designaría la vida interior del hombre y sería sinónimo de “alma”; en este caso no se opone a las otras potencias sino al cuerpo o, según el contexto, a la carne, al sentido. Hildebrand está cerca de esta noción cuando prefiere el significado del corazón como “centro” de la afectividad y no como “raíz” de la misma. “En sentido más preciso podemos emplear el término “corazón” para referirnos únicamente al centro de la afectividad, al verdadero núcleo de esta esfera... Mientras que el corazón como raíz de la afectividad no implica ninguna especial connotación de profundidad específica, es decir, ninguna antítesis con respecto a las zonas más periféricas de dicha afectividad, el corazón en este sentido lleva la marca de verdadero centro de gravedad de todo lo que sucede en la esfera.”²²

Hildebrand, en ese recorrido antropológico que nos ofrece, al tiempo de su análisis de la afectividad, concluye en las profundidades del ser humano, donde se da una misteriosa unidad que escapa al dominio de la persona. Es

¹⁹ *Arte de vivir*, p. 194.

²⁰ *Ibid.*, p. 195.

²¹ *Afectividad Cristiana*, Op. Cit., p. 40.

²² *Ibid.*, p. 49.

el nivel donde sólo podemos “ser afectados” y “recibir” como un don lo que nos venga de lo alto. “Hay un nivel superior en la misma esfera afectiva. Bajo ciertos aspectos este nivel se halla por encima de los actos volitivos, aunque no de la voluntad como tal. Y es precisamente esta porción de la esfera afectiva la que lleva un carácter de don, así como la marca especial de ser la “voz” del corazón en el sentido estricto de la palabra. Estas respuestas afectivas proceden de las mismísimas profundidades del alma humana... Típico de la condición de criatura del hombre es la existencia de una profunda dimensión de su alma que no cae bajo su control, como les ocurre a los actos volitivos... Estas afecciones del nivel superior son, pues, verdaderos dones, dones naturales de Dios... Procediendo como proceden de la misma profundidad de la persona constituyen de manera específica la voz del verdadero yo, la voz del pleno ser personal... Así se llega a comprender el porqué de que en algunos campos el corazón sea más el verdadero yo que la voluntad. Hay que añadir, no obstante, que la voz plena del corazón exige la cooperación del libre centro espiritual de la persona.”²³

Plenitud afectiva y libertad, corazón y voluntad se aúnan, por tanto, en esas misteriosas profundidades del ser humano. Concluimos en el misterio de unidad que define últimamente al hombre; unidad por la que podemos ser depositarios del don.

6.- EL AMOR RESPUESTA AL SOBREALOR

Todas estas conclusiones de su axiología y del análisis de la afectividad se ven de una manera más palpable en el análisis que hace de la esencia del amor. Progresivamente pasa de la respuesta afectiva, al valor-respuesta y, por fin, a la respuesta a sobrevalor.

En primer lugar Hildebrand afirma que el amor es una respuesta afectiva al valor y no una respuesta volitiva. Entre las notas que lo caracterizan señala esa participación completamente nueva del corazón comprometiendo la propia vida. Otras notas: la sobreactualidad del amor, el “encantamiento” del amado, el compromiso, la exigencia de correspondencia, la intención unitiva, la intención benevolente, la felicidad, la peculiar entrega del corazón. Estas notas confirman, en su mayor parte, la idea de que se trata de una respuesta afectiva.

Pero, sobre todo, el amor se dirige a una persona individual; se responde al bien y no al valor. En el amor hay un don del sujeto que actualiza lo mejor de él como respuesta a valores y sobrevalores. La relación de adecuación

²³ *Afectividad Cristiana*, p. 142.

entre respuestas y valores es aquí superada por esta nueva relación según el don.

La nota peculiar que caracteriza ese “ir más allá”, ese “más” del amor con respecto a otras respuestas, es la trascendencia. También se daba la entrega y trascendencia en las respuestas volitivas a valores morales e incluso en las respuestas a valores estéticos o de otra índole; pero en el amor se da una especial dimensión de trascendencia, precisamente por la singular participación del corazón. Aquí es donde sobresale el “más”, en la respuesta al valor del amor. Ese “más”, esa especial donación del sujeto y, al mismo tiempo, ese regalo que se le ofrece en el amor, por el cual el amado se convierte, de suyo, en bien objetivo para la persona, para el amante, es lo que lleva a Hildebrand a calificar el amor como respuesta, no ya al valor, sino al sobrevalor. El amado es más que valor, es sobrevalor para el amante. La respuesta, a su vez, se convierte en lo que Hildebrand denomina “superrespuesta”.

La relación de amor supera la visión ética, que se supone la situación *sub specie de valor*, y nos traslada a la visión *sub specie de bien objetivo para la persona*. El valor como tal, especialmente el valor moral, se dirige a todos por igual; el bien objetivo para la persona supone la consideración de una individualidad concreta. Así, por esa entrega y trascendencia especiales del sujeto, y ese incremento al valor en la consideración personal, más allá del sentido moral, califica al amor de respuesta a un sobrevalor.

Ahora bien, el gesto de amor no supone abandonar el punto de vista del valor, sino elevarlo. Ese gesto es precisamente portador de valor moral, aunque no esté motivado por el valor sino por el bien objetivo para la persona. Es más, por el amor el bien objetivo para el amado se convierte en bien objetivo indirecto para el amante.

Pero la especial nota de la trascendencia del amor no consiste en “ver” bajo estas especies al amado, sino en “sentirse afectado”; aquí encontramos una interna y espontánea conformidad con el amado que va directamente al afecto sin que medie, directamente, la voluntad. En este sentido representa la situación real de la persona, pues nos afecta aquello que espontáneamente tiene resonancia en nuestra disposición interior; por tanto, el porqué y cómo se siente afectada una persona, es la mejor muestra del nivel de trascendencia que posee.

Hildebrand en el análisis del odio pone de relieve la ausencia de esta especial cualidad de trascendencia del amor que se da en el sentirse afectado. Como consecuencia se daría la mayor ceguera axiológica. El odio “es una actitud en la que el *principium* está encerrado en el sujeto y le falta el gesto de entrega, de subordinación, de *adaequatio voluntatis et cordis ad valorem*

propios de cualquier respuesta al valor... La trascendencia no consiste en ver si algo es un bien o un mal objetivo para otro, sino en ser afectado por ello y, sobre todo, en la interna conformidad con él.”²⁴

Sentirse afectado, en el contexto del amor es, por tanto, la suprema forma de trascendencia; aquella, que se sitúa en el contexto del sobrevalor, del bien objetivo para la persona, donde el interés de ella, el bien objetivo para ella, es, de hecho, igualmente mío.

Las notas de la trascendencia en el amor y las categorías del amor

Hildebrand analiza el “más” de trascendencia en el amor refiriendo las notas que conlleva, y que denomina: la *intentio unionis*, la *intentio benevolentiae* y la felicidad de la respuesta amorosa. Por esta nueva dimensión de entrega el amado se convierte en bien objetivo para el amante y fuente de felicidad personal; no se le ve *sub specie* de valor, sino *sub specie* de bien objetivo para la persona.

La intención unitiva y la intención benevolente y, como consecuencia la felicidad, son características típicas del amor, derivadas de esa especial trascendencia, de ese más, ese regalo o don que conlleva. Según prime la intención unitiva o la intención benevolente nos encontraremos las distintas categorías de amor: amor esponsalicio, amor paterno-filial, amor de amistad, amor al prójimo, amor de caridad... Hildebrand analiza los pormenores de cada categoría de amor.

Hildebrand analiza también el amor a Dios, el amor al prójimo, el amor de caridad y nos ofrece las características de estos tipos distintos de amor. En el caso del amor a Dios se unen valor y bien objetivo para la persona, la mirada *sub specie* de valor y *sub specie* de bien objetivo para la persona. Así, se puede responder con la mera obediencia, pero se puede responder por amor. En este último caso se trataría de una respuesta al sobrevalor, que hace que el amado se convierta en bien objetivo para la persona y fuente de felicidad con caracteres de absoluto. Ese amor “a” y “de” Dios, es el que da razón de ser de la caridad y del amor al prójimo.

Quien parte de esta relación de amor a Dios tiene esta motivación fundamental en sus respuestas morales. Aquí encontramos la novedad de la ética cristiana: se trata, más que de una respuesta al valor, de una relación de amor. Esta es la característica fundamental de la trascendencia del amor: sobre la primacía del deber de toda ética, se adopta el punto de vista del bien objetivo para la persona.

²⁴ *La esencia del amor*, Op. Cit., p. 204.

Además Hildebrand señala las diferentes versiones de “mío” características de todo amor. El “mío” que es fruto del amor es la máxima forma de trascendencia; abarca la intención unitiva, benevolente, felicidad... en distinta medida, según la categoría del amor en que nos situemos: amor esponsalicio, de amistad, paterno-filial o amor al prójimo. Trascender la vida individual en esa acepción de “mío” supone la máxima perfección en el amor; sobre todo en el amor esponsalicio, donde se dona precisamente vida individual.

Cuando el referente del amor es Dios, Hildebrand diferencia entre el amor al prójimo, el amor a Dios y la caridad; según prevalezcan la intención benevolente, la unitiva, o ambas en ese amor de comunión propio del *congregavit nos in unum Christi*. Ahí se participaría del amor universal de Cristo a todos los hombres, que es el que forma una especial unidad, y que es, además, singular para cada uno. La caridad, forma común de estos distintos amores, sólo se entiende como respuesta al amor de Dios. En el amor al prójimo, agrega Hildebrand, no entregamos la propia vida, sino que salimos de ella; en la caridad el corazón se funde derramando amor; en el amor a Dios se entrega el corazón. La forma perfecta de esta respuesta es la que lleva a la transformación e identificación. Ese amor “irriga”, -en expresión de Hildebrand- todas las otras categorías de amor elevándolas a su nivel más alto.

En este amor a Dios nos elevamos por encima de la pura ley moral, aunque de suyo incluye toda la moralidad y es portador de valores morales. Así, el orden del amor es consumado justamente por la caridad; y en el orden de la caridad el amor a Dios es el que puede llegar a la suma perfección y transformación del que ama.

7. EL ORDEN DEL AMOR

Si reflexionamos sobre todo lo anterior, vemos que si el *ethos* humano queda definido por el orden del amor, podríamos decir que el *ethos* humano es entonces lo más indefinido, precisamente por ser lo más ilimitado. Efectivamente, en el orden del amor no hay límites, sino que siempre podemos aspirar a más, siempre podemos entregarnos más, en una proyección infinita. En este sentido de su proyección infinita, el orden del amor supone el orden moral, pero no se identifica con él, sino que va más allá del mismo.

Adentrarnos en el orden del amor es adentrarnos en el misterio de la vida humana. Hildebrand analizando las profundidades del obrar humano, de las diferentes respuestas en el comercio con los valores, ha señalado el problema de fondo que se plantea tarde o temprano, al menos experiencialmente, todo hombre: es la controversia entre aquello que domino y aquello que me

sobrepasa, que me domina; aquello que cae bajo el dominio de mi voluntad libre, que yo deseo, quiero, elijo, que está en mis manos, y aquello que me encuentro, que me sorprende, que me viene dado como un regalo. Aquello que cae bajo el dominio de mi voluntad y aquello que le sobreviene a mi corazón, a mi mundo afectivo como un don. Todos tenemos ambos tipos de experiencias; todos hemos comprobado que somos dueños de nuestros actos, pero no de nuestros sentimientos y afectos –al menos cuando se nos presentan en primera instancia-.

A este problema aludía Hildebrand señalando la incompatibilidad entre plenitud afectiva y libertad. “Al hombre -decía- no se le ha concedido poseer esta plenitud y la libertad en uno y el mismo acto.”²⁵ Ciertamente nos cuesta aceptar esta afirmación si nos remitimos a experiencias amorosas plenificantes, donde la sensación de libertad también parece presente.

Conviene, en este sentido, distinguir la libertad como ejercicio de nuestra voluntad de la libertad como liberación conseguida. No hay verdadero amor, verdadera plenitud afectiva, sin esta “libertad conseguida”. El *homo viator* está sometido a un proceso de maduración, tanto en el ejercicio de la libertad como en su realización en el amor. Ni el niño ni el adolescente poseen la libertad ni la plenitud afectiva que consigue el hombre maduro tras el ejercicio de la virtud y tras un proceso largo de entrega amorosa.

Sin embargo, Hildebrand va más allá de todo esto. Su afirmación se refiere al sentido fuerte de la libertad y el amor. Aquello que está en nuestras manos no será identificable con aquello que nos sobrepasa y que recibimos como un don. La justicia que podemos medir, tiene poco que ver con la gratuidad que siempre se nos da como un regalo. Y no cabe duda que nuestra vida puede deslizarse más por la línea de una moralidad centrada en lo justo y en la simple, aunque ardua, respuesta a los valores, o por ese otro orden de cosas que conlleva el orden del amor, donde no falta la moralidad –que siempre subyace como supuesto básico- sino que ésta es sobrepasada por la superabundancia del amor.

Se puede pensar que también aquí influyen los aspectos psicológicos, temperamentales de la persona. Unos son más concienzudos y en ellos prima la voluntad, otros más afectivos, y en ellos primará el corazón. Pero no se trata aquí del mundo de las tendencias, sino de ese otro mundo del obrar humano, donde, contando ciertamente con las tendencias, y además con la educación y otros muchos factores externos e internos, elaboramos, sin embargo, nuestro propio yo a partir de nuestras respuestas, nuestras elecciones, nuestras aceptaciones y preferencias. Aquí si hemos transitado por la vía del

²⁵ *Ética*, p. 313.

deber, -no exclusivamente porque no puede darse el caso, pero sí prioritariamente- habremos conseguido un orden de justicia; y si hemos transitado por la vía del amor, habremos edificado en el orden del amor. Y son trayectorias distintas.

El orden del amor, como diría Scheler, tiene su propia objetividad, difícilmente podemos llegar a la cima, pero podemos alcanzar muy diferentes niveles. Ese “más” de trascendencia, de donación, de gratuidad, siempre le caracterizará. Pero le caracterizará en un nivel más alto o más bajo, según la situación de nuestra propia trayectoria vital.

Sin duda, no llegamos todos a ese nivel, en su *ordo amoris*, que admiramos en una Madre Teresa de Calcuta, o a la altura de los grandes místicos castellanos Teresa y Juan de la Cruz. Pero ellos nos han dejado muestra de hasta donde puede llegar, de hecho, el ser humano.

“Ya por aquí no hay camino, pues para el justo no hay ley; él para sí mismo se es ley”, decía Juan de la Cruz en lo alto del Monte de la perfección. “Ama y haz lo que quieras”, decía San Agustín. Para el que ha llegado a la cima en la trayectoria del amor, “ya no hay ley”, él mismo, su propio *ordo amoris*, es para sí ley. Y no se trata de ley de justicia —se habla del justo como del justificado, del santo- sino que se trata de la ley interna del amor. Esa ley donde no impera “lo debido”, sino muy más allá de este orden, lo que impera es el don, la gratuidad.

No sé si los hombres hubiéramos podido aprender, por nosotros mismos, este nivel tan excelente en el orden del amor, es muy dudoso. El cristianismo ha ofrecido ejemplares de humanidad que asombran y conmueven. Y sólo se explican por ese especial signo del amor que conlleva la misericordia. Sólo el amor de Dios, el amor Primero, puede llevar este sello de “total” gratuidad y, al mismo tiempo, de perdón y regeneración. La relación de amor con Dios, impregnada de misericordia, ha sido la trayectoria de esos grandes del espíritu que son los santos, los místicos.

De ellos aprendemos que la religión, el cristianismo concretamente, tiene su fundamento en un especial *ordo amoris*. No es ética, no es una moral, aunque conlleve una moral; es una especial relación de amor. Hay un pasaje en el evangelio que nos permite ahondar en estos fundamentos. Cuando Cristo, después de las negaciones de Pedro en la Pasión, se le aparece a orillas del mar de Tiberiades, no le pregunta: ¿qué has hecho?, ¿por qué me has negado?, sino que le pregunta: “Simón de Juan, me amas?” (Jn. 20, 16). Primero, le hace la pregunta radical, dirigiéndose a él, personalmente, apelando a su ser entero, incluyendo su origen y su destino -pues, el encargo que tras la respuesta le encomendará le revelará su vocación, su destino- Y

no es la pregunta ética, sobre el deber, sobre la responsabilidad moral que pesaba -¡y cómo pesaba!- sobre la conciencia de Pedro, no. Es la pregunta sobre el amor a Él.

La religión, nuestra religión, ha de partir siempre de un encuentro personal en el amor-misericordia de Dios. Y esa pregunta nos sitúa en una trayectoria nueva: un nuevo orden de amor que sólo puede tener su razón de ser ante una Presencia especial, la presencia de Dios.

La relación de amor exige presencia mutua. Sólo hay verdadera *religio*, verdadera relación de amor, en una relación de presencia. Por ello se dice que el cristianismo no es un código de normas –aunque las haya, de hecho y debamos contar con ellas- sino que es fundamentalmente una vida, una relación de amor.

Esa presencia, puesto que ha de ser viva, sólo se transmite por una vida concreta; -además de los canales sacramentales de esa Presencia- normalmente aprendemos este amor por otras presencias que lo mantienen vivo en su ser. El amor es respuesta “personal” siempre. De ahí que “aprehendamos” este amor sólo en relaciones de presencia, relaciones personales, y como por ósmosis. No se puede aprender teóricamente, ni por actos determinantes de la voluntad. –no se trata de respuestas teóricas ni volitivas- Se trata de una nueva dimensión del yo –dimensión afectiva, según Hildebrand- que sólo “aprehende” esta nueva ley de amor por contagio, en la dinámica del don, de la gratuidad.

Así, el niño “aprehende” de los padres, del ambiente familiar, en las sucesivas relaciones amorosas, relaciones de presencia, ese *ordo amoris* que nace del Amor Primero, de la Misericordia. “Aprehende” gratuitamente el don de la gratuidad. Pero lo “aprehende” sólo si se lo encuentra encarnado a su alrededor. Y sólo si “responde personalmente” a ese don se enraíza en sí ese nuevo *ordo amoris*.

He aquí por qué a veces niños, o personas poco instruidas, incultas en algún sentido de la palabra, nos pueden llevar la delantera en este *orden del amor*.

Pero nunca acaba la trayectoria, siempre se puede crecer más en este orden, sea cual sea la categoría del amor en que nos situemos: amor esponsal, paterno-filial, de amistad, amor al prójimo, amor a Dios, amor de caridad. Estos últimos ayudan siempre a que los otros florezcan.

Decíamos antes que hay una trayectoria de perfección en ese orden del amor. Trayectoria que ha sido consumada sólo por algunas personas –por ejemplo, los místicos- y que nos muestran una especial unificación interior. En esos niveles, donde, de hecho, no hay otra ley que la interior del amor, se

da, al mismo tiempo, la plenitud afectiva y la libertad. Pues ahí el hombre unificado actúa desde esa unidad interior donde el corazón, el verdadero yo que diría Hildebrand, el “centro” de la persona, posee la más alta cuota de libertad. Así, nos sorprende la audacia de los místicos al afirmar el verdadero “dominio” sobre las relaciones humanas, sobre la vida entera. En sus actos se nos muestran como viniendo de un altísimo nivel en ese orden de amor. Por ello, normalmente sus reacciones sorprenden. “¡Qué hombre tan profundo es este!”, exclamaban aquellos doctores de la Universidad de Baeza cuando se encontraron con San Juan de la Cruz. Una profundidad que tiene su razón de ser en las cimas de esa trayectoria amorosa y, como consecuencia, de esa suprema unificación interior.

Esa unidad interior supone que pensamiento, voluntad, corazón van a una. He ahí cómo pensar es amar, y querer también. Con verdad podía decir San Juan de la Cruz aquello de que “un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo, por eso sólo Dios es digno de él”. El pensamiento no es aquí mero ejercicio intelectual, sino fruto maduro de un alto nivel en el *ordo amoris*, expresión de una suprema unificación interior; en este caso un solo pensamiento vale, sin duda, más que todo el mundo.

Esta es la grandeza del hombre, la grandeza de su amor. Sólo esto es verdaderamente importante en la vida. Al fin, “a la tarde, seremos examinados en el amor”, como diría también el místico castellano. De nosotros depende el queelijamos vivir en un mero orden de justicia, con un bajo nivel de amor, o elijamos el orden de la gratuidad y el don, el orden del amor.

Empinada empresa, aunque parece fácil decirlo. Máxime en un mundo donde el tener prima sobre el ser, la justicia sobre la bondad, la superficialidad y la prisa sobre la profundidad y el sosiego. Pero tenemos que atrevernos a mirar cara a cara al amor, como termina Hildebrand su *Esencia del amor*: “Tratemos de mirar de verdad, cara a cara y de corazón, al amor, a este fenómeno originario de fenómenos originarios, tratemos de abrírnos de verdad a la sublime libertad y grandeza que le es peculiar con toda ternura. Y de su audacia podríamos decir que su rostro nos iluminará con sus rayos.” Dejémonos invadir por esos rayos, quizá así podamos superar la “noche colectiva” con que se viene denominando la situación de nuestro momento histórico. Se han dado, sin embargo, críticas muy agudas a esta noche de nuestra modernidad y postmodernidad. Quizá estemos ya en otros momentos de lucidez, quizá apunten ya los “levantes del aurora”; quizá la “noche enseñe ciencia a la noche”²⁶, la “noche mística” enseñe ciencia a la “noche epocal” que nos ha tocado vivir”. Posiblemente estemos mucho mejor dis-

²⁶ L, 3, 37.

puestos para reconocer y aceptar ese verdadero rostro del amor. Siempre que tengamos en cuenta que “la luz, cuanto más clara es, tanto más ciega y oscurece la pupila de la lechuza.”²⁷

BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

- Christian Ethics*, David McKay, New York 1953, 2 ed. *Ethik*, en: *Gesammelte Werke* II, Stuttgart, Kohlhammer, 1973. (*Ética*, Madrid, Encuentro, 1983.)
- True morality and its Counterfeits. A critical Analysis of Existenzialist Ethics, Toronto, David McKay Company, 1955; 2 ed., *Morality and Situation Ethics*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1966; trad. alemana; *wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, en: *Gesammelte Werke*, vol. VIII. (Moral auténtica y sus falsificaciones, Madrid, Guadarrama, 1960, 286 pp.)
- What is Philosophy?*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1960; ed. Londres- New York 1990. Ed. alemana; *Was ist Philosophie?* en: *Gesammelte Werke* I, Stuttgart, Kohlhammer, 1976. (*¿Qué es filosofía?*, Madrid, Razón y Fe, 1965, 292 pp.)
- The Art of Living*, (con Alice von Hildebrand), Chicago, Franciscan Herald Press, 1965. (*El arte de vivir*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1966)
- Das Wesen der Liebe*, en: *Gesammelte Werke* III, Regensburg, Josef Habel, 1971. (*La esencia del amor*, Pamplona, EUNSA, 1998)

²⁷ 2N, 5, 3.

EL AMOR HUMANO

Por FRANCISCA TOMAR ROMERO
Universidad Francisco de Vitoria

1. INTRODUCCIÓN

La persona, además de su clásica definición como “substancia individual de naturaleza racional”¹, también ha sido definida como “el único ser capaz de amar y ser amado con amor de amistad”². Por consiguiente, en la exposición intentaré aclarar el concepto y la realidad del amor, su clasificación, su íntima vinculación y relación con la persona, así como su importancia en el marco de la relación interpersonal. Ciertamente se trata de una cuestión compleja, no porque su comprensión ofrezca dificultades, sino porque son muchas las temáticas implicadas y breve el tiempo que disponemos para su explicitación. De todos modos, intentaré exponer las cuestiones fundamentales y destacar las relaciones básicas. Así, en lo que se refiere a la estructura de la exposición, en primer lugar abordaremos brevemente los diferentes sentidos en los que habitualmente se utiliza el término “amor”, para luego centrarnos en su definición real, comprobando que el bien y la unión son dos de sus elementos esenciales. Seguidamente distinguiremos los diferentes tipos de amor y nos centraremos en los dos modos del amor humano, en cuanto que son actos de la voluntad, y que reciben el nombre de “amor de dominio” y “amor de amistad”. Nuestra reflexión nos llevará a comprobar que el amor de amistad es el que propiamente corresponde a la dignidad esencial de la persona. Por otra parte, amor de amistad y amistad no se identifican, ya que esta última implica la reciprocidad. Así pues, analizaremos la benevolencia, la unión afectiva y la re-

¹ BOECIO, M.S., *Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychem et Nestorium*. En MIGNE, J.P., *Patrologiae. Cursus completus*, París, Vrayet de Surey, 1847, T.LXIV, col. 1338-1354.

² BOFILL, J., “Autoridad, jerarquía, individuo”, en ídem, *Obra filosófica*, Barcelona, Ariel, 1967, p. 19.

ciprocidad como elementos constitutivos de la amistad y su importancia en la vida del hombre. Finalmente, desde una consideración más fenomenológica, abordaremos la relación interpersonal para comprobar que el amor es la fuente y origen de toda auténtica relación interpersonal. En este sentido, la intercomunicación, la confianza, la fidelidad y la confidencia son algunas de las notas distintivas o manifestaciones del verdadero amor.

En tanto que ser espiritual subsistente, la persona es un ser que se posee a sí mismo y es dueño de sus actos. Ser persona quiere decir ser libre y consciente de sí, saber de sí y disponer de sí. En realidad todas esas características están relacionadas, ya que para disponer de sí es preciso ser libre y la libertad presupone el conocimiento y conduce al autoconocimiento. También se ha definido a la persona como un ser dotado de intimidad, incomunicable (en cuanto que es él y no otro) y como un ser abierto, hecho para la comunicación. Pero quizás la característica que engloba todas las demás es la capacidad de amar y de ser amado. Ésta es, ante todo, una afirmación de naturaleza ontológica de la que surge una afirmación de naturaleza ética. El amor es una exigencia ontológica y ética de la persona³. La persona debe amar y ser amada, ya que el amar sólo corresponde a la persona. Ahora bien, llegados a este punto se nos plantea la ineludible cuestión de responder a la pregunta ¿qué es el amor?.

2. SIGNIFICADO USUAL DEL TÉRMINO “AMOR”

En primer lugar, debemos tener en cuenta que se usa el término “amor” para designar actividades, o el efecto de actividades, muy diversas. Así, el amor es visto, según los casos, como una inclinación, como un afecto, un apetito, una pasión o aspiración; y también como una cualidad, propiedad o relación. Por tanto, según su definición *usual*, el amor es una actividad multiforme que puede provenir de múltiples sujetos (que aman o tienen amor), y que puede referirse a múltiples objetos (que son amados o a los que se tiene amor): Dios se ama a sí mismo y ama a todas las criaturas; el hombre se ama a sí mismo, y ama a los seres superiores, a los iguales y a los inferiores a él; los animales irracionales aman a sus congéneres, sus crías, sus alimentos, etc.; las plantas aman la luz y el agua⁴. Centrándonos en el caso de la persona, el amor vendría a ser la fuerza primordial de su espíritu dotado de actividad volitiva: el amor sería una actitud de la voluntad, una fuerza afir-

³ Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto de 1988, n. 29.

⁴ Cf. MANZANEDO, M.F., “El amor y sus causas”, en *Studium* (Madrid), XXV (1985) 1, pp. 41-69, p. 42.

madora y creadora de valores. Propiamente, el amor es una tendencia que mueve a desear el bien de la realidad amada (otra persona, un grupo humano o alguna cosa), así como su posesión o identificación con ella.

Esta multitud de significados complica extraordinariamente el intento de una comprensión unitaria del término “amor”; si bien, por otra parte, hace comprensibles hasta cierto punto las diversas acepciones que se han dado acerca del amor, ya en su ámbito metafísico y cósmico-metafísico, ya en el contexto de una relación personal:

Así, Empédocles, por ejemplo, fue el primer filósofo que utilizó la idea del amor en sentido cósmico-metafísico, al considerar el amor, junto con la lucha o conflicto, como principios de unión y separación, respectivamente, de los elementos que constituyen el universo.

Platón, por su parte, dedicó especial atención al tema del amor en sus diálogos *El banquete* y *Fedro*, mezclando motivos metafísicos con otros humanos y personales⁵. En casi todos los filósofos griegos hay referencias al tema del amor, ya sea como principio de unión de los elementos naturales, ya como principio de relación entre seres humanos. Pero, después de Platón, sólo en los pensadores platónicos y neoplatónicos es considerado el amor como un concepto fundamental⁶.

Como síntesis de la concepción griega del amor, podríamos caracterizar esta visión griega del amor como un movimiento del amante (supuestamente imperfecto) hacia lo amado (supuesta perfección, o belleza y bondad sumas). El amor sería, pues, aspiración a la perfección.

Sin embargo, tal y como comprobaremos más adelante, esta concepción griega del amor supone una visión parcial o incompleta, ya que el amor no es sólo una apetencia del bien o aspiración a la perfección, sino también una comunicación de la propia perfección o bondad.

⁵ Para Platón, el amor en tanto que amor sensible (eros) puede transformarse en amor a la sabiduría, con lo que se pasa de una forma terrenal de amor a otra divina. El amor culmina necesariamente en el *deseo del bien*, pues el amor a lo particular y humano refleja una participación en la Idea de Belleza. Así, el amor a las diversas bellezas mundanas (y el amor es inclinación a lo bello) conduce a la obtención del supremo o puro conocimiento, y contemplación, de la Idea eterna de Belleza. Si el amor es inclinación a lo bello, los amores a las cosas y seres humanos particulares no pueden ser sino reflejos o participaciones del amor a la belleza absoluta, que es la Idea de lo Bello en sí. Por consiguiente, bajo la influencia del verdadero y puro amor, el alma asciende hacia la contemplación de lo ideal y eterno, hacia el conocimiento puro y desinteresado de la esencia de la Belleza.

⁶ Esta concepción del amor se reproduce en pensadores como Plutarco, Plotino y Porfirio, si bien en estos dos últimos adquiere especial relevancia una concepción metafísico-religiosa del mismo.

3. DEFINICIÓN DEL AMOR. EL BIEN Y LA UNIÓN.

El amor es algo más que un sentimiento. Un sentimiento es la vivencia subjetiva que acompaña a un acto de conocimiento o de tendencia. En cambio, el amor, en sentido estricto, puede definirse como “la forma o acto de una facultad apetitiva”. En ese sentido, el amor también va acompañado de una vivencia subjetiva o sentimiento amoroso, si bien no se reduce a él. Un “apetito” o “tendencia” es una actividad natural que se dirige hacia un fin. Ahora bien, como existen tres tipos de apetito (natural, sensitivo e intelectual), ello implicará que también podamos distinguir tres clases de amor: el amor *natural*, el amor *sensible* o *sensitivo* y el amor *racional* (también denominado *volitivo* e *intelectivo*).

Siendo el amor una tendencia, debe tener un origen y un término o fin, por lo que se le puede atribuir una causa por ambos extremos. Así, la causa por parte de su término es el *bien*, mientras que la causa por parte de su origen es la *semejanza*. A esto hay que añadir el *conocimiento* como la condición necesariamente requerida para que el bien ejerza su causalidad propia⁷. De esta manera, comprobamos que son tres las causas que pueden asignarse al amor: el bien, el conocimiento y la semejanza.

El amor se refiere siempre al bien, pues la causa propia o adecuada del amor es el bien en sí mismo, ya que éste es su objeto propio o adecuado. Pero, aunque el objeto propio del amor sea el bien simplemente considerado o prescindiendo de sus diversos aspectos (presencia, ausencia, etc.), el bien sólo es objeto del apetito sensitivo o intelectual en cuanto conocido. Por eso el amor exige siempre algún conocimiento (directo o indirecto, perfecto o imperfecto) del bien amado⁸.

En definitiva, el bien es la causa objetiva del amor en su acepción más

⁷ “El conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien, el cual no puede ser amado si no es conocido” (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a.2). J. GARCÍA LÓPEZ comenta dicha cuestión en los siguientes términos:

“El conocimiento es la condición necesaria para que el bien ejerza sobre la tendencia consciente la causalidad que le es propia. Nada es querido si antes no es conocido, ya sea con un conocimiento perfecto, ya sea con un conocimiento imperfecto, confuso, sumario”. (GARCÍA LÓPEZ, J., *Estudios de metafísica tomista*, Pamplona, Eunsa, 1983, p. 261).

⁸ “El conocimiento es como un *caminar* necesario para llegar a amar. Pero los grados del conocimiento no corresponden a los del amor. Podemos conocer mucho un objeto y amarlo poco, y viceversa. Además, podemos amar en sí mismas las cosas que sólo las conocemos en otras o mediante otras... El amor penetra en las cosas más hondamente que el conocimiento. Porque éste se refiere a los objetos en cuanto recibidos en el cognoscente (según su ser inmaterial o *representativo*), mientras que, al amar, el mismo amante se transforma de algún modo en la cosa amada”. (MANZANEDO, M.F., “El amor y sus causas”, en *Studium* (Madrid), XXV (1985) 1, pp. 62-63; Cf. SANTO TOMÁS, *In quattuor libros Sententiarum*, III Sent., d. 27, q. 3, a. 1, ad. 2; *Ibid.*, III Sent., d. 27, q. 1, a. 4, ad 10 y 13).

amplia, pues actúa como causa final: El amor siempre se dirige a un bien, ya que el bien es el objeto *per se* del amor⁹. Por eso el objeto propio del amor es lo bueno considerado como tal: presente o ausente, real o sólo *aparente* en nuestra aprehensión.

Así, si todo agente obra por algún fin y para cada cosa el fin es el bien deseado y amado, entonces resulta que todos los agentes obran siempre por amor a algún bien. Y debemos entender dicho amor universalmente, de modo que incluya el amor racional, el sensitivo y el natural. Además, el bien puede ser fin para un agente y, por consiguiente, objeto de amor de dos maneras:

a) En cuanto tiende a adquirirlo, y en este sentido dice Aristóteles, al principio de su *Ética*, que *bonum est quod omnia appetunt*¹⁰.

b) En cuanto tiende a comunicarlo, y éste es el sentido de Dionisio: *Bonum est diffusivum sui*.

En consecuencia, el bien y la perfección son el motivo y objeto del amor, pero no sólo en el sentido de que todo ser tiene la inclinación natural a adquirir o conservar el propio bien, sino que la bondad o perfección de un sujeto puede ser también para él su razón de amar, en cuanto que los seres (en tanto que son perfectos y están en acto) tienen la inclinación a difundir el propio bien comunicándolo a los demás.

Por otra parte, el amor también puede definirse como una *relación unitiva*¹¹. El amor es una *unión*: está precedido, constituido y seguido por una unión o presencia de lo amado en el amante. Lo *precede* porque el amor se funda en la unión, ya sustancial (en el amor de sí mismo), ya de semejanza (en el amor de otro). Lo *constituye*, porque el amor es precisamente una unión afectiva, una sintonía de afectos. Y finalmente, lo *sigue*, porque el amor lleva a la unión real del amante y lo amado. De este modo, la unión implica respecto del amor una *triple* relación:

La unión de semejanza como causa de amor. El primer tipo de unión requerido por el amor, y que es *causa* del mismo, es unión sustancial o numérica en el amor que uno se tiene a sí mismo; y es tan sólo específica, ge-

⁹ Si amar es querer algún bien para alguien, entonces es propio del acto de amar el tener dos términos: el bien amado y el sujeto para el que se quiere ese bien. Como después analizaremos, lo que queremos para otro lo queremos únicamente como término medio ("per accidens") y lo amamos con *amor de dominio*, mientras que el sujeto para el que queremos el bien es amado como término final y por sí mismo ("per se") con *amor de amistad* o de *benevolencia*. (Cf. BOFILL, J., *La escala de los seres*, Barcelona, Publicaciones Cristiandad, 1950, pp. 143-144).

¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I 1; 1094 a.

¹¹ Cf. TOMAR, F., *Persona y amor. El personalismo de Jaime Bofill*, Barcelona, PPU, 1993, pp. 299-304.

nérica o incluso analógica en el amor que uno tiene a otro al que dice alguna semejanza.

Tradicionalmente se han distinguido tres causas del amor: el bien, el conocimiento del bien y la semejanza del mismo. Como hemos visto, el bien actúa como causa final y el conocimiento como condición *sine qua non* de esta causa. La semejanza en el bien es una causa eficiente del amor: es causa del amor atendiendo a su origen.

Ahora bien, existen dos clases de semejanza: una perfecta o en acto (que se da cuando dos sujetos convienen en acto en la misma forma), y otra imperfecta o en potencia (que se establece entre un ser en potencia y un ser en acto; es decir, la que se da cuando un sujeto tiene una forma y el otro no la tiene, pero aspira a tenerla y está capacitado para recibirla).

Estos dos tipos de semejanza entre los seres dan lugar a dos clases de amor. Así, como veremos en el próximo apartado, la semejanza que se establece entre dos seres que tienen en acto una misma perfección causa *amor de amistad*; mientras que la semejanza existente entre un ser que tiene en potencia y según cierta inclinación lo que el otro tiene en acto da lugar a un *amor de dominio* o *de concupiscencia* (o por lo menos a una amistad utilitaria o de placer). De este modo, pues, se dan dos clases de amor: el que se funda en el acto, es decir, el que une a dos seres perfectos en su orden; y el amor basado en la indigencia o imperfección.

La unión afectiva, constitutiva del amor. Si, como hemos analizado, la unión por semejanza es causa del amor, la *unión afectiva*, intencional, es *constitutiva* del amor, pues formalmente es el mismo amor. Por esta unión, que constituye esencialmente el amor y que es la unión según la coaptación afectiva, el amante está en el amado y éste en aquel, pues el amor “hace que el amante sea, por el afecto, la cosa misma amada”¹².

Si antes el objeto y el sujeto se habían hecho uno en el acto de conocimiento, ahora, por el amor, el amante y lo amado se hacen uno de un nuevo modo. Sin embargo, esta relación por la que el amado está presente intencionalmente en el sujeto como razón de obrar, como forma de su actividad, provoca en éste un movimiento que no concluirá ya hasta cerrarse el círculo, hasta que descansa en la *unión real* con él en su ser físico.

La unión real, efecto del amor. Por consiguiente, a la unión meramente *afectiva*, que se identifica formalmente con el amor y constituye su esencia, le sigue una tercera clase de unión: la unión *efectiva* o *real*, en la que lo

¹² Cf. SANTO TOMÁS, *In quattuor libros Sententiarum*, III Sent., d. 27, q. 1, a. 3, ad 2.

amado se hace presente o es poseído por el amante. Esta *unión real* o *unión actual* que ha de tener el amante con lo amado “*es la única que aquietta definitivamente el apetito* y es según la conveniencia del amor: convivir, conversar, conocerse íntimamente, unirse con el amigo en comunión de vida”¹³.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la unión real a la que el amante aspira con el objeto de su amor es diversa, según que este amor sea de dominio o de amistad: Por el primero busca gozar de la plena posesión o dominio de su bien; por el segundo busca unirse con su amigo en una comunión de vida, en una participación de la vida personal. En todo caso, propiamente hablando, esta tercera unión es un *efecto* del amor y, por tanto, una realidad consecuente y no constitutiva del mismo.

4. LOS DIFERENTES TIPOS DE AMOR

Anteriormente ya hemos señalado que el amor se define como “acto de una facultad apetitiva”, y que al existir tres tipos de apetito, ello implica que también podamos distinguir tres clases de amor: el amor *natural*, el amor *sensible* o *sensitivo* y el amor *racional* (también denominado *volitivo* e *intelectivo*).

El apetito, propiamente dicho, debe implicar movimiento hacia algún objeto, pues *ap-petere* significa moverse hacia algún término. Pero el *apetito natural* no implica movimiento alguno, sino que es algo estático y permanente, pues sólo supone una entidad ordenada naturalmente hacia otra. De ahí que el apetito natural o *innato* sea un apetito impropriadamente dicho. Y, como el *amor natural* o *innato* se identifica con el apetito innato, se sigue que este amor natural, que se da en todas las cosas como inclinación o gravitación hacia lo que les conviene, es un amor *improprio* o *metafórico*, un amor *impropriadamente dicho*¹⁴.

En los seres cognoscentes a este amor innato se añade el amor *elícito* (o consiguiente al conocimiento), que es el movimiento afectivo hacia los objetos conocidos como buenos o apetecibles. Así, en sentido estricto, el amor es un acto del *apetito elícito*, que se refiere al bien presente o ausente simplemente considerado. Pero este amor, que es un acto propio del *apetito cognoscitivo*, al igual que dicho apetito, se divide en *sensitivo* (amor-pasión) y en *intelectivo* o *racional* (amor volitivo), ya que el objeto conocido puede

¹³ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2; Cf. BOFILL, J., *La escala de los seres*, op. cit., p. 141.

¹⁴ Éste es el sentido improprio o metafórico con el que utilizamos el término “amor” al afirmar, por ejemplo, que “las plantas aman la luz y el agua”.

serlo a través del conocimiento sensible o a través del conocimiento intelectual:

El *amor sensitivo* (o el amor-pasión) es un acto del apetito sensitivo y constituye el amor *propia* y *unívocamente* dicho. El amor-volición o *amor volitivo*, por su parte, es un acto del apetito intelectual o voluntad; y es amor en sentido *propio* y *analógico*.

Por consiguiente, el amor en su definición *real*¹⁵ incluye dos significados: En sentido propio, el amor es una pasión del apetito sensitivo, un acto que sigue a la forma del bien aprehendida por los sentidos, y por el que se tiende a un bien concreto. Este amor sensitivo, que es una *pasión*, un acto de la afectividad sensible, es el amor en su significado propio y primario. Ahora bien, el amor no se limita al orden sensible, y por eso hay que distinguir también un amor racional, que radica en la voluntad y que ya no es pasión en sentido propio. Este amor racional o volitivo, que es un *afecto* de la voluntad o acto de la afectividad intelectual, es el amor *propia* y extensivamente dicho, y con él designamos una tendencia que sigue a la forma de bien aprehendida por la razón.

No obstante, tampoco debemos olvidar que este amor racional o volitivo se divide en dos tipos que son análogos con *analogía de atribución*: el *amor de dominio* (o de concupiscencia, o de cosa) y el *amor de amistad* (o de comunión, o de persona).

5. EL AMOR HUMANO: AMOR DE DOMINIO Y AMOR DE AMISTAD

Debe hacerse una distinción, dentro del amor volitivo o racional, entre el *amor de dominio* y el *amor de amistad*. Estos dos tipos de amor reciben distintos nombres: se habla del *amor de dominio* (*de concupiscencia*, o *de cosa* o *de apropiación*) y del *amor de amistad* (*de comunión* o *de persona* o *de benevolencia*)¹⁶.

El amor de dominio y el amor de amistad son las dos especies del amor humano. Ambas pertenecen al amor racional, por ser las dos formas con que éste se presenta. No obstante, debemos aclarar que, aunque se designe con el término “concupiscencia” a este tipo de amor, éste no pertenece al apetito concupiscible, no es una pasión, sino un acto de la voluntad. Por otra parte, el vocablo “concupiscencia”, ni referido al amor ni al apetito, tiene el sentido moral de desorden producido por no estar sujeto a la racio-

¹⁵ En la definición real del amor se incluye el elemento genérico del amor (ser un acto del apetito sensitivo o intelectual) y su elemento específico (referirse al bien presente o ausente simplemente considerado). Cf. MANZANEDO, M.F., “El amor y sus causas”, op. cit., p. 43.

¹⁶ Cf. TOMAR, F., *Persona y amor. El personalismo de Jaime Bofill*, op. cit., pp. 305-314.

nalidad, sino que se le da este nombre para indicar su impulso hacia las cosas o bienes no personales, pues la misma palabra tiene su origen en la latina “cupiditas”, que significa *deseo*.

El término latino “concupiscere” significa desear, pero en el lenguaje posterior adquirió una connotación de desorden. Sin embargo, “concupiscencia”, de suyo, designa el deseo de cosas para uno. En sí mismo el nombre no implica desorden, sino unas exigencias de un ente, que es finito, pero que está aspirando a plenitudes en todos los órdenes. Después, el mismo nombre significó algo que sugiere inmediatamente desorden y egoísmo, el no querer más que para uno, quererlo al margen de la perfección moral y anteponiendo el propio deleite, etc. Pero no es este último sentido con el que aquí lo hemos utilizado. No obstante, a fin de evitar confusiones, en nuestra exposición utilizaremos los nombres de *amor de dominio* y *amor de amistad*.

El amor de amistad o de benevolencia es al que se refiere la definición de Aristóteles de su *Retórica*: “amar es querer para alguien aquello que se cree bueno, pero no por sí mismo, sino por ese otro”¹⁷. Santo Tomás, que asume dicha definición, afirma que se da amor de benevolencia o de amistad “cuando de tal manera amamos a alguien que queremos para él un bien”. Por el contrario, se da amor de dominio o de concupiscencia: “Si para lo amado no queremos su bien, sino que apetecemos su bien en orden a nosotros, como decimos que nos gusta el vino o el caballo”¹⁸.

La amistad, tal y como analizaremos posteriormente, es un amor de amistad o de benevolencia en el que, además de darse una unión afectiva, existe una reciprocidad: la amistad es amor mutuo. La benevolencia, que literalmente significa “querer bien” es el principio de la amistad; y por eso “el amor de amistad” se llama también “amor de benevolencia”. Pero, no es lo mismo “amor de benevolencia” que “benevolencia”: Puede darse benevolencia sin amor, porque éste comporta una cierta unión de afecto del amante al amado, por cuanto el amante estima al amado en cierta manera como unido a sí; mientras que la mera benevolencia es un sencillo acto de la voluntad por el cual queremos bien a alguien, sin presuponer tal unión de afecto hacia él.

Anteriormente ya habíamos aludido a estos dos tipos de amor (*amor de dominio* y *amor de amistad*). Así, al tratar la unión de semejanza como

¹⁷ ARISTÓTELES, *Retórica*, lib. II, c. 4, 1380b35. Cf. M.F. MANZANEDO, “La amistad en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles”, en *Studium* (Madrid), XVII (1977) 1, pp. 78-98.

¹⁸ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1.

causa de amor y establecer dos clases de semejanza, advertimos que la semejanza perfecta (o en acto) es causa del *amor de amistad o de persona*, mientras que la semejanza imperfecta (o en potencia) lo es del *amor de dominio o de cosa*. Uno y otro amor tienen por causa dos clases distintas de semejanza: El *amor de amistad* se funda en la semejanza que se da entre dos seres en acto, ninguno de los cuales busca adquirir algo por medio del amor. El *amor de dominio*, en cambio, se basa en la semejanza que se da entre un ser en potencia y un ser en acto.

También hemos advertido que la *unión afectiva o constitutiva* del amor, y la *unión real o actual* que es efecto del mismo, se dan de diverso modo según se trate del *amor de dominio* o del *amor de amistad*:

Dos clases de unión afectiva caracterizan estas dos clases de amor. En el *amor de amistad*, el amante desea y se goza en el bien del amado, no por algún provecho o deleite que espere conseguir de esta amistad, sino por la afectuosa complacencia que siente interiormente por su amigo, y que le hace considerar sus bienes, sus males y su voluntad como propios. En cambio, en la unión afectiva que se da en el *amor de dominio*, el amante busca y se goza en la posesión de la cosa amada, posesión que pretende sea lo más completa posible.

Por otra parte, también es diferente la unión real a que el amante aspira con el objeto de su amor, según que este amor sea de dominio o de amistad. Por el primero, busca gozar de la plena posesión o dominio de su bien; mientras que por el segundo, busca unirse con su amigo en *comunión de vida*.

Además, si amar es querer algún bien para alguien (*amare est velle bonum alicui*)¹⁹, entonces el movimiento del amor tiende a un doble término: el bien que se quiere para alguien, o sea, el bien que es fin (*finis qui amatur*), y la persona para la cual se quiere este bien (*finis cui amatur*). Lo que queremos para otro lo queremos únicamente como término medio (*per accidens*), mientras que el sujeto para el que queremos el bien es amado como término final y por sí mismo (*per se*). Al primero se le ama con *amor de dominio* que es un amor en el que lo amado no lo es directamente, sino por otro (*amor secundum quid*); mientras que al segundo le corresponde un *amor de amistad* que es el amor propiamente dicho, ya que en él el objeto de amor lo es por sí mismo.

El *amor de dominio* y el *amor de amistad* no son dos especies de un mismo género lógico, sino que existe entre ellos un orden de prioridad y posterioridad en virtud de su analogía (de atribución): *El amor propiamente*

¹⁹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 4; Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, II, c. 4.

dicho es el amor de comunión, el amor de amistad, que busca a la persona amada no por el propio provecho o interés egoísta, sino por sí misma, por su propia dignidad y virtud. El amor de dominio, en cambio, no es amor en sentido propio y primario, sino sólo secundariamente y en cierto sentido:

De esta diferencia esencial entre estas dos clases de amor se desprende que el amor de amistad es superior al amor de dominio. Por consiguiente, el *amor de dominio* es el menos perfecto: se ama una cosa, no en sí misma (*per se*), sino impropriamente y por relación a otra cosa. El *amor de amistad* es el más perfecto, ya que con él se ama verdadera y propiamente un bien por sí mismo o como término último, sin referirlo a otra cosa.

Por otra parte, si el *amor de dominio* es el amor que posee un ser que tiene un *valor adjetivo*, y el *amor de amistad* es el amor que merece un ser que posee un *valor sustantivo*, resulta que *sólo la persona merece ser amada de por sí con este amor propiamente dicho que es el amor de amistad*, ya que sólo la persona posee un valor sustantivo, es un fin para sí y, por consiguiente, sólo ella puede y debe ser amada por sí misma. De aquí se sigue que el amor tiene un orden o norma objetivos: a las personas se las ama por sí mismas (como se ama por sí mismo el fin objetivo), y a las cosas se las ama en orden a las personas (como se ama a los medios por el fin, y al fin subjetivo por el fin objetivo). Así, la división del bien en *fin* y *medios* sirve de fundamento para esta división del amor en *amor de amistad* o *de persona* y *amor de dominio* o *de cosa*.

Por tanto, la diferencia radical de nuestra relación con las personas respecto de nuestra relación con las cosas se puede expresar también diciendo que nuestro amor a las personas es esencialmente diferente de nuestro amor a las cosas. Las cosas en realidad, en sentido propio, no las amamos, sino que las apreciamos en la medida en que nos sirven. Cuando decimos que amamos una cosa, significamos que participa en nuestro ánimo del amor que tenemos a una persona o que nos tenemos a nosotros mismos. Esto nos confirma en la idea de que el amor propiamente dicho sólo es posible con respecto a las personas, y que únicamente se refiere a las cosas en la medida en que éstas son consideradas en su relación con las personas.

También la manifestación práctica de nuestro amor por las personas es esencial y existencialmente diferente de la expresión concreta del aprecio que sentimos por las cosas. Las cosas nos ocupan. Las personas nos preocupan. Las cosas las estudiamos, las conservamos en buen estado, las reparamos, las perfeccionamos. A las personas las escuchamos, las acompañamos en sus penas y alegrías, las animamos, las ayudamos con nuestro consejo o nuestra colaboración, nos sacrificamos por ellas, buscamos, en definitiva, su felicidad.

Así pues, se ama a las personas por sí mismas, por el valor que tienen en sí, y éste es el *amor de amistad* o de persona. Pero a las cosas se las ama en orden a alguna persona (que puede ser el mismo sujeto que ama u otra persona), y éste es el *amor de dominio*. Es obvio que el *amor de persona* es amor en sentido más pleno y perfecto que el *amor de dominio* o de cosa, pues el primero se dirige a un término más noble y elevado que es valorado por sí mismo; mientras que el segundo se orienta a un término menos noble que no es estimado por sí mismo, sino en orden a otro. Además, desde otro punto de vista, el *amor de persona* o de amistad es también más perfecto porque procede de una fuente más perfecta: la inclinación a comunicar nuestros bienes; mientras que el *amor de cosa* tiene su origen en la inclinación a adquirir lo que nos falta.

De esta manera, el *amor de dominio* no desordenado, si bien no es ilícito, e incluso puede decirse que es algo exigido por la persona, no es perfeccionante del sujeto. Esta intrínseca y profunda aspiración de la persona a la perfección y a la felicidad, por la que se quiere lo bueno para sí mismo, debe trascenderse, para no ser desordenada, con el querer lo bueno para los demás. Es decir, este *amor de dominio* o *de cosa* debe trascenderse en *amor de persona* o *de amistad*, ya que, además de que solo es infructuoso o estéril, si se permanece en él se convierte en concupiscencia desordenada. Si sólo se tiene amor de dominio y no se posee además el amor de benevolencia o de amistad, entonces no se sigue el orden que reclama la persona, es decir, no se vive el modo de amor que es propio del ente personal.

La persona, por su propia naturaleza, requiere, además del *amor de dominio*, el *amor de amistad*, “el querer un bien para otro”²⁰: ese amor de entrega y desprendimiento, completamente desinteresado, en el que sólo se busca el bien de lo amado. En este sentido, el amor es el *don* por excelencia, algo que se da sin buscar retribución alguna.

El *amor de amistad* es un amor *personal*, es el amor que merecen las personas por sí mismas. No se trata de un amor interesado, ya que en él únicamente se busca el bien del amado. Éste no es considerado como un medio, sino que aparece como un fin del mismo sujeto, ya que es buscado por su propio valor. Y precisamente por este desprendimiento de sí mismo, el sujeto de este amor se perfecciona y encuentra la felicidad, aunque paradójicamente no haya buscado ni la propia perfección ni ser feliz. Este buscar el bien del otro, que es el constitutivo esencial del *amor de persona* o de amistad, significa el enriquecimiento de una persona por lo que hay de más valioso en el universo entero, y que no es sino otra persona. No obstante, también es posible tener *amor de*

²⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 27, a. 2, ad 2.

dominio a las personas, a pesar de que éstas únicamente deben ser objeto de *amor de amistad*. Sin embargo, entonces se deforma la realidad, ya que se considera a la persona como una cosa y se la equipara al resto de los seres. Comprobamos, pues, que el amor de dominio y el amor de amistad son fuente o causa de muy diferentes comportamientos intersubjetivos: mientras que el amor de amistad va acompañado de sentimientos positivos que conducen a una auténtica convivencia o relación interpersonal; el amor de dominio aplicado a lo humano va acompañado de sentimientos egoístas en el marco de un comportamiento social esencialmente utilitarista.

6. AMOR Y PERSONA.

La radical imperfección de la persona humana, en virtud de la cual no se basta a sí misma ni en el orden substancial, ni en el orden operativo, ni en el orden final, exige que el hombre no pueda permanecer encerrado en sí mismo, sino que está *constitutivamente abierto* a otros seres: a cosas que utiliza, a personas con las que convive y que ama.

La perfección del hombre, de la persona, no tan sólo depende del uso de las cosas sino del trato con otras personas, porque no es tan sólo un *sujeto* correlativo de un *objeto*, sino un *yo* correlativo de un *tú*. Así pues, las relaciones interpersonales son fundamentales para el hombre. Pero, dentro de estas relaciones interpersonales, el amor y la amistad tienen una importancia extraordinaria no sólo para lograr esta propia promoción y perfección de la persona, sino también para difundir la que posee. Se advierte así que la misma naturaleza humana reclama la amistad o, con otras palabras, que “los seres no están hechos para la soledad”.

Por consiguiente, por la propia perfección de su ser, la persona necesita expansionarse o comunicarse en el más alto grado posible para ella, y puede hacerlo en el amor de amistad entre dos personas. Además, con la comunicación personal que sigue a la amistad se ve incrementado el descubrimiento o conocimiento de sí mismo.

En la superación de la soledad por la amistad, aparece otra ventaja de carácter social consistente en el descubrimiento de las otras personas en cuanto tales, de unos sujetos diferentes al propio yo, pero que experimentan nuestros mismos afanes y sienten parecidos ideales. No sólo se nos manifiesta la persona sino también su valor, porque se advierte que sólo la persona merece por este valor ser amada con amor de amistad. Se nos muestra que la persona vale tanto, que es digna de que otra persona se le una con unión afectiva, y en virtud de la cual la mire y trate como a sí y quiera bienes para ella como los querría para sí.

Igualmente, a partir del hecho de que toda persona, por su propia condición personal, merezca ser amada únicamente con este amor, se patentiza la diferencia esencial entre la persona, racional y libre, y los otros seres, irracionales y sin libertad. Todas las personas son así, de modo que el no realizarse en ellas o el que no alcancen a tener realmente convivencia personal, supone una carencia de perfección moral, una falta de un modo de obrar, que debe seguir al ser del ente personal.

A menudo se concibe el amor como una aspiración a ser comprendido, apreciado, acogido y, por tanto, a ser amado. Sin embargo, la tendencia al amor también implica necesariamente la difusión, el derramarse, el dar. Tan necesario es para la persona el recibir el amor como comunicarlo. Incluso puede afirmarse que la vertiente de donación del amor es generalmente previa a la de recibir.

7. LA AMISTAD.

La amistad tiene para el hombre un atractivo innato y una dulzura connatural, ya que es exigida por la misma condición del ser humano que es naturalmente social y nacido para la convivencia²¹. Entre las propiedades de la amistad, la mayoría de los autores han destacado su necesidad, su connaturalidad y su gran valor. Así, la amistad es una exigencia de nuestra propia naturaleza humana. La persona es un ser que siente la necesidad de relacionarse con los otros hombres, de mantener con ellos relaciones interpersonales. De este modo, la sociedad es una exigencia de la persona no sólo en razón de sus necesidades materiales y espirituales, que no podría satisfacer en soledad, sino, más profundamente, en razón de su propia perfección y plenitud que se comunica y expande en la mutua comprensión y amistad. El ser humano no está hecho para la soledad, ni tampoco para únicamente convivir con los demás o ser-con-otro, sino para ser-para-otro, para ser amigo de los demás. Si la situación humana es la de ser-con-otro, entonces la persona únicamente “coexiste” con sus prójimos, que siente muy lejanos, como mera “contigüidad física”, y no hay verdadera comunicación. Sin amistad no hay verdadera comunicación; no hay convivencia porque no hay relación auténtica entre el “yo” y el “tú”.

Debemos distinguir específicamente entre el *amor de amistad* (es decir, el amor que aspira a la amistad) y la *amistad* misma que este amor aspira a conseguir, y que constituye una segunda fase o momento del amor.

Para la verdadera *amistad* no basta un amor cualquiera, sino el amor que

²¹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, I, 5 y IX, 9; *Magna Moralia*, II, 11; *Política*, II, 1-2.

es con *benevolencia*, es decir, el *amor de amistad*. No todo amor dice razón de amistad, sino el amor que es con benevolencia: cuando amamos a otro de tal modo que le queremos bien²². Querer un bien para otra persona forma parte de la esencia de la amistad, pero no la constituye totalmente. Además, la amistad supone la *correspondencia* del amor²³. Advierte explícitamente Santo Tomás que: “no basta la benevolencia para la razón de amistad, antes bien se exige un amor mutuo, pues el amigo es amigo para el amigo”²⁴.

Podemos definir la amistad como el amor recíproco entre dos personas, el amor interpersonal. El *amor de amistad* para convertirse en *amistad*, propiamente dicha, tiene que ser bilateral, porque la amistad es esencialmente amor mutuo. La amistad no solamente implica el amor de benevolencia en sentido único, sino que requiere, además, su reciprocidad, que las dos personas se quieran entre sí. No basta que sólo ame una de ellas, ni que la otra se contente en dejarse querer. Siempre se precisa la correspondencia, aunque el grado de amor entre ambas personas no sea exactamente el mismo. En definitiva, la amistad, estrictamente considerada, es un hábito o una disposición habitual a amar a otra persona y a sentirse amada por ella.

Además de las propiedades de *benevolencia* y *reciprocidad*, para que el amor racional sea de amistad debe poseer una tercera cualidad esencial: la *unión afectuosa*. La benevolencia recíproca no basta para la amistad, se requiere también una unión o comunión afectiva (implícita o ya contenida en el amor de amistad). Es necesario distinguir esta unión afectiva, que es la tercera condición de la amistad, de las otras dos uniones que, tal y como ya hemos constatado, también se dan en el amor de amistad, como su causa y como uno de sus efectos y que en algunas ocasiones se han confundido con ella.

²² Podemos distinguir tres clases de amistad: *útil*, *deleitabile* y *honestá* (Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 5), según queramos al amigo por alguna utilidad o placer que de él pueda provenirnos o, al contrario, por lo que es. No obstante, si bien en todas se da el amor de benevolencia, tan sólo la última merece propiamente el nombre de amistad. En la amistad *interesada* (la útil y deleitable) hay benevolencia en el amor, pero esta benevolencia se refiere ulteriormente a nuestro provecho: queremos al amigo no por sí mismo, sino por alguna utilidad o placer que de él pueda provenirnos. Son amistades impropias o imperfectas, pues se basan en el *amor de dominio* o de *concupiscencia*. En cambio, en la amistad *honestá* amamos al amigo por sí mismo, desinteresadamente, por lo que sólo esta amistad honesta o virtuosa es amistad auténtica o perfecta.

²³ El carácter recíproco de la amistad se encuentra ya en la filosofía griega. Así, la *philia* implica siempre y esencialmente *amor recíproco*: amar y ser amado. De ahí que el Sócrates del *Lysis* de Platón concluya su indagación afirmando que sólo podemos ser amigos de quienes nos devuelven el amor e insista en la necesidad de que el verdadero amante sea correspondido por el amado, naciendo así un afecto espiritual entre ambos.

²⁴ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1.

En la amistad, además de la unión que la origina, se da también una unión afectuosa, una “unión por coaptación de afectos”, que “es *esencialmente* el mismo amor”, es decir, que es constitutiva del amor. Si el amigo, por querer el bien del otro como propio, motivado por la primera unión, es “sentido” como “otro yo”, entonces está unido afectivamente con él. Puede decirse, por consiguiente, que el sujeto de la amistad no se ordena al objeto como a otro distinto de sí, sino como a sí mismo totalmente. Afectivamente la persona se transforma en el amigo, aunque real y efectivamente continúa conservando su propio ser. La amistad supone una profunda unidad e identificación en la que el amigo llega a ser un *alter ego*, “otro yo”.

Sobre este aspecto de la amistad, que también se encuentra descrito, casi con idénticas palabras, en Aristóteles²⁵ y en Cicerón²⁶, insistió muchas veces San Agustín. En sus *Confesiones* considera que en la amistad el propio yo es otro él, pues al referir la muerte de un amigo de la infancia, escribe: “... más me maravillaba aún de que habiendo muerto él, viviera yo que era otro él”²⁷. Añade, citando a Horacio, que: “Bien dijo uno de su amigo que *era la mitad de su alma*”²⁸. También, aludiendo a Ovidio, declara: “... yo sentí que *mi alma y la suya no eran más que una en dos cuerpos*”²⁹. Refiriéndose a sus amigos de Cartago dice que “... de muchas almas se hacía una sola”³⁰. Igualmente en una carta al obispo Severo escribe: “A mí cuando me alaba un sincero y grande amigo de mi alma, me parece como si me alabara yo a mí mismo. Y siendo tú como otra alma mía, o mejor, siendo una tu alma y la mía...”³¹. En otra carta a San Jerónimo, hablando de su amigo Alipio, comenta: “Quien nos conozca a ambos diría que somos dos, más que por el alma, por sólo el cuerpo, tales son nuestra concordia y fiel amistad”³². Y parecidas expresiones se encuentran en otros muchos textos.

Podríamos plantearnos si es posible tener amistad para consigo mismo. La respuesta a esta cuestión es que, por no constituir la unión afectuosa (constitutivo formal de la amistad) una unidad substancial, sino una unidad semejante a ella, no es posible tener amistad consigo mismo. Propiamente hablando, no hay amistad para con uno mismo, sino algo que es superior a

²⁵ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y doctrinas de los filósofos más ilustres*, VI, 1, 20.

²⁶ Cf. CICERÓN, *Laelius de amicitia*, XXI, 81; XXV, 92.

²⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, IV, e, 11: PL. 32, col. 69.

²⁸ HORACIO, *Carmina*, 1, 3.

²⁹ OVIDIO, *Tristia*, IV, 4, 72.

³⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, IV, 8, 13: PL. 32, col. 698.

³¹ IDEM, *Epistulae*, Epist. CX, 4: PL. 33, col. 420.

³² *Ibid.*, Epist. XXVIII, 1: PL. 33, col. 111-112.

la amistad. La amistad, en efecto, supone la unión. Pero, de uno consigo mismo lo que hay es unidad, que es superior a la unión con otro. Con respecto a sí mismo no se tiene amistad sino “amor de sí”. Por ello, la amistad debe darse siempre entre dos o más personas.

Este amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, pues tenemos amistad con los demás en cuanto que con ellos nos comportamos como con nosotros mismos. El amor de sí es “bueno y obligatorio”, siempre que no esté desordenado, porque es entonces cuando se convierte en mal.

El amor para consigo mismo está relacionado con el llamado instinto de conservación del individuo, y no debe ser confundido con el *egoísmo*, que es el obstáculo más grave que impide la comunicación interpersonal, la mutua donación de la vida personal, en definitiva, la amistad. El egoísta no sólo quiere conservar la vida, sino además tener una buena vida, mucho mejor que la de los otros. El egoísmo es un amor desordenado de sí mismo, un amor a sí con prioridad o exclusión de todos los demás.

Por tanto, el amor de sí es legítimo, pero si está desordenado es egoísmo, es el cerrarse a todo otro amor, el no respetar ninguna jerarquía en el orden natural del amor y, en definitiva, el convertirse a sí mismo en el fin absoluto de la propia vida. Así, puede hablarse del amor ordenado de sí mismo, natural e incluso obligatorio, y de la “egolatría”, o amor de sí desordenado e ilegítimo.

Esta incapacidad para la amistad y el amor, en general, que engendra el egoísmo, aparece frente al prójimo como una falta de bondad, simpatía y amor, de consideración y de comprensión. En lugar de estas tendencias se encuentran en la actitud del ególatra hacia su prójimo, la de utilizarlo incluso sin escrúpulos, el no respetar su dignidad tratándolo como si fuera una cosa, la frialdad, la dureza y la indiferencia en el trato. En definitiva, el egoísta pretende la concentración en sí del afecto y servicio de los demás hombres, pero ello no implica ni su correspondencia ni su gratitud hacia los mismos. Ahora bien, no es menos cierto tal y como ya señaló Pascal en sus *Pensamientos*, que “el hombre que no ama a nadie más que a sí mismo, nada odia más que quedarse a solas consigo”. Quizás sea así porque todo hombre, lo reconozca o no, sabe intuitiva y afectivamente que el amor que damos desinteresadamente nos llena a la vez que nos dignifica, mientras que el que se recibe sin ser merecedor de ello, por ser aceptado utilitariamente o sin intención de correspondencia, nos empobrece. Muy probablemente ese sea el gran misterio del don del amor: no tiene medida pero, cuanto más se da más se posee.

Debemos insistir en el carácter marcadamente desinteresado del amor

que es el *don* por excelencia: El don es algo que se da sin buscar retribución alguna, pues el concepto de don entraña la gratuidad de la entrega. Pero, como la razón de toda gratuidad es el amor, resulta que *es manifiesto que el amor dice razón de primer don*:

En consecuencia, la amistad, como *don recíproco y libre*, no es *posesión* sino *donación*. Además, la amistad afecta a lo más nuclear e íntimo del ser personal de los amigos; por ello hay que situarla en el orden del ser y no en el del tener. De ahí que propiamente no “se tiene un amigo”, sino que “se es amigo”, ya que “tan sólo en el *dar* se justifica el *poseer*”.

Además de la unión afectiva que acabamos de analizar, en la amistad se da una tercera unión que es de un orden distinto al de la unión afectuosa, concomitante a la misma por constituir la, y también del de la unión fundante, que le precede. Esta tercera unidad es un efecto de la amistad, y, por tanto, una realidad consecuente y no constitutiva de la misma. Esta unión efectiva y real, manifestación y expresión de la amistad, no es como la primera, una comunicación, en el sentido de semejanza, sino una comunicación que es una participación o una donación al otro de lo más espontáneo e íntimo: la vida.

“El amor pide la convivencia” y esta convivencia es, ante todo, lo más propio de la amistad. Es propio de los amigos convivir. La amistad propiamente dicha se funda en la comunión de vida, y esta vida que quieren comunicar los amigos no es otra que la vida personal de cada uno. La amistad busca el diálogo, la convivencia, la compenetración con el amigo en aquello que constituye la razón de ser de su vida.

La comunicación de vida es un poner la vida en un común vivir, en una vida común. Esta convivencia no es la compartición de la vida sensible o animal: Aristóteles explicaba que la comunión de vida humana “no tiene analogía con la de los animales, la cual no consiste más que en compartir los mismos pastos”³³; tampoco es la simple comunidad en la vida humana, universalmente entendida. La vida que se comunica en la amistad es la vida personal, la propiamente humana. Por ello, en la donación recíproca amistosa los amigos se intercambian sus pensamientos, voluntades y afectos, que pertenecen a la propia intimidad personal y son sus mejores bienes.

En la amistad, sin embargo, no es necesaria esta comunicación real, lo que se requiere es la tendencia a esta comunicación actual o efectiva con el amigo, sin que sea preciso que se alcance el fin. Por tanto, por no ser un constitutivo de la amistad, sino sólo uno de sus efectos, la comunicación de la vida personal entre los amigos no siempre se da realmente. No obstante,

³³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 1170b 12.

aunque esta comunicación interamistosa sea efecto de la amistad, contribuye eficazmente a la consolidación de la misma e incluso con su ejercicio se ve incrementada, porque permite el descubrimiento de nuevos valores que aporta cada amigo.

En definitiva, la amistad admite grados y, por ello, no siempre esta convivencia alcanza la perfección y se consigue la compenetración con el amigo, o “penetrar en su interior”. Sin embargo, esta comunicación de vida se “desea” y se “busca”. Es imposible la amistad sin que de ella aparezca el deseo de la comunicación. Amigos que no tuviesen ninguna necesidad de saber uno del otro, de hablarse nunca, de escribirse, de verse, etc., no serían auténticamente amigos.

Para que exista amistad tienen que estar las dos vidas de los que se aman unificadas afectivamente y tendiendo a unificarse entitativamente en la proximidad, en el coloquio, o en la convivencia personal. En la amistad es necesaria esta comunicación, o por lo menos la tendencia a la misma. Por ello afirma Aristóteles que muchas amistades las disuelve la falta de trato, es decir, el no frecuentarse con el amigo o no conversar con él³⁴.

Con la amistad las alegrías son mayores y las desgracias menores o más llevaderas. Necesitamos de los amigos en la prosperidad para compartir juntos las alegrías y favorecerlos, pues la misma posesión del bien no es agradable sin ningún amigo copartícipe³⁵. En las desgracias nos son necesarios para la ayuda y el consuelo. Además de desinteresada, la amistad es fiel y permanente, pues se conserva en todas las circunstancias, ya sean favorables o adversas. El amigo acogerá favorablemente nuestros secretos, compartiendo nuestras alegrías y nuestros pesares. Sus palabras nos ayudarán en nuestras decisiones, y nos animarán en nuestras acciones. Su mera presencia nos reconfortará. En la amistad hay verdadera sinceridad; todo es veraz y voluntario, nada falso ni forzado.

Siendo esta convivencia o comunicación de vida lo más característico y expresivo de la verdadera amistad, normalmente el número de los amigos debe ser pequeño, pues no debe superar el número de las personas con las que podemos convivir habitualmente. Por ello podemos tener muchos conocidos, pero pocos verdaderos amigos, pues, como muy acertadamente afirmó Aristóteles: “Quien tiene muchos amigos en realidad no tiene ninguno”³⁶.

³⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 5, 1157b 13.

³⁵ Cf. SÉNECA, L.A., *Epist.* 6, 4; 5-16; *Epist.* 19, *passim*.

³⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, VII, 12, 1245 b; Cf. *Ética a Nicómaco*, IX, 10; *Magna Moralia*, II, 16; CICERÓN, M.T., *Laelius: De amicitia*, VI, 20; SÉNECA, L.A., *De beneficiis*, VI, 25 y 45; *Epist.* 9, 9; *Epist.* 20, 7.

8. AMOR Y RELACIÓN INTERPERSONAL

A partir de todo lo ya anteriormente explicitado podemos entender que, en sentido propio o estricto, una relación interpersonal auténtica es aquella que se establece como recíproca donación, y siempre tiene en el amor su causa y fundamento. El amor es fuente y origen de la relación interpersonal, su constitutivo *primero y más radical*³⁷

En primer lugar, la relación interpersonal auténtica se presenta como el marco privilegiado de la experiencia ética y metafísica:

Por una parte, la relación interpersonal se nos manifiesta como el lugar privilegiado en que se constituye nuestro horizonte de sentido y nuestra jerarquía de valores, que luego orientarán toda nuestra relación con las cosas.

El valor relativo de las cosas depende precisamente de su referencia a las personas y su verdadero sentido lo adquieren cuando participan de la existencia interpersonal. El mundo de las cosas alcanzará sólo su verdadera realidad al ser asumido en la relación interpersonal. Además, en la relación interpersonal se nos abre, junto con el horizonte de sentido y el mundo de los valores, el campo de lo ético: Nuestra relación con las personas tiene un carácter *ético* que no tiene nuestra relación con las cosas. La bondad o malicia en sentido moral suponen una relación a las personas. Con las cosas, en cuanto tales, no podemos ser ni buenos ni malos en sentido propio, pues nuestra relación respecto a ellas no es ética sino utilitaria o pragmática. En cambio, en la auténtica relación interpersonal, a la experiencia de la cosa corresponde el mutuo reconocimiento y afirmación y la intercomunicación amorosa; y a su uso, la realización de una existencia común, es decir, la vida en comunión.

Por otra parte, la relación interpersonal también es el lugar privilegiado de la experiencia *metafísica*: En la metafísica de la persona tomista la relación no es constitutiva de la persona, sino que ésta es su fundamento. En ninguna relación se da la constitución del ser personal. Por el contrario, las relaciones interpersonales se dan precisamente porque sus sujetos son seres personales, que se reconocen como tales y, por tanto, con la aptitud para entrar en comunicación. Y es en este sentido en el que cabe entender la afirmación de que *el contexto ontológico del hombre es primordialmente interpersonal*.

Otra característica fundamental es que la relación interpersonal es una *experiencia de reciprocidad*. En el encuentro todo lo que nosotros aportamos (amor, fidelidad, confianza, respeto, ayuda, etc.), lo esperamos también

³⁷ Cf. TOMAR, F., "Amore e relazione interpersonale" en AA.VV., *Persona e famiglia*, Fossanova, Caramanica Editore, pp. 135-142.

del otro. Hasta tal punto es esencial la reciprocidad que, si uno de los miembros de la relación no aporta nada al encuentro, la relación no llega a ser *real*, es decir, no existe como relación *inter*-personal. La reciprocidad debe darse en lo esencial, por lo que es posible una gran diversidad en el modo como uno y otro realizan el encuentro, es decir, en la cualidad y en la intensidad de lo que cada uno aporta.

Por otra parte, la persona no puede ser concebida como un simple objeto de conocimiento práctico o científico al que se accede por la mera inteligencia, sino que el auténtico *conocimiento* de la persona sólo se alcanza satisfactoriamente en el marco de la *unión interpersonal*: En la relación interpersonal conocemos en la medida en que amamos, pues no es un encuentro en el nivel de las facultades, sino que se trata de una relación de ser a ser, es decir, de un encuentro que sólo puede realizarse en aquel nivel en que conocer al otro significa también reconocerlo, abrirse a él, tomar posición frente a él; y en que amar al otro no es un acto secundario, no es un apetecer el bien previamente conocido por el entendimiento, sino que es el aspecto volitivo de la misma apertura originaria de nuestro ser al ser del otro³⁸:

Sólo una apertura personal que sea conocimiento y amor al mismo tiempo (y que, por tanto, no contraponga, sino que una) puede conocer al tú en la comunión, al mismo tiempo que se le revela al yo la realidad más profunda de sí mismo. En la relación interpersonal toda verdadera *manifestación* es también *realización*, realización de uno mismo y realización del otro, o mejor, realización de cada uno de ellos en el otro.

En la comunión compruebo también que a mayor presencia del otro a mí y mía al otro corresponde mayor presencia auténtica de cada uno de los dos con respecto a sí mismo. Cuanto más se abre el *yo* al *tú*, cuanto más lo acoge y más se entrega a él, tanto más se hace accesible a sí mismo y más descubre el sentido de la profundidad ontológica.

Interioridad y exterioridad, conocimiento de sí mismo y conocimiento del otro, poseerse y darse, son sólo tres aspectos de una única realidad: la relación interpersonal, que es una intercomunicación que es al mismo tiempo amor. Por consiguiente, todo lo anteriormente expuesto nos lleva a considerar el amor como fuente y origen de la relación interpersonal, como su constitutivo *primero y más radical*:

Si la convivencia es auténticamente interpersonal, si incluye el respeto de la libertad del otro, procede del amor. El amor es necesario por ambas partes. Bajo el impulso del amor, la relación interpersonal se presenta como tarea que debemos realizar en común. Pero es tarea que presupone la

³⁸ Cf. COLL, J.M^a., *Filosofía de la relación interpersonal*, vol. I, Barcelona, PPU, 1990, p. 31.

donación. No tiene la frialdad del deber que ha de ser cumplido como obediencia a unos principios abstractos, sino el gozo del amor que ha de ser realizado en la libertad de la comunión o unión interpersonal:

Quien ama no da a la persona amada algo que él *tiene* o algo que él *hace*, sino que le da lo que él *es*, se da a sí mismo en persona. Esta consideración inicial nos preserva de caer en una concepción sentimentalista del amor y, por otra parte, nos aclara que el verdadero amor no se da en el nivel del *tener* o del *hacer*, sino en el nivel del *ser*. No es cuestión de *dar*, sino de *dar-se*. Es la donación mutua del yo al tú y del tú al yo, cada uno de ellos en su realidad personal. La entrega personal a la persona del otro es el don total de sí en orden a la perfección propia y del otro como persona: es la entrega de persona a persona. Porque el amor es entrega mutua, por esto precisamente es intercomunicación.

La capacidad misma de amar es tan esencial al hombre que, según hemos comentado, incluso puede definirse al hombre como el único ser capaz de amar y ser amado con amor de amistad. Sin embargo, sólo aceptamos de veras el amor del tú cuando renunciamos a nuestro egoísmo, cuando nos abrimos al tú rompiendo la cerrazón de nuestro yo sobre sí mismo. En el amor interpersonal perdemos nuestro yo superficial y centrado sobre sí, para reencontrarlo como yo profundo abierto al tú y, en el tú, abierto a todo el ser. Y es el amor del tú el que nos hace capaces de esa renuncia y de esa apertura. El amor nos descubre lo que sin amor quedaría oculto, sobre el otro, sobre nosotros mismos y sobre el mundo.

El verdadero amor, el amor al otro como persona no sólo trasciende sus cualidades sino también su condición y su función. El verdadero amor es absolutamente inmotivado y esencialmente difusivo. Todo amor motivado incluye alguna forma de egoísmo, mientras que el amor inmotivado, el amor de amistad, quiere al otro por sí mismo, de una manera absolutamente desinteresada.

En el análisis del amor hallamos una serie de notas características que son constitutivas y manifestativas de su esencia. Así, cuando afirmamos que la relación interpersonal es simpatía, respeto, intercomunicación, confianza, fidelidad, confidencia, testimonio, esperanza en un proyecto común, etc., estamos afirmando que todo ello queda incluido en el amor, es decir, que son notas o manifestaciones del verdadero amor.

La fidelidad es una de las características esenciales de la verdadera relación interpersonal. La verdadera fidelidad no es el cumplimiento de normas o preceptos, sino un acto de amor siempre renovado. La fidelidad al otro es la única verdadera fidelidad a sí mismo. Toda fidelidad aspira a la incondicionalidad. Una promesa de fidelidad que pusiera condiciones o que señala-

ra tiempos (como si la fidelidad se pudiera alternar preconcebidamente con la infidelidad sin destruirla) perdería todo su sentido.

La “ignorancia” del futuro no hace imposible la promesa de fidelidad sino que, por el contrario, es lo que la hace posible y lo que le da su valor y su peso propios. La promesa de algo perfectamente previsible y constatable no implicaría fidelidad, ni merecería confianza, en el sentido propio de estas palabras. El verdadero amor es fiel, constante e incondicional.

La confianza de uno engendra la fidelidad del otro. Pues la confianza es la forma del amor del uno que se corresponde con la fidelidad como forma del amor del otro. Por lo que se puede decir también que la fidelidad del uno engendra la confianza del otro. Y ambas afirmaciones tienen una clara comprobación en la realidad de la relación interpersonal.

Pocas formas de amor son de una fuerza transformadora tan grande como la confianza sincera, verdaderamente inmotivada, en la persona del otro, en quien quizás hasta ese momento nadie ha confiado de veras, porque sus cualidades, consideradas objetivamente, no daban suficiente “garantía”. Al comprender que se confía en él, a pesar de sus defectos, se siente por primera vez tratado como persona y ve que se abre a su existencia un horizonte absolutamente nuevo. Pero en una auténtica relación interpersonal la persona no acepta *realmente* la confianza del otro si no es siendo de hecho fiel. Como no se acepta realmente el amor del otro más que abriéndose al amor³⁹.

La confianza no es una previsión basada en las prestaciones anteriores o actuales del *tú*; no se basa en un cálculo de probabilidades. La verdadera confianza trasciende todo lo dado inmediatamente y todo lo previsible a partir de los datos presentes, de sus cualidades y posibilidades. La confianza en el otro no es confianza en sus cualidades, sino sólo confianza en su fidelidad. Confianza de uno y fidelidad del otro se dan simultáneamente, correspondiendo la prioridad ontológica a la confianza. Por esto se puede decir que la confianza es verdaderamente inmotivada.

En forma análoga a lo dicho de la fidelidad, también aquí podemos afirmar que la confianza engendra confianza. El que cree que “todo hombre tiene un precio”, no puede tener confianza en los demás, ni puede tampoco merecerla. Como no merece que se confíe en él un hombre que tiene el placer o el amor a sí mismo como criterio o motivo básico de sus acciones. Pero este hombre tampoco será capaz de confiar en los demás. Sin embargo,

³⁹ Debemos insistir en que ello sólo es así en el seno de una auténtica relación interpersonal, en la que se dé un amor benevolente mutuo, recíproco y una unión afectiva o real. Cuando la relación no es interpersonal, cuando no existe una auténtica reciprocidad, entonces es cuando podemos hablar de una confianza defraudada, de una fidelidad traicionada, o de un amor no sólo no correspondido sino utilizado por el amado en su propio provecho o interés egoísta.

cuando se confía de veras en quien no lo merece (y ya hemos constatado que la confianza inmotivada es la única verdadera confianza), se engendra en él no sólo la fidelidad sino también la capacidad de confiar. El amor que damos y que recibimos nos hace simultáneamente confiar en el otro y “merecer” su confianza con nuestra fidelidad.

Por otra parte, en la confidencia se revela y se encuentra el hombre a sí mismo: Nadie puede verse a sí mismo sin reflejarse en alguien, sin darse a alguien, de ahí el papel de la confidencia que, más que un contar, es un expansionarse, explicarse, desenvolverse, abrirse, que hace que nos sincereemos, no sólo a los demás sino a nosotros mismos frente a los demás. En la confidencia se revela nuestra intimidad, nuestra vida personal e íntima, y quedan satisfechas tanto nuestras aspiraciones a ser comprendidos, apreciados y amados, como las de derramar en otros la plenitud de nuestro amor.

La confidencia sólo es posible ante la presencia de un tú que sepa escuchar y responder no sólo a una palabra, sino en ocasiones a un gesto o a una mirada. Así, la confidencia no es un mero *saberse* conocido, sino un pleno *sentirse comprendido* que, a su vez, me permite conocerme a mí mismo. Precisamente nos percatamos de que una persona nos comprende porque, a su lado, nos entendemos mejor a nosotros mismos. Sin amor por ambas partes no hay confidencia posible, y el primer presupuesto que nos abre a la confidencia es este salir de nosotros mismos que el verdadero amor trae consigo, y este olvido propio que no sólo nos hace ser más nosotros mismos, sino que nos permite formar parte del otro participando de una comunión o unión superior.

En síntesis, el amor es esencial, intrínseco a la naturaleza humana. Es una exigencia ontológica, en cuanto que la necesidad y capacidad de amar y ser amado están inscritas en nuestra naturaleza o esencia; y también es una exigencia ética, en la medida en que el amor es fuente y origen de la relación interpersonal, ya sea en el marco amplio de la sociedad o en el más reducido de la amistad. Sin embargo, el materialismo y pragmatismo contemporáneos han motivado una pérdida del valor del amor y de la amistad, que son concebidos como algo romántico, casi utópico y no rentable. Esta disolución gradual de la amistad y de la relación interpersonal, en general, ha provocado la pérdida de un valor que da sentido a la vida, y ha abierto la puerta a la soledad. Así pues, la soledad del hombre actual no consiste en el conflicto con los demás hombres -tal y como pensaban los existencialistas-, sino que tiene su origen en la mutua indiferencia.

Llegados a este punto no podemos evitar plantearnos (ahora ya explícitamente) qué actitud, tendencia o sentimiento imposibilita el desarrollo de una auténtica relación interpersonal o genera comportamientos negativos en

el orden intersubjetivo al anular el amor. En este sentido, podríamos pensar que el odio es el enemigo del amor, aquello que lo destruye. Sin embargo, no es así: el odio es el sentimiento opuesto radicalmente o contradictorio al amor. Si amar es querer el bien para alguien, odiar supone desear el mal a otro. Indudablemente, el odio es uno de los sentimientos más destructivos, no sólo para aquel hacia el que se dirige sino, fundamentalmente, para quienes lo experimentan afectivamente. Entre el amor y el odio situamos la indiferencia que, lejos de ser un virtuoso justo término medio, genera el individualismo destructor del entramado social y de las denominadas virtudes públicas⁴⁰. Ambos, odio e indiferencia, tienen una misma raíz y denominador común: el egoísmo. Indudablemente, el egoísmo no conduce necesariamente al odio, pero sí que podemos afirmar que el egoísmo es el enemigo del amor, en cuanto es la causa de su destrucción e imposibilita su surgimiento. Por consiguiente, el egoísmo y los sentimientos que lo acompañan, constituyen la mayor dificultad en aras de la convivencia y de la relación interpersonal.

Frente a una sociedad en la que el hombre está perdiendo su libertad e intimidad, sufre la dominación de las cosas que le rodean, y en la que el amor y la amistad son considerados como algo poco relevante, es necesario afirmar y demostrar no sólo la suprema dignidad y valor de la persona, sino también que el amor y la amistad son una exigencia de su propia naturaleza⁴¹. En definitiva, para superar la profunda crisis que asola al mundo moderno, el hombre debe redescubrir el auténtico sentido de su propia existencia, debe reconocerse a sí mismo como el único ser dotado de inteligencia y voluntad libre, no como un todo completamente autónomo e independiente, pero sí como lo más perfecto y digno de toda la naturaleza creada, y como un ser destinado a la unión interpersonal, al amor y a la amistad.

⁴⁰ Ya Tocqueville advirtió acerca de los peligros del individualismo, al tiempo que expuso un sugerente análisis y distinción entre éste y el egoísmo. Cf. TOCQUEVILLE, A. de, *La democracia en América*, 2 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1985, Vol. 2, pp. 88-92.

⁴¹ Cf. TOMAR, F., *Persona y amor. El personalismo de Jaime Bofill*, op. cit., p. 24.

