

Cuadernos de Pensamiento 17



FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

Seminario «ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ»

Madrid 2005

DIRECTORA
LYDIA JIMÉNEZ

SECRETARIO
RAMIRO FLÓREZ

CONSEJO EDITORIAL
CONSOLACIÓN MORALES BORRERO
JOSÉ T. RAGA GIL
AMANCIO LABANDEIRA
JOSÉ LUIS CAÑAS FERNÁNDEZ
LOURDES REDONDO
TERESA CID VÁZQUEZ

Cuadernos de Pensamiento 17

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

SUMARIO

	<u>Página</u>
<i>Preliminar</i> por Lydia Jiménez	7
I. MIRADA GLOBAL	
I.1. <i>¿En qué consiste ser persona?</i> , por Eudaldo Forment	11
I.2. <i>Pensamiento educativo en el contexto de la globalización</i> , por Ramiro Flórez	29
I.3. <i>Influencia de la globalización en las religiones</i> , por José Luis Cancelo	46
I.4. <i>El cultivo de la identidad y de la diferencia en la sociedad multi- cultural</i> , por Eduardo López	101
I.5. <i>Los espejos de príncipes y la transmisión del saber en el Occidente medieval</i> , por Alejandro Rodríguez de la Peña	127
II. SOCIEDAD Y FAMILIA	
II.1. <i>Presentación</i> , por Lydia Jiménez	171
II.2. <i>El misterio de la familia</i> , por Juan José Pérez-Soba Diez del Co- rral	175
II.3. <i>Familia y formas familiares</i> , por Juan Manuel Burgos Velasco	193
II.4. <i>Las funciones esenciales de la familia en el marco de la sociedad actual</i> , por Abilio de Gregorio García.....	209
II.5. <i>Juan Pablo II y la familia</i> , por Juan José Pérez-Soba Diez del Corral	221

III. DE “VARIA LECCIÓN”

III.1. <i>Humanizar la sociedad. El carisma de la mujer</i> , por Teresa Cid	229
III.2. <i>La verdad, el bien y la belleza en la comunicación</i> , Eudaldo Forment	246
III.3. <i>La verdad hermenéutica</i> , por Vicente Lozano	265
III.4. <i>El conocer como acto de ser</i> , por Juan Fernando Sellés.....	283
III.5. <i>¿Qué significa domesticar?</i> , por José Javier Ruiz Serradilla.....	297

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO (orden alfabético):

BURGOS VELASCO, Juan Manuel
CANCELO GARCÍA, José Luis
CID VÁZQUEZ, María Teresa
FLÓREZ FLÓREZ, Ramiro
FORMENT GIRALT, Eudaldo
GREGORIO GARCÍA, Abilio de
JIMÉNEZ GONZÁLEZ, Lydia
LÓPEZ LÓPEZ, Eduardo
LOZANO DÍAZ, Vicente
PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, Juan José
RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Alejandro
RUIZ SERRADILLA, José Javier
SELLÉS, Juan Fernando

SECRETARÍA:

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

E-mail: fuesp@fuesp.com

[Http://www/fuesp.com](http://www/fuesp.com)

ISSN: 0214.0284

Depósito Legal: M-37.362 – 1987

PRELIMINAR

Por LYDIA JIMÉNEZ

Unas breves y sencillas palabras de presentación de este número 17 de *Cuadernos de pensamiento* que deseo sirvan, en primer lugar, de sentido agradecimiento para los colaboradores espontáneos y desinteresados que nos han enviado sus trabajos para su publicación. No hemos podido recoger en este número todos estos envíos, aunque se hará en números posteriores en la medida de lo posible.

I. Los estudios que ofrecemos en este número no admitían una división en bloques temáticos de lo que terminológicamente se podía llamar una adecuada distinción. Como ocurre en numerosas parcelas de la problemática actual del pensamiento, el Todo está presente en todo, aunque de distinta forma. En ese horizonte, el primer apartado que aquí ofrecemos se podría llamar de mirada global. Se resalta de modo amplio la temática que plantea el hecho de la globalización en los preludios y condicionamientos y actitudes favorables para la intensificación del diálogo interreligioso, de tanta actualidad como falta del respaldo de reflexiones abiertas, honestas y sinceras. Acaso influya como falta de subsuelo de estribación, la ausencia tan evidente y lamentable de un pensamiento meditativo o reflexivo que pueda jugar las cartas con similar entusiasmo que lo hace el pensamiento científico-tecnológico.

II. El segundo apartado lo forman estudios sobre *Sociedad y familia*. Además de la presentación del ciclo de conferencias sobre el tema, desarrollado en este curso, en el Seminario de Pensamiento, ofrecemos con algunas de esas conferencias otros estudios de temática paralela, dentro de la normal avalancha de bibliografía que el tema suscita y necesita en la actualidad. Toda cooperación y aportaciones de puntos de

actualidad. Toda cooperación y aportaciones de puntos de vista deben considerarse con simpatía y gratitud. No es un problema extraño a nuestro ser, es un problema humano, nuestro problema, el del substrato de nuestro vivir.

III. Finalmente publicamos en el tercer apartado estudios de “varia lección”, si bien van también vectoriados sobre urgencias y presencias de una problematicidad actual necesitada de pausada reflexión y de ofrecimientos y planteamientos de distintos puntos de vista.

Consideraríamos altamente recompensado nuestro trabajo si con ello se suscitara en algunas mentes actuales la necesidad y urgencia de un pensamiento vivo, bien cimentado en el contenido de valores de base humana y no sólo formalista; valores que no sirvan sólo para evocaciones políticas, o caminos de fuga hacia el vacío, sino para un asentamiento más humanizador de nuestro convivir cotidiano, y hacer más habitable, limpio y sincero nuestro hogar de estancia y tránsito sobre la tierra.

I. MIRADA GLOBAL

EN QUÉ CONSISTE SER PERSONA

por EUDALDO FORMENT
Universidad de Barcelona

1. HOMBRE Y PERSONA

En el lenguaje corriente, los términos persona y hombre se emplean como equivalentes. Es una utilización correcta, aunque sólo en un sentido material, o en cuanto al sujeto, porque todo hombre es persona. Únicamente en este sentido, porque no son equivalentes o convertibles en las proposiciones, no pueden permutarse entre ellos como sujeto y predicado, pues no todas las personas son hombres. Sin embargo, formalmente, o en cuanto su significado, se diferencian el hombre y la persona, porque son dos realidades distintas.

Incluso, en el mismo lenguaje usual y cotidiano, se advierte una cierta diferenciación. Con “persona”, no se significa estrictamente al hombre, sino a este en cuanto es portador de alguna importancia, de la que carecen los otros seres. Cuando se protesta, por ejemplo, en una cola cualquiera, en la que no se trata adecuadamente a los que esperan su turno, porque no hay sillas, o se está a pleno sol, o no se atiende con suficiente rapidez, no se hace alegando : “¿Somos hombres”; sino: “Somos personas”. Con esta última expresión, se quiere significar que tenemos una especial dignidad, y que, en este caso, no se nos considera o trata conforme a ella.

Se advierte igualmente esta referencia a una dignidad especial en la misma etimología de la palabra persona. Explica Santo Tomás que, para unos, la palabra “persona” derivaría del vocablo griego “prosopon”, que significaba cara, rostro, semblante. Se empleaba, por ello, para nombrar las caras artificiales, las caretas o máscaras, que utilizaban los actores en las representaciones teatrales, en lugar del maquillaje actual, para remar-

car las características de los personajes, y así pudieran ser vistos desde lejos. Después de designar estas “caras”, pasó a significar a quienes las llevaban, a los personajes de las obras representadas.

Añade el Aquinate que, para otros, persona provendría del verbo latino “persono”, que significa resonar. La palabra “persona” se había utilizado para nombrar a las máscaras de los actores, porque, con ellas, su voz adquiriría una mayor resonancia, ya que tenían una función parecida a los micrófonos actuales. Desde este primer sentido se explicaría el posterior de “personaje” de una obra teatral, que tuvo finalmente para los latinos. Los dos sentidos etimológicos coinciden en la alusión al personaje teatral.

Advierte además Santo Tomás que, siendo casi siempre los personajes representados ejemplares y famosos, el término “persona” sirvió para designar a los hombres que tenían algún cargo o dignidad¹. Se dice todavía, en la actualidad, de un hombre importante que es un “personaje”.

Los sentidos usuales y etimológicos de “persona” ponen de relieve que este nombre no significa estrictamente al hombre, porque le añade un rango peculiar, una dignidad distintiva. La distinción entre hombre y persona se da también en el ámbito religioso y teológico.

Una creencia firmísima de la Iglesia, que ha enseñado siempre, es que en Dios hay tres personas distintas en una sola naturaleza o esencia. Hay un único Dios, pero que es tres personas realmente distintas. El Misterio trinitario, revelado por Cristo, Dios encarnado, al igual que el misterio de la Encarnación, es central en el cristiano. Este último misterio también implica la distinción entre persona y naturaleza, porque Cristo es una sola persona, la divina, la Segunda de la Santísima Trinidad, y hay en él dos naturalezas, la humana y la divina. Cristo es hombre y es Dios, y es más que persona humana, es una única persona divina.

La persona es una de aquellas nociones, que por su origen pueden llamarse cristianas, pero por su contenido son estrictamente filosóficas. Estas nociones son una auténtica aportación directa del cristianismo al pensamiento filosófico. La Iglesia propuso claramente algunos conceptos, que, aún siendo estrictamente racionales, no se habían descubierto por el hombre. Quizá hubieran permanecido siempre inaccesibles a la razón, si no se hubieran propuesto junto con las verdades de contenido sobrenatural.

¹ SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 2.

2. LA INDIVIDUALIDAD HUMANA Y LA INDIVIDUALIDAD PERSONAL

Todos los autores cristianos antiguos y medievales, que trataron la temática de la persona, coincidieron en relacionarla con la singularidad o individualidad. Concretamente la persona humana expresaría la individualidad espiritual o substancial del alma, que se manifiesta en sus facultades incorpóreas, el entendimiento y la voluntad, y también la individualidad del cuerpo. La persona, en el hombre, se referiría a toda su individualidad.

Persona significa lo más individual, lo más propio que es cada hombre, lo más incomunicable, o lo menos común, lo más singular. Una individualidad única, que no se transmite por generación, porque no pertenece a la naturaleza humana ni a ciertos accidentes suyos, a los que esta predispuesta la misma naturaleza, que es transmitida con ellos de los padres a los hijos.

Lo estrictamente personal no se transmite. Por ello, a firmaba Santo Tomás que: “El hombre engendra seres iguales a sí específicamente, pero no numéricamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto singular, como los actos personales y las cosas que le son propias, no se transmiten de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que el aprendió. En cambio, los elementos que pertenecen a la naturaleza, pasan de los padres a los hijos, a no ser que la naturaleza esté defectuosa. Por ejemplo, el hombre de buena vista no engendra hijos ciegos si no es por defecto especial de la naturaleza. Y si la naturaleza es fuerte, incluso se comunican a los hijos algunos accidentes individuales que pertenecen a la disposición de la naturaleza, como son la velocidad de cuerpo, agudeza de ingenio y otros semejantes. Pero no las cosas puramente personales”².

El término persona no tiene el mismo significado que el de hombre, por expresar esta especial individualidad. Por esta individualidad especial, que incluye la del cuerpo y la del alma o espíritu, el nombre persona tiene una caracterización lógica y gramatical distinta de hombre, que no la expresa, por ser un nombre común, y de todas las demás palabras.

Si la persona no es un nombre común, tal como se advierte en un examen externo, aparece un problema, ya notado por San Agustín³, en el misterio de la Trinidad. Santo Tomás lo sintetizó en la siguiente objeción: “Nada hay común a la tres personas más que la esencia. Pero el término

² Ibid., I-II, q. 81, a. 2, in c.

³ Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VII, c. 4.

persona no significa directamente la esencia. Luego no es común a las tres”⁴. Parece que el nombre “persona” no puede ser común a las tres personas no puede predicarse de cada una de ellas que sean personas. Lo mismo podría decirse de la persona humana. Todos los hombres son hombres, poseen una naturaleza humana, común e individualizada, y también todos son personas. No se advierte diferencia en cuanto al carácter común ente hombre y persona

El Aquinate, para resolver esta dificultad comienza reconociendo el carácter común del término persona. “El mismo modo de hablar, cuando decimos 'tres personas', demuestra que el nombre de 'persona' es común a las tres; lo mismo que, cuando decimos 'tres hombres', damos a entender que 'hombre' es común a los tres; y, por otra parte, es evidente que no se trata de una comunidad de realidades, a la manera como la misma esencia es común a los tres; porque en tal caso habría una sola persona para los tres, como hay una sola esencia”. Equivaldría a caer en la herejía del sabelianismo y del modalismo, que consideraban la persona divina como una realidad común a todas las personas divinas, que eran así sólo modos de manifestarse con el mundo o con el hombre, y, en definitiva, meros nombres

Queda así precisado que la cuestión está en determinar la manera en que la noción de persona es común a todas. La persona, por tanto, no puede significar una comunidad real, porque implica destruir la distinción entre las tres personas divinas, y también la distinción entre las personas humanas; pero tampoco un ente de razón, como las negaciones o las relaciones de predicabilidad, tal como se indica en estas dos doctrinas.

Seguidamente expone brevemente la solución: “Hay que decir que también en las cosas humanas el nombre persona es comunidad de razón, no como el género o la especie, sino como individuo indefinido”. Con el significado de “individuo indeterminado”, se puede expresar, por una parte, la individualidad propia de cada persona, con la distinción real de las personas entre sí, y, por otra, y al mismo tiempo, una comunidad de razón.

Un nombre de un concreto singular, de un individuo, como Sócrates, significa la totalidad esencial del hombre, la que se atribuye o predica como especie o género, y algo individual determinado, que lo distingue de los demás. De manera que: “Con el nombre de individuo concreto se significa lo que precisamente lo distingue de los otros, como, por ejemplo, con el nombre de Sócrates se significan esta carne y estos huesos”.

Un nombre concreto común tiene otra significación. “Los nombres de los géneros y de las especies, como hombre o animal, se dan para indicar las

⁴ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 4, ob. 1.

mismas naturalezas comunes expresadas con las palabras género o especie”. Son nombres que significan el concreto común, una esencia, con todos sus principios esenciales, y también lo no esencial o individual, aunque esto último de un modo potencial, indefinido o indeterminado. Lo distintivo es así significado en común o en general, sin ser éste o aquel en particular. Los nombres comunes expresan, por tanto, una generalidad de individuos en acto, y cada uno de ellos se encuentra en potencia en la misma.

En cambio, la expresión “algún hombre” cambia el significado general de hombre, porque ya no incluye lo individual en potencia. “Un individuo indefinido, como algún hombre, indica la naturaleza común con el modo concreto de existir que corresponde a los singulares, esto es, subsistente por sí mismo y distinto de los demás”. La individualidad, ahora, está contenida en acto. El adjetivo “algún” únicamente indetermina el significado del nombre, que en este caso es lo singular en acto.

El significado del término persona, cuando se predica, es parecido a este último. No se hace como un nombre propio, que sólo se puede predicar de uno. Tampoco como un nombre común, que expresa, además de la manera indeterminada, la individualidad de un modo potencial o implícito. Significa una generalidad de individualidades, y, por tanto, de una manera indefinida o indeterminada, pero en acto, como la expresión “individuo indeterminado”.

No obstante, hay una diferencia muy importante: el término persona trasciende la individualidad esencial, porque se refiere directamente a lo existencial. Añade, por ello, Santo Tomás: “Sin embargo, hay que advertir que algún hombre indica la naturaleza o individuo por parte de la naturaleza, y, en cambio, el nombre 'persona' no ha sido impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza”.

De este modo queda resuelta la dificultad, porque: “Lo que según la razón hay de común a las tres personas divinas es que cada una de ellas subsiste en la naturaleza divina, siendo distinta de las otras, y, por consiguiente, según nuestro modo de concebir, el nombre 'persona' es común a las tres personas divinas”⁵.

Persona aplicada a Dios Trino significa una comunidad de razón, algo común que establece la mente del hombre, pero que expresa no una comunidad real, que no existe, sino lo propio de cada persona, aunque de un modo indeterminado. Persona, predicada a cada hombre, significa lo propio individual de cada uno de ellos, pero de un modo indeterminado y así siendo algo individual se puede predicar de muchos.

⁵ Ibid., I, q. 30, a. 4, in c.

Esta solución no supone que la persona sea un género o una especie, que son también comunidades de razón. Sería imposible en Dios, porque: “Aunque la comunidad sea de razón y no real, no por ello se sigue que haya en Dios universal y particular, género o especie, ya porque ni en las mismas cosas humanas la comunidad de persona es comunidad de género o especie, ya también porque las personas divinas tienen un mismo ser, y el género, la especie y cualquier otro universal se predicán de muchos que tienen diferente ser”⁶.

La generalidad que expresa la persona es distinta de la propia de las intenciones lógicas, porque, en primer lugar, la de estas últimas, se corresponde con algo común en la realidad. En segundo lugar, porque no nombran directamente la realidad existente, como lo hace siempre la persona, sino lo esencial.

Tampoco coincide plenamente con el nombre propio, porque persona, aún significando siempre lo individual o lo distinto, tiene la posibilidad de significar indeterminadamente a todos los individuos personales. En este aspecto es comparable con el nombre común tomado en un sentido concreto, porque también adquiere esta característica.

El nombre persona tiene, un estatuto lógico-gramatical único, no sólo porque hay que situarlo entre el nombre común y el nombre propio, sino porque además no significa una naturaleza, como todos los nombres, sino por significar directamente el ser personal

Tanto en Dios, como en las criaturas, el nombre de persona, tiene así, desde la perspectiva lógica y gramatical, un significado universal, en cuanto que puede suponerse en muchos sujetos, en los seres personales, y a los que, por ello, puede predicarse a cada uno. En este aspecto coincide con los nombres comunes. A diferencia de estos nombres, sin embargo, persona no significa una naturaleza universal que se diga de muchos, una esencia objetiva, que se puede predicar de cada uno e ellos, porque lo son, porque realizan esta naturaleza universal en su individualidad.

3. LA PERSONA Y EL ACTO DE SER

El término persona y el significado que expresa no son como las otras palabras y conceptos. No sólo por el modo que se predicán, sino también por su referencia objetiva. Los nombres se refieren siempre a características esenciales, generales o individuales. La persona, a diferencia de todos

⁶ Ibid., I, q. 30, a. 4, ad 3.

lo demás nombres, sin la mediación de algo esencial, se refiere recta o directamente al ser. Nombra al fundamento individual inexpressable esencialmente de cada hombre.

Santo Tomás, para expresar la denotación del ser propio personal, asumió la definición clásica de Boecio (480-525). En su obra sobre el misterio de la Encarnación, centrado también en la persona, porque según la doctrina católica las dos naturalezas humana y divina de Cristo están unidas en la persona única y divina del Verbo, el pensador romano, define la persona como “Substancia individual de naturaleza racional”⁷.

También el Aquinate definió la persona, con términos parecidos, pero más precisos, del siguiente modo: “Persona es el subsistente distinto en naturaleza racional”⁸.

Las dos definiciones de persona: expresan implícitamente la tesis propia de Santo Tomás. “El ser pertenece a la misma constitución de la persona”⁹. El principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, incluida su individualidad total, es su ser propio.

Todas las perfecciones del ente, según la metafísica del ser de Santo Tomás, que son expresadas por su esencia, se resuelvan en último término en el acto del ser. La persona, sin embargo, sin la mediación de algo esencial, directamente se refiere al ser. Por ello, debe comprenderse como vinculada inmediatamente al ser, y a los trascendentales que éste principio entitativo básico funda, la unidad, la verdad y la bondad.

En este sentido, la persona tiene un carácter “trascendental”. Nombra al ser propio, y a los trascendentales, sin designar directamente la naturaleza participante del ser. Menciona inmediatamente al ser, la entidad, la realidad, la unidad, la división o incomunicabilidad, la verdad, la bondad y la belleza, propias del ente personal.

Por trascender todos los géneros y todas las categorías o géneros supremos, puesto que no se explica por determinaciones sobre géneros o especies, ni por ninguna de las categorías, no hay que concebir la persona como si fuese algo meramente substancial o accidental, sino como significando inmediatamente el ser, que en la persona creada es participado. Lo que hace que un individuo de naturaleza humana, compuesto de cuerpo y alma, sea una persona no es algo que pertenezca propiamente a esta naturaleza, sino a su ser propio.

⁷ BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis*, ML, LXIV, 1343.

⁸ SANTO TOMÁS, *De Potentia*, q. 9, a. 4, in c.

⁹ IDEM, *Summa Theologiae*, III, q. 19, a. 1, ad 4.

El ser es acto primero, constitutivo y fundamento de la misma esencia. Una realidad metafísica, que no sólo no es captable por los sentidos, como todas las otras, sino que tampoco es objeto de la inteligencia, y cuyo conocimiento es posible, porque a cada persona se le revela su ser propio en su conciencia intelectual, en la percepción intelectual de que es o existe, de la que tiene una absoluta certeza y cuyo objeto, su ser propio, indica como la palabra “yo”. Este núcleo interior se distingue de su naturaleza por su carácter permanente y a la vez desconocido, en cuanto su contenido, por el mismo sujeto.

El ser es el constitutivo formal de la persona. Lo que la distingue de la mera naturaleza es el ser propio y proporcionado a esta esencia. Por este ser personal, la persona subsiste, existe por sí y en sí, de una manera autónoma e independiente. La persona es subsistente y, por tanto, una substancia, tal como se indica en sus definiciones.

Esta doctrina de Santo Tomás fue una novedad muy importante. Los filósofos medievales, siguiendo la tradición de la filosofía cristiana y especialmente el pensamiento de San Agustín y de Boecio, trataron la problemática de la persona. Al distinguir la persona de la naturaleza insistieron en la propiedades personales, como la unidad, la singularidad, la incomunicabilidad, la dignidad, la substancialidad y la racionalidad. El primero que se ocupó propiamente de la fundamentación de la persona en su entidad y dignidad fue Santo Tomás.

Destaca, por tanto, entre todos los autores antiguos medievales, por la construcción especulativa de una doctrina sobre la persona, que sintetiza y continúa las anteriores. A partir de Santo Tomás, se comenzó a tratar el problema del constitutivo metafísico de la persona, de determinar el elemento que la persona añade a la naturaleza individual. Enrique de Gante (1273-1293) y Durando de Saint Porçain (1270/1275-1334) sostuvieron que sólo se distinguen por la razón. También Juan Duns Escoto (1265-1308) negó la distinción real, porque el elemento personificador sería algo negativo, la negación de toda dependencia.

Muchos autores, siguiendo a Santo Tomás, afirmaron que el constitutivo formal de la persona era el ser, participado en el grado propio de lo espiritual, como Juan Capreolo (1388-1444). Entre sus seguidores, se discutió si el ser pertenecía a la persona como constitutivo extrínseco o intrínseco. Incluso Domingo Báñez (1528-1604) afirmó que la subsistencia o constitutivo personificador no era el ser, sino un orden al ser¹⁰.

¹⁰ Véase: E. FORMENT, *Ser y persona*, Barcelona, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 1983, 2ª Ed.

Otros tomistas, se apartaron de Santo Tomás, siguiendo al tomista Tomás de Vío, Cayetano (1469-1534), que inauguró la doctrina del modo substancial, nueva entidad intermedia entre la esencia y el ser, que personificaría a estos constitutivos entitativos. Con modificaciones, la siguió después Francisco Suárez (1548-1617). Todavía apareció una nueva doctrina, la de francés Claudio Tiphaine (m. 1647), que coloca la fundamentación de la persona en la misma naturaleza como totalidad integral¹¹.

4. LAS SIETE PROPIEDADES PERSONALES

Todos los atributos de la persona se explican por el ser propio personal, extraesencial e inexpressable por el entendimiento, y que permite explicar todos los atributos de la persona. Se pueden sintetizar las propiedades personales en las cinco siguientes.

Primera propiedad: máxima perfección. En la noción de persona, al expresarse directamente el ser, se alude igualmente de modo inmediato al ser participado en un grado máximo, en el ser del espíritu. Persona nombra rectamente al máximo nivel de perfección, dignidad, nobleza y perfectividad, muy superior a la de su naturaleza. Tanto por esta última como por su persona, el hombre posee perfecciones, pero su mayor perfección y la más básica es la que le confiere su ser personal.

Afirma Santo Tomás que la persona es lo más digno y lo más perfecto del mundo. “La persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza”¹², o como dice también en otro lugar: “Es lo más digno de toda la naturaleza”¹³. De este modo expresa también lo que posee “más” ser, y, por lo mismo, lo más existente, lo más real, lo más individual, lo más diferente, lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello.

Segunda propiedad: dignidad idéntica e inmutable. El ser propio explica la dignidad a la persona, con su carácter de permanencia, actualidad y de idéntico grado. Todos los atributos de la esencia individual humana cambian en sí mismos, o en diferentes aspectos, en el transcurso la vida humana. Pueden incluso considerarse en algún momento en potencia y no siempre en acto, como, por ejemplo, en la vida intrauterina. Además, son poseídos en distintos grados, según los individuos y las diferentes circuns-

¹¹ Véase: E. FORMENT, *Persona y modo substancial*, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 1984, 2ª Ed.

¹² SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, in c.

¹³ IDEM., *De Potentia*, I, q. 9, a. 3, in c.

tancias individuales. No ocurre así con el constitutivo personal. Desde la concepción hasta la muerte, el hombre siempre es persona y en el mismo grado. No hay categorías de hombres en cuanto personas.

Tercera propiedad: universalidad. Por significar directamente el ser propio, se infiere que la realidad personal se encuentra en todos los hombres. Ser persona es lo más común. La persona está en todos y cada uno de los hombres, lo que no ocurre con NINGUNO de los atributos humanos, que se explican por la naturaleza. En cualquier situación de su vida, independientemente de toda cualidad, relación, o determinación accidental y de toda circunstancia biológica, psicológica, cultural, social, etc., los hombres son siempre personas en acto.

Cuarta propiedad: igualdad. Todo hombre es persona en el mismo grado que los demás. En cuanto personas, todos los hombres son iguales entre sí, aún con las mayores diferencias en su naturaleza individual, y, por ello, tienen idénticos derechos humanos o naturales inviolables. Nunca son ni pueden convertirse en “cosas”. Como hombres somos distintos en perfecciones, como personas, absolutamente iguales en perfección y dignidad. La igualdad humana se basa en la uniformidad personal.

Quinta propiedad: máxima individualidad. La persona designa siempre lo singular o lo individual, al hombre concreto existente. Las cosas no personales, son estimables por la esencia que poseen. En ellas, todo se ordena, incluida su singularidad, a las propiedades y operaciones específicas de sus naturalezas. De ahí que los individuos solamente interesan en cuanto son portadores de ellas. Todos los de una misma especie son, por ello, intercambiables. No ocurre así con las personas, porque interesan en su misma individualidad, en su personalidad. A diferencia de todos los demás entes singulares, la persona humana es un individuo único, irrepetible e insustituible.

Sexta propiedad: la incomunicabilidad. La suprema individualidad o singularidad de la persona se expresa con la afirmación de que posee la incomunicabilidad metafísica. En la persona todo está embebido de incomunicabilidad. En cualquier persona tal singularidad tiene siempre supremacía sobre todo lo específico o genérico. De ahí, que esté incluida formalmente en las dos definiciones de persona examinadas. A la persona, al “subsistente distinto”, según la definición de Santo Tomás, o a la “substancia individual”, que aparece en la de Boecio, por su totalidad entitativa –que indican los términos “subsistente” y “substancia”–, y por su singularidad –indicada por los de “distinto” e “individual”–, se le puede caracterizar como lo totalmente incomunicable.

El término persona expresa formalmente la incomunicabilidad metafí-

sica. “La forma significada con el nombre de persona no es la naturaleza absolutamente, porque así significaría lo mismo el nombre de hombre y el nombre de persona humana, lo cual es evidente que es falso. Por el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad, o la individualidad subsistente, en la naturaleza”¹⁴.

Séptima propiedad: primacía. La persona, por su mayor posesión del ser, en el grado propio del espíritu, podría también definirse, siguiendo la doctrina de Santo Tomás, como aquella realidad que puede ser un fin en sí misma. La persona, en su singularidad, es un fin, y no puede concebirse nunca como un medio hacia las demás cosas. La persona, en este sentido, es un fin absoluto. Individualmente considerada, cada persona es, por ello, un bien supremo.

La persona, por ser un fin en sí misma, guarda la mayor relación con el amor. Una segunda definición, que podría darse, siguiendo también esta doctrina de Santo Tomás es que la persona es aquella realidad que puede amar y ser amada con amor de donación. Porque es capaz de ser un fin de las otras personas, la persona es también capaz de dar y recibir amor.

La persona como fin último, en el mundo creado, es lo sumo y lo supremo de todas las criaturas. Es la máxima participación en el ser y los trascendentales, que fundamenta el acto de ser, –la entidad, la realidad, la unidad, la aliquididad, la verdad, la bondad y la belleza–.

Por poseer “más” ser, la persona es más ente, más real, más unitaria, más distinta o incomunicable, más verdadera, más buena y más bella que los demás entes creados. Por ello, su esencia es más completa y excelente que las demás. En este sentido es más “cosa” o más sólida. De ahí que no se utilice la expresión cosa para referirse a las personas. Incluso persona y cosa se presentan como opuestas. Así se hace en el ámbito jurídico, en el que cosa se toma por objeto de relación jurídica. Por lo mismo, se emplea el pronombre “quien” sólo para las personas, igual que la compuestas “quienquiera” o “quienesquiera”.

La supremacía de la persona en la unidad trascendental se manifiesta en su individualidad. En la aliquididad, en el cambio de la expresión “algo” por “alguien”, siempre referido a la persona y a su dignidad. Con las expresiones “ser alguien” o “creerse alguien”, se significa, por ello, ser un hombre importante. En el orden de la verdad trascendental, la supremacía de la persona explica que sea el único ente que se encuentra vinculado con la verdad que está en el entendimiento. La persona es aquel ente capaz de

¹⁴ Ibid., q. 9, a. 6, in c.

tener la verdad en el entendimiento, o capaz de manifestar y declarar lo que las cosas son; pero también es el único ente capaz de ser el fin de esta verdad, en el sentido de que sólo a la persona es a quien va dirigida esta expresión de la realidad. La persona puede también definirse como sujeto y término de la verdad en el entendimiento.

Esta superioridad de la persona en todos los sentidos de la verdad permite que, de manera similar a la afirmación del Aquinate de que: “la persona es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza”, pueda decirse que la persona es lo más verdadero que hay en toda la naturaleza.

La máxima bondad y belleza de la persona, el que sea lo más bueno y lo más bello en lo creado, hacen que sea un fin en sí misma. Para destacarlo, Santo Tomás inicia una de sus obras, el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, afirmando que: “Todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad”¹⁵.

Según esta importante afirmación, todas las criaturas del mundo no personales, –seres inertes, vegetales y animales– están al servicio del hombre individual e íntegramente considerado, de la persona, por su rango metafísico superior. También lo está lo realizado por el mismo hombre.

En este pasaje, Santo Tomás establece que únicamente a las personas, a cada una de ellas en su concreción y singularidad, tal como significa el término persona, se subordinan todas las ciencias, teóricas y prácticas, las técnicas, las bellas artes, y, en definitiva, toda la cultura y todas sus realizaciones. Siempre y todas están al servicio de la persona humana. A la felicidad de las personas, a su plenitud de bien, es aquello a lo que deben estar dirigidos todos los conocimientos científicos, sean del orden que sean, e igualmente la misma tecnología, y todo lo que hace el hombre.

La prioridad absoluta de la persona se da no sólo en el orden natural, sino también en el cultural o humano. Si las más geniales creaciones culturales, científico-técnicas, artísticas, o de cualquier otro tipo, no tendiesen a la perfección –especulativa, moral, estética, o de cualquier otra dimensión–, al bien, de las personas, en su singularidad, que son solamente las que pueden ser felices, carecerían de todo sentido y, por tanto, de interés alguno. Todas son siempre relativas a la persona. No hay nada, en este mundo, que sea un absoluto, todo está siempre referido a la felicidad de las personas, el único absoluto en el orden creado.

¹⁵IDEM, *In Metaphysicam.*, Proem.

5. DOS DIFICULTADES

La primacía de la persona en todo orden humano o natural, justificada por la máxima participación directa en el ser y en los trascendentales, presenta una primera dificultad, indicada por Santo Tomás en la siguiente objeción: “Lo que es propio de los mejores, es más digno de lo que es común a todos; como el razonar, que es propio del hombre, es más digno que el sentir, que es común a todos los animales”¹⁶. Parece evidente que siempre las cosas más perfectas son escasas.

En el universo hay menos hombres, que animales; hay menos animales que plantas; y menos plantas que seres inertes. Igualmente, en el mundo cultural, son pocos los grandes investigadores, artistas, etc. Lo más común se presenta, por tanto, como menos valioso y digno de estimación. Si se aplica este hecho a la afirmación sobre la supremacía de la persona, parece, por consiguiente, que el ser persona no sea lo más digno del hombre, ya que es común a todos.

Si se tiene en cuenta lo que dice Santo Tomás en la respuesta a esta objeción, basada en que cantidad y perfección se presentan en relación inversa, la dificultad desaparece: “La comparación entre lo más común y lo menos común (...) no es válida, porque no siempre se cumple que lo menos común es lo más perfecto. No es la escasez o la menor cantidad lo que revela una mayor perfección sobre lo abundante, sino el ser fin respecto a unos medios”¹⁷. Lo que descubre una mayor perfección no es la menor cantidad, sino el ser fin de otros, sean abundantes o escasos.

Puede inferirse que, si todo se ordena o está al servicio de las personas humanas, si todo es un medio para que consigan la felicidad, es porque todo es menos perfecto que la persona. Por ello, cualquiera, que cultive algún ámbito de la cultura, está al servicio de las personas, de lo que son todos los hombres, lo más común y corriente. Aunque la persona sea como el común denominador de todos los hombres, que difieren en salud, biológica o psíquica, en riquezas, materiales o espirituales, poder, cultura y en todas las determinaciones esenciales, en ella está la dignidad del hombre y su mayor perfección. Lo más común, lo más ordinario, es precisamente lo más noble y perfecto. La persona, en su singularidad, es lo sumo y lo supremo.

Una segunda dificultad, que se ha presentado en la actualidad a esta concepción de la persona, es que con ella se olvida la comunicación per-

¹⁶ IDEM, *Summa Theologiae*, I-II, q. 111, a. 5, ob. 3.

¹⁷ *Ibid.*, I-II, q. 111, a. 5, ad 3.

sonal y su gran importancia en la vida de las personas. La caracterización de la persona por la incomunicabilidad absoluta confirmaría esta descalificación¹⁸.

Además, por ello, el personalismo contemporáneo, en lugar de definir la persona por la incomunicabilidad lo hace por la relación. De este modo no sólo se atiende a las relaciones personales entre las personas humanas, sino que hace más patente la armonía entre la filosofía y la doctrina católica, que enseña que la persona divina se define por la relación trinitaria.

Siempre hay que caracterizar a la persona, tanto en Dios como en las criaturas meramente espirituales o espirituales corporales, por la relación, la relación con los demás o la comunicación. No puede decirse que las personas: “Existen en un principio cada una en su reserva, para entrar después en relación con las otras y formar con ellas una comunidad. Comunidad y persona se sitúan a la vez; una persona no existe sino como relación con las otras personas. Su realidad es la de un ser relacional. Un 'yo' no tiene sentido sino en su relación con los otros 'yo'”¹⁹.

Hay que sostener, por tanto, que la persona no es, sino que se constituye en la relación con los demás. No es algo anterior a la comunidad, sino que se constituye en la relación interpersonal. La persona se constituye en la comunidad. El constitutivo formal, la raíz y causa de la dignidad personal y de las perfecciones personales, es la relación social.

Sin embargo, esta doctrina “relacional” de la persona no se encuentra ni en la filosofía ni tampoco en la teología de Santo Tomás. Ciertamente las personas divinas se constituyen por la relación, pero por la relación subsistente, de manera que el constitutivo formal de la persona en Dios es también el ser. Ni en Dios ni en la criatura, la mera relación no constituye a la persona.

Considerado en sí mismo, el “personalismo relacionista” presenta muchas dificultades. En primer lugar, porque aunque se reconoce el carácter locutivo y manifestativo del conocimiento intelectual, en la insistencia de su importancia, parece olvidarse el presupuesto que implica, que hay alguien que manifiesta. Para que sea posible la comunicación intelectual debe existir un sujeto individual dotado de entendimiento, una persona humana. Es el hombre individual e íntegro, la persona humana, quien conoce.

En segundo lugar, el personalismo “relacional” también destaca, para confirmar su doctrina de que la relación en cuanto tal constituye formal e

¹⁸ Véase: K. HEMMERLE, *Tesi di Ontologia trinitaria*, Roma, Città Nuova, 1976.

¹⁹ J. GALOT, *La persona de Cristo*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1971, p. 47.

intrínsecamente a toda persona, la relación amorosa entre las personas. Ante este argumento, debe reconocerse que el amor de amistad o de donación es propio de las personas, y conduce a la unión afectiva y real entre los seres personales, pero no se debe ignorar la anterioridad del sujeto y objeto de esta forma suprema de amor, que son siempre personas. Sin el sujeto ni el término de la relación personal que es el amor, no puede existir la relación amorosa, y, por tanto, ésta no puede constituir a la persona, porque sin ella no existe.

En tercer lugar, una nueva dificultad de este personalismo deriva de la misma naturaleza de las relaciones cognoscitivas y amorosas. Hay una radical imposibilidad de comunicación, por medio del lenguaje intelectual y el amor de donación, si no se admiten unas aptitudes para ello y unas inclinaciones, que tienen que encontrarse en los seres personales humanos, con una determinada constitución metafísica, que las explique. Es preciso reconocer, en el sujeto y en el término de toda comunicación, un “ser” que permita comprender el origen de sus facultades intencionales, que hacen posible tal comunicación

En cuarto y último lugar, si se examina el hecho del diálogo personal, surge otro inconveniente al relacionismo. En todo diálogo, los interlocutores son “en sí” antes de ser “a otro”. Son personas, o subsistentes en naturaleza racional, antes que dialogantes. Es, por consiguiente, imposible que dialogando alguien se constituya en persona. Por lo mismo, que dé el ser personal con su diálogo. No se puede entrar en relación de amistad con otro, sin reconocer con anterioridad a la misma, mi apertura a la convivencia amistosa y también la suya, y, por tanto, también una estructura metafísica que explique la aptitud para poderse comunicar ambos por el amor. La relación no puede ser constitutiva de sus sujetos, sino que éstos son su fundamento.

Además, la causa auténtica de estos sujetos no ha estado dirigida a causar la relación que sustentan. Así, por ejemplo, los padres al engendrar hijos no han causado la paternidad o la filiación, sino a sus hijos. Las relaciones de paternidad y filiación fundadas en la acción generativa, son causadas por este fundamento juntamente con los padres y los hijos. En ninguna relación, se da la constitución de su sujeto y su término²⁰.

Es muy cierto, como ha indicado Abelardo Lobato, que: “Hoy es muy fuerte la pretensión de reducir la persona a sus relaciones interpersonales,

²⁰ Véase: F. CANALS VIDAL, *Ser personal y relación interpersonal*, en E. FORMENT (Ed.), *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Barcelona, Ediciones Balmes, 1994, 2 vols., I, pp. 25-35,

porque son constitutivas. Es normal en el tiempo del olvido del ser y de la proscripción a las relaciones interpersonales, pero no se debe olvidar que la relación supone un fundamento en un sujeto y tiende a referirse a otro. Sin sujetos no hay relaciones”²¹.

Asimismo, la incomunicabilidad metafísica no implica la incomunicación con los demás. Puede decirse que la persona es apertura y lo es por su incomunicabilidad metafísica. Esta apertura o comunicación de vida personal es un efecto de la substancialidad incomunicable de la persona. La incomunicabilidad metafísica de la persona en vez de impedir la comunicabilidad social la posibilita.

La persona se refiere a la totalidad del hombre, a, todos sus constitutivos, los esenciales, los accidentales, y el ser, como constitutivo formal. La persona es una totalidad. “Se trata de un todo concreto que excluye ser parte como la mano o el pie, el alma o el cuerpo, excluye ser universal como todo lo abstracto, las ideas, las categorías y debe ser existente y no ente de razón”²². La persona es una totalidad entitativa, de la que se destaca directamente el ser propio, que es significado de modo inmediato.

La concepción de la persona, como totalidad subsistente y distinta o incomunicable, no sólo no impide la comunicación intelectual y afectiva, sino que la origina. Las relaciones interpersonales se explican por el carácter personal de sus términos, porque son personas y, por tanto, porque poseen un ser propio, en un grado, que está ya en el nivel de ser espiritual

El constitutivo metafísico de la persona, el ser propio, en el grado que lo posee la persona, y que la constituye formalmente, le confiere la autoposesión. Por una parte, esta posesión personal se realiza por medio de la autoconciencia intelectual o experiencia existencial de la facultad espiritual inteligible e intelectual, que es el modo como puede conocer el ser. Gracias a ella, aunque en un grado limitado, la persona humana se posee intelectivamente a sí misma. Por otra parte se lleva a cabo la posesión propia de la persona por su facultad espiritual volitiva. Con esta autoposesión, la persona se ama a sí misma, de un modo natural y necesario, pero no, desordenadamente, porque entonces este “amor de sí” se convertiría en egoísmo.

Podría decirse, como consecuencia, que por ser dueña de sí misma – con sus facultades superiores, aunque en el grado indicado, como corresponde a la limitación de la inteligencia y de la voluntad del ser humano–,

²¹ ABELARDO LOBATO, *Dignidad y aventura humana*, col. “Horizonte dos mil. Textos y Monografías”, n. 5, Salamanca-Madrid, San Esteban-Edibesa, 1997 p. 108.

²² *Ibid.*, p. 109.

la singularidad de la persona es más plena que la de los demás entes substanciales. Además, como la persona, por su carácter fundamental, se expresa en todo lo propio del hombre, en él todo esta atravesado por la singularidad.

La persona humana es la suprema individualidad en lo creado. La persona merece, por ello, ser nombrada no con un nombre que diga relación algo genérico o específico, sino con un nombre propio, que se refiera a él mismo. Las personas tienen nombre propio, y si éste se da también a objetos, como lugares geográficos, casas, barcos, etc., o a otros seres vivos, como los animales domésticos, es por que tienen una relación directa con personas. Se les ha nombrado con un nombre propio no por sí mismos, sino por estar en el contorno persona. Por esta especial individualidad, puede y debe relacionarse, comunicarse

La persona es lo absolutamente incomunicable. La persona es lo más incomunicable metafísicamente, pero es lo más comunicable intencionalmente por el entendimiento y el amor. Son acciones u operaciones de la persona que producen efectos inmanentes, que permanecen dentro de su causa y son las que permiten la comunicación o relación personal.

No es, por tanto, la incomunicabilidad metafísica la que impide la comunicación, sino el egoísmo. Enseña Santo Tomás que el amor de sí es bueno e incluso obligatorio, pero si es desordenado es egoísmo. El egoísta se cierra a todo otro amor, no respeta a ninguna jerarquía en el orden natural del amor y, en definitiva, se convierte a sí mismo en el fin absoluto de la propia vida. Como decía Balmes: “Es un reptil, que, si le arrojamos de nuestro pecho, se arrastra y enrosca a nuestros pies, y cuando pisamos un extremo de su flexible cuerpo se vuelve y nos hiere con empozoñada pica-dura”²³.

²³ JAIME BALMES, *El Criterio*, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1949, 8 vols, Vol. III, XXII, pp. 714-715.

PENSAMIENTO EDUCATIVO EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN

por RAMIRO FLÓREZ

Fundación Universitaria Española

– *Die Gendankenlosigkeit ist ein
unheimlicher Gast, der in der heutigen
Welt überall aus und eingeht.*

(La falta de pensamiento es un huésped
inquietante, que en el mundo de hoy entra por todas partes).

– *Der heutige Mensch ist auf der flucht vor
dem Denken.*

(El hombre de hoy huye ante el pensar)

HEIDEGGER: *Gelassenheit*, 1979, 12 y 17

Al reflexionar sobre un tema estribamos en preconceptos, desleídos y actuantes en nuestro interior constituyendo un complejo retroalimentador, activo, directivo e inconsciente. Tender a lograr un contacto inmediato con la distante y distinta realidad cambiante y deviniente, exige un proceso destructor “hacia atrás” de alto esfuerzo, tensión y constancia. Pero sólo así alcanzaremos el punto originario y emergente de la verdad del ser. Nuestra instalación originaria en el mundo nos trae transidos por un sistema de vigencias, exigencias y convicciones. En ese sentido todo pensador, como decía Hegel, es “hijo de su tiempo”; pero sobre esa filiación gravita un pasado que es preciso asumir y conciliar con lo nuevo. A veces, eso sólo es posible desmontando ese pasado, para en su espacio construir o fijar los cimientos del levantamiento del edificio que exige la nueva temática con su problematicidad. Sólo así se puede acceder

a los interrogantes que nos plantea. Si a esta finalidad queremos seguir llamándola filosofía, es preciso acercarnos a ella, ligeros de equipaje o guardando el equipaje en el baúl de los venerables recuerdos. “Toda filosofía, solamente puede llamarse tal en la medida en que es filosofía de su tiempo”, decía Heidegger cuando aún se atenía al lenguaje de la tradición. (*Jede Philosophie ist nur, was sie ist, wenn sie die Philosophie ihrer Zeit ist.* G.A., 28, 32).

Desde estos condicionamientos y precauciones, ¿podemos señalar algunos rasgos relevantes de nuestra realidad presente y que ya se llama “era de la globalización”? Obviamente esos rasgos serán visibles y constatables solamente desde el ángulo y óptica en que se sitúe nuestra mirada. En el ascenso a una montaña únicamente nos es visible un horizonte muy acotado que abarca el dintorno de nuestra capacidad espacial visiva. Pero es ya parte real de la montaña, aunque nos sigan ocultos muchos dorsos y contornos de su totalidad. Así habrá de ocurrirnos con la globalización. Al encuentro con ella, lo primero que nos invade es nuestro azoramiento. Aceptémoslo como punto de arranque del enhebramiento de las palabras. Si son dichas por el requerimiento del ser tendrán ya en parte un inicio de enhebramiento de sentido.

Para no perdernos en la multiplicidad de ángulos y horizontes que nos vienen al encuentro ante el enunciado mismo de la palabra Globalización, vamos a esforzarnos por el atenuamiento a lo más elemental y esencial y cifrar esta meta en estos apartados:

- I. *Hilvanes de subsuelo.*
- II. *La globalización como proceso.*
- III. *El rostro oculto del Poder.*
- IV. *Hacia un pensamiento anticipativo.*

Cada una de estas formulaciones exigiría muy alargados tratamientos. Hay, de hecho, innumerables estudios sobre ellos. Y no es tarea fácil mostrar su entrelazamiento con el meollo inclusivo del que brota su arborescencia. De lo que manifiestamente carece el panorama de los saberes actuales es de la conciencia viva de la problematicidad que los une y atraviesa.

I. HILVANES DE SUBSUELO

Son, sin duda, acertados los intentos de filiar corrientes de la Globalización, sobre posibles denominaciones externas usuales, con terminología y distinciones sociopolíticas recibidas, como Globalización “de derechas”, “oficial” o simplemente “capitalista”. Frente a ella cabría

“oficial” o simplemente “capitalista”. Frente a ella cabría denominar con fundamento la Antiglobalización radical que sería “de izquierdas”. Entra ambas habría que ir distinguiendo las globalizaciones “alternativas”, que se podían situar en cada uno de esos bandos, sin que pudiera mantenerse la distinción “adecuada” que pudiera recibir las múltiples variantes de los muchos movimientos “globalizadores” y los matices de las tendencias “antiglobalizadoras”. En la procesualidad globalizadora, hay una trama de subsuelo, una urdimbre interior que todo lo traspasa y teje a la vez que lo diversifica. Todo está cercado en el mismo globo y ahí radica su imposible univocidad, e incluso analogía, para la mirada teórica. De lo primero que habrá que cuidarse es de las abstracciones en un hecho que es conjuntamente identidad y diferenciación en permanente dinamismo, incluso en el horizonte de distintas tendencias e intencionalidades. (Véase G. Bueno cit. en la Nota 11, nº8, pp. 9-21).

Mundo de perplejidades, de paradojas, de callejones sin salida, de hipocresías e ingenuidades. Pretender que una sola inteligencia personal pueda abarcarlo y definirlo es signo inequívoco de prepotencia estúpida o de miope beatería. De hecho, estos son extremos que descubrimos rápidamente al comenzar a leer la ya ingente, y hasta monstruosa, literatura sobre la Globalización. Estamos inmersos y prendidos en la trama de lo global, transidos por las redes globalizantes, aherrojados al carro galopante de la mundialización, y solos e inermes. Y ¿somos víctimas o verdugos? ¿Cómo acceder a esa chispita interior que alumbraba nuestra morada íntima y que llamamos pensamiento?

“¿Cómo conciliar la inteligibilidad del presente con el respeto a su complejidad? La confusión afecta por igual a los poderosos y al ciudadano de a pie, todos estamos en la misma noche... Esta locura de la síntesis global genera en realidad un desierto teórico. Por querer abarcarlo todo, nada estrecha entre sus manos. “...” Es necesario saber alejarse de las delicias del saber binario, tan reductor como primitivo en términos de elucidación. En el fondo, ¿quien es más idólatra, los fanáticos zelotes del mercado al considerarlo la herramienta infalible de Dios o sus detractores al convertirlo en causa de todos los males? Bondad de un lado, perversidad en el otro”.

Y en el medio, la esfinge de un Poder anónimo, omnipresente, sin rostro y figura diluida que inicia y marca los recovecos de dominio de este mundo. “Un poder extraordinario en manos del hombre lleva consigo la imposibilidad de contener ese mismo poder”¹. Este poder es el topo hege-

¹ Pascal BRUCKNER: *Miseria de la prosperidad. La religión del mercado y sus enemigos*. Tusquets. Barcelona, 2002, pp. 56, 67, 68 y 196 respectivamente.

liano, en versión canalla, que rotura los subsuelos de la corriente visagra de nuestra hora anohecida.

Dentro de ese horizonte cabría dar definiciones parciales de lo que significa e implica la Globalización: es el funcionamiento de las estrategias del Poder para la dominación del mundo. Este funcionamiento se puede describir coloreándolo de objetivo benéfico al describirlo como el proyecto activo de “unificar y civilizar” al mundo. Ya lo formulaban así los adalides de los ejércitos del Imperio romano. A la dominación hay que prestarle la careta de un rostro “humanizador”. Todo poder se reafirma y aúpa sobre las carnes de los dominados. Hay una mecánica histórica impalpable que vive y crece por la retroalimentación. Pero a veces las bambalinas no logran ocultar la lucha de los hombres contra sí mismos.

¿Cómo y con qué precaución cabe hablar aquí de *pensamiento* y de poderle añadir la adjetivación de *educativo*? Según el título de esta intervención, se trataría de articular el pensamiento educativo en el contexto de la era global. ¿No se formulará así un imposible o una utopía más entre las irrealizables?

Cuando Heidegger se encara con la búsqueda de una caracterización esencial de nuestra época formula sin titubeos que lo que la *define* esencialmente es la falta de pensamiento: *Gedanken-losigkeit*. “La falta de pensamiento es un huesped inquietante, que en el mundo de hoy entra por todas partes”. “El hombre de hoy huye ante el pensar”². Esta huida ante el pensar produce la falta de pensamiento. Y quizá lo más grave no esté todavía ahí, sino en el hecho de que el hombre actual no quiere ver ni admitir el hecho de esa *huida*. Lo negará rotundamente y “afirmará lo contrario”.

Lo curioso y llamativo del caso es que esa afirmación de todo lo contrario, es decir, que hay pensamiento, lo hace –prosigue Heidegger– “con todo derecho”... “Dirá que nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados, investigaciones tan apasionadas como hoy en día. Ciertamente este esfuerzo de sagacidad y deliberación tiene su utilidad, y grande. Un pensar de este tipo es imprescindible. Pero también sigue siendo cierto que ete es un pensar de tipo peculiar”.

Heidegger se detiene reiteradamente en analizar esta peculiaridad. Este pensamiento planifica, investiga, calcula para finalidades previamente dadas. Es siempre cálculo, “aun cuando no opere con números ni calculadoras electrónicas”. Es llevado por los retos y nuevas posibilidades que se le abren. Es un pensamiento vehiculado por sus propios efectos, poseso de ansias de dominio de lo inmediato que se le ofrece, sin poder “detenerse

² HEIDEGGER: *Gelassenheit*, 1979, 12 y 17.

nunca, ni pararse a meditar”. “El pensamiento calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es.

“Hay así –concluye Heidegger– dos tipos de pensar: el pensamiento calculador (*das rechnende Denken*) y el pensamiento meditativo (*das besinnliches Denken*)³.

De este último es del que hablamos cuando se afirma que el hombre actual huye ante el pensar.

No es este el momento apropiado para el lugar común de la sacralización o demonización de la Técnica. Esa pendulación desfigura el pensamiento de Heidegger y es una trampa más para huir de la reflexión y del pensamiento meditativo. En lo que se debe fundamentalmente insistir es que el pensamiento calculador *nos traslada a otra realidad* que no es la que de verdad existe sino la que ya nos viene cargada de urgencias creadas, no necesarias pero inevitables para la programación ineludible de ese mismo modo de pensamiento, fruto ya de la manipulación. Es de decisivo alcance la afirmación de que al pensamiento calculador se le impone ese modo irreal de realidad y que, por ello, parece no le importa ni puede alcanzar “el sentido que impera en todo lo que es”. Actúa y debe actuar sobre la planificación, agresiva de lo real o puramente fantasmal. Lo grave es el pasar por alto la estructura real y el significado esencial de lo existente. Ese pensamiento trabaja siempre, y ya, con objetivaciones dadas, con pre-supuestos obligados a los que ha de adaptarse. La significatividad inherente e inmanente a todo lo real se le escapa como el agua en una cesta. Pero, además, al imponérsele la inmediatez de la “empresa” a realizar, va ya preso en el engranaje o redes de ejecución que le vienen impuestas por la planificación. Por todo ello, y dejando en la sombra otras servidumbres, sólo al pensamiento meditativo podemos llamarlo pensamiento no programado y abierto.

En el tema de la globalización, sólo este modo de pensamiento podrá liberarse del anatema o de la cárcel del amenazante *pensamiento único*.

I. LA GLOBALIZACIÓN COMO PROCESO

El estado de cosas que hoy llamamos globalización es algo *esencialmente nuevo*, no comparable, por ejemplo, al cosmopolitismo estoico, al hermanamiento de los hijos de un Dios, con amor compartido y universal

³ *Ibid.*, 13.

de unos a otros del Cristianismo, ni comparable tampoco a ninguna de las utopías históricas conocidas, aunque tenga elementos conceptuales y variables de todos esos antecedentes.

La imposibilidad de formular una definición, aunque sólo sea descriptiva, indica también su singularidad como algo advenido y que no cabe todavía verlo en una conceptualización unívoca. Lo que llamamos hoy globalización opera con intenciones y direcciones realmente contradictorias. Es polivalente, policéntrica, de núcleos variables y escurridizos, ámbitos vagos e indiferenciables, aunque funcionalmente activos. Pero sin duda la característica más eficaz y visible es el nivel tecnológico de la era en que se produce. La tecnología es una posibilidad humana, que genera a la vez nuevos círculos de más posibilidades. Para el desarrollo humano esas posibilidades pasan a ser una necesidad para el desarrollo histórico y racional de la existencia del hombre sobre la tierra. Ello muestra lo que tiene de irracional el demonizar la técnica. Pero existe la inexorable ley de que el exceso de cantidad transforma la calidad. Hoy el hombre no tiene la técnica; está poseído por ella. Vive y siente y actúa fascinado por su hechizo, como el aprendiz de brujo. Es ella la que marca los caminos del llamado imperativo de las necesidades. Lo real del funcionalismo actual es el encadenamiento del hombre a las necesidades creadas por el engranaje tecnológico. Con su axiomática universalizada de la “comunicación” tendente a un entrelazamiento absolutizante de presencias virtuales, todo es posible, menos liberar al hombre del esclavizamiento de la empresa presencializadora, que hace creer en la anulación del tiempo y del espacio. Todo está presente al todo tecnificado. Todo, menos las intencionalidades anónimas y terroríficamente eficaces que buscan y quieren destruir “lo humano”. Son ellas las que prueban que esta era sutilísimamente sofisticada hay engranajes ocultos de la técnica que trampea con los engranajes “manifiestos” de la misma técnica. Esta trampa hace que a los más altos niveles de la riqueza del mundo se instalen paralelamente, las más crueles masacres terroristas. Para ambos polos de esta tecnificación vale el recurso vergonzoso e hipócrita de que se trata de “acabar con la pobreza del mundo”. Y los masificados seres humanos, engañados por “salvadores” astutos, fieles y vociferantes, hacen manifestaciones y gritan consignas manipuladas que, en realidad, son un ¡vivan las cadenas!

Para entrar en el silabario de la Globalización quizá pueda sernos útil la separación de dimensiones de este fenómeno de nivel planetario, que nos ofrece Ulrich BECK en su conocida obra de *¿Qué es la globalización?*⁴.

⁴ Ulrich BECK: Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus Antworten auf Globalisierung.

Distingue U. BECK entre *globalidad*, *globalismo* y *globalización*. Permítaseme dar amplias citas literales para no distorsionar en nada sus palabras.

“Por *globalismo* entiendo la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político, es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo. Esta procede de modo causal y economicista y reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, dimensión que considera a sí mismo de manera lineal y pone sobre el tapete (cuando, y si es que lo hace) todas las demás dimensiones – las globalizaciones ecológica, cultural, política y social– sólo para destacar el presunto predominio del sistema de mercado mundial. Lógicamente, con esto no queremos negar ni minimizar la gran importancia de la globalización económica en cuanto opción y percepción de los actores más activos. El núcleo ideológico del globalismo reside más bien en que da al traste con una distinción fundamental de la primera modernidad, a saber, la existente entre política y economía. La tarea principal de la política, delimitar bien los marcos jurídicos, sociales y ecológicos dentro de los cuales el quehacer económico es posible y legítimo socialmente se sustrae a sí a la vista o se enajena. El globalismo pretende que un edificio tan complejo como Alemania –es decir, el Estado, la sociedad, la cultura, la política exterior– debe ser tratado como una empresa. En este sentido, se trata de imperialismo de lo económico bajo el cual las empresas exigen las condiciones básicas en las que poder optimizar sus objetivos”...

“La *globalidad* significa lo siguiente: *hace ya bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial*, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficticia. No hay ningún país ni grupo que pueda vivir al margen de los demás. Es decir, que las distintas formas económicas, culturales y políticas no dejan de entremezclarse y que las evidencias del modelo occidental se deben justificar de nuevo. Así, “sociedad mundial” significa la totalidad de las relaciones sociales que no están integradas en la política del Estado nacional ni están determinadas (ni son determinables) a través de ésta”...

Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M., 1997. Traducción castellana: ¿Qué es la Globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Edic. Paidós. Barcelona, 1998.– La Bibliografía sobre la globalización es ya, como digo en el texto, inconmensurable. Me abstengo de referencias. Por otro lado, los pocos libros que cito tienen a su vez indicaciones bibliográficas. Desde ningún ángulo de cuestiones se puede simplificar esa literatura, desigual, de expertos especialistas y de pazguatos aficionados. Para los curiosos copio un dato: la consulta a Internet por la bibliografía concreta sobre globalización y Filosofía, ofrecía ya más de 49.600 entradas.

“Por su parte, la *globalización* significa los *procesos* en virtud de los cuales los Estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios⁵.

Desde esta procesualidad se deben distinguir diferentes dimensiones de la globalización: la política, la económica, la cultural, la ecológica y la social. Ulrich BECK ve con diafanidad que estas “globalizaciones” tienen distintas “lógicas” que “no son reducibles –ni explicables– las unas a las otras– sino que deben resolverse y entenderse a la vez en sí mismas y en mutua interdependencia”. Sólo así cabe abrir espacios al quehacer político y acabar con “el hechizo despolutizador del globalismo, pues sólo bajo la perspectiva de la pluridimensionalidad de la globalidad estalla la ideología de los hechos consumados del globalismo”. (Pienso que aquí es todavía generosamente optimista la actitud de U. BECK, porque no trae al habla el Poder de totalización como ingrediente esencial del globalismo, en cuyas estrategias y mecanismos se hacen carne y realidad lo que él se contenta con llamar “falacias”...

“Finalmente, y en consecuencia, globalización significa *ausencia de Estado mundial*; más concretamente: *sociedad mundial sin Estado mundial y sin gobierno mundial*. Estamos asistiendo a la difusión de un capitalismo globalmente desorganizado, donde no existe ningún poder hegemónico ni ningún régimen internacional, ya de tipo económico ya político”⁶.

La globalización como *proceso* es ya un hecho imparable e irreversible. Este proceso implica muchas cosas y afecta a todos los órdenes de nuestra forma actual de la vida. La autoconciencia de esta intromisión en nuestro mismo yo no es todavía suficientemente viva para empujar hacia una toma de actitud positiva o negativa ante el hecho mismo. Estar pendiente e influenciado por los medios de comunicación, trabajar con el ordenador, o conectar con Internet, está, todavía para muchos, lejos de que les asista la evidencia de estar “globalizados”. Tampoco se enciende la conciencia de que se está en una desnacionalización, más allá de una “política de Estado”, o de que la “sociedad” patria es una vigencia del pasado, de la que de efectivo sólo le queda el nombre. Pensar “sociológicamente” es hoy pensar *fuera* de lo socializado.

Dentro también de ese hecho hay que señalar que “el proceso” se efectúa sobre la base de una dialéctica de *desterritorialización y territoriali-*

⁵ O. c., pp. 28-29.

⁶ *Ibid.*, 32.

zación. Lo “global” pasa a anular e imponerse sobre lo “local”. Sin embargo se copertenecen y autoconforman. Se globaliza lo local y se limita o localiza lo global. En el continuo juego de mundialización emergente y territorialidad asumida es en lo que consiste esa dialéctica. Es la misma dialéctica que la de la identidad y la diferencia. Ninguno de los polos es independiente. La cibernética nos traslada a la presencialización virtual del Todo; pero no por eso deja de existir el espacio y el tiempo reales que es de donde espuman sus imágenes y cuadros de cálculo las técnicas cibernéticas. El hombre global vive en una realidad inducida, mediada, manipulada sin freno “ni marcha atrás”. Es esta una de las condiciones más graves a que nos lleva el engranaje mismo del proceso. En el orden político los “estados nacionales”, los canales singulares de su economía y recursos propios han dejado de ser autónomos: deberán articularse en la trans-territorialidad de lo global. Podrán tener innumerables, eficacísimas y riquísimas posibilidades de beneficios humanizadores, pero para realizar esas posibilidades deberán articularse en la empresa global o resignarse a ser laminados.

En el ámbito de lo teórico el proceso de la globalización, obligará a la revisión de los conceptos clave con que se estructuraban las concepciones de lo social y lo político⁷.

Hay una distinción nietzscheana, que trae a colación atinadamente U. BECKE, en la que se habla de “pequeña” y “gran política”. Dice Nietzsche: “Ya han pasado los tiempos de la pequeña política; el siglo próximo va a inaugurar la pugna por el dominio de la tierra, el *imperativo* de la gran política”⁸.

Por tratarse de Nietzsche y de una frase tan rotunda y muy socorrida en la actualidad, no quisiera dejarla colgada así, de una rama sin tronco visible, sin acompañarla de un breve comentario. De la necesidad de la “gran política” habla Nietzsche en múltiples lugares de su obra, especialmente en *La Voluntad de Poder*, donde ya une la “gran política” con el “dominio de la tierra” (n. 977). Es en esa obra póstuma donde adquiere su más pleno

⁷ Por eso no se puede tratar de “arreglos” en el sistema. Y menos tratándose del globalismo. No se soluciona, sino que se barniza pidiendo sólo unas enmiendas del caos actual para “no sólo arrojar luz sobre cómo funciona el Capitalismo, sino también proponer medidas que podrían mejorarlo”...; “... los políticos no han estudiado cómo funcionan los mercados financieros, mientras las instituciones internacionales han fracasado en su intento de mantener el mismo ritmo que la integración global de la economía”...; “... las crisis seguirán siendo la plaga de nuestro sistema financiero mientras éste se siga resistiendo a una reforma significativa” (George SOROS: *Globalización*. Edit. Planeta. Barcelona X, 2002, pp. 7 y ss.)

⁸ U. BECKE: *o. c.* pp. 145-146. Que remite a la edición de las Obras de Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, vol. 2, p. 672.

y significativo enraizamiento. Pero la referencia literal, tal como ahí se pone, creo que corresponde al *Más allá del bien y del mal*, (n. 208). En la edición de Montanari en 15 volúmenes (*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* vol. 5., p. 140) dice así: *Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft, –den Zwang zur grossen Politik.*

U. BECKE hace ahí una fina trasposición apoyándose certeramente en el final de la frase. Pero Nietzsche habla ahí de Europa y el contexto es hacia dónde y cómo Europa debe dirigir su nueva y creadora voluntad de futuro. Piensa, pues, que esa “gran política” debe surgir, renacer, crearse en la nueva Voluntad de Europa. El razonamiento de Nietzsche comienza por diagnosticar la enfermedad que aqueja a Europa y cree encontrarla en el escepticismo, “ese gran vampiro” (n. 209). Desde el punto de vista humano ese escepticismo se traduce en abulia, que en lenguaje vulgar se llama neurastenia, que encubre un pesimismo *bonae voluntatis*. Nietzsche se alarga y afana en descubrir todos los nocivos efectos de ese pesimismo escéptico. “Nuestra Europa actual, es por consiguiente escéptica en todas las alturas y todas las profundidades, obra acosada por ese escepticismo que, impaciente y ávido, salta de rama en rama, ora opaca cual nube cargada de interrogantes –y con frecuencia harta de su voluntad. ¿Dónde se agazapa hoy en día esa abulia, esa inválida?... Hay adornos y disfraces a cual más soberbio para esta enfermedad; y que por ejemplo, la mayor parte de lo que hoy se exhibe como “objetividad”, “cintismo”, “el arte por el arte”, “conocimiento puro, exento de volición”... Es escepticismo puro... La enfermedad de la voluntad está difundida por el continente. “Por ello, Europa necesita una voluntad nueva y propia”. Para que se acabe, por fin, la larga comedia de su fragmentación en Estados y también su fragmentación en voluntades dinásticas y democráticas. Ya ha pasado el tiempo de la pequeña política; ya el próximo siglo traerá la lucha por la hegemonía mundial –la necesidad ineludible de la gran política-”. Notemos el apunte implícito ya y dirigido hacia “La Voluntad de Poder”.

Desde el proceso de globalización, el cambio político que se exige es el tránsito de la gobernación del Estado nacional a la de la sociedad mundial. La gran política ha de ser aquella que asuma la gobernabilidad de la sociedad mundial con las posibilidades que daría un constituible (e inexistente) Estado mundial.

¿Se habría de concluir que ese proceso global o de mundialización marcha sin rumbo directivo, al azar o al tun-tun?

Aquí es donde es imprescindible apelar a la existencia de un Poder, ya existente pero innominado, que dirige la trama pluridimensional de la glo-

balización. Pero que, además, tiene una meta: *el dominio de la tierra*, según la explícita formulación de Nietzsche. Esta formulación tiene su paralelismo esencial con lo asignado como meta sin fin de la Voluntad de Poder.

II. EL ROSTRO OCULTO DEL PODER

El lugar real del Poder en la procesualidad global se suele situar en lo que aquí hemos llamado globalismo, cuyo credo teórico sería el neoliberalismo y cuya axiomática sería la del Capitalismo sin barreras y con intrafabulada retroalimentación. La formulación más simple y cristalina sonaría así: El Poder busca lo rentable. Nunca debe haber inversión sin una garantía contable de rentabilidad, o sea, de recibir o percibir más de lo que se invierte. Esto es, sin duda una gran espacio del Poder, de la red de fuerzas con las que el Poder actúa para enseñorearse del mundo. Pero no es suficiente para marcar las dimensiones del Poder, ni basta para acercarnos a muchos otros de sus circuitos. Es bueno indiscutiblemente conocer ese espacio y esa dimensión. En ese orden, libros como el de Noreena Hertz: *El poder en la sombra* (Planeta, 2002) son muy válidos y aleccionadores. Es un manifiesto, alegato e índice de datos para probar “el inmenso poder que atesoran en la actualidad las multinacionales”. Ingenuamente se piensa que quien manda es el Gobierno del partido de turno que votamos, que hay un derecho estatal, leyes que se han elaborado y hay que cumplir. Olvidamos la gran manipulación de esas empresas que hacen torcer o doblegar planes de gobierno y hasta cambiar de signo y valor nuestros votos de demócratas. Ese poder actúa, como toda clase de poder dominante, en el anonimato hasta legislado, está des-subjetivado, y es a la vez portador de intencionalidades activas y de enorme eficacia, difícilmente controlable. En el subtítulo de este libro se resume toda la real o ya amenazante faz negra del proceso actual de mundialización. Reza así: “*La globalización y la muerte de la democracia*”.

Con todo, esta denuncia es sólo una parte o un solo ángulo, un plano limitado de la realidad del Poder que actúa *a tergo*, verbaliza los discursos y teje las redes del proceso globalizador, del imperialismo totalitario de dominio y planificación.

El poder se articula siempre con el saber. Y el saber es también portador de poder. Y con el fin de servir a la planificación de los intereses globales el saber puede denominarse como “saber sometido al poder” pero también como creador de las primacía en las empresas sociales y pedagógicas.

gicas, ejerciendo el dirigismo de los saberes, por su presencia articulada en los programas políticos⁹.

Obviamente el Poder puede ejercerse, desde el punto de vista ético, para bien o para mal. En el tema de la globalización, también puede ocurrir así. Sería el ejercicio obligado de autoridad, mando y obediencia, pero lo usual y común es hablar ahí del poder, en el sentido de forma y fuerzas de dominación, de planes que proyectan y anticipan los ricos, para exprimir las posibilidades de enriquecimiento (es decir, de aumento de poder) que vienen de los pobres. Por los efectos de esta planificación ya estamos bien servidos con las repeticiones de la frase de que “los ricos se hacen más ricos y los pobres más pobres”. El cierre del círculo encadenado podía tener también esta otra formulación: “El poder se alimenta de despojos de poder”¹⁰.

Pero dentro de estas realidades hay que evitar el equívoco de equiparar justicia social con la igualdad. No se puede equiparar “injusticia” con la desigualdad de niveles de desarrollo social, técnico o en suma “histórico”. La falta de justicia social o el hecho de la “injusticia” en el proceso global se da cuando se aúnan desarrollo, dominación y explotación. Toda proclama de auténtico desarrollo humano tiene que partir de un conocimiento y aceptación de la realidad, tal como se da y que debe cimentar el punto de partida y la gradualidad del desarrollo¹¹.

⁹ El hombre mismo entra en la programación como un elemento más, entra como “material” humano. El hombre es, como ya formulaba el estructuralismo, si bien ahora a escala planetaria, “una muesca más en la cadena de la totalidad”. La uniformidad es obligada para que salgan las cuentas. Es el absurdo de la absolutización de la voluntad de poder con la uniformidad sin concesiones. También cabe “almacenar” posibles de disponibilidad humana.

¹⁰ Cfr. Heidegger: Nietzsche I, 478: ... “so wie jede Macht am meisten von dem abhängig ist, was sie übermachtet. Es gehört aber auch zum Wesen jeder echten Macht, dass diese Abhängigkeit übersieht und übersehen muss d. h. sie niemals zugeben kann”. (... de la misma manera en que, por lo general, todo poder depende de lo que domina. Pero de la esencia de todo auténtico poder también forma parte, sin embargo, pasar por alto, o más aún, tener que pasar por alto, esta dependencia, es decir, no admitirla jamás) Subr., R. F.

¹¹ Es deprimente y desolador ver escrito en libros serios sobre la Globalización frases como esta: “Nadie tiene respuesta ante la cuestión clave de la segunda modernidad a cerca de *cómo hacer compatible con la era global la justicia social*” (U. BECK, *o. c.*, 211). En esta situación han de ser incluso deseables mejoras parciales que aminoren las injusticias, pero no por ello se deje de pensar en las posibles *alternativas sistemáticas*. “El mundo desarrollado debe poner de su parte para reformar las instituciones internacionales que gobiernan la globalización. Hemos montado dichas instituciones y debemos trabajar para repararlas. Si vamos a abordar las legítimas preocupaciones de quienes han expresado su malestar con la globalización, vamos a hacer que la globalización funcione para los miles de millones de personas para las que aún no han funcionado, si vamos a lograr *una globalización con rostro humano*, entonces debemos alzar nuestras voces. No podemos, ni debemos quedarnos al margen” (Joseph E. Stiglitz: *El malestar en la globalización*. Taurus, 2002, p. 314).

Una planificación eficaz y beneficiosa de los mecanismo del Poder debería siempre tener en cuenta lo que dice de sí y desde sí misma esa realidad antes de ser filtrada por las mallas de los “saberes sometidos” que son ya parte de las estrategias del poder de dominio. El partir de un conocimiento fenomenológico de la realidad en sí, sólo puede efectuarse cuando la descripción de la misma viene dada por un conocimiento no planificado por el cálculo, sino exquisitamente objetivo, reflexivo y, ante todo *libre*.

III. EL PENSAMIENTO ANTICIPATIVO

Decía Hegel que “el búho de Minerva alza su vuelo a la caída de la tarde”. El noble pájaro de la Sabiduría despliega sus alas en el crepúsculo vespertino. Su actividad y virtud es “ver en la noche”. Permítaseme, después de las enmarañadas reflexiones del anterior apartado, traer a la palabra el aire fresco y sugerente de una **fuga** poética. Seguramente su autor no pretendió explicar líricamente la frase de Hegel. Pero logró, al menos, darnos el halo de luz del estremecimiento estético que ante ella se podía vislumbrar y sentir. Es siempre armónica la cercanía entre el pensar y el poetizar... “que el poetizar también es asunto del pensar es algo que tenemos que empezar a aprender en este momento mundial” (*Dass freilich Dichten auch die Sanche des Denkens sei, müssen wir in diesem Weltaugenblick erst lernen. (Holzwege, 273)*).

“Tuércele el cuello al cisne de engañoso plumaje,
que da la nota blanca al azul de la fuente;
él pasea su gracia no más, y nada siente
del alma de las cosas y la voz del paisaje.

Huye de toda forma y de todo lenguaje
que no vayan acordes con el ritmo latente
de la vida profunda... y adora intensamente
la vida, y que la vida comprenda tu homenaje.

Ampliación razonada de esta temática, puede verse en I.VV.AA., edit. M. J. Gibney: *La globalización de los derechos humanos*. Edit. Crítica. Barcelona, 2004.– 2. *Las trampas de las finanzas mundiales*. Edit. Akal. Madrid, 2003.– 3. PELAEZ, J. M. Coord.: *Globalización, deuda externa y exigencias de justicia social*. Edit. Akal. Madrid, 2003.– 4. Guillermo de la Dehesa: *Comprender la globalización*. Alianza edit. Madrid, 2002. Y: *Globalización, desigualdad y pobreza*. Ibid., 2003.– 6. T.G. PERDIGUERO: *La responsabilidad social de las empresas en un mundo global*. Anagrama. Barcelona, 2003. 7. VV. AA.: *Los límites de la globalización*. Edit. Ariel. Barcelona, 2002. 8. Gustavo BUENO: *La vuelta a la caverna. Terrorismo, Guerra y Globalización*. S. Q. N.– sine qua non. Madrid, ... 2004.– 9. *Globalización y Educación* en “Revista de Educación” N° de 2001. Número dedicado por entero al tema

Mira al búho sapiente... Ese tiende sus alas
desde el Olimpo, deja el regazo Palas
y posa en aquel árbol su vuelo taciturno...

El no tiene la gracia del cisne; mas su inquieta
pupila que se clava en la sombra, interpreta
el misterioso libro del silencio nocturno”.

(*Enrique González Martínez: 1871-1952*)

Debemos olvidar aquí la intencionalidades literarias del antiparnasianismo preciosista de los “cisnes unánimes”... y ceñirnos a los mensajes claros sobre la tarea del pensar. Imitar al búho que mira en la noche; escuchar el ritmo latente de la vida profunda; interpretar el misterioso libro del silencio... Cada día ese ver, oír y escuchar van siendo menos difíciles (siempre son difíciles) porque el tiempo que emerge y renueva la existencia va marcando los *signos* de su advenimiento, las huellas de desorientación que nos está dando la noche. Hay que tantear el paso desde el horizonte desolador y deshumanizador al paisaje arborescente de nuevas posibilidades humanas insertadas en un modo nuevo de habitar la tierra. Hay que ir creando la noble lentitud de mejorar nuestra morada, no agrediendo, mancillándola, violándola, maltratándola, polucionándola, sino obedeciéndola (*natura nonnisi parendo vincitur*).

Este ha de ser el talante y el pathos del período preparatorio de un nuevo pensamiento: que habrá que generar nuevas formas de vida humanizante y no destructiva. Frente al pensar calculador de empresas que se orientan por el poder de dominar la tierra arrasándola y laminándola, hay que hacer brotar y amamantar y nutrir la veta ecológica de ese pensamiento respetuoso, anticipativo, precursor de un nuevo futuro que ya está llamando a las desvencijadas puertas de nuestro ilusos palacios derruidos. Hay que globalizar el mundo no desmundanizándolo, sino volviéndolo a su originaria finalidad de ser nuestro hogar.

Muchas veces se ha intentado analogar o igualar el pensamiento “filosófico” con la misión del profeta. En realidad no se debe fomentar ese paralelismo: el profeta habla inspirado delatando los desvíos religiosos del pueblo, de su pueblo. El pensador tiene que saber leer el libro de los signos y huellas. Y, desde ahí, proyecta un *nuevo pensamiento educativo*. Tan nuevo que debe comenzar por *des-educarnos* del pensamiento calculador, consumista, creador de necesidades inútiles, culturalizado de ritos unánimes en aras de un dios Baal que todo lo engulle y lo desnaturaliza. Pensar es traer el ser a la palabra.

Podrá decirse que es esta asignación de tareas al pensamiento anticipativo, una ensoñación utópica. En toda articulación del futuro, pugnarán por introyectarse elementos utópicos. No deberán verse, sin embargo como ensoñaciones vanas y despistadoras, sino como formas adelantadas y mejorables de posibilidades inexploradas.

Este nuevo pensamiento educativo ha de crear como meta la nueva conciencia de cohabitación de la tierra por el hombre plural, siempre igual y distinto, mediador y mediado, dependiente del ser que lo hace ser, y la *madre* tierra que lo sostiene y alimenta y de los cielos que dan luz e iluminan los horizontes de belleza. Y en todo ello el palpito de lo sagrado y trascendente en que nacemos y morimos. Este pensamiento ha de comenzar por ser humilde, siempre despierto a lo inquisitivo, ofreciendo serenidad y desasimiento ante el hechizo supertécnico, ante los mecanismos de Poder, simulación y falacias de las estrategias de dominación y opresión de lo originario, emergente, diferenciador y unificador de lo humano esencial.

“Ni está el mañana escrito”. Es lo que sumisamente debe comenzar a balbucear casi en silencio, el pensamiento anticipativo. Y aún así no podrá evitar el abucheo masivo de los adoradores de los grillos con que tienen inválidos los pies del alma.

Los que presienten el mañana aún de manera tibia, suelen adjetivar el desbocado ejército de la sagrada tecnificación del mundo, desde la agresión a un mundo ya putrefacto de polución indominable con la moderada expresión de “un desarrollo sostenible”. Frente a esa falsación del engranaje real del proceso global, el pensamiento anticipativo debe izar la flámulas literal y real de *la insostenibilidad de esa forma* de desarrollo en que nos hemos embarcado y buscar *urgentemente alternativas*. Y no solo en el campo ecológico, sino en todos aquellos que conducen a entronizar el rey del consumismo que hoy nos esclaviza, pero al que todos rendimos fervoroso culto.

Para ejercitar ese pensamiento anticipativo es necesaria una iniciación, un aprendizaje. Es preciso en primer lugar desprendernos de la asunción y práctica inveteradas del pensar calculador. Despertamos a la vida mental con él, lo tenemos interiorizado, estamos transidos por él, vivimos en él y discurremos en función de él. Como en tantos de nuestros hábitos discursivos, es inevitable partir de una “des-construcción”, de una “des-educación”. Esto es altamente dificultoso, porque además hoy no podemos llevar nuestra vida “normal” sin él. Hay que contar con él, desasirnos de él, y a la vez seguir utilizándolo.

El primer paso positivo ha de ser, pues, esa autoconcienciación del dualismo en que nos tenemos que mover y vivir.

El segundo paso, más difícil, es el de disponernos a habérnoslas con lo que significa “pensar”, el pensar inquisitivo y meditativo.

Y, finalmente, saber oír y captar y poner en obra, aunque sea modestísimamente, la llamada de ese pensar.

Heidegger tiene dos intensos y extensos estudios sobre el núcleo central de este tema. En realidad, todo el Heidegger maduro se puede decir que acomete este tema como único. En su terminología preferida se trataría de un “nuevo comienzo” de la tarea del pensar frente a la deriva, que ha sido la lógica inmanente del pensamiento occidental y que es obligado conocer con anterioridad. Esos dos estudios de Heidegger llevan el mismo requirente y bifronte título: *Was heisst Denken?*, ¿Qué significa pensar? O ¿Qué nos llama a pensar? O, sencillamente ¿Qué es pensar? El primero, y más amplio, recoge las lecciones profesadas en 1.951 y 1.952. El segundo es una conferencia dada directamente sobre el mismo título¹². Sin ser en modo alguno repetición de uno en otro, ambos se correlacionan y complementan.

Entresacaré de esos estudios de Heidegger las indicaciones sobre lo que es pensar y, por tratarse aquí de pedagogía, qué es lo que podría llamarse enseñar a pensar.

Pensar es dar respuesta a la interpelación de la realidad. Esa interpelación se hace a nuestra misma esencia. Y la interpelación nos hace presente aquello que preocupa o da que pensar. Y da que pensar lo que está todavía impensado. Pensar, es pues, dirigirnos y demorarnos en lo que nos interpela por estar *todavía* no pensado. Pensar lo que ocurre en un momento epocal es pensar la problematicidad de su tiempo, la vección profunda de su significatividad inmanente.

He espumado, a mi modo y para lo que aquí interesa, el inicio y planteamiento de la Conferencia *Was heisst Denken?*

Obviamente lo que aquí nos afecta más directamente es lo que atañe al *pensamiento educativo*. Es lo que en mayor amplitud encontramos en las lecciones, si bien en la Conferencia lo explicita también de forma contundente: “Para poder llegar a este pensar tenemos, por nuestra parte, que aprender a pensar. ¿Qué es aprender? El hombre aprende en la medida en que su hacer y dejar de hacer los hace corresponder con aquello que, en cada momento, le es exhortado (*zugesprochen wird*). Aprendemos a pen-

¹² El libro: *Was heisst Denken?* Niemeyer V. Tübingen, 1954. La conferencia: *Was heisst Denken?* En *Vorträge und Aufsätze*. Neske, 1954.

sar cuando atendemos a aquello que da que pensar”¹³. En el camino del pensar todos somos principiantes.

De ahí el amplio pasaje que nos da en una de las lecciones partiendo del hecho de que “enseñar es, con todo, más difícil que aprender. Se sabe esto muy bien, pero raras veces se lo toma en consideración. ¿Por qué es más difícil enseñar que aprender? No porque el maestro deba poseer una mayor suma de conocimientos y tenerlos siempre a disposición. Enseñar es más difícil que aprender porque enseñar significa: dejar aprender (*lernen lassen*). Es más: el verdadero maestro no deja aprender nada más que el aprender (*das Lernen*). Por ello también su obrar (*Tum*) produce a menudo la impresión de que propiamente no se aprende nada de él, si por aprender se entiende nada más que la obtención de conocimientos útiles. En relación con los aprendices el maestro posee como único privilegio el que tiene que aprender todavía mucho más que ellos, a saber: dejar aprender (*das Lernen-lassen*). El maestro debe ser capaz de ser más dócil que los aprendices. De ahí que, donde la relación entre maestro y aprendices sea verdadera, nunca entre en juego la autoridad del sabihondo ni la influencia autoritaria de quien cumple su misión. De ahí que siga siendo algo sublime (*eine hohe Sache*) el llegar a ser maestro, cosa enteramente distinta de ser un docente afamado (*ein berühmter Dozent*)¹⁴.

Desde el inicio de la comba que mostraba la ausencia de pensamiento hemos llegado al final constatando la necesidad de enseñar a pensar. Es este el tramo que hay que recorrer, para que al inmenso giro de la Historia que implica y realiza el proceso de la Globalización, adquiera un nuevo sentido de irradiación humanizadora, aprestándonos todos a que sea eficaz, mediante el brotar e instituir la acción de un nuevo pensamiento.

¹³ L. c., p. 124; t. 114.

¹⁴ O. c., p. 50; t. Buenos Aires, 1972, p. 20-21.

INFLUENCIA DE LA GLOBALIZACIÓN EN LAS RELIGIONES¹

por JOSÉ LUIS CANCELO GARCÍA

“No puede ser uno solo el camino que conduce a un Misterio tan grande”.

(Símaco, Q. A. (P.L). t. XVI, col. 1010, 10).

“El modelo del milenio será San Pablo... nacido en Persia, en el seno de una familia judía, que hablaba el griego, él leía la Torá en hebreo, después vivió en Jerusalén, donde hablaba el arameo. Y cuando se le pedía el pasaporte, era romano. Ejemplo interesante de globalización.

(Eco, Humberto 2000).

“No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones, y no habrá paz entre las religiones sin diálogo de las religiones”

(Küng, Hans, 2000, p. 75).

I. INTRODUCCIÓN

La globalización es un hecho irreversible. Estamos –como dice el Papa Juan Pablo II–, *“en los umbrales de una nueva era”* y constituye el *“signo de nuestros tiempos”* (Juan Pablo II, 1999).

No es, pues, de extrañar, que la globalización sea un término que esté de moda. Todos hacen uso de él pero no es fácil definirlo. Nos ocurre co-

¹ El presente estudio se elaboró para servir de soporte crítico y de referencia bibliográfica a la conferencia tenida en el *Forum de Barcelona 2004*, el día 8 de julio, en el aula 125, de 11'30-13 horas, con el título *“Las condiciones para el diálogo interreligioso en un mundo globalizado: una aproximación antropológica”*.

mo a San Agustín cuando le preguntaban sobre el concepto filosófico de ‘Tiempo’. Decía que si no se lo preguntaban, lo sabía; pero si se lo preguntaban, no lo sabía. Con los hechos humanos sucede lo mismo que cuando contemplamos una obra maestra de pintura. Si el espectador despliega su actitud para percibir el valor económico, se abre, descubre y contempla la *realidad económica* del cuadro. Si por el contrario se fija en la combinación de los colores habrá descubierto *la realidad estética del color*. Y si atiende a lo que quiere expresar habrá conseguido abrir *la realidad conceptual* del cuadro. Un mismo hecho tiene muchas ‘realidades’ y, por ello, caben definiciones diversas. Pues bien, la globalización como hecho humano, se despliega en múltiples vertientes y se podrá abordar desde cualquiera de ellas. De esta manera la globalización tendrá su propia definición según el ámbito en el que se la considere. Ciertamente es muy difícil dar una definición que abarque la totalidad del fenómeno. Pero de ahí no se sigue –como afirma Alessandro Baricco–, que “*no existe una definición de globalización porque ya no existen las definiciones*” (Baricco, A. 2002, p. 78)). La definición, de hecho, intenta captar aquella faceta de la globalización a partir de la cual se entiendan todas las demás. La globalización se puede considerar desde la realidad tecnológica, o desde su realidad económica o cultural. Nosotros vamos a considerarla como *paradigma*, es decir, como *sensibilidad* emergente, creciente y generalizada de las conciencias hacia lo más humano de la humanidad expresado en los llamados derechos humanos. Esta sensibilidad va adquiriendo cada vez mayor fuerza, debido, –como dice el Papa Juan Pablo II en su mensaje “*Diálogo entre las culturas, para una civilización del amor y de la paz*” –, al “*proceso de globalización que une de modo creciente los destinos de la economía, de la cultura y de la sociedad*”. Lo explicita aún más en el mensaje para la celebración de la jornada mundial de la paz del 1 de enero del 2000, diciendo que “*la dinámica de la globalización*” puede llegar a hacer de “*la humanidad una sola familia, fundada en los valores de la justicia, la igualdad y la solidaridad*”.

Se trata de un sentimiento global emergente que *alimenta el pensamiento*. Por esta razón hay que preguntarse por la *voz* que está detrás del pensamiento.

Toda vez que la sensibilización *conforma* el pensamiento y hasta cierto punto lo ‘formatea’, es preciso comprender que, si bien la globalización tecnológico-económica es la fuerza y el poder principal, este factor precipita y despliega la globalización entendida como *paradigma* constituido, principalmente, por la *conciencia de la vecindad global*. Ello hace que las Religiones se encuentre de golpe ante el mundo entero y se las exija, des-

de un mundo convulsionado e inquietante, que inicien un “diálogo de vida”, aunque ello suponga un reajuste de la propia identidad y una relectura de los Textos sagrados. No se trata de emprender el camino del *pensamiento único*. Sería imposible, pues el ser humano, en su entraña más íntima, está constituido por la diversidad. Se pretende simplemente desprenderse de aquellos elementos insubstanciales, adquiridos en el proceso histórico, para facilitar la coexistencia en una sociedad global integrada por culturas y religiones diversas de seres humanos que ya no permanecen fijos e inamovibles dentro de las fronteras geográficas y físicas donde tuvieron su origen. La sociedad global, propiamente hablando, no tiene geografía. Todos están en todas las partes. Nadie está y se queda en su casa. La coexistencia exige, pues, determinados ‘recortes’ en las culturas y en las Religiones. El ejemplo más reciente lo tenemos en el caso de las niñas de Gambia a las que, de momento, se les retira el pasaporte para prevenir, incluso, un posible delito. Es un signo de la fuerza de la globalización.

La radiografía que la globalización hace de las Religiones, poniendo en conocimiento del mundo entero sus errores, prepotencia, imposición de preceptos culturales como si se tratara de la voluntad divina para conseguir la sumisión y la obediencia, han despertado la desconfianza en los creyentes y mayor alejamiento de las grandes Religiones por parte de los no creyentes. Todo ello ha contribuido indirectamente a la creación de una religión personalizada, que podemos encontrar esquematizada en la obra de Joan Brady, “*Dios vuelve en una Harley*”. A pesar de las contradicciones que envuelve, creyentes cristianos, de formación universitaria, incluso teológica, hasta personas culturalmente más sencillas, la aceptan gustosamente. “Dios también se equivoca”, me decía recientemente una estudiante universitaria creyente, sin que su afirmación fuera una motivo de preocupación ni intelectual ni religiosa. La misma constatación se ha podido hacer entre personas que han elaborado su propia religión. Pensamos que esto es debido también a la globalización.

II. A MODO DE AMBIENTACIÓN PARA LA REFLEXIÓN EN EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO GLOBAL

Quiero comenzar esta reflexión sobre la influencia de la globalización en las Religiones con una anécdota del siglo IV porque me parece que sirve de marco adecuado en el diálogo interreligioso tan necesario y urgente hoy día para garantizar la paz en un mundo convulsionado, agitado e inquieto y en el que las Religiones tienen una función primordial inigualable.

Agustín –San Agustín–, había fracasado como profesor en la ciudad africana de Cartago. Ni conseguía poner orden en el aula, ni entusiasmar a los alumnos por las materias. Se trasladó a Roma porque le habían dicho que los alumnos, además de ser educados, mostraban mayor interés. Agustín llega a Roma y abre una escuela para ganarse la vida. Pero también en Roma repite la amarga experiencia. Los alumnos, además de no tener interés alguno por el saber, eran unos gamberros y alborotadores en el aula, y, lo que es peor, no pagaban. Hay que decir, para hacer justicia a Agustín, que sus éxitos en la *enseñanza con grupos reducidos* e interesados fueron *óptimos*. Hasta su madre, Mónica, que no tenía estudios, conquistó –como dice el mismo Agustín–, “*la fortaleza de la Filosofía*”.

Pues bien, en aquella situación, sale a concurso en Roma la cátedra para ser orador del Emperador. Agustín se presenta a ella y la gana.

En el tribunal estaba el prefecto de Roma Quinto Aurelio Símaco (ca 340-402), gran orador, admirado y estimado por sus contemporáneos hasta el punto de compararle con Cicerón. La cátedra se la concede a Agustín, no solamente por los propios méritos, sino tal vez porque Símaco, creyente pagano, pensaba que el talento brillante de Agustín, que entonces era *creyente maniqueo*, podría hacer frente al poder arrollador que el obispo Ambrosio –San Ambrosio–, mantenía en Milán.

Pues bien, este prefecto de Roma, Quinto Aurelio Símaco nos es hoy día muy cercano por otro dato que le convierte en un pensador actual. La religión católica se había convertido en la religión oficial del Imperio. En el Senado –y la tradición venía ya desde el año 29 a. C.–, se había levantado un altar sobre el que reposaba una estatua de bronce de la diosa *Victoria* ante la cual los senadores quemaban inciensos y presentaban ofrendas. Desde la llegada al poder del cristianismo se había retirado el altar y la estatua de la divinidad.

El prefecto Símaco, en nombre de todos aquellos que se habían educado en las creencias religiosas romanas, que tantas esperanzas e ilusiones habían comunicado a la vida de sus padres y de sus antepasados, escribe una *Carta-informe* al emperador Teodosio (379-390), aunque en realidad iba dirigida al emperador Valentiniano II que estaba en Milán (Símaco, Q. A., 2003, p. 36, nota 11). En ella habla en nombre de los ciudadanos (Símaco, Q. A. P.L. col. 1007, 2), pide comprensión y respeto por una religión transmitida durante generaciones de padres a hijos, y expresa su responsabilidad y obligación de mantener la fe que ha forjado tantas vidas y en la que se ha educado el Imperio (Ibíd. col. 1009, 8, col. 1009, 9); reclama consideración por la religión que ha dado autoridad a las decisiones tomadas por el Senado (Ibíd. col. 1008-1009, 6); que tanto ha contribuido

a mantener el esplendor del Imperio (Ibíd. col. 1008, 3); que alejó a Aníbal de las murallas de la ciudad, a los galos sénones del Capitolio y sometió el mundo a sus leyes (Ibíd. col. 1010, 9); advierte que es mucho lo que el Emperador debe a la divinidad Victoria y que la deberá más en el futuro (Ibíd. col. 1008, 4); que no se puede abandonar lo que a uno le ha salvado (Ibíd. col. 1010, 9); porque, además, el amor que une a la tradición religiosa es grande (Ibíd. col. 1008, 5).

Que el hambre y las catástrofes sobrevenidas son debidas al *sacrilegio* cometido por abandonar la religión de los antepasados (Ibíd. col. 1011, 14).

Símaco, ahondando en la reflexión, da un paso más y exige la *libertad de culto* en nombre *del ser del hombre* que es irremediamente libre, o – como dice él mismo–, “*Que se me permita vivir según mi tradición religiosa por que soy libre*” (Ibíd. col. 1010, 9).

Aún eleva más la reflexión y la sitúa, esta vez, en el ámbito de la misma *Divinidad*. Primero, observando la vida real y habitual de cada día en la que los hombres cultivan religiones varias. Por ello, dice Símaco que la ‘*Inteligencia divina*’ no solamente ha respetado, sino que *ha querido* y establecido el pluralismo religioso como un favor y una gracia para mejor *salvaguardar* a los hombres, nacidos en culturas tan diversas. De la misma manera –dice–, que los que nacen reciben el alma, así también la *Inteligencia divina* asigna a los pueblos sus propios cultos y ritos como su propia alma (Ibíd. col. 1009, 8: “*Varios custodes urbibus et cultus mens divina distribuit*”). Y, finalmente, reflexiona sobre el fondo *inagotable* e *inefable* del ser de la Divinidad, el cual es imposible expresarlo de *modo exhaustivo* en *una sola* manera. Por esta razón, *toda religión es única e irreductible*, pero ninguna tiene en monopolio la Divinidad. Con ello, Símaco reclama la coexistencia en paz con los cristianos y con los creyentes de cualquier religión. Dice así: “*Es una afrenta y una injuria querer hacer cambiar las personas en la vejez. Por ello, rogamus que se dejen en paz a nuestros dioses patrios y a nuestros dioses autóctonos (ver Matakotta, D., 1992, p. 58-59). Nos asiste la razón para pensar que lo que todos veneran es una misma Realidad. Todos contemplamos los mismos astros, el cielo es común para todos y nos envuelve el mismo universo. ¿Qué importa que cada uno investigue la verdad según su saber razonable y prudente? No puede ser uno solo el camino que conduce a un misterio tan grande*” (Ibíd. col. 1010, 9-10. El texto original: “*Sera tamen et contumeliosa emendatio senectutis. Aequum est quidquid omnes colunt, unum putari. Eadem spectamus astra, commune coelum est, idem nos mundus involvit.*”).

Quid interest qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tan grande secretum”).

Pienso que la actitud de Quinto Aurelio Símaco ante las religiones es aleccionadora porque su intención es defender el pluralismo religioso. No trata de defender la religión pagana demostrando que sea la verdadera o la única querida por Dios, avalada por sus revelaciones y dogmas. Lo único que pretende es dar razones para coexistir y convivir con las demás religiones, en este caso especialmente con el cristianismo. Símaco razona desde la utilidad, desde las convicciones procedentes de la educación y desde la fuerza de la tradición que es sagrada e inviolable (Ver Maticotta, D., 1992, p. 276) como hoy día reclama también el Papa Juan Pablo II a los Estados europeos el reconocimiento de las raíces y del alma cristiana de Europa y pide que ello figure en la Constitución europea. Pero Símaco argumenta también desde la pluralidad religiosa *querida* por la Inteligencia divina; y, finalmente, desde el fondo insondable de lo Divino.

Ciertamente, al **Everest** se puede subir siguiendo muy diversas sendas y descubrir y contemplar *paisajes de belleza muy diversa*, a pesar de estar en *la misma montaña*.

Símaco está apelando al principio básico de la *diversidad* y de las dife-

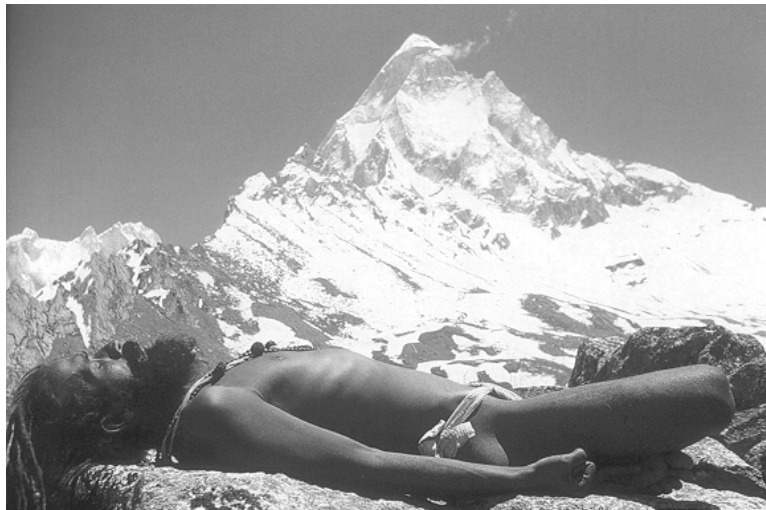


Foto en Varios 2000, fascículo 23, p.

rencias que constituye y *conforma el ser del hombre*. En el mundo de la naturaleza física hay diversidad, hay muchas especies, por ejemplo, de flores; están las margaritas, las rosas o los geranios. Y dentro de cada grupo hay diferencias, no todas las margaritas son iguales. Pues bien, en la *naturaleza del ser del hombre* está la *diversidad* y la *diferencia*. No todas

las religiones son iguales, y dentro de cada religión hay muchos movimientos religiosos. La *racionalidad*, que constituye el ser del hombre, es la fuente de la diversidad. Ante un mismo hecho la razón descubre realidades diversas. *El pluralismo está en la esencia misma del hombre*, de hecho, ni los filósofos han conseguido ponerse de acuerdo, ni las Religiones han logrado impedir su despliegue en otras muchas religiones como puede observarse en el Cristianismo, Islam o Budismo. El hombre es, en su ser, diversidad, es decir, pluralidad. En este dato antropológico se basaba el Dalai Lama cuando decía que “las sensibilidades y las culturas humanas son demasiado variadas como para justificar un 'camino' único hacia la Verdad” (Dalai Lama, 1997, p. 12). Dentro de la diversidad humana no se puede olvidar la unidad del género humano. Si el origen del hombre hay que ponerlo, como dicen los científicos, en África, entonces hay que decir con Hans Küng que “debajo de la piel todos somos africanos” (KÜNG, H. 2004, p. 56).

La postura Símaco nos parece muy razonable pero insuficiente en algunos puntos. Símaco habla de tolerancia cuando la religión pagana estaba ya en una situación casi agonizante. Cuando era fuerte, persiguió a los cristianos. El cristianismo, que en su persecución imploraba piedad, misericordia y tolerancia, cuando tiene el poder comienza a hacerse intolerante, y hasta puede razonarlo pues siempre podrá decir que “los dioses paganos son demonios”. Esta tolerancia surge en un ambiente sospechoso. La globalización hoy no permite que las religiones hablen de tolerancia desde su situación de debilidad o de poder porque esta actitud, además de no ser religiosa, imposibilita la paz, toda vez que el poder es alternativo y no lo detentan siempre los mismos. La tolerancia ha de surgir del reconocimiento de la diversidad inherente al ser humano. Es, además, insuficiente porque no basta respetar y comprender, sin más, las otras creencias. No es suficiente que en un aula a los niños se les enseñe a respetar otras confesiones. Es preciso enseñarles a enriquecer la propia religión con los tesoros de las demás. Es necesario tender puentes de ida y vuelta entre las religiones porque *Dios es siempre “Mayor” que cada una de las Religiones*.

III. LA VOZ QUE ESTÁ DETRÁS DEL PENSAMIENTO.

La influencia de la globalización en las Religiones va unida a la *influencia de la globalización en el mismo pensamiento*. Por ello, nos parece conveniente hacer una breve reflexión sobre el caso. Todavía se dice hoy, con referencia principalmente a la vida del espíritu y a la nobleza del al-

ma, que '*quien no vive como piensa, termina pensando como vive*'. Se nos dice, pues, que la vida, la actitud ante las cosas, las conductas y los comportamientos deben estar dirigidos y en armonía con el pensamiento *debi-*do, pues, de lo contrario, será el pensamiento el que quedará dirigido por los hechos de las conductas. Se insiste, pues, en que la primacía la ha de tener siempre el pensamiento bien orientado, la *concepción* de las cosas. Y aunque en la práctica, ciertamente, cada cual *actúa como puede* y le permiten las posibilidades, siempre se continuará *pensando como se debe*. El pensamiento, también en estos casos, interviene como *criterio* de conducta y como *voz* de la conciencia. Se concluye, de este modo, que la primacía y la prioridad la tiene el pensamiento.

Pero esto no es siempre cierto, sobre todo cuando se atiende y analiza la *gestación* y el surgir del pensamiento. Si lo que hay en nuestro entorno son *hechos* o *conductas*, que, a su vez, también son hechos, cabe preguntarse, *quién o qué está, realmente, detrás hablando* cuando habla el pensamiento. Si solamente hay hechos, todo lo demás será *comprensión* de los hechos, es decir, *teoría*, o sea, la *realidad* de los hechos, la cual no es un hecho material como es la mesa, sino una *realidad virtual*. Un trozo de hierro es un hecho material, pero su *realidad* como martillo, es decir, su *comprensión* como martillo *surge* al insertarlo en una red de relaciones con otras cosas. Puedo *pensarlo* como martillo gracias a una comprensión *previa* del trozo de hierro –realidad material–, visto previamente en sus funciones con otras cosas –realidad *virtual*. Puedo *pensar* el paisaje –realidad fáctica–, de modos distintos –realidades *virtuales* o la realidad del paisaje–, porque previamente he comprendido las cosas materialmente existentes relacionándose de manera distinta –realidad *virtual*. Vivimos siempre desde esa especie de *realidad virtual*, no desde los hechos fácticos. La Filosofía, por ejemplo, te instala en una realidad virtual, tan tremenda y empedernidamente virtual que los filósofos aún no han conseguido –y a Dios gracias no lo van a conseguir–, *pensar de la misma manera* los hechos que tenemos delante de nosotros porque la comprensión previa es diversa. Por esta razón, cuando se afirma que hay que seguir lo que dice el pensamiento, siempre cabe la pregunta sobre *qué voz* está hablando *antes* de que hable el pensamiento. La voz del pensamiento viene *desde más allá* de los hechos.

El hombre es un ser muy peculiar porque es *incapaz* de vivir en los hechos en su materialidad. Todo parece que el afán insobornable del hombre sea *trascender*, instalarse en *realidades virtuales*. El hombre se encuentra a gusto en las *realidades* que no son los hechos. Toda la vida del hombre está llena de ejemplos que los testimonian. La celebración con

familiares y amigos del nacimiento de un hijo sumerge a todos los participantes en una *realidad inhabitual*, desacostumbrada, *extra-ordinaria*, real no como es real el ‘hecho’, esta margarita, sino real como es real lo virtual, y por ello, *gratificante*. La conversación distendida con los amigos, el espectáculo de los deportes, el cine, el teatro, la poesía, la literatura, la novela, el baile, la discoteca, la cena especial en el restaurante, la preparación de una comida exquisita pensando en la satisfacción de los invitados, etc. No es necesario mencionar el *poder* que las *celebraciones religiosas* tienen para sacar al hombre de los hechos rutinarios y poder contemplarlos de otra manera. También se puede recordar el afán del ‘*homo sapiens*’ en poblar el mundo de poderes invisibles, de fuerzas rectoras y donadoras de vida a los campos, a los animales, a las familias, pero también y al mismo tiempo, como fuerzas dueñas de la muerte. Se dispone de todo un bagaje mental para ver las cosas. El hombre se encuentra a gusto cuando los hechos los comprende desde más allá de ellos mismos porque solo entonces puede pensarlos. El *sentido* lo da la *comprensión*. La comprensión pone en marcha el pensamiento. Y desde ese pensamiento ya se puede afirmar que hay que vivir como se piensa. Primero son los hechos y luego su comprensión y después el pensamiento. Pero en todo este movimiento es preciso caer en la cuenta que la *comprensión previa* puede surgir y orientarse por las *vivencias*, por las *ciencias* o por las *tecnologías* ya que todas ellas crean nuevas situaciones y nuevas formas de relacionar las cosas, es decir, de captar la realidad de lo que hay. Y a partir de aquí, se comienza a pensar, es decir, a tratar de formular y *expresar conceptualmente* los hechos que ya *se están viviendo* como constitutivos de la vida misma. *En el fondo, lo que está detrás del pensamiento es la Vida, es decir, la comprensión de las cosas en sus interrelaciones surgida desde las más variadas experiencias, entre otras, la que facilita la ciencia y la tecnología.*

IV. PENSAMIENTO Y GLOBALIZACIÓN.

La *Vida*, en su movimiento obstinado *hacia delante y lo distinto*, se va desprendiendo de todas las interrelaciones que han dado lugar a formalizaciones de comprensión concretas y temporales que, si bien en un momento dado han tenido *sentido* y orientaban las sociedades, no son, sin embargo, la *Verdad*. Instalarse en lo que tiene sentido es instalarse en lo *verdadero*, no en la Verdad. El hombre busca la *Verdad* y únicamente se encuentra con lo *verdadero*. Y si la encuentra, la puede expresar con sen-

tido recurriendo al *tiempo* en el que se vive. El hombre busca la justicia y solamente encuentra lo que la historia le va mostrando periódicamente como justo, pero no encuentra la Verdad de la justicia. La condición humana tiene que acostumbrarse, cada vez más, al paso implacable de los rápidos de la Vida para no considerar como pérdida lo que se lleva por delante.

La Vida se libera y desprende de todo lo que pretende *reducir* la Verdad a lo verdadero *vigente* como tal, pues todo lo verdadero junto no darían nunca la Verdad, como todas las Religiones juntas no darían nunca la Verdad de lo Sagrado, aunque en todas las Religiones sea lo *Mismo* lo que se manifiesta de *manera concreta distinta y diversamente enriquecedora*. La Verdad no es lo verdadero, como lo Sagrado no es sus acotaciones religiosas, como lo *Mismo* no es sus expresiones por muy diferentes que sean. Todas las concreciones religiosas juntas no pueden agotar ni conceptual ni vivencialmente lo Sagrado que, como lo *Mismo*, se manifiesta en ellas. El Infinito, vivenciado, aunque sea por muchos, no se deja expresar de una sola manera.

Con estas consideraciones, pienso que estamos ya en condiciones de comprender, de una manera *positiva*, la realidad de lo que la *globalización está haciendo de nosotros* allí donde se da y lo que *está haciendo con las religiones*. Propiamente hablando, no habría que decir ‘lo que la globalización hace de nosotros’, sino lo que *nosotros* hacemos de nosotros ya que *la globalización, en cuanto sensibilidad nueva, somos nosotros mismos*. Comencemos a aclararlo.

La globalización no es una cuestión única y exclusivamente económica. O digamos que si prioritariamente es económica, esa globalización que interrelaciona los hechos desde la economía, va globalizando, a su vez, otras vertientes de la vida humana. Gracias al desarrollo económico –y no a una mano invisible que conjure contra nadie–, se acelera el desarrollo tecnológico, los mercados y la movilidad de los capitales. Las tecnologías tienen cada vez menos fronteras. Se ha pasado –como suele decirse–, de la ‘*factoría local*’ a la ‘*factoría global*’. Los componentes de un producto se elaboran separadamente en los países más dispares para ahorrar gastos; y también se recomponen allí donde resulta más económico (De La Dehesa, G., 2002, p. 50).

Un ejemplo que nos da Alessandro Baricco. Un norteamericano que compra un Pontiac Le Mans de General Motors por diez mil dólares:

3.000 \$ son para Corea del Sur por trabajos mecánicos y ensamblaje. 1.750 \$ son para Japón por los componentes de alta tecnología. 750 \$ son para Alemania por el diseño y proyecto de las partes mecánicas. 4.000 \$

son para Taiwán, Singapur y Japón por los pequeños componentes. 250 \$ son para Reino Unido por la publicidad y servicios comerciales. 50 \$ son para Irlanda y Barbados por la elaboración de cálculos del ordenador (Barico, A., 2002, p. 85).

La “*empresa global*” ya no tiene “*patria*” ni “*identidad nacional*” (Véase De la Dehesa, G., 2002, p.19). Desde el punto de vista económico, la globalización tiene su propia dialéctica. Es, como dice Guillermo de la Dehesa, “*un proceso dinámico de creciente libertad e integración mundial de los mercados de trabajo, bienes, servicios, tecnología y capitales*” (Guillermo de la Dehesa, *Comprender la globalización*. Alianza Editorial, Madrid 2002, p. 17). En este mismo sentido se pronuncia la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) cuando nos dice que “*la globalización es el proceso por el que los mercados y la producción de diversos países se hallan cada vez más interrelacionados debido al dinamismo del comercio de bienes y de servicios y al movimiento de capitales y tecnologías. La globalización de la economía va, por tanto, acompañada por una globalización de la tecnología, particularmente de la informática*” (Citado por Küng, H., 1999, p. 172).

Sería un error pensar que todos los países están globalizados. No todos los países tienen los mismos recursos económicos. Por ello, al quedar lejos del torrente de los mercados, su empobrecimiento puede aumentar hasta la miseria. Hans Küng lo dice con claridad: “*África es uno de estos continentes problemáticos por los que la globalización pasa de largo. Se está produciendo así una nueva y cada vez más profunda sima entre quienes poseen ordenadores, tienen fax y disponen de todas las nuevas posibilidades técnicas., y quienes carecen de todo ello. A largo plazo, esta situación es altamente explosiva. Se agudiza la vieja tendencia Norte-Sur, se hace más profundo el abismo entre los have and have-nots, en expresión inglesa, a causa del desigual acceso a estas nuevas tecnologías. Por consiguiente, había que poner más empeño en que la globalización se llevara a cabo, en primer lugar con un enfoque social y, en segundo lugar, con un enfoque respetuoso del medio ambiente, y sobre todo que nadie sea dejado fuera*” (Küng, H. 2002, p. 121)

Sin duda, la fuerza primordial de la globalización es la economía, pero la economía no es cultura en el sentido en el que la cultura es el *hogar* o el *alma* que *resulta* de las creencias, valores, religión, costumbres, fiestas, conmemoraciones, ceremonias y ritos, lengua, arte, literatura, etc. Todas ellas juntas e interrelacionadas forman un *contexto invisible* pero saludable que llamamos la cultura en la que vive un pueblo como en su propia casa. Y siempre se quiere volver a casa. En este sentido nos dice Hans

Küng que “*la globalización tiende en principio únicamente a una civilización técnica que trata de ser una civilización mundial, pero que en sí misma ni forma una comunidad ni tiene un alma*” (Küng, H. 2002, p. 179).

Sin embargo, también hay que decir que la globalización, que tiende puentes de comunicación y de *relaciones siempre crecientes* entre los *países* y las *gentes* de todo el mundo, camina por ellos, entra en la propia casa e *impregna* las mentes, las moldea y las *sensibiliza*, es decir, crea modos de *comprensión*. El contacto relacional con las gentes *cambia* a las gentes y hace surgir el paradigma. Si el Dalai Lama reconoce, que el sistema teocrático ya no es adecuado para nuestros días, ello se debe a la globalización que reclama el derecho a las diferencias y a las opiniones.

V. LA GLOBALIZACIÓN COMO PARADIGMA Y CONCIENCIA DE VECINDAD GLOBAL.

Nosotros vamos a considerar la globalización bajo el aspecto de *paradigma* que va cobrando cada vez más vigencia en las gentes y ejerciendo un influjo peculiar en las Religiones. Como paradigma, la globalización conforma nuestro ser y lo configura con la *conciencia de vecindad planetaria*. A la creación de este paradigma contribuyen poderosamente las redes prodigiosas de la comunicación que han convertido a todos en *vecinos* de todos, creando, al mismo tiempo, la *conciencia de la vecindad global*. El espectáculo terrorífico, infernal y macabro del martes lúgubre del once de Septiembre del 2001 lo contempló el mundo entero en directo, en vivo y en tiempo real. La situación dramática y espeluznante que estaban sufriendo las personas en las Torres Gemelas se estaba viviendo por el mundo entero como algo que estaba ocurriendo a *nuestros vecinos* y, además, en *nuestra presencia*. La conciencia atónita de la humanidad estaba formulando ya en aquél instante y emitiendo un juicio sobre lo que *no pueden ser* las Religiones, o una pregunta sobre lo que *son* las Religiones. Para el teólogo Hans Küng el 11 de Septiembre “*ha abierto por primera vez los ojos a muchos sobre la urgencia del proyecto ‘ética mundial’: no habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones, y no habrá paz entre las religiones sin diálogo de las religiones*” (Küng, H. 2002, p. 75). Ciertamente, la mayoría de los musulmanes condenaron inmediatamente la tragedia como contraria al espíritu del Islam y como una corrupción perversa de la religión musulmana. Los integristas radicales que el día 3 de Abril del 2004 se inmolaron en Madrid, en el distrito de Leganés, gritando “*En nombre de Alá, el Clemente y Misericordioso.. somos felices*

porque pronto vamos a estar con Alá y vamos a hacer sangre entre la policía... sangre por sangre... destrucción por destrucción”, no solamente estaban profiriendo una *blasfemia*, sino que con su acción estaban negando con toda radicalidad al Dios al que invocaban. El Corán dice claramente que en el ámbito de la Religión no cabe ningún apremio y ninguna coacción (Corán, 2000, Azora 2, 257). Y en la Azora 13, 22 se afirma que tendrán la última morada los que *“hayan dado bien por mal”*. Esto lo habían comprendido muy bien los jóvenes musulmanes que el día 25 de Marzo acudieron con flores al llamado “Santuario de Atocha”, portando unos carteles en los que se leía *“La barbarie no tiene ni religión, ni cultura, ni raza. No al terrorismo. No en nuestro nombre”*.

Sin embargo, la escena asociada, incluso involuntariamente, a la historia de las guerras llevadas a cabo por las Religiones, hace que la globalización abra desmesuradamente la curiosidad de las gentes sobre *lo que es* y *lo que debe ser* la Religión en el mundo global.

Desde que el mundo, debido a las comunicaciones, se ha convertido en la ‘aldea global’, la voz de la vida misma –que es el lugar donde Dios grita–, ha obligado a las Religiones a emprender caminos de entendimiento, diálogo y colaboración. Pero esto no ha salido espontáneamente de las Religiones mismas, sino que es obra de la vida, es decir, del paradigma.

Esta conciencia de vecindad planetaria proporciona, evidentemente, un modo de *sentir* la vida, de *pensar* las cosas, de estimar y *valorar* los hechos, los acontecimientos, las conductas, las decisiones políticas, los dictámenes religiosos o las posturas de las Religiones ante los nuevos hallazgos de las ciencias o ante las reivindicaciones de determinados colectivos sociales. No se vive propiamente *en* un paradigma o en una cultura o en un tiempo, sino que se vive el tiempo, la cultura y el paradigma. El paradigma somos nosotros mismos ya que el paradigma está constituido por *convicciones mentales* y *cordiales*, convicciones de la mente y convicciones del corazón. Son convicciones hechas vida. Son evidentes de suyo y no necesitan ser demostrados. Se ve que son así y no tienen vuelta de hoja. En este sentido lo define Thomas Khun cuando dice que es *“una constelación global de convicciones, valores y comportamientos, compartidos por los miembros de una determinada comunidad”* (Kuhn, T. 1997). La batalla contra el paradigma está siempre perdida. En virtud de la sociedad de la comunicación, la conciencia individual ha adquirido la capacidad de la *ubicuidad*, se ha hecho mundial, global, planetaria y *vecindal*. Se traslada en tiempo real e instantáneo a cualquier rincón del mundo para enviar un *mensaje* o para asistir a algún evento; y todo ello sin tener que moverse de la propia casa. La globalización, pues, es, entre otras muchas

cosas, conciencia global, mundial y planetaria de *vecinos*, y –como conciencia–, capacidad de *interactuar* en el mundo entero. Es cierto que la conciencia ha dilatado y multiplicado tanto su presencia en el mundo que el mundo, como ya se ha dicho, ha terminado por ser una “*aldea global*”. Pero también es cierto, que una sencilla aldea, en virtud de la ‘*Sociedad de la red y del movimiento*’, está tan globalizada que termina siendo el mundo. *Una aldea es el mundo*. Más aún, basta un paseo, en las vacaciones estivales, para darse cuenta que una simple calle, por ejemplo, la ‘*Hohe Strasse*’ de la ciudad alemana de Colonia *es el mundo*. *Una calle es el mundo en el que todos son vecinos*. La sociedad es ya una “sociedad civil transnacional” (Véase Zamagni, S. 2001, p. 198).

No solamente las sociedades son ya en sí mismas globales por el conjunto de culturas que las conforman, sino que cada vez se globalizan más porque, dada la interrelación con la totalidad del mundo que surge necesariamente de la mezcla de culturas extranjeras. Peter Beyer dice que la globalización es un proceso en función del cual “las sociedades nacionales van creciendo conjunta y constantemente hacia un mundo global y se atienen a principios de acción cada vez más parecidos” (Beyer, P. ed. 2001, p. VII).

La conciencia globalizadora no entiende de fronteras porque, por definición propia, no las tiene. Se hace presente en el mundo entero. Las tecnologías se han encargado de barrer con las fronteras del tiempo y del espacio. Como conciencia *interactuará* allí donde fuere preciso. Su rasgo característico es sentir, valorar, respetar, admirar todo lo que su presencia en el mundo global le ofrece: la *diversidad*, la *pluralidad*, la *disparidad*, lo *multiétnico*, lo *plurireligioso* o lo *multicultural*, siempre y cuando no sean *excluyentes*, pues ello supondría crear fronteras insuperables, que la conciencia globalizadora rechaza cordial y mentalmente. Ya hemos dicho que esta conciencia globalizadora o este sentir y pensar global o este paradigma tienen su origen en la *irrupción*, como *activi-*



Hohe Strasse de Colonia

dad humana, de las *nuevas tecnologías* orientadas hacia la comunicación. Ello ha favorecido, a su vez, el movimiento incesante y rápido de grandes grupos humanos de muy diversos países. La *actividad*, la acción o la conducta *crea* la *sensibilidad* de la conciencia o el paradigma, y consecuentemente, la comprensión de los hechos. No se trata simplemente de la radio o la prensa de cualquier país que hoy puede estar al alcance de cualquiera, sino de los ordenadores personales, del fax, del correo electrónico, la telefonía móvil, la televisión, las videoconferencias y, sobre todo, el banco impresionante y asombroso de datos, de información e de interacción que es *Internet*. Cada vez son más numerosas las Universidades que ofertan a sus alumnos carreras de especialización en la modalidad *semi-presencial*, intentando adaptarse a las necesidades peculiares de trabajo y tiempo libre de los estudiantes. La infraestructura de las nuevas tecnologías es siempre Internet, videoconferencias y correo electrónico. Incluso los programas universitarios proporcionan direcciones especializadas de Internet como complementos para la comprensión del temario. En este ámbito el joven estudiante se encuentra en *su propio elemento*, como el pez en el agua, que es su elemento, desarrollando una actividad que se niega, por principio, a reconocer fronteras. La conducta en las interrelaciones, pues, *'formatea'* la conciencia, la estructura y la dota de sensibilidad y de *'voz'*. Previa a la voz de la conciencia está la conciencia globalizadora o paradigma planetario (Véase Gómez Mompert, J. Ll. 2002, p. 54-56). A estos medios de comunicación en tiempo real con el mundo entero hay que añadir, como ya hemos dicho, los frecuentes y rápidos medios de transporte. Uno puede desayunar y bañarse en el mar de Mármara, comer tranquilamente disfrutando de la bella y noble Viena, merendar en Barcelona y cenar en la plaza mayor de Madrid. La conciencia globalizadora difumina, por la verificación evidente de la misma vida práctica, las fronteras. Parece, incluso, *antinatural* que puedan existir. Es la *voz* de la conciencia o paradigma. Nos encontramos ante una realidad completamente *inédita*.

Hoy las nuevas tecnologías *han dado velocidad a la vida*. Basta que un solo día 'caiga la red' y no funcione el correo electrónico o Internet para darse cuenta del tiempo inmenso en el que se ha estado inactivo e inoperante. Pero también han dado velocidad a la vida anímica. A nuestro tiempo se le define como la "*época de las sensaciones*". Lo que mueve el consumo no es el tener o el acaparar, es *la búsqueda de velocidad en las sensaciones*. La famosa frase con la que San Agustín definía al hombre como "*cor inquietum*", el corazón que no se satisface con nada, lo vierten muy bien a nuestros días Mark C. Taylor y Esa Saarinen, cuando refiriéndose a nuestro tiempo dicen que "*El deseo no desea satisfacción, el dedeo des-*

ea deseo” (Ver Zygmunt Bauman, 1999, p. 110). Y el propio Zygmunt Bauman comenta: “Los consumidores son, ante todo acumuladores de *sensaciones*; son coleccionistas de *cosas* sólo en un sentido secundario” (p. 110).

No hay duda que la globalización como hecho humano y producto de la actividad humana, no tiene precedentes, es algo completamente nuevo. Nunca *David Beckham* hubiera podido, en tiempos pasados, ser idolatrado por



por masas apasionadas hasta el delirio en Asia, América o Europa. Los ‘fans’, los seguidores de cantantes o deportistas del *mundo entero* tienen las mismas expresiones y emplean los mismos recursos para manifestar su admiración y casi veneración. Si no fuera por la distinción que introducen los rasgos étnicos externos y por el entorno geográfico o local, se podría decir que se trata de los mismos ‘fans’ en el mismo sitio o lugar.

La fuerza y el *poder unificador* del paradigma globalizador llega hasta penetrar en los mismo templos budistas. En un rincón de un templo budista tailandés, los monjes veían la televisión y disfrutaban con el equipo del Real Madrid, que, gracias a las nuevas tecnologías, ya no se encontraban

en el otro extremo del mundo, sino *allí mismo*. Cualquier español que se acercase a los monjes, se acercaba como un amigo, como un familiar largo tiempo conocido, como un vecino de la manzana de enfrente, no como un extranjero.

La conciencia globalizante *desconoce* el sentimiento de sentirse *extranjero* en cualquier parte del mundo. Nadie que participe de este nuevo paradigma planetariamente emergente se siente hoy extranjero en parte alguna. Está apareciendo la *identidad transnacional*. Solamente las leyes civiles o políticas obligan a reconocer lo que uno ya no es por sentimiento. La participación masiva de grandes multitudes del mundo en esta nueva conciencia es un fenómeno *exclusivamente actual* propio de una conciencia *total* emergente. La globalización es un fenómeno nuevo. Ciertamente siempre ha habido individuos que se han sentido y han predicado

ser ‘ciudadanos del mundo’, y siempre ha existido la comunicación, el intercambio de ideas, de pensamientos, de noticias y los viajes de las gentes a lo largo del mundo. Lo que realmente hoy lo hace extremadamente distinto es la *participación planetaria* y colectiva de las sociedades en dicha realidad, la *instantaneidad* en recepción e interacción de las noticias, y el movimiento de *ingentes masas humanas* que en muy pocas horas pueden alcanzar el punto más alejado de la tierra. Se trata, pues, de un *fenómeno nuevo de acción e interacción* que crea una forma nueva de *sentir* y, por lo tanto, de *pensar* y de *juzar*.

VI. LA GLOBALIZACIÓN COLOCA LAS RELIGIONES DELANTE DEL MUNDO.

Las Religiones tienen tras de sí una larga historia. Y como ocurre a las personas que ya han hecho un camino en la vida, tienen que mirar hacia atrás, volver sobre sí mismas y repensarse. Hacer esto es una necesidad de nuestros días. Recordemos algunos textos en los que Erasmo de Róterdam, en el siglo XVI, llamaba la atención sobre *el afán de lucro* de los representantes de la *Religión de los pobres*. Dice así en su obra “*Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio*”: “*No te dan el bautismo... si no pagas. ... No te certifican el matrimonio si no pagas, no escuchan los pecados de los penitentes si no esperan una retribución. Dicen la misa bajo contrato, no entonan salmos gratis, no rezan gratis, no imponen las manos gratis. Apenas si mueven la mano para bendecir desde lejos si no les pagas. No consagran una piedra o un cáliz si no media una remuneración... El colmo es que no te hacen partícipe del cuerpo de Cristo si no pagas*”, (Erasmo de Rotterdam, 2000, p. 162).

También, en la misma obra, Erasmo de Róterdam llamaba la atención sobre los que se llenaban la boca con la palabra ‘Evangelio’ pero que tenían la osadía de llamar ‘pacificadores’ a los que hacían la guerra, o de presentar como ‘modelos’ del bien a los malhechores. Este es un texto: “*Desde lo alto del púlpito uno promete el perdón de todos los pecados a los que luchan bajo las banderas de su príncipe. Otro clama: Príncipe invencible, persevera en tu idea de impulsar la religión y Dios combatirá a tu lado. Otro promete una victoria cierta, con lo que deforma el sentido de las palabras de los profetas al interpretar a favor de una aventura impía el salmo: ‘No temerás el terror nocturno, ni la flecha que vuela al amanecer, ni al demonio del mediodía’; y ‘Caerán mil a tu lado y diez mil a tu diestra’... Discursos tan belicosos se los hemos oído a monjes, teólogos y obispos. De modo que guerrean los vejestorios, guerrean los sacerdotes,*

guerrear los monjes ¡y mezclamos a Cristo en empresa tan diabólica!” (Ibíd., p. 181).

Pues bien, en aquellos tiempos las Religiones estaban frente a un hombre solo o frente a unos pocos hombres selectos. Hoy día, en virtud de las nuevas tecnologías que hacen llegar las noticias a los rincones más alejados, las Religiones se han encontrado de golpe, no frente a unos pocos hombres de un país concreto, sino *ante el mundo entero*.



Foto del Calendario Interreligioso 2003. Delegación diocesana de migraciones.

Es el mundo el que está mirando a las Religiones, y las contempla viendo en ellas sus lados oscuros, los menos claros, los más conflictivos de su pasado. Pero también las mira porque las necesita en este mundo de tanta convulsión y zozobra, consciente, a su vez, de su enorme poder en el corazón de las personas. Samuel P. Huntington, en su respuesta a las críticas a su polémica obra, reconoce la fuerza tremenda de la Religión cuando dice: “En el mundo moderno la Religión tiene una importancia crucial, tal vez sea la fuerza más importante que motiva y moviliza a los pueblos (...). Lo que en última instancia cuenta para los pueblos no es la ideología política ni el interés económico. La fe y la familia, la sangre y las creencias son aquello con lo que se identifican los pueblos y por lo que estarían dispuestos a luchar y a morir” (HUNTINGTON, S. 1993).

Es el pueblo el que suplica a las Religiones a contribuir a la paz movilizándolo toda su influencia. Es la voz del pueblo la que lo pide, y la voz del pueblo, se quiera o no, continúa siendo la voz de Dios. Dios habla en la vida y la vida es el pueblo.

Las Religiones tienen que *presentarse al mundo en persona*, en su verdad genuina, en lo que son como garantía de paz y concordia. Tienen que mostrar, una y otra vez, que la paz es la sustancia de las Religiones. Lo está pidiendo la sensibilidad globalizada. Y la verdad es que lo tienen fácil. Repetidas veces el Papa Juan Pablo II nos ha invitado a reflexionar que la guerra va *contra la sustancia misma de la Religión*, que Dios y la guerra se excluyen, que no se puede invocar a Dios para derramar sangre como se hizo en otras épocas. La apelación a la paz como núcleo primordial de la Religión aparece igualmente, además del Corán, en los *Hadices*, los *'Hechos y Dichos'* del Profeta Mahoma, que nos recuerda con toda claridad que *"matar a una persona es como matar a la Humanidad"*, y que *"salvar a una persona es como salvar a la Humanidad"* (Citado por MOHAMED CHAKOR, 2001, p. 16). También los Evangelios nos dicen que el Reino de Dios no está ni aquí ni allí, sino dentro de nosotros. Y el Corán insiste en que Alá está más cerca de nosotros que nuestra propia vena yugular, es decir, está más presente a nosotros que nuestra propia vida. Esto nos está diciendo que el hombre tiene en su corazón la Verdad, tiene la Luz, está iluminado. El hombre tiene dentro de sí, como dice el Budismo, a 'Buda' porque está iluminado. Pero nuestra vida afanada, nuestros quehaceres y nuestros egoísmos construyen un muro opaco que no dejan pasar la luz y no nos permite hacernos conscientes de la luz. De ahí la necesidad de la que hablan todas las Religiones, de encontrar un camino para llegar hasta esa luz interior.

Tal vez lo mejor y lo más esencial en el diálogo interreligioso no esté en conocerse para respetarse, ni en buscar puntos comunes importantes, ni en abordar temas teológicos para allanar los caminos. Todo ello es muy importante y tenemos que continuar haciéndolo. Pero el diálogo ha de situarse entre las mismas gentes sencillas, entre el pueblo llano de las distintas religiones, entablando juntos –como ya se está diciendo–, el *"diálogo de vida"*. Y el espíritu que debe animar este diálogo de vida nos lo dio el mismo Buda cuando dijo que ante un necesitado, ante uno que sufre, ante un herido no hay que preguntarse de dónde ha venido la flecha, no hay que perderse en cuestiones doctrinales, sino que lo importante es curar la herida. Tenemos que trabajar juntos los creyentes de distintas Religiones en la atención a los enfermos y a los pobres, a favor de la paz y la concordia, en acciones de solidaridad y de ayuda, colaborando en las ac-

ciones que promueven la justicia social y el bienestar. Cada creyente tomará las motivaciones para hacerlo desde su encuentro personal con el Gran Tao o Tao eterno, con Brahman, con el espíritu de Buda, con Yahvé, con Dios, con Alá, o como quiera que se llame la Realidad Última. Necesitamos el “*diálogo de vida*”. Como dice el Dalai Lama, dejémonos de metafísicas y vamos a trabajar juntos en lo que es substancial a la vida.

VII. GLOBALIZACIÓN Y REAJUSTE DEL SENTIMIENTO DE IDENTIDAD.

Hemos dicho que una de las manifestaciones de esta nueva conciencia es el *desdibujamiento* de las fronteras, no solamente físicas, sino también, en cierto modo, *culturales*. Cuando los alemanes emprendían –no hace tantos años–, un viaje a Italia, Grecia o España, una de las frases que se proponían aprender en el otro idioma, era ‘por favor, sin aceite’, para prevenir, en las comidas, incomodidades que pudieran perturbar su viaje. Hoy día solamente en alguna casa de antiguos labradores de los pueblos alemanes se cocina –y no siempre–, con mantequilla. Ahora elogian las virtudes del aceite de oliva. La cocina alemana ha experimentado grandes transformaciones. La familia alemana readapta los menús de otros países. Hasta, incluso, los ‘*Schnell Imbiss*’ de las ciudades no te ofrecen con tanta frecuencia como antes, el conocido ‘*Bratwurst*’ con su mostaza, bollito de pan, patatas fritas y vaso de cerveza. Hoy te invitan a tomar un trozo de pizza en las modalidades de ‘clásico’, ‘Hawaii’, ‘Magharita’, ‘Thunfisch’, o un bollito con pescado, o con queso Gouda o con Salami y ensalada, u otras cosas de gustos más generalizados en todo el mundo. De alguna manera, en la conciencia globalizadora hay un aumento de la *homogenización* –aunque siempre con variantes de adaptación, evidentemente–, y una *aparente pérdida de identidad*. Sólo es pérdida real de identidad para aquellos que son celosa y escrupulosamente amantes de mantener la *diferenciación estricta* como elemento identificador, incluso, en lo que es tan nimio como puede ser la comida. No es de extrañar que personas de determinada edad, que han vivido la vida desde otros paradigmas y no han sido educadas para el cambio, y que, no obstante el transcurrir incesante de nuevas cosas, tampoco han conseguido interiorizarlo, sientan una gran *nostalgia por el pasado*, por la *identidad perdida*. Todos recordamos que la moneda alemana, el Marco, era un signo del poder y de la fuerza económica, política, organizativa y del pensamiento del pueblo alemán. Con la sustitución por el Euro, el pueblo alemán perdió un *símbolo* poderoso indicador de su *identidad*. La nostalgia de ese *tipo de identidad* que iba

unida y vinculada a la moneda todavía podemos observarlo hoy día. En el mes de agosto del 2003, en la pequeña ciudad alemana de Eitorf, en una de las tiendas que anunciaba las rebajas de verano (SSV= Sommer Schluss Verkauf), apelando a la *nostalgia del pasado*, sin duda, para aumentar las ventas, habían colocado en los escaparates este cartel que dice: “*Compre de nuevo como antes*”. Y en el texto aclara: “*Usted puede pagar de nuevo con marcos, y así volver a revivir los tiempos pasados*” (“*Im SSV können Sie bei uns wieder mit DM bezahlen und alten Zeiten wieder zum Leben erwecken*”).

No hay duda que la conciencia de la globalización, en su afán de mantener la comunicación sin fronteras, la interacción que de ella se desprende y el enriquecimiento personal que de todo ello se deriva, prescinde sin dificultad de muchos símbolos que en otro tiempo se consideraron como identificadores, pero que actualmente han dejado de ser significativos. Y es que, en el fondo, la globalización *no vacía de identidad* ni a los países, ni a los pueblos, ni a los individuos, ni a las sociedades, ni a las Religiones. Ni las vacía ni sería capaz de vaciarlas. Simplemente las libera de todas aquellas manifestaciones que la vida misma ha declarado ya como innecesarias, inexpresivas e ineficaces en sí mismas, precisamente, *en función de la eficacia de la misma vida*. En el fondo, manda siempre la Vida. Los alemanes, en general, valoran las grandes ventajas del ‘euro’, no solamente porque agiliza y facilita los viajes por Europa, sino por las ventajas que presenta en las gestiones con los bancos, pagos o compras por Internet. Ello significa que la identidad real y propia de un país ya no está asociada necesariamente a su moneda. En función de la eficacia de la vida se prescinde de elementos identificadores que rectamente considerados son superfluos. El ‘euro’ *desidentifica* en beneficio de la ampliación de la comunidad surgida desde la ‘*sociedad de la red*’. Desde el momento en el que, por ejemplo, un español paga, en Alemania, con euros, contempla los precios de los productos en ‘euros’ y el cambio se recibe en euros, la visita a Alemania ha perdido un cierto atractivo también para el visitante. En otros tiempos, tener en las propias manos el *marco*, la moneda alemana, significaba contar con algo sólido, estable, fiable, poderoso. Pasar la frontera y



tener que echar mano de los marcos parecía haber entrado en el país de la seriedad y estabilidad simbolizada en su moneda. De alguna manera, se pasaba de la vacilación a la seguridad. Entrar en Alemania era entrar en ‘otro’ país. El ‘euro’, sin embargo, ha despojado al visitante del encanto de este sentimiento. Ya todo está *homogeneizado*. Muchos alemanes de mayor edad confiesan también que, respecto del euro, se sienten ‘flotar’ y no estar pisando tierra firme. Pero también para un español familiarizado, en otros tiempos, con el marco alemán, entrar hoy en Alemania es entrar ya en ninguna parte, o es no haber salido de ninguna parte. El poder *desidentificador* de la moneda respecto a un país es grande para los que han conocido y usado su propia moneda. Y, sin embargo, Alemania no ha perdido, en el fondo, ni un solo ápice de su sustancia, porque el paisaje, la lengua, la cultura, las costumbres, etc., crean el *alma* de un pueblo. Alemania no ha perdido nada de su identidad por que su moneda sea el ‘euro’ ni porque su comida haya asimilado, a su manera, la de otros países. Esto solo puede significar que todos los pueblos tienen algo que enseñar, o que todos los pueblos tienen algo que aprender de los demás, y, por lo tanto, *asimilar lo que facilita la vida*. Las botas deportivas que calza un monje tibetano con su túnica granate en el aeropuerto de Bangkok –aunque solo sea uno–, indica que el proceso de globalización ha llegado ya hasta ese detalle, que ha llegado ya una golondrina que anuncia la primavera. Las series televisivas americanas que se pueden ver en los televisores de Europa, de la India o de Tailandia; el McDonal próximo a la plaza de Tianamen en Pekín y que, una vez que estás dentro, se pierde el sentido de la geografía porque ya no es fácil saber en qué país se está; la música, los paneles indicadores de obras, de calles, de estaciones que están en inglés y en su idioma respectivo, los gustos por la comida rápida y determinadas preferencias, emplear los mismos recursos para manifestar la admiración a sus ídolos globales, etc., cambian, en cierto modo, la identidad de un país, pero no el talante hondo de un pueblo. Se homogeniza lo que facilita **la eficacia de la vida diaria**. El inglés, tan necesario para los negocios, el turismo y el manejo de Internet y de los ordenadores no podrá suplantar la propia lengua porque ésta pertenece al *ser* de un pueblo. Un monje budista estudia inglés paseando por el recinto del Templo Wat de Suandock, en la ciudad de Chiang Mai, Tailandia. Ello no significa que está perdiendo identidad. Al contrario, refuerza su *identidad* como persona y como hombre al aprender una forma nueva de pensar y de nombrar las cosas que tienen los hombres de otros países distintos al suyo, y al mismo tiempo, aprende a actuar más eficazmente en una vida que ya es planetaria.

Más aún, indirectamente, potencia y dinamiza la lengua materna. La cultura honda de un pueblo se niega a morir. El espíritu profundo de los pueblos no se globaliza. *La humanidad, en su entraña diversificadora de culturas, no se deja globalizar.* La humanidad es como la naturaleza: diversidad y alumbramiento de diferencias, no monocultura.



Las matrices culturales de la humanidad son tan ricas en diversidad como las experiencias de los individuos concretos. La vuelta a las costumbres del pasado, en definitiva, la vuelta al regionalismo, al localismo y a las reivindicaciones del espíritu de los pueblos, de sus fiestas tradicionales y de su historia que se está observando en las regiones y pueblos de España, indican que la globalización no puede aspirar a una homogeneización o nivelación sustancial planetaria, ni a la creación de un mundo de civilización unificada.

El ‘pensamiento único’ es ajeno a la vida humana. La palabra ‘globalización’ sugiere y es unidad, uniformidad. Pero esto solo en la superficie. Internamente mantiene las diferencias profundas que diversifican a los pueblos. Y cuando las diferencias no son suficientemente claras, se va a la historia para resucitarlas. Los diversos países son como la sociedad de una ciudad, que siendo una y funcionando unitariamente, está constituida por las diferencias de los individuos y de los pueblos que la constituyen.



Fiesta del Rectorado del Monasterio de San Miguel de Escalada, de reciente recuperación.
Foto cedida por la Asociación. Ver Cancelo 2000.

VIII. GLOBALIZACIÓN Y REAJUSTE DE LA IDENTIDAD RELIGIOSA.

Lo propio de la humanidad es la diversificación, la policromía cultural, la búsqueda permanente de orientación y sentido a través de las más variadas sendas porque en ninguno de sus logros ha conseguido la verdad definitiva. Los caminos abiertos por los pueblos para hacer la

travesía de la vida no consiguen llevar a nadie y con claridad al otro lado del bosque de la vida. Y de ello es consciente el hombre. Por esta razón *la humanidad es refractaria a la homogenización profunda*, pues ello supondría haber encontrado la Verdad sin más. Cuando se trata de la Verdad, no es privilegio de nadie la exclusividad en la totalidad de la Verdad. Esta convicción *conforma e impregna* igualmente la conciencia globalizadora. De ella sale y emana, como algo evidente de suyo, la tolerancia, el respeto, la comprensión, la solidaridad y el reconocimiento del ser humano como algo *intangibile* más allá de las diferencias culturales o étnicas. Los *derechos humanos*, a pesar de toda la complejidad en su gestación y su lista inacabada, se les considera hoy como concernientes –más allá de las ideologías absolutas y de las Religiones–, al hombre como persona, cuya naturaleza es diversidad. Esta estimación pertenece a la *evidencia* del paradigma globalizador que es refractario a reconocer las fronteras aunque procedan de la geografía, de las teocracias o de la política. Las fronteras



Templo Real de Ayun, en Mengwi, Bali

son los derechos humanos. Y los derechos humanos surgen del proceso creciente de la *conciencia histórica social* y que, en nuestros días, la llamamos *conciencia globalizadora* que, a su vez, va alumbrando nuevos derechos humanos y *obligando* a las Religiones a adoptar y asumir tales derechos, libres de los condicionamientos provenientes de pretendidas verdades reveladas, mezcladas muchas veces con el desconocimiento de las ciencias, o los que derivan de deducciones teológicas que parten de principios erróneos. El esfuerzo que el teólogo Hans Küng está haciendo en la elaboración y difusión de una ética global, cuyos principios éticos mínimos se encuentran en todas las Religiones, y que pueda ser interiorizada por creyentes o no creyentes, indica que la Humanidad es en sí misma diversidad y que esta diversidad no puede quedar ahogada por ningún absoluto.

La conciencia globalizadora es, por su propio talante, eminentemente *crítica* cuando los derechos humanos se ven afectados. La presencia espo-

rádica y ocasional de los propios turistas en otros países está empapada ya de todos los *presupuestos* que constituyen la conciencia globalizadora. Un ejemplo de esta visión crítica la tenemos cuando visitamos el Templo Real Ayun, en la ciudad de Mengwi, en Bali. A su entrada puede leerse, todavía hoy en día, lo siguiente: “*Your attention please. During menstruation ladies are strickly not allowed to enter the temple. Thank you*”.

Cuatrocientos años antes de Jesucristo el libro del *Levítico*, 15, 19-24 y 20, 18 no solamente había declarado impura a la mujer durante las reglas, sino que también quedaba impuro quien la tocara; y si osaba acostarse con ella, ambos debían ser *exterminados de entre su pueblo*. Además, se puede observar que, como acontece en todas partes, también en Bali las mujeres son las que más frecuentan los templos y llevan las ofrendas de los muertos a distintos lugares sagrados, utilizando para ello, si fuere el caso, la camioneta.

Pues bien, no obstante los sentimientos religiosos de las mujeres y su dedicación al templo, la Religión, a la que sirven con entrega solícita, las declara impuras durante determinados tiempos. El caso pone a chirriar la conciencia globalizadora por el desconocimiento que supone de la biología y por su matiz discriminador.

Este simple dato muestra cómo la *conciencia global de la vecindad* urge a las Religiones a hacer una *autocrítica* para separar lo que es la Religión en sí misma y sus expresiones *histórico-culturales* que hoy día, no solamente carecen de sentido, sino que predispone en contra de la Religión, provoca la indiferencia ante las grandes tradiciones religiosas y, además, dificultan el diálogo interreligioso.

Podemos encontrar otro ejemplo en la *vaca sagrada* de la India, que a pesar de los esfuerzos realizados, no se ha conseguido retirarla de todas las ciudades, con las dificultades que ello conlleva para el tráfico en una sociedad moderna necesitada de un transporte fluido. En el mundo agrícola de la India la vaca constituía la *industria total* de un país y, por consiguiente, la supervivencia. La vaca hacía las veces del tractor, del vehículo

de transporte, de la industria química de abonos, de la industria del carbón, del gas y de la luz, de la industria láctea, del cuero, de la reproducción, de la limpieza y de pavimentos para las viviendas. Era el todo de la vida. Matarla en momentos de escasez debida a las malas cosechas suponía pan para hoy y la



muerte de toda la familia mañana. Se convierte, pues, en tabú, en sagrada, en intocable y el mal que se la infiera revierte como un bumerán contra sí mismo. No se la puede profanar. La vaca es todo, es la vida de la vida. Como donadora de vida y mantenimiento de la vida, ha pasado a ser un *atributo* o *cualidad* para designar y definir la Realidad Última en el hinduismo que es Brhman. “La vaca es todo lo que es” puede leerse en el texto sagrado hindú *Atharva-Veda*, 10, 10.

Las vacas de nuestros pueblos no son sagradas porque nunca tuvieron esa omnitud de funciones con relación a la vida. Ahora bien, si hoy día la industria real y las tecnologías hacen inconmensurablemente mejor y con más eficacia lo que hacía la vaca, ya no tiene sentido considerarla sagrada. La Religión hindú no se sentiría afectada en lo más insignificante, pues las circunstancias que la convirtieron en sagrada han desaparecido. Habría desaparecido únicamente un símbolo, pues la Religión no se identifica con sus símbolos.



Reflexionemos aún sobre otro dato más reciente –y al que ya hemos hecho alusión–, para ver el poder de la conciencia globalizadora en su influencia sobre las Religiones. El fatídico e infernal martes negro del once de septiembre del 2001 puso en evidencia y aceleró la urgencia de que las Religiones se *revisen a sí mismas* respecto de sus pretensiones beligerantes de las que no pocas veces han hecho uso en el pasado. En el Discurso que el Papa Juan Pablo II pronunció ante más de 80.000 jóvenes musulmanes en Marruecos el día 19 de Agosto 1985, lo reconocía: “*Notros, Cristianos y Musulmanes, nos hemos comprendido, generalmente, mal. Y algunas veces, en el pasado, nos hemos opuesto y nos hemos, incluso, agotado en polémicas y en guerras. Pienso que hoy Dios nos invita a cambiar nuestros viejos hábitos. Tenemos que respetarnos y estimularnos mutuamente en las obras de bien sobre el camino de Dios*” (JUAN PABLO II, 1985, p. 103). Y es que la pretensión del monopolio de la verdad lleva, como dialéctica interna, la justificación de cualquier acción belicosa. De hecho, toda vez que el error no tiene derecho a existir ni puede ser sujeto de derechos, lo mejor que se puede hacer es acabar con él, aunque sea empleando la fuerza. Pues bien, para la *conciencia de la vecindad global* el radicalismo religioso, apasionado por la exclusividad de

la verdad religiosa y el afán de destrucción del error, es una *dictadura religiosa*. En la época nazi, un profesor de un pueblecito próximo a la ciudad alemana de Colonia, escribía en la pizarra al inicio de la clase y a manera de consigna para sus alumnos: “*Toten sind vollkomene*”, “*los muertos son los perfectos*”, los perfectos son los muertos en las trincheras y en el campo de batalla por defender el ideario y el programa del ‘Führer’. Pues bien, el radicalismo religioso llega a esta misma insensatez. Cuando en nombre de Dios se hace la ofrenda de la propia vida como un holocausto para destruir el mal y la corrupción de la sociedad, el suicida se convierte en un mártir, es decir, en un muerto perfecto. También aquí “los muertos son los perfectos”.

Y la verdad es que los libros sagrados, si no se toman las debidas cautelas, pueden conducir a tal aberración macabra. De hecho, con los libros



Foto en VARIOS 2000, fascículo 20, p. 101

sagrados de las llamadas grandes religiones se puede defender la guerra o la paz. En el Corán, el libro sagrado del Islam, en la Sura 2, 187 se dice: “*¡... la idolatría es peor que el homicidio*”. Y en la Sura 2, 189: “*Matadlos hasta que la idolatría no exista y esté en su lugar la religión de Dios*”. Naturalmente, los idólatras y los infieles son los demás. Pero también en la Biblia aparece el “Dios guerrero” que alienta la “*guerra santa*”. El profeta Joel 4, 9-10 dice: “*Proclamad la guerra santa... ¡Forjad espadas de vuestros azadones, lanzas de vuestras hoces*”. Una lectura al gusto pasaría por alto la guerra emprendida en legítima defensa, o

ignoraría la analogía para referirse al juicio final. También el cristianismo ha dirigido guerras a pesar de ser una Religión del amor, del perdón, de la comprensión, de la solidaridad, de responder al mal con el bien, es decir, de la no violencia. Como dice Hans Küng “*la llamada a la cruzada de Bernardo de Claraval no se realizó precisamente bajo el signo del Sermón de la Montaña*”, (Küng, H. 2002, p. 79). Pero hoy día, el hecho de ser todos vecinos de todos y de conocernos todos y de poder observar si las palabras se ajustan a los hechos, ha llevado a las Religiones a firmar el

Decálogo de Asís por la paz del 24 de enero de 2002, núm. 1, en el que se declara que la “*violencia y el terrorismo se oponen al verdadero espíritu religioso*” y condena “*cualquier recurso a la violencia y a la guerra en nombre de Dios o de la religión*”.

Pongamos todavía otro caso para hacer ver que el paradigma, la *sensibilidad social* generalizada *va siempre por delante* de las Religiones haciéndolas marcar el paso. Nos referimos a la *esclavitud*. San Pablo escribe una carta a su amigo Filemón, un hombre rico de Colosas, cristiano y que tiene a su servicio esclavos. En ella le habla de Onésimo, un esclavo de éste que se había escapado de la casa buscando la libertad, y a quien San Pablo convirtió al cristianismo, bautizó y se hizo colaborador suyo. San Pablo se lo devuelve ya que es *propiedad* de Filemón y le ruega, únicamente, que, en nombre de la fe compartida en Jesucristo, trate bien a su esclavo. Filemón podía castigar a su esclavo huido, incluso con la pena de muerte en la cruz. Sin embargo, Pablo no le exige, en nombre del mismo Jesucristo en quien cree, que le libere de la esclavitud, ni se le ocurre luchar contra la esclavitud ni anima a sus amigos y creyentes en Jesucristo a dar libertad a sus esclavos, una institución meramente humana. Fue la conciencia social, el nuevo paradigma, la nueva sensibilidad –y no la Religión–, la que puso en marcha el proceso histórico de abolición de la esclavitud. El teólogo Edward Schillebeeckx en su breve escrito que lleva el título *Soy un teólogo feliz* (Ed. Sociedad de Educación Atenas. Madrid 1994, p. 107-108) lo dice con más claridad: “En la historia se puede constatar que no siempre han sido los cristianos los que han percibido la situación de injusticia. Tomemos, por ejemplo, la esclavitud. Los cristianos la aceptaron. San Pablo dice: como cristiano soy libre, no hay distinción entre esclavos y libres, pero, en la vida social, el esclavo debe seguir siendo esclavo. Y esta situación duró siglos y siglos. No fueron los cristianos quienes dijeron que la esclavitud era un mal. Fue la conciencia humana quien dijo no a la esclavitud. San Pablo no llegó a concluir que la esclavitud era un mal. Podía deducirlo de la cristología, pero no lo hizo. La moral en cuanto tal es autónoma, pero debe ser vivida por los cristianos en un contexto religioso”.

Igualmente, en la carta de San Pablo a los Colosenses, 3, 18-22, nos dice: “*Mujeres, vivid bajo la autoridad de vuestros maridos... Maridos, amad a vuestras mujeres, y no seáis ásperos con ellas... Siervos (esclavos) obedeced en todo a vuestros amos terrenos, no sólo bajo sus ojos, como buscando agradar a los hombres, sino con sencillez de corazón, por temor del Señor*”. Evidentemente, este “*código ético doméstico*” que gira teniendo como centro primordial al marido, al varón, y que regula, además, el

trato con la mujer y los esclavos, no es, evidentemente un código ético general válido para todos y para siempre. San Pablo *aceptó* la institución de la esclavitud como institución humana natural. Ciertamente elevó al esclavo a la condición de *hijo de Dios*, ante el cual no hay acepción de personas, y todos, amos y esclavos pueden cometer injusticias que Dios mismo castigará. Sin embargo, ante los hombres y socialmente el esclavo continuará siendo un sujeto incapaz de derechos. Todo este código ético es, sin duda, una adaptación temporal de la doctrina de Jesucristo a las costumbres vigentes en aquel tiempo, a la cual habría que añadir, además, la adaptación personal al caso concreto de la propia familia. Los valores o virtudes *siempre válidas* que se mencionan en la carta como son la “misericordia entrañable, la bondad, humildad, dulzura, comprensión, perdón, nobleza de ánimo, paciencia, espíritu de paz, etc., se entiende, en concreto, *en relación al tiempo* y a la situación. La ‘comprensión’ es una virtud que vale en todos los tiempos; y dígase lo mismo de la ‘igualdad’ o de la ‘libertad’. Y, sin embargo, a la hora de concretar su sentido tienen como referencia el paradigma vigente que actúa como donador de sentido y, por tanto, como relativizador de los principios generales. Esta inevitable precariedad de los principios, condicionada al entorno vigente, debiera hacer reflexionar a las mismas Religiones sobre los elementos culturales en los que se expresan y que fácilmente pasan a formar un cuerpo monolítico con ellas. (Más textos en Ef. 5, 22-6,9; 1 P 2, 13-3, 7; Tit. 2, 1-10; 1 Tim 2, 8-15; 6, 1-2).

No han sido, pues, las Religiones las que han iniciado la lucha para abolir la esclavitud, sino la conciencia social. A pesar de tener en sus textos sagrados los elementos necesarios para erradicarla, se han dedicado a predicar la igualdad de todos los hombres *ante Dios*, pero *no ante los hombres*. La igualdad en dignidad ante Dios, deducida –entre otras cosas–, del hecho de ser todos hijos de Dios y de nobleza divina por ser su misma imagen y semejanza, sólo tiene sentido si va acompañada de la igualdad de derechos ante los hombres. No se puede consolar al pobre o al esclavo con la promesa de un Dios rico y libertador. El Reino de *lo que ha de ser* sólo tiene sentido si comienza siéndolo ya aquí.

Los libros sagrados, como puede verse, no han sido, en este sentido, lo suficientemente claros. En el libro del Éxodo, integrante de la Biblia judía y cristiana, aparece también la esclavitud con la *fuerza imperativa* que da el hecho de encontrarse en un libro que es la palabra de Dios. Transcribimos el texto para hacernos una idea más clara: “*Si compras un esclavo hebreo, te servirá durante seis años, pero el séptimo quedará libre sin pagar nada. Si vino solo, solo saldrá. Si estaba casado, su mujer saldrá*

con él. Si fue su amo el que le dio mujer, y tuvo de ella hijos, la mujer y los hijos pertenecen a su amo; sólo él quedará libre. Pero si el esclavo declara formalmente que prefiere a su amo, a su mujer y a sus hijos, y que no quiere manumisión, entonces el amo le hará presentarse ante Dios, y luego, arrimándolo a la puerta o a la jamba de la casa, le perforará la oreja con un punzón; y será esclavo suyo para siempre.....” (Éxodo, 21).

También en el libro del *Levítico 25:44* se admite expresamente el derecho a tener esclavos aunque con la condición de que sean esclavos procedentes de los pueblos del entorno: *“Los esclavos o esclavas que tengas a tu servicio tómalos de las gentes circunvecinas. También podréis comprarlos de entre los extranjeros que vienen a habitar con vosotros y de sus familiares nacidos y crecidos en vuestro país, y serán propiedad vuestra. Luego podréis dejarlos a vuestros hijos después de vosotros como herencia perpetua, y os podréis hacer servir de ellos. Pero entre vosotros, hijos de Israel, que sois hermanos, no os trataréis tiránicamente unos a otros con dureza”*.

También pasaban a ser esclavas, para todos los usos de sus propietarios respectivos, las mujeres apresadas como botín de guerra. En el relato de la guerra contra Madián que emprendió Moisés aconsejado por Dios para vengar a Israel, se dice: *“Matad de los niños a todo varón, y de las mujeres a cuantas han conocido lecho de varón; las que no han conocido lecho de varón, reserváoslas”* (Libro de los Números, 31, 17-19). Se hace muy difícil concluir esta lectura diciendo que es ‘Palabra de Dios’. El ateo más empedernido, pero con sensibilidad humana, rechazaría el texto porque propone conductas inmorales, incluso para el hombre de hoy que es tan permisivo. Ya hemos dicho que las virtudes, que en sí mismas consideradas son válidas siempre, sólo cobran su sentido real en relación al tiempo. Hoy nos parece excesivo y, como procedimiento, nada eficaz y absolutamente nada convincente, que el marido, ante la mera sospecha de infidelidad de la esposa, la llevara ante el sacerdote quien, haciéndola beber agua mezclada con tierra del santuario, pronunciara sobre ella un conjuro de maldición, diciendo: *“si te has manchado acostándote con otro que no sea tu marido... entonces que el Señor te entregue a la maldición entre los tuyos...; que entre esta agua de maldición en tus entrañas para hincharte el vientre y se pudran tus muslos»* (Libro de los Números, 5,11-31). Este conjuro de maldición indica por sí solo la situación socialmente humillante en la que vivía la mujer.

Es igualmente hiriente, incluso para la sensibilidad tan concesiva, laica e irreligiosa de las gentes de hoy, la actitud de Lot quien está dispuesto a entregar a sus dos hijas vírgenes para que las violen antes que no observar

él mismo el *mandato de la hospitalidad* con unos huéspedes a quienes los sodomitas querían violar, o, al menos, insultarles tratándoles como si fueran mujeres y no como hombres. Este es el texto: “*Salió Lot donde ellos, a la entrada, y cerrándola tras sí, les dijo: ‘Por favor, hermanos míos, no obréis mal. Mirad, dos hijas tengo que no han conocido varón; os la sacaré, para que hagáis con ellas como bien os parezca; pero a esos hombres no les hagáis nada, pues para eso se han acogido a la sombra de mi techo’*” (Libro del Génesis, 19, 6-9). Para Lot el precepto de la hospitalidad (Ezequiel, 16, 48; Sabiduría 19, 13-15) hay que salvaguardarlo aunque para ello haya que entregar a las propias hijas, incluso contra su anuencia, a la inmoralidad brutal de la violación por parte de unos ciudadanos. Para el hombre permisivo de hoy esta conducta resulta repelente. El padre que hoy día hiciera esto, no solamente se le consideraría como un inmoral, sino como un psicópata y humanamente pervertido. Además, actuaría contra él la justicia de la ley civil. Todo esto manifiesta que *la ética adquiere su sentido concreto dentro de un paradigma*. Así se puede entender que el adulterio con una esclava, debido a su condición de esclava, no está castigado con la pena de muerte como sucede en el caso de que la mujer sea libre (Levítico 19, 20; 20, 10). No se puede olvidar, en todo esto, que el autor del Antiguo Testamento y de Nuevo Testamento es el mismo, es Dios. No se puede olvidar que el Dios que inspiró el Nuevo Testamento es el mismo que inspiró el Antiguo Testamento.

También en el Antiguo Testamento se castiga, nada menos que con la pena de muerte a quien “*se acuesta con un hombre como si fuera una mujer*”, y se pide que su sangre caiga sobre ellos (Levítico 20, 13). Tal vez la dureza extrema de este castigo se deba al concepto de la biología de la época, que desconociendo la función de la ovulación, se pensaba que el hombre ponía la totalidad del individuo, lo cual equivaldría, actuando de ese modo, a dar muerte a un ser vivo. Además, abdicando, en cierto modo, de la masculinidad, se ponía en entredicho, con tal acción, el sistema del patriarcado (Levítico, 18, 19; 15, 19-24; 20, 18; 20, 15-16).

Ya es muy conocido de todos que el hombre no tenía que dar pruebas de su virginidad a la hora de contraer matrimonio, pero si se demostraba que la joven con la que se casaba iba al matrimonio sin ser virgen “*las gentes de la ciudad la lapidarán hasta matarla*” (Deuteronomio, 22, 21). Es realmente sorprendente este otro castigo que figura en el libro del Deuteronomio y que dice: “*Si mientras riñen dos hombres uno con otro, la mujer del uno interviniendo para librar a su marido de las manos del que le golpea, cogiere a éste por las partes vergonzosas, le cortarás las manos sin piedad*” (Deuteronomio, 25, 11-13).

También se prohíbe comer almejas, ostras, cangrejos, langostas, conejo, liebre, cerdo, etc (Levítico 1, 19-12), como se prohíbe hacerse tatuajes o raparse la cabeza: “*No os raparéis en redondo la cabeza, ni raeréis los lados de vuestra barba. No os haréis como luto incisiones en vuestro cuerpo, ni llevaréis encima algún tatuaje*” (Levítico 19, 27-28).

Las redes de las comunicaciones, aireando a los cuatro vientos estos preceptos religiosos, contenidos en los Libros Sagrados, y que hoy resultan ridículos, absurdos o inmorales, contribuyen a despertar una actitud crítica y de desconfianza hacia las Religiones, que han dominado inmisericordemente los sentimientos de los creyentes, sus corazones y sus conciencias con la ignorancia y con el engaño, haciéndolo pasar por el deseo de Dios. El engaño institucionalizado, aunque no haya sido intencionado como tal, provoca la indiferencia o la huída de la Institución hacia una religión más personalizada y adaptada al momento.

En realidad, resulta humillante para Dios y para el creyente concluir la lectura de estos textos pronunciando la fórmula consabida de “Palabra de Dios” o “Palabra del Señor”, cuando no es otra cosa que la voz de la cultura vigente, es decir, palabra humana, por mucho que se haya podido suavizar, por ejemplo, la esclavitud. En los Sagrados Libros frecuentemente grita más la voz del hombre que la voz de Dios.

X. DIOS GRITA MÁS FUERTE EN LA VIDA.

‘A Dios gracias’, Dios grita más fuerte en la vida. La conciencia globalizadora, que tiene un olfato especial para detectar injusticias humanas, discriminaciones, autoritarismo gratuitos y excluyentes, inmovilismos milenarios, está obligando a las Religiones a cribar fino y aceleradamente sus textos sagrados, sus enseñanzas y sus comportamientos para que no pase ninguna palabra humana disfrazada de palabra divina. También hoy día la conciencia social globalizada está haciendo cambiar la interpretación de la ‘*Sharia*’. En una página de Internet podía leerse este mensaje de satisfacción por lo logrado, y de ánimos y aliento para continuar ganando batallas:

“*Salvamos a Safiya, luchemos por salvar a Amina*”. Safiya Yakubu Hussaini, de treinta años de edad, residente en Tungar-Tudu en el Estado Sokoto en el norte de Nigeria, y condenada por la corte de la ciudad de Gwadabawa el 14 de octubre del 2001, consiguió, sin duda bajo la presión del *vecino de la vecindad global*, escapar de la muerte por lapidación. El *poder* del vecino de la vecindad global hace prodigios, aunque se diera

como razón para no matarla el hecho de que estaba embarazada. La nigeriana Amina Lawal Kurani, de treinta años de edad, fue condenada por el tribunal del Estado de Katsina, a morir a golpe de piedra por tener un hijo fuera del matrimonio. Se puede ver en www.amnistiaporsafiya.org y también en www.es.amnesty.org/nigeria/index.php No se trata de salvar a una u otra mujer. El paradigma global busca la manera de restaurar los derechos humanos para que, entre otras cosas, la mujer no se vea discriminada. Si el hombre no es dilapidado por sus infidelidades, no hay razón para que lo sea la mujer. Fue lo que dijo Jesucristo a los que querían matar a la mujer a golpe de piedra: Si el pecado es la razón para matarla, “el que no tenga –dijo Jesucristo–, pecado que tire la primera piedra”. Se trata, pues, de luchar contra los aspectos *hoy* incongruentes de la ‘*Sharia*’. Estamos ante la eficacia prodigiosa de la interacción con el vecino de la vecindad global, que aunque pueda encontrarse a miles de kilómetros, sin embargo, gracias a la globalización de las comunicaciones, puede estar tan cerca como el vecino del rellano. El ejemplo de la nigeriana Safiya Husaini pone de bulto la presión que ejerce sobre las Religiones un mundo globalizado por la información. La reacción inmediata de los ciudadanos han conseguido que no muriera dilapidada por adulterio. El Papa Juan Pablo II en su mensaje sobre el “Diálogo entre las culturas para una civilización del amor y de la paz” en la la Jornada Mundial de la paz en el 2001 reconoce que el impacto de las nuevas tecnologías en la era de la comunicación global “está plasmando la sociedad según nuevos modelos culturales” y transformando “la comprensión del mundo” (núm. 11). Aquí tenemos un ejemplo.

El poderío y la fuerza de la globalización se manifiesta igualmente en el reciente caso de Mohamed Kamal Mustafá, imán de la comunidad musulmana de Fuengirola desde 1992, y quien en el año 1997 publicó un libro con el título ‘*La mujer en el Islam*’, en el que, apoyado en citas del Corán y en intérpretes musulmanes, describe cómo maltratar a la mujer sin que ello deje señales exteriores o marcas o huellas o “hematomas” que puedan delatarle; estas técnicas tienen su importancia para quien se encuentra en un país donde rigen los derechos de igualdad en dignidad y derecho entre el hombre y la mujer. La Federación de Entidades Religiosas Islámicas y la Comunidad Islámica de España elaboraron un informe desautorizando al imán y corrigiendo su errónea interpretación de los textos. El comunicado es sumamente importante porque ello indica que el Corán admite otras lecturas en temas tan cruciales para la convivencia como es el que se refiere a la igualdad social entre el hombre y la mujer. A su vez, las asociaciones feministas (Federación de Asociaciones de Mu-

jeros Divorciadas y Separadas, constituida por ocho agrupaciones; Consejo de la Mujer de la Comunidad de Madrid, integrado por un centenar de asociaciones; y la Asociación de Asistencia a Mujeres Agredidas Sexualmente) se querellaron contra el imán en julio del 2000, acusándole de apología, provocación e incitación a la violencia doméstica contra la mujer. La querrela siguió su curso en la Audiencia de Barcelona. Mohamed Kamal Mustafá, fue condenado por delito de provocación a la violencia de género en su libro, a 15 meses de prisión, pagar una multa de 2.160 euros y retirar de la venta los 800 ejemplares del libro.

La sura en conflicto se encuentra en el Corán 4, 34: *"Y respecto a aquellas de las que temáis que no os sean sumisas, reñidles, relegarlas a sus habitaciones, y golpeadlas"*. La versión que se propone, de acuerdo con los estudios filológicos realizados por Abdelmu'min Aya sobre la palabra "dáraba" no es "pegar", sino "dar un toque de atención": *"Y en relación a aquéllas de las que tengáis prueba de su hostilidad, hacedlas entrar en razón (discutid con calma la cuestión), evitadlas (abandonad su intimidad), e imprimid en ellas la necesidad de un cambio"*

El imán se ha visto en la necesidad de confesar públicamente: que él es un defensor de la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer; que solamente él en toda Europa defiende que la mujer musulmana ocupe también el cargo de imán; y que su trabajo no pasa de ser un libro de carácter exclusivamente histórico.

Este caso hace ver que el poder del nuevo paradigma es, sin duda, enorme. El vigor del paradigma globalizador vigente advierte que en el afán integrador de las diversas culturas no vale todo; que el *carácter relativizador*, necesario para la convivencia en nuestras sociedades multiculturales y plurireligiosas, tiene también sus límites. No todo puede aceptarse en nombre de la multiculturalidad, entendida como coexistencia de muchas culturas. Giovanni Sartori lo ha hecho ver con claridad y nos ha dado unos criterios o pautas para orientar sobre los límites de la tolerancia ya que no es posible fijar unas fronteras más allá de las cuales comenzaría la intolerancia. (Véase Sartori, G. 2001, p. 42). Las Religiones tienen que ir aprendiendo a liberarse, desprenderse y olvidarse de lo que es insustancial porque es claramente cultural. La nueva sensibilidad globalizadora no cesará de recordárselo constantemente.

Como fácilmente puede observarse, el paradigma de la globalización lleva dentro de sí misma una *ética vivida*, una ética como 'ethos', como *actitud*, como disposición anímica e interna que capacita para integrar, y poder, de este modo, convivir y coexistir en una sociedad cada vez más compleja y conflictiva, invalidando, cuando es preciso, éticas o compor-

tamientos éticos que no tienen nada que ver con el respeto a la dignidad de la persona. Si la ética tiene algo que decir y hacer, será siempre como ‘*ethos*’ de comprensión y solidaridad hacia la densa pluralidad de sus ciudadanos, siempre y cuando no se lesionen lo que hoy se entienden como derechos humanos.

La globalización, que es el encuentro con todo en la cercanía, lleva como estructura social propia y congénita la defensa del pluralismo. Después de la caída del muro de Berlín ya no se puede hablar en nombre de la humanidad sino es para decir que la pluralidad es el elemento sustantivo de la humanidad, es su riqueza y el único camino de supervivencia hoy. Admitir el pluralismo es admitir que todos pueden aprender de todos, es reconocer la precariedad y la limitación de las propias convicciones, es admitir que no se tiene la verdad total, es reconocer la propia insuficiencia y admitir que la humildad es la virtud del pluralismo. Humanidad y verdad absoluta se excluyen. Las ideologías monolíticas son deletéreas e ineficaces. Esto obliga a las Religiones a desprenderse de su afán de monopolio de la verdad y disponerse a aceptar este pluralismo y defender sus convicciones con el razonamiento, con la voluntad de servicio en la solidaridad, con el diálogo, palabra que nos es cada vez más necesaria. Hoy día la palabra ‘*caridad*’ no tiene mucho uso, preferimos sustituirla por *generosidad*, compartir, ponerse en la situación del otro y colaborar. Hoy tiene mucha importancia y, cada vez más, la palabra ‘*diálogo*’. Todo hay que dialogarlo, hasta en las familias los padres dialogan con los hijos, y las decisiones se toman después de dialogar. Pues bien, no nos damos cuenta que la palabra “*diálogo* –como nos dice el Papa Pablo VI en la Carta Encíclica *Ecclesiam summa*, III, 26, que la ‘*caridad*’ tiene un nuevo nombre, se llama ‘*diálogo*’, porque el diálogo es la forma de salir de sí hacia el otro, de aprender del otro, de reconocer **que la verdad está repartida**, que no es monopolio de nadie y que se hace luz en el diálogo. Por esta razón, el diálogo es una forma de reconocer y amar al otro. También las Religiones tienen que expresar el amor con el diálogo entre ellas. Y todo esto lo dice la vida, lo dicen las gentes, lo dice el pueblo. Y todavía hoy, se quiera o no se quiera, “la voz del pueblo es la voz de Dios”. Dios está hablando en la vida a favor del reconocimiento de los derechos humanos.

XI. GLOBALIZACIÓN Y LECTURA DE LIBROS SAGRADOS.

La globalización lleva consigo, como ya hemos dejado entrever, una clave hermenéutica que afecta a las Religiones y las puede ayudar a revi-

sar y dar sentido a sus textos sagrados. En el Evangelio de San Juan (Jn. 6, 41-51) se dice: “*Nadie puede venir a mí si el Padre no le atrae*”. De esta frase evangélica se podría deducir que únicamente la iglesia cristiana es la de los elegidos ya que a unos se les da la fe y a otros no. De aquí se desprende, a su vez, que los que pertenecen a otras Religiones no son elegidos y, por consiguiente, no se salvan. Los no elegidos viven en el error y en el engaño.

Esta actitud atrevida y pretenciosa es ajena a la realidad *plural* de la naturaleza humana e ignora la humildad proveniente del reconocimiento de la diversidad plural del ser humano. Si Dios ha querido la diversidad también en la humanidad, ello significa que Dios invita a los hombres a la *humildad esencial* para que nadie domine sobre nadie anulando la diversidad e imponiendo el pensamiento único. La experiencia nos dice que siempre que el orgullo atenta contra este orden establecido por Dios, sobrevienen el desastre y la destrucción, se pierde el Paraíso (Sobre esta idea RUÍZ DÍAZ, J. 2003, p. 175). El *espíritu de la globalización* se presenta, sin embargo, con la humildad que da el conocimiento de la realidad humana, dispuesta a mantener el pluralismo, incluso religioso, convencida de que solo el pluralismo salva al hombre de la violencia del totalitarismo, insidiosamente larvado y tentador, oculto en la entraña de las Religiones. El respeto a la diversidad propugnado por el paradigma de la globalización invita a las Religiones a hacer una reflexión sobre la propia fe en relación con la fe de los creyentes de otras religiones. Si previamente no se admite el pluralismo como realidad constitutiva de la misma humanidad del hombre, se instaura el monopolio de la salvación excluyendo los modos de salvación propuestos por otras Religiones. Los demás, sin duda, se salvarían, pero solo por la ignorancia, y siempre que vaya unida a la buena voluntad. Para la sensibilidad de la globalización esta conclusión invalida, evidentemente, las premisas.

Ya hemos dicho que el cristianismo en su pasado beligerante se olvidó del Sermón de la Montaña y que el Papa Juan Pablo II ha dicho que los conceptos de ‘Dios’ y de ‘guerra’ se excluyen por su propia definición.

La pregunta es obligada. ¿Se ha producido un cambio en la misma Religión? ¿Se leen sus textos de otra manera a la luz proyectada por el paradigma vigente de la globalización? ¿Se ha introducido una reflexión crítica sobre sí misma desde el corazón de la Religión o desde la sensibilidad social generalizada? Estas preguntas tienen la misma respuesta que pueda tener esta otra: ¿Por qué no llamamos ‘asesina’ a la sociedad democrática ateniense que en nombre de los ‘dioses’ mandó a la muerte a Sócrates? Sócrates, evidentemente, se puso a cantar una canción que no cantaba el

coro. Las posibilidades eran pocas. O aceptaba la mentalidad social vigente, es decir, el paradigma de la época, o pagaba con la vida. Es preciso reconocer que la Religión, inevitablemente, está inserta en un tiempo, en un lugar y encadenada a un paradigma. Aunque la Religión habla desde la eternidad, necesariamente es *hija del tiempo* y en él cobra su sentido. No hay Religión sin cultura o paradigma, y la ‘cultura’ o paradigma actúa como *comprensión* para facilitar la *interpretación* o la lectura de los acontecimientos en un momento dado. No se interpretan primero las cosas para después comprenderlas. Se interpretan porque se las está leyendo ya desde una comprensión. Lo primero es la comprensión. No hay interpretación sin comprensión previa, y la comprensión la da el paradigma. Esto lo dejó muy claro ya Heidegger en su obra *Sein und Zeit*, p. 148 (Véase Cancelo, J. 1998). Tenemos en San Agustín un ejemplo concreto de la necesidad de disponer de una *comprensión previa* a la interpretación. El cambio de actitud de San Agustín respecto a los donatistas pone de manifiesto que *el tiempo* proporciona la comprensión, la luz para hacer la hermenéutica de los textos sagrados. Agustín, convencido por la propia historia de su vida personal, defendió de corazón y en solitario contra la opinión común de los obispos y de los poderes romanos encargados de mantener el orden y la paz en la sociedad, la necesidad del diálogo paciente con los donatistas, rechazando cualquier intervención por la fuerza contra ellos, o que se promulgara un edicto de supresión, o que se empleara la coacción para conseguir su conversión. Sin embargo, al final, empujado por los acontecimientos de muerte, violencia y altercados, y movido por la *comprensión generalizada*, escribe en el año 409 la *Carta 93, II, 5* (Agustín, S., 1951, a, 93, II, 5). En ella, provisto ya de la comprensión por la que ha optado previamente, *hace hablar e interpreta* las Escrituras Sagradas a favor de la conversión por la fuerza. Ahora ya está capacitado para escuchar en las Sagradas Escrituras la *voz* de Dios que *obliga* a la conversión por coacción. Transcribimos algunos textos de la Carta.

“Piensas tú que nadie debe ser obligado a ser justo, mientras lees que el Padre de familia dijo a sus siervos: **A todos los que hallares, obligalos a entrar**; mientras lees que Saulo, el que después fue Pablo, fue compelido por una **imponente violencia de Cristo**, que le **obligaba** a reconocer y a retener la verdad” (Ibídem).

Agustín, que en un principio había solicitado únicamente protección para los católicos, reflexiona de nuevo desde la opinión común avalada, además, por la información que le llega sobre los desmanes y crímenes de las bandas de terror que eran los llamados ‘*cincunceliones*’, y que actua-

ban como el brazo armado de los donatistas. Los ‘cincunceliones’ eran el “mal de África” (Agustín, S. 1994, 16, 41), estaban en todas las regiones de África (Posidio, S. 1946, vol. I, c. X), eran una verdadera “banda de locos” que cometían horribles delitos, actuando con “desenfrenadas libertades y enloquecidas prepotencias” (Agustín, S. 1994, vol. XXXIX, 16, 41 y 20, 54) y aplicaban con “violencia deletérea espantosas torturas” (Ibíd., Debate del tercer día, 11, 22). Iban por los pueblos alborotando, “armados con diversas clases de lanzas y derramando sangre sin escrúpulo” (Posidio, S. 1946, vol. I, c. X). A los sacerdotes y ministros católicos “les ponían en los ojos cal y vinagre, y a otros les asesinaban” (Ibíd.). Y refiriéndose a los horrores causados a los clérigos dice: “Incendiaron iglesias, quemaron libros sagrados, arrancaron de sus casas a las personas, arrebataron o destruyeron cuanto tenían, y a ellos los golpearon, desgarraron, dejaron ciegos. No se contuvieron ni ante el homicidio” (Agustín, S. 1946, vol. XXXIII, 16, 22). Se llamaban a sí mismos “*Milites Christi*”, “soldados de Cristo” porque decían que luchaban contra el diablo. Su saludo y grito “Deo Laudes”, “Alabanza al Señor” “era más temido, dice Agustín, que el rugido de un león” (Agustín, S. 1967, vol. XXII, s. 132, 6, p. 470). También prepararon una emboscada al mismo Agustín cuando era obispo, pero gracias a que el conductor se equivocó de camino, consiguió salvarse (Posidio, S. 1946, vol. I, c. XII). Dentro de este contexto de muerte y violencia, Agustín escribe la Carta y se une a los que proponían la conversión de los donatistas por la fuerza. Dice así:

“Impresionado por todos estos ejemplos que mis colegas me han presentado, he cambiado de opinión. Mi primera sentencia era que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad de Cristo; que había que obrar de palabra, luchar en la disputa, triunfar con la razón para no convertir en católicos fingidos a los que conocíamos como herejes declarados. Mas esta opinión mía ha sido derrotada, no por las palabras de mis competidores, sino por estos ejemplos evidentes. Se me hizo ver en primer término que mi propia ciudad natal, que pertenecía entera al partido de Donato, se convirtió a la unidad católica por temor a las leyes imperiales” (Agustín, S. 1951, vol. VIII, Carta 93, V, 17).

Hecha la decisión, se impone buscar y establecer distinciones sibilinas para justificar la decisión, sin caer en la cuenta que el miedo al castigo es ya una forma de coaccionar. Agustín razona de este modo: “No hay que considerar el que se obligue a alguien. Lo que hay que saber es si es bueno o malo aquello a que se obliga. No digo que pueda ser bueno a la fuerza, sino que el que teme padecer lo que no quiere, abandona el obstáculo de su animosidad o se ve impelido a conocer la verdad ignorada. Por su te-

mor rechaza la falsedad que antes defendía, o busca la verdad que ignoraba, y así llega a mantener lo que antes no quería” (Carta 93, V, 16).

Y el principio se aplica a la interpretación de los textos sagrados como cuando dice: “*Si siempre fuese pecaminoso el promover una persecución, no hallaríamos escrito en los libros santos: Yo perseguía a quien calumnia ocultamente a su prójimo*” (Carta 93, II, 8).

La lectura de los textos ha cambiado completamente de color y hasta Dios ha cambiado de voz. Ya no es Dios quien *invita*, con la reflexión y el diálogo, a los donatistas a que vuelvan a la fe de la Iglesia católica. Ahora es Dios quien *obliga* a convertirlos por la fuerza. El cambio ha sido radical. Precisamente Agustín, criticando la violencia utilizada por los ‘*circunceliones*’, decía que “*no está permitido castigar ilícitamente lo ilícito o apartar ilícitamente de lo ilícito*” (Agustín, S. 1994, vol. XXXIV, 20, 54). ¿Quién dio a Agustín la licitud para convertir a los donatistas por la fuerza? ¿Los obispos? ¿Los romanos? ¿Las Sagradas Escrituras? ¿No hablaban las Sagradas Escrituras de amor paciente sin límites, de comprensión, de diálogo, de razonar sin desfallecer? Este primer Agustín, el del diálogo paciente, razonado y esperanzador, no se parece al segundo Agustín, al Agustín de la coacción por la fuerza.

También ha cambiado sustancialmente la manera de representarse a Dios y de concebirle. Evidentemente, no es Dios quien ha cambiado, ha cambiado la forma humana de *concebirlo* en el *tiempo*. Del Dios Inefable sólo se puede hablar con sentido *históricamente*, precisamente porque es Inefable.

El nuevo paradigma o la *nueva conciencia de vecindad global* que emerge y surge de las comunicaciones a escala mundial, de los millones de personas moviéndose por el mundo entero, del movimiento creciente migratorio, de las comunicaciones instantáneas con los puntos más lejanos, etc., está obligando a las Religiones a reajustarse ellas mismas, a salir del monólogo, del orgullo autosuficiente y devastador. Y, sobre todo, les está obligando a caer en la cuenta de que *lo más contrario a la vida son los absolutos*, los cuales, por otra parte, albergan y cobijan los radicalismos, los integrismos y la muerte en nombre de Dios. Para la conciencia actual de la globalización, quien en nombre de Dios se quita la vida y con ella mata para defender una causa presuntamente religiosa, no solamente se suicida él, sino que con él se suicida y muere también el Dios en quien cree y la religión que inspira su holocausto.

Hoy el paradigma reclama a las Religiones no ir con la espada en la mano para encontrarse con otras Religiones. La sensibilidad de la globalización invita a las Religiones a ir hacia las otras como se va, perdón por

ejemplo, a un restaurante chino. No se va sólo para descubrir y ver las diferencias y marcar distancias y barreras, sino para enriquecer la propia lista de los menús con las diferencias.

XII. EL TEMA DE DIOS EN UN MUNDO GLOBALIZADO: DIOS VUELVE EN UNA HARLEY.

La prepotencia de las Religiones puesta de manifiesto por la globalización y dada a conocer al mundo entero, sus errores manifiestos, la imposición de códigos civiles vigentes en una época como si fueran preceptos y mandatos de la voluntad divina, hacen que los mismos creyentes se hayan sentido defraudados y comiencen a *elaborar su propia Religión*. El éxito que ha tenido entre la juventud, incluso entre creyentes católicos de diferentes edades y estratos sociales, la obrita que lleva el título “*Dios vuelve en una Harley*”, merece que la tengamos en consideración como una manifestación más de la influencia de la globalización en las Religiones.

Hace ya tiempo se viene hablando del ‘ocaso de las Ideas’, que es tanto como hablar del ocaso de las grandes ‘visiones’ del mundo, calificadas hoy despectivamente como ‘meta-relatos’. Con la caída del muro de Berlín el laboratorio de la vida demostró, después de un trabajo de setenta años, que la vida es la que manda y la que triunfa, y no los sistemas ideológicos ni las ideas abstractas que siempre están de paso. La vida desbarata todos los entramados intelectuales elaborados para explicar el mundo y saber a qué atenerse. El mundo, las gentes hoy ya no se fían ni de las ideologías, ni de las filosofías y mucho menos de las Teologías. El hombre de nuestros días, gracias a la globalización, ha percibido la precariedad y la poca fiabilidad del mundo de las ideas. El hombre de hoy prefiere ir tras lo *verdadero* y lo *justo*, es decir, tras aquello que *hoy* y en nuestro mundo *tiene sentido* porque hace funcionar la sociedad, más que tras la verdad y la justicia. Las Grandes Religiones, que se han presentado como sistemas doctrinales permanentes, inculcados y propuestos con decisión como verdades absolutas e inmutables, han comenzado a perder credibilidad y a despertar una actitud de desconfianza hacia ellas. El sistema patriarcal que cruza los Libros Sagrados han contribuido a que muchas mujeres, en una época como la nuestra caracterizada por la reivindicación de la igualdad de sexos, hayan abandonado las Religiones institucionalizadas porque consideran como una injuria que la sumisión al hombre pueda presentarse como palabra de Dios. Las redes de las comunicaciones, aireando a los cuatro vientos del mundo los preceptos religiosos y morales contenidos en

los Libros Sagrados, han hecho ver sus errores, sus lados débiles y conflictivos, y sus mandatos, que para el hombre de nuestros días resultan, a veces, inmorales y ridículos.

Las Religiones, guiadas, sin duda, de buena voluntad, pero inconscientes de las propias limitaciones impuestas por el tiempo, y contando con la falta de información de las gentes y con la imposibilidad de contrastar los principios propuestos, se hicieron dueñas de los sentimientos del corazón de sus fieles y se convirtieron en la voz de las conciencias. Su poder fue absoluto. Pero la era de la información y su nuevo paradigma han dado a las gentes pautas suficientes para emitir, desde la vida real, un juicio sobre los Libros Sagrados. Si la Biblia legitima la esclavitud, la poligamia y la guerra; si declara impura a la mujer durante un tiempo determinado; si condena a muerte a los que tienen relaciones maritales durante la menstruación y a la joven esposa que ha mentido sobre su virginidad; si alaba entregar a las hijas vírgenes para ser violadas por los hombres antes que faltar al deber de la hospitalidad, etc.; si la Biblia legitima todo esto – siendo Dios el mismo autor del Antiguo y Nuevo Testamento–, con la Biblia en la mano no se puede inculcar ningún precepto de carácter moral, pues si se equivocó una vez, puede errar en los asuntos que hoy más afectan a las personas. Si entonces fue la sociedad la que, en nombre de la ética y de la dignidad humana, obligó a abandonar comportamientos permitidos por la Biblia como la esclavitud y otros ya mencionados, hoy es la globalización la que nos urge tomar posturas y aceptar realidades aunque estén prohibidas por la Biblia.

La relativización que lleva dentro de sí la globalización conmociona el pensamiento duradero. No se quiere escuchar ya la voz de nadie, sino la propia. Lo dice muy bien Mohamed Arkoun:

“Las voces seculares de profetas, santos, teólogos, filósofos, artistas, poetas y héroes han sido inexorablemente marginadas, descalificadas, marcadas por el escarnio, rechazadas en un pasado consagrado a la historiografía erudita o al olvido definitivo. Nuestras sociedades generan grandes directivos de empresa, banqueros que trabajan en secreto, campeones deportivos y estrellas que nutren entusiasmos efímeros, investigadores científicos altamente especializados que no tienen ni tiempo ni las fuentes de inspiración necesarias para producir valores intelectuales y espirituales realmente movilizados en el que el sistema de producción de intercambios económicos compromete el futuro ecológico del planeta y la calidad de vida de los hombres” (Mohamed Arkoun, 2002, p. 81).

La sensibilidad peculiar, puesta en circulación por la globalización, ha impulsado a muchos a ponerse a la búsqueda de su propia Religión aparte



Foto en portada de *Dios vuelve en una Harley*

de las instituciones religiosas o dentro de ellas. Encuentros realizados también con jóvenes universitarios indican que su religiosidad está tipificada, en gran medida, en la religiosidad propuesta en el libro titulado *Dios vuelve en una Harley*, y que en octubre del

2002 estaba ya en la decimotercera edición.

La protagonista, Cristine, sale de un bar situado en línea de playa, tropieza, cae y ve a un joven con una Harley en la playa. Pensó que debería estar loco aquel joven ya que había hecho rodar por la arena la deslumbrante moto.

Se entabla el diálogo.

En la *nueva religiosidad* lo importante es un *encuentro con Dios*, que puede darse en las formas más insospechadas, en el momento más inesperado y allí donde menos pensamos, pero siempre en algún acontecimiento que nos llama la atención *por lo inhabitual*. De lo que no hay duda es de que *siempre es posible encontrarse con Él* porque la vida está llena de acontecimientos sorprendentes. La protagonista, extrañada por la escena, le pregunta “¿Por qué te has acercado a mí en una Harley?”, a lo cual responde: “Tenía que atraer tu atención”. Y a la nueva pregunta de Cristine: ¿Y para qué la camiseta, la cazadora de cuero y semejante cuerpo?, responde: “Necesitaba una nueva imagen. Hoy en día la gente ya no se identifica con las sandalias y el pelo largo. Al menos, no desde los sesenta” (Brady, J. 2002, p. 63-64).

También reconoce que la palabra ‘Dios’ no es la única para poder invocarle y llamarle. Puede, incluso, estar llena de desconfianza y resultar incómoda por la carga negativa que ha acumulado a lo largo de la historia humana ya que se la ha pronunciado para justificar todo. Por ello, la nueva sensibilidad religiosa prefiere utilizar otros términos con el mismo valor: “Hay gente –comenta–, para la que todo lo relacionado con ‘Dios’ le desalienta sobremanera... y prefieren utilizar palabras como ‘Poder Supremo’ o ‘Fuerza Universal’... “Puedes inventarte otra, la que te vaya mejor,” (p. 54). Sobre todo, si tras esa palabra se han tenido experiencias amargas, como es el caso de nuestra protagonista, por lo demás, una situación muy generalizada. Dice: “Seguía sin poder usar la palabra ‘Dios’. De todos los hombres que me habían fallado en la vida, Dios había sido el más culpable. La mayor decepción. Ni una sola vez había sentido que

estaba de mi parte” (p.65). Por ello le dice: “*Si quieres llamarme ‘Dios’, por mi, de acuerdo. Si te sientes más a gusto utilizando otro nombre, pues vale*” (Ibíd. p. 64).

Lo importante no es el nombre, sino lo que evoca. Por esta razón es preciso cambiar el concepto de Dios y representarle como *luz que guía en la vida* y no como el juez castigador que te espera a la vuelta de la esquina para darte tu merecido: “*Me gustaría que dejaras de pensar en mí como Dios, es un término demasiado trasnochado* (Ibíd. p. 155)... *no estaré tranquilo hasta asegurarme de que pienses en mí más bien como una especie de guía...* “*Tu percepción de Dios es un poco imprecisa y he decidido hacerte desistir de esa idea.... Quiero ser algo más que ese tipo grande del cielo que anota todas tus malas acciones*” (Ibíd. p.155).

También es preciso cambiar la idea de Dios como ser Sapiientísimo y Todopoderoso, y pasar a representarle como *imperfecto*, como un ser que quiere lo mejor, pero que se equivoca, se corrige, se perfecciona, aprende y se hace mejor. Ante un ser imperfecto y perfectible, no caben las dificultades contra Él procedentes de la presencia del sufrimiento y del mal en el mundo y que han sido motivo de increencia. Nuestra protagonista, una enfermera con la vida llena de historias amargas, desilusiones, con demasiadas penas para creer en un Dios bondadoso e indulgente, confiesa que “*Era una atea declarada*” (Ibíd. p. 54). Veamos los textos en los que formula las preguntas:

“Si realmente fueras algún Ser Místico o Fuerza Universal, sabrías que te recé durante mucho tiempo. Y que tú no me escuchaste” (Ibíd. p.55).

“Quiero saber por qué dejaste sin respuesta tantas de mis plegarias. Quiero saber por qué has hecho tan difícil la vida de tanta gente, ya sabes, hambre, enfermedades y todo eso. Y aún más, ¿por qué estableciste un montón de reglas que no hay manera de seguir en el noventa por ciento de los casos y luego nos vendes el cuento de la culpabilidad cuando infringimos esas reglas?... Esos mandamientos (los Diez Mandamientos) eran bastante estrictos, ¿no crees? No daban margen a flaquezas humanas ni a circunstancias atenuantes” (Ibíd. p. 56-57).

En la respuesta a estas preguntas que tanto han sobrecogida a la humanidad creyente, y que siempre las ha considerado como un escándalo para la razón, incompatible con el Dios de bondad infinita y todopoderoso, Dios aparece como un ser que, como el mismo hombre, también aprende de sus errores. Dice así:

“Tienes razón en lo de los Diez Mandamientos. Era un recién llegado en el campo de la Fuerza Universal cuando se me ocurrió esa idea. Se me pasó por

alto que estaba siendo algo inflexible. Con franqueza, no comprendí que una lista de mandamientos no puede servir de guía para todo el mundo. Nos encontramos en niveles diferentes de desarrollo y evolución, y lo que sirve para una persona evidentemente no tiene por qué servir para todos los demás. Pero entonces aún no lo había descubierto.... (Ibíd. p. 58).

Consciente del fracaso de su programación para todos, para la masa, Dios vuelve a multiplicar sus trabajos al darse cuenta que no pueden existir programas universales, sino que todos los programas o todas las éticas deben quedar *personalizadas*. El trabajo de Dios, evidentemente, aumenta. Pero Dios vuelve para dar a cada uno su propia ética. No existe una ética válida para todos, sino que las normas se personalizan. Y esta es la razón de su vuelta al mundo:

“Este es el motivo de mi regreso.-dice-. Quiero entrar otra vez en contacto con todo el mundo y dar a cada uno su lista personal de mandamientos. Ya me entiendes, pautas que funcionen para el individuo, no para la masa... Y ahora te ha tocado el turno a ti, Christine. Por eso estoy aquí. Siento mucho que te haya tocado tan tarde, pero estoy seguro de que entiendes el volumen de trabajo que esto implica” (Ibíd. p. 58-59).

Dios es un ser que reconoce sus propias culpas, reconoce que muchas veces no ha acertado a elegir la mejor forma de manifestarse, pero que, no obstante, siempre se ha orientado por el bien y nunca ha dejado, cualquiera que sea la circunstancia, de acompañar a nadie. Dice así:

“Soy ese ‘Dios’ que a veces crees que no existe. Soy el ‘Dios’ que piensas que te juzga y te castiga. Pero no me conoces... aunque la culpa básicamente es mía. Tal vez no siempre supe revelar mi presencia, pero debes creerme, Christine: soy el Dios que te vio crecer y caer en la desesperanza. Intenté ayudarte muchas veces, pero en vez de confiar en mí, y aceptar mi ayuda, escogiste cabrearte y ponerte a la defensiva. Puedo entenderlo, pero espero que tú a tu vez entiendas que nunca he dejado de quererte ni te he abandonado” (Ibíd. p. 59-60).

Christine, sé que cuesta entenderlo, pero fuiste tú quien te apartaste de mí.... Baste con decir que nunca te he dejado y nunca lo voy a hacer, pase lo que pase” (Ibíd. p. 63).

Por ello dirá categóricamente: *“Estamos siempre evolucionando, mejorando, cada vez más cerca de las auténticas verdades. Incluso yo – admitió” (Ibíd. p. 55).*

Esto, evidentemente, choca con la formación religiosas recibida y no sabe uno dónde colocar las cosas. Hay una lucha entre la religión aprendida y la nueva religión.

“¿Incluso tú? –No acababa de entender aquello. ¿Cómo era posible que esta supuesta Persona Divina o Ser Místico, o lo que fuera, aún buscara respuestas y verdades supremas?

–Sé lo que estás pensando –me dijo– pero no hay nadie perfecto. La perfección es un espejismo, una manera de elevar tu objetivo

–¿Puedes leerme el pensamiento, ¿no es cierto? –pregunté.

–Prefiero decir que oigo lo que estás pensando” (Ibíd. p. 56).

Y cuando, incluso, Cristine da razones de su alejamiento de la Religión, Dios se confiesa a sí mismo como culpable y despistado en asuntos tan graves:

“Mira, Joe, ...la religión no funciona conmigo. Pasé demasiado tiempo en la escuela parroquial y en la iglesia como para que quede algo de fe en mí. ...

Conozco tus opiniones acerca de la religión y admito que lo más probable es que la culpa sea mía. Años atrás, me despisté un poco precisamente en ese asunto. Pero la gente también lió bastante el tema. Interpretaron erróneamente casi todo lo que dije y luego incluso libraron guerras para ver quién tenía razón. Se me fue totalmente de las manos” (Ibíd. p. 61).

Y cuando ya todo –de acuerdo, a su vez, al sistema educativo actual–, ha de ser personalizado, pues no existen ideas válidas para todos, el trabajo se le acumula a Dios:

“Se me ha amontonado el trabajo. Pero siempre procuro aprender, mejorar, y ser más eficaz en mi cometido” (Ibíd. p. 63).

Su excesivo trabajo no le mantiene alejado del mundo, al contrario, es el corazón de todas las cosas, la energía vital universal, la vida de las cosas vivas y el `yo`, incluso, de cada persona:

“Yo soy todo lo que es bueno, favorable y fuerte en el universo. Soy la energía que hace que las semillas se conviertan en flores y que las flores vuelvan sus bellos rostros al sol. Tal vez soy discreto y sutil, pero mi presencia no debe subestimarse. Yo soy tú y tú eres yo. Si quieres llamarme ‘Dios’, por mí, de acuerdo. Si te sientes más a gusto utilizando otro nombre, pues vale” (Ibíd. p. 64).

La presencia inmanente de Dios y su identidad con el ‘yo’ manifiestan la inseparabilidad del hombre con Dios y ponen de manifiesto que las deficiencias de Dios, al final, son las deficiencias propias de uno mismo y que, por tanto, el culpable es uno mismo. La suerte de Dios es la suerte de uno mismo:

“Haz un esfuerzo por comprender que cuando me culpas de las cosas, en realidad te estás culpando a ti misma. Recuerda, yo soy tú y tú eres yo. Estamos conectados para siempre y nunca te voy a abandonar, por mucho que intentes desterrarme de tu vida” (Ibíd. p. 70).

“Cuida de ti misma ante todo y sobre todo, pues tú eres yo y yo soy tú, y cuando cuidas de ti cuidas de mí. Juntos nos cuidamos el uno al otro” (Ibíd. p. 95).

Cuando se vivencia esta relación especial con Dios, entonces sucede lo imposible:

“Entonces sucedió algo sumamente extraño. Las olas del océano dejaron de avanzar en dirección a la orilla” (Ibíd. p. 57).

Es decir, el programa de vida comienza a ser otro. Se invierten las prioridades. Todo comienza a contemplarse como un milagro:

Se vive el momento, se centra uno en lo sencillo, en lo que no se ha reparado antes (Ibíd. p. 83). Regar, por ejemplo, las plantas, ver cómo absorben el agua, cómo el agua las conserva verdes, etc., (Ibíd. p. 84). Observar cómo las plantas renuevan su afán de vivir, sus frescos y vibrantes colores (Ibíd. p. 87). Contemplar el vuelo de las gaviotas (Ibíd. p. 87), las cigarras con sus sonidos (Ibíd. p. 88), reparar la atención sobre un nido de jilguero (Ibíd. p. 88). Levantarse temprano para ver los primeros destellos de luz (Ibíd. p. 88). Admirarse de los dedos de los pies, de sus destrezas y de sus funciones (Ibíd. p. 89). Observar la eficacia de los pulmones, de los oídos, de los ojos, etc., (Ibíd. p. 89), los ciclos de dormir, los sueños, la hibernación de los animales (Ibíd. p. 89). Y dentro del amplio ámbito de lo sencillo, comenzar –aunque parezca increíble–, a cocinar en lugar de salir a comprar comida rápida. No comprar cosas y ver escaparates, sino ver el milagro del entorno (Ibíd. p. 90).

Esta nueva actitud ante las cosas de la vida y ante la vida supone despojarse de los egoísmos, de las hipocresías y de la soberbia de la vida, que son el origen de todos los males y de la infelicidad. He aquí los textos:

“El amor propio es la raíz de todos los problemas. Renuncia al ego y dejarás sitio sólo a la felicidad” (Ibíd. p. 108).

“El orgullo me impedía reconocer abiertamente que no tenía la menor idea de lo que estaba hablando” (Ibíd. p. 119).

“El matrimonio es válido... pero solo funciona entre dos personas que han aniquilado sus propios dragones y que entienden que el verdadero amor es el que crece en un corazón que se ha fertilizado con las semillas del conocimiento de uno mismo, en un corazón que es lo bastante fuerte como para ser coherente con esa identidad propia tan difícil de aceptar”, (Ibíd. p. 127).

De aquí se siguen las nuevas pautas o directrices que Dios comunica al hombre de hoy para orientar la vida y sentirse feliz:

“No levantes muros, pues son peligrosos. Aprende a traspasarlos” (Ibíd. p. 67). Son muros que levantan en nuestro derredor el odio, la insolidaridad, el desamor, la rabia, etc. A Dios le gustamos sin muros (Ibíd. p. 68.). No pasar el día trabajando y el resto lamentando la propia situación. *El amor propio es la raíz de todos los problemas* (Ibíd. p. 108). *“Hay que vivir el momento, pues cada uno es precioso y no debe malgastarse”* (Ibíd. p. 82): Vivir y apreciar las puestas de sol, las brisas veraniegas, muchas cosas bellas que suceden a cada momento, amar lo que ves. Se trata de vivir el momento, centrarse en lo sencillo, en lo que no se ha reparado antes (Ibíd. p. 83). Vivir el momento y disfrutar de todo (Ibíd. p. 94).

Cuida de tu persona, ante todo y sobre todo: “Cuida de ti misma ante todo y sobre todo, pues tú eres yo y yo soy tú, y cuando cuidas de ti cuidas de mí. Juntos nos cuidamos el uno al otro” (Ibíd. p. 95).

“Renuncia al ego y dejarás sitio sólo a la felicidad” (Ibíd. p. 108). Esto conllevaría a, por ejemplo, quedarse únicamente con la ropa que necesitas, a desprenderse, incluso, de las que se tenga un recuerdo nostálgico especial, se trata de deshacerse de todo lo que corresponde a la antigua identidad (Ibíd. p. 108-113).

XIII. ALGUNAS OBSERVACIONES A ESTA CONCEPCIÓN DE DIOS EN LA GLOBALIZACIÓN.

La Religión ha estado siempre apasionada por dar razón y resolver armónicamente los opuestos que son el hombre y el mundo mediante el recurso a Dios. De hecho, la Religión logra la *‘armonia oppositorum’* capacitando al hombre a convivir con su opuesto que es el mundo. Ciertamente el hombre es pasión de felicidad incondicionada, pero el mundo le ofrece penuria, sinsabores y, a lo sumo, momento de felicidad a ráfagas. La Religión logra que el hombre *conviva armónicamente* con su opuesto. Por otra parte, el hombre es afán íntimo de Verdad, de Justicia, de Belleza, y, sin embargo, el mundo le ofrece solamente lo episódico, lo transitorio, la búsqueda siempre reiniciada y llevada por ensayo y error. También aquí la Religión logra que el hombre viva armónicamente y coexista con su opuesto. El hombre busca seguridad para su vida, bienestar y salud, pero el mundo le ofrece inseguridad en lo que constituyen sus fuentes de vida, sufrimiento y muerte. La Religión consigue que el hombre coexista resig-

nada, descuidada y tranquilamente con su opuesto, realizando, de este modo, la ‘armonía de los opuestos’.

La superación de los opuestos se lleva a cabo en la *representación de Dios* como ‘Dueño de la vida y de la muerte’. Donde hay vida, Dios puede poner la muerte. Y donde hay muerte, Dios también puede poner la vida. Para hacer desaparecer la arbitrariedad o la aporía de Dios, ya que es todopoderoso, de sabiduría infinita y de bondad interminable, la oposición “*Dios-Sufrimiento humano*” se resuelve declarando la ciencia del mal como una “*ciencia exclusiva de Dios*”. Es decir, se apela al *Misterio*. Dios tiene sus *razones ocultas* para actuar así y que el hombre no comprende.

En consecuencia, el hombre, por las cosas buenas que le suceden en la vida, *alaba* a Dios. Y por los infortunios, le *da gracias*, porque tales cosas sólo pueden ser un bien ya que Dios es bueno. La Religión desempeña la función de hacer que el hombre viva en armonía con los opuestos.

Sin embargo, la religiosidad de la globalización es capaz de *mantener* en sí mismas y en cuanto opuestas las aporías de la existencia humana, de convivir con ellas y no encontrar en ello contradicción alguna en el ámbito intelectual. Así es capaz de afirmar que Dios es bueno y busca siempre el bien, pero que se equivoca y aprende, como los hombres, de sus propios errores. Dios *corrige* constantemente sus proyectos sobre el hombre, se siente *culpable* de sus errores, se *arrepiente*, le presenta nuevas directrices y nuevas alianzas como el Dios del Antiguo Testamento, aunque en nuestro tiempo lo haga de *manera personalizada*. De modo que Dios y el error *en Dios* no se excluyen y, además, no encierra contradicción alguna.

Evidentemente, esta nueva religiosidad, aceptada, incluso, por estudiantes universitarios, es, filosóficamente considerada, *absurda*, toda vez que los conceptos ‘*Dios*’ e ‘*Imperfecto*’ son contradictorios. Conlleva, además, una concepción antropomórfica de Dios vasta y grotesca. Por otro lado, desde el punto de vista religioso nos parece insostenible ya que la *presencia inmanente* de Dios en las cosas se resuelve en una *identificación* con el universo y con el hombre. No hay distinción entre Dios y las cosas. Dios no está presente en las cosas como una persona está en el espejo que tiene delante, sino que el espejo y la imagen en el espejo son lo mismo. Dios y el Universo son lo mismo (Ibíd. p. 64, 70, 95). Por ello, no es de extrañar que si el mundo es imperfecto lo sea también Dios con el que se identifica. ¿No nos habremos salido, de este modo, del ámbito de la Religión para entrar en un ámbito de trascendencia puramente humana? La respuesta depende de lo que se entienda por Religión. Según Erik Borgman Religión es *dominar la contingencia*, como lo hacen las llamadas grandes Religiones. Pero también habría que considerar como Reli-

gión ajustarse a las aporías de la vida, vivir con ellas y desde ellas (Borgman, E. 2003, p. 653). La lógica sería esta: Es evidente que Dios es bueno; va en el concepto de Dios. Es evidente también, por las cosas que suceden a los hombres en la vida, que Dios es imperfecto. Lejos de ser esto una contradicción, manifiesta que Dios no tiene el poder de la sabiduría, aunque sí muy buena voluntad. Al hombre, pues, no le queda otro recurso que aceptar los opuestos y vivir desde ellos. ¿No es esto una forma de protestar contra la razón? ¿No es esto una forma de protestar contra la racionalización excesiva y abusiva de la que se ha hecho uso en las Religiones hasta convertirlas en una lista pesada de dogmas? Todo parece indicar que esto es preferible a confiar de nuevo en la razón.

Este tipo de religiosidad, sin embargo, contiene grandes valores: El *encuentro vivencial* con Dios, la contemplación de las *cosas como milagros y bendiciones* de Dios, la importancia de la *vida sencilla*, lo sorprendente de las *cosas cotidianas*, la ascética del *desprendimiento del 'Yo'*, amar lo que se ve, la *unión* constante e inseparable *con* Dios, la *personalización* de los mandamientos, la irrelevancia de grandes verdades, el carácter religioso de las *relaciones interpersonales*, la búsqueda de la armonía consigo mismo y con el entorno.

XIV. CONCLUSIONES.

Presentamos sucintamente las que, a nuestro parecer, constituyen las influencias principales de la globalización:

La constatación generalizada de que la vida desbarata todos los entramados intelectuales elaborados para explicar el mundo y saber a qué atenerse. Las gentes ya no se fían de las 'visiones del mundo', vengan de donde fuere, porque, en el fondo, no pasan de ser 'meta-relatos' para el momento.

La confirmación del pluralismo como realidad inherente a la misma esencia de los hombres y la afirmación del carácter relativizador, necesario para la convivencia en las sociedades multiculturales y plurireligiosas. El pluralismo salva de la violencia del totalitarismo.

La convicción insobornable de la igualdad de hombres y mujeres, y el rechazo cordial e indialogable a la discriminación de género.

Todo ello ha hecho que ninguna religión reclame hoy día poseer en exclusiva la verdad, ni poseer cuotas más altas de verdad. Esta actitud no es un mero silencio o un callar y esperar, sino la virtud proveniente de la humildad, del reconocimiento de los propios límites respecto de la verdad.

La sensibilidad globalizadora asistente al acontecimiento del 11 Septiembre 2001, sintió muy claro la necesidad y urgencia de una ‘ética mundial’, en cuya elaboración el teólogo alemán Hans Küng ha dedicado grandes esfuerzos y cuyo lema es: “No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones, y no habrá paz entre las religiones sin diálogo de las religiones”

Las desilusiones, los desengaños, los desencantos ocasionados por las institucionalizaciones de grandes Religiones han dado lugar a las *adaptaciones personales* de la Religión que sirvan de orientación en la vida, aunque sea a costa de caer en afirmaciones contradictorias y en abultados antropomorfismos. Si la Naturaleza es diversidad, si el mundo de las flores y de los animales es lo más opuesto a la homogeneización, la personalización de la Religión parece lo más acertado en una época de globalización y de individualismo exacerbado y que ya el filósofo alemán M. Heidegger había dicho que se caracteriza por *la huida del pensamiento*.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- AGUSTÍN, San, Obras completas de San Agustín. B.A.C. Madrid
- a) (1951) Cartas (Vol. VIII: 1-23).
 - b) (1994) *Carta a los católicos sobre la secta donatista*. Vol. XXXIV, 16, 41.
 - c) (1946) *Mensaje a los donatistas después de la Conferencia*. Vol. XXXIII, 16, 22.
 - d) (1967) Enarraciones sobre los Salmos. Vol. XXII. Salmo 132, 6,
- BARICCO, A. (2002). *Next. Sobre la globalización y el mundo que viene*. Anagrama, Barcelona. Toma el ejemplo de Jeremy Brecher y Tim Costello, *Contra el capital global*. Editorial Feltrinelli.
- BECK, U. (19989). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuesta a la globalización*. Paidós Ibérica. Barcelona.
- BORGMAN, E. (2003). *La cercanía despojada del Dios que libera. Marco para una teología cristiana ante otras formas de creencia*, en *Concilium*, 302, septiembre 2003.
- BRADY, J. (2002). *Dios vuelve en una Harley*. Ediciones B. Madrid.
- CANCELO, J. (1998). Los presupuestos de la hermenéutica de M. Heidegger, en *Cuadernos de Pensamiento*, Fundación Universitaria Española. Núm. 12, pp. 243-271.
- CANCELO, A. (2000). *El concejo de Val de San Miguel de Escalada. Un pueblo en el olvido y un monasterio para el silencio*. León.

- CORÁN, (2000). Versión de J. Vernet. Optima, Barcelona.
- DALAILAMA. (1997). *El buen corazón. Una perspectiva budista de las enseñanzas de Jesús*. PPC. Madrid.
- DE LA DEHESA, G. (2002). *Comprender la globalización*. Alianza Editorial, Madrid.
- ECO, H. (2000). *Entrevista por Florent Latrive y Annic Rivoire en Libération, 7/01/2000*: "... le modèle du millénaire sera saint Paul... Né en Perse dans une famille juive qui parlait grec, il lisait la Torah en hébreu, puis a vécu à Jérusalem où il parlait araméen. Lorsqu'on lui demandait son passeport, il était romain. Exemple intéressant de globalisation". Puede verse en www.litt-and-co.org/revueses_e-k.htm.
- ERASMO DE RÓTTERDAM, (2000), *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio*. Pre-Textos, Valencia.
- GÓMEZ MOMPART, J. LI. (2002). *El campo mediático y la sociedad de la información*, en José E. García-Albea, Natalia Catalá y José A. Diez Calzada (coord.),
- HUNTINGTON, S. (1993). *Foreign Affairs*, November/December 1993. El texto original dice: "In the modern world, religion is a central, perhaps the central force that motivates and mobilizes people (...). *What ultimately counts for people is not political ideology or economic interest. Faith and family, blood and belief, are what people identify with and what they will fight and die for*". Puede leerse en <http://www.foreignaffairs.org/19931201faresponse5213/samuel-p-huntington/if-not-civilizations-what-samuel-huntington-responds-to-his-critics.html>
- JUAN PABLO II, (1985). *Discurso a los jóvenes musulmanes en Casablanca*, el 19 de Agosto del 1985. En *Acta Apostolicae Sedis*. Vol. LXXVIII. Città del Vaticano. Librería editrice vaticana, 1986, pp. 95-104.
- JUAN PABLO II, (1999). *Mensaje a la XLIII Semana Social de los Católicos Italianos, 10 de noviembre de 1999*.
- JUAN PABLO II, 2001. *Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, 27 de abril de 2001*.
- KÜNG, H. (1999). *Una ética mundial para la economía y la política*. Trotta, Madrid.
- KÜNG, H. (2002). *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización. Conversaciones con Jürgen Hoeren*. Herder. Barcelona.
- KÜNG, H. (2004). *En busca de nuestras huellas. La dimensión espiritual de las religiones del mundo*. Debate, Barcelona.

- KUHN, T. (1997). *La estructura de las revoluciones científicas*. F.C.E., Madrid.
- MATACOTTA, Dante, *Simmaco. L'antagonista di Sant'Ambrogio*. Firenze Libri. Firenze 1992.
- MOHAMED CHAKOR, (2001). Aproximación al humanismo islámico. *INDIVISA. Boletín de Estudios e Investigación. Monografía I*, pp. 9-16.
- MOHAMED, A. (2002). *El islam actual ante su tradición y la globalización*, en Sediciones 17. Ed. Argitaletxe HIRU, S.L. Hondarribia (Guipúzcoa).
- PETER, B. (2001). *Wat Counts as Religion in Global Society? From Practice to Theory*, en Peter Beyer (ed.), *Religion im Prozess der Globalisierung*. Ergon Verlag. Würzburg. Sobre la definición o concepto de religión puede verse p. 125 y ss. Sobre *Dios en el budismo*, véase Hans Küng, *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización. Conversaciones con Jürgen Hoeren*. Ed. Herder. Barcelona 2002, p. 85-87).
- PETER, B. ed. (2001), *Religion im Prozess der Globalisierung*. Ergon Verlag. Würzburg 2001, *Vorwort zur deutsch-englischen Ausgabe*, p. VII).
- POSIDIO, San, (1946). *Vida de San Agustín*. BAC, Obras Completas de San Agustín. B.A.C. Madrid. Vol. I, c. X)
- RUÍZ DÍAZ, J. (2003). *La vida como cultura. Aproximación antropológica*. Huerga y Fierro editores, Madrid.
- SARTORI, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus, Madrid.
- SÍMACO, Q. A. (P.L.). *Relatio Symmachi urbis praefecti*, en *Patrologiae Latinae, Tomus XVI, S. Ambrosius*, París 1880, col. 1010, 10: “*Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*”. Hay versión reciente en español: Quinto Aurelio Símaco, *A nuestro señor Teodosio siempre agosto, de Símaco, varón clarísimo, prefecto de la Urbe*. En *Informes y Discursos*. Introducción, traducción y notas de José Antonio Valdés Gallego. Ed. Gredos, Madrid 2003, p. 36-47).
- SÍMACO, Q. A. (2003). *A nuestro señor Teodosio siempre agosto, de Símaco, varón clarísimo, prefecto de la Urbe* En *Informes y Discursos*. Introducción, traducción y notas de José Antonio Valdés Gallego. Gredos, Madrid.).
- VARIOS, 2000. *India. La magia de una cultura milenaria*. Orbis. Barcelona.
- VARIOS, (2002). *Los límites de la globalización*. Ariel Practicum. Barcelona. Sobre los aspectos negativos de la “*sociedad digital*” que tiene el peligro de crear el “*paraíso autista virtual*”, pueden verse pp. 54-56.
- ZAMAGNI, S. (2001). *Processi di globalizzazione, società civile e mercato*, en *Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea. Mondo e*

Terra. Globalizzazioni dell'economia e localizzazione dell'etica. Gennaio 2001.

ZYGMUNT, B. (1999). *La globalización. Consecuencias humanas.* Fondo de Cultura Económica. México.

EL CULTIVO DE LA IDENTIDAD Y DE LA DIFERENCIA EN LA SOCIEDAD MULTICULTURAL¹

por EDUARDO LÓPEZ LÓPEZ
Universidad Complutense de Madrid

INTRODUCCIÓN

Cuando se me propuso intervenir y escribir sobre un campo dentro de mi perfil científico, en concreto dentro del extenso campo de **La educación en un contexto multicultural**, se me señaló el marco dentro del cual podía intervenir en calidad de experto, el de la educación diferencial, pero se me dio libertad para fijar **la redacción precisa de mi intervención**, aspecto que agradezco. Mi tarea consistiría en resaltar las relaciones entre la diferencia y la identidad en una sociedad llamada descriptivamente multicultural. Y más en concreto, residiría en armonizar el cultivo, mediante la educación, de la diferencia y de la identidad en una sociedad multicultural. Se barajaron varios títulos. Rehuía la expresión *diversidad* y, ahora que he estudiado este tema más a fondo, me reafirmo en el acierto de tal elección. Sin embargo, ahora yo pondría, y en ese orden lo he desarrollado, en primer término el **cultivo de la diferencia** y a continuación el **cultivo de la identidad**.

Que en España ya **estamos en una sociedad multicultural**, aun

¹ Conferencia pronunciada en la Fundación Universitaria Española el día 28 de febrero de 2005 dentro del ciclo de conferencias enmarcadas en el Seminario de Pensamiento Ángel González Álvarez.

habiendo hace poco iniciado el camino, nadie lo niega. Por ello es preciso tener alguna idea clara sobre el tema, especialmente los educadores, los cuales en este tema están necesitados de orientación. Espero que esta mi intervención contribuya en algo a tal cometido. Desde luego para mí ha sido de enorme beneficio el haberme introducido en el tema. ¿Son compatibles el cultivo de la diferencia y el de la identidad? Desde luego que sí, aunque no es fácil. Es una tarea ardua, se trata de un largo y esforzado camino por recorrer.

¿Por qué se ha dicho que se huía en el título del vocablo **diversidad**? Como el lenguaje no suele ser neutro, una primera cuestión que se quiere abordar es la de si se debe hablar de **diferencia** o **diversidad**. Es un acierto la elección del término *diferencia* para expresar un objetivo de la educación. ¿Qué significado conllevan ambos términos?

Tanto diferencia como diversidad llevan un prefijo que puede significar cosas distintas, pero que al final les une cierta afinidad. **Di** o **dis** es un prefijo, que en latín tiene varios significados, como separación, oposición, origen o procedencia, extensión o propagación; en griego simplemente significa **dos**. **Diferencia** es un término que viene del latín *dif-fero*. **Fero** significa llevar, mostrar, entre los significados más relevantes. Diferencia es, por tanto, la cualidad de realidades que llevan distinta dirección, que van a lugares distintos. De entre las varias definiciones, me gusta aquella que viene a definir “diferencia” como la variedad entre cosas de una misma especie. Es menos usual su uso como controversia, disensión u oposición de dos o más personas entre sí. **Diversidad**, viene de **di** y del verbo **verto**, el cual significa hacer girar, volver, achacar, ... Le es más propio el significado de girar en distinta dirección, en dirección opuesta. El término significa lucha, contrario, enemigo, ... **Di-verto** tiene como su significado más propio el de dirigirse en una dirección opuesta, oponerse.

Así, pues, mientras el primero –diferencia– implicaría distinción, el segundo –diversidad– implicaría oposición. En este sentido si diferencia es una cualidad por la cual una cosa se distingue de otra dentro de una misma especie, diversidad es una cualidad por la que una realidad no solamente es distinta de otra sino que se contrapone a ella, tal vez para reafirmarse, erigirse, destruirla, ... Estos términos, decía, no son neutros en su significación. *Diversidad* es un término usado frecuentemente en la actualidad, de tal modo que la expresión *educación para la diversidad* ha sustituido a *educación de* (o, en el mejor de los casos, *en función de*) *las diferencias*, que es el significado que se ha venido utilizando durante décadas y, probablemente, siglos. Me parece que soy fiel a la realidad si digo que las

expresiones, tal como han sido escritas, reflejan bien el sentido de sus objetivos.

En el caso de las **diferencias** subsisten dos posiciones, según la concepción o juicio que se haga de ellas. Cuando son diferencias no deseables, se trataría de corregirlas, tendiendo a compensarlas, al menos desde instancias igualitaristas; si fueran deseables, se trataría de potenciarlas aún más. Se viene a decir educación en función de las diferencias (como punto de partida del proceso educativo), educación de las diferencias (para corregirlas) y educación para las diferencias (para potenciarlas).

En último término estamos tocando dos de las funciones básicas de la educación, la igualadora o compensatoria y la diferenciadora. En el segundo caso –**diversidad**– se habla ordinariamente de educación *para* la diversidad, no educación *de* la diversidad, como si de lo que se tratara fuera de corregir tal diversidad sino más bien de potenciarla o, al menos, de respetarla. La preposición *para* indicaría eso.

Que no son dos términos similares lo viene a evidenciar la lúcida y profunda frase del Papa Juan Pablo II pronunciada en el Mensaje, de fecha 15 de diciembre de 2003, para la Jornada Mundial del Emigrante y el Refugiado, que se celebró en 2004. Dice textualmente: **Cuando las “diversidades” se encuentran, integrándose, dan vida a una “convivencia de las diferencias”**. Lo malo es cuando las diversidades se distancian, las cuales, en vez de integrarse, se oponen, dando lugar a una desavenencia basada precisamente en las diversidades.

Estas significaciones distintas darían lugar a dos enfoques educativos, a **contenidos educativos** distintos. Dado que no son equiparables diferencia y diversidad, la distinción básicamente reside en que **diferencia**, aparte de ser la expresión clásica, es más pertinente por ser mucho más amplia en su significado y contenido. En ella se engloban dimensiones tanto subjetivas o personales de los alumnos como condiciones ambientales. Sin embargo, por **diversidad**, referida a estudiante (Cfr. ERIC, 2005), aparte de ser una expresión de cuño reciente (1997), se entiende la **variación dentro de una población de estudiantes de características tales como raza, religión, género, procedencia cultural, orientación sexual y clase socioeconómica**. Por tanto, mientras una educación basada en las diferencias cultivaría o tendría como campo de acción todo el ser humano, en su dimensión personal y social, la que se basara en la diversidad cultivaría solamente aspectos sociales y ambientales, y probablemente en una determinada dirección por excluyente.

¿En qué **fuentes** me he inspirado para la preparación próxima de esta intervención? He consultado expertos, colegas míos, entre los que destaco

al profesor Muñoz Sedano (2001) y a las profesoras Sales y García (1997). Me ha gustado leer historia, maestra de la vida; uno de los libros recientemente leído ha sido una biografía sobre nuestra Isabel I, La Reina Católica (Suárez, 2004), de la que se ha celebrado el V Centenario de su muerte, que me ha ayudado a comprender ciertos problemas relacionados con la sociedad multicultural de judíos, cristianos y musulmanes, con los que ella se encontró en sus reinos. Y he vuelto a leer la obra del profesor Sartori (2001) –*La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*–, que es experto mundial en los problemas actuales de los sistemas democráticos de Occidente. Y, una vez leída una reseña periodística, me ha interesado el mensaje del Papa Juan Pablo II, leído el 9 de diciembre de 2004 con ocasión de la Jornada Mundial del Inmigrante y del Refugiado; interés que he hecho extensivo a otros mensajes de años anteriores y su lectura me ha resultado enormemente enriquecedora por clara y concisa.

Aparte de las lecturas, sobre todo **he reflexionado** sobre el tema y he ido engarzando las ideas básicas, éstas que sirven de soporte al pensamiento firme de uno. Y me he dicho, y **adelanto el resumen o tesis** fundamentales de mi intervención:

- Si del cultivo de la diferencia se trata, es preciso decir que se ha de cultivar la diferencia, la que constituye la identidad personal, con todas sus dimensiones. De ahí que se haya ido a presentar cuál es la estructura de la diferenciación humana, sus componentes y engarces. Y me he dicho que, si de cultivo o educación en función de las diferencias se trata, puesto que la educación es perfeccionamiento intencional de las facultades específicamente humanas, se han de cultivar las diferencias o características humanas que más perfeccionen a toda persona sin límite alguno, en cualquier época y lugar. Decir esto ya obliga. Esto será objeto de la primera parte de mi discurso.
- En la segunda parte paso a analizar el cultivo de la identidad. Pero ¿de qué identidad? Si se examinan los modelos básicos de sociedad ante el problema que nos ocupa, el del multiculturalismo, proveniente de la inmigración, nos podemos encontrar con una identidad uniforme (sociedad monocultural), con identidades yuxtapuestas (sociedad multicultural) y con una identidad dentro del pluralismo (sociedad intercultural). Ni que decir tiene que me decanto claramente por la última.

De esto trataré. Así, pues, sin más preámbulos, me adentraré en las dos partes de mi intervención, el cultivo de la diferencia, para pasar más adelante al del cultivo de la identidad y cómo se pueden conciliar.

EL CULTIVO DE LA DIFERENCIA

Definición de educación

Me ha parecido necesario, al hablar del cultivo de las diferencias, cultivo que implícitamente se está convirtiendo en objetivo de la educación, hablar en primer término de educación. Si no hablamos de cultivo de cualquier tipo de diferencias, será preciso preguntarse ¿de cuáles? Para responder a la pregunta es preciso partir de una **definición de educación**. Esta definición en esencia debe consistir en el **perfeccionamiento intencional de las facultades específicamente humanas** (Cfr. García Hoz, 1968). Es decir, es acción de mejora (perfeccionamiento); es intencional, puesto que conlleva el logro de una meta de mejora o perfeccionamiento, que implica fines; y, finalmente, es específicamente humana. Es acción de mejora de las facultades, de las diferencias específicamente humanas. Esta definición **conlleva tres elementos** (Cfr. Mantovani, 1972) que la delimitan sustancialmente. Toda educación conlleva el estudio de la existencia de tres problemas, a saber:

- Su problema previo, la idea del hombre;
- Su problema esencial, la idea del fin; y
- Su problema derivado, la idea de los medios.

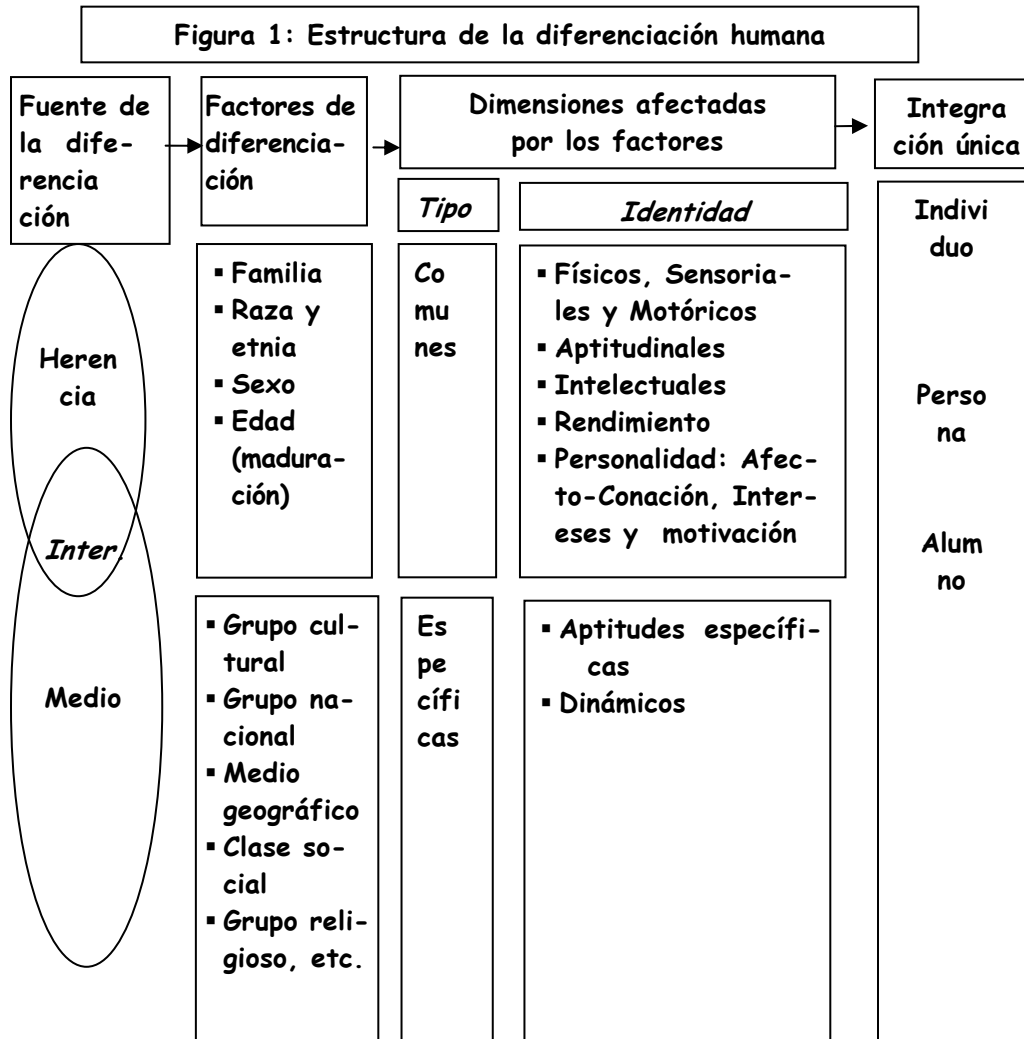
De tales aspectos habrá que hablar en las páginas siguientes. Porque de la esencia de la educación será el paso del hombre educable (**idea del hombre**) a la idea del hombre educado (idea del **fin**) mediante el recurso a los **medios**. Por tanto, la educación es medio, es acción de mejora, de transformación de algo mejorable a algo mejorado.

Para responder a la pregunta ¿quién es el **sujeto de la educación**? Es preciso acudir a diversas ciencias, que ayudan a entender cómo es el sujeto de la educación de una forma integrada. En la respuesta a dicha pregunta tienen mucho que decir la biología, la antropología, la psicología y la sociología, entre los campos o ciencias del saber principales, incluso la Pedagogía, como

² Juan Mantovani (1972): *La educación y sus tres problemas*, Buenos Aires, El Ateneo, 9ª edición. Me inspiraré en este libro al seguir el esquema del desarrollo en parte.

ciencia del cambio hacia mejor del ser humano. Y, además, aquéllas que trascienden el ámbito de lo empírico, como la Filosofía y la Teología.

Para entender qué es el hombre, alumno educable, es preciso compren-



derle en las dimensiones de que se compone, aunque estén al final integradas en un ser único; es preciso conocer las fuentes de donde procede su identidad, las fuerzas a que está sometido, de qué elementos estructurales se compone y, finalmente, a qué da lugar, es decir, al alumno, sujeto de la educación, pues aun aceptando el “alcance común y comunitario de la

educación, no por ello debe olvidarse que, ante todo e inmediatamente, es un quehacer dirigido a sujetos particulares que, tomados uno a uno, son todos ellos personas” (Naval Durán y Altarejos Masota, 2000, 163). En resumen, es preciso estructurar de algún modo la personalidad humana.

1) Estructura de la diferenciación humana

De entre las distintas formas de **estructurar la diferenciación humana** una de las que mejor se adapta al pensamiento educativo, sin decir con ello que ella sea una forma de estructuración del modelo educativo, es la que presenta el prof. De la Orden (Orden, 1988) en el gráfico adjunto (Figura 1). Es decir,

- las diferencias humanas tienen un origen y van ligadas a unos factores de diferenciación;
- estos factores afectan a la existencia y grado de desarrollo de una serie de rasgos y dimensiones;
- y estos rasgos y dimensiones en un modo peculiar de organización dan lugar a la constitución de la personalidad individual.

2) Origen y factores de diferenciación

En dicho gráfico se contiene la diferenciación humana de un modo estructurado. En efecto, existen dos básicas **fuentes de diferenciación** humana, la herencia y el medio, y, si se quiere, su interacción.

Ambas fuentes configuran una serie de **factores de diferenciación** humana; es decir, tales factores tienen una especial vinculación o dependencia de la herencia o el medio. Tradicionalmente, de dichos factores han surgido distintas formas de educación de grupo, según los grupos vengan definidos por la familia, la raza, la etnia, el sexo, la edad, el grupo cultural o nacional, el medio geográfico de procedencia, la clase social, el grupo religioso, etc. Estos son los factores de los que en gran medida depende un determinado desarrollo de la personalidad de los educandos, ya sea porque lo potencian, ya porque lo limitan en sus originarias potencialidades. De aquí surgieron en la historia de la educación, y en la actualidad nuestra más próxima, expresiones como educación compensatoria, educación rural/urbana, educación de gitanos, educación masculina y femenina, educación infantil/primaria/ secundaria/..., educación de élites, educación judía, educación católica, educación musulmana, educación germánica, etc.

Según este enfoque de las diferencias, características tales como raza, religión, género, procedencia cultural, orientación sexual y clase socioeconómica, que son el contenido de la diversidad, tal como se dijo, se convierten en objeto de contemplación por la educación, al menos como punto de partida para asumir el influjo que tales factores pueden tener en el desarrollo de los rasgos, de los que se hablará a continuación.

El problema desde el punto de vista educativo se plantea cuando estos factores se quieren convertir en objetivo de desarrollo en sí mismo, es decir, para potenciar la identidad de tales grupos hasta el grado de ser excluyentes de los demás y valorarlos negativamente desde el punto de vista de su contribución al enriquecimiento propio. Anteriormente existía cierto grado de homogeneidad de raza, de religión, de cultura, ... pero ahora esa homogeneidad se ha roto. Esto es lo que añade la sociedad multicultural, la existencia de **grupos étnicos**. Por ellos se entienden (Cfr. Thesaurus ERIC, 2005) los subgrupos dentro de un orden cultural o social más amplio que se distinguen de la mayoría o de cualquier otro grupo por su procedencia nacional, religiosa, lingüística, cultural y, a veces, racial.

Grupos étnicos no es idéntico a **grupos de minorías** (Thesaurus ERIC: incorporada en 1997). En efecto, por esta expresión se entiende que son subgrupos dentro de una sociedad más amplia y que se distinguen de la mayoría y de cualquier otro por la raza, la herencia nacional o, a veces, por la afiliación religiosa o cultural. Sin embargo, a diferencia de los grupos étnicos, **añaden la connotación de ser objeto de prejuicio o discriminación**. Esta connotación es importante porque por el hecho de ser minoría no siempre se produce discriminación, ya que existen grupos o minorías privilegiados.

Lo que ordinariamente suele ocurrir es que los grupos étnicos son además o pertenecen a minorías desfavorecidas, por tanto marginadas y discriminadas. Este problema ya se había planteado en los Estados Unidos de América cuando con ocasión de la implantación de los programas de **educación compensatoria** hacia 1965 eran objeto o destinatarios de tales programas grupos de minorías étnicas y raciales, como los indios, los negros, entre otros. No en vano el término **desfavorecido** (*disadvantaged*) se refiere (Cfr. ERIC, 2005) a individuos o grupos que tienen un bajo status en una sociedad particular por razones de raza, sexo, etnia, economía, lenguaje, localización geográfica, ambiente, educación, discapacidades, etc. Tradicionalmente para estos grupos se habilitaba la educación compensatoria, la cual (Cfr. ERIC, 2005) es entendida como el tipo de educación que persigue compensar (o igualar) los déficits ambientales y de experiencias en relación con áreas tales como escolarización, alojamiento, empleo, pobreza, racismo y otros factores sociales y culturales.

3) Rasgos y dimensiones afectados

¿Cuál es la importancia de los factores mencionados desde el punto de vista de una educación en función de las diferencias? Es muy simple la respuesta: Dichos factores afectan los **rasgos** constitutivos de la personalidad humana. ¿En qué sentido?

Admite varias matizaciones la respuesta. En primer término en el sentido de que pueden condicionar el *grado* de desarrollo de algunos (los **comunes**). Es decir, los rasgos comunes, por el hecho de ser comunes, todos los poseemos. En consecuencia, que **un rasgo** se posea en similar grado o en distinto grado dependerá de los factores de diferenciación mencionados. Según que un grupo de personas sea similar o diferente en ese rasgo, en ese mismo grado habrá grupos homogéneos o distintos. Ahora bien, cuando una persona es definida en **varios rasgos**, aunque sean comunes, al final, por la peculiar combinación del grado en los rasgos, resulta la persona individual. Es decir, que los rasgos son fuente de homogeneización y de diferenciación.

Ahora bien, además, hay rasgos que se poseen o no se poseen; es decir, rasgos, cuya *presencia o ausencia* delimita básicamente sujetos individuales. Son los rasgos **específicos**. Así, mientras los primeros son variables, es decir, son comunes en las personas, los segundos son atributos o cualidades, es decir, se tienen o no se tienen.

Pero, además, tanto unos como otros rasgos pueden entrar en **interacción**. Es lógico pensar que, si hay rasgos comunes, en la medida en que varias personas posean esos rasgos en la misma o similar cantidad, se podrán constituir grupos. Piénsese en grupos de sujetos con similares habilidades físicas, sensoriales o motóricas; en alumnos con similares aptitudes, inteligencia, con un similar nivel de rendimiento y con una determinada personalidad. De aquí derivan expresiones como educación especial, educación de superdotados, educación física especializada en personas de alto rendimiento, formación profesional especializada, incluso educación artística, etc. Derivan de los rasgos, de cómo se manifiesten.

4) Personalidad individual

Ahora bien, ¿cómo se constituye la **personalidad individual**? Se ha dicho que los rasgos comunes pueden ser fuente de agrupamiento. Pero pueden serlo de diferenciación en la medida en que las personas posean dichos rasgos comunes en distinto *grado*. Además, es una fuente lógica de diferenciación individual la existencia de los rasgos específicos, por su

propia naturaleza. Y, finalmente, de la peculiar interacción entre todos, los comunes y los específicos, surge una nueva fuente de diferenciación individual.

En este sentido, al final del proceso de estructuración de la diferenciación humana las únicas diferencias humanas contemplables por la educación son las **diferencias individuales**, sea cual sea el contexto grupal en que los alumnos se encuentren. Por dichas diferencias se entienden las que existen en personalidad, actitudes, fisiología, procesos perceptivos y de aprendizaje, etc. que son las que dan cuenta o explican la variación en la conducta y en las realizaciones (Cfr. Thesaurus ERIC, 2005).

¿Por qué se insiste tanto en este aspecto de las diferencias individuales? Sencillamente, porque **la educación** no entiende de otros condicionamientos que los del **desarrollo pleno, al máximo de las potencialidades humanas, de cada ser humano**. En este sentido, cuando en el título se habla del cultivo de la **diferencia** en la sociedad multicultural, no se está diciendo otra cosa que lo que se dice de cualquier educación.

Defectuosa, inadecuada e injusta será aquella sociedad en la que no se persiga el logro de la máxima potencialidad en la persona, que es la búsqueda de la máxima identidad personal. La posición básica que subyace a mi exposición radica en que el único enfoque aceptable de la educación en función de estas características en las que difieren los seres humanos es aquél que incorpore las diferencias individuales, esto es, el alumno individualmente considerado, como elemento central de la intervención educativa.

¿Qué es lo que debe hacer la educación ante tales diferencias? Se ha dicho desde siempre que la educación cumple, entre otras, dos funciones, la igualadora y la diferenciadora. ¿Cómo se hacen compatibles ambas **funciones** de la educación, la **igualadora** y la **diferenciadora**? Ambas son necesarias y hasta complementarias, las cuales se entienden en la medida en que ambas se enmarcan dentro del concepto potenciador de la educación. Me explico.

La **función igualadora** deriva de la contemplación de situaciones de clara desventaja en los alumnos y en las personas por razones principalmente ambientales. En este sentido lo que se ha de perseguir es el incremento o mejora del nivel de partida, pretendiendo igualarse con aquellas personas o grupos que por no estar en desventaja ambiental se constituyen como normativos. Hay casos paradigmáticos en la educación. Uno, tal vez el más significativo, es el de la *educación compensatoria*, al que se ha aludido. Los destinatarios son los sujetos **desfavorecidos** (*disadvantaged*) y para estos grupos se habilitaba la educación compensatoria.

Algo similar ocurre con los *superdotados desfavorecidos* (gifted disadvantaged, ERIC, 2005), los cuales son personas de superior capacidad o potencial que son a la vez económica, educativa o socialmente desfavorecidos. La llamada *educación especial* es un caso bien elocuente, aunque los orígenes del problema suelen ser más de raíz biológica. Se pretende que quienes se encuentran en inferioridad mejoren tendiendo a igualarse con los que no tienen deficiencias. Esta es la función de igualación.

Esto es educación. Lo que se pretende es igualar, hacia arriba, es decir, potenciar o educar. Esto significa que la función igualadora no equivale a función igualitarista. De ningún modo. Esta sin duda está subyacente en las posiciones de algunos igualitaristas, especialmente contrarios a la función diferenciadora, a la que brevemente aludiré a continuación. Y voy a mencionar un ejemplo un tanto intranquilizador por lo que tiene de perverso. Un colega, miembro de un Tribunal en un acto público de oposiciones, achacaba a uno de los candidatos el que se dedicara al estudio de la educación de los superdotados porque su cultivo atentaba contra la cohesión social.

En un enfoque multicultural es dudoso que se persiga la superación de tales desventajas, mientras probablemente se ande tras la búsqueda de individuos que se identifiquen como grupo con tal característica de desventaja para servir de soporte a la acción de denuncia y reivindicación.

La **función diferenciadora**, a la que acabo de aludir, es obvio que deriva de la contemplación de sujetos, personas, alumnos en definitiva, que, aun no siendo desfavorecidos o en desventaja por cualquier circunstancia, se pretende que desarrollen al máximo sus capacidades, habilidades o potencialidades. Es el caso de los alumnos **superdotados**, de las personas de alta capacidad, de los que están adornados de especiales aptitudes para la música, la pintura u otro campo, de los que sobresalen en algún rasgo motorico, sensorial, etc. En todos los casos es de justicia potenciarlos, porque la educación es acción de perfeccionamiento. Aquí es donde se pone en práctica institucionalmente o en el ámbito familiar el *efecto Mateo*, es decir, dar más a quien más tiene, para que tenga más. Esto es educación.

RECOPIACIÓN

Como resumen de lo dicho en las páginas anteriores, en las que se ha presentado como objetivo educativo el cultivo de las diferencias, me parece conveniente explicitar que dentro de las **diferencias individuales** se encuentran los aspectos de otros enfoques, si bien no se **magnifican** unos, los multiculturales y étnicos, en perjuicio de los educativos. Me explico.

Los factores **étnicos y culturales** no se magnifican, de tal modo que ellos sirvan para acuñar la personalidad individual, sino que éstos forman parte, como un rasgo más, por muy importante que sea, de dicha personalidad, a la cual contribuyen a configurar. Dicho de otro modo, un alumno, sujeto de la educación, tiene una determinada raíz genética y ambiental, pertenece a una determinada familia, raza, etnia, sexo; tiene una edad concreta, pertenece a un grupo cultural y nacional, ha nacido en un entorno social más o menos favorecido, confiesa una religión, ... Pero, además, por efecto de dichas procedencias, ha desarrollado unos determinados rasgos físicos, sensoriales, motóricos, aptitudinales, intelectuales, de personalidad, de intereses, de aptitud para tareas específicas, de rendimiento o aprovechamiento escolar previo; y tiene una determinada voluntad para aprender y un concreto interés por un campo concreto del saber.

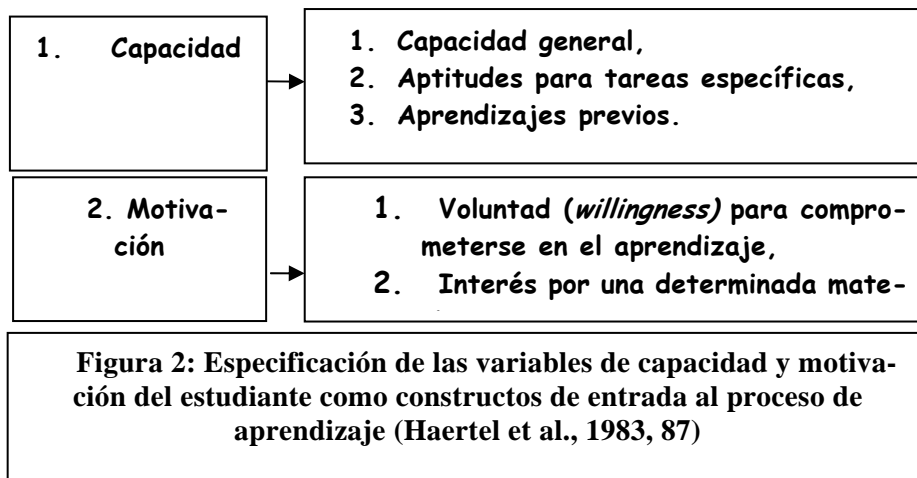
Lo que no se debe potenciar mediante la educación es la **identificación selectiva de algunos** rasgos o factores, especialmente de factores, y en concreto los étnico-culturales, como hacen ciertas políticas de la diversidad y sin duda las políticas multiculturales, de tal modo que al final se esté educando para la confrontación, el enfrentamiento y el sometimiento y no para una “convivencia de las diferencias”. Sartori (2001) dice que el enfoque multicultural lo que hace es focalizarse en un rasgo de identidad de grupo –clase social, religión, orientación sexual, ...– y dejar de lado las características individuales, a las cuales contribuyen, como uno más de los elementos, ese elemento de diversidad. Es decir, el gran error educativo que comete el multiculturalismo es diluir la individualidad en la identidad de grupo. Hay que volver a insistir en que el único sujeto de la educación es el sujeto individual.

Ya se dijo que si la educación consiste en el perfeccionamiento intencional de las facultades específicamente humanas, de todas, el lugar de los factores es el de ser los configuradores de una determinada forma de ser de las facultades, pero lo que hay que educar son dichas facultades y, en la medida en que sea posible y conveniente, corregir algunos factores. Por tanto, la educación ha de consistir, por una parte, en potenciar la identidad personal, mediante el perfeccionamiento de sus facultades, independientemente del grupo de adscripción, el cual, si coartara tal perfeccionamiento, vendría a ser un limitador del desarrollo personal y a ser una categoría por encima de la persona.

Si a esto que es básicamente psicológico, además, añadimos la aportación más propiamente pedagógica, se justifica más la identidad individual de todo ser humano que se educa, esto es, es preciso considerar al alumno individualmente. Es decir, si los rasgos de los que se ha hablado son de tipo físico, apti-

tudinal, de personalidad y de aptitudes específicas, es evidente que son rasgos biopsicológicos básicamente. Sin embargo, la investigación educativa viene en nuestra ayuda para responder a la pregunta de cuáles son los **rasgos o variables personales más importantes de cara al aprendizaje**.

Haertel et al. (1983, 87) analizan los 8 modelos de aprendizaje escolar más significativos y llegan a la conclusión de que las variables educativas básicas de los alumnos se agrupan alrededor de la capacidad y de la motivación al aprendizaje. Es decir, que las diferencias más relevantes de cara al aprendizaje son las que derivan por una parte de la capacidad, esto es, la capacidad general, las aptitudes para tareas específicas y los aprendizajes previos; y, por otra, las que derivan de la motivación, esto es, la voluntad para comprometerse en el aprendizaje y el interés por una determinada materia o campo. En la figura adjunta (Figura 2) se ilustra lo que se quiere decir.



Ahora bien, ¿en qué medida esta potenciación de las diferencias, de lo personal ha de ser compatible con una necesaria cohesión social dentro de un contexto nacional? Dicho de otro modo, ¿en qué grado hay que armonizar la potenciación de las diferencias con el fomento de la necesaria identidad? De esto se hablará a continuación, de cómo y hasta dónde cultivar la identidad.

5) El cultivo de la identidad

Se citaba anteriormente la frase de Juan Pablo II “**cuando las ‘diversidades’ se encuentran, integrándose, dan vida a una ‘convivencia de las diferencias’**”. Le doy tal importancia a esta frase que

las diferencias”. Le doy tal importancia a esta frase que me parece que detrás de ella se encuentran los problemas que voy a pasar a comentar.

SUPUESTOS PREVIOS

Como supongo que estamos hablando de la sociedad multicultural en nuestras sociedades occidentales y en concreto en nuestra sociedad española, me parece que antes de continuar es preciso dejar sentadas algunas – pocas – premisas, sin las cuales difícilmente se entiende lo que se pueda afirmar a continuación o simplemente no se estará acuerdo con ello:

- 1) Nuestra sociedad occidental y española está profundamente impregnada de los valores de la llamada cultura occidental, esto es, de la cultura griega, romana y cristiana.
- 2) Toda sociedad precisa de unos, aunque mínimos, principios fundamentales que todos los ciudadanos deben compartir para que sirvan de principio regulador de su convivencia y no se desintegre.
- 3) Estos principios se pueden concretar en tres documentos importantes, que regulan la convivencia, aunque a cada uno de nosotros no nos satisfagan plenamente:
 - Me refiero a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada y proclamada por la Resolución de la Asamblea General 217 A (iii) del 10 de diciembre de 1948.
 - La Constitución Española, aprobada por Las Cortes en sesiones plenarias del Congreso de los Diputados y del Senado celebradas el 31 de octubre de 1978; ratificada por el pueblo español en referendun de 6 de diciembre de 1978 y sancionada por S.M. el Rey ante las Cortes el 27 de diciembre de 1978 de 1978.
 - Tratado por el que se establece una Constitución para Europa³.
- 4) Estos principios deben ser vigentes para todas las personas integrantes de una determinada sociedad y para todos los que deseen integrarse en ella.

³ Habrá que ver cómo evoluciona en el tiempo este germen de dicha Carta Magna.

- 5) No todas las culturas han llegado al mismo grado de respeto a los derechos de la persona. En conjunto y formalmente se puede afirmar que los países occidentales han asumido dichos valores en sus respectivas legislaciones y en su práctica diaria con mayor grado de perfección que en otros países.

Es decir, citando el título del libro de Salomone (2003) *–idénticos, diferentes, iguales* (same, different, equal)–, que ella lo aplica a las relaciones entre hombres y mujeres dentro de un contexto de la disputa escuelas mixtas o de un solo sexo, adaptándolo a nuestro tema, se puede afirmar que:

- Es evidente que somos **diferentes**. No hay más que observar que, como grupo, hay grupos de personas que tienen distinta religión o valores religiosos diferentes, que suelen pertenecer a un nivel social distinto, que tienen unos valores distintos, unas costumbres, lengua, nivel cultural, ... No podemos negar la existencia de diferencias. Por tanto, como punto de partida para abordar el problema de la multiculturalidad es preciso reconocer las diferencias.
- Sin embargo, somos **iguales** en otra categoría, la de la dignidad de personas humanas. Esta es una aportación significativa de la religión cristiana, que se concreta en los documentos legislativos. Esta dignidad se reconoce en las legislaciones de los propios países y en los convenios internacionales firmados.
- Mas, por otra parte, aplicándolo Salomone (2003) a las relaciones entre hombres y mujeres, decía que no somos **idénticos**. Aquí, aplicado a nuestro campo, debemos decir que somos idénticos, según en qué sentido. ¿Se puede plantear el problema en forma de conflicto de identidades? Identidad con el grupo de procedencia, identidad con el grupo de acogida, ... Algunos quieren plantearlo como antagónico. Nosotros queremos plantearlo como compatible y complementario.

Posiciones ante la multiculturalidad

Si la multiculturalidad es un hecho de partida, ¿cuál es la posición de llegada? Aunque son muchas y variadas las posiciones ante la multiculturalidad tres son las que lógicamente como esquema organizador se pueden considerar: O se pretende absorber a las personas que proceden de otros entornos (sociedad monocultural), o se las yuxtapone con las de acogida

(sociedad multicultural) o se las integra en la sociedad que les recibe (sociedad intercultural).

Un fiel exponente de estas tres posiciones se puede encontrar en las posiciones que se adoptan ante el aprendizaje de una lengua, en este caso de acogida. Es evidente que el primer paso para la integración es el aprendizaje de la lengua de acogida. ¿Por qué es preciso que todos los ciudadanos de una nación hablen un mismo idioma? La respuesta es sencilla: Una **lengua** es ante todo un instrumento de comunicación y vehículo de cultura en su dimensión escrita. En consecuencia, cuantas más personas la hablen, más personas podrán comunicarse y beneficiarse de la cultura, que ella ha producido; y por contra, cuantas menos personas la hablen, menos personas podrán comunicarse y beneficiarse de la cultura, que ella ha producido. Bien claro lo tienen los nacionalistas cuando potencian su propia lengua y hostigan la de la nación a la que los nacionalistas pertenecen. Para constituir su propia nación un elemento imprescindible es la implantación de una lengua, que se hable, que sea instrumento de comunicación y vehículo de la cultura.

Una cosa buena, entre muchas, tienen los grandes idiomas, como el nuestro, **el español**, de origen castellano, y es que son lenguas plurinacionales y multiétnicas, las cuales no suelen servir de seña de identidad para nadie. Y por eso su utilidad. Es decir, no se presenta como enfrentado a nada ni nadie, excepto para los que se empeñan y buscan otra cosa, esto es, sustituirlo por su propia lengua. El español lo hablan alrededor de 400 millones de personas de 20 naciones, de infinidad de etnias, y es minoritaria pero no minúscula en otras muchas.

En la actualidad existen **entre cuatro a cinco mil lenguas** en el planeta⁴. La mitad de ellas las habla menos gente de las que cabe en un teatro – alrededor de 1500 personas. La mitad de esa mitad son lenguas tan minúsculas que las habla menos gente de la que cabe en un palco. Muchas han **desaparecido**. El vicedirector de la RAE –Gregorio Salvador– afirma: “Si no hubieran ido desapareciendo lenguas en el transcurso de la historia, porque en sus hablantes triunfó la fuerza de intercambio sobre el espíritu de campanario, no habríamos alcanzado el nivel de civilización en que nos hallamos y sólo existirían lenguas mínimas, lenguas de tribu o incluso simplemente familiares”. Muchas **se están extinguiendo** y sus posibles hablantes se han ido integrando en una lengua de intercambio más exten-

⁴ Algunas ideas van a ser entresacadas de **La Tercera** de ABC (miércoles, 19 de enero de 2005), titulada *Lenguas minúsculas*, cuyo autor es Gregorio Salvador, Vicedirector de la Real Academia Española de la Lengua.

sa, que les ha permitido ensanchar su mundo y sus perspectivas de futuro. Lo triste es pensar en la soledad final de esas personas, aisladas en su lengua y sin poder comunicarse: “los vasquistas –dice– saben que la última hablante del roncalés, la novena lengua eusquérica, fue doña Antonia Anaut, una anciana completamente sorda de Isaba, que falleció a los 88 años, en abril de 1976, tras pasar los postreros años de su vida hablando roncalés sin que nadie la entendiera”.

Ante hechos tales como el peligro de desaparición de lenguas minúsculas los devotos del multiculturalismo defienden que la diversidad es un valor en sí y que, por tanto, es preciso preservar dichas lenguas como de absoluta prioridad aun a costa de violentar las voluntades y los intereses de los afectados. Cuenta Gregorio Salvador la decisión que el entonces ministro sandinista de Cultura, Ernesto Cardenal, tomó de establecer como obligatoria para los niños de una etnia la lengua que entonces hablaban cuatro ancianos de esa etnia por el evidente peligro de desaparición, hecho inadmisible para él.

Es preciso confesar que una cosa es el valor o bien que en sí representa una lengua, que es conveniente mantener, y otra cosa bien distinta es que dicha preservación se haga a costa de violentar los intereses y voluntades individuales. Es un caso claro de preeminencia de los intereses de identidad de grupo sobre los individuales, que se conculcan.

¿Qué derecho tenemos de obligar a la incomunicación y al alejamiento de los bienes de la cultura a personas concretas que nos empeñamos en que hablen una lengua minúscula, aun siendo muy loables los intentos de salvaguardarla por considerarla un bien a proteger? Si la lengua es ante todo un instrumento de comunicación y vehículo de cultura en su dimensión escrita, entonces hemos de escoger y potenciar la comunicación cuando entre en conflicto con la preservación de una lengua. Dice nuestro académico, refiriéndose a las pobres gentes que hablan lenguas minúsculas en América y África: “hay quien pretende mantenerlas, desvalidas, en su exigua prisión lingüística, ajenas e ignorantes del mundo que con nosotros habitan, con todo o lo malo que éste les pueda ofrecer (...). Y para más inri, en nombre del progreso y la revolución”.

Por tanto, tres son básicamente las **opciones** en consecuencia de lo dicho. Una consiste en la imposición del aprendizaje de un idioma único, con la consiguiente prohibición del uso y aprendizaje de los restantes. La otra consiste, en su versión más extrema, en la coexistencia de varios idiomas en una nación, hablando cada uno de los grupos étnicos el suyo propio, por ser señas de identidad del grupo. Y una tercera consistiría en la obligación del aprendizaje y uso de un **idioma común** como medio bá-

sico de comunicación entre todas las gentes de dicha nación, siendo compatible con el aprendizaje y uso de otras lenguas en zonas o grupos concretos, que se comportarían como minoritarias, aunque no minúsculas.

En nuestras actuales sociedades es difícil identificar políticas tendentes a la erradicación de lenguas minoritarias en beneficio de las nacionales; sin embargo, no es infrecuente encontrarnos con lenguas minoritarias, que pretenden erigirse en condiciones de igualdad con la nacional e incluso, si las condiciones lo permiten, de exclusividad en el territorio o grupo étnico de referencia. Cuando esto ocurre, tales grupos se encierran en su ghetto y se presentan como enfrentados a los mayoritarios nacionales, de los cuales forman parte, y deben formar para que un determinado país persista. Un ghetto o gueto es una situación o condición marginal en que vive un pueblo, una clase social o un grupo de personas. Y no podemos condenar a nadie a dicha situación.

En otros casos, en la actualidad infrecuentes en nuestro contexto occidental aunque no infrecuentes en otras latitudes donde los totalitarismos no por poco conocidos son inexistentes, es una imposición de una única lengua y persecución de otras.

Voy brevemente a pasar a describir estas tres posiciones, insertando al final un cuadro que resume los principales rasgos de cada uno.

2.1 Identidad asimilacionista: Sociedad monocultural

Cuando un pueblo, una nación con su cultura y valores, no desea perder su identidad, cuando se ve amenazada, a todo el que viene le fuerza a asimilarse a la cultura de destino, que lo acoge. Es el modelo de la asimilación uniformista, en el caso más extremo. Se induce en el que viene a la supresión u olvido de la propia identidad cultural. Muchos ejemplos existen en la historia de la humanidad. Y cuando se habla de cultura, se está incluyendo dentro de ella, la religión, que suele ser el elemento aglutinante de muchas sociedades.

En muchos casos se provoca la expulsión del que ha venido, si no acepta y se adhiere a la cultura; se lo margina como ciudadano de segunda; o se vive en un gueto o apartheid, no digamos de casos de desaparición física. En la mayoría de los casos se da una reacción o rechazo ante este asimilacionismo, por parte del grupo asimilado o marginado, que es de rebeldía y rechazo, con el consiguiente conflicto. El otro es considerado inferior, se busca la absorción e inmersión en la cultura de acogida y la colonización.

¿Cuáles son los modelos y **programas** educativos más conocidos agrupados en torno a estas políticas asimilacionistas⁵ o de afirmación hegemónica de la cultura del país de acogida? Diversos grupos étnicos son absorbidos en una sociedad que se supone relativamente homogénea, imponiendo la cultura del grupo dominante:

- 1.1. Modelo **asimilacionista**: Para poder participar de la cultura nacional, los alumnos de minorías étnicas deben liberarse de la identidad étnica pues de lo contrario sufrirán retraso académico.
- 1.2. Modelo **segregacionista** para minorías étnicas o grupos raciales determinados. Consiste básicamente en el apartamiento temporal, mientras los alumnos no estén en condiciones de incorporarse con normalidad al grupo de referencia no segregado.

Los motivos principales suelen ser dos, por una parte, el nulo o defectuoso dominio del idioma de la sociedad de acogida, que es vehículo de transmisión cultural e instructivo, hasta que se puedan incorporar a las clases con mínima normalidad; y, por otra, el deficiente nivel de entrada al proceso ordinario en los dominios de conocimientos. Además, puede existir actitud negativa ante lo escolar o hacia el modelo que se le presenta; u otro tipo de razones.

- 1.3. Modelo **compensatorio**: Conlleva el que los alumnos de minorías étnicas se desarrollen en unos contextos familiares y sociales en los que la adquisición de las habilidades cognitivas y culturales se ve seriamente dificultada para funcionar con éxito en la escuela. Por tanto, precisan de programas compensatorios del deficit sociocultural. Como estos programas conllevan que, quien es compensado, esto es, igualado, tiende a lograr el estándar o nivel adquirido por el grupo socialmente no desfavorecido, esta tendencia hacia arriba en ocasiones es concebida como colonización de un grupo social por otro. Y de ahí el rechazo. Personalmente no estoy de acuerdo en que el modelo compensatorio se pueda descalifi-

⁵ Se toman algunos datos de A. Muñoz Sedano (2001): *Enfoques y modelos de educación multicultural e intercultural*. Documento original del autor en el Curso Experto en Dirección de Centros Educativos Concertados, Madrid, Curso 2000/01

car con estos argumentos. Mas no entro en ello en este momento.

Por tanto y en resumen, el objetivo que se pretende en estos grupos de modelos y con muchos matices, es el de la absorción de un grupo por otro; la concepción del grupo es como deficiente e inferior; y la sociedad que se busca es la monocultural.

2.2 Identidades irreconciliables: Sociedad multicultural

En el título de mi intervención se parte de un hecho, la sociedad multicultural. A partir de ese hecho se pregunta cuáles son los límites y las relaciones entre la promoción de la diferencia y la identidad en ese tipo de sociedades. Es decir, las sociedades multiculturales son realidades de convivencia de heterogéneos dentro de un mismo marco geográfico y dentro de una organización administrativa unitaria, ordinariamente la nación.

En este apartado por multicultural no estamos entendiendo el hecho, que es innegable, sino la norma. Es decir, como objetivo social y educativo, ¿es bueno que haya sociedades multiculturales? Y una pregunta más: ¿Es posible que a largo plazo haya sociedades multiculturales coexistiendo en armonía? Desde luego, cuando si lo que se busca es la homogeneidad en la sociedad, a largo plazo este tipo de sociedades, y cuanto más distantes peor, están condenadas al fracaso y normalmente a la tragedia.

Estaba recordando la lectura de libros de nuestra historia de España y acudía a los relatos de cada día en torno a los conflictos en este momento ligados en su mayor parte a los nacionalismos exacerbados, vinculados a su vez en algunos casos a grupos religiosos. Acudiendo a la historia recordaba el problema que la Reina Isabel I, La Católica, tenía planteados cuando, en 1492, expulsó a los judíos del reino de España. Y recordaba asimismo cómo el rey Felipe III expulsó en 1609 a los musulmanes (moriscos) del reino de España. Para estos reyes las sociedades constituidas por estos tres grupos culturales eran vistas como irreconciliables. Tengo serias dudas sobre la supuesta pacífica convivencia entre culturas en España, en la época en la que coexistieron, la judía, la musulmana y la cristiana.

Lo que quiero afirmar es que históricamente en las sociedades multiculturales una de las culturas se erige como hegemónica o pretende hacerse hegemónica. Aunque no siempre el grupo que viene domina sino que en ocasiones es dominado. Estoy pensando en los visigodos en España. Lo que suele suceder es que los dominados se encuentran en mayor o menor

grado marginadas, no aceptan el sometimiento, se rebelan y surge el conflicto. La sociedad es mosaico de culturas separadas, una simple juxtaposición de grupos de inmigrantes y de autóctonos, que tienden a una recíproca cerrazón de las culturas. Como una consecuencia natural, se fuerzan, potencian y exageran artificialmente los aspectos que resaltan la identidad del grupo cultural; se presenta éste como enfrentado a los demás grupos, como medio de su propia supervivencia; se crean fronteras de diverso tipo y, el aspecto más grave desde mi punto de vista, surge la paradoja de destacar o supervalorar la identidad del grupo perdiendo la identidad personal.

¿Cuáles son los **modelos** y **programas** de educación multicultural, los cuales se agrupan en torno a políticas, que preconizan el reconocimiento de la pluralidad de culturas, de la validez de las distintas culturas? Si acudimos a Muñoz Sedano (2001) se pueden citar los siguientes:

2.2.1. Modelo de *curriculum* multicultural. Son muchos los programas que adoptan este modelo. Se pueden mencionar los programas de aditividad étnica, programas biculturales y bilingües, programa de mantenimiento de la lengua materna, ...

2.2.2. Modelo de pluralismo cultural. Como ideología y política aboga por la defensa de todas y cada una de las culturas, su preservación y desarrollo allá donde estén los grupos culturales que los sustentan.

2.2.3. Modelo de competencias multiculturales. Proceso por el que una persona desarrolla un cierto número de competencias en múltiples sistemas de normas de percibir, evaluar, creer y hacer. Los individuos aprenden a movilizar, según las situaciones, competencias culturales diversas.

2.2.4. Modelo de orientación multicultural. Se trata de vincular la identidad personal con el desarrollo de la identidad cultural de los sujetos.

Este modelo es muy expresivo de lo que viene a ocurrir con este enfoque multicultural: Se trata de vincular la identidad personal con la cultural del grupo. Es decir, se pierde la identidad personal en la del grupo. Se despersonalizan los sujetos, pierden su identidad.

Es preciso afirmar que, aunque es comprensible, el multiculturalismo presenta muchos inconvenientes tanto social como educativamente. Socialmente el multiculturalismo es un proyecto que pretende la creación de

una nueva sociedad y es creador de diversidades. Fabrica la diversidad, haciendo visibles las diferencias, que intensifica y multiplica. Por tanto, encierra a los individuos en una identidad cultural fija e inmutable que les priva de la libertad de elegir su propia fórmula cultural; a la vez refuerza las fronteras entre los grupos, acentúa los riesgos de intolerancia y rechazo del otro; cosifica y folcloriza la cultura, que deja de ser una realidad viva.

Desde el punto de vista educativo, acentúa las dificultades de acceso a la igualdad de oportunidades para los inmigrantes y miembros de grupos minoritarios, identificando minoría con marginación. Rompe el equilibrio educativo entre el desarrollo personal y la socialización. El valor de las personas humanas individuales queda diluido implícita o explícitamente en el grupo estereotipo. Además, el maestro queda perplejo y paralizado en un relativismo sin saber qué es lo que debe enseñar, si es que quiere ser respetuoso con las culturas de los alumnos de las minorías; estigmatiza y margina los alumnos de las minorías, a quienes se asigna una identidad socialmente desvalorizada; y fragmenta el *curriculum* bajo el impacto de reivindicaciones particularistas.

¿Qué se esconde bajo las siglas **educación multicultural**? Desde el 1 de agosto de 1979 ofrece ERIC (2005), en su Tesauro la siguiente definición cuando afirma que es

“la educación que implica a dos o más grupos étnicos y que está diseñada para ayudar a los participantes a clarificar su propia identidad étnica y a apreciar la de los demás, a reducir el prejuicio y los estereotipos, y promover el pluralismo cultural y la participación en condiciones de igualdad”.

Es decir, es una descripción conceptual que está a caballo entre la educación intercultural y la multicultural. Este tipo de educación, según esta descripción, promueve el conocimiento de la propia identidad y el aprecio de la de los demás en condiciones de igualdad. A esto los autores llaman educación para la tolerancia. ¿Es sólo tolerancia o existe algo más? Cuando se dice “aprecio de la de los demás”, ¿se están refiriendo al respeto? Lo que está claro es que la tolerancia es el gran valor. Lo que se busca es el conocimiento de la propia identidad, el aprecio de la de los demás y la promoción del pluralismo cultural.

¡Educación para la **tolerancia**! Este es el valor que se predica doquier. ¿Es la tolerancia un valor? ¿Cómo y cuándo surgió la tolerancia? El concepto de tolerancia surgió en Francia (católicos contra hugonotes – seguidores de Calvino en Francia– desde 1562 a 1598) y en general en las

naciones europeas sumidas en guerras de religión entre católicos y protestantes. Estos pidieron a los católicos tolerancia, después de haberse matado cruelmente durante más de tres décadas. El absurdo de la Guerra les enseñó que era preciso acordar reglas de convivencia para que personas de distintas creencias, etnias o costumbres, pudieran convivir en paz. Fue entonces cuando comenzaron a hablar de tolerancia, como alternativa práctica frente a las frustradas estrategias violentas de sometimiento a la disidencia. Una vez que las guerras religiosas fracasaron, la tolerancia apareció como el único camino viable para la supervivencia física, la coexistencia y ... la convivencia. En otras palabras, se comienza a tolerar porque no se puede someter.

¿Es la tolerancia un valor? Para explicarlo se me ocurre la pregunta: “Ud. ¿qué prefiere, que le toleren o que le respeten?”. Tolerar es soportar, transigir, ... permitir, indulgencia. “En España ¿cree que hay que tolerar otras religiones o que hay que respetarlas?”. El respeto (no la tolerancia) es condición para el diálogo, que es condición para sostener opiniones diversas, las cuales pueden enriquecerme dentro de un contexto de pluralismo. El paso final es el relativismo y el subjetivismo, que matan todo atisbo de enriquecimiento. Esta fórmula es bien distinta de la que se presentará, en donde lo que se pretende no es la yuxtaposición de culturas, aun con un pacto de no agresión, sino la integración de ellas mediante el conocimiento, valoración y enriquecimiento de elementos de las de los demás.

Por tanto, en los modelos multiculturales el alumno es conceptualizado como diverso, se persigue la tolerancia como objetivo educativo y la vía de logro es la mera yuxtaposición de culturas.

2.3 Identidades conciliables: Sociedad intercultural

La sociedad intercultural es una sociedad plural. El multiculturalismo niega el **pluralismo**. Este se aplica a sociedades voluntarias, mientras que el multiculturalismo inventa identidades, que se hacen obligatorias para la adscripción multicultural. El pluralismo se construye sobre líneas de división sociales y culturales que se cruzan, mientras que el multiculturalismo se construye sobre escisiones acumulativas. Mientras el pluralismo atenúa las identidades, ya que es una sociedad abierta muy enriquecida, el multiculturalismo crea identidades reforzadas, desmembra la comunidad pluralista en subgrupos de comunidades cerradas y homogéneas internamente. Se plantea como ruptura histórica, con consecuencias graves de división interna con peligro para su propia supervivencia.

Construir una sociedad intercultural es algo arduo, lento, difícil, lleno de fe en el éxito final a pesar de las contrariedades. Se podría decir a los pesimistas que es la única solución. Porque, si se piensa detenidamente, ¿qué otras alternativas caben? Teóricamente, una de las otras dos: O sometimiento de las culturas a una, creando una sociedad monocultural; o establecimiento de una sociedad multicultural con el riesgo de fragmentación de la sociedad en grupúsculos con pretensión de hegemonía cualquiera de ellos. La historia reciente de sociedades multiculturales ha abocado a guerras, conflictos inacabables, construcción de muros físicos de incompreensión, exterminio de pueblos enteros, ... Es decir, a la larga estamos condenados por nuestro bien a una sociedad intercultural.

Sartori (2001), en su *La sociedad multiétnica*, afirma en la conclusión:

“Europa existe (...) como una realidad pluralista creada por el intercambio intercultural, por el interculturalismo. Y no, lo repito, por el multiculturalismo. El multiculturalismo lleva a Bosnia, a la balcanización; es el interculturalismo el que lleva a Europa” (p. 129).

Este mismo autor viene a decir que para que exista convivencia en pluralismo debe existir una reciprocidad, según la cual el que viene recibe una serie de bienes, servicios y riqueza cultural, que, si no le gusta, ha podido desechar optando por otras regiones, pero a cambio debe dar otra serie de bienes, uno de los cuales es la aceptación de los valores culturales y las normas básicas de convivencia de la sociedad de acogida. Mal asunto cuando para el pueblo de acogida si el que viene no viene a integrarse sino a conquistar.

Este es un problema perenne y de todas las épocas. Los romanos bien lo entendían con el dicho “**Si fueris Romae, romano vivite more**” o “**Dum Romae vivis, romano vivite more**”. Si vienes a Roma y mientras vivas en ella, vive según las costumbres romanas. O el dicho nuestro: “Allí donde fueres, haz lo que vieres”.

Mientras el multiculturalismo crea sociedades cerradas, poco permeables a las aportaciones de otros pueblos y personas, y por tanto pobres, las sociedades abiertas son permeables a las aportaciones de otros pueblos y personas en sus modos de vida, creaciones, saberes, ... De este modo se da una fecundación recíproca de las culturas, lo cual requiere conocimiento y apertura, en un marco de entendimiento y benevolencia. La cultura del inmigrante es vista como un elemento enriquecedor del país de recepción. De este modo se llega a una comunión de etnias, basada en el principio del respeto a las diferencias. Por ello, cuando las “diversidades” se encuentran, integrándose, dan vida a una “convivencia de las diferencias”.

Corresponde al inmigrante esforzarse por dar los pasos necesarios para la integración social: Aprendizaje de la lengua nacional; enriquecimiento de la cultura del país de destino, mediante la impregnación de los valores de la cultura que recibe, incluidos los religiosos; adecuación y sometimiento a las leyes en condiciones de igualdad; tutela de los valores comunes irrenunciables, basados en los derechos humanos universales y trato a todos sobre la base de la igualdad de derechos; etc.

En el cuadro (cuadro 1) siguiente presento el resumen de mi pensamiento.

Cuadro 1: Análisis de distintos tipos de sociedad –monocultural, multicultural e intercultural.			
Criterios de análisis	<i>Tipo de sociedad buscada</i>		
	Monocultural	Multicultural	<i>Intercultural</i>
• Conceptuación de la persona	Inferior	Diversa	<i>Diferente</i>
• Objetivo perseguido	Absorción-adaptación	Yuxtaposición	<i>Integración</i>
• Actitud del que acoge	Colonizadora	Tolerante	<i>Respetuosa</i>
• Contexto	Totalitario-impositivo	Excluyente: Balcanización	<i>Integrador-enriquecedor</i>
• Resultado	<i>Sociedad sojuzgada</i>	<i>Sociedades cerradas</i>	<i>Sociedad abierta</i>

CONCLUSIÓN

Se trata de un proceso largo encaminado a formar sociedades y culturas que sean cada vez más reflejo de los multiformes dones de la naturaleza. Quiero finalizar leyendo la frase del Papa Juan Pablo II, que se enmarca dentro del interculturalismo:

Cuando las “diversidades” se encuentran, integrándose, dan vida a una “convivencia de las diferencias”. Se redescubren los valores comunes a toda cultura, capaces de unir y no de separar; valores que hunden sus raíces en el idéntico *humus* humano. Eso ayuda a entablar un diálogo fecundo para construir un camino de tolerancia recíproca, realista y respetuosa de las peculiaridades de cada uno. En estas condiciones, el fenómeno de las migraciones contribuye a cultivar el “sueño” de un futuro de paz para la humanidad entera.

Si diéramos la vuelta a la frase tendríamos ésta:

Cuando algunas diferencias selectivas se potencian, tendiendo a diferenciar, dan vida a una incomprensión entre las distintas identidades. Con ello se ignoran los valores de otras culturas, capaces de desunir y no de unir. Esto contribuye a instalar una incomprensión mutua entre grupos étnicos, campo abonado para construir un camino de intolerancia irrespetuosa de las peculiaridades de cada uno de los grupos. En estas condiciones el fenómeno de las migraciones contribuye a cultivar la pesadilla de un futuro de conflictos y luchas en la humanidad.

De nosotros depende una u otra forma de enfocar el problema del multiculturalismo.

REFERENCIAS

- GARCÍA HOZ, V. (1968). *Principios de Pedagogía Sistemática*. Madrid: Rialp, 4ª edición.
- HAERTEL, G. D., Walberg, H. J., & Weinstein, T. (1983). "Psychological models of educational performance: A theoretical synthesis of constructs". *Review of Educational Research*, vol.53(1), pp.75-91.
- MANTOVANI, J. (1972): *La educación y sus tres problemas*, Buenos Aires, El Ateneo, 9ª edición.
- MUÑOZ SEDANO, A. (2001): *Enfoques y modelos de educación multicultural e intercultural*. Documento original del autor en el Curso Experto en Dirección de Centros Educativos Concertados, Madrid, Curso 2000/01.
- ORDEN HOZ, A. de la (1988). Conceptualización de la Pedagogía Diferencial. *Bordón*, vol.40:4,543-551.
- SALES, A. & García, R. (1997). *Programas de educación intercultural*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- SALOMONE, R. M. (2003). *Same, different, equal. Rethinking single-sex schooling*, New Haven and London: Yale University Press.
- SARTORI, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid: Taurus.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (1997). *Isabel I, reina (1451-1504)*, Barcelona: Ariel.

LOS ESPEJOS DE PRÍNCIPES Y LA TRANSMISIÓN DEL SABER EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL

por MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA
Universidad San Pablo-CEU (Madrid)

INTRODUCCIÓN: LOS ESPEJOS DE PRÍNCIPES Y LOS DISTINTOS GÉNEROS.

A la hora de estudiar un fenómeno tan complejo y esquivo a la mentalidad política actual como el de los espejos de príncipes medievales conviene adoptar la mayor amplitud de miras posible. En primer lugar, no podemos seguir encorsetados en unas estrechas perspectivas, relativamente imbuidas de presentismo, que exigen a los textos políticos medievales una autoidentificación palmaria como tales. Esta reflexión, que se podría extender a otros campos de la historia de las mentalidades, no por repetida en los últimos tiempos deja de ser necesaria para la cuestión que nos ocupa. Pese a la revisión historiográfica impulsada en el campo de la historia política por la Escuela de *Annales*, muchos investigadores aún se resisten a abrir su mirada a otras disciplinas como la Literatura, la Filosofía, la Teología o la Didáctica a la hora de seguirle el rastro al pensamiento político medieval.

No debemos olvidar un hecho fundamental: los autores medievales no hacían distinción alguna entre los diversos campos del saber a la hora de deslizar reflexiones que hoy catalogaríamos como políticas. Por consiguiente, todo texto medieval es susceptible de contener pensamiento político, precisamente debido al hecho de que ningún texto medieval se presenta a sí mismo como abiertamente político. Ni siquiera los espejos de príncipes son *sensu stricto* tratados “políticos”, al menos en la actual acepción de lo que es un tratado de pensamiento político. Sintomática es, en este sentido, la facilidad con la que se intercambiaban los términos para

designar al manual pedagógico propiamente dicho y al tratado especular dirigido a un lector principesco: *Instructio, Educatio, Disciplina, Eruditio, Speculum, Doctrinal, Miroir, Enseignement...*

Los espejos de príncipes medievales fueron más bien una mezcla heterogénea de discursos históricos y consejos morales, filosóficos, científicos, religiosos, sanitarios, económicos y políticos, cohesionados entre sí por una argamasa didáctica y enciclopedista que les hacía aparecer a los ojos del lector medieval como un todo coherente a pesar de que a nuestros ojos aparentan ser una sucesión caótica de disgresiones sin sentido. Por tanto, estos tratados van más allá de la definición al uso de *catecismos político-morales*, pues no se limitan a ser meros catálogos de vicios y virtudes o simples tratados de cortesía palatina. No, su temática es, en muchas ocasiones, bastante más ambiciosa.

Un espíritu esencialmente didáctico animó la redacción de estos espejos de príncipes. Un espíritu didáctico fruto de lo que yo denomino el *Ideal sapiencial* medieval, un ideario que consideraba la sabiduría de los reyes decisiva para el buen gobierno del pueblo cristiano. Este Ideal sapiencial fue resumido en el siglo XII por el obispo John de Salisbury en una famosa frase: *Rex illitteratus est quasi asinus coronatus* (“el Rey iletrado semeja un asno coronado”), frase que habría dirigido el culto conde

¹En este sentido, PIERRE RICHÉ ha deslizado observaciones interesantes en su trabajo “Sources pédagogiques et traités d’éducation”, *Les entrées dans la vie. Initiations et apprentissages*, Actes du XIIe Congrès de la Société des Historiens médiévistes de l’Enseignement Supérieur public, Nancy, 1981, pp. 15-29. Por no abrumar al lector con un exceso de bibliografía señalaremos apenas unas cuantas obras de referencia en este sentido. WILHELM BERGES, en su mencionado estudio sobre los Espejos de príncipes (p. 66), acuñó la expresión *Ideal des gelehrtenkönigs* para hacer referencia a la aspiración a la Sabiduría de los reyes imbuidos de los ideales escolásticos del renacimiento del siglo XII. HERBERT GRUNDMANN (“*Sacerdotium—Regnum-Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert*”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 34, 1951), ERNST R. CURTIUS (*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, ed. esp. *Literatura europea y Edad Media latina*, México, 1955), JACQUES LE GOFF (“Les Universités et les pouvoirs publics au Moyen Age et à la Renaissance”, *Pour un autre Moyen Age*, París, 1978, ed. esp. en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, 1983) y ALEXANDER MURRAY (*Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1978, ed. esp. *Razón y Sociedad en la Edad Media*, Madrid, 1982) han abordado esta cuestión desde diferentes ópticas. En el ámbito español ha sido JOSÉ ANTONIO MARAVALL quien mayor atención ha prestado a este aspecto (vid. “El intelectual y el poder. Arranque de una actitud histórica”, *Cuadernos del Idioma*, 3, 1965, pp. 5-25; “La cortesía como saber en la Edad Media”, *Estudios de Historia del pensamiento español*, I, Edad Media, Madrid, 1973, pp. 273-286; “Los hombres de saber o letrados y su conciencia estamental”, *Revista de Estudios Políticos*, 70, 1953 y “La concepción del saber en la sociedad tradicional”, *Estudios*, op. cit., pp. 203-259). Más recientemente, en torno a la noción de *Ideal sapiencial*, se puede consultar nuestro trabajo “*Imago Sapientiae: los orígenes del Ideal sapiencial medieval*”, *Medievalismo*, 7, 1997, así como nuestra memoria de licenciatura *El nacimiento del Ideal Sapiencial medieval: la función política de la Sabiduría en la concepción carolingia de la Realeza*, Universidad Autónoma de Madrid, 1997 (en prensa)

Godofredo de Anjou a su analfabeto soberano, el rey de Francia. Con todo, si bien la mayor parte de los monarcas de los siglos feudales podían ser acusados de ser asnos con corona, lo cierto es que a partir de mediados del siglo XII la instrucción del príncipe en las Artes Liberales fue considerada como algo prioritario en todas las cortes europeas².

Instruir, enseñar a los príncipes, no únicamente sobre los arcanos del poder, sino también, y quizá principalmente, en los entresijos de la Sabiduría, entendida ésta desde una triple óptica moral (*prudencia*), espiritual (*sapientia*) y cognitiva (*eruditio*). En consecuencia, es evidente que toda pretensión de encerrar al género especular en unos límites disciplinares precisos parece condenado al fracaso. Todo *speculum principis* participa de al menos tres o cuatro campos del saber diferentes a la *ciencia del buen gobierno*. Del mismo modo, podemos hallar características abiertamente especulares en obras literarias, filosóficas y didácticas de diversa índole. Ya desde los brumosos orígenes del género en la época altomedieval, se concebía en los monasterios benedictinos que toda obra narrativa era un *sermo* o una *lectio* moralizante, es decir, un ejercicio de *eloquentia* pedagógica y no únicamente de *scientia*³ erudita.

²En este sentido, PIERRE RICHÉ ha deslizado observaciones interesantes en su trabajo “Sources pédagogiques et traités d’éducation”, *Les entrées dans la vie. Initiations et apprentissages*, Actes du XIIe Congrès de la Société des Historiens médiévistes de l’Enseignement Supérieur public, Nancy, 1981, pp. 15-29. Por no abrumar al lector con un exceso de bibliografía señalaremos apenas unas cuantas obras de referencia en este sentido. WILHELM BERGES, en su mencionado estudio sobre los Espejos de príncipes (p. 66), acuñó la expresión *Ideal des gelehrtenkönigs* para hacer referencia a la aspiración a la Sabiduría de los reyes imbuidos de los ideales escolásticos del *renacimiento del siglo XII*. HERBERT GRUNDMANN (“*Sacerdotium– Regnum-Studium*. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 34, 1951), ERNST R. CURTIUS (*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, ed. esp. *Literatura europea y Edad Media latina*, México, 1955), JACQUES LE GOFF (“Les Universités et les pouvoirs publics au Moyen Age et à la Renaissance”, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, 1978, ed. esp. en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, 1983) y ALEXANDER MURRAY (*Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1978, ed. esp. *Razón y Sociedad en la Edad Media*, Madrid, 1982) han abordado esta cuestión desde diferentes ópticas. En el ámbito español ha sido JOSÉ ANTONIO MARAVALL quien mayor atención ha prestado a este aspecto (vid. “El intelectual y el poder. Arranque de una actitud histórica”, *Cuadernos del Idioma*, 3, 1965, pp. 5-25; “La cortesía como saber en la Edad Media”, *Estudios de Historia del pensamiento español*, I, Edad Media, Madrid, 1973, pp. 273-286; “Los hombres de saber o letrados y su conciencia estamental”, *Revista de Estudios Políticos*, 70, 1953 y “La concepción del saber en la sociedad tradicional”, *Estudios*, op. cit., pp. 203-259). Más recientemente, en torno a la noción de *Ideal sapiencial*, se puede consultar nuestro trabajo “*Imago Sapientiae: los orígenes del Ideal sapiencial medieval*”, *Medievalismo*, 7, 1997, así como nuestra memoria de licenciatura *El nacimiento del Ideal Sapiencial medieval: la función política de la Sabiduría en la concepción carolingia de la Realeza*, Universidad Autónoma de Madrid, 1997 (en prensa).

³ Vid. P. ROUSSET, “La conception de l’histoire à l’époque féodale”, *Mélanges d’histoire du Moyen Age*, ed. L. Halphen, Paris, 1951, pp. 623-633. Esto se puede comprobar en una de las

Y la obra narrativa por excelencia en la Edad Media era la crónica, los libros de Historia que despertaban la imaginación del lector en una época que aún no conocía la novela. El espíritu adoctrinador del monacato permaneció, aunque algo más secularizado, tras el despegue historiográfico enmarcado en el *renacimiento del siglo XII*. Y es que, como Boehm y Smalley han señalado, la escolástica del siglo XII ensalzaba a la Historia convirtiéndola en la síntesis de las tres Artes del *Trivium*, yendo de la mano el florecimiento del género cronístico y el de los espejos de príncipes. La historia es una actividad esencial del espíritu en estos siglos, pues enraíza a los hombres y a las instituciones confrontándolos con el ideal de los orígenes⁴.

No es de extrañar pues, tal y como nos indica el magisterio de Bernard Guenée, que la cronística haya demostrado ser un auténtico filón para el buscador de ideas políticas medievales⁵. También en esta línea, Inés Fernández-Ordóñez ha destacado la relevancia que adquiere en el nivel del pensamiento político la narrativa histórica ligada a las gestas de *los señores del Mundo*, Alejandro Magno, Julio César o Carlomagno. Ello se debía a su papel de *magistri principum*, de ejemplo para los futuros príncipes. En efecto, el elenco de vidas de monarcas gloriosos constituía una fuente primordial de material a la hora de escribir un manual de formación políti-

primeras obras cronísticas de carácter especular que alumbró el pleno Medievo, la *Vida de Roberto el Piadoso* del monje Helgaud de Fleury (R. H. BAUTIER, “L’*Epitoma Vita Rotberti Pii* du moine Helgaud”, *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1963, p. 364).

⁴L. BOEHM, “Der wissenschaftstheoretische Ort der Historia im Mittelalter: Die Geschichte auf dem Wege zur Geschichtswissenschaft”, *Speculum Historiale: Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*, ed. C. Brauer, Munich, 1965, p. 665 y B. SMALLEY, *Historians in the Middle Ages*, Londres, 1979, p. 179; vid. también A. BORST, *Geschichte an mittelalterlichen Universitäten*, Constanza, 1969 y H. WOLTER, “Geschichtliche Bildung im Rahmen der Artes Liberales”, *Artes Liberales. Von der Antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, ed. J. Koch, Leyden, 1959, pp. 50-83. No obstante, para BERNARD GUENÉE la Historia ocupó siempre un lugar secundario en la Universidad medieval (*Histoire et culture historique*, París, 1980, p. 35). Vid. P. ROUSSET, “La conception de l’histoire à l’époque féodale”, *Mélanges d’histoire du Moyen Age*, ed. L. Halphen, París, 1951, pp. 623-633. Esto se puede comprobar en una de las primeras obras cronísticas de carácter especular que alumbró el pleno Medievo, la *Vida de Roberto el Piadoso* del monje Helgaud de Fleury (R. H. BAUTIER, “L’*Epitoma Vita Rotberti Pii* du moine Helgaud”, *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1963, p. 364).

⁵ Algo que ya han apuntado para el caso español, entre otros, PETER LINEHAN (vid. *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, 1993 y “Pseudo-historia y pseudo-liturgia en la obra alfonsina”, *España y Europa: un pasado jurídico común*, Murcia, 1985, pp. 259-274), FRANCISCO RICO (vid. *Alfonso X el Sabio y la General Estoria*, Barcelona, 1984) e INÉS FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, “La Historiografía alfonsí y post-alfonsí”, *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 18-19, 1993-1994, pp. 101-132.

ca para los príncipes y también para los pueblos que habían de ser adoc-trinados en la veneración hacia la realeza.⁶

EL NACIMIENTO DE LOS ESPEJOS DE PRÍNCIPES EN LA ANTIGUA GRECIA.

Pero antes de analizar en profundidad los espejos de príncipes medie- vales creo que debemos proceder a rastrear los orígenes más remotos del género especular. Y este origen, como el de tantas otras cosas, lo encon- tramos en la Grecia antigua, más en concreto en el siglo IV a. C. En efec- to, la desintegración progresiva de la Ciudad-Estado en la *koiné* helénica después de la Guerra del Peloponeso hizo que la intelectualidad griega volviera de nuevo su mirada a la figura del héroe-salvador homérico que había sido un tanto descuidada desde el triunfo de los ideales democráti- cos en Atenas y oligárquicos en Esparta. La *república de los filósofos* de Platón se iba a convertir definitivamente en la monarquía del Rey filósofo.

En este sentido, el breve pero fulgurante reinado de Alejandro de Ma- cedonia, el primer *cosmocrator* de la historia en cuanto creador de la pri- mera Monarquía Universal occidental, supuso tanto el nacimiento del dis- curso de la Realeza triunfal como el resurgimiento de la temática heroica en la publicística griega. Pero también supuso el comienzo de la implica- ción activa de los filósofos y literatos griegos en el gobierno, a quienes se encontrará a partir de ahora en las cortes helenísticas rodeando como con- sejeros a los soberanos y componiendo tratados sobre el buen regimiento de la *politeia*, entre los cuales cabe mencionar los *Peri basileias* (“Discur- sos sobre la Realeza”) de los estoicos Esfero y Cleantes, el cínico Antístene- nes (que puso al rey Ciro como arquetipo del buen Rey) y los peripatéti- cos Teofrasto y Estratón de Lampsaco⁷.

⁶ B. GUENÉE, *Histoire et culture historique*, op. cit., p. 332; vid. también su trabajo “L’histoire entre l’eloquence et la science. Quelques remarques sur le prologue de Guillaume de Malmesbury a ses *Gesta rerum Anglorum*”, *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1982, pp. 357-370. En torno a la histo- riografía latina del siglo XII resulta muy interesante el trabajo ya añejo de J. SPÖRL (*Grundformen der hochmittelalterlichen Geschichtsanschauung: Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts*, Munich, 1935). En lo que respecta a los cantares de gesta muy tempranamente se adelantó esta idea (vid. L. GAUTIER, “L’idée politique dans les chansons de geste”, *Revue de questions histori- ques*, 1869, pp. 79-114). Algo que ya han apuntado para el caso español, entre otros, PETER LINEHAN (vid. *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, 1993 y “Pseudo-historia y pseudo-liturgia en la obra alfonsina”, *España y Europa: un pasado jurídico común*, Murcia, 1985, pp. 259-274), FRAN- CISCO RICO (vid. *Alfonso X el Sabio y la General Estoria*, Barcelona, 1984) e INÉS FERNÁN- DEZ-ORDÓÑEZ, “La Historiografía alfonsí y post-alfonsí”, *Cahiers de Linguistique Hispanique Mé- diévale*, 18-19, 1993-1994, pp. 101-132.

⁷ J. FERGUSON, *Utopias of the Classical World*, Londres, 1975, pp. 54-55, 111-125 y 132. Vid.

Si bien encontramos precedentes de esta actividad cortesana de los filósofos y literatos en la presencia de Píndaro, Baquílides y el propio Platón en la corte de los tiranos de Siracusa, y acaso en la subversiva *intelligentia* que rodeaba a Pericles (con Anaxágoras a su frente), no hay que olvidar algo que apunta Claire Préaux: en el periodo anterior a Alejandro el Grande estos sabios no eran sino un adorno de la corte, no siendo instrumentalizados metódicamente como ideólogos y consejeros áulicos hasta los años de reinado del gran Macedonio⁸.

En realidad, a los filósofos los precedieron los poetas en tanto que educadores de los gobernantes griegos. Si bien muchos eran parásitos y aduladores profesionales, en las odas triunfales de Píndaro o en los *espejos de caballeros* de Teognis podemos encontrar ejemplos de una aplicación de la antigua tradición gnómica helena al ámbito de la teorización política⁹.

Por supuesto, en esto como en tantas otras cosas, Alejandro Magno fue quien finalmente marcó la pauta del cambio. Educado por alguien de la talla de Aristóteles, parece ser que tenía un don natural para la filosofía, cultivando la amistad de filósofos como Anaxarco de Abdera o Xenócrates. Su propia expedición al Asia contuvo elementos sapienciales, como su asistencia nada más llegar a Egipto a las conferencias del filósofo Psamón, su entrevista con los gimnosofistas hindúes o el hecho de que en su equipaje de campaña llevara siempre consigo la *Ilíada* y las obras de Eurípides, Sófocles y Esquilo.

En realidad, la educación de Alejandro Magno fue la más cara de la historia, dado que su padre, el rey Filipo, tuvo que reconstruir por entero la desolada ciudad de Estagira para que Aristóteles accediera a hacerse cargo del joven heredero de Macedonia. Y es que, a pesar de que en muchas ocasiones los pedagogos eran esclavos, ser el maestro de un rey era tenido por filósofos como Isócrates como *una elevada tarea*¹⁰. Él mismo, a pesar de ser ya centenario, se ofendió grandemente al no serle encargada por el rey Filipo la educación de su hijo. Y es que Isócrates, de cuya escuela salió toda una generación de gobernantes (*cual si salieran del caballo de Troya*, en expresión de Cicerón), había compuesto una serie de tratados políticos destinados a la formación de los dinastas griegos de Chi-

A. HEUSS, "Alexander der Grosse und die politische Ideologie des Altertums", *A&A*, 4, 1954, pp. 65-104.

⁸CLAIRE PRÉAUX, *Le monde hellénistique*, París, 1978, ed. esp. *El mundo helenístico*, Barcelona, 1984, p. 28.

⁹W. JAEGER, *Paideia*, op. cit., ed. cit., p. 871.

¹⁰ISÓCRATES, *A Nicocles*, 8 (apud C. PREAUX, *Le monde hellénistique*, op. cit., p. 27).

pre Evágoras y Nicocles (circa 372 a. C.), de cuyas figuras realizaba un panegírico tras el que se ocultaba una ejemplificación moralista¹¹.

Ciertamente, con estos panegíricos, Isócrates daba un paso decisivo al otorgar en su discurso una posición de preeminencia espiritual al filósofo por encima del soberano aleccionado, quien es retratado como un joven discípulo. Esta preeminencia se apoyaba en el concepto de *psicagogia* (“dirección de almas”, un lejano precedente de la *cura animarum* del catolicismo). En efecto, en el *A Nicocles*, el filósofo toma la palabra antes que el propio Rey de Chipre, rasgo éste que le asigna un rango espiritual superior: el del maestro que conoce la Verdad moral¹². No en vano, el profesor Isnardi ha calificado el *A Nicocles* de Isócrates como el primer espejo de príncipes (*logós basilikós* en la terminología griega) propiamente dicho de la historia de Occidente¹³. Los obispos y abades del Medievo no harían nada sustancialmente diferente cuando compusieran *specula principum* para los reyes del Occidente cristiano. En ambos casos una figura magisterial concedora de la Verdad instruye al gobernante.

En los panegíricos de Isócrates se hace una defensa abierta de la Monarquía como el mejor sistema político, poniendo los ejemplos de Persia, Esparta y el propio gobierno del Olimpo de los dioses. El monarca ideal isocrático no es de ninguna forma un tirano porque encarna la justicia y la moderación. Pero sobre todo debido a que encarna la *paideia* perfecta, “el más alto de los bienes”. La *paideia* del monarca es la plataforma desde la cual se razona luego el postulado de la obediencia de los súbditos y el cumplimiento fiel de sus deberes¹⁴. Por tanto, se postula claramente una legitimación sapiencial del poder político.

En definitiva, podemos decir con Vittorio Dini que Isócrates postuló un *ideal de Sabiduría* en el cual la figura del monarca emerge como *encarnación de la paideia*¹⁵. El radicalismo sapiencial isocrático recuerda mucho al de su rival y condiscípulo Platón (ambos recibieron las enseñanzas de Sócrates), llegando a afirmar en uno de sus discursos a los príncipes de Chipre que *los que desprecian la educación y la cultura deben ser considerados tan odiosos como los que se rebelan contra los dioses*¹⁶.

¹¹W. JAEGER, *Paideia*, op. cit., ed. cit., p. 870.

¹²W. JAEGER, *Paideia*, op. cit., ed. cit., p. 873.

¹³M. ISNARDI PARENTE, *Città e regimi politici nel pensiero greco* (Introducción), Turín, 1979, p. 27.

¹⁴W. JAEGER, *Paideia*, op. cit., ed. cit., p. 874.

¹⁵V. DINI, *La politica diventa professione*, art. cit., p. 370.

¹⁶ISÓCRATES, *A Nicocles*, V, 9 (apud W. JAEGER, *Paideia*, op. cit., p. 876).

Esta postulación de la pertenencia del filósofo “maestro de reyes” a un orden superior, superioridad de fundamento sapiencial, acabaría por ser una fuente indirecta de legitimación para las tiranías del siglo IV y las monarquías del periodo helenístico, puesto que alimentó el ideal de un príncipe instruido cuya excelencia radicaría en la *paideia*, convertida ahora en la forma más alta de *areté*¹⁷. Y es que el pilar fundamental a partir del cual se razonaba la obediencia de los súbditos en los esquemas helenísticos se apoyaba precisamente en esta misma *areté* del gobernante.

No es de extrañar, pues, el que el rey Filipo recibiera un aluvión de solicitudes para la tarea de educar a su heredero Alejandro, destacando entre ellas la del sucesor de Platón al frente de la Academia, Espeusipo. Muchos filósofos griegos ansiaban cumplir el sueño de Platón y convertirse en el preceptor del soñado Rey filósofo. Ahora bien, a pesar del triunfo aparente de Aristóteles al ser elegido educador del prometedor heredero de Macedonia, parece que fue otro discípulo de Platón, Jenofonte, quien más influyó en la concepción política de Alejandro.

En efecto, la lectura por parte del conquistador macedonio de la *Ciropeidia*, una novela pedagógica que brinda un retrato idealizado del rey Ciro de Persia (un retrato que hace de esta obra un *lógos basilikós* en el cual se presenta abiertamente un modelo regio a imitar), dejó probablemente en él tanta huella como las lecciones de Aristóteles. Su aventura asiática y su forma de gobernar el inmenso imperio adquirido (esto es, a la persa) así parecen indicarlo.

LA BIBLIA, ESPEJO DE PRÍNCIPES: LOS LIBROS SAPIENCIALES DEL ANTIGUO TESTAMENTO.

Sin duda, fue en los libros sapienciales del Antiguo Testamento donde los reyes medievales encontraron el primer y más obvio espejo de príncipes. En este sentido, la investigación sobre la exégesis bíblica medieval del profesor francés Philippe Buc ha puesto de manifiesto el papel que la exigencia de formación intelectual al gobernante por parte de los libros sapienciales del Antiguo Testamento desempeñó en el juicio moral del clero sobre un monarca¹⁸. Buc subraya que el discurso sapiencial de la Biblia supuso en último término una vía para el resurgimiento del ideal

¹⁷W. JAEGER, *Paideia*, op. cit., ed. cit., p. 873.

¹⁸PHILIPPE BUC, “Pouvoir royal et commentaires de la Bible (1150-1350)”, *Annales E. S. C.*, 44, 1982, p. 700.

del Rey-filósofo platónico durante el renacimiento carolingio y luego el renacimiento del siglo XII. De este modo, se produjo una promoción progresiva de la figura del Rey en la jerarquía de las potencias del alma, pasando de ser identificado en cuanto guerrero con la *ira* a ser asociado en cuanto sabio con el *intelecto*¹⁹.

Sin duda, el más importante de los libros sapienciales fue el *Libro de los Proverbios* (en hebreo *Meshâlim*), una colección de máximas en verso (*mâshâl*) parte de las cuales fueron atribuidas por la tradición al rey Salomón, si bien esta atribución resulta ser genérica²⁰. En realidad, según indica el propio texto bíblico, el Rey Sabio de Israel habría compuesto solo las dos primeras partes del libro. De cara al discurso de la Realeza sapiencial, nos interesa únicamente la primera parte, las llamadas *Adhortationes ad colendam sapientiam*, fechada por la exégesis en torno al siglo V a. C., en la época posterior al exilio babilónico. Junto al “Elogio de la mujer fuerte” esta primera parte sería la de composición más reciente, siendo posiblemente receptora de concepciones filosóficas helénicas.

En esta primera parte del *Libro de los Proverbios* (I-IX), presentada como exhortaciones al saber de Salomón a su hijo, aparece la alegoría sapiencial más importante para la historia del pensamiento judeocristiano. En efecto, en su interior leemos las palabras de la Sabiduría, una Sabiduría *hipostática*, esto es, revestida del carácter de *ser personal*, individualizada en una suerte de personificación, emanación²¹, atributo, virtud o desdoblamiento de carácter femenino²² de la Divinidad.

En los *Proverbios*, la Sabiduría hipostática (*Hokhmá* en hebreo) proclama que Dios la engendró al principio de todas las cosas para que detentara un principado eterno y dispusiera la Creación junto a Él: *el Señor me engendró al principio de sus obras, desde el principio, antes de que crease cosa alguna. Desde la eternidad tengo yo el principado, desde antes de los siglos, primero que fuese hecha la Tierra. Todavía no existían los abismos y yo había nacido; aún no habían brotado las fuentes de las aguas, no estaba asentada la grandiosa mole de los montes, ni aún había*

¹⁹PH. BUC, *Pouvoir royal et commentaires*, art. Cit., p. 701.

²⁰Sobre este libro, vid. B. GEMSER, *Sprüche Salomos*, Tubinga, 1937; W. O. OESTERLEY, *The book of Proverbs*, Londres, 1929 y H. WIESMAN, *Das Buch der Sprüche*, Bonn, 1923.

²¹En la versión de la Vulgata del *Libro de la Sabiduría* (VII, 25) se define a la Sabiduría como *emanatio Dei*, “emanación de Dios”.

²²*Hokhmá* en hebreo pertenece al género femenino de igual modo que la *Hagia Sophia* (Santa Sabiduría) griega.

*collados, cuando yo había nacido... Con Él estaba yo disponiendo todas las cosas (Proverbios, VIII, 22-30)*²³.

Fundamental para el pensamiento político medieval iba a ser otro pasaje de esta primera parte del *Liber Proverbiorum*, en su versión latina de la *Vulgata* de San Jerónimo, siendo probablemente el pasaje bíblico más citado en los espejos de príncipes del Medievo: *Yo, la Sabiduría, habito en el consejo y en las cavilaciones de los eruditos. Detesto la soberbia, la arrogancia, el camino de la iniquidad y toda doblez en el hablar. A mí me pertenece el consejo, y la equidad; mía es la prudencia, mía la fortaleza. Por mí reinan los reyes, y los magistrados administran justicia. Por mí los príncipes imperan y los poderosos disciernen lo que es justo. Yo amo a los que me aman; y los que me buscan me encuentran. En mi mano están las riquezas y la gloria, la opulencia y la justicia (Proverbios, VIII, 14-18)*²⁴.

No debe pasarse por alto que esta Sabiduría hipostática debe ser diferenciada tanto del saber entendido como virtud moral del hombre (la *prudentia* latina, la *phronesis* griega o la *tushiyah* hebrea) como del conocimiento entendido como erudición (la *scientia* latina o la *episteme* griega). Ambas acepciones aluden a virtudes y principios emanados de la Sabiduría, nunca a la propia Sabiduría hipostática en tanto que *emanatio Dei*. Por consiguiente, cuando en el *Libro de la Sabiduría* (VIII, 17) se afirma que en la *unión con la Sabiduría reside la inmortalidad* no se está refiriendo a un saber terrenal sino a la comunión espiritual con un atributo divino personalizado, emanación de Dios.

No en vano, se aseguraba en los mismos *Proverbios* (II, 6) que “la sabiduría la da Dios, y de Su boca procede la prudencia y la ciencia” (*Quia Dominus dat sapientiam, et ex ore eius prudentia et scientia*). Por consiguiente, el Rey sabio, como ocurriera con Salomón, podía ser presentado como “amado por el Señor”, lo cual era una forma segura de legitimación.

De esta forma, la Sabiduría divina reuniría múltiples condiciones: virtud de Dios, emanación de Dios, espejo de Dios, majestad de Dios e imagen de la bondad de Dios. Pero aquí no acabarían sus propiedades: la Sa-

²³*Dominus possedit me in initio viarum suarum. Antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret. Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram. Necdum fontes aquarum eruperant; necdum montes gravi mole constiterant; ante colles ego parturiebar... Cum eo eram, cuncta componens.* Utilizamos para este pasaje y todos los siguientes la edición de la *Biblia Vulgata* de ALBERTO COLUNGA, O.P., y LORENZO TURRADO (*Biblia Sacra iuxta Vulgatae Clementinam*, Madrid, B.A.C., décima edición, 1999).

²⁴*Ego Sapientia, habito in consilio, et eruditis intersum cogitationibus. Timor Domini odit malum. Arrogantia et superbiam, et viam pravam, et os bilingue detestor. Meum est consilium et aequitas, mea prudentia, mea est fortitudo; per me reges regnant et conditores legum iusta decernunt, per me principes imperant et potentes decernunt iustitiam.*

biduría divina, en tanto que *spiritus intelligentiae*, es definida por el *Libro de la Sabiduría* (VII, 22-23) como *santa, única, multiforme, sutil, ágil, penetrante, inmaculada, cierta, suave, amante del Bien, perspicaz, irresistible, benefactora, humana, benigna, constante, segura, poseedora de todas las virtudes, providente, abarca en sí todos los espíritus inteligentes, puros y sutiles*.

El *Eclesiastés* atribuido a Jesús Ben Sirach no es menos entusiasta en su definición de la Sabiduría divina, a la que da la palabra utilizando el mismo recurso narrativo que vimos en el *Libro de los Proverbios*. En el relato bíblico, la Sabiduría, *bendita entre los benditos*, se alza en medio de la congregación de los santos ante el Altísimo para recibir las alabanzas de la muchedumbre de los escogidos y pronuncia un discurso no menos llamativo que el que le dirigía al rey Salomón: *Yo salí de la boca del Altísimo, engendrada primero que existiese ninguna criatura. Yo hice nacer en los cielos la luz sin defecto, y como una niebla cubrí toda la Tierra. En los lugares más elevados puse yo mi morada y mi trono fue sobre la columna de nube. Yo sola hice todo el giro del Cielo y penetré por el profundo del abismo, me paseé por las olas del mar, y puse mis pies en todas las partes de la Tierra; y en todos los pueblos, y en todas las naciones tuve el supremo dominio. Yo sujeté con mi poder los corazones de todos, grandes y pequeños, y en todos éstos busqué un lugar de descanso... Desde el principio, y antes de todos los siglos, recibí yo el ser, y no dejaré de existir en todos los siglos venideros, y en el tabernáculo santo, delante de él ejercí mi ministerio*²⁵.

¿Mera retórica bíblica? Si se tiene en cuenta que la Biblia fue tenida por la civilización cristiana de la Antigüedad Tardía y la Edad Media como *Verbum Domini* (“Palabra de Dios”) que debía ser seguido *ad litteram*, se será muy cuidadoso a la hora de minusvalorar la enorme influencia que estos textos sapienciales que divinizaban a la Sabiduría ejercieron en el pensamiento de Occidente entre la conversión de Constantino y la Reforma Protestante²⁶.

²⁵*Ego ex ore Altissimi prodivi. Primogenita ante omnem creaturam. Ego feci in caelis ut oriretur lumen indeficiens, et sicut nebula texi omnem terram. Ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis. Gyrum caeli circuivi sola, et profundum abyssi penetravi; in fluctibus maris ambulavi, et in omni terra steti; et in omni populo et in omni gente primatum habui; et omnium excellentium et humilium corda virtute calcavi, et in his omnibus requiem quaesivi, et in haereditate Domini morabor. Tunc praecepit, et dixit mihi Creator omnium; et qui creavit me requievit in tabernáculo meo... Ab initio et ante saecula creata sum, et usque ad futurum saeculum non desinam, et in habitatione sancta coram ipso ministravi (Ecclesiasticus, XXIV, 5-14).*

²⁶Y aún más allá, pues la Edad Moderna también se vió influenciada en sus idearios por la lectura de la Biblia. Para la cuestión en concreto del Ideal sapiencial en la Edad Moderna vid. CARLO

Detengámonos ahora más en concreto en el discurso de la Realeza sapiencial que el *Libro de la Sabiduría de Salomón* despliega en sus capítulos sexto al noveno, precisamente aquellos más influenciados por la filosofía griega²⁷. Desde luego, resulta innegable su vocación de didáctica política, pues sus primeras frases son una exhortación al gobernante que la tradición especular medieval repetirá infinitas veces: *diligite iustitiam, qui iudicatis terram* (“amad la Justicia, vosotros que gobernáis la tierra”).

Pero es en el capítulo sexto del *Libro de la Sabiduría* donde se desarrolla en detalle la temática de la Realeza sapiencial en una colección de máximas que están dirigidas expresamente a los oídos de los reyes. En realidad, este capítulo sexto es un pequeño regimiento de príncipes en el que se desarrolla de modo repetitivo una idea: los soberanos deben instruirse. El Libro comienza, en efecto, con una máxima en la que se establece la superioridad de las virtudes intelectuales sobre las militares: *melior est sapientia quam vires, et vir prudens quam fortis* (“más vale la sabiduría que la fuerza y el varón prudente más que el valeroso”), para a continuación exhortar a los gobernantes al estudio: *escuchad, pues, ¡oh reyes!, y comprended: instrueros vosotros, ¡oh jueces de uno a otro confín de la tierra!*²⁸... *¡oh reyes de los pueblos!, si os complacéis en vuestros tronos y cetros, amad la Sabiduría, a fin de reinar perpetuamente. Amad la luz de la Sabiduría todos los que gobernáis naciones*²⁹.

EL DISCURSO DE LA REALEZA CRISTIANA EN EL BAJO IMPERIO ROMANO.

Con el triunfo del Cristianismo nació en el seno de la Romanidad un nueva teología política que, partiendo de la idea clásica y bíblica de la existencia de una estrecha relación entre el poder político y la gracia divina, dio origen a un nuevo discurso de la Realeza. Este discurso, siendo nuevo, se apoyará en los tres modelos hegemónicos ya en tiempos del paganismo: la Realeza triunfal, la Realeza sapiencial y la Realeza iuscéntrica.

GINZBURG, “High and Low: the theme of forbidden knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, *Past and Present*, 73, 1976, pp. 28 y ss.

²⁷A. ROBERT, A. FEUILLET, ed., *Introduction a la Bible*, op. cit., p. 765.

²⁸*Audite ergo, reges, et intelligite; discite, iudices finium térrea* (Sap. VI, 2). Esta recomendación se repite en VI, 10: *Ad vos ergo, reges, sunt hi sermones mei, ut discatis sapientiam, et non excidatis*.

²⁹*Si ergo delectamini sedibus et sceptris, o reges populi, diligite sapientiam, ut in perpetuum regnetis. Diligite lumen sapientiae, omnes qui praeestis populis* (Sap. VI, 22-23).

Comencemos por esta última. Temistio, el retórico más importante de la Antigüedad Tardía, recogió de la época helenística el arquetipo político iuscéntrico del soberano como “Ley viviente” (*nomos empychos*) y lo inculcó en su pupilo, el emperador de Oriente, Arcadio: *eres la Ley viva* – le escribe –, *la Ley divina llegada de lo alto, por encima de las leyes escritas*³⁰.

En tiempos de Justiniano este discurso iuscéntrico llegaría a su apoteosis. En todo caso, el origen pagano del concepto no pareció importar a nadie. Ya el filósofo neoplatónico judío Filón de Alejandría (30 a. C.-50 d. C.) había calificado al profeta Moisés como *lex animata* en tanto que *agente del Logos*³¹. Este principio, cristianizado a través del axioma paulino *no hay poder sino aquél que procede de Dios (nulla potestas nisi a Deo)*, dotará a los *basileos* bizantinos de una plataforma ideológica ideal para acometer lo que Arnold J. Toynbee definió como “la idolización de la institución imperial”³².

Una idolización del emperador que conectó con la tradición clásica de la Realeza mesiánica. En efecto, la fusión de la tradición helenística del monarca divinizado, “salvador y bienhechor del pueblo” (*basileus soter, basileus evergetes*)³³, con la semántica bíblica de la Realeza *Dei gratia* dará lugar a una sacralización del Imperio Cristiano a partir de la extrapolación del monoteísmo del *Logos* eterno a la Monarquía constantiniana³⁴.

En el Cielo un único Dios y en la Tierra un solo emperador. Este emperador debe esforzarse en realizar una *mimesis* de Cristo (*imitatio Christi*), ungido Rey de Reyes, para así convertir el Imperio en un *eikon* del Reino de Dios, tan universal en la Tierra como el divino lo es en el Cosmos. Y es que la Realeza cristiana tomó su forma primigenia en estos

³⁰A. AYMARD, J. AUBOYER, *Rome et son Empire*, op. cit., II, p. 783; sobre la recepción de ideas de época helenística por parte de Temistio, vid. G. DAGRON, “L’empire romain d’Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l’Hellénisme. Le témoignage de Thémistios”, *Travaux et Mémoires*, 3, 1968, pp. 1-242.

³¹MARTÍN GURRUCHAGA, ed., *Vida de Constantino*, op. cit., intro., p. 94.

³²ARNOLD J. TOYNBEE, *A Study of History*, Oxford, 1972, ed. esp. *La Historia*, Barcelona, 1975, pp. 182-184.

³³Tal y como la transmitieron a la Antigüedad Tardía los ideólogos neopitagóricos de la Realeza sacralizada: Diotógenes, Ecfanto y Esténidas, padres de la analogía entre el monoteísmo celeste y la monarquía terrenal (vid. LOUIS DELATTE, *Les Traités de la Royauté d’Ephante, Diotogène et Sthénidas*, París, 1942).

³⁴Sobre este aspecto, vid. F. DVORNICK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and background*, Washington, 1966; PER BESKOV, “Rex Gloriarum”. *The Kingship of Christ in the Early Church*, Upsala, 1962 y G. WILLIAMS, “Christology and Church-State relations in the Fourth Century”, *Church History*, 20, 1951, III, pp. 3-33 y IV, pp. 3-26.

momentos a partir de una imagen cristocéntrica y escatológica del emperador. El emperador romano entraba así en la historia de la Salvación, en él se cumplían las Sagradas Escrituras pues era presentado con rasgos mesiánicos en tanto que *hyparchos* (vicario) de Cristo y “nuevo Moisés”³⁵.

En el *Peri Basileias* (“Discurso sobre la Realeza”) de Sinesio de Cirene, también dirigido al emperador Arcadio, encontramos el primer discurso de la Realeza triunfal romana en clave cristiana. Ciertamente, el obispo Sinesio fue uno de los personajes más interesantes de la Antigüedad Tardía: joven aristócrata provincial, neoplatónico educado en el paganismo en la ciudad de Alejandría, discípulo de la famosa filósofa Hipatia, autor del mediocre tratado *De Insomniis* y de un burlesco *Elogio de la calvicie*, sería elegido en la edad madura, contra su voluntad, obispo de Ptolemaida, pasando a la posteridad como un hombre virtuoso y caritativo a pesar de su tibio cristianismo³⁶.

En su figura y en su obra, compuesta en un griego ático impecable, descubrimos a uno de esos intelectuales a caballo entre dos épocas, representando de algún modo el papel de un francotirador que descuella en todos los géneros literarios sin ser brillante en ninguno³⁷. Su *Peri Basileias* (año 399) resulta ser a su vez también el fruto de dos épocas puesto que fue a un tiempo el primer espejo de príncipes bizantino (dado que fue escrito en griego y no en latín como había sido la norma hasta entonces) y el último del periodo bajo romano³⁸.

Este espejo de príncipes, compuesto a partir de un discurso sobre el estado del Imperio que pronunció ante el emperador Arcadio y su corte en Constantinopla, contenía una dura crítica a la corrupción y el abuso de poder, así como un duro ataque a la penetración de los bárbaros en los cuadros del ejército imperial. Los perros guardianes de *La República* de Platón, denunciaba Sinesio, *se han convertido en lobos rapaces*. Una crítica en cuyo contexto desarrolla una imagen corporativa aún muy rara en

³⁵M. GURRUCHAGA, ed., *Vida de Constantino*, op. cit., intro., pp. 87-90; vid. RAFAELE FARINA, *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Biblioteca Theologica Salesiana, serie 1ª, Zurich, 1966, pp. 27-31.

³⁶HENRI IRÉNÉE MARROU, “Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino”, *The Conflict between Paganism and Christianity*, op. cit., ed. cit., pp. 145-149.

³⁷HANS VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchengvater*, Stuttgart, 1967, ed. esp. *Los Padres de la Iglesia*, vol. 1, *Los Padres griegos*, Madrid, 1974, pp. 157-162.

³⁸JOSEPH A. MUNITIZ, “War and Peace Reflected in Some Byzantine Mirrors of Princes”, *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis*, ed. T. S. Miller, Washington, 1995, p. 50; sobre el *Peri Basileias* de Sinesio de Cirene, vid. C. LACOMBRADÉ, *Le Discours sur la Royauté de Synesios de Cyrène*, Paris, 1951.

la publicística política, pues se compara al Imperio Romano con un *cuerpo humano que rechaza organismos extraños que pueden romper su equilibrio físico*. De esta forma, concluye Sinesio, el gobernante debe actuar con estos organismos extraños (los bárbaros) como lo haría un médico: erradicándolos³⁹.

Sinesio insta asimismo al emperador Arcadio a imitar a Dios construyendo y dirigiendo el Estado sobre el modelo celeste, practicando las virtudes de la justicia y la filantropía: *a ti, escribe el obispo de Ptolemaida – el deber te impone no deshonrar este título de Rey que tú llevas al igual que Dios, te impone ligarte, al contrario, a este arquetipo divino, inundar las ciudades de beneficios sin número y a cada uno de tus súbditos dispensar toda la felicidad posible*⁴⁰.

Pero, sobre todo, el *Discurso sobre la Realeza* de Sinesio de Cirene supuso un cierto giro en la imagen del emperador. La tradicional definición del gobernante helenístico como *polemikos* (“belicoso”) daba paso a una más militarista en la que se le exigía además ser *filopolemos* (“amante de la guerra”)⁴¹, si bien en general la línea predominante era la que justificaba la guerra como fundamento necesario de la *pax romana*. No hay que olvidar que el *imperator triumphator* era ante todo un pacificador según pensadores de la segunda sofística romana como Calínico de Petra (autor del *Gran Discurso Imperial*), Eumenio o Mamertino (quienes compusieron a finales del siglo III elogios hiperbólicos de los emperadores Maximiano y Diocleciano)⁴².

En todo caso, el discurso de la Realeza triunfal iba a imponerse sobre cualquier otro. No en vano, el mito de la “eterna victoria” del emperador romano sobre sus enemigos fue el más poderoso y longevo dentro del discurso del poder bizantino⁴³. De hecho, de acuerdo con la investigación de Michael McCormick, el nuevo Imperio cristiano supuso un extraordinario resurgimiento de la propaganda asociada a la Realeza triunfal, multipli-

³⁹SINESIO DE CIRENE, *Discurso sobre la Realeza*, XIX, ed. N. Terzaghi, *Synesii Cyrenensis Opuscula, Scriptores Graeci et Latini*, Roma, 1944, p. 43; apud CH. M. DE LA RONCIÈRE ET ALII, *L'Europe au Moyen Age. Documents expliqués*, t. 1, París, 1969, pp. 22-24.

⁴⁰A. AYMARD, J. AUBOYER, *Rome et son Empire*, op. cit., II, pp. 782-783.

⁴¹J. A. MUNITIZ, *War and Peace Reflected in Some Byzantine Mirrors of Princes*, art. cit., p. 51.

⁴²A. BRAVO GARCÍA, “Acerca del Rey ideal en la segunda sofística: su calidad de pacificador”, *Helmántica*, 24, 1973, p. 558 y ss.

⁴³M. MCCORMICK, *Eternal Victory*, op. cit., p. 3. De esta forma, a finales del siglo V, Prisciano de Cesarea componía en honor del emperador Anastasio un poema elegíaco (el *De Laude Anastasii*) que se limitaba a ser una exaltación de las victorias militares del soberano.

cándose por tres los festivales imperiales de celebración de victorias militares⁴⁴.

Ya en el *Discurso a la Asamblea de los Santos* atribuido a Constantino el Grande se formulaba una estrecha vinculación entre la *pietas imperatoris* (esto es, su devoción religiosa) y las victorias militares alcanzadas por las armas romanas⁴⁵. Y en la carta que el emperador envió al Rey persa Sapor, “la más constantiana de sus epístolas”, era el propio Constantino quien establecía la relación entre su fe y sus victorias: *mi ejército, consagrado a Dios, lleva sobre los hombros su enseña, y dondequiera lo llame la causa de la justicia, allá se dirige. Al punto recibo yo de ahí la grata recompensa con victorias resonantes*⁴⁶.

Por su parte, en su *Panegyricum* del emperador Constantino, el obispo Eusebio de Cesarea abundaba en el discurso de la Realeza triunfal definiendo con grandilocuencia las características del buen gobernante cristiano, llamado a hacer la guerra a los enemigos de Cristo: *nuestro emperador deriva el manantial de su autoridad de lo alto y es fuerte en el poder de su sagrado título. Llevando a los que gobierna en la tierra al Verbo Unigénito, o sea al Salvador, les convierte en súbditos apropiados para Su Reino. Subyuga y castiga a los adversarios de la Verdad según los usos de la guerra*⁴⁷.

Un discurso político muy similar lo descubrimos en el *Panegyricum Constantini* debido a Nazario, compuesto con ocasión de los quince años del principado de Constantino (año 321). El *leitmotiv* de este opúsculo radica en explicar la victoria constantiniana sobre Majencio a partir de la contraposición entre la condición de “tirano encenagado por el vicio” de este último y el dechado de virtudes cristianas que sería Constantino⁴⁸.

La intervención providente de la Divinidad daría el galardón de la victoria al gobernante recto y virtuoso, según leemos en las palabras que Nazario dirigió al Constantino: *desde lo alto, un Dios, árbitro de la Naturaleza, nos contempla... esa majestad discriminadora entre lo inocente y lo criminal que sopesa, examina y aprecia el valor de todos los méritos, ésa ha protegido tu piedad, ha hecho trizas la abominable locura de ese tira-*

⁴⁴M. MCCORMICK, *Eternal Victory*, op. cit., pp. 35-36.

⁴⁵A. FONTÁN, *Letras y poder en Roma*, op. cit., pp. 374-375.

⁴⁶EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, IV, 9, ed. cit., p. 341.

⁴⁷EUSEBIO DE CESAREA, *Panegyricum*, II (apud CH. N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., ed. cit., p. 187).

⁴⁸F. J. LOMAS SALMONTE, *Propaganda e ideología*, art. cit., p. 159.

*no y tu invicto ejército inflamado con la conciencia de tantas victorias ha ayudado además con tantas fuerzas cuantas Dios pudo prestar*⁴⁹.

De esta forma, la teología política constantiniana hizo de la Providencia la suprema instancia que remunerara la vida virtuosa del gobernante cristiano con el triunfo bélico y la vida del tirano enemigo de la verdadera Fe con la derrota y el desastre (algo ejemplificado en el destino del emperador perseguidor del cristianismo, Valeriano, capturado y desollado por los persas “merced a la justicia divina”).

De hecho, Henri Grégoire, tan equivocado en sus hipótesis para otras cuestiones, acertó cuando estableció que Eusebio de Cesarea había dado un sentido cristiano de Cruzada a las guerras de Constantino contra sus rivales paganos Majencio y Licinio. En efecto, Eusebio convirtió la lucha contra estos “tiranos” en una auténtica “guerra santa” contra los “enemigos de Dios” (*theomachos*), en lo que fue una actualización cristiana de la teología de la guerra bíblica (el *Libro de los Macabeos* ofrecía el paradigma del “enemigo de Dios” en la figura de Antíoco IV Epífanes). Es bien sabido que esta visión providencialista de la guerra santa tendrá una vigencia milenaria en el pensamiento occidental.

Con todo, el discurso de la Realeza sapiencial también tuvo su hueco en el marco de la publicística política del Bajo Imperio Romano. Ninoslava Radosevic ha apuntado que “el tema platónico del Rey-filósofo fue uno de los más profusamente utilizados por los panegiristas del siglo IV que compusieron encomios de los primeros monarcas del nuevo Imperio cristiano”⁵⁰. Ello se produjo de manera especialísima en la obra del obispo Eusebio de Cesarea, en particular en su *Vita Beatissima Imperatoris Constantini* (circa 339)⁵¹, una biografía hagiográfica de Constantino el Grande que se ha calificado como “medieval en su apariencia” a pesar de su temprana redacción⁵².

⁴⁹NAZARIO, *Panegyricum Constantini*, 10, 7, 3-4 (apud F. J. LOMAS SALMONTE, *Propaganda e ideología*, art. cit., p. 160). Aunque no sabemos a ciencia cierta si Nazario era cristiano, he optado por una interpretación cristiana del *ex alto rerum arbiter deus* al cual hace referencia, escribiéndolo con mayúsculas. F.J. LOMAS ha preferido, en cambio, dejarlo en minúsculas ante la ambigüedad paganizante del texto.

⁵⁰NINOSLAVA RADOSEVIC, “The Emperor as the Patron of Learning in Byzantine *Basilikoi Logoi*”, *To Ellenikon: Studies in honor of Speror Vryonis, Jr.*, eds. Jelisaveta Stanojevich et al., Nueva York, 1993, p. 268.

⁵¹Sobre su figura, vid. S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea*, Londres, 1960.

⁵²JOHN BOWLE, *Western Political Thought. From the Origins to Rousseau*, Londres, 1961, p. 118.

Allí encontramos un retrato memorable de la costumbre de Constantino de predicar en las reuniones de su corte, a la cual imponía un estricto régimen de oración. El emperador bajaba la voz, apuntaba hacia el cielo y les decía a sus curiales que sólo Dios les había colocado tanto a él como a ellos en tan elevada posición⁵³. El tono ejemplarizante de este episodio resulta, sin duda, propio de un espejo de príncipes.

Aún más interesante como retrato sapiencial resulta el capítulo 29 del libro IV de la *Vita Constantini*, donde el obispo da cuenta de la intensa actividad intelectual de su biografiado: *él mismo pasaba las horas de las noches sin dormir, a fin de enriquecer su espíritu con las Sagradas Escrituras, y como en sus ratos de ocio escribía discursos, con asiduidad los hacía públicos, con la profunda convicción de que era preciso gobernar a los súbditos dando explicaciones y haciendo lógica toda la gestión gubernamental. Por ello, personalmente hacía las convocatorias, y vastísimas masas acudían presurosas para escuchar a un emperador que filosofaba*⁵⁴.

Esta idea de “un emperador que filosofaba”, de un *basileus philosophos*, es remachada más adelante cuando Eusebio escribe: su verbo golpeaba como si se tratara de un flagelo... esto testimoniaba sin interrupción, esto recordaba, de esto era maestro... fiando en la autoridad de su fe⁵⁵. Por consiguiente, contra la imagen, originada en un falso prejuicio, de un basto soldadote ilirio que la publicística pagana de la Antigüedad y la historiografía anticlerical han querido transmitir⁵⁶, Constantino el Grande aparece aquí perfilado como un emperador “que escribe filosofía, se interesa por los libros y pronuncia discursos de intelectual”⁵⁷.

⁵³EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, IV, 29, ed. cit., p. 357; A. CAMERON, *The later Roman Empire*, op. cit., ed. cit., pp. 66-67.

⁵⁴EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, IV, 29, ed. cit., p. 355. Que Constantino componía sus propios discursos es recalcado de nuevo en el capítulo 32: *el emperador solía componer sus discursos en lengua latina. Los traductores que estaban encargados de este cometido los vertían luego al griego*; A. FONTÁN, *Letras y poder en Roma*, op. cit., p. 370. En otro pasaje (I, 8), se afirma que Constantino anunciaba a Dios con sus *imperiales discursos* a los bárbaros.

⁵⁵EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, IV, 29, ed. cit., p. 357.

⁵⁶Constantino el Grande fue objeto de su particular “leyenda negra” por parte de un sector anticlerical de la historiografía durante los siglos XIX y XX. Desde la obra de Edward Gibbon, se han vertido numerosas descalificaciones sobre su figura. Burckhardt le definió como un “asesino egoísta e irreligioso”, Alföldi le consideró un “supersticioso”, Piganiol le describió como “un pobre hombre que anda a tientas”, Grégoire quería hacer de él un segundón sin cultura... (M. GURRUCHAGA, ed., *Vida de Constantino*, op. cit., intro., pp. 8-9).

⁵⁷ANTONIO FONTÁN, “La revolución de Constantino”, *La conversión de Roma*, op. cit., p. 134.

El editor español de la *Vita Constantini*, Martín Gurruchaga, ha señalado que en este pasaje Eusebio dibuja una *imagen didascálica* (magisterial) de *Constantino*, una imagen “básica” para la teología política del obispo de Cesarea⁵⁸. El emperador encarnaría para Eusebio una serie de arquetipos políticos como el de “heraldo del Logos”, hierofante, “ley animada”, filántropo... y uno de ellos sería el de *didáskalos* (maestro de la Humanidad). Dios le ha comunicado “directamente” las verdades y “le ha honrado con innumerables teofanías que debe revelar a su pueblo”⁵⁹.

Obviamente, aquí hay una intención ejemplarizante, didáctica, inherente a la agenda política del obispo de Cesarea, quien no duda en bautizar como “santísima vida del emperador” su biografía apologética (*enkommion*), escribiendo asimismo que *el mismo Dios propuso a este hombre ante el género humano como lección magistral de un modelo religioso*⁶⁰. Sin embargo, no parece muy plausible en una época de Realeza triunfal en la que la victoria militar bastaba y sobraba para legitimar el poder imperial la introducción por Eusebio de virtudes sapienciales ficticias en la *Vita Constantini*.

Ahora bien, siendo probablemente verídico y significativo este retrato de un Constantino con hondas preocupaciones intelectuales, lo que resulta de la mayor importancia es esta imagen de un “emperador que filosofaba” que transmitió Eusebio de Cesarea a la Antigüedad Tardía y la Edad Media. Constantino el Grande, reverenciado como *el primer emperador cristiano* por la Iglesia, había sido también el primero en encarnar la Realeza sapiencial cristiana.

Ciertamente, sus desvelos por educar/evangelizar a las masas, de pie, por completo erguido, con el semblante contraído y la voz sumisa, iniciando a la concurrencia en la doctrina divina con total devoción⁶¹, encajaban a las mil maravillas en el paradigma del Rey filósofo educador de la Polis por el que abogara Platón en *La República*. Emperadores filósofos paganos como Marco Aurelio o Adriano nunca habían llegado a tanto. La eloquentia del político ciceroniano puesta al servicio de la *praedicatio* cristiana. El emperador como “filósofo de la Fe”, “obispo exterior” y “nuevo Moisés”⁶² que adoctrina a su pueblo en el Sumo Bien platónico

⁵⁸M. GURRUCHAGA, ed., *Vida de Constantino*, op. cit., p. 357, n. 47.

⁵⁹M. GURRUCHAGA, ed., *Vida de Constantino*, op. cit., intro., p. 93.

⁶⁰EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, I, 4, ed. cit., p. 145.

⁶¹EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, IV, 29, ed. cit., p. 355.

⁶²Vid. E. BECKER, “Konstantin der Grosse der neue Moses”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 31, 1910, p. 164 y ss.

devenido en Verdad revelada cristiana. No otra cosa intentará hacer Carlomagno, “nuevo David”, casi cinco siglos después.

Otro aspecto de relevancia en el discurso de la Realeza sapiencial que construyó Eusebio en torno a la figura de Constantino es el de la educación de sus hijos. Si veíamos antes como el emperador era *didáskalos* de su pueblo, ahora se le presenta como sabio maestro de sus hijos: *con la mira puesta en legarles una dote espiritual de salutífero efecto sobre su alma, les implantaba las simientes de la religiosidad, bien acercándoles él mismo a los conocimientos teológicos, bien concertándoles hombres de probada piedad como preceptores; no dejó por ello de señalarles otros expertos en las restantes materias, gente que había llegado al ápice del saber. Unos los avezaban en las artes marciales, otros los hacían versados en los asuntos de Estado, mientras que no faltó el que los ejercitara como jurisperitos*⁶³.

Esta noción del emperador-filósofo cristiano tenía en el siglo IV diferentes niveles de significación. En primer lugar, implicaba un discurso sobre un emperador sabio idealizado que tomaba las decisiones correctas gracias a su educación en la Tradición clásica, en particular de la *homerike paideia*. Un conocimiento perfecto de la literatura clásica y una familiaridad con las gestas de los héroes de la Antigüedad suponían condiciones necesarias para un buen gobernante. Sin embargo, el tomar sabias decisiones no siempre dependía de la cultura literaria del soberano. En ocasiones, eran fruto de la inspiración divina o de la enseñanza de un progenitor sabio⁶⁴.

Libanio y Temistio insistieron en sus obras en la importancia que tenía una educación profunda y a conciencia del futuro gobernante, en particular una educación en la ciencia del buen gobierno (*basileias dioikesis*), la retórica (*rethorike*) y la elocuencia (*deinotes logou*). Los emperadores cristianos debían ser *philologoi* (literatos) tanto como *philopolemoi* (amantes de la batalla), recompensando con honores a los hombres de letras en la misma medida que a los guerreros⁶⁵. El emperador sin educación (*agroikoteros anaphaneis basileus*) resultará ser un monarca no capacitado del todo para el buen gobierno, reduciendo la dignidad imperial a mera ostentación⁶⁶.

⁶³EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, IV, 51, ed. cit., p. 375.

⁶⁴N. RADOSEVIC, *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., p. 268.

⁶⁵TEMISTIO, *Orationes*, 4, 54a; 5, 63c; 8, 105d; 9, 123b (apud N. RADOSEVIC, *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., p. 274).

⁶⁶N. RADOSEVIC, *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., p. 269.

Por otra parte, Temistio desarrolló en sus *Orationes* un discurso sobre el renacimiento de la filosofía impulsado por parte de los emperadores cristianos como Constancio (de quien alaba su fundación de un *scriptorium* imperial), Joviano y Teodosio. Además, Temistio toca un tema clásico de la Realeza sapiencial helenística al aludir a su labor como preceptor del futuro emperador Arcadio, recordando que fue la educación de Aristóteles la que hizo amo del Mundo a Alejandro Magno. Y es que, según Temistio, la *synkriseis* (camaradería espiritual) entre un filósofo y un Rey estaría en el origen del éxito de todo reinado⁶⁷.

FACTORES DE CONTINUIDAD ENTRE LOS ESPEJOS DE PRÍNCIPES PAGANOS Y LOS CRISTIANOS.

Sería ciertamente complicado establecer con precisión el hilo transmisor (esto es, la *traditio*) que llevó la concepción de los *specula principum* desde sus orígenes grecorromanos, entre los que cabe citar obras ya abordadas en este estudio como la *Ciropedia* de Jenofonte, el *De Clementia* de Séneca, el *Peri Basileias* de Dión de Prusa y el *Discurso sobre la Realeza* de Sinesio de Cirene, hasta sus homólogos medievales⁶⁸.

En general, para determinar si alguna de las muchas obras cronísticas, morales, teológicas o filosóficas que vamos a analizar en los capítulos siguientes, es o no en realidad catalogable como un auténtico *espejo de príncipes* nos bastará hallar en su interior contenidos característicos de un discurso sobre la Realeza cristiana, utilice éste una semántica propia de la narrativa histórica o sea desde la reflexión propia de la teología política.

Una cosa, sin embargo, parece clara. La exaltación incondicional y casi hiperbólica de un príncipe presentado como modelo idealizado de buen gobierno cristiano, característica propia del género especular medieval, hunde sus raíces en las exigencias retóricas de las *Institutiones* de Quintiliano así como en el conjunto de obras de pedagogía política de la Antigüedad Tardía, en particular en los panegíricos en verso latino que realizó Claudio Claudiano en época de Teodosio de diferentes personalidades de la corte. Cabe destacar muy en particular el que realizó del hijo del propio

⁶⁷TEMISTIO, *Orationes*, 18, 225a; 5, 63c; 10, 130c; 17, 213c (apud N. RADOSEVIC, *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., p. 270).

⁶⁸Desgraciadamente, no nos es posible abundar en reflexiones sobre otros espejos de príncipes del periodo bajo romano imbuidos de los preceptos de la llamada *segunda sofística*. El mejor estudio sobre la cuestión es el de A. ALFÖLDI (*A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire*, Oxford, 1952).

emperador, Honorio, el *Panegyricus de Quarto Consulato Honorii Augusti*, obra en la que elabora un discurso sobre las virtudes políticas de la *nobilitas*, la *clementia* y la *pietas* del emperador romano a partir del modelo encarnado por el *glorioso* Trajano⁶⁹.

En efecto, el *estilo lisonjero* de los panegíricos imperiales del siglo III en el que el retórico, *casi con insolencia*, se coloca en la persona, ennoblecida en lo posible, del emperador adulado, y le va adivinando, uno tras otro, sus pensamientos, planes y sentimientos, que el *resabiado cortesano* recompone artificialmente, dejaría su impronta en el futuro⁷⁰.

Los acrósticos latinos llenos de hiperbólicas alabanzas de Constantino el Grande que debemos a Publilio Opataciano Porfirio son un buen ejemplo de este estilo, que veremos reflejado más adelante en los poetas carolingios. Y es que los principios retóricos establecidos en la Antigüedad de *laudo* y *vituperatio* (concretados en las figuras del *optimus* y el *pessimus princeps*) sentaron las bases de la colaboración entre el orador y el príncipe, una relación básica a a hora de configurar la teoría política tanto grecorromana como medieval⁷¹.

El retórico Menandro de Laodicea había establecido en el siglo III en su *Peri Epideiktikon* unas reglas muy seguidas luego sobre la oratoria encomiástica dirigida a los gobernantes (*basilikos logos*). Este género retórico de los encomios imperiales (*enkomion*: equivalente al *panegyricum* latino) tenía como regla principal la amplificación (*ayxesis* – la *amplificatio* latina) de las virtudes del soberano, no refiriéndose nada dudoso o discutible. De esta forma, se debía exagerar lo bueno y ocultar lo negativo, “debido a la extrema majestad de la persona objeto de encomio”⁷².

En los proemios deberá desarrollarse, advierte Menandro, el tema de la grandeza del emperador, explayándose el panegirista en tópicos como la

⁶⁹Vid. C. GNILKA, “Dichtung und Geschichte im Werk Claudians”, *Frühmittelalterliche Studien*, 10, 1976, pp. 99-101 y L. B. STRUTHERS, “The Rethorical Structure of the Encomia of Claudius Claudian”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 30, 1919, p. 49 y ss.

⁷⁰J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Grossen*, op. cit., ed. cit., p. 55; vid. C. E. V. NIXON, “Latin Panegyric in the Tetrarchic and Constantinian Periods”, *History and Historians in Late Antiquity*, ed. B. Croke, Hong Kong, 1983, pp. 88-99 y B. WARMINGTON, “Aspects of Constantinian Propaganda in the *Panegyrici Latini*”, *Transactions of the American Philological Association*, 104, 1974, pp. 371-384.

⁷¹Vid. I. LANA, “L’ultimo libro dell’*Institutio Oratoria* di Quintiliano: la fondazione teoretica della colabore-razione dell’oratore con il principe”, *Hispania Romana*, Roma, 1974, pp. 156 y ss.; G. F. GIANOTTI, “Il principe e il retore: classicismo come consenso in età imperiale”, *Sigma*, 12, 1979, pp. 71-75.

⁷²Peter GODMAN, *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, 1987, pp.24-25.

patria de origen, linaje, nacimiento espectacular, aspecto físico, crianza, educación, cualidades y carácter. Sus acciones deberán dividirse en bélicas y pacíficas. Los epílogos harán hincapié en la felicidad general de su pueblo, solicitando oraciones por el soberano. Al final habrá una afirmación de su figura sin igual⁷³. Por consiguiente, el análisis de los diferentes panegíricos, biografías, crónicas y hagiografías resultará revelador de la ideología del autor, de las imágenes del poder que quiere transmitir.

Pero lo que más nos interesa del tratado de Menandro es el capítulo dedicado a las cualidades intelectuales del soberano, donde se aconseja al autor de un *basilikos logos* que insista en su *amor a la sabiduría, su entusiasmo por el estudio, su conocimiento de las Letras y su excelencia en la práctica de la filosofía y la literatura*⁷⁴. Por consiguiente, dada la influencia a lo largo de la Antigüedad Tardía de los preceptos de Menandro no solo en el género de los panegíricos si no también en el de los espejos de príncipes, habrá que tener muy presente la posible repetición de estereotipos retóricos por parte de algunos autores al hablar del perfil sapiencial de un determinado monarca. Podemos estar frente a un discurso retórico y no ante una descripción verídica del gobernante.

Otro aspecto fundamental de esta transmisión entre el modelo especular de la Antigüedad y el medieval ha sido puesto de relieve por Jesús Lens Tuero, quien ha señalado que el modelo de historiografía y publicística moralista centrado en el *exemplum* (los *paradeigmaton* griegos) como vehículo de ideología política no es algo original de la literatura apologética o especular cristiano-medieval, sino que lo encontramos ya anunciado en la retórica de los autores clásicos paganos⁷⁵.

Así, por ejemplo, el Pseudo-Dionisio de Halicarnaso llegó a sentenciar que la historia era “filosofía formada de ejemplos”, ejerciendo una función de promoción de la virtud y debelamiento del vicio, algo que encontramos también en el sistema del historiador Posidonio, quien desarrolló una teoría global del *exemplum* moral⁷⁶. En este sentido, las colecciones de *exempla* de Cornelio Nepote (hoy perdidas) y Valerio Máximo (muy leída en el Medievo), así como la filosofía popular grecolatina, proyectaron un

⁷³M. GURRUCHAGA, ed., *Vida de Constantino*, op. cit., intro., p. 72; vid. IVAR HEIKEL, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, 1931, p. 301 y ss.

⁷⁴Apud N. RADOSEVIC, *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., p. 268.

⁷⁵JESÚS LENS TUERO, “De la cultura antigua a la cultura medieval: ética, historiografía, etnografía”, *De la Antigüedad al Medievo (siglos IV-VIII)*, III Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez-Albornoz, 1993, pp. 201-202.

⁷⁶J. LENS TUERO, *De la cultura antigua a la cultura medieval*, art. cit., p. 202, n. 10.

cierto influjo en la primitiva literatura cristiana, en particular sobre las homilías, en las que no se dudaba en citar a Hércules, Diógenes o Sócrates como *héroes de la vida moral* de los que se podía extraer un *exemplum* cristiano⁷⁷.

EL GÉNERO DE LOS ESPEJOS DE PRÍNCIPES CAROLINGIOS.

Tras tres siglos de completo abandono, en el fructífero círculo palatino de Carlomagno resurgió con extraordinaria fuerza la antes abandonada tradición especular de la Antigüedad Tardía, aplicada ahora de forma exclusiva a la figura del soberano cristiano ejemplar encarnado por el emperador franco. La Europa carolingia, obsesionada por la teología política, contempló el emerger de este género literario dedicado al tratamiento exegético de la problemática concerniente al buen gobierno cristiano, el de los *espejos de príncipes* (*miroir du prince*, *fürstenspiegel*) propiamente dichos.

De hecho, el término *speculum principis* fue acuñado definitivamente para la Edad Media cristiana por los intelectuales carolingios, más concretamente por Alcuino de York. En un manual político intitulado *De Virtutibus et Vitiis* (año 799), Alcuino recogía el concepto “espejo para otros príncipes y para sí mismo” que Séneca en su *De Clementia* (I, 1) aplicaba a la figura del emperador Nerón. De esta forma, el margrave Guido de Bretaña, objeto del tratado de Alcuino, recibía el consejo de examinarse a sí mismo *casi como en un espejo* (*quasi in quodam speculo*)⁷⁸.

Treinta años después, en su *De Institutione Regia* (año 831), el obispo Jonás de Orleáns se hizo eco de esta fórmula alcuínica y terminó por consagrarla, dando así origen a una larga tradición de manuales políticos para gobernantes medievales con este título: *speculum maius*, *speculum christiani*, *speculum iudiciale*, *speculum peccatoris*, *speculum morale*, etc. En realidad, el concepto de *espejo de príncipes* en tanto que gobernante devenido *exemplum* para otros gobernantes es profundamente sapiencial. No en vano, Séneca se hacía eco en su *De Clementia* de la tradición platónica y luego estoica (recogida en el *De Re Publica* de Cicerón: II, 42, 69) del Rey filósofo que guía a su pueblo mediante el ejercicio ejemplarizante de la virtud política convirtiéndose en *espejo* en el que se

⁷⁷J. LENS TUERO, *De la cultura antigua a la cultura medieval*, art. cit., p. 205.

⁷⁸M. SENELLART, *Les arts de gouverner*, op. cit., p. 50.

la virtud política convirtiéndose en *espejo* en el que se miran sus súbditos y otros gobernantes⁷⁹.

Todo apunta a que fue el obispo-patriarca de Aquilea, el italiano Paulino (ep. 787-802), el *Timoteo* de la Academia palatina de Aquisgrán, quien redactó el primer manual de buen gobierno carolingio. Esto sería cierto si consideramos como un *enchiridium* para laicos el *Liber Exhortationis* (también llamado *De Salutaribus Documentis*) que dirigió Paulino en el año 795 al conde Enrique de Friuli, quien se había cubierto de gloria en la lucha contra los Ávaros en el *limes* oriental del Reino de los Francos. En esos años el conde Enrique sólo tenía, en tanto que gran guerrero, un rival parangonable entre los Francos en la figura del conde Geroldo, *praefectus Bavariae*. De esta pareja de valerosos guerreros, Enrique y Geroldo, el propio Alcuino de York escribió un elogio en el que afirmaba que eran *quienes custodiaban y ensanchaban las fronteras del Imperio Cristiano*⁸⁰.

El *Liber Exhortationis* es una obra que no peca precisamente de originalidad, pues plagia en parte el *De Vita Contemplativa* de Juliano Pomerio⁸¹. En cualquier caso, este *liber* es, ante todo, un manual para un laico guerrero, un *miles terrenus* en palabras de San Paulino de Aquilea. De esta forma, San Paulino recomienda a su amigo, el conde Enrique de Friuli que elija buenos consejeros, temerosos de Dios y amantes de la Verdad⁸², dando la clara sensación de que la sabiduría es algo ajeno a este dignatario laico (lo suficientemente instruido, sin embargo, para leer el libro que le envía el obispo). El ideal del gobernante sabio brilla aquí por su ausencia.

En efecto, a pesar de una aislada exhortación a que expulse de su alma la estulticia y abrace la sabiduría divina⁸³, el mensaje principal de este manual es que el conde debe convertirse en un soldado de Cristo (*miles Christi*), entregado a la obediencia a Dios por encima de las lealtades a sus hijos, su mujer o al propio Rey de los Francos⁸⁴. Por otro lado, en el

⁷⁹M. SENELLART, *Les arts de gouverner*, op. cit., pp. 47-50.

⁸⁰ALCUINO DE YORK, *Epistola CLXXXV*, ed. M. G. H. *Epistolae*, t. 4, p. 310.

⁸¹J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au Moyen Age*, op. cit., t. 1, p. 92; J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 86.

⁸²SAN PAULINO DE AQUILEA, *Liber Exhortationis ad Henricum comitem Foroiuliensem sive De Salutaribus Documentis*, c. VI, ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 99, París, 1864, col. 201).

⁸³...*virtus est animae tuae ab omni stultitia declinare et sapientia divinam amplecti* (SAN PAULINO DE AQUILEA, *Liber Exhortationis*, c. XXIII, op. cit., col. 218-218).

⁸⁴...*miles terrenus quocumque loco militur paratus ac promptus est, neque se uxoris aut filiorum gratia excusare poterit: multo magis miles Christi sine impedimento huius saeculi imperatori suo Domino Iesu Christo debet obedire* (SAN PAULINO DE AQUILEA, *Liber Exhortationis*, c. XX,

sermón fúnebre que San Paulino pronunció con ocasión del fallecimiento del conde Enrique, comprobamos cómo, junto a virtudes que ya aparecían en el *Liber Exhortationis* tales como su generosa *liberalitas* con las iglesias de su jurisdicción, la *defensio* de aquellos de sus *subiectos* que no podían portar armas, la *amicitia* hacia aquellos de su mismo rango y el coraje que mostró en el combate, el obispo de Aquilea pondera elogiosamente en su amigo una cualidad: el *ingenium*. Una virtud que se consideraba de naturaleza delicada y sutil, implicando *una gran flexibilidad de espíritu* que, en el terreno de la política, *no estaría lejos de la astucia*⁸⁵. No hay que olvidar que de *ingenium* derivó en las lenguas romances *ingannare*: “engañar”. No estaríamos aquí, pues, tan lejos de la concepción renacentista propugnada por Maquiavelo del “hombre prudente” como *simulatore*.

Acaso el primer “espejo de príncipes” medieval propiamente dicho en el sentido de tratado dirigido a un monarca lo escribió el propio Alcuino de York. Y es que el tratado sobre la Retórica escrito por Alcuino para Carlomagno, el *Dialogus de Rethorica et Virtutibus* (c. 800) a pesar de su apariencia bien podría ser el primer espejo de príncipes carolingio. Se puede reconocer en él, asevera Robert Folz, “algo más que un tratado escolar... es un tratado moral, una exhortación a Carlomagno a seguir la *via regia*, el principio de la moderación sobre todas las cosas”⁸⁶. Ciertamente, era lógico que el primer espejo de príncipes medieval derivara de una reflexión sobre la retórica, dado el peso de la tradición didascálica ciceroniana en el mundo carolingio. Sin duda, de entre todos los intelectuales carolingios, era Alcuino el más capacitado para pasar de las consideraciones sobre las Artes Liberales a las reflexiones sobre la moral y la política. La personalidad gigantesca de Carlomagno le daba ocasión de hacerlo. Y es que resultaba bastante fácil aplicarle el mito de gran hombre tal y como lo desarrollaba Cicerón en el *De Inventione*. Una vez más, la *eloquentia* y la Realeza davídica se tocaban muy de cerca en los planteamientos del abad de San Martín de Tours.

En resumidas cuentas, es éste un diálogo sobre la virtud política de la elocuencia entre Carlomagno y el maestro de palacio (personaje ficticio bajo el que se oculta el propio Alcuino de York). En esta obra, el sabio se

op. cit., col. 218-219).

⁸⁵H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., ed. cit., p. 144.

⁸⁶R. FOLZ, *Le couronnement impérial de Charlemagne*, op. cit., p. 84. LIUTPOLD WALLACH ha insistido en esta idea en un exhaustivo estudio sobre este opúsculo didáscalico al que presenta como un auténtico tratado sobre la Realeza (vid. “The *Via Regia* of Charlemagne: the *Rethoric* of Alcuin as a Treatise on Kingship”, *Alcuin and Charlemagne*, Ithaca, N. Y., 1959, pp. 29-82).

ha convertido en Rey-filósofo y el programa ciceroniano se ha enriquecido con toda la reflexión cristiana. El clérigo-orador tendrá para Alcuino un papel como pedagogo cristiano y como maestro de virtudes del pueblo y el Rey, aunque éstas ya no sean ahora cívicas, como en Cicerón, sino religiosas.

Jacques Paul ha vertido en torno a este diálogo sobre la Retórica entre Alcuino y Carlomagno una interesante reflexión: “el primer sabio es aquel que hace pasar a los hombres de la vida salvaje a la civilización, y el papel del retórico, su heredero, es el de actuar como pedagogo para que puedan florecer las virtudes necesarias... este diálogo contribuyó a destacar un modelo de Realeza y la obra es en muchos sentidos un *espejo de príncipes*. Al orador correspondía ahora la tarea de exhortar al emperador y de convencerle”⁸⁷.

Con todo, en el curso de las cuatro generaciones de príncipes carolingios que median entre Pipino el Breve y Carlos el Calvo (un siglo más o menos), los *enchiridia* (manuales morales) pasaron de ser elogiosos retratos de un monarca, a un tiempo literarios e impersonales, a convertirse en formulaciones programáticas de pensamiento clerical, *espejos del clero*, según los define Michel Rouche. Sus autores, miembros todos de una élite clerical, eran los *intérpretes oficiales* del pensamiento del nuevo orden instaurado por los obispos carolingios en los últimos años de Luis el Piadoso⁸⁸.

Cabe detenerse algo en el primer espejo de príncipes dirigido al sucesor de Carlomagno, el emperador Luis el Piadoso, siendo aún Rey de Aquitania, sería una *Via regia* escrita hacia el año 811 en el monasterio de Saint-Mihiel por su abad de origen irlandés, Smaragdo⁸⁹. La exhortación a la búsqueda del saber es el epicentro de este espejo de príncipes. Exhortación justificada por Smaragdo con un amplio repertorio de pasajes del *Libro de la Sabiduría* del rey Salomón, del que aporta largos extractos. De esta forma, el abad solicita de la excelencia del emperador que investigue los caminos de la Sabiduría de forma diligente y asidua, deseándola *por encima del oro y la plata*⁹⁰. Acaso en las sutiles alusiones de Smaragdo a

⁸⁷J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 85.

⁸⁸M. ROUCHE, *Miroir des princes ou miroir du clergé?*, art. cit., pp. 363-364; en esta misma idea ha incidido W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, op. cit., p. 16.

⁸⁹H. H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, op. cit., pp. 161-167.

⁹⁰*Regibus enim Liber Sapientiae maxime frequenterque clamitans ait: Ad vos ergo reges sunt hi sermones mei ut discatis Sapientiam. Audis ergo, clarissime Rex, qui specialiter regibus, ex quibus divina largiente gratia, unus est tu, haec superna dirigatur vox; et tu sapienter agant,*

que el emperador evite la tardanza o la tibieza (*non tepide aut tarde*) en la búsqueda del conocimiento, se esconda una velada crítica a la incapacidad de Luis el Piadoso para encarnar la imagen salomónica del Rey sabio en la misma medida que lo había hecho su progenitor. En efecto, el emperador Luis, demasiado ocupado en sus devociones religiosas, no habría dedicado mucho tiempo a instruirse, decayendo bajo su reinado la Academia palatina de Aquisgrán fundada por su padre y languideciendo en general el renacimiento carolingio.

De ahí la insistencia del abad irlandés en que el monarca cultivara las Artes Liberales. La Sabiduría, escribe Smaragdo, justifica las buenas obras de los reyes, irradia en ellos la luz inextinguible de la ciencia, ilumina los ojos de su corazón, ilustra el juicio de su mente, auxilia a su intelecto sutil, asegura la salud de su cuerpo, les concede la honestidad de las costumbres, multiplica hasta el infinito sus tesoros, robustece la virtud en sus reinos y establece su amistad con Dios⁹¹.

Ahora bien, el género de manuales del buen gobierno de la época gregorromana resucitó tan solo de una forma muy mermada. De una primera aproximación a las fuentes se deduce inmediatamente que una gran parte de lo que hoy podríamos calificar como “teorización política” se recogía en biografías, crónicas, anales o poemas laudatorios no expresamente concebidos como *espejos de príncipes*⁹². Sin duda, en una época que aún no conocía la sistematización del pensamiento político, una memoria histórica compartida y exaltada podía ser un excelente difusor de ideología política entre las élites.

En este sentido, conviene tener presente que en los años posteriores a la coronación imperial de la Navidad del 800 el círculo palatino de Aquisgrán produjo una auténtica riada de poemas laudatorios (*encomia*) sobre la

oraculum divinum frequenter Regibus clamitat. Unde et nos vestram clarissimam acclines flagitamus excellentiam, ut sedulus divinam claramque discas Sapientiam, et diligenter et assidue requiras illam, et non tepide aut tarde, sed sagaciter vigilanterque investigates illam, et super aurum et argentum concupiscas illam (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, loc. cit.).

⁹¹*Animadvertite et intelligite, o nobilissime Rex, quia Sapientia virtus regia est... Regia namque virtus est Sapientia quia bene operantes reges justificat, et Lumen Scientiae illis inextinguibile radiat, oculos cordis illuminat, sensus mentis illustrat, subtilem intellectum ministrat, salutem corporis praestat, honestatem moribus concedit, thesauros infinitos multiplicat, virtutem Regni roborat, et participem Dei amicitiae constituit* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, loc. cit.).

⁹²H. H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, op. cit., pp. 1-13; en esta dirección, BERNARD GUENÉE ha insistido en la importancia de las crónicas y relatos biográficos carolingios como instrumentos de deliberada propaganda política (*Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, París, 1980, p. 332).

figura de Carlomagno en lo que era una campaña de propaganda sistemática cuyo precedente directo hay que encontrarlo en el círculo de Augusto, cuyos poetas áulicos (particularmente Virgilio y Horacio) desempeñaron una función similar al impulsar la temática de la Edad de Oro augustea (*Aurea Aetas*)⁹³. En estos *encomia* la alabanza de la erudición del emperador fue una técnica habitualmente utilizada como recurso retórico, siendo el discurso sapiencial de la Realeza uno de los temas más recurrentes en sus versos⁹⁴.

Sin embargo, el principal vehículo de propaganda política carolingia lo encontramos en las crónicas. Este género de literatura política producido en los círculos intelectuales de las cortes de los reyes carolingios, tenía por origen en muchas ocasiones un encargo del propio personaje retratado, lo que ratificaría su carácter de modelos morales de actuación antes que veraces relatos cronísticos. La insistencia de estas obras en unas cualidades morales estereotipadas, resulta reveladora de la intención de sus autores de construir bien un retrato del gobernante ideal, bien una obra de propaganda política (*publicística* en términos medievales). De hecho, es ésta y no otra la explicación de la utilización romana del término *speculum* (“espejo”), que quería denotar el carácter panegírico de una obra que refleja antes una imagen embellecida del gobernante retratado que su auténtico perfil biográfico⁹⁵.

Los estudiosos de la historiografía medieval han subrayado el carácter novedoso del modelo historiográfico carolingio con respecto al periodo anterior, en particular su insistencia en el género de la biografía, fuera ésta

⁹³P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 78; vid. T. WOODMAN y D. WEST, eds., *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Cambridge, 1984.

⁹⁴P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 84.

⁹⁵En torno a esta cuestión sigue siendo insustituible la obra de WILHELM BERGES (*Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 2, 1938). Vid. también cuatro artículos que fueron pioneros en el análisis de la temática especular: A. WERMINGHOFF, “Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit”, *Historische Zeitschrift*, 89, 1902, pp. 193-214; LESTER K. BORN, “The *specula principis* of the Carolingian Renaissance”, *Revue Belge de Philologie et d’Histoire*, 12, 1933, pp. 583-612; JOHN MICHAEL WALLACE-HADRILL, “The *Via Regia* in the Carolingian Age”, *Trends in Medieval Political Thought*, ed. B. Smalley, Oxford, 1965, pp. 22-41 y R. BRADLEY, “Backgrounds of the title *speculum* in medieval literature”, *Speculum*, 29, 1954, pp. 100-115. Vid. también el temprano trabajo, bastante poco conocido, de JOSEF RÖSLER, *Das Fürstenbild in den mittelalterlichen Fürstenspiegeln auf französischen Boden*, 1933, pp. 25 y ss. El investigador más reciente de esta cuestión es el profesor EINAR M. JONSSON (vid. “La situation du *speculum regale* dans la littérature occidentale”, *Études Germaniques*, 42, 1987, pp. 391-408 y *Le Miroir: naissance d’un genre littéraire*, Paris, 1995).

regia o episcopal⁹⁶. Un cambio importante que iba a operarse a partir de este momento consistiría, según la hipótesis de Karl Ferdinand Werner, en la paulatina asunción por los cronistas de un papel de consejeros áulicos del Rey en tanto que intérpretes de la voluntad de Dios a lo largo de la historia (providencialismo cronístico). Una función consiliar del cronista que iría directamente vinculada a la dimensión especular de la historiografía del periodo⁹⁷.

El conjunto del ciclo historiográfico carolingio fue, por consiguiente, obra de una élite intelectual directamente vinculada a la corte imperial, una élite interesada ante todo en ofrecer una idea a la posteridad: el *Regnum Francorum* es el centro del Mundo tanto por designio divino (sanción por parte del Vicario de Cristo de la unción regia y coronación imperial de los carolingios) como por una legitimidad que estaría apoyada en tres pilares: la leyenda de los orígenes troyanos, la teoría de la *translatio Imperii* desde Roma a Aquisgrán y el mito de la Edad de Oro que habría florecido durante el reinado de Carlomagno, convertido en la quintaesencia del Rey fundador⁹⁸ en tanto que *pater Europae*.

EL GÉNERO ESPECULAR EN EL MUNDO OTÓNIDA: LIUTPRANDO DE CREMONA.

En la figura del obispo lombardo Liutprando de Cremona (920-972), embajador del emperador alemán Otón I en Constantinopla, descubrimos al que quizá sea el intelectual otónida más interesante. Brillante literato en latín y griego, diplomático y teólogo, miembro de la pujante aristocracia urbana de Pavía, Liutprando fue autor de una obra singular, casi inclasificable dentro de los géneros literarios pero que considero fue lo más cercano a un espejo de príncipes en el siglo X europeo.

Su *Antapodosis* (literalmente en griego viene a significar *ajuste de cuentas*) parece en principio una breve crónica de los últimos cien años de la Cristiandad, pero es también una obra amarga destinada a saldar cuen-

⁹⁶CARMEN ORCÁSTEGUI, ESTEBAN SARASA, *La Historia en la Edad Media*, Madrid, 1991, p. 84; vid. JANET L. NELSON, "History-writing at the courts of Louis the Pious and Charles the Bald", *Historiographie im frühen Mittelalter*, ed. A. Scharer y G. Schreibleiter, Viena, 1994, pp. 435-442.

⁹⁷Vid. KARL F. WERNER, "Gott, Herrscher und Historiograph. Des Geschichtschreiber als Interpret des Wirken Gottes in der Welt und Ratgeber der Könige (4. bis 12. Jahrhundert)", *Deus qui mutat tempora. Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters*, ed. E. D. Hehl, Sigmaringen, 1987, pp. 1-31.

⁹⁸R. MORRISSEY, *L'Empereur à la barbe fleurie*, op. cit., ed. cit., p. 8.

tas con los enemigos de Liutprando, comenzando por su antiguo señor, el margrave Berengario, y su esposa Willa, a los que acusa de todo género de abusos. En cambio, sus protectores, los otónidas, son retratados bajo la más favorable de las luces.

En efecto, la *Antapodosis* nos brinda un retrato encomiástico de Otón el Grande como *el gran monarca que ha unido con su poderoso brazo las tierras del Oeste y el Norte del Mundo, cuya sabiduría ha traído la paz, en cuya devoción todos nos regocijamos, y ante cuya severidad en el juicio todos tiemblan*⁹⁹. En otro pasaje, leemos lo siguiente: *sabemos por experiencia que el sacratísimo emperador conoce, ama y sigue los caminos del Señor. Protege con su espada los asuntos de la Iglesia y del Estado, los cuales enriquece con sus virtudes y purifica con sus leyes*¹⁰⁰.

Por el contrario, su *Relatio* de su estancia en Constantinopla, Liutprando resulta ser una ácida e irónica descripción de la corte imperial del *basi-leus* cuyo objeto era desmitificar ante sus lectores occidentales el poder y la gloria de Bizancio. Era una forma de presentar el contramodelo de las virtudes del emperador alemán, resaltando los vicios y defectos de sus rivales. De este modo, Liutprando caricaturiza al emperador bizantino Nicéforo Focas como un *enano, deforme, negro como un etíope y con rostro de cerdo* y a Constantinopla como *una ciudad que, habiendo sido tan próspera y rica, ahora está llena de rapacidad, vanagloria, artimañas, mentiras, perjurio y avaricia*¹⁰¹.

El propio Liutprando explica en el prefacio de esta obra casi folletinesca y llena de anécdotas, que le anima un propósito didáctico, sobre todo exponer las consecuencias del vicio y el pecado para los gobernantes, lo cual la convierte en una suerte de espejo de príncipes *sui generis*¹⁰². Cabe señalar que su estilo literario era consumado, propio de un virtuoso dominador de la lengua latina, intercalando de cuando en cuando versos con seis diferentes métricas. Siempre dispuesto a demostrar, de forma algo irritante para el lector, su enorme erudición, intercala citas en griego (idioma que pocos conocían entonces en Occidente) y derrocha citas de

⁹⁹LIUTPRANDO DE CREMONA, *Antapodosis*, IV, 15, ed. cit., p. 109.

¹⁰⁰LIUTPRANDO DE CREMONA, *Liber de Rebus Gestis Ottonis*, c. 4, ed. cit., pp. 160-161.

¹⁰¹LIUTPRANDO DE CREMONA, *Relatio de Legatione Constantinopolitana*, c. 58, ed. cit., p. 205.

¹⁰²LIUTPRANDO DE CREMONA, *Antapodosis*, I, 1, ed. cit., p. 7; KARL J. LEYSER, "Ends and Means in Liutprand of Cremona", *Byzantium and the West, c. 850-c. 1200: Proceedings of the XVIII Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. J. D. Howard-Johnston, Amsterdam, 1988, p. 128.

autores clásicos y Padres de la Iglesia, cuanto más oscuras, mejor. No en vano, él mismo se vanagloria de haber estudiado hasta el *agotamiento mental* a los filósofos estoicos y peripatéticos.

Con todo, hay que señalar que los siglos X y XI fueron un verdadero erial en Europa en lo que al género de los espejos de príncipes se refiere, teniendo que esperar hasta el siglo XII para que resurgieran con fuerza.

EL SIGLO XII: LOS OBISPOS CURIALES Y LOS ESPEJOS DE PRÍNCIPES.

Antes de entrar a analizar los espejos de príncipes del renacimiento del siglo XII resulta necesario abundar algo en la figura de lo que en su día San Pedro Damiano denominara como el *episcopus curialis*, esto es, el obispo cortesano. Esta denominación proviene de su tratado *Contra clericos aulicos* (circa 1072), el cual es una denuncia de tono moralista dirigida contra los clérigos cortesanos. En él encontramos la siguiente definición *qui famulando principibus fiunt, dicantur episcopi curiales*. Este tratado y la serie de invectivas que contra los clérigos áulicos vertieron en la Inglaterra de Enrique II Juan de Salisbury, Gerardo de Gales, Walter Map o Pedro de Blois han llevado al historiador norteamericano Stephen Jaeger a tipificar la figura del *courtier bishop* (“obispo cortesano”). Si bien los autores citados fueron muy críticos con las *nugae curialium*, las *vanidades* de estos clérigos áulicos, Stephen Jaeger y Egbert Türk no han dudado en resaltar el importante papel desempeñado por estos clérigos y obispos desde los tiempos carolingios y otónidas en el *proceso civilizador del Occidente medieval* (concepto de Norbert Elias) en tanto que agentes de refinamiento y moralización de la vida pública¹⁰³.

En efecto, la presencia activa en las cortes de estos clérigos y obispos supuso no sólo una mediatización secularizante de la *cura pastoralis*, un fenómeno que ha recibido mucha atención en el contexto de la reforma gregoriana y la Querrela de las Investiduras, sino también, y esto quizá no ha sido suficientemente resaltado, un factor decisivo en la cristianización de la ética política. El hecho de que en muchas ocasiones la conducta personal de estos preladados distara mucho de ser la que San Gregorio Magno había demandado de los obispos en su *Regula Pastoralis* creemos que no invalida su aportación a la configuración a través de sus consejos y de sus escritos de una Realeza cristiana.

¹⁰³Vid. C. Stephen JAEGER, *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals*, Philadelphia, 1985, pp. 21-58 y Egbert TÜRK, *Nugae curialium. Le règne d'Henri II Plantagenet (1145-1189) et l'éthique politique*, Ginebra, 1977.

Sin duda, la conducta moral de muchos de estos prelados estuvo dominada por la ambición personal. Ya Benzo de Alba denunció en el siglo XI que los clérigos de la capilla palatina del emperador servían a éste *pro annuli beneficio* (esto es, con la esperanza de obtener un anillo episcopal). Precisamente, el papa Gregorio Magno había establecido que la “ambición de ser obispo” incapacitaba *per se* para la mitra. Ahora bien, estos obispos cortesanos reunían otra serie de virtudes que les capacitaban en cambio para ser no sólo pastores de su diócesis sino también diplomáticos, administradores y hombres de estado. Por supuesto, la preparación intelectual del clérigo áulico, su prudencia política así como su predisposición anímica para actuar al servicio del Rey eran sus virtudes principales. *Litteratus, providus et discretus* en el vocabulario de la época. *Pietas, humilitas et sanctitas* pasaban a un segundo plano en el elenco de virtudes demandadas. Efectivamente, la mayor parte de los obispos cortesanos se identificaron antes con el ideal ciceroniano del buen gobernante romano antes que con el del obispo mártir de la tradición patristica. De ahí que casos de resistencia heroica al soberano al que se debía la mitra fueran tan escasos: apenas nos vienen a la mente Otón de Bamberg y Santo Tomás Becket. En general, cuando la *libertas Ecclesiae* chocaba con los intereses del soberano los obispos áulicos no dudaron en tomar partido por aquel a quien debían su fortuna: el Rey. Una ojeada a las *vitae episcoporum* de los siglos X al XII revela que aún después de la Querrela de las Investiduras un número significativo de obispos debieron su mitra al servicio curial.

Por supuesto, esto es especialmente válido para León y Castilla donde nunca hubo un Becket que defendiera la libertad de la Iglesia frente al Rey y donde el intervencionismo regio en los asuntos de la Iglesia nunca fue realmente desafiado. La mayor parte de los prelados de León y Castilla siguieron una pauta de actuación *iuxta aulicorum ritum*, esto es, preciaron por encima de todo la *familiaritas* con el Rey, siendo la *captatio regiae benevolentiae* el *leif motif* de sus carreras eclesiásticas.

Ahora bien, en esta intervención nos vamos a centrar en particular en una raza singular dentro de la especie del *episcopus curialis*: la de aquellos que reunieron la doble condición de obispo cortesano y obispo ideólogo, en tanto que redactor de un espejo de príncipes o una crónica. Se podría decir que, de alguna manera, el obispo ideólogo extiende su afán cortesano por obtener el favor regio a su narrativa histórica o especular, siendo ésta en sí misma otra forma de *captatio regiae benevolentiae*. No obstante, los espejos de príncipes y crónicas compuestas por obispos curiales no se limitaron a ser una forma de *servitium regis*, también tenía como objetivo influir en el pensamiento político de la corte, moldear a

través de los ejemplos del pasado la conducta moral y política del soberano.

Esto es, se trataba de enseñar al príncipe los rudimentos del saber al tiempo que se construía una ética política cristiana. Un Libro de Ajedrez como el *De Ludo Scaccorum* del franciscano Jabobo de Cessolis podía servir de excusa para elaborar una teoría política de la Monarquía. De ahí la extraordinaria importancia de estos textos pedagógicos o cronísticos para aquellos interesados en la construcción del *Rey imaginario*, esto es, en el análisis de la Imagen literaria de la Realeza. Ciertamente, la lista de obispos cortesanos que a lo largo del siglo XII intentaron influir en el pensamiento político de los reyes a través de sus escritos está nutrida de ejemplos célebres. Muchos de ellos fueron además personajes muy influyentes en la corte, por lo que sus crónicas no fueron sino el complemento de consejos vertidos *viva voce* en las curias regias, si bien también encontramos a algunos hombres grises cuyo único medio de influir en sus soberanos era la pluma.

LOS ESPEJOS DE PRÍNCIPES EN EL SIGLO XII.

El *Polycraticus* del obispo inglés Juan de Salisbury, datado en el año 1156, es el mejor ejemplo de ello. Este espejo de príncipes, acaso el de mayor calidad literaria y el más influyente del Medievo, marcó el comienzo de una auténtica eclosión especular en el Occidente latino, la mayoría de los cuales prestaron una enorme atención a la formación del príncipe en las Artes Liberales, exhortándole a encarnar de la figura del *Rex litteratus*. Ahora bien, el discurso sapiencial de los *specula principum* no siempre fue el mismo, variando en función de las circunstancias personales del autor y el receptor de la obra. En líneas generales, se puede decir que la condición regia del receptor influirá decisivamente en el siglo XII en el talante sapiencial del discurso, pues la ecuación *laicus=illitteratus* era las más de las veces correcta y todavía eran escasos los gobernantes instruidos. De este modo, un receptor regio que fuera *illitteratus* recibía siempre admoniciones para que se instruyera siquiera mínimamente en las Letras latinas y en algunos rudimentos menores de las Sagradas Escrituras, mientras que a un receptor instruido se le llamaba una *eruditio* de dimensiones salomónicas, erudición regia que iba siempre unida a elevadas cualidades morales.

Otro aspecto que hemos constatado es la diferenciación que se dio en el siglo XII entre el discurso sapiencial del clero secular dirigido a los laicos

y el propio del monacato benedictino. En esta línea, se comprueba que, en el marco del llamado *renacimiento del siglo XII*, el clero secular fue mucho más radical en su exigencia al laicado y a la Realeza de una instrucción apropiada en las Artes Liberales y *la Sacra Pagina*, en contraste con un monacato que prefería mantener a los laicos fuera de los muros de las bibliotecas y concentrados sólo en la milicia. En este sentido, la *schola* catedralicia fue un semillero de clérigos áulicos que entraron al servicio de la Realeza en las cancillerías, convirtiéndose no sólo en los educadores del Rey sino también en sus principales ideólogos y propagandistas.

No obstante, si bien esto es cierto en general, no podemos pasar por alto numerosos matices, inevitables en una época como la medieval muy alejada de un modelo de “pensamiento único”. De esta forma, por poner sólo un ejemplo, en el seno de una Orden monástica tan cohesionada como el Císter encontramos dos discursos contrapuestos en torno al saber.

La predominante fue, sin duda, la que encarnaba el propio San Bernardo de Claraval, abiertamente hostil al cultivo del saber mundano (las Artes Liberales), tanto entre los clérigos (recuérdese su pugna con Pedro Abelardo) como entre los laicos (esto se puede comprobar leyendo su epistolario a los reyes de su tiempo: la exhortación a la *eruditio* brilla por su ausencia). Según leemos en sus *Sermones in Cantica Canticorum*, el doctor melifluo consideraba la especulación intelectual como una *turpis curiositas*, una indigestión pecaminosa de la memoria (asimilada al “estómago del alma”) a la que él oponía un saber sobrio (*sapere ad sobrietatem*)¹⁰⁴.

En esta línea le iba a seguir, con algún matiz, el obispo cisterciense Alain de Lille, *doctor universalis*, quien condenó la *schola* catedralicia como una “escuela del Anticristo” en la que la Teología y otras *scientias virginales* eran “prostituidas y corrompidas”, siendo para él la escuela claustral benedictina la única *schola Christi* verdadera¹⁰⁵.

Todavía en 1218, un monje cisterciense francés, abad del monasterio húngaro de Zirc, Jean de Limoges (Johannes Lemovicensis), defendía esta forma bernardiana de pensar en un *speculum principis* dirigido al conde

¹⁰⁴SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones in Cantica Canticorum*, Sermón XXVI, ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 183, col. 967-969: *Apostolus aiebat: non plus sapere quam oportet sapere. Non prohibet sapere, sed plus sapere quam oportet. Quid est autem sapere ad sobrietatem? Vigilantissime observare quod scire magis priusve oporteat... Quid ergo dicit modum sciendi? Quid, nisi ut scia quo ordine, quo studio, quo fine quaeque nosse oporteat? Quo fine, ut non ad inanem gloriam aut curiositatem... turpis curiositas est* (M. ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, “*Imago Sapientiae*: los orígenes del Ideal sapiencial medieval”, *Medievalismo*, 7, 1997, p. 34).

¹⁰⁵ALAIN DE LILLE, *Summa de Arte Praedicatoria*, c. 26, ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 210, col. 179.

Teobaldo IV de Champagne, el *Morale Somnium Pharaonis*. En esta obra especular, inspirada en el *Somnium Scipionis* ciceroniano del que Macrobio realizara la célebre recensión que haría fortuna en la Edad Media, el abad cisterciense incluye veinte epístolas en torno al sueño del Faraón que interpretara José. Un sueño que sirve de excusa a Jean de Limoges para defender su particular visión de la Realeza. En efecto, en estas epístolas supuestamente debidas a la pluma del Faraón y a la de José, se dibujan tres arquetipos: el Faraón egipcio como *Rex curiosus* que precisa ser instruido, José como *consiliarius virtuosus* y el reino de Egipto en tanto que *typum regni studiosi*, un Reino entregado al estudio del saber.

El discurso sapiencial de Jean de Limoges gira en torno al papel de José, que hace las veces de un clérigo medieval, en la corte del Faraón. La misión de José es convertir al Faraón en un *Rex rationabilis*¹⁰⁶, pero alejándole de cualquier curiosidad intelectual o ánimo especulativo. Es éste, sin duda, un matiz muy importante. Como ha señalado el profesor Stephen Jaeger, el *Rex litteratus et religiosus* que propone Jean de Limoges no es un “Rey sabio” en el sentido salomónico en el que pudiera entenderse este término¹⁰⁷.

De hecho, la opinión de que el Faraón debe retirarse de los asuntos mundanos del gobierno para concentrarse en el estudio de las Artes Liberales y las Escrituras es puesta en boca de los malvados magos de la corte por el abad Jean¹⁰⁸, mientras que José se opone a estas veleidades intelectuales propias de un *Rex curiosus* y exhorta al Faraón a concentrarse en los asuntos de Estado: un Rey no debe distraerse en ninguna ocupación intelectual, por elevada que ésta sea. Un mensaje claramente dirigido al propio conde Teobaldo, quien dedicaba más tiempo a la poesía y a sus devaneos amorosos que a las tareas de gobierno. Y es que el *regimen rationabile* del abad Jean de Limoges, en su esencia bernardiana, nada tiene que ver con la ética política que triunfará en la Cristiandad a partir de 1260, una ética principesca en la que la *Ratio* y la *Sapientia* en sí mismas iban a ser el arquetipo fundamental en la concepción de la Realeza¹⁰⁹.

¹⁰⁶JEAN DE LIMOGES, *Morale Somnium Pharaonis*, Epístola XI, ed. C. Horvath, *Johannis Lemovicensis Opera Omnia*, Vesprém, 1932, p. 95.

¹⁰⁷C. STEPHEN JAEGER, *The Origins of Courtliness: civilizing trends and the formation of courtly ideals (939-1210)*, Philadelphia, 1985, pp. 91-92.

¹⁰⁸*Quis enim sic desipiat, aut deliret, qui non sanctius sanciat militare divinis otiiis, quam saecularibus negotiis implicari?* (JEAN DE LIMOGES, *Morale Somnium Pharaonis*, Epístola XVII, ed. cit., p. 112).

¹⁰⁹WILHELM BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, op. cit., p. 119. Este autor alemán, sin embargo, comete el error de datar la obra de Juan de Limoges en estos

Pero, como señalábamos, el discurso bernardiano de Jean de Limoges no fue el único imperante en la Orden Cisterciense. En una epístola del abad cisterciense de Bonne-Esperance, Philippe de Harvengt, al joven conde Felipe de Flandes (año 1168), descubrimos un discurso que es la antítesis del de Jean de Limoges. En efecto, el abad Philippe sostiene en esta epístola que el laico que domina las Letras latinas, como era el caso del joven conde de Flandes, debía ausentarse de los negocios mundanos para leer libros de sabiduría cristiana y pagana, ya que estas lecturas son edificantes para el espíritu y promueven la virtud (*aedificant mores*). En realidad, para Philippe de Harvengt, la *militia* y las *litterae* no son incompatibles, sino muy al contrario, son complementarias. Esta concepción le lleva incluso a advertir al joven conde que sólo la unión en la persona del príncipe de la *fortis militia* y la *scientia litterarum* le permite a éste no degenerar hasta la condición del hombre rústico o incluso bestial¹¹⁰.

LOS ESPEJOS DE PRÍNCIPES EN LA CASTILLA DEL 1200.

Nacido en 1170 y muerto en 1247, perteneciente a la alta clerecía, cortesano y amigo de monarcas, diplomático, administrador ferviente de su sede toledana y guerrero inspirado, Rodrigo Jiménez de Rada encontró tiempo para dedicarse a la composición de obras de carácter historiográfico, fundamentales para quien pretenda acercarse al estudio de la época en que vivió. Actor principal de la Historia, el arzobispo de Toledo y canciller del Rey de Castilla escribió la principal crónica latina de la Edad Media española, la *Historia de Rebus Hispaniae*.

La *Historia De Rebus Hispaniae* es un relato, en palabras del propio Rodrigo al dirigirse al rey Fernando III el Santo, instigador de la composición de la obra, en el que se ha intentado *haber puesto en pie la historia de España que con tanto interés me pedisteis, desde los tiempos de Jafet, hijo de Noé, hasta el vuestro, gloriosísimo rey don Fernando. Entre todos los príncipes los siglos tuvieron por principales a los reyes de los godos y los transmitieron de generación en generación, y sus grandezas las he continuado hasta el tiempo que me precedió, añadiendo algunas leyendas*

años, cuando investigaciones posteriores la han ubicado en torno al 1218. Lo cierto es que el discurso político del abad cisterciense poco tiene que ver con el de la segunda mitad del siglo XIII.

¹¹⁰*Princeps quem non nobilet scientia litteralis, non parum degenerans sit quasi rusticanus et quodammodo bestialis* (PHILIPPE DE HARVENGT, *Epistolae*, XVI, ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 203, col. 149).

que se cuentan de ellos. Esta obra de Rodrigo Jiménez de Rada fue, además de una crónica de Castilla, un “espejo de príncipes elaborado a partir de personajes históricos que sirven de modelos morales de rectitud y sabiduría”¹¹¹.

Jiménez de Rada fue contemporáneo del autor que escribió el Poema castellano más asimilable a un espejo de príncipes, el anónimo *Libro de Alexandre* en el que Alejandro Magno era presentado como arquetipo del *cosmocrator* sabio en lo que era una recuperación del antiguo tema clásico. Tanto Rodrigo como el anónimo autor del *Libro de Alexandre* fueron clérigos áulicos, de educación y miras europeas, y que ambos a su manera optaron por la escritura como vehículo de propaganda: el primero escribió en pro de la primacía eclesiástica de Toledo no menos que de la majestad regia, encarnada en la figura de un monarca generoso, sabio, noble, cristiano y guerrero, es decir, en Alfonso VIII. El segundo, en pro de la excelencia de la clerecía, así como de la representación, por medio de una imagen monárquica de muy antigua raigambre, pero fácilmente adaptable a un contexto necesitado de un poder fuerte, de un rey cristiano, sabio, generoso, noble y guerrero, en campaña contra el enemigo: Alejandro Magno, modelo del *optimus princeps*.

Contemporáneo asimismo del *Libro de Alexandre* parece haber sido el *Libro de los Doze Sabios* redactado en lengua vernácula durante el reinado de Fernando III el Santo. Según Wilhelm Berges este interesante tratado del buen gobierno sería el primer espejo de príncipes propiamente dicho, es decir presentado como tal, compuesto en la España medieval, antecediendo al *Llibre de Saviesa* de Jaime el Conquistador. De su autoría poco es lo que sabemos, mucho lo que se puede intuir a partir de las indudables conexiones con la corte real de su autor. Hugo Bizzarri ha apuntado incluso al Maestre de la Orden Militar de Santiago, Pelayo Pérez Correa, pero creo que equivocadamente.

Ahora bien, sin duda hay que esperar al reinado de Alfonso X el Sabio para que el género de los espejos de príncipes adquiriera plena relevancia en León y Castilla. En particular, nos interesa analizar aquí la enseñanza – el *castigo*, tal y como se decía entonces en castellano – que, a veces declaradamente, a veces más solapadamente, Alfonso X quiso impartir a las élites de sus reinos a fin de promover sus ideales y aspiraciones de orden político. Bajo el aspecto de un intento más o menos indirecto de acondicionar las mentalidades a un ideario político, quizá pueda aplicarse a este fenómeno el término de propaganda regia.

¹¹¹M. A. RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, *Imago sapientiae*, art. cit., p. 39.

Para el Rey Sabio, el género historiográfico fue un instrumento supremo de divulgación del saber y el imaginario políticos de la Realeza. Lo evidencia ante todo el rango que le concedió Alfonso X a la historia en el campo de “lo político” y, más precisamente, en la jerarquía de los saberes útiles a la gobernación del reino. En efecto, la historia desempeñó en los talleres alfonsinos un papel inusitado, mayormente si se considera que participó plenamente de un proyecto político global.

Pero esta predilección por la historia no implica que el Rey Sabio renunciara a otras vías de codificación de su discurso político. En el año 1255, apenas tres años después de su subida al trono, Alfonso compuso u ordenó componer el libro conocido como el *Espéculo*, una castellanización del término latino *speculum principis*. Curiosamente, en el *Espéculo* se codifica, con perspectiva inversa a lo habitual en un espejo de príncipes, no el comportamiento del Rey sino el comportamiento de los vasallos para con el Rey. De esta forma, se admoniza a los cortesanos sobre cómo deben guiarse en la corte en sus palabras (II, II, 1-2), cuando el Rey está sentado (II, II, 3), cuando el Rey está de pie (II, II, 4), cuando el Rey se desplaza, a pie o a caballo (II, II, 5), cuando el Rey yace (II, II, 6). Lo mismo ocurre cuando se alude a la mujer y a los hijos del Rey¹¹².

Por el contrario en las *Siete Partidas* o en el *Setenario* es la conducta del Rey la que es regulada al detalle. Y es que es en el libro de leyes conocido como el *Setenario* (1256) en mi opinión un auténtico espejo de príncipes en lo tocante a sus once primeras “leyes”, descubrimos la mejor exposición del ideario político alfonsí, una exposición que antecede en varios años a la más conocida de ellas, la Segunda Partida¹¹³. El *Setenario*, obra temprana encargada por Fernando III a su hijo Alfonso X cuando éste era infante de Castilla, constaría de dos bloques, uno primero compuesto en vida de Fernando el Santo (la muerte le sorprendió cuando el *Setenario* estaba siendo finalizado), y un segundo obra personal de Alfonso X, que se compondría del elogio de su padre y las primeras leyes de la introducción, las más ideológicas y didácticas del tratado.

En efecto, el Rey Sabio concibió el *Setenario* con el propósito de *poner en libro un castigo que los omnes de sos regnos oyesen a menudo, con que*

¹¹²Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ, ed., *Leyes de Alfonso X. I, Espéculo*, Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 1985, p. 123-126.

¹¹³Kenneth H. VANDERFORD, ed., ALFONSO EL SABIO, *Setenario*, Barcelona, 1984 (2da ed. facsímil); de ahora en adelante *Setenario*. Vid. Georges MARTÍN, “Alphonse X ou la science politique (*Septénaire*, 1-11)” (primera parte : “Le modèle de l'autorité”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 18-19, 1993-1994, p. 79-100; segunda parte : “Le modèle politique”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 20, 1995, p. 7-33.

se costunbrasen para ser bien acostumbrados raigando en sí el bien e tolliendo el mal (p. 23). En el *Setenario* vemos como, al enfocar el retrato del perfecto gobernante bajo la luz de la razón y del saber natural, Alfonso X concede la mayor importancia al conocimiento de las Artes Liberales (pp. 29-36), lo cual no deja de estar acorde con el papel dominante que desempeñaron éstas en la cultura universitaria del siglo XIII.

En esta dirección, en la crónica universal que ordenó componer el rey Alfonso, la *General estoria*, encontramos este pasaje: *en el primero tienpo, quando los omnes començaron a auer figuras de letras e meter los saberes en escrito, leyén estonçes e aprendién en escuelas todos los fijos de reyes, e de los otros príncipes, e de los grandes omnes. En aquella sazón non era dado a ninguno otro sinon a estos altos de aprender las artes que dezimos liberales, así commo lo contamos en las razones de los libros de Moysén. E desque acabaron de escriuir los saberes, así commo los ellos mejor entendieron e supieron, trabajaronse de meter en escrito los fechos de los reyes e de los altos omnes segunt los tienpos en que acaescián..*

En la jerarquía de los saberes –de aquellos saberes que practicaban los reyes, los príncipes y los *grandes omnes* – he aquí la historia situada inmediatamente después de la parte más relevante del saber contemporáneo. En cuanto a la doble (a la vez que única) dimensión del conocimiento útil a los gobernantes promocionada por el *Setenario* –conocer Dios y la «natura»–, también los autores de la *General estoria* la recogen pero añadiendo la historia a estas dos entidades, como se puede apreciar en la censura que hacen del rey Darcón de Egipto, el cual perdía el tiempo escuchando *fabiliellas de vanidades, que no tenién pro a él nin a mantenimiento del regno, ca nin eran buenas estorias, nin fechos de Dios, nin de naturas* (*General estoria* 1, p. 753b).

Inés Fernández-Ordóñez ha señalado que la historia alfonsí es ante todo *historia del señorío*, esto es, de la monarquía: es historia de “reyes”, “príncipes” y “altos omnes”. Esto podemos comprobarlo en la *General estoria* tanto en su adhesión a la teoría medieval de la *translatio imperii* como, más específicamente, en el amplísimo entramado genealógico que –correlativamente a ésta, puesto que de hecho se trata de orientar la transloción del Imperio Romano hacia el propio rey Alfonso–, lleva desde Saturno a los emperadores romanos y de ellos a los emperadores alemanes de los que Alfonso descendía a través de su madre, Beatriz de Suabia.

Así emerge una epistemología política en la que el saber histórico se ve asociado y equiparado al saber teológico y al saber natural, es decir a los dos grandes pilares, no sólo de la doctrina política alfonsina, sino de la

episteme del siglo XIII. Esta construcción conceptual corresponde desde luego a una práctica efectiva: no creo que ningún monarca anterior al rey Sabio haya dado a la historiografía el papel orgánico y estelar que desempeñó ésta en los talleres alfonsíes, junto a la astronomía y al derecho, en el conjunto de una labor científico-cultural dominada por la utilidad política.

II. SOCIEDAD Y FAMILIA

PRESENTACIÓN DEL XVIII CICLO DE PENSAMIENTO: SOCIEDAD Y FAMILIA

POR LYDIA JIMÉNEZ

Anadie se le oculta la actualidad del tema elegido para este Ciclo de Pensamiento, así como tampoco la gravedad y amplitud de la problemática que bajo este título de *Sociedad y familia*, se puede vislumbrar, tratar y estudiar. Ante ese cúmulo de cuestiones, veo que el Programa se ha ceñido a las más esenciales y generales, desde cuyo núcleo se pueden abrir las puertas a otros contornos de discusiones más agresivas, provocativas que pugnan por establecerse como vigencias sociales y colectivas de igual rango jurídico y de aceptación que aquellas que se han estimado y estiman como instituciones recibidas. El diálogo entre estas dos posturas, puede ser siempre fructífero. Pero la aceptación de la familia como institución obligada a valor social, puede inducir a un estado de duda, dañino para la libre convivencia conyugal.

Deseando escrupulosamente no entrometerme en ninguno de los temas enunciados en el programa, y que desarrollarán cumplidamente los conferenciantes, me agradecería hacer una breve alusión a tres puntos que abran especiales referencias a otros varios.

Mar de dudas

En el comienzo de la Exhortación apostólica *Familiaris consortio* de Juan Pablo II se ponen estas alertadoras palabras:

“La familia, en los tiempos modernos, ha sufrido quizá como ninguna otra institución, la acometida de las transformaciones amplias, profundas y

rápidas de la sociedad y de la cultura. Muchas familias viven esta situación permaneciendo fieles a los valores que constituyen el fundamento de la institución familiar. Otras se sienten inciertas y desanimadas de cara a su cometido e incluso *en estado de duda* o de ignorancia respecto al significado último y a la verdad de la vida conyugal y familiar. Otras, en fin, a causa de diferentes situaciones de injusticia se ven impedidas para realizar sus derechos fundamentales” (FC 1).

Estos son los rasgos fundamentales de un diagnóstico actual. Muchos matrimonios viven en un mar de dudas, náufragos en envoltorio oleaje, recio y adverso, sin asideros claros con los que ayudarse para salir a la tierra firme de su verdad.

Sería de desear que algunas de las aportaciones doctrinales de este Ciclo pudiera aportar algunos de esos asideros.

El entrelazamiento del bien familiar con el bien de la sociedad hacen que se condicionen mutuamente y el deterioro de la familia repercute y aumente el deterioro social. De esta forma se viene a anudar una especie de “círculo vicioso” de mutuo empeoramiento: la sociedad no se nutre de miembros sanos y sus deficiencias y errores reobran sobre la familia.

No obstante sería defectuoso limitar la temática actual y urgente de la familia a este solo estrato histórico, social o sociológico. Los estudios sociológicos, económicos y de estadística son aquí importantes y necesarios. Pero nunca podrán ser suficientes. Porque la familia y su relación con la sociedad, posee su realidad y su verdad últimas en subsuelos más profundos que, de no llegar a ellos, no podremos tocar el meollo de salvación del bien de la familia. La familia no es algo “objetivable” *frente* a lo que los humanos nos podemos situar. También nosotros *somos* familia, cada uno de nosotros venimos al ser y estamos instalados en una familia. Cada uno de nosotros es un leve anillo en la trama de la vida. De ahí el segundo punto que me agradaría traer al habla.

Actitud ante la vida

No son fáciles de enumerar los diversos y entreverados entresijos mentales por los que se ha ido filtrando y ha ido acumulando un líquido corrosivo y mortal ante la vida. Es para lo que la *Familiaris consortio* ha tomado la expresión de “mentalidad contra la vida” (*anti-life mentality*). Ahí se mencionan algunos de los motivos parciales que confluyen en la construcción de esa forma de mentalidad:

“En efecto, el progreso científico-técnico, que el hombre contemporáneo acrecienta continuamente en su dominio sobre la naturaleza, no desa-

rolla solamente la esperanza de crear una humanidad buena y mejor, sino también una angustia cada vez más profunda ante el futuro. Algunos se preguntan *si es un bien* el vivir o si sería mejor no haber nacido; dudan de si es lícito llamar a otros a la vida, los cuáles quizás maldecirán su existencia en un mundo cruel, cuyos errores no son ni siquiera previsibles...” (FC 30).

Sigue la exhortación enumerando otras variadas situaciones del mundo actual que invitan a desentenderse e incluso a “rechazar” la riqueza espiritual de una nueva vida humana. La meta hacia la que hay que indicar un nuevo camino o roturar lo baldío ha de comenzar por la afirmación rotunda de que *la vida es un don*. La vida me ha sido dada y yo no soy dueño de ella, sino el agraciado que tiene el privilegio de cuidarla, fomentarla y enriquecerla. Y que ese es uno de los ricos valores creativos de la familia, unido por el vínculo de entrega y amor.

Tal vez para explicar y ampliar mejor esta idea esencial, nos podría servir el pensamiento filosófico actual que en algunas de sus más vivas corrientes insiste no sólo en el bien de don de la vida, sino, ahondando más todavía, en el don y la sacralidad de la existencia. Esa sacralidad remite al horizonte de la creación en el que el don de la existencia cubre, con el bien del ser, la riqueza de todos los dones y como máximo el don de la vida, de la familia y de la sociabilidad humana.

Hontanar de esperanza

Siguiendo la deriva pesimista de origen de lo enunciado en los dos puntos anteriores, unida a otros “procesos” técnicos en las variantes de la inseminación artificial, podemos imaginarnos un horizonte posible en el que los niños, la descendencia “humana” pueda denominarse, como en la novela de Henri Montherland, *Fils de personne, Hijos de Nadie*. Para ahorrarnos la macabra visión de ese desenraizamiento y vacío, para que no pueda ser ni imaginable, es imprescindible el afianzamiento y estructuración bien trabada del concepto y la verdad de la familia. Verla y hacerla ver como el ámbito privilegiado y único en el que la vida, vectoriada por el amor, da vida y es origen y descendencia. En ella se anilla el pasado y se remarca y acumula el futuro como hontanar de esperanza. La familia es el santuario de la sacralidad de la vida.

Para verla con claridad como tal, es preciso ir más allá de todas las concepciones puramente externas, sociológicas, jurídicas, económicas y culturales. El tema de la familia no se agota en ninguna de esas “objetuali-

zaciones”. Por su procedencia y por el porvenir que en ella subyace, la familia se inserta en el entramado indefinible del ser.

De ahí que el conocimiento de la familia evoque y condicione todo el conocimiento de nosotros mismos, del complejo de la sociedad en que estamos instalados y además configure el futuro en la continuidad de sí misma.

Enviar algunas o muchas ráfagas de luz sobre este amplio y difícil tema de la familia y la sociedad es lo que me agrada esperar de este Ciclo de conferencias consagrado el tema de la familia. Mi más cordial felicitación a todos los participantes en él y mi más profundo deseo de que alumbre frutos maduros y duraderos. Muchas gracias.

EL MISTERIO DE LA FAMILIA

por JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL
Facultad de Teología “San Dámaso” de Madrid

“Este es un gran misterio y yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia” (Ef 5,32). San Pablo, casi inopinadamente, nos presenta una afirmación asombrosa. La importancia de la misma, envuelta en una cierta dificultad de comprensión, es en el fondo una invitación a pararse a considerar su significado. El marco que la envuelve es en verdad sugerente, nos aparece en una explicación exhortativa acerca de la relación hombre-mujer en la que, en vez de tratar de los problemas que siempre surgen en ella, apunta a lo más radical de la misma y es allí donde encuentra un principio nuevo de entendimiento por medio de una acción de Dios y busca comunicarlo. El salto de lo cotidiano a lo sublime que mantiene la tensión de todo el texto, desborda de tal modo la imaginación que nos impulsa a ir más allá, a buscar la verdad a la que apunta y que, desde luego, no nos es evidente.

La distancia entre lo que habla directamente: la relación Cristo-Iglesia y lo que el hombre experimenta en su propia vida, es tan grande que para muchos las palabras paulinas se vuelven ininteligibles o, todo lo más, una metáfora piadosa válida sólo para despertar sentimientos espirituales a personas de sensibilidad muy religiosa. Una consideración más detenida nos lleva a la interpretación contraria, el peso fundamental de la expresión, lo que la hace fascinante, reside en que no es una mera comparación, o un consejo, más bien apunta, al usar del término *misterio*, a un *modo de conocer* que presenta como esencial para el matrimonio.

1. CONTEMPLAR UN MISTERIO

Hemos de pararnos brevemente en este término por ser el esencial para nuestro tema, ya que, por desgracia, permanece muy poco apreciado e

ignorado. En la actualidad, por una influencia racionalista que ha reducido el saber a la certeza argumentativa, existe un grave desconocimiento del auténtico valor cognoscitivo del misterio¹. Usualmente se lo comprende como algo incognoscible y, por eso mismo, un objeto en el que no hay que poner atención, porque sería una pérdida de tiempo para la inteligencia. Es más, la oscuridad que parece envolverle, despierta un cierto temor reverencial que invita a guardar una falsa prudencia. En fin, ante él, se suele acabar en la falsa prudencia de mantenerse a una cierta distancia, para evitar verse enredado en cualquier mal al que pudiera conducir. El valor mayor que se le concede, es pertenecer a una esfera irracional vinculada a una fe subjetiva con un contenido abandonado al sentimiento. Este modo de comprender el misterio, aunque le concede una relevancia para el hombre, al defenderlo como radicalmente separado de la racionalidad, lo margina al fin y al cabo al ámbito de lo meramente privado, el propio de lo emotivo. En conclusión, lo concibe como algo incomunicable en la sociedad, de forma que da por supuesto que si se extendiese de forma pública, sería el fermento de un fundamentalismo amenazador.

Esta forma de interpretar el misterio, nace de un profundo desconocimiento de la tradición de la que procede y la densidad de su significado. El término es griego: μυστήριον, y no significa lo incognoscible, su extensión etimológica es más amplia. Como prueba de ello, en el pasaje que nos corresponde, el término latino que fue elegido al final para traducir μυστήριον fue *sacramentum*², con una repercusión enorme para la doctrina católica sobre el matrimonio, ya que permitía calificarlo como “sacramentum magnum”. La raíz etimológica del término procede del verbo μειν: cerrar los labios³. El significado originario del término es, entonces, callar un secreto y desde este significado primero emerge la importancia que tiene para la vida de los hombres. Misterio no es lo irracional, es lo que sólo se puede conocer por medio de una revelación, pues en sí mismo está escondido. Es cierto, un secreto no puede ser conocido por nadie si el que lo guarda no lo revela, no se trata de una verdad a la que se pueda

¹ Cfr. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, 21: “el hombre bíblico ha descubierto que no puede comprenderse sino como «ser en relación»: con sí mismo, con el pueblo, con el mundo y con Dios. Esta apertura al misterio que le viene de la Revelación, ha sido al final para él la fuente de un verdadero conocimiento, que ha consentido a su razón entrar en el ámbito de lo infinito, recibiendo así posibilidades de comprensión hasta entonces insospechadas”.

² Por influencia de Tertuliano que lo tomó del juramento de fidelidad de los soldados: cfr. R. ARNAU, *Tratado general de los Sacramentos*, BAC, Madrid 1994, 65-68.

³ Cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1970, 44.

acceder por observación o experimento, sólo se llega a ella por una comunicación personal.

En la vida del hombre existe una esfera personal en la que el secreto es fundamental. Cualquier persona entiende que es una ofensa el revelar el secreto de un amigo sin el consentimiento del interesado. Esto se debe a que el secreto goza de ese valor personal en cuanto está intrínsecamente vinculado a la intimidad. Existe entonces un pudor que cubre el mundo de los secretos, porque afecta a una parte intangible de mí mismo⁴. Una persona sólo abre su intimidad a otro que sea capaz de recibirla en lo que vale. La posibilidad de utilizar la intimidad personal como un mero objeto, sin apreciar su relación con el valor de la persona, es de por sí una ofensa.

Es por eso por lo que existe una relación estrecha entre el misterio y la libertad. No es un conocimiento que pueda alcanzarse por la fuerza, o considerarse debido, ni es un postulado inmanente a una experiencia, se trata de un conocimiento que nos hace dependientes de la libertad de otro, el único que nos puede abrir el camino hacia la intimidad de tal misterio. Esta lógica es, por tanto, contraria a un modo de conocimiento fundado en el dominio del objeto, y es difícil de percibir cuando se tiene una idea voluntarista de la libertad separada de la verdad o enfrentada a ella⁵.

El misterio encierra entonces toda una serie de dimensiones personales cuyo olvido o debilitamiento supone una pobreza muy notable para cualquier vida humana. Primero, en lo que significa la percepción de la verdad del hombre y, consiguientemente, en el modo de llevar a cabo la tarea de construir la vida. En esta esfera es donde podemos comprobar hasta qué punto la extensión de un racionalismo chato y utilitario afecta a las personas en lo profundo de su ser.

Existe un ámbito privilegiado para el secreto y el misterio, la relación de amistad. Así lo afirma Santo Tomás de Aquino haciéndose eco de una larga tradición clásica sobre la amistad: “es propio de la amistad que alguien revele al amigo sus secretos por la unidad del afecto”⁶. Es considerar al amigo como “otro yo” lo que hace que sea característica de la amistad esa apertura original de la intimidad del “yo” propio, para crecer junto al amigo en la unión afectiva que se tiene con él. Es aquí donde el valor de

⁴ Cfr. W. SOLOV'EV, *La justificación del bien. Essai de Philosophie Morale*, Aubier, Paris 1939, 32: “tengo vergüenza, luego existo; existo no sólo físicamente, sino también moralmente; tengo vergüenza de mi animalidad, luego existo también como hombre”.

⁵ Como lo ha señalado insistentemente: JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, n. 4.

⁶ S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, I. 4, c. 21 (n. 3579).

la intimidad se destaca en un camino de superación y, por tanto, cualquier revelación obtiene en la amistad su contenido primero.

La vinculación que aquí se desprende de la experiencia humana con la revelación del misterio personal nos impulsa a no perder de vista la relación que todo esto tiene con la vida de Cristo que es para el creyente la primera luz para cualquier misterio. A partir de las consideraciones anteriores podemos entender más profundamente las palabras de Cristo sobre la amistad (Jn 15,15): “No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer”. Un texto fundamental para la comprensión de la caridad como amistad con Dios y transformación del corazón del hombre⁷. La amistad con Cristo es el camino abierto a la intimidad que Él tiene con el Padre en la comunión del Espíritu Santo y en la cual quiere que el hombre (Jn 15,9): “como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros, permaneced en mi amor”⁸.

El misterio queda así asentado como una categoría personal ineludible y nos abre a una lógica nueva, un modo de conocer especialmente adecuado para las realidades que ofrecen un sentido permanente a la vida humana y permiten dirigirla desde dentro. Esta lógica, nos muestra, en primer lugar, el valor singular de la *persona* como una realidad irreductible a categorías impersonales. De aquí que es imprescindible para las realidades auténticamente humanas introducirse en la perspectiva de conocer un misterio, el cual se convierte en una reivindicación de la dignidad personal. Esta defensa es más necesaria actualmente por la extensión creciente de interpretaciones reductivas del valor personal. Como clamaba Emmanuel Mounier: “Frente al mundo sin profundidad de los racionalismos, la Persona es la protesta del misterio”⁹.

La grave dificultad que culturalmente se vierte en la actualidad sobre el matrimonio en gran medida procede de la pérdida de su valor de misterio¹⁰. Cuando éste se pierde como dimensión humana, todo se convierte en un “hacer” fundamentado en el dominio de las cosas y en un reparto utilitario de funciones. Incluso, el mismo modo de plantear las crisis familiares queda reducido a

⁷ Cfr. J. RATZINGER, *Homilía* (18-IV-2005); J. LARRÚ, *Cristo en la acción humana*, Lateran University Press, Roma 2004, 431-441.

⁸ Cfr. para una teoría de la amistad: cfr. P.J. WADELL, *Friendship and the Moral Life*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1989.

⁹ E. MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme*, en *Œuvres*, I, Éditions du Seuil, Paris 1961, 531.

¹⁰ Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Directorio de pastoral familiar de la Iglesia en España*, n. 17.

una lista de problemas a resolver, sin darse cuenta del misterio que esconde. Aquí nos viene en ayuda la distinción personalista entre problema y misterio¹¹. En ella no sólo se aprecia la diferencia entre ambos conceptos en el aspecto cognoscitivo, sino también en el modo de dirigir la propia vida.

En cuanto al conocimiento, el planteamiento de un problema se hace con la intención de buscar una solución. Una vez que ésta se ha encontrado y se aplica, el problema desaparece, está resuelto. Si los términos de la cuestión son los mismos, la solución se puede aplicar un éxito a todos los casos en donde aparezca el problema. La forma de enfrentarse a un problema es poner todo el interés en que deje de existir. La complejidad del problema no cambia la perspectiva, simplemente obliga a un análisis metódico que distinga sus partes y a una estrategia adecuada en las acciones. Se plantea como un tema de eficacia y no de fines.

La actitud propia ante el misterio es precisamente la contraria, no se busca resolverlo porque se trata de un conocimiento íntimo siempre creciente. No se lo reconoce como un caso más de un planteamiento general, sino como una verdad original que hay que recibir con veneración. De aquí la fascinación que causa el misterio y que atrae al entendimiento a profundizar en él. La dinámica interna del conocimiento de un misterio es de atracción del mismo y no de enfrentamiento contra él. Se convierte en un fin por sí mismo y no como medio para otra cosa.

Por eso, en cuanto a la dimensión práctica, la resolución de problemas se centra en la *efectividad* de los medios elegidos con una previsión lo más exacta posible de los resultados. En cambio, en el misterio prima la *finalidad* en cuanto él se convierte en un objetivo por sí mismo que permite valorar mucho más el resto de las realidades que en él se implican. Es así precisamente como una persona puede aparecer como un fin en la vida de otro y se ilumina la esencia de la relación matrimonial. De otra forma, la institución del matrimonio está siempre amenazada de convertirse en meramente funcional e intercambiable por cualquier otra fórmula.

En fin, si el problema se descompone en elementos simples, para poder determinar su solución, el misterio se *contempla* en la belleza única de su unidad. La actual reivindicación de la belleza en su valor antropológico¹²,

¹¹ Cfr. J. LACROIX, *Marxisme, existentialisme, personalisme. Présence de l'éternité dans le temps*, Presses Universitaires de France, Paris 1950, 59 s.: "La persona está implicada, es decir que forma parte de los mismos datos del problema – y el problema en el que está implicada está más allá del problema, es un *meta-problema*, lo que Marcel denomina un *misterio*".

¹² Cfr. A. RUIZ RETEGUI, *Pulchrum. Reflexiones sobre la Belleza desde la Antropología cristiana*, Rialp, Madrid 2^a 1999.

apunta a este modo de conocer que crea una sensibilidad interior, un espacio íntimo que puede recibir la novedad de un sentido.

2. EL AMOR ESPONSAL

La revelación del misterio a la que San Pablo nos urgía a considerar se centraba directamente en el amor esponsal. No podemos extrañarnos de ello, el matrimonio, la unión perdurable de un hombre y una mujer abierta a engendrar y educar a los hijos ha sido considerada por todas las culturas una realidad sagrada, una realidad llena de misterio. Se rompió por vez primera esta tradición ininterrumpida con Lutero, que consideró el matrimonio como una realidad esencialmente mundana. Esta interpretación ha crecido de tal modo que es usual en la actualidad que muchas personas tengan la impresión que en el cristianismo y en la Biblia se habla poco del matrimonio y que ésta es una realidad sólo humana. Pero la verdad es muy distinta: la primera página del Génesis y el último capítulo del Apocalipsis son eminentemente esponsales. El amor esponsal de Dios recorre toda la Sagrada Escritura y es un principio hermenéutico esencial para la revelación divina¹³.

Esto se debe al mismo contenido humano propio de la relación hombre y mujer. En ella, la aceptación de la diferencia (con un contenido sexual) en una llamada a la unión (de un amor entre personas) implica la necesidad de una donación en la cual se trasciende la mera con-vivencia, y revela su sentido verdadero como un “vivir para otro”. La manifiesta trascendencia personal de este hecho es de tal magnitud, un cambio tal de horizonte, que se vincula con el destino de la propia vida y se manifiesta en él la presencia de Dios. Ésta deja de comprenderse como un añadido al amor humano, o un inmiscuirse de lo divino en lo secular, para ser una clave de comprensión del misterio que vive el hombre en esa relación y un aliento interno de la propia vida humana que en él se sostiene.

La novedad de la referencia paulina que guía nuestra reflexión estriba en el valor primordial con que aparece. Deja de considerarse el matrimonio un misterio individual con una repercusión social para establecerlo como un principio interpretativo con un valor que afecta a toda la realidad. Para comprender en toda su dimensión esta variación del marco de referencia, es necesario poner el texto en relación con las cosmogonías de

¹³ Para introducirse en este tema es interesante: AA.VV., *Teología del cuerpo y de la sexualidad. Estudios exegeticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad de la persona humana*, Rialp, Madrid 1991.

los antiguos mitos, tan extendidas en la época helenista. Se trata del tema del “matrimonio sagrado” (ἱερός γαμός) entre los dioses, propuesto como principio generador de toda realidad¹⁴. Esto es, San Pablo retoma la idea de un amor esponsal que se propone como origen y cifra de toda la realidad, para darle en este caso una dimensión auténticamente cristiana. Es un modo de reinterpretar un elemento religioso vinculado a la experiencia del valor trascendente del matrimonio, en un planteamiento centrado ahora en la encarnación como nueva creación en Cristo. El misterio al que se refiere San Pablo únicamente encuentra su valor completo en la relación única entre Cristo y la Iglesia, que es esponsal en sí misma y el centro del plan salvífico de Dios. Se trata de una interpretación tipológica cuyo sentido sólo se recibe desde la plenitud del acontecimiento de Cristo, que une inseparablemente a Dios y el hombre, la creación y la redención¹⁵.

La amplitud cósmica que alcanza no es sino una corroboración del amor como principio metafísico, unido al misterio de la Creación y al sentido de la existencia de todas las cosas y del hombre en particular. Una realidad que el personalismo actual ha acentuado con justicia. Se rescata el amor de la cárcel de reducirlo a ser una impresión subjetiva y sentimental con el peligro de encerrarse en el caparazón de la subjetividad; de ser una emoción importante, pero incapaz de dar un sentido último a las cosas, y temerosa, por impotente, ante los problemas que contra ella vierte la realidad. Ahora se descubre el amor como un principio de comprensión de la existencia misma: “El amor es el principio, el medio y el fin. Es la razón última que da cuenta de todo, que esclarece todo, que explica todo.”¹⁶

Este principio interpretativo se hace todavía más profundo en cuanto nos hallamos ante un amor esponsal en el que la corporeidad y la diferencia sexual juegan un papel esencial. Por las condiciones materiales que imponen al amor, parece que dificultaría la interpretación creativa que hemos presentado. Es aquí donde se percibe la radical diferencia en la interpretación de este principio que existe la tradición pagana y la paulina. Esta diferencia es un elemento fundamental para acoger la luz que nos va a ofrecer para el conocimiento del matrimonio y la familia.

¹⁴ Para este tema es esencial: H. SCHLIER, *Lettera agli efesini*, Paideia, Brescia 1965, 325-346.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, 321: “Το μυστήριον en el v. 32 no indica el misterio del paso escriturístico por sí mismo, ni tampoco el misterio del matrimonio por sí mismo, sino el proceso destacado en el paso escriturístico, proceso que es un typos de Cristo y la Ekklesia. ... Aquí μέγα, como en Tim. 3,16, indica la importancia del misterio, y no su oscuridad.”

¹⁶ L. LABERTHONNIÈRE, *Esquisse d'une philosophie personaliste*, Vrin, Paris 1942, 160. Cfr. C. DÍAZ, *Soy amado, luego existo, I: yo y tú*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

Las cosmogonías paganas tomaban el modelo del amor esponsal ante todo por su nota de dualidad¹⁷. Partían de la explicación de un dualismo inicial, la existencia de dos principios contrapuestos, cuya fecundidad es principalmente un proceso de degeneración que desde lo espiritual y celeste llega a alcanzar el mundo con una última referencia a un ciclo de eterno retorno¹⁸. Son interpretaciones incompatibles con la unicidad de Dios y que, fundadas en la necesidad, ignoran la libertad del amor creativo. Es decir, estos mitos niegan a priori los elementos principales del misterio del Dios cristiano.

En San Pablo, estas referencias cambian radicalmente. El centro de toda la comparación está en la acción de Cristo que forma a la Iglesia como Esposa y la prepara para Él. Presenta una dinámica contraria a la pagana, no se sigue de un proceso de emanación descendente, sino de ascensión ascendente de la humanidad en Dios. De esta forma el proceso pierde toda sombra de fatalismo y se fundamenta en la libertad filial de Cristo que realiza en la entrega al Padre. La fecundidad de este amor esponsal de Cristo requiere siempre la libre aceptación del hombre y se fundamenta en la fidelidad de la Esposa “santa e inmaculada” (Ef 5,27). La corporeidad del amor esponsal no es un mero límite, ahora es expresión humana de la donación; y la dualidad deja de ser un aspecto cosmológico, para ser una referencia personal en una dinámica de don de sí que exige una reciprocidad¹⁹. La analogía paulina tiene así el fundamento en una relación cristocéntrica, enmarcada en un plan de salvación, entre Adán-Eva, Cristo-Iglesia²⁰.

En el texto paulino, se destaca la acción personal de Cristo en una descripción que hace referencia muy directa a la Cruz y todo el conjunto del misterio pascual cuando dice que: “se entregó a sí mismo por ella” (Ef 5,25). Este valor de una acción humana, concreta e histórica, en la que se funda el amor esponsal, se diferencia radicalmente de cualquier mitificación que arrebatara al hombre del tiempo y del espacio. Es más, San Pablo tiene un interés específico por señalar la contemporaneidad de este acto con cualquier cristiano, esto se debe a la necesidad de una respuesta de la Iglesia para poder llegar a la unión esponsal con Cristo Esposo. La misma

¹⁷ Para una comprensión de este principio referido al amor: cfr. M.C. D'ARCY, *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicorn a Study in Eros and Agape*, Faber and Faber Limited, London ²1954.

¹⁸ Cfr. M. ELÍADE, *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Ediciones Cristiandad, Madrid ³2000, 546-572.

¹⁹ Cfr. K.L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982, 47.

²⁰ Cfr. H. SCHLIER, *o.c.*, 321-322.

respuesta eclesial está fundada en dos acciones de Cristo: la primera, presentada con la imagen de baño nupcial, cuando se refiere “el baño del agua y la palabra” (Ef 5,26) como una referencia bautismal primigenia y, la segunda, el alimento y el calor dentro de la relación específica de ser “un cuerpo”, todo ello cargado de una significación eminentemente eucarística (Ef 5,28-30). El “gran misterio” del matrimonio ocupa ahora su lugar en relación a los otros “misterios” de la vida cristiana y en último término con el “misterio” por excelencia de la entrega personal de Cristo.

Es esencial para el significado sacramental del matrimonio su inserción en la dinámica completa de todos los sacramentos que se nos presenta en una vinculación intrínseca a la entrega de Cristo por su Iglesia y la respuesta que ésta realiza al recibir el don de su Esposo. Toda la vida sacramental que acompaña el seguimiento de Cristo se enmarca entonces entre el sacramento originario del bautismo y su culmen en la eucaristía en donde se produce esa unión en “una sola carne” entre Cristo y la Iglesia a la cual tiende el don de sí redentor de Cristo y la disponibilidad de la Iglesia su Esposa²¹.

En Cristo y su entrega esponsal es donde el misterio del matrimonio y la familia encuentra la verdad primigenia que lo funda e ilumina. Por eso mismo, se convierte en una luz especialísima para la construcción de la vida de cada hombre en el momento de descubrir su vocación a un amor esponsal.

3. LA CENTRALIDAD DE CRISTO

La lógica del misterio nos ha dirigido a Cristo el cual, preguntado acerca de la relación hombre-mujer, indica el mismo camino que San Pablo. En su respuesta a la cuestión del divorcio propuesta por los fariseos (Mt 19,3-12) remite al Principio como el camino para la comprensión de matrimonio. Es el modo preciso de introducir esa relación, por encima de las interpretaciones relativas al entorno social y cultural de cada momento, a un principio de revelación de Dios. Lo introduce así en un misterio divino que se expresa de un modo humano.

El modo de referirlo a un plan, a una intención divina, reúne en sí los dos principios fundamentales que habíamos presentado al analizar el significado de misterio, la existencia de un origen y de un fin. Se une a un amor originario, por el modo como presenta toda la creación como obra de

²¹ Cfr. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, n. 21.

la sabiduría amorosa de Dios, en una armonía de unidad en la diferencia²². Este valor creativo del amor en sí mismo es la primera palabra que pronuncia Dios sobre su propio misterio. Tal amor, se mueve en una dinámica comunicativa y nos abre un camino nuevo de conocimiento divino por el rastro que Dios deja de su amor, recordando la famosa expresión de San Gregorio Magno: “Cuando amamos lo que oímos sobre las cosas celestiales, ya conocemos lo que amamos, porque el mismo amor es conocimiento”²³.

Junto a este camino incoado ya en la Creación, la primera manifestación del amor de Dios es desde el inicio una llamada a la libertad del hombre. El relato genesiaco la sitúa ya en el momento en el que le encomienda el dominio sobre el mundo que ha creado (Gen 1,28); de esta forma tan sencilla, une la libertad entendida como autodomínio a la imagen de Dios²⁴.

La correlación existente entre la iniciativa divina y la libertad humana que configura el entramado para toda revelación del misterio se realiza siempre en la comunicación específica de determinados bienes. En el caso que nos corresponde de la relación hombre-mujer, nos aparece aquí el valor específico de la diferencia sexual como una llamada a la libertad necesaria para formar una comunión de personas en la entrega de los cuerpos. De esta forma se destaca el valor específicamente corporal de la libertad humana en referencia a un amor esponsal capaz de constituir una comunión de personas. Este amor es el que recibe además la bendición divina de la fecundidad.

Estos elementos se presentan como la forma concreta de la revelación de Dios al hombre en el misterio familiar. La unidad que la respuesta de Cristo da a los dos capítulos del Génesis al citarlos en continuidad²⁵, es una forma de apuntar a una específica unión de la revelación de Dios y la experiencia humana que es vital para el sentido de misterio del amor humano. Lo novedoso de esta perspectiva es el valor radical con el que vincula a la verdad de la relación hombre-mujer, con la manifestación de un amor de comunión. La primera nos habla de la unidad en la diferencia

²² Así lo manifiesta: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta Sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*, n. 5.

²³ S. GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum in Evangelio libri duo*, l. 2, hom. 27, 4 (PL 76, 1207).

²⁴ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 17: “La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre”.

²⁵ Cfr. Mt 19,4-5: “al principio los creó hombre y mujer y que dijo: Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne”. Une en la única cita Gen 1,27; con Gen 2,24.

que tiene que ver con el plan creador de Dios, el segundo exige un don de sí convence al hombre de la trascendencia de un amor originario. En cuanto unidad anterior al momento de la libertad que genera, no es un elemento que quede a merced del arbitrio humano, más bien es lo que permite generar la libertad desde la verdad de un encuentro y como llamada a una comunión específica entre las personas²⁶.

Entonces, es esencial comprender este plan de Dios desde el valor dramático de la libertad humana que “tiene sus raíces en la verdad y tiende a la comunión.”²⁷ En esta dramaticidad se desarrolla la vida del hombre, no como un plan preestablecido que el hombre deba interpretar a modo de papel escénico, sino como una plenitud incoada y presentida que guía las acciones del hombre de forma que manifiesten la excelencia del *don inicial* de Dios²⁸.

Este camino en el que el don de Dios se hace historia, el don de sí de Dios en Cristo alcanza el valor único y normativo de ser donde se reciben todos los dones, en expresión de San Juan: “de su plenitud todos hemos recibido, gracia tras gracia.” (Jn 1,16) En especial, cualquier don de sí del hombre, está ordenado internamente a esa donación inicial en la cual puede encontrar su último fin de la vocación cristiana “a la medida de Cristo” (cfr. Ef 4,13). La mediación cristológica y eclesial del don de Dios configura la realidad de la vida de cada hombre. En consecuencia, no se puede comprender plenamente el misterio del matrimonio, fuera del misterio de Cristo, por ser Él la plenitud de la vida humana²⁹.

La forma cristológica del modo humano de recibir un don es entonces una guía específica para la comprensión de cómo el hombre realiza el misterio de su vida como una vocación al amor. La articulación interna de esta dinámica, la ha explicado Juan Pablo II mediante la unión profunda que establece entre los dos textos de *Gaudium et spes* que ha citado más profusamente a lo largo de su extenso magisterio.

En primer lugar, se refiere a la revelación del misterio del hombre en Cristo. Aquí se nos clarifica que tal revelación tiene como fundamento la

²⁶ Cfr. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Ed. Encuentro, Madrid 2001, 126-149.

²⁷ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, n. 86.

²⁸ Cfr. L. MELINA, “Amor, deseo y acción”, en L. MELINA, J. NORIEGA, J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 344: “Así, en los santos, la acción no es ya expresión de una carencia, de un deseo que urge hacia su satisfacción, sino que más bien es fruto de una plenitud de amor, incipientemente donada y que tiende a expandirse, comunicándose para abrazar a todos en el dinamismo de la acción divina, de la cual se siente precedido, aferrado y guiado”.

²⁹ Cfr. L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*, Ed. Cristiandad, Madrid 2003, 157-183.

manifestación de un amor, dentro de la perspectiva de lo que significa la vocación del hombre. Esta era precisamente el aspecto primordial de toda esta primera parte de la *Gaudium et spes* “la vocación del hombre”. El texto es el que sigue:

“Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues, Adán, el primer hombre, era figura del 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 vocación”³⁰.

En esta cita se une la creación del hombre, representada por Adán, en referencia a la plenitud de Cristo, que en cuanto hombre vive Él mismo un misterio de amor hacia los hombres por el cual revela la propia vocación de cada persona. El texto parte de la búsqueda del hombre, pero se toma desde el plan de Dios que se manifiesta humanamente. En este texto se observa la conjunción entre experiencia humana, revelación y plan de Dios que habíamos destacado como el camino específico de encontrar el significado del misterio del matrimonio y la familia.

El hecho de centrar el objeto de la revelación en “el misterio del Padre y su amor” nos da una idea precisa de cómo introducirse en ese misterio a partir de Cristo y el amor filial que ha mostrado en su máxima expresión en su entrega redentora en la Cruz.

Este primer paso que dirige el misterio al don de la vida de Cristo, es inseparable de la analogía que nos ofrece el segundo texto que dice así:

“cuando el Señor Jesús ruega al Padre *que todos sean una misma cosa... como nosotros lo somos* (Jn 17,21-22), desplegando perspectivas inaccesibles a la razón humana, insinúa una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y la caridad. Esta semejanza pone de manifiesto cómo el hombre, que es la única criatura en la tierra que Dios ha querido por sí misma, no puede encontrarse a sí mismo, sino en el sincero don de sí”³¹.

³⁰ Un estudio sobre su redacción es: M^a C. APARICIO VALLS, *La Plenitud del Ser Humano En Cristo. La Revelación en la “Gaudium et Spes”*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997. Para su importancia en el magisterio reciente: cfr. C. IZQUIERDO, “«Cristo manifiesta el hombre al mismo hombre». («Gaudium et spes» 22, en Juan Pablo II)”, en *Dios y el hombre. VI Simposio Internacional de Teología*, A. ARANDA (ed.), EUNSA, Pamplona 1985, 659-674. El mismo Juan Pablo II hace una interpretación de este texto en: JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, La esfera de los libros, Madrid 2005, 138-143.

³¹ *Gaudium et Spes*, n. 24. Para su uso en el Magisterio de Juan Pablo II: cfr. P. IDE, “Les oc-

Ahora la dinámica de revelación en la que se enmarca el texto es descendente; parte directamente del misterio de Dios en la Trinidad y la revelación de esa Comunión divina realizada por Cristo. Desde ella, es como se establece una analogía con la comunión humana. En especial, nos presenta un camino por el cual el hombre puede entrar en ese misterio, se trata de un amor específico, aquél que pide al hombre un “sincero don de sí”. Es decir, en este texto se nos muestra el modo como Dios se sirve de las experiencias humanas para poder revelar el misterio de su Amor. El contenido y la argumentación que se nos ofrece, tiene como objetivo introducirnos en la dinámica interna del misterio en su intrínseca relación con la vida del hombre y, en especial, con el amor esponsal que es paradigmático para cualquier don de sí del hombre³².

Juan Pablo II ha sabido comprender la conjunción de los dos textos en una original síntesis que configura la doctrina que ha denominado la *vocación originaria al amor*³³. Tal vocación se asienta en la disposición del Padre de llamarnos en Cristo a ser hijos, pero es necesario que el hombre la encuentre en su vida, en el modo humano de realizarla. Este modo de presentarla permite ver el valor singular del amor esponsal, la relación hombre-mujer, para la revelación del amor divino. Una buena síntesis de esta dinámica se encuentra un texto de la *Familiaris consortio*:

“Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor.

“Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y semejanza y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano”³⁴.

La unión entre el amor, la revelación, la comunión se realiza en torno a la vocación y la realización de la propia vida. Es el amor en su dinámica y su valor personal el que sirve ahora de hilo conductor de toda la existencia humana y del relieve que alcanzan las distintas realidades que la confor-

curences de *Gaudium et spes*, n. 24, §3 chez Jean Paul II”, en *Anthropotes* 17 (2001) 149-178; 313-344.

³² Es el argumento de: V. SOLOV’EV, *Il significato dell’amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988.

³³ Que ya aparece en: JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 10.

³⁴ JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, n. 11.

man. La mención de la vocación es la que da una unidad personal³⁵, la propia de la identidad, a todas las otras realidades que están presentes en ella. De esta forma se unen de modo inseparable la vocación y la vida personal³⁶ en un proceso de auténtica personalización en la que está en juego la propia identidad, un crecimiento que sólo se puede ir resolviendo mediante el discernimiento de la verdad de un amor a otra persona, por medio de los lazos de amor que van entretejiendo la vida de cada hombre y cada mujer.

Una vez propuesta esta perspectiva, nos resulta tan luminosa, que podría dar la impresión de que para el hombre es algo obvio la forma de afrontar el conocimiento del propio misterio. Hemos de superar esta suposición superficial. La experiencia nos indica que no es una dinámica espontánea, que se ha de enseñar pacientemente para que cada persona sea capaz de discernir sus propias experiencias y, en ellas, la verdad de su vida. No se trata de un principio que hay que aplicar, sino una luz sutil que reconocer para iluminar los acontecimientos más cotidianos.

4. LA DRAMATICIDAD DEL MISTERIO EN LA PROMESA DE DIOS

Dentro de la revelación del misterio, que hemos visto en la llamada al don de sí que nace del encuentro entre un hombre y una mujer, al mismo tiempo, se contiene en ella la llamada a una unión mayor. La expresión bíblica “serán una sola carne” (Gen 2,24) no se queda en la descripción de la unión conyugal. En ella está comprendida una “verdad de la carne” en la cual se encuentra también una intención primera de Dios³⁷. Esa “carne” del hombre plasmada por la “mano de Dios”³⁸, cuenta con una fecundidad que, para el hombre, es la provocación para una nueva entrega, la realiza-

³⁵ Cfr. E. MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme*, en *Œuvres*, I, Éditions du Seuil, Paris 1961, 528: “Esa *unificación* progresiva de todos mis actos, y por ellos de mis personajes o de mis estados es el acto propio de la persona. No es una unificación sistemática y abstracta, es el descubrimiento progresivo de un principio espiritual de vida, que no se reduce a lo que integra, sino que lo salva, lo cumple recreándolo en el interior. Este principio viviente y creador es lo que nosotros llamamos en cada persona su *vocación*”.

³⁶ Cfr. P. MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Ed. Laurentianum, Roma 2001.

³⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, n. 66: “La unión en «una sola carne» es, por ello, una unión dinámica, no cerrada en sí misma, ya que se prolonga en la fecundidad.”

³⁸ Se trata de una idea desarrollada por San Ireneo: cfr. A. ORBE, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Sígueme/Ed. Pontificia Università Gregoriana, Salamanca-Roma 1988, 360.

ción plena de la comunión de personas que está llamado a formar, esto es, la vida familiar. La familia no es una comunión “cerrada” o excluyente de un tercero como es la matrimonial, sino radicalmente “abierta” y, por eso mismo, la coronación de la verdad completa del matrimonio.

La tensión existente entre la primera comunión matrimonial y la familiar³⁹ refleja la historicidad de la realización de la vida humana, a la que no se llega en un instante y que está sujeta a peligros y frustraciones. Estos problemas no son ajenos al misterio de la familia, no se los puede considerar como accidentes que vienen a turbar algo hermoso y que se han de prescindir de ellos para no corromper el ideal puro del matrimonio y la familia que cada uno se considera llamado a construir. El mismo relato bíblico da cuenta de la existencia del pecado en el corazón del hombre y la lucha del bien y del mal como elementos que hay que tener presentes para la comprensión verdadera del hombre en la construcción de su historia, también la familiar.

Adán y Eva tras el pecado se esconden uno del otro (Gen 3,7). Su ocultamiento no es sino la expresión de una oscuridad interna que les conduce a una ruptura. La comunión inicial se resquebraja y el malestar interior causado por la culpa, se vuelve contra el otro percibido como cómplice y se acusan mutuamente. El desencuentro exterior es la manifestación de una fragmentación interior en el orden de los deseos: “buscarás con ansia a tu marido que te dominará” (Gen 3,16). Esta realidad es la que Jesucristo va a calificar como “dureza de corazón” (Mt 19,8) y que impide al hombre comprender el misterio de su vida; no porque el misterio desaparezca, sino porque queda como sepultado bajo la capa de los intereses, las frustraciones y la amenaza de desesperación.

La oscuridad representa un principio incomprensible dentro del corazón del hombre, que le trasciende y le condiciona en lo más radical. Es, con toda su fuerza, un auténtico *misterio de iniquidad* (2Tes 2,7)⁴⁰. Si el hombre no lo tiene en cuenta, y no se percatada de la necesidad de ser salvado, se torna cada vez más incapaz de desarrollar su propio misterio, porque la fragmentación interior de la que parten sus acciones le impiden lograr lo que verdaderamente desea.

La ruptura no es la última palabra, porque el hombre no la tiene, Dios va a seguir hablando al hombre a pesar de su pecado. La promesa de Dios, que estaba ligada a la fecundidad humana es, ante todo, revelación de una nueva fecundidad en la que la acción de Dios muestre el denominado “misterio de piedad” (1Tim 3,16) que está centrado en la revelación de

³⁹ Se refiere a ella de modo directo: JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 7, d.

⁴⁰ Cfr. JUAN PABLO II, *Reconciliatio et penitentia*, n. 14.

Cristo⁴¹. La descendencia prometida al primer Adán, el Hijo del hombre, el Hijo de la promesa va a provenir “no de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios” (Jn 1,13).

El misterio de piedad nos devuelve la dignidad de hijos alcanzada por el perdón de Dios realizado en Cristo. En la revelación del misterio divino de salvación, el perdón se convierte en un principio tan radical que representa una novedad absoluta en el mundo. Una aparición con un valor absoluto que es una nueva medida sólo divina, una capacidad de regenerar y empezar que es la esperanza para los hombres.

En el misterio radical manifestado en la epístola a los Efesios también encontramos esta dinámica del perdón con un valor específico. San Pablo comienza resaltando que la acción de Cristo Esposo hacia la Iglesia su Esposa, para presentarla “sin mancha ni arruga” por el “baño del agua y la palabra” (Ef 5,26). Sólo mediante el perdón el Esposo hace a la Esposa digna de sí. El sacramento del bautismo, fundamento de nuestra fe en el perdón de los pecados como confesamos en el Credo, se continúa en la vida eclesial con el sacramento de la penitencia, la segunda tabla de salvación después del bautismo.

El perdón inserto con fuerza divina en la historia de los hombres es decisivo para la *redención del corazón* que renueva la posibilidad del hombre para vivir el plan originario de Dios. El perdón está inscrito así en el corazón del amor conyugal, una posibilidad siempre abierta y ofrecida para llevar a la reconciliación. Este es el principio fundamental para la afirmación de la indisolubilidad total que presenta el sacramento cristiano, el corazón más profundo del misterio ligado al matrimonio⁴².

Su aceptación entonces no es una imposición legal o externa, sino un anuncio de la existencia de lo definitivo de Dios, el perdón realizado en Cristo, en la historia del hombre. El Evangelio del matrimonio y la familia es así una realidad en las manos del hombre que puede recibir de Dios, sacramentalmente, la capacidad de perdonar. Es la disposición necesaria para la comunión completa significada por la Eucaristía, por la cual Cristo “alimenta y da calor” (Ef 5,29) a su Esposa. El don plenamente sponsal.

Eso sí, este perdón no es mecánico, ni carente de significado, supone un reconocimiento real de la culpa y la exigencia de una recepción del perdón ofrecido con un cambio de vida. Tiene que ver con rehacer una comunión y la superación de las ofensas, una transformación de las personas.

⁴¹ Cfr. JUAN PABLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, n. 20.

⁴² Cfr. J. LAFFITTE, “El perdón entre los esposos”, en J. LAFFITTE – L. MELINA, *Amor conyugal y vocación a la santidad*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago 1997, 141-155.

El perdón es una nueva fecundidad prometida en la que Dios mismo se compromete con el hombre, una fecundidad que esperaba el anuncio del misterio definitivo, el anuncio a una Mujer, una Virgen a la que se pide una entrega a una fecundidad que no procede de varón, sino del Espíritu Santo, de lo íntimo de Dios. Desde esa intimidad, el misterio alumbró el mundo entero desde la entrega de Cristo que para nosotros nos ofrece el don del Espíritu⁴³.

En esa fecundidad virginal está el misterio anunciado el de una Alianza de amor entre Dios y el hombre en una unión en la carne absolutamente nueva. En la Palabra hecha carne, el Padre nos dice que nos ama. Así explica San Bernardo el comienzo del Cantar de los Cantares: “Bésame con besos de tu boca, pues más valen tus amores que el vino”. Para entender estas palabras debemos preguntarnos: “¿qué es un beso?” Un beso no es otra cosa sino decirle al amado con la carne que le amas. Esto es, una palabra que se hace carne. Así Cristo es el beso de Dios. Estas son las palabras del santo doctor en las que en la metáfora del beso resume la revelación del misterio de Dios por medio del amor humano: “la boca que besa es el Verbo que se encarna; quien recibe el beso, la carne asumida por el Verbo; y el beso que consuman el que besa y el besado, resulta ser la persona compuesta por ambos: el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús”.⁴⁴

⁴³ Cfr. K. WOJTYLA, *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 1997, 67: “Según la doctrina católica, ninguna misericordia, ni divina ni humana, significa el consenso con el mal o la tolerancia del mal. La misericordia está siempre vinculada al momento que lleva del mal al bien. Dónde hay misericordia, el mal se rinde. Cuando el mal persiste no hay misericordia, pero, añadámoslo: donde no hay misericordia, el mal continúa. Del mal, en efecto, no puede nacer el bien”.

⁴⁴ Cfr. S. BERNARDO, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, I, 2,3 en *Obras completas de San Bernardo*, BAC, Madrid 1987, 91.

FAMILIA Y FORMAS FAMILIARES

por JUAN MANUEL BURGOS VELASCO
Asociación Española de Personalismo

¿QUÉ ES LA FAMILIA?

La situación de la familia en España ha evolucionado de manera vertiginosa en las últimas décadas tanto desde un punto de vista sociológico como conceptual. Hemos pasado de un periodo en el que prevalecía de manera tan absoluta un tipo específico de familia que podía llegar a confundirse –como de hecho así sucedido– con “la familia”, a un contexto social en el que aparecen estructuras antes inexistentes que reivindican para sí el título y el nombre de familia, o, de un modo menos exigente, el de familias, realidades familiares, formas familiares, etc. El último episodio de esta trayectoria se encuentra en pleno debate jurídico y social, y consiste en la petición por parte de los homosexuales de “casarse” –al igual que lo hacen los matrimonios normales o heterosexuales– y de adoptar hijos para así constituir una “familia”, una petición que el gobierno socialista parece dispuesto a recoger.

La novedad y radicalidad de estas nuevas configuraciones sociales está creando muchos problemas y uno de ellos, y quizá no el menos importante, es el de la confusión. Si hace unos años, como comenta Leclercq¹, las críticas a lo que entonces se denominaba matrimonio y familia natural se saldaban en muchas ocasiones con un mero desprecio intelectual a quien las realizaba, hoy parece que se está generalizando la situación contraria: la confusión acerca de lo que significa familia. ¿Qué es la familia? Esta pregunta que hubiera resultado banal hace 15 ó 20 años, hoy, sin embargo,

¹ J. LECLERCQ, *La familia según el derecho natural*, Herder, Barcelona 1961, p. 15.

parece casi imposible de responder. Los modelos de familia se multiplican y lo que se suele considerar familia tradicional aparece como un islote aislado entre un mar de denominaciones familiares que reivindican con fuerza su carácter familiar. ¿Qué hay de todo ello? ¿Qué está sucediendo en nuestra sociedad y de qué modo es posible hablar hoy de familia? Estas son las cuestiones que vamos a intentar resolver y responder, de modo necesariamente sucinto, en este texto. Y, dada la complejidad y la amplitud del tema nos vamos a centrar en un objetivo preciso: proporcionar un cuadro histórico-conceptual que permita situar en su interior los diversos tipos de realidades familiares que existen hoy en día de manera que sea posible valorarlos, interrelacionarlos y, si es el caso, criticarlos o rechazar su pretendido carácter familiar².

LA FAMILIA COMO HECHO UNIVERSAL

Para llegar al fondo de la cuestión hay que estar dispuesto a someter a revisión algunos de nuestros presupuestos fundamentales sin miedo a lo que puedan ofrecernos los datos antropológicos. Hay que salir del marco específico y concreto de nuestro país y de nuestra cultura y hacerse una pregunta radical: ¿es la familia un hecho universal o se trata más bien de un producto relativo a determinadas épocas y culturas? El motivo de la pregunta es claro. La familia no es una realidad estable y definida sino que varía, y en ocasiones, de modo relevante dependiendo de la cultura y de la época en que nos encontremos. Y esa variabilidad debe ser abordada con profundidad. Pues bien, la respuesta adecuada a esta pregunta es que la familia es un hecho universal, es decir, una realidad presente en todas las culturas de todos los tiempos. Morgan y la antropología marxista difundieron la tesis de que la familia era sólo un producto de la evolución, es decir, que en las sociedades primitivas más antiguas existió algo similar a una relación social promiscua sin ningún tipo de regulación familiar, lo que suponía que los hombres y las mujeres se unían sexualmente sin ningún tipo de trabas ni de reglas³. Sólo poco a poco, y como resultado de la aparición de la propiedad privada y, consecuentemente, de la dominación de la mujer por parte del hombre con el objetivo de conocer su descenden-

² Las razones de tipo cultural que han generado esta evolución se encuentran detalladas en J. M. BURGOS, *Diagnóstico sobre la familia*, Palabra, Madrid 2004. Se puede ver también R. BUTTIGLIONE, *La persona y la familia*, Palabra, Madrid 1998.

³ Cfr. L. H. MORGAN, *La sociedad antigua. Las líneas del progreso humano desde el estado salvaje hasta la civilización*, CEAL, Buenos Aires 1977 (1877).

cia y transmitir sus posesiones, comenzó a existir algo similar al concepto de familia que conocemos hoy⁴. Pero diversos análisis posteriores, como el de Lévi-Strauss entre otros, han mostrado la falsedad de esta teoría desde un punto de vista científico, remarcando por contrapartida la validez universal del hecho-familia⁵. “La totalidad de los antropólogos, afirman Morales y Abad, están hoy de acuerdo en que algún tipo de organización familiar, cualquiera que sea la forma que haya adquirido, es identificable en ‘todas’ las sociedades humanas y, muy probablemente, ha acompañado al hombre desde sus orígenes”⁶.

Ahora bien, esta confirmación, aunque resulta muy importante, no resuelve todos los problemas ni allana completamente el camino porque junto con la universalidad también resulta patente la falta de unicidad. Es cierto que toda sociedad conocida nos presenta a los padres y a los hijos, las bodas o uniones de carácter matrimonial, las agrupaciones familiares, el cuidado de los padres y las madres por sus retoños y el amor entre hombres y mujeres. Pero, junto a esa universalidad e indisolublemente ligada a ella, aparece la diferenciación o incluso la oposición. En cada cultura ese conjunto de relaciones se vive de maneras muy diferentes y en ocasiones extrañas, al menos a nuestros ojos occidentales. Y toda esta variabilidad plantea una cuestión fundamental: ¿La enorme diversidad de costumbres no conduce, si se aplica el rigor lógico, a la conclusión de que no existe un contenido suficientemente preciso y definitivo, en otras palabras, que el hecho-familia en realidad no existe?. Se trata de una cuestión complicada, pero hay que responder negativamente. El hecho-familia existe en cuanto tal, aunque difiera según las culturas, del mismo modo que el hombre difiere según esas mismas culturas, pero sigue siendo hombre. Si no existiera esa semejanza, el término familia sería equívoco y no sabríamos a qué nos referimos al utilizarlo. Y sin embargo, no es así. Lo que ocurre es que el hombre (el varón y la mujer) es libre e inteligente, y concreta su estructura personal y dual mediante un uso específico de sus capacidades que varía con los tiempos y en los países. Algunos de esos usos pueden ser erróneos e inmorales (enterrar a las mujeres vivas junto a los cadáveres de su maridos) y otros simplemente coyunturales (las diversas formas de casarse o de adornarse para la ceremonia de la boda). Pero

⁴ Esta es la tesis que sostiene Engel en su famoso libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

⁵ Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós 1998.

⁶ J. MORALES y L. V. ABAD, *Introducción a la sociología*, Tecnos, Madrid 1997, p. 116.

siempre encontramos, en todas las culturas, ese entramado de relaciones humanas que constituyen la institución o sociedad familiar.

LA FAMILIA OCCIDENTAL

Establecida la universalidad del hecho-familia, hay que dar otro paso que nos conduce a la familia occidental, que consiste en una especificación entre muchas otras posibles de esa estructura humana básica. Y es, en concreto, la que se ha dado en la cultura europea y, por extensión, en la occidental, sobre la base de la influencia griega, romana y cristiana. Cabría pensar que se trata de un concepto muy amplio y, por lo tanto, muy difuso, ya que se aplica a un periodo de tiempo de más de 2.000 años en el que la familia ha sufrido notables variaciones pero, a nuestro juicio, es posible determinar un núcleo esencial que se ha mantenido básicamente inalterado a lo largo de los siglos y que permite dar consistencia al concepto.

Navarro-Valls ha formulado las características de este modelo clásico para una de sus partes esenciales, el matrimonio. Según este autor, el matrimonio consiste en “un vínculo monogámico entre personas de sexo diferente, generador de un grupo familiar y reconocido por el Derecho como fuente de derechos y obligaciones. Vínculo que nace del insustituible consentimiento de las partes y que presupone, por tanto, en los contrayentes la capacidad de entender y querer en orden a los compromisos que se adquieren. Vínculo no a plazo, en el que es un elemento natural (aunque esencial, solamente, en los ordenamientos no divorcistas) el tener que durar cuanto dure la vida de los que lo generan y en el que la disolución, cuando se admite, sólo podrá ser fruto de una voluntad manifestada después de haber nacido el vínculo, nunca en el momento de su nacimiento. Rasgos generales a los que habría que añadir la formalización del momento constitutivo, es decir, la necesidad de que el consentimiento matrimonial sea recibido a través de ciertas formalidades que den noticia social de su existencia, no bastando, por tanto, la simple convivencia para que de ella derive un status matrimonial o a él asimilado en la plenitud de sus virtualidades”⁷.

Pues bien, nos parece que se puede apuntar una definición semejante para la familia. Es la siguiente. La familia occidental clásica puede describirse como un grupo social formado por un hombre, una mujer, sus hijos y un número variable de parientes. El hombre y la mujer están unidos de

⁷ R. NAVARRO-VALLS, *Matrimonio y derecho*, Tecnos, Madrid 1995, pp. 36-37.

forma estable y exclusiva a través del matrimonio, que es el resultado, habitualmente, de un proceso de enamoramiento entre ambos. Como resultado de ese proceso se decide la creación de un proyecto de vida, la familia, con en el que se desea compartir la vida y hacer fructificar el amor a través de la generación y educación de los hijos. Ese proyecto se entiende como una decisión vital en principio irrevocable en la que tanto el marido como la mujer se comprometen de por vida y, por tanto, invierten en ella una parte importante de sus recursos y de sus capacidades intelectuales y afectivas.

Este es, resumido de manera breve y sin pretensiones de exhaustividad, el esquema básico al que responde la familia occidental y que, dentro de su aparente sencillez, posee una densidad antropológica tan elevada que hace de ella el núcleo de la sociedad.

MODELOS FAMILIARES OCCIDENTALES: LA FAMILIA TRADICIONAL Y LA FAMILIA NUCLEAR

Tenemos ya, por tanto, el hecho-familia y la familia occidental. El siguiente paso consiste en afirmar la existencia de diversos tipos de familia occidental. Ya habíamos señalado que esta ha evolucionado a lo largo de la historia. Pues bien, el resultado concreto de esta evolución es la aparición de diferentes modelos de familia occidental. Estos modelos comparten las características básicas que determinan el contenido de la familia occidental tal y como la acabamos de definir, pero concretan esas características de maneras muy diferentes según la mentalidad y el modo de vida de las diferentes épocas.

Desde hace tiempo he llegado a la conclusión de que el mejor modo de entender esta cuestión y, sobre todo, de captar todo su alcance, es decir, la gran importancia que tiene el modo concreto en que se especifica el modelo de familia, es describir algunos de esos modelos porque así se comprueba la gran diferencia que puede haber entre ellos. Y resulta especialmente útil por su cercanía conocer los dos últimos modelos de familia que han estado vigentes en Europa: el tradicional y el moderno⁸.

La que se denomina habitualmente familia tradicional fue un tipo de familia muy estable y fuerte que predominó en Europa antes del fenómeno de la industrialización. Sus características principales fueron las siguientes.

⁸ Una descripción más detallada de estos tipos de familia y del proceso que condujo de una a la otra lo expongo en J. M. BURGOS, *Diagnóstico sobre la familia*, cit.

Era patriarcal y monárquica. El padre detentaba el poder de modo completo y absoluto tomando como ejemplo el modo de gobierno monárquico. La familia era numerosa y extendida, es decir, era habitual tener muchos hijos; además, las relaciones con las familias de los hijos y de los parientes eran muy intensas y frecuentes hasta el punto de que, en ocasiones, podían vivir todos juntos en la gran casa familiar, gobernada por el *pater familiae*. La familia tradicional, además, estaba muy enraizada en el lugar de residencia y cumplía importantes funciones sociales:

a) Era una *unidad de producción económica* (agrícola o artesanal) y de consumo. Familia y trabajo estaban estrechamente unidos: con bastante frecuencia se trabajaba en la familia, con las propiedades o en los terrenos de la familia, y con los miembros de la familia. Esto hacía que fuese muy importante porque en ella residía buena parte de la capacidad productiva de la sociedad y de su riqueza. Tenía, además, el efecto de unir de manera muy intensa a los miembros que la componían. Basta pensar, por ejemplo, en que, a causa de esta estructura, la profesión se aprendía dentro de la propia familia y a través del propio padre;

b) Era la *principal transmisora de los valores culturales y religiosos*. Las personas se educaban sólo o principalmente en la familia y también allí se transmitían los valores culturales (lengua, costumbres, etc.) de una generación a otra. Como además la cultura campesina tiende a ser tradicional y conservadora, la transmisión de valores era particularmente estable y sólida.

c) Era el lugar de la *socialización primaria y secundaria*, y de la *integración social de los sujetos*. En la familia la persona aprendía y adquiría los conocimientos y las capacidades necesarios para entrar en relación con los otros, tanto a nivel primario (el aprendizaje de los niños) como secundario.

De estas características de la familia tradicional podemos extraer las siguientes conclusiones:

1) en las sociedades tradicionales y agrarias la familia tenía una *importancia central*;

2) no se concebía principalmente como una estructura interpersonal privada sino como una *institución social*, es decir, como una estructura esencial para la correcta articulación de la sociedad;

3) por su gran relevancia social parece que este tipo de familia *infravaloró los aspectos afectivos e interpersonales* dando excesiva primacía a la institución sobre el individuo. Una manifestación entre otras de este hecho es la importancia casi decisiva que el grupo familiar tenía en las decisiones matrimoniales, profesionales y educativas de sus miembros.

Este tipo de familia, tan fuerte y sólido fue, sin embargo, alterado por cambios sociales y culturales muy relevantes como la urbanización, la industrialización, el desarrollo del capitalismo, etc. y su transformación dio lugar a otro modelo de familia distinto pero compatible con los rasgos del modelo familiar occidental al que se le suele denominar *familia moderna o nuclear*⁹. Sus características son las siguientes: está compuesta por los padres con algunos hijos y quizá algún familiar, los cuales crean un ambiente privado –fuertemente separado tanto de la sociedad como del trabajo del padre– en el que se concede una importancia nueva y relevante a las relaciones interpersonales, tanto entre la pareja como entre los padres y los hijos. Cambia parcialmente el papel de la mujer, que adquiere una mayor igualdad con el hombre, pero al mismo tiempo se produce una división muy precisa de los roles familiares: al hombre le corresponden los papeles instrumentales y productivos fuera del hogar y a la mujer los expresivos, afectivos y privados, en su interior¹⁰.

⁹ Una exposición amplia de esta transformación se puede ver en B. BERGER-P.L. BERGER, *In difesa della famiglia borghese*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 121-189 donde además se intenta subrayar que la familia no ha sido un simple objeto pasivo de estos cambios, sino que también ha contribuido al proceso de modernización de Europa.

¹⁰ Normalmente se considera que la familia nuclear es un producto de la modernidad. Pero hay que precisar que, en este caso, la familia nuclear incluye todas las características sociales y culturales que acabamos de mencionar y no se debe confundir, por tanto, con la mera existencia sociológica de un núcleo formado por el padre, la madre y los hijos, independientemente de cómo sean las relaciones entre ellos y el entorno social. Ese tipo de familia sociológica ha existido en muchas culturas y épocas (cfr., por ejemplo, M. ZELDITCH, *Familia, matrimonio y parentesco*, en R.E.L. FARIS (dir.), *Tratado de sociología*, vol. IV, Hispano Europea, Barcelona 1976, pp. 1-93). Por eso, quizá sería mejor usar sólo el término de familia moderna para evitar posibles ambigüedades. En cualquier caso, y especialmente después de los trabajos de P. Laslett y la escuela de Cambridge, los investigadores se muestran más cautos sobre la entidad y universalidad del proceso que ha conducido de la familia tradicional a la nuclear o moderna. Se admite que esta última ya existía en parte (y especialmente como realidad sociológica) antes de los procesos de industrialización y urbanización, pero que estos procesos la han dado unas características muy precisas y han hecho de ella el modelo predominante en la sociedad occidental (la familia moderna en sentido estricto). Una actualización de este debate se encuentra en M. MEL BRAVO, *La familia en la historia*, Encuentro, Madrid 2000.

Talcott Parsons ha sido uno de los principales estudiosos de este modelo de familia, que se correspondía esencialmente con las características de las familias americanas de los años 50, pero es también el tipo de familia que ha predominado en España durante los años 50, 60 y 70. El marido trabajando fuera para conseguir los recursos económicos para mantener el hogar y la mujer, normalmente enamorada del marido y casada con él para toda la vida, dedicada al cuidado de los hijos y empeñada en crear un ambiente acogedor y amable al que el marido deseaba volver al acabar el trabajo.

HACIA UN NUEVO MODELO DE FAMILIA OCCIDENTAL

Llegados a este punto empezamos a estar en condiciones de afrontar con un poco más de claridad la situación actual. ¿Qué es lo que está sucediendo? ¿Cómo estructurar y dar razón de todas las realidades presuntamente familiares que aparecen ante nuestros ojos? Pues bien, dentro de la complejidad de la cuestión nos parece que esa situación puede clarificarse si admitimos que nos encontramos situados en un proceso evolutivo que integra dos elementos muy distintos entre sí. El primero es la crisis de un específico modelo de familia occidental, la familia nuclear, que va acompañado de un proceso de formación de un nuevo modelo de familia occidental; en segundo lugar, está la crisis del modelo de familia occidental en cuanto tal.

Comencemos por el primer punto. Por lo que se refiere a la familia nuclear resulta patente que se trata de un modelo en crisis y que, aunque no ha desaparecido totalmente, se encuentra en franca recesión y muy debilitado. En la actualidad, muy pocas familias se atienen ya estrictamente a los rasgos de esa estructura familiar y los han sustituido por un nuevo conjunto de reglas y de patrones sociales que se encuentran todavía a la búsqueda de una estabilización y de una normalización que todavía no ha alcanzado la definición suficiente, de ahí que haya recibido los nombres de “familia posnuclear”¹¹, “familia posmoderna”, etc. Apuntaremos brevemente algunas de las causas principales de este cambio que, por otra parte, nos ayudarán a fijar los rasgos de este tipo de familia.

La primera y la más fundamental es la inserción de la mujer en el mundo del trabajo¹². Se trata de un hecho eminentemente positivo porque per-

¹¹ Cfr. S. DEL CAMPO, *La “nueva” familia española*, Eudema, Madrid 1991, pp. 15-30.

¹² Este hecho se encuadra dentro del profundo cambio que la mujer ha experimentado durante el siglo XX hasta el punto de que, para algunos, constituye uno de los rasgos sociales más decisivos del siglo pasado. Cfr. J. MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, Alianza, Madrid 1997.

mite a la mujer desarrollar muchas de sus cualidades pero, al mismo tiempo, resulta evidente que dinamita de manera irremediable el modelo nuclear. Uno de los pilares esenciales de este modelo consistía en que la mujer era la guardiana y constructora del hogar, la custodia de la afectividad interna y la educadora de los hijos. El trabajo de la mujer fuera de casa da al traste por completo con esta situación e impone una revisión completa de la estructura familiar. Actualmente, la sociedad está esforzándose por asimilar esta transformación intentado que sea lo menos traumática posible tanto para el hombre como, especialmente, para la mujer, que es la que sufre el mayor impacto pues tiende a acumular roles (la doble tarea), en vez de distribuirlos proporcionalmente con el marido.

Un segundo aspecto, ligado al anterior, es el establecimiento de una mayor igualdad entre el hombre y la mujer. En la familia nuclear había una igualdad de fondo radical entre ambos (superior a la de la familia tradicional) pero se concretaba en una distribución de roles muy precisa tal como han teorizado Parsons y Bales. Al marido le correspondían las externas y productivas, instrumentales, y a la mujer las internas y afectivas. De este modo cada uno sabía exactamente cuál era su misión y lo que se esperaba de él. Pero hoy la situación ha cambiado. Al igualarse los roles familiares se ha producido también un fenómeno de confusión. No está completamente claro cuáles son las funciones de cada uno, de manera que las parejas deben negociar antes del matrimonio. Lo que sí es claro, en cualquier caso, es que esa definición tan precisa de los roles ha desaparecido contribuyendo a la desarticulación de la familia nuclear.

También está cambiando, y de modo bastante profundo, la estructura demográfica de las familias. La mayoría de las familias actuales tienen muy pocos hijos mientras que las personas cada vez viven más. Se generan de este modo nuevas situaciones antes impensables o muy raras: aumento de los ancianos solos y sin apoyo, alargamiento de la situación de “nido vacío” —es decir, de un hogar en el que solo viven los padres porque los hijos se han ido—, el debilitamiento de la experiencia de la fraternidad y de la educación en las virtudes que supone convivir con otras personas desde la infancia, etc.

CRISIS DE LA FAMILIA OCCIDENTAL: LAS FORMAS FAMILIARES

La segunda cuestión que apuntábamos es la crisis de la familia occidental en cuanto tal. Esta segunda línea de evolución, lamentablemente, se está afianzando rápidamente con el tiempo. En la España de hace 20 años

(por limitarnos a un territorio geográficamente preciso y de interés) esta crisis era prácticamente inexistente pues los parámetros definitorios de la familia occidental (que hemos descrito más arriba) eran asumidos de manera prácticamente unánime por toda la población. Pero, en el momento actual, la situación ha variado y no queda más remedio que reconocer que existe una crisis que está adquiriendo proporciones estadísticas relevantes, lo que se puede constatar en el elevado número de divorcios, la escasa natalidad, el aumento de los hijos nacidos fuera del matrimonio, la aparición y crecimiento de parejas de hecho, la progresiva disminución media del tamaño de las familia, el crecimiento de los hogares unifamiliares, etc. Todos estos elementos, y otros muchos que podrían añadirse, suponen un cuestionamiento, no ya de la familia moderna, sino de los principios radicales de la familia occidental: la estabilidad desaparece, se disocia sexualidad y procreación, se disocia procreación y matrimonio, se pierde el carácter público del matrimonio, disminuye el nivel de inversión afectiva y vital en el proyecto matrimonial, etc¹³.

Siempre ha habido hechos aislados de estas características en cualquier sociedad, pero es su relevancia estadística lo que los hace importantes y lo que permite afirmar que existe una crisis de la familia occidental. Este proceso se encuentra más adelantado en el área del Norte de Europa donde, por ejemplo, en algunos países, más de un 50% de los hijos se tienen fuera del matrimonio; en los países mediterráneos el proceso avanza más lentamente pero está empezando a ser ya notablemente consistente. En España, por ejemplo, en los últimos años el número de divorcios está empezando prácticamente a igualarse con relación al número de matrimonios, lo que con toda seguridad generará un aumento de las problemáticas sociales.

Pues bien, las formas familiares surgen precisamente en este contexto y las podemos comprender y entender como el resultado del fraccionamiento de la familia occidental¹⁴. El potente núcleo formado por la familia occidental (en su vertiente de familia moderna) se está erosionando y fragmentando y el resultado son formaciones sociales que poseen un mayor o menor grado de carácter familiar pero sin llegar nunca a la plenitud que entendemos representada por la familia occidental. Un caso típico lo constituyen las parejas de hecho. Estas formas familiares consisten en la con-

¹³ Motivos de este proceso son la crisis del compromiso, la invasión de la sexualidad instrumental, el papel de los medios de comunicación, la insuficiente valoración social y cultural de la familia, la descristianización, etc. Cfr. J. M. BURGOS, *Diagnóstico sobre la familia*, cit., cap. 6.

¹⁴ Si bien el concepto y sobre todo el término de formas familiares podrá encontrarse probablemente en otros autores la descripción que aquí se hacen procede de mi propia reflexión.

vivencia de un hombre y de una mujer (dejamos fuera las parejas de homosexuales por las razones que daremos más adelante) que pretenden compartir su vida en alguna medida y, quizás, tener hijos y educarlos. ¿Es esto una familia? En cierto sentido sí, puesto que supone la unión de un hombre y de una mujer en orden a tener hijos; pero no lo es de modo completo o pleno puesto que faltan rasgos tan decisivos como la pretensión de estabilidad –no se sabe cuál va a ser la duración de este proyecto de convivencia– o la notoriedad social. Pues bien, el concepto de forma familiar pretende reflejar precisamente este tipo de formaciones: estructuras de tipo familiar, más o menos cercanas a la familia occidental, pero que carecen de parte de sus requisitos antropológicos.

Esto significa que las formas familiares son una realidad diferente de lo que hemos descrito anteriormente como modelos o tipos de familia. Estos modelos o tipos de familia son variantes de la familia occidental, una estructura antropológico-familiar poderosa, precisa y estable que se ha ido forjan en Europa a lo largo de los siglos. Como esta configuración no es rígida, es capaz de asumir variaciones estructurales importantes sin alterar sus rasgos últimos y definitorios. La familia moderna y la tradicional son dos ejemplos concretos e históricos de esa flexibilidad. Las formas familiares, sin embargo, tienen un origen diferente: no son modulaciones de la familia occidental sino alteraciones o subproductos de esa familia ya que carecen de uno o varios de sus rasgos esenciales. Por eso, su valor y su incidencia antropológica y familiar es muy diferente¹⁵.

TIPOS DE FORMAS FAMILIARES

La diversidad de formas familiares puede ser muy amplia, puesto que las formas que pueden adoptar los fragmentos de una realidad unitaria puede ser variadísima. Por eso, y como nuestro objetivo no es profundizar en ninguna de ellas, sino proporcionar un marco conceptual que permita comprender la situación sociológica que estamos atravesando, me voy a referir de manera muy breve solo a tres de ellas.

¹⁵ Por eso, resulta incorrecto agrupar todas estas realidades bajo el común apelativo de “formas familiares” ya que se pierde el significado antropológico preciso de cada una de ellas. La Generalitat Valenciana ha seguido este camino recientemente distinguiendo cinco formas familiares: las familias nucleares, la cohabitación, los hogares unipersonales, las familias monoparentales y las reconstituidas. Según nuestra opinión se debería eliminar de este grupo tanto las familias nucleares, porque suponen el modelo antropológico completo, al que debe tratarse de un modo especial y privilegiado, y los hogares unipersonales. No tiene ningún sentido hablar de familias de un solo miembro. El concepto que hay que aplicar aquí es el de hogar.

a) La familia divorcista

Se puede admitir (como hace Navarro-Valls) que el divorcio forma parte de la estructura de la familia occidental en cuanto que socialmente no es necesaria una indisolubilidad estricta (como, sin embargo, propone la doctrina de la Iglesia católica), pero la generalización y banalización del divorcio acaba fragmentando y dañando la familia de manera significativa. El divorcio, aunque hoy se tienda a silenciarlo, es un fracaso y una notable fuente de problemas personales y sociales. Por eso, si bien un número pequeño de divorcios puede tener un impacto social relativamente débil, si el divorcio se generaliza la cuestión cambia. Cambia, ante todo, porque se modifica el mismo significado de la palabra, aunque no cambien las letras que la componen. Un divorcio asumido como mal menor supone la aceptación del matrimonio estable como ideal para la constitución de familias funcionales y estructuradas. Por el contrario, un divorcio asumido como mera fractura del matrimonio sin más límites que el deseo de las partes supone una concepción antropológica del matrimonio distinta: la simple formalización jurídica de una unión de hecho entre parejas que se puede romper cuando se desee. Por eso, si bien la familia occidental puede asumir un cierto nivel de divorcio “responsable”, cuando éste se convierte en una práctica generalizada cambia la estructura antropológica del matrimonio y de la familia que genera y debe considerarse más bien una forma familiar.

b) Las parejas de hecho

Otra forma familiar –ya lo hemos apuntado– lo constituyen las parejas de hecho, que son estructuras de tipo conyugal que renuncian a una aceptación explícita de su carácter social y, también, al menos de modo programático, a la estabilidad. Son, por supuesto, estructuras posibles y modos de vida que pueden ser adoptados en el libre ejercicio de las voluntades característico de nuestros sistemas democráticos pero eso no obsta para que haya que constatar que presenten carencias y diferencias antropológicas sustanciales en relación a la familia occidental. En concreto, estimamos que las parejas de hecho presentan una inestabilidad social y personal.

La inestabilidad social tiene su origen en que, al ser la familia intrínsecamente social, quienes la constituyen, aunque lo deseen, no pueden prescindir totalmente de este rasgo. Este problema se plantea de manera más atenuada en los primeros momentos de la vida en común, pero la aparición del hijo lo convierte en una cuestión ineludible pues la persona que nace es un nuevo miembro de la sociedad y necesita un espacio no sólo vital

sino social en el que desenvolverse. Y ese espacio sólo se lo puede proporcionar de una manera estable una regulación social definida jurídicamente. De todas formas, no sólo los hijos plantean este problema. También la muerte de uno de los miembros de la pareja o la separación –si han convivido durante un lapso de tiempo relativamente importante– impone una regulación jurídica: hay que establecer qué sucede con los bienes que se compartían, cuáles son las responsabilidades de la Seguridad Social, si hay derecho o no a pensiones, si es posible y en qué medida heredar en el caso de fallecimiento de uno de los miembros de la pareja, etc. Todo ello hace que, al final, y de una manera bastante contradictoria con sus orígenes, se vayan generalizando las Leyes de las Parejas de Hecho que buscan paradójicamente regular una forma familiar que se caracteriza precisamente por su deseo de opacidad ante la ley, por ser una forma de vida que desea apoyarse sólo en una decisión personal.

La inestabilidad personal tiene su origen en que el compromiso que genera una pareja de hecho es habitualmente mucho más débil que el compromiso matrimonial. Puede haber parejas de hecho, desde luego, que duren mucho tiempo y matrimonios que se rompan rápidamente, pero la tendencia habitual es la inversa. Y hay una razón antropológica para ello. Una unión de hecho es estructuralmente más inestable que un matrimonio porque la carencia de la notoriedad social encubre generalmente una debilidad del compromiso personal. El hombre y la mujer que forman la pareja de hecho, en muchas ocasiones, inician su vida en común sin un compromiso de permanencia (cuyo sello social es el matrimonio público) y, por eso, su mayor índice de inestabilidad está asegurado. No es más que una consecuencia lógica de los recursos vitales y emocionales que se invierten y que están implicados en el hecho de “vivir juntos”. El matrimonio, en principio, se contrae hasta que la muerte separe a los contrayentes, mientras la pareja de hecho se forma hasta que la vida los separe, lo cual, evidentemente, es mucho más fácil.

c) La familia monoparental

Las familias monoparentales constituyen otro grupo de forma familiar cuyo origen puede ser muy diverso: una separación o divorcio, un embarazo no deseado con el posterior abandono –en la inmensa mayoría de los casos– de la mujer por parte del varón, etc¹⁶. Pero, si analizamos su dife-

¹⁶ Las familias formadas por viudos no se consideran habitualmente monoparentales porque, a pesar de una aparente similitud, son realidades diferentes. Las encuestas, sin embargo, hasta ahora han diferenciado raramente estas dos categorías.

rencia con la familia occidental, el elemento común en todas ellas es el mismo: la falta de uno de los progenitores –normalmente el padre– con todas las consecuencias que se derivan. Por lo que se refiere, por ejemplo, a la formación de la identidad de los hijos, cada vez se conoce con mayor certeza que la carencia de uno de ellos, del padre normalmente, puede causar problemas en la maduración y determinación de su identidad sexual. Esto afecta especialmente a los hijos varones que pierden su referencia en relación a lo cual pueden establecer en qué consiste ser hombre y cómo un hombre se comporta y actúa. Y así, criados en un mundo sólo de mujeres, pueden desarrollar o bien una tendencia hacia la homosexualidad o, como contrapartida, bandearse hacia actitudes machistas (fomentadas en ocasiones por la pertenencia a bandas en las que buscan sucedáneos de la figura paterna) con las que buscan reivindicar, de manera exacerbada, su identidad sexual. Pero no sólo los hijos varones pueden quedar afectados. La carencia del padre¹⁷ también puede afectar a las hijas pues, si bien se hacen mujeres imitando, observando y aprendiendo de su madre, el padre resulta también esencial en este camino porque les indica lo que no son –hombres– y, de este modo, pero de una manera tan eficaz e imprescindible como la primera, les señala precisamente lo que sí son: mujeres.

LAS UNIONES DE HOMOSEXUALES

He dejado para el final la cuestión de la unión de homosexuales (el pretendido matrimonio gay) porque, en mi opinión, se trata de una cuestión muy diversa y, por eso, no debe incluirse en el apartado de formas familiares. Algunos pueden estar en contra de asignar un carácter familiar a las formas familiares, pero pienso que esa posición es equivocada. Ya hemos visto que la familia se presenta de manera muy diversa según las culturas y, lo que está sucediendo ahora en Europa, es que el cambio cultural está generando nuevas estructuras familiares que, si bien son diversas de la familia occidental y, además, menos rentables desde un punto de vista antropológico y social, no por ello se les puede negar su carácter familiar. Los elementos clave que conforman la estructura familiar –conyugalidad, paternidad, maternidad, filiación– están ahí presentes de una manera decidida e inconfundible aunque en concreciones culturales diversas de la familia occidental.

Pero en la unión de homosexuales ninguno de esos elementos está presente. El único factor decisivo en la conformación de esta unión es la afec-

¹⁷ Cfr. P. J. CORDES, *El eclipse del padre*, Palabra, Madrid 2003.

tividad. Ahora bien, ¿qué tiene que ver la mera afectividad indiferenciada con un matrimonio? Porque, advirtámoslo, existen infinitas posibilidades de asociaciones afectivas. Si dos homosexuales pretenden tener derecho a casarse porque “se quieren”, ¿qué razones puede haber para no extender este presunto derecho a cualquier agrupación de personas que presente esa misma marca de afectividad?: dos hermanos, dos amigos, un padre y su hijo o, ¿por qué no?: una agrupación de personas. Al fin y al cabo, eso facilitaría la atención de los pequeños.

Una cuestión muy diversa es que dos homosexuales deseen vivir juntos e incluso que deseen crear entre ellos algún tipo de pacto que regule su vida futura en caso de separación o de muerte de uno de ellos. Esto puede tener sentido y, de hecho, es la modalidad que se ha adoptado en Francia para regular este tipo de uniones. Pero lo que no tiene sentido, desde un punto de vista conceptual, es que a este tipo de realidad pretenda llamársele matrimonio. Esto es lo que ha señalado un reciente informe del Consejo General del Poder Judicial en relación a la pretensión del gobierno socialista de nuestro país de conceder el estatus matrimonial a las uniones de homosexuales. Pero, aunque tal ley prosperara, lo cual no parece imposible dada la obcecación de este gobierno en proyectos sociales controvertidos e irrelevantes, se trataría simplemente de una *fictio iuris* y de una deformación del lenguaje admitida públicamente¹⁸. Y esto por la sencilla razón de que el matrimonio entre personas del mismo sexo es imposible. Cada uno es muy libre de hacer lo que quiera con su vida privada, pero las acciones humanas tienen unos contornos biológicos y antropológicos que no siempre se pueden modificar a voluntad. Yo puedo desear volar sin ninguna ayuda técnica pero esto es sencillamente imposible. Y no porque nadie me lo prohíba sino porque lo impide mi anatomía. Pues algo similar sucede con las parejas homosexuales. Nunca podrán establecerse como matrimonio real porque son incapaces de crear una vida y, por tanto, de fundar las relaciones familiares básicas: maternidad, paternidad, filiación, fraternidad. No se trata, por tanto, de que no puedan formar matrimonio porque la sociedad se lo prohíbe sino porque son incapaces. Pueden generar, por supuesto, un determinado tipo de relación afectiva, pero esta relación no se puede identificar con un matrimonio en el sentido habitual que se da a este término. Otra cosa es que simplemente se desee apropiarse de las palabras por los valores que, de una manera más o menos explícita, representan en el inconsciente colectivo. Esta apropiación, sin embargo, resulta deformadora e injusta tanto con una

¹⁸ Justamente en esta línea, la Real Academia de la Lengua acaba de señalar que no tiene sentido aplicar el término “matrimonio” a las parejas de homosexuales.

tradición multiseular como con la realidad de la estructura antropológica humana y, por eso, debe ser evitada en la medida de lo posible. La solución más lógica y más razonable a este problema y, por tanto, la línea a seguir, parece la adoptada en Francia: el establecimiento de una regulación civil, con un nombre específico distinto del de matrimonio, que establezca un ordenamiento concreto para las parejas de homosexuales que deseen dar una dimensión jurídica a su relación afectiva.

LAS FUNCIONES ESENCIALES DE LA FAMILIA EN EL MARCO DE LA SOCIEDAD ACTUAL

por ABILIO DE GREGORIO GARCÍA

Estamos pretendiendo reflexionar acerca de la integración de los padres en los procesos educativos de los centros escolares. No consideramos tal integración como una concesión graciosa que hacen los titulares y los profesionales de los establecimientos escolares a los padres de sus alumnos, sino como una prolongación de las funciones que le son propias por derecho natural a la familia. La necesaria autonomía profesional de los docentes no podrá jamás interpretarse como un derecho de propiedad sobre el educando durante el tiempo que está encomendado a su labor. Su “libertad de cátedra” es un derecho que ha de entenderse subordinado a otros derechos anteriores y preferentes: la libertad de conciencia del alumno y la libertad de los padres a decidir sobre los modelos y actuaciones educativas que afectan a sus hijos más acordes con sus convicciones filosóficas, morales, religiosas, etc.

Este último derecho no es sino una derivación lógica de las funciones que le son propias a la familia. El ejercicio de este derecho tiene, sin embargo, la exigencia moral del ejercicio de las funciones que lo fundamentan. Por ello es conveniente que comencemos por reflexionar acerca de las mismas.

I.-LAS FUNCIONES DE LA FAMILIA

Desde que a mediados del siglo XIX se abre en el campo de la sociología el debate sobre los orígenes, evolución, estructura y funciones de la familia, hasta nuestros días, se han ido sucediendo diagnósticos y pronósticos sobre la misma en las más diversas direcciones. Coincidiendo siem-

pre con los períodos de rápido cambio social en los que las relaciones humanas y las institucionales se ven sometidas a crisis, se tiende a poner a revisión la institución familiar y se suele augurar, casi siempre, un futuro incierto para la misma.

En el fondo de la reflexión sociológica, nos encontramos muy a menudo latiendo una visión reduccionista que viene a afirmar que *“la familia es fruto del sistema social y reflejará su estado de civilización”* (Lewis H. Morgan). Es decir, se afirma que la familia es esencialmente un producto del proceso histórico y no puede resistir por sí sola la realidad social en transformación. Desde este punto de vista los cambios sociales van modelando y condicionando la estructura familiar y sus funciones e, incluso, pueden llegar a decidir sobre su existencia. Al carecer la familia de naturaleza propia y al deberse exclusivamente a las transformaciones sociales y culturales, sus funciones serían por esencia cambiantes y su “ethos” será básicamente etnocéntrico o sociocéntrico.

Toda la sociología del siglo XIX (Spencer, Marx, Engels, Tönnies, Durkheim, etc.) operará en su reflexión sobre este supuesto, aunque avanzando distintos pronósticos, casi siempre en dirección a su desaparición. A la vista del incumplimiento de la profecías decimonónicas, una buena parte de la sociología del siglo XX ha recogido velas y ha ido asignando nuevas funciones al grupo humano familiar: de *“camaradería”* (Burgess, 1960), de *“agencia de socialización”* (Talcot Parsons, 1941-1964), de *“reproducción, medio para conferir posición social, crianza y control del crecimiento y socialización de los hijos”* (Winch, 1962), etc.

En todo caso, será preciso advertir que, mientras se siga estudiando el fenómeno familia solamente en relación con la sociedad externa; mientras se siga analizando exclusivamente a la familia y a la sociedad externa como elementos variables dependientes unívocamente uno del otro, es probable que no se puedan comprender sus funciones nucleares, las cuales, por otra parte, han estado siempre y siguen estando presentes como comedito central de la familia. Como afirma Achille Ardigo¹: *“Hay en la familia relaciones del individuo con la naturaleza humana que no pueden reducirse a la absorción y a la completa asimilación y manipulación societaria. Tal fundamento de naturaleza, aunque sea de una naturaleza social, es por el que resulta irrealizable y se ve contestada la teoría de la total disolución de la autonomía familiar dentro de la sociedad industrial (...) El fundamento particularista, que nace de la unión conyugal y de la*

¹ARDIGO, A. ““Sociología de la familia”” en “ ALBERONI y otros, “Cuestiones de sociología””, HERDER, Barcelona, 1971, (págs. 629 y630)

generación de los hijos, y que viene a ser relación social primaria, hecha más de don que de intercambio, más de consenso que de contrato, es intrínseco al mundo familiar (...). En tales estructuras hay algo irreducible, primario y natural". O para decirlo con palabras de Claude Levy-Strauss²: "lo que es constante en todos los hombres, se sustrae al dominio de la costumbre, de las técnicas y de las instituciones (...) Todo lo que es universal en el hombre concierne al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad..."

Y lo que parece pertenecer al "orden de la naturaleza" familiar es primariamente la *gestación* y *crianza* de los hijos. Hay funciones sociales que, dependiendo de la contingencia histórica, pueden aparecer y desaparecer, cambiar y adaptarse. Sin embargo, hay funciones de cara al individuo que son permanentes, puesto que se corresponden con la naturaleza de este específico grupo humano que se llama familia, de tal manera que si ésta no las cumple no podrán ser cumplidas por ninguna otra instancia social. La función de la *génesis personal* de los nuevos seres parece ser una función constante de la familia, puesto que es también universal la tendencia no sólo a prolongar la especie, sino a *llevar a término* (perfeccionar) aquello que se procrea.

Este "llevar a término" es, en último análisis, la *educación*. Entendemos aquí la educación no como un simple proceso de socialización, sino como la acción de la influencia ejercida por los progenitores para que el nuevo ser procreado *venga a ser plenamente lo que es* (e *el que es*, en expresión fichtiana): *persona*. Por ello entendemos que la función central de la familia es la *función de personalización*, función que se realiza a través de la educación en su sentido más amplio.

1).- La función de personalización

Así definida la educación, entran inmediatamente en cuestión diversos aspectos del problema: la conceptualización de persona, el proceso constitutivo, los factores intervinientes en el proceso, ...

La gran diferencia entre las personas y los seres no personales radica en que, mientras estos últimos viven encadenados a su "fatum", el ser humano nace para *ser*: es dueño de su destino. Puede "realizarse" o puede "des-humanizarse" por reducción a niveles que no se corresponden con su naturaleza. Ser persona "*significa pertenecerse a sí mismo de manera funda-*

² LEVY-STRAUSS, C. "Les structures élémentaires de la parenté"., P.U.F. Paris, 1949. (pág. 9)

mental e intransferible”³. Por esto es *inobjetable*: no puede ser reducido a objeto o cosa, ni por la política, ni por la cultura... Es *incomparable*: no clasificable en ningún sistema ni sometido a categoría alguna: *indiviso e insumiso*. Por ello podemos hablar de *dignidad*: lo que le corresponde por su condición.

Pero ser persona es serlo de manera dinámica. Utilizando los términos de Zubiri, el hombre es una personalidad que debe realizar su personalidad. “*La persona se encuentra implantada en el ser para realizarse (...). Esa realidad radical e incommunicable, que es la persona, se realiza a sí misma mediante la complejidad de vivir*”⁴. O como suele decir Julián Marías, el hombre es un “ser viniente”.

Ser hombre, por lo tanto, no es solamente “estar” ahí, de la misma manera que puede estar un objeto, un vegetal o un animal. No es ser o hacer cualquier cosa, sino ser lo que se debe ser. Pero para ser lo que se tiene que ser, para llegar a la conquista de la *personalidad*, el ser humano precisa de una acción y de un clima que lo propicie y le conduzca en la dirección de tal realización. Ese ámbito es la *familia*. El verdadero destino de la personalización se juega en la familia. Por ello, el verdadero compromiso de los padres es ese: *se trae un hijo al mundo para que se realice como persona*. De aquí que, quizás sea conveniente recordar hoy con un cierto énfasis, que, si bien es cierto que los padres tienen derecho a tener hijos, a decidir el número de hijos que desean tener y el momento de tenerlos, no es menos cierto que, una vez que se han gestado, *son los hijos los que tienen derecho a tener padres*. Tener padres no quiere decir solamente disponer de alguien que se reconoce a sí mismo como tal, sino que ejerce de tal dando respuesta adecuada a las necesidades de personalización del niño.

Ser persona, en resumen, es ser un *yo*: contar con una identidad; poder llegar a percibirse desde lo más interior como un ser sustantivo, con propiedad sobre sí mismo. Pero al mismo tiempo, ser persona incluye también la *alteridad*, es decir, la percepción del *yo con, hacia, para, en, desde los demás*. Lo es en la medida en que es un *yo* con apertura creativa a los demás.

Todo lo dicho se manifiesta en la presencia de una de las necesidades nucleares del sujeto: *la necesidad de afirmación del propio yo*. La tenden-

³ METZ, J.B.: Voz “*persona*” en “*Conceptos fundamentales de teología*”. Ed. Cristiandad. Madrid. 1962

⁴ ZUBIRI, X.: “*Naturaleza, Historia, Dios*”. Editora Nacional. 8ª Edición. Madrid, 1981, (pág. 370)

cia o necesidad básica de toda persona es la de percibirse a sí mismo como *alguien digno de valor*. Quizás sea ésta una manifestación más del instinto de conservación individual, tal como afirma Ph. Lersch. La satisfacción de esa necesidad hará aparecer en el sujeto el sentimiento de *confianza básica*, imprescindible para poder asegurar la autoestima suficiente en orden a la percepción de una identidad clara. El sentimiento de confianza básica, a su vez, irá asociado a la satisfacción de las necesidades de *relación, de arrimo, de vinculación*: en último término, a la necesidad de diálogo desde los fondos más profundos de la afectividad. Es ya un lugar común la afirmación de que una buena parte de las patologías de despersonalización o, lo que es lo mismo, de falta de autonomía personal, proceden del “*descarrilamiento del diálogo*” afectivo en los momentos claves de la infancia, tal como señala Rof Carballo.

Más tarde, la conciencia de autoestima va a depender de la respuesta de estima que le dan los demás a la persona respecto a los actos realizados. Los demás se convertirán en espejo donde refleja la propia imagen. Si el espejo no admite como buenas más que las imágenes de utilidad, de adaptación al sistema, de poder, etc. surgirá en el sujeto un frustrante sentimiento de cosificación, de despersonalización. “*Un ser para la pura miseria*” como gusta decir Leonardo Polo.

Son los años en que se va a construir la *urdimbre* de la personalidad, tal como ha descrito magistralmente Rof Carballo⁵: “*Se llama urdimbre a esta textura primera que se establece entre el niño que acaba de nacer y las personas tutelares y, en general, el mundo y la sociedad. Con este término, que significa textura o trama fundamental, he querido dar a entender... que se trata de una textura básica del hombre sobre la que luego van a tejerse las demás estructuras psíquicas que determinan para siempre e inexorablemente todo lo ulterior, sin dibujos... La urdimbre primera seleccionará del mundo de lo real un conjunto de informaciones y eliminará otras. Hacen que el individuo responda a la realidad con unas pautas y no con otras. Esta información “selectiva” y estas pautas de respuesta son transmitidas o transferidas por la sociedad que acoge al recién nacido*”.

¿Cuál es el ámbito natural donde el hombre puede encontrar con más garantías la satisfacción de las necesidades descritas, con el fin de elaborar una urdimbre firme, de autoafirmación, en la que crezca la imagen de una identidad gratificante? Ahí nos encontraremos siempre con esa especi-

⁵ ROF CARBALLO, J. “*Rebelión y futuro*”. Madrid, 1970 (pág. 20). Ver también: “*Violencia y ternura*”. Esapasa Calpe. Madrid, 1987.

fica comunidad humana, la familia, fundada no sobre simples acuerdos contractuales, sino sobre el amor, donde al otro se le acepta solamente *porque es*. Cuando se altera ese clima, lo que está en riesgo es el proceso mismo de personalización de los hijos. Privar al niño de ese primer espacio reducido de calor humano que necesita para que eche raíces su yo, sería condenarlo a una personalidad débil e insegura. Una tal personalidad mendigará permanentemente la aceptación de los demás y buscará la dependencia sin poder llegar nunca a ser sí mismo. Entonces será masa moldeable y manipulable.

Pero al poner los acentos sobre la dimensión de la identidad no quisiéramos olvidarnos de la vertiente *social, preposicional* o de la *alteridad de la persona*. Injustamente se ha acusado a la familia de ser el reducto del individualismo, del autoritarismo y de la insolidaridad social. Quizás se olvida con demasiada frecuencia que la *socialización* no es un mero proceso de adaptación al otro o a los otros, ni es un mero mutualismo producto de una negociación de intereses. La verdadera socialización se produce cuando, desde la seguridad en uno mismo, se es capaz de percibir al otro como un bien en sí que se merece algo o todo de sí mismo. Va más allá de la tolerancia, para desembocar en el respeto; va más allá de la participación democrática y ciudadana, para desembocar en la solidaridad y en el amor; va más allá del juego de contrapesos de derechos y deberes, para culminar en la entrega. Ante la ausencia de una socialización creativa, no se podrá hablar sino de una socialización defensiva. Pero para que se produzca esa socialización creativa, es preciso contar con la experiencia de una percepción del otro, no como alguien que viene a amenazar mi yo, sino como alguien que viene al encuentro para aceptarme, solamente porque estoy ahí; que está dispuesto a darme algo y a darse sin pedir nada a cambio. Esta experiencia, sin duda, solamente puede producirse naturalmente en el seno de la familia.

2.- La función de valoración

Este proceso de personalización se va llevando a cabo a través de la satisfacción de unas necesidades específicas que solamente pueden ser cumplidamente respondidas en el seno de la familia. Lo propio de la familia es precisamente la satisfacción de esas necesidades del individuo a las que, por la naturaleza de las mismas y por la naturaleza de la familia, solamente ésta puede dar respuesta. Aquello que la convierte en insustituible dentro de la dinámica del desarrollo de la persona sería su función esencial. Aquellas funciones que pueden ser sustituidas por otras instancias socia-

les, serían funciones contingentes, sometidas, por tanto, a las variaciones históricas y culturales.

Es en este marco en el que habrá que situar esta segunda función esencial de la familia: *la función de valoración*. ¿Qué se quiere decir cuando afirmamos que es función de la familia posibilitar que los hijos descubran y penetren en los espacios más *valiosos* de la realidad y de la vida? No nos queremos referir aquí solamente a las vigencias sociales. El consenso colectivo, la moda, la costumbre, el dato estadístico no pueden ser soporte racional suficiente para un verdadero juicio de valor. Desde un objetivismo matizado, se define aquí el valor como *la cualidad objetiva que le corresponde a una realidad, con referencia a un sujeto que siente o percibe dicha realidad*. Introducir a los hijos en los espacios más valiosos de la vida supone, tanto la mostración clara de esos espacios, como el desarrollo de “sensores” que les posibiliten la percepción o “sentimiento” de la cualidad de valer que puede tener una determinada realidad.

Podríamos hacer una aproximación hacia una axiología integral que nos permita tener una visión comprehensiva del fenómeno de los valores en relación con el desarrollo personal y, consecuentemente, nos proporcione suficientes pautas en relación con la educación familiar.

Cuando hablamos de desarrollo personal o de personalización, no podemos sustraernos a una reflexión matriz relacionada con la misma concepción de persona. ¿Cuáles son las dimensiones que configuran la unidad del ser persona? Parece evidente que, si definiéramos a la persona en una sola dimensión, su desarrollo sería un desarrollo exclusivamente *lineal*. Estaríamos ante la construcción del “*hombre unidimensional*”, cualquiera que fuese la cualidad de dicha dimensión. Si el hombre es “nada más que”... organismo biológico, o estructura social, o razón pura, etc., la educación, la personalización, consistiría en incentivar o acumular sumativamente desarrollo en una sola dirección. Pero si partiéramos de una concepción bidimensional, la reflexión educativa nos obligaría a poner en juego variables de mayor complejidad. El crecimiento personal o el proceso de personalización tendría que ser considerado como un crecimiento de *superficie*. Ya no será la construcción del hombre unidimensional, sino del “*hombre superficial*”. Este sería el caso de una definición de hombre como un complejo de operaciones psíquicas inmanentes en íntima relación con el complejo biológico.

Cabe, sin embargo, concebir a la persona en tres dimensiones. En este caso, el desarrollo del hombre apunta hacia un incremento del “*volumen*” de la personalidad. La educación de las dimensiones anteriores adquiriría

profundidad en la medida en que se ponga en relación orgánica o estructural con dicha tercera dimensión.

Pues bien: partimos aquí de una definición de persona como *unidad bio-psico-social-transitiva (de sentido)*. En tanto que unidad se viene a afirmar que las tres dimensiones están orgánicamente interrelacionadas, de tal manera que interactúan formando un todo. Cualquiera de las incidencias que se producen en una de ellas repercute en las demás y, por consiguiente, repercute en la unidad personal. Por otra parte, no parece que sea necesario argumentar acerca de la existencia de las dimensiones biológica y psico-social dada su evidencia. Pero ¿es igualmente evidente la dimensión transitiva? Quizás convenga aclarar aquí el significado que estamos dando a este concepto:

Constatamos que, uno de los desequilibrios más inquietantes que puede sufrir la persona es el que viene determinado por la falta de “sentido” de cuanto le rodea, incluida su propia realidad, es decir, su realidad biológica y psicológica. En el momento en que logra encontrar un sentido, se produce una suerte de “homeostasis”. Ello querría decir que hay un orden cualitativamente distinto al biológico e incluso al psicológico que solamente encuentra su equilibrio en el cumplimiento de esa dimensión.

Pero todo “sentido”, si verdaderamente es sentido, está “*más allá*” de la misma realidad a la que pretende significar. Por ello hablamos de *dimensión trascendente o transitiva*. Supone siempre la salida del yo de sí mismo en busca de significado: transita desde lo biológico y lo psíquico del yo en busca de algo que dé significado al yo. Se trata de la “voluntad de sentido” de la que habla reiteradamente Viktor Frankl en su teoría de la “logoterapia”⁶. Se trata de lo que él mismo ha acuñado como “autotranscendencia” y que define como “*el hecho fundamental de que el hombre apunte más allá de sí mismo hacia un sentido que primeramente debe descubrir y cuya plenitud debe lograr...*”⁷

Afirmada la estructura tridimensional de la persona, hemos de aclarar que, en cada una de ellas, opera todo el dinamismo de la personalidad de acuerdo con unas *tendencias* constitutivas. La tendencia viene a ser un vector o fuerza que moviliza la conducta (motivación) y, por ello, se convierte en *necesidad* que “no cesa” en tanto no encuentra aquello a lo cual tiende. Como en el mundo de la física, es conveniente advertir que las tendencias o necesidades tienen un origen y una dirección (además del

⁶ FRANKL, V.E.: “*La voluntad de sentido*”. Herder. Barcelona, 1988

⁷ Este comentario será plenamente compartido por Maslow en sus comentarios sobre el Dr. Frankl en 1969.

sentido, el módulo y la intensidad). Así, pues, el origen de las tendencias, en primer lugar, se corresponde con cada uno de los tres fondos o dimensiones descritos, de tal manera que nos encontraremos con unas tendencias de dimensión biológica o vital, otras de la dimensión endotímica y otras de la dimensión transitiva, trascendente o de sentido. En segundo lugar, será preciso señalar que hay *necesidades verdaderas* y hay *necesidades falsas*, como viene a advertir Marcuse: “*Se puede distinguir entre necesidades verdaderas y falsas: Falsas son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión...*”⁸. Las necesidades verdaderas serían aquellas que, por la propia naturaleza y estructura de la persona, apuntan en dirección del *pleno de desarrollo de lo que es*.

Podríamos, por lo tanto, afirmar que toda tendencia es una fuerza de conducta que se dirige a un objeto percibido como un *bien*, en tanto en cuanto es percibido con capacidad de satisfacer la necesidad. La naturaleza de dicho bien se ha de corresponder con la naturaleza de la tendencia, de tal manera que no se podrá nunca satisfacer una tendencia de naturaleza biológica con bienes de naturaleza psico-social, ni viceversa.

Por otra parte, el bien percibido con capacidad para dar respuesta cumplida a las necesidades o tendencias, además de sus otras cualidades, se le da la cualidad del *valor*. Valor, decía Scheler, es todo lo que vale. Y se dará valor a cuanto es captado como algo capaz de satisfacer necesidades. Si el hombre se mueve en un universo de “necesidades falsas”, terminará dando valor a todo aquello que le produzca “euforia dentro de la infelicidad, como apunta Marcuse, aunque estén sublimadas. Así, podemos asistir a una hipervaloración de los bienes de consumo (productos, conductas masificadas, slogans elevados a la categoría de principios filosóficos o éticos, etc.) frente a un cierto acorchamiento de las tendencias que apuntan a la autorrealización o la personalización.

Este proceso de personalización o de desarrollo personal seguirá una línea ascendente que, partiendo del fondo vital (tendencias vitales), se eleva al fondo endotímico, de afirmación del yo o de la identidad (tendencias del fondo endotímico, como las denomina Lersch⁹), para culminar en el fondo transitivo, trascendente, de la alteridad o del sentido (tendencias del fondo transitivo). Es probable que la aparición de las tendencias de orden superior esté subordinado a la satisfacción previa de tendencias fundamentales de orden inferior tal como se ha empeñado en afirmar Mas-

⁸MARCUSE, H.: “*El hombre unidimensional*”. Orbis. Barcelona, 1984. (Pág. 34)

⁹ LERSCH, PH.: “*La estructura de la personalidad*”. Ed. Scientia, Barcelona, 1968

low¹⁰. Sin embargo es fácil constatar que, una vez alcanzado el desarrollo personal del fondo transitivo (de autorrealización o autocumplimiento, según terminología de Maslow), es posible la renuncia a necesidades o tendencias de los fondos anteriores que, en principio, parecerían fundamentales, cuando la satisfacción de las necesidades y sus correspondientes valores lo requieren para su afirmación y crecimiento. Esto quiere decir que, si bien hay una *jerarquía* en el orden natural de aparición, hay una jerarquía inversa en el orden de la *valoración* que viene dictada por la contribución de las tendencias y los bienes que les corresponden al proceso de personalización, de autorrealización y de sentido.

Lo que se pretende decir, por lo tanto, en relación con la educación en valores, es que la tal educación no se lleva a cabo en la familia, ni exclusiva ni fundamentalmente por la transmisión o inculcación de unas determinadas vigencias sociales, o por el modelado de unas conductas. La educación en valores es, ante todo, el resultado de un proceso de maduración o de crecimiento de la personalidad vinculado a la satisfacción de las necesidades que están implicadas en el mismo. La familia, por su naturaleza, está especialmente dotada para dar respuesta a los tres niveles de tendencias con la oferta de los bienes que a cada una les corresponde.

No cabe duda que es el ámbito más adecuado para dar respuesta a las tendencias o necesidades del *fondo vital*, toda vez que, en el mismo hecho de la procreación parece estar implicada la pulsión a la defensa y desarrollo de la vida del ser procreado. Por ello, a las tendencias o necesidades de supervivencia, de goce, de la libido, a la actividad o a vivenciar la propia existencia, el niño irá integrando como valores *lo lúdico, lo agradable, el eros, el cuerpo, la conservación, la seguridad, la actividad, etc.*

De la misma manera, y como una prolongación del fondo anterior, la familia puede ser el espacio más adecuado para satisfacer las tendencias del fondo endotímico, del yo o del desarrollo de la identidad. Así, sus tendencias a la autoafirmación, al poder-dominio, a la estima, a la notoriedad, a la autoestima, etc., pueden encontrar la respuesta más adecuada en ese ámbito definido por la aceptación del otro simplemente porque es. Es, pues, aquí donde el sujeto puede llegar a integrar con más facilidad los valores del *logro-éxito, el valor de la libertad, el de la familia, el de la amistad, el del amor, etc.*

A su vez, en la medida en que la familia sea no solo un centro de intimidad, sino también de apertura, tiene la oportunidad de dar respuesta satisfactoria a las necesidades del fondo transitivo, de la alteridad o del

¹⁰ MASLOW, A.H.: "El hombre autorrealizado". Kairós. 7ª de.. Barcelona, 1987

sentido. Cuando tales necesidades, manifiestas como necesidades de estar con otro, ser con otro, ser para otro, creadoras, a saber, normativas, religiosas, etc., encuentran satisfacción suficiente, van a permitir integrar los valores *sociales, estéticos, intelectuales, éticos, religiosos, etc.*

Es cierto que muchos de estos valores pueden ser integrados a través de grupos de pertenencia distintos a la familia. Dichos grupos pueden terminar convirtiéndose en grupos de referencia valorativa. Sin embargo, no conviene olvidar que, un valor llega a estar integrado de forma estable cuando se produce la confluencia de elementos *cognitivos, afectivos y conductuales* en la misma dirección. Ahora bien: los componentes cognitivos del valor no son simples opiniones, ni simples constructos teóricos por más que estén coherentemente ensamblados en el plano de la razón teórica. Se trata de “*estructuras mentales*” fuertemente enraizadas, hechas de creencias, a veces de estereotipos mentales, de convicciones o de certezas pertenecientes sobre todo a la razón práctica.

¿Dónde se van articulando esas estructuras mentales que dan soporte al valor? No cabe duda que los principales estratos de esa formación se producen en la familia que, quiera o no, aporta los primeros “modelos conceptuales” desde los cuales el niño va a ir “leyendo” e interpretando la realidad. Una de esas lecturas se hará siempre en clave axiológica.

Pero para que un valor llegue a incorporarse a la tectónica de la personalidad, es preciso que sea percibido por el sujeto como agente de *gratificación afectiva*. Cuando hablamos de la gratificación afectiva nos estamos refiriendo a la satisfacción de las necesidades de estima, de autoestima y de autorrealización. ¿Cuál es la principal fuente de satisfacción de estas necesidades en el niño? Parece no haber dudas de que, para el niño, la primera y principal fuente de satisfacción de estas necesidades son los adultos en los primeros años de su vida. Estos emitirán sus mensajes de estima o de rechazo en función de que el niño actúe o no en sintonía con las pautas que marcan sus propios valores, a la manera del espejo que devuelve las imágenes de una realidad de acuerdo con la calidad de su superficie. La imagen que el niño tenga de sí mismo puede ser satisfactoria o insatisfactoria. Tal imagen, a vez, será el reflejo de la satisfacción o insatisfacción que produce en los adultos que lo rodean -prioritariamente los padres- la proximidad o lejanía con su propio sistema de valores.

Por último, no podemos olvidar que los valores llegan a incorporarse a la personalidad también por vía conductual. Sobre todo en los primeros años de vida, a falta de capacidad de hacer opciones libres y conscientes en materia de valores, éstos van enraizando por vía de *normas*. Tales normas llegarán a producir un modelado de conductas, unas tendencias prefe-

rentes en forma de *actitudes* que darán soporte a un sistema de *valores*. ¿Quién lleva a cabo tal modelado de conductas en el niño? Preferentemente la familia. Todo este período “premoral” en el que la familia tiene un control prioritario de la conducta del niño, no es un período inerte en materia de valores.

Por todo ello, se podría afirmar que la función de la familia, cualquiera que sean los ritos que cada sociedad y cada época establezcan, es la de *ir introduciendo a los hijos en los ámbitos más valiosos de la vida* en los que puedan sentir su humanidad plenificada: introducir a los hijos en el universo de los “valores de sentido”.

JUAN PABLO II Y LA FAMILIA

POR JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL
Facultad de Teología “San Dámaso” de Madrid

“**H**e aprendido en el amor humano el amor divino”. En esta frase tan sencilla, está escondida toda una historia que ha tenido la fuerza admirable de cambiar la humanidad. Es la historia de Karol Wojtyla que llega a ser, por providencia de Dios, el Papa Juan Pablo II cuya memoria llena todo el fin de siglo y lo poco que hemos empezado del siglo XXI. Elevado al Pontificado Romano, desde el primer momento considera como una de sus misiones el anunciar al mundo entero el Evangelio del matrimonio y la familia. Para ello da unos pasos firmes: convoca su primer sínodo de obispos sobre ese tema, lo prepara y continúa mediante una larga serie de catequesis, por mucho motivos única, sobre el amor humano que han sido recogidas como un libro: *Hombre y mujer lo creó*. Complementa esta enseñanza inicial con la creación del Pontificio Consejo para el matrimonio y la familia como instrumento de coordinación de la pastoral a nivel mundial y el Pontificio Instituto para los estudios del matrimonio y la familia, al cual quiso dar su propio nombre, Juan Pablo II, como señal de identificación con él y al cual encargó la tarea de la reflexión teológica, filosófica y científica de todo lo concerniente al ámbito de la familia.

UNA HISTORIA

Eran unos primeros pasos, pero el resultado de un convencimiento que había conformado su propia historia y que él con su fe profunda había ido interpretando desde la clave fundamental de la providencia divina. ¿Cómo interpretar sucesos tan dolorosos como los que había vivido en primera

persona? Karol Wojtyła tiene una vida dramática marcada por una serie de muertes que iban convirtiéndose en ausencias y en una soledad creciente. Su madre muere cuando él tiene ocho años, su hermano mayor cuando ha alcanzado los doce, y, por fin, su querido padre, el que le acompañaba en esos durísimos años de la dominación nazi, a los veinte. Queda solo en la vida y sin un futuro previsible.

Es el momento de responder a Dios, en una vocación sacerdotal que queda señalada por su falta de familia directa, y es entonces cuando, una vez ordenado sacerdote y terminado sus estudios, es nombrado capellán universitario de Cracovia, comienza primero acompañando a parejas de novios a los que prepara al matrimonio y, en continuidad, un grupo de matrimonios con los que comparte su vida, incluso sus vacaciones. Este grupo, primero se llamará a sí mismo “rodzinka” o “pequeña familia” y después, en los años sesenta, “Srodowisko”, Karol Wojtyła decía “*mi Srodowisko*”, que se ha de traducir como “entorno”. Es cierto, era para él su entorno familiar, pero sobre todo el ambiente donde como sacerdote percibía una llamada especial de lo que era su misión. En ese ámbito va a ir perfilando el concepto básico de “vocación al amor” con el que va a sintetizar su comprensión de la llamada de Dios a cada hombre. De hecho, Karol Wojtyła recibió el aviso de ser obispo mientras pasaba sus vacaciones con su “Srodowisko” en los lagos polacos.

De esta experiencia peculiar y prolongada surgió el especial valor que, ya como Juan Pablo II, ha dado al matrimonio y la familia. Pero esto es debido a que, por su especial sensibilidad, esa convivencia con matrimonios no fue simplemente un enriquecimiento personal y pastoral, fue un motivo de reflexión de lo que significaba la revelación de Dios y su propia misión sacerdotal.

El primer libro que publica (1960) va a tratar sobre el matrimonio, ya que sus dos tesis, la de Roma sobre San Juan de la Cruz y la de habilitación en Polonia sobre Max Scheler, no se dieron a la imprenta en un primer momento. Se trata de *Amor y responsabilidad*, una reflexión sobre el amor humano dirigida a la preparación de los jóvenes al matrimonio. En esta obra vierte un sentido de vocación personal muy acentuado y en el que procuró “traducir” a categorías personalistas los principios básicos de la convivencia conyugal y la moral familiar con un interés muy detenido en la moralidad del amor.

En ese momento era un modo muy novedoso de plantear el matrimonio, sobre todo en un libro que está pensado, no para los sacerdotes, sino para los novios y los matrimonios. Esta es su gran originalidad donde se revela el origen del que procede, de su rica experiencia pastoral. Es cierto que en

él se hacía eco de la corriente personalista que se buscaba aplicar a la ética ya hacía algunos años, pero aquí Karol Wojtyła la desarrolla de un modo propio en el que liga el personalismo con la fenomenología, dando una importancia decisiva a la experiencia y su valor personal.

Es el libro que le dio a conocer fuera de Polonia porque por medio de Henry de Lubac, al que conoció e hizo amistad en el Concilio Vaticano II, pudo publicarlo en francés y el famoso teólogo redactó el prólogo en el que reconocía la importancia del texto. Fue precisamente a lo largo del Concilio donde las primeras intuiciones que ya habían cuajado en una perspectiva personalista de la vocación divina alcanzaron nuevos horizontes de profundidad teológica. Iba a ser la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, en la que el Cardenal Karol Wojtyła intervino muy activamente, la que iba a inspirar nuevos modos de interpretar la vocación humana en el plan de Dios y su comprensión en relación al matrimonio que se trataba en el capítulo primero de su segunda parte.

No es extraño que las dos citas más repetidas del Concilio en el magisterio de Juan Pablo II hayan sido los números 22 y 24 de *Gaudium et spes* referidos el primero a lo que significa la revelación de la vocación del hombre en Cristo y el segundo en su sentido trinitario que el hombre descubre mediante el don de sí mismo. La conjunción de ambas perspectivas la realizará Juan Pablo II con el concepto de *vocación al amor* que ya presentó de una forma articulada en su primera encíclica, *Redemptor hominis*, en su n. 10.

Con este bagaje el Cardenal Karol Wojtyła comienza un nuevo camino de pensamiento que comienza con su obra principal, *Persona y acción*, donde desarrolla su peculiar personalismo en la revelación de la persona a sí misma por medio de sus acciones. Es el principio de una reflexión que va a ir profundizando especialmente en el esclarecimiento de la dimensión de la interpersonalidad. Este conocimiento será una luz especial respecto del matrimonio y la familia en una serie de artículos que han sido recogidos en español en el libro *El don del amor*.

UNA ENSEÑANZA

De todo este *humus* es de donde procede la lúcida reflexión teológica de sus catequesis sobre el amor humano de la que hemos hablado y que, en mi opinión, es el legado teológico más original, personal y rico que nos ha dejado Juan Pablo II. No sólo por su volumen, sino por el entramado con el que plantea toda una “antropología adecuada”, el modo como la persona se comprende a sí misma. Un resumen especialmente brillante de toda ella se nos ha brinda-

do en la hermosa carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe “La colaboración del hombre y la mujer en el mundo y la Iglesia” y una aplicación pastoral muy completa y fundamentada nos la dio el mismo Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Familiaris consortio*.

Los dos documentos que desarrollan más largamente esta antropología, en especial lo que corresponde al valor de las relaciones personales, han sido la carta *Mulieris dignitatem* y la que escribió en el año internacional de la familia la *Carta a las familias* que comienza con las palabras latinas *gratissimam sane*. Todo ello conforma un conjunto verdaderamente único y de un valor singular, en gran medida todavía por conocer y estudiar.

A estos documentos hay que añadir la iniciativa de la formulación de la *Carta de los derechos de la familia* el 22 de octubre de 1983, para señalar que la familia era en verdad un *sujeto de derechos*, en unos momentos en los que se comenzaba a deformar su mismo concepto en la presentación en los acuerdos internacionales de “modelos alternativos de familia”. Esta claridad fue la que permitió a la Santa Sede defender una postura que fue muy apoyada en las conferencias Internacionales de El Cairo y de Pekín.

No está de más repasar muy brevemente la gran aportación que ha representado para toda la Iglesia la enseñanza de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia. He podido experimentar a veces con asombro lo poco conocidas que todavía son estas catequesis en la misma Iglesia.

En primer lugar, Juan Pablo II articula una antropología que se ha de denominar “dramática” porque toma como inicio de conocimiento directamente la experiencia humana en su libre hacerse. De aquí se propone una interrelación entre la experiencia humana y la revelación divina que va a ser la luz fundamental para dar contenido a la vocación al amor.

El dramatismo consiste en la necesidad de construir una historia por medio de la libertad. Por eso la comprensión del hombre se va a presentar en relación a un tríptico temporal: la protohistoria, la historia y la escatología. De esta forma se presenta un plan de Dios que configura al hombre, lo guía en su propia vida y es capaz de juzgarlo recapitulando toda la historia. Esta historia, al responder a un plan, tiene un sentido y permite así comprender que se centra en una Persona singular: Cristo. La presencia de Cristo en el centro de la vocación del amor permite una inserción de la gracia desde el principio pues es la única que puede curar el corazón del hombre.

Se propone una forma de revelación de la persona en la construcción de su historia en la que se relaciona de un modo dinámico la creación como amor originario, el corazón del hombre, marcado por el pecado pero abierto a una esperanza, y Cristo, en el que la humanidad alcanza la plenitud del amor sponsal. Una plenitud de amor que la Iglesia recibe y que sólo puede ser vivida

en la conjunción del amor conyugal y virginal que se da en la complementariedad de carismas en la misma Iglesia. Esos dos amores son expresiones distintas del amor sponsal de Cristo y contienen su propia fecundidad.

Partir de la experiencia permite tomar como principio una realidad concreta y personal, pero al mismo tiempo universalizable, esto es, no formalista. De aquí procede su determinación de las “experiencias originarias” cuya variedad va desgranando en una lectura antropológica de los relatos del Génesis, en los cuales la imagen de Dios se relaciona con la corporeidad y la llamada a formar una comunión de personas. Se trata de realidades que afectan radicalmente a cada persona: la soledad, el encuentro, la comunión, la concupiscencia, el pudor, la fecundidad. El valor personal de cada una de ellas se refiere a la identidad del hombre que tiene que ver con la construcción de la vida de cada hombre que consiste en: “ser hijo, para ser esposo y llegar a ser padre”. En estas etapas se realiza la vocación al amor que es propia de toda persona humana.

La comunicabilidad de estas experiencias conforma todo un “lenguaje del cuerpo” que tiene una importancia moral muy destacada y que conforma una dinámica específica de una libertad que nace del amor y tiende a formar una comunión de personas. De este lenguaje que tiene como expresión paradigmática llegar a “ser una carne” se desprende la verdad moral del acto conyugal con la inseparabilidad de los significados unitivo y procreativo. De esta forma se corroboraba la afirmación central de la *Humanae vitae* desde una nueva perspectiva delicadamente personalista.

UNA RECEPCIÓN Y UN FUTURO

Toda esta doctrina tan elaborada ha sido desde su inicio una invitación a los teólogos a desarrollar estas reflexiones que ofrecía Juan Pablo II. La riqueza de sus contenidos y sobre todo el impulso que él mismo dio a los estudios del matrimonio y la familia con el P.I. Juan Pablo II y su deseo de que tuviera sedes en todos los continentes, ha permitido la apertura de caminos nuevos de investigación sobre la familia.

Ya hemos visto que con la antropología adecuada y el lenguaje del cuerpo, se ofrecía una nueva perspectiva antropológica y de valoración moral de la sexualidad. En ambos casos se cuidaba el valor de significación personal del propio cuerpo pero dentro de una antropología en la que se unen inseparablemente la diferencia sexual, el amor y la fecundidad. Es una concepción que ha desarrollado teológicamente Mons. Angelo Scola actual Patriarca de Venecia y profesor muchos años del P.I. Juan Pablo II.

De aquí se ha producido una inspiración profunda de caminos de renovación moral que llevó a cabo en un primer momento Mons. Carlo Caffarra al que siguió Mons. Livio Melina con la organización de un área de investigación de moral fundamental que ha sido muy fecunda.

Por su parte, el Pontificio Consejo para el matrimonio y la familia ha ido publicando toda una serie de pequeños textos muy cuidados sobre los temas fundamentales que se desprendían de las cuestiones pastorales sobre la familia. Entre todos ellos hay que destacar la elaboración del enorme *Lexicón* en el que se busca aclarar los términos más conflictivos sobre el matrimonio, la familia y la vida. Por medio de este libro se quiere superar la deformación del lenguaje por la que algunos han querido extender la ambigüedad de los conceptos más fundamentales.

En España hemos podido enriquecernos con dos documentos de la Conferencia Episcopal Española: la Instrucción *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad* (2001) y el *Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España* (2003). Ambos textos recogen de una forma articulada y profunda los principios básicos de la enseñanza de Juan Pablo II sobre la familia. Con ellos, se ilumina la realidad de la familia ahora en España y se presentan los argumentos ante determinados problemas y los caminos por los que se ha de proseguir para la superación de la grave crisis en Occidente sobre el matrimonio y la familia. Ante todo se devuelve a la familia la responsabilidad sobre sus propias vidas con un ánimo apostólico de primera categoría.

En verdad, toda esta enseñanza se ha de considerar una de las grandes herencias que la Iglesia ha recibido de Juan Pablo II. Una doctrina que selló de algún modo con su sangre pues fue el mismo 13 de mayo de 1981, el día de su atentado, cuando fundó el Pontificio Consejo y el Pontificio Instituto. De algún modo se le ha de considerar un auténtico *mártir* del matrimonio y la familia, porque ha dado testimonio en su propia vida de esta verdad contra todo tipo de incomprensiones y ataques. El motivo de esta perseverancia ha sido su fe en el amor humano, porque ha sido asumido en el amor de Cristo y recibido por María, “la Madre del amor hermoso”. A Ella podemos confiar el futuro de esta herencia tan bella, para que dé un fruto abundante en la Iglesia y en el mundo.

III. DE “VARIA LECCIÓN”

HUMANIZAR LA SOCIEDAD. EL CARISMA DE LA MUJER

por MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ
Universidad San Pablo-CEU (Madrid)

1. A LA LUZ DEL DESIGNIO DE DIOS

Juan Pablo II, desde el comienzo de su pontificado, despliega las bases antropológicas y teológicas de la dignidad y misión de las mujeres. Dos documentos muy importantes han sido dedicados específicamente a una reflexión sobre las mujeres: la Carta apostólica *Mulieris dignitatem* (MD 1988), con motivo del Año Santo Mariano, publicada después del Sínodo de los obispos¹ de octubre de 1987, dedicado a la vocación y a la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo a los veinte años del concilio Vaticano II, y la Carta a las mujeres (1995), con motivo del Año internacional de la mujer².

¹ “La condición para asegurar la justa presencia de la mujer en la Iglesia y en la sociedad es una más penetrante y cuidadosa consideración de los fundamentos antropológicos de la condición masculina y femenina, destinada a precisar la identidad personal propia de la mujer en su relación de diversidad y de recíproca complementariedad con el hombre, no sólo por lo que se refiere a los papeles a asumir y las funciones a desempeñar, sino también, y más profundamente, por lo que se refiere a su estructura y a su significado personal” (JUAN PABLO II, exh. ap. *Christifideles laici*, 30-12-1988, n. 50).

² Los estudios sobre el tema de la mujer en el magisterio de Juan Pablo II son muy numerosos, nos limitamos a señalar los siguientes: J. RATZINGER-E. GOSSMANN, *Il tempo della donna. Sulla lettera apostólica di Giovanni Paolo II Mulieris dignitatem*. Queriniana (Brescia 1990); D. TETTAMANZI, *El poderoso ha hecho obras grandes por mí. Comentario y texto de la carta apostólica Mulieris dignitatem*, Edicep (Valencia 1992); M.M. NICOLAIS-A.A- BELLO, *La dignità della donna. La questione femminile negli scritti dei Giovanni Paolo II*, Lavoro (Roma 1998). A. SCOLA, *La dignidad y misión de las mujeres*, en *Humanitas* 26 (abril-junio), Pontificia Universidad Católica de Chile, 2002; IDEM, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Encuentro (Madrid 2001).

La *Mulieris dignitatem* –que vuelve a asumir, proseguir y especificar las reflexiones de las Catequesis de los miércoles, dedicadas a la “teología del cuerpo”- es el cumplimiento de una promesa hecha en la encíclica *Redemptoris Mater*³. Parte de la siguiente pregunta programática: “se trata de comprender la razón y las consecuencias de la decisión del Creador de que el ser humano existe siempre y sólo como varón o como mujer. Sólo partiendo de estos fundamentos, que permiten captar la profundidad de la dignidad y de la vocación de la mujer, es posible hablar de su presencia activa en la Iglesia y en la sociedad” (MD 1)⁴.

La reflexión teológica de Juan Pablo II sobre el amor humano plantea toda una *antropología adecuada*⁵, el modo como la persona se comprende

³ JUAN PABLO II, enc. *Redemptoris Mater*, 46, 1987. En este sentido, no puede leerse por separado la *Mulieris dignitatem*, sin ligarla no sólo a la *Redemptoris Mater*, sino también a *Christifidelis laici* y a *Sollicitudo rei socialis*. A su vez, *Mulieris dignitatem* debe leerse en el contexto de las famosas Catequesis de los miércoles sobre la teología del cuerpo, ya que separada de dicho contexto, no se manifestaría plenamente la riqueza de la carta: *Hombre y mujer los creó. El amor humano en el plano divino*, Ed. Cristiandad (Madrid 2000).

⁴ Se trata de reflexionar sobre el *significado personal* que la aceptación de la diferencia sexual implica. Es un aspecto en el que el cuerpo se convierte en “sacramento de la persona”. Por esto la sexualidad humana está transida radicalmente por la libertad. Cf. JUAN PABLO II, “Con el sacramento del cuerpo el hombre se siente sujeto de santidad” (20.II.1980), en *Hombre y mujer lo creó*, o.c.

⁵ Juan Pablo II, para llegar al conocimiento de la *verdad de la persona*, parte de un personalismo que ha ido desarrollando a lo largo de los años, en el cual la verdad de la persona nace por la *recepción de un amor personal* que vive a modo de *presencia*, se le revela en plenitud por medio de un *encuentro* que le concreta su *vocación al amor* y está finalizada en la construcción de una *comunidad de personas*. En la encíclica *Veritatis splendor*, presenta 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. Uno de los elementos característicos de la encíclica es que *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. 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 posible definición obedece a la *vocación personal* y no a un análisis de su esencia que no pueda dar razón de su valor insustituible. El hombre no ha sido hecho para cumplir una ley sino para realizar su *vocación personal en la verdad de la actuación*. La afirmación personal no consiste, pues, en asegurar que determinados individuos, al menos los de la especie humana, se les ha de considerar personas, sino que es una cuestión de perspectiva, de *saberles mirar como personas*. Sólo podemos acceder al conocimiento personal cuando la persona misma nos abre su misterio. 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. 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 *experiencia*. De aquí se desprende la importancia de determinar lo que se puede denominar “experiencias originarias” que son especialmente significativas para la revelación personal y que conforman al sujeto personal en su despertar a su

a sí misma. Un resumen especialmente brillante de toda ella se nos ha brindado en la carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe “La colaboración del hombre y la mujer en el mundo y la Iglesia”⁶, y una aplicación pastoral muy completa y fundamentada nos la dio el mismo Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (1981). Los dos documentos que desarrollan más largamente esta antropología, en especial lo que corresponde al valor de las relaciones personales, han sido la ya citada carta *Mulieris dignitatis* y la que escribió en el Año internacional de la familia la *Carta a las familias gratissimam sane* (1994).

Mulieris dignitatem parte de una concepción antropológica que ve al hombre no en su singularidad, sino como unidad dual de hombre y mujer, por la que uno existe junto al otro ontológicamente. Es ahí donde se entiende la referencia bíblica a la imagen de Dios, con lo que se aprecia la estructura comunional de la persona humana. Es gracias a la sexualidad como se hace patente esta estructura comunional⁷. Pero a la vez, esta dimensión comunional ontológica se abre a una dimensión comunional dinámica: el hombre que existe junto a la mujer y viceversa, está llamado a existir para otra persona, esto es, a hacer de su vida un *don de sí* para la otra persona. En el don de sí se alcanza la plenitud de la imagen y semejanza con Dios. La vocación originaria de la persona se nos revela como *vocación al amor*. La sexualidad hace referencia última a esta vocación que Dios ha inscrito en cada célula del ser humano⁸.

El designio de Dios, que crea al hombre a su imagen y semejanza y los crea varón y mujer, encuentra su plena revelación y su definitiva realización en Jesucristo: como escribe el concilio Vaticano II, Cristo “revela plenamente el hombre al hombre y le da a conocer su altísima vocación” (GS 22). Por esto, el conocimiento más luminoso de la dignidad y de la vocación de la mujer se hace posible al creyente por la revelación de Jesucristo.

conciencia de ser persona. Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, “Persona, amor, y moral”, en *Cuadernos de pensamiento* 16, Fundación Universitaria Española (Madrid 2004) 345-365.

⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo*, Roma, 31 mayo 2004. En este documento, después de una valoración crítica de algunas concepciones antropológicas actuales, propone reflexiones inspiradas en los datos de la antropología bíblica. Se trata de *presupuestos* para una recta comprensión de la colaboración activa del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo, en el reconocimiento de la propia diferencia.

⁷ Cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Encuentro (Madrid 2001) 52-64.

⁸ Cf. L. MELINA, “La verdad de la sexualidad humana en el designio de Dios: líneas para una teología del cuerpo”, en J. LAFFITTE-L. MELINA, *Amor conyugal y vocación a la santidad*, Universidad Católica de Chile (Santiago 1997) 63-77.

2. LA VERDAD ORIGINARIA DE LA MUJER⁹

Nosotros podemos saber la verdad sobre la mujer leyendo y meditando con atención la página que describe su creación (Gn 2, 16-25). La página bíblica dice explícitamente cual ha sido el motivo por el que Dios ha creado a la mujer: “no es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una *ayuda adecuada*” (v. 18). En estas palabras se contiene el misterio de la persona humana mujer.

“No es bueno que...”, solo la mujer hace posible aquella comunión de personas que hace al hombre salir de su soledad. La soledad de la que habla el texto bíblico no debe entenderse en primer lugar en sentido negativo. Significa la absoluta originalidad de la persona humana en el universo creado. El hombre está “solo” porque es *esencialmente* distinto del mundo visible en el que vive. La soledad connota su suprema dignidad.

Entonces, ¿por qué el texto bíblico dice “no es bueno que...”? La persona humana necesita *comunicarse* con otra persona humana. Esta necesidad, esta exigencia sólo puede ser satisfecha en el encuentro con otra persona: se exige la superación de la soledad, y al mismo tiempo en esta superación se afirma la dignidad única de la persona.

La creación de la mujer es la respuesta a esta necesidad: ella ha sido creada para que sea posible la comunión entre las personas. La verdad de la mujer, puede resumirse en dos afirmaciones fundamentales. La primera, la mujer es una persona humana con *igual dignidad a la persona humana varón*, porque participa de su misma naturaleza. La segunda, la mujer es una *persona humana distinta* del hombre; es a causa de esta diferencia por la que el hombre sale de su soledad y se constituye una comunión de personas.

Después de crear a la mujer, dice el texto bíblico que Dios “la conduce hasta el hombre”: la mujer es *donada* por Dios al hombre. La palabra bíblica “la conduce” connota significados profundos. Una persona no puede ser donada como se dona una cosa. Ella debe consentir ser donada: debe ser ella la que se done a sí misma. Por tanto, el texto bíblico significa, por una parte, que la vocación de la persona es el don de sí, y por otra, que la persona debe consentir a esta su vocación.

El texto bíblico describe ciertamente la comunidad conyugal. Jesús mismo lo interpretó de este modo (cf. Mt 19, 4), así como el autor de la carta a los Efesios (cf. 5, 31-32). Es importante, por varias razones. A la luz del principio de la creación, la comunidad conyugal monogámica e indisoluble es, en cierto sentido, el paradigma fundamental de toda sociedad humana: unidad en la diferencia, unidad en la cual cada uno es afir-

⁹ Cf. C. CAFFARRA, *Lettera alla donna per il Grande Giubileo*, Ferrara, 25-3-2000.

mado y acogido “por sí mismo”; constitución de una comunión de personas. Según la página bíblica, esto ha sido posible por la presencia de la mujer. A ella parece ser confiada de modo especial la misión de hacer posible la comunión de personas, la custodia de la libertad del don, el cuidado de que la persona sea siempre querida “por sí misma”.

Sin embargo, el misterio de la femineidad se manifiesta y se revela plenamente en la *maternidad*: en la capacidad de concebir una nueva persona humana, de darle su forma originaria¹⁰. En una unión singular con el Creador (cf. 2 Mac 7, 22-23), la mujer coopera con Él de un modo único a que se forme una nueva persona “a imagen y semejanza de Dios”.

La intención de Dios creador, cuando crea a la mujer, ha sido “dar una ayuda adecuada”¹¹ al hombre; hacer posible una verdadera comunión entre las personas. La comunión entre hombre y mujer se constituyen en la unidad en la diferencia, a través del don sincero de sí, en el cual cada uno es acogido “por sí mismo”. De esta unidad puede ser concebida por la mujer una nueva persona humana, en una misteriosa pero real cooperación con Dios creador.

En la página del Génesis aparece cómo “sobre el fundamento del designio eterno de Dios, la mujer es aquella en la que el orden del amor del mundo creado de las personas encuentra un terreno para su primera raíz”¹². La creación de la mujer posibilita el amor. Con ella el hombre es introducido en el orden del amor, en aquel orden querido por Dios para que la humanidad venga a ser en la historia la imagen de la vida trinitaria.

3. LA VERDAD DESFIGURADA DE LA MUJER

“Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro” (Gn 2, 25). Así termina el relato de la creación, ¿qué significado tiene la desnudez originaria? En la justicia originaria, el hom-

¹⁰ Como señala J. Ratzinger: “Maternidad y virginidad han venido a ser valores opuestos a los dominantes. Pero la mujer, creadora por excelencia al dar la vida, no ‘produce’ en sentido técnico, que es el único sentido que se tiene en cuenta en una sociedad entregada al culto de la eficacia, y, por ello, está más dominada que nunca por el hombre” (J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, BAC (Madrid 1985)).

¹¹ Necesita una ayuda que le sea adecuada. Designa no un papel subalterno sino una ayuda vital. El objetivo es que Adán entre en relación con otro ser que se halle a su nivel. Se verifica a nivel ontológico, en el sentido de que la creación de la mujer por parte de Dios caracteriza a la humanidad como relacional. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo*, n. 6.

¹² *Mulieris dignitatem* 29. Cf. D. TETTAMANZI, *El poderoso ha hecho obras grandes por mí. Comentario y texto de la carta apostólica Mulieris dignitatem*, Edicep (Valencia 1992), 207.

bre y la mujer están en posesión de una armonía interior que les impide mirarse como posible objeto de uso, rebajarse a ser una *cosa* de la cual poder disponer. La desnudez de la que habla el texto significa que hombre y mujer, en la justicia originaria, poseían plenamente la verdadera libertad, aquella que consiste en la capacidad de donarse. A través del cuerpo, veían la persona, y por tanto, a causa respectivamente de la visión de la masculinidad y de la feminidad, tomaban continuamente conciencia de su vocación a la comunión interpersonal.

La pérdida de la justicia originaria, consiste, principalmente, en la desobediencia al Creador. Pero esta injusticia hacia Dios, tiene como consecuencia la pérdida inmediata de la desnudez originaria. El hombre y la mujer pierden esa capacidad de mirarse como personas a través de su masculinidad y feminidad: como personas que queridas “por sí mismas”, pueden encontrarse solo en el don sincero de sí. Pierden la capacidad de hacerse este don, aunque permanece el deseo de la comunión interpersonal.

¡La raíz de *toda* la deformación de la verdad originaria de la mujer es ésta! Veamos que frutos ha producido esta deformación. ¿Cuál es la esencia de ese modo desfigurado de mirarse el hombre y la mujer, cuando no se miran como personas que Dios ha querido “por sí mismas”? Mirarse como se miran dos individuos separados el uno del otro.

Existe una diversidad esencial entre una visión *personalista* del hombre y una visión *individualista*. Según la visión individualista, la persona humana no está constitutivamente en relación con el otro: está por naturaleza encerrada en sí misma. Este estar encerrada en sí consiste en que su deseo es solo y siempre deseo de su propio bien; su razón es incapaz de conocer la verdad sobre el bien/mal de la persona humana *como tal* (=bien moral), está al servicio de la búsqueda de la propia felicidad individual. Según esta visión, cada relación con el otro solo puede ser fruto de un “acuerdo”, construido como encuentro de dos egoísmos opuestos, que reclaman una paridad entre el dar y el recibir. La sociedad humana, cada sociedad humana, se convierte en una frágil convergencia de intereses opuestos: la búsqueda de *mi* bien puede prescindir del bien *del otro*, puede incluso oponerse al bien del otro. Es posible conseguir mi bien sin o en contra del bien del otro. Este individualismo oscurece y desfigura la verdad originaria de la mujer, la verdad originaria de la relación hombre-mujer, ¿de qué modo?

Al nivel de las estructuras antropológicas permanentes. Somos conducidos al nivel más profundo del texto bíblico que habla por primera vez de la relación hombre-mujer después del pecado original: “Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará” (Gn 3, 16b).

En el hombre y en la mujer permanece su vocación a la comunión interpersonal, su deseo de unidad (Gn 2, 24: “Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne”), pero este deseo se convierte, de hecho, en un *dominio* del uno sobre el otro. Puesto frente a la mujer, el hombre que es justo porque está en alianza con el Señor, siente alegría, estupor, porque finalmente está *con* una persona, *con* alguien y no sólo con algo (animales o cosas). Ahora esta visión de la persona se ha corrompido en instinto y afán de dominio.

Es importante comprender la transformación-corrupción de la relación originaria de *comunión* en relación de *dominio*. Consiste en una degradación que se realiza respecto a la mujer en el *corazón* del hombre. Una degradación que consiste en *reducir* la persona de la mujer a un cuerpo del que puede usar con vistas a la reproducción o por el propio placer. Es una verdadera y propia *des-personalización* de la mujer¹³.

En este momento se piensa en el don de un “corazón nuevo”, fruto de la redención de Cristo: será precisamente la efusión del Espíritu el principio y la vía para recuperar y asegurar la custodia y la promoción de la dignidad personal del hombre y de la mujer.

4. LA VERDAD TRANSFIGURADA DE LA MUJER

“Pero al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer” (Gal 4, 4). La verdad originaria de la mujer alcanza su perfecta realización y transfiguración en Cristo. El Verbo encarnándose ha querido tener aquella relación única, fundamental que cada persona humana tiene con la mujer: la relación del hijo con la madre. La humanidad de cada uno

¹³ Cf. MD 10, proclama la necesidad de convertirse, es decir purificarse del pecado y librarse del mal; y 14: “Por esto dirá Jesús en el sermón de la montaña: ‘Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón’ (Mt 5, 28). Estas palabras dirigidas directamente al hombre muestran la verdad fundamental de su responsabilidad hacia la mujer, hacia su dignidad, su maternidad, su vocación. Indirectamente estas palabras conciernen también a la mujer... Esta dignidad depende directamente de la misma mujer, como sujeto responsable, y al mismo tiempo es ‘dada como tarea’ al hombre... Por tanto, cada hombre ha de mirar dentro de sí y ver si aquella que le ha sido confiada como hermana en la humanidad común, como esposa, no se ha convertido en objeto de adulterio en su corazón; ha de ver si la que por diversas razones, es el co-sujeto de su existencia en el mundo, no se ha convertido para él en un ‘objeto’: objeto de placer, de explotación”. Son conceptos que aparecen continuamente en la catequesis de Juan Pablo II sobre la teología del cuerpo. Dice: “Desde el momento en que el hombre ‘domina’, a la comunión de personas sucede una relación recíproca diversa, es decir, una relación de posesión del otro a modo de objeto del propio deseo” (Alocución 5 junio 1980). Y aún “La concupiscencia, de por sí, no es capaz de promover la unión como comunión de personas. Por sí sola, no une, sino que se apropia. La relación del don se cambia en relación de apropiación” (Alocución 23 julio 1980).

de nosotros ha sido plasmada por una mujer. Y así ha sucedido también en el Verbo: su humanidad ha sido plasmada por María, es en sentido verdadero Madre de Dios, *Theotokos*.

María es la clave de interpretación de la feminidad. Lo veremos más adelante, ahora continuemos con la narración de la relación Cristo-mujer: es la relación en la cual la verdad de la mujer se revela plenamente, se transfigura. El Verbo podía haber asumido nuestra naturaleza humana sin ser concebido y generado por una mujer, ¿por qué ha querido tener una madre?, ¿cuál es la íntima razón, el significado escondido de esta decisión divina?

La relación Cristo-María se relaciona con la de Adán-Eva dentro de un admirable claro-oscuro. Adán-Eva prefiguran aquella unidad de los dos en una sola carne que define el advenimiento de la salvación: la Iglesia. La Iglesia es la realización perfecta de todo lo que era vislumbrado en la creación: Cuerpo y Cabeza, Esposo y Esposa, humanidad divinizada y Cristo. Dos en una sola carne: en la única Carne (eucarística) de Cristo que se dona a Sí mismo (cf. 1 Cor 6, 15-17).

Es bastante significativo para las mujeres, y para los hombres, que la Iglesia sea “femenina”, que la eclesialidad adopte la forma de la feminidad. Pero no es sólo este aspecto luminoso. A nuestra perdición cooperó tanto Adán como Eva; a nuestra salvación cooperan con una esencial diversidad Cristo y María.

¿De qué modo la esposa es conducida hasta el Esposo y se une a Él?, ¿qué significa que María coopera al acto redentor de Cristo? Santo Tomás tiene un texto maravilloso a este respecto. Cuando el Verbo se hace carne en el seno de María, es como si se hubiese celebrado el matrimonio entre la humanidad y el Verbo. María dio el consentimiento “en nombre de toda la humanidad” (cf. S.Th., 3, q. 30, a. 1). La decisión absolutamente gratuita del Padre de hacer de su Unigénito el primogénito de muchos hermanos no se realiza *a causa* de nuestro consentimiento: a Dios sólo la gloria. Pero no se realiza *sin* nuestro consentimiento. María lo ha expresado. Éste es el sentido profundo de la Anunciación.

El modo en el que María entra en el origen, en el principio de nuestra salvación, la encarnación del Verbo, *revela la verdad profunda de la mujer*: es aquella que “consiente-hace posible” que la Vida que está bajo el Padre se haga visible. He aquí por qué está inscrita en la feminidad la vocación a custodiar, a salvar, a no permitir que sea degradada la vida de la persona. Ninguno tal vez ha expresado mejor que Dante, esta verdad tan profunda de la mujer. El camino de salvación “desde la selva oscura”, ha

sido posible gracias a la mujer: Lucía, Matilde, Beatriz, y finalmente, María.

María da su consentimiento “en nombre de toda la humanidad”. Juan Pablo II ha mostrado que el símbolo real de *todo* el cuerpo eclesial, hombres y mujeres, es la mujer: “Se puede decir que la analogía del amor sponsal según la carta a los Efesios relaciona lo “masculino” con lo “femenino”, dado que, como miembros de la Iglesia, también los hombres están incluidos en el concepto de esposa... En la Iglesia cada ser humano – hombre o mujer- es la “esposa”, en cuanto recibe el amor de Cristo redentor como un don y también en cuanto intenta corresponder con el don de la propia persona” (MD 25, 4).

Si reflexionamos sobre los distintos encuentros de Jesús con las mujeres narrados en el Evangelio, encontramos una confirmación continua de lo que sucedió “al principio” de su relación con la mujer: con María en la Anunciación. Entre tantos encuentros, quisiera detenerme sólo sobre dos de ellos: el encuentro con la samaritana, y aquel con la Magdalena en la mañana de Pascua. En el primero, es a la mujer samaritana a quien Jesús le revela su identidad, en un modo que no había hecho antes con ninguno. A María, la llena de gracia, se le hace el anuncio y Ella lo acoge (en nombre de toda la humanidad) y se convierte en aquella en la que el Verbo se hace carne. A la samaritana, degradada en su dignidad, se le da el anuncio de que el Mesías, el don de la salvación, está presente y próximo a ella; ella lo acoge y se convierte en aquella que lo anuncia. *Consentimiento que genera vida.*

Todavía más significativo es el encuentro del Resucitado con la Magdalena la mañana de Pascua. María Magdalena es como el símbolo real de la humanidad pecadora que es llamada a la intimidad con el Esposo. “Es el símbolo de la esposa infiel que Dios ha conducido de nuevo a sí en el amor”; en la mujer pecadora, de nuevo llamada a la unión con el Señor en la gloria, se reafirma la verdad profunda de la mujer y en esta reafirmación se significa la humanidad. Los apóstoles, *en cuanto tales*, no son llamados a esta unión: ellos son *los ministros*. *Quien tiene al Esposo es solo la esposa*¹⁴. Ellos son los servidores de la esposa. Es ésta la razón profun-

¹⁴ Juan Bautista, interrogado sobre su identidad se presenta como “el amigo del novio”, que se alegra cuando oye la voz del novio y tiene que eclipsarse a su llegada: “El que tiene a la novia es el novio, pero el amigo del novio, el que asiste y le oye, se alegra mucho con la voz del novio. Ésta es, pues, mi alegría que ha alcanzado su plenitud. Es preciso que Él crezca y que yo disminuya” (Jn 3, 29-30). Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo*, n. 10. “Hemos suscitado antes la cuestión de si hay una diferencia fundamental entre la bendición de la mujer para ser *sponsa Christi* y la bendición del varón para ser representante de Cristo en el esta-

da por la cual, *a causa de su dignidad*, la mujer no puede ejercer el ministerio apostólico.

Jesús ve a la mujer con los ojos de Dios, Jesús ama a la mujer con el corazón de Dios. El amor de Cristo por la mujer encuentra su vértice “en el misterio pascual de la redención”, es decir, en el misterio de la donación total de Cristo para gloria del Padre y para salvación del hombre”.

En síntesis, en Cristo la mujer ha sido redimida y transfigurada. Redimida de aquello que había degradado su verdad originaria; transfigurada, porque Él revela plenamente la esencia misma de la feminidad, en María, su Madre.

La verdad originaria de la mujer aparece al principio de la creación plenamente realizada en el matrimonio y en la maternidad que normalmente le sigue (Gn 2, 24). Pero el Verbo encarnado ha mostrado que la verdad originaria podía tener otra realización perfecta: la virginidad por el Reino. Virginidad consagrada y matrimonio son, por tanto, las dos posibles vocaciones para cada mujer. Cada una de ellas, expresa, en modo parcial, la verdad de la feminidad, y sólo en su recíproca conexión se transparenta la verdad completa de la mujer. Desde este punto de vista, vemos como en María la belleza de la feminidad se realiza *completamente*. Ella es virgen, esposa y madre: como la Iglesia.

La mujer expresa la verdad última de toda la humanidad, hombres y mujeres: cada hombre y cada mujer está destinado por la gracia del Padre a la unión esponsal con el Señor “esposo”. Cada uno de nosotros, hombre y mujer, se realiza plenamente en la Iglesia-esposa del Cordero. Esta predestinación final se expresa en la virginidad consagrada. Ésta, finalmente, revela en todo su esplendor la verdad completa de la mujer: la razón por la cual el Creador la ha pensado y querido. “Le haré una ayuda adecuada- los dos serán una sola carne”: mientras decía estas palabras, creaba a Adán-Eva pero pensaba en Cristo-Iglesia (María). La virgen consagrada expresa que éste es el gran Misterio, la verdadera razón recapitular todas las cosas en Cristo (cf. Ef1, 10b) para que Dios sea todo en todos (cf. 1 Cor 15, 28).

do sacerdotal o religioso. Cuando se ha hecho la entrega total al Señor pura y totalmente, el amor esponsal del alma en el varón como en la mujer debe ser lo fundamental... Acaso se puede, partiendo de aquí, encontrar una razón para la cuestión religiosa de que Dios no llamó a la mujer al sacerdocio... puede ser considerado como una *extraordinaria preferencia de gracia*, ya que el Señor nunca quiere retirar a su bendita esposa de su lado, ya que todo poder en su reino le debe venir de su unión amorosa con él no a través de una conferida autoridad: un modelo de aquella íntima comunidad de amor que establece con una persona humana es la unión con la Madre de Dios” (E. STEIN, “Vida cristiana de la mujer”, en *La mujer: su naturaleza y misión*, Monte Carmelo (Burgos 1998) 128).

5. AQUELLA QUE RECIBE AMOR, PARA AMAR A SU VEZ

La expresión *genio profético de la mujer*¹⁵, utilizada por Juan Pablo II, no se refiere solamente a la maternidad física, sino más bien a la dimensión espiritual, a la maternidad espiritual. El genio de la mujer se encuentra especialmente vinculado con la lógica del amor, describe una *especial capacidad de amar*, propia de la mujer.

La dignidad de la mujer se mide por el orden del amor (MD 29). En el orden del amor se compendian los fundamentos sobre los que se debe apoyar y desarrollar todo proceso histórico a favor de la dignidad y de la vocación de la mujer. La fuente del *ordo amoris* en el inefable misterio de la Trinidad, es la vida íntima de Dios como vida de amor. De esta fuente proviene el amor presente en el mundo. Esta vía nos llega con “la llamada a la existencia de la mujer junto al hombre en la ‘unidad de los dos’.

La verdad sobre la mujer y sobre su dignidad medida por el orden del amor, ya pronunciada al “principio”, se vuelve a proclamar en relación a Cristo y a su Iglesia: “El Esposo es el que ama. La Esposa es amada: es la que recibe el amor, para, a su vez, amar”.

En el orden de la creación y de la redención las figuras femeninas paradigmáticas son Eva, María, y la Iglesia. Las tres son radical y previamente invitadas por el amor: Eva por parte de Adán, María por el amor de Dios, la Iglesia por el amor de Cristo. Las tres son personas que han sido invitadas a recibir el amor antes de haber amado, a responder y a intercambiarlo amando a su vez con el mismo amor con que son amadas.

Eva, María, la Iglesia son el símbolo no sólo de la mujer, sino de todo el género humano ante Dios: “él nos ha amado primero”, escribe Juan (1Jn 4, 19). En el número 25 de MD escribe Juan Pablo II: “En la Iglesia cada ser humano –hombre o mujer- es la ‘esposa’ en cuanto acoge el don del amor de Cristo redentor, como también en cuanto intenta responder al mismo con el don de la propia persona”.

Recibir el amor no es sinónimo de inferioridad ni de subordinación, significa ser el término de una donación personal que exalta el valor de la propia dignidad personal. Por otro lado el aspecto receptivo¹⁶ expresa una connotación esencial de cada persona humana, hombre o mujer: la persona posee una propia pobreza, ella misma es pobre en el sentido de tener nece-

¹⁵ JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* 29-30, Carta a las mujeres, nn. 9-11.

¹⁶ “El valor propio de la mujer está esencialmente en la especial *receptividad* de la obra de Dios en el alma, y llega a su puro desarrollo, si nos entregamos a esta obra llenas de confianza y sin resistencias” (E. STEIN, “La dignidad de la mujer y su importancia para la vida del pueblo”, en *La mujer: su naturaleza y misión*, Monte Carmelo (Burgos 1998) 298.

sidad de los otros, no puede no pedir ser “enriquecida” por el amor de los otros. Pero la misma persona posee una riqueza. Son entonces los otros los que tiene necesidad de ella. Se convierte así en principio activo de amor, fuente de amor oblativo. Así, también la mujer ocupa una posición activa y oblativa en el orden del amor.

La mujer, como persona y en su feminidad, se convierte en un anuncio viviente de una verdad de la que la sociedad y la Iglesia tienen necesidad para autocomprenderse y para vivir: la verdad del orden del amor. Es esto, para usar las mismas palabras de Juan Pablo II, “una especie de ‘profetismo’ particular de la mujer en su feminidad”.

“La mujer no puede reencontrarse a sí misma si no dando el amor a los otros”. “Dios confía a la mujer *de un modo especial* el hombre” (MD 30). Se ha de subrayar esto “de un modo especial”. Si es verdad que “Dios confía cada hombre a todos y a cada uno”, es también verdad que la mujer es responsable de una confianza especial motivada por su feminidad, por su existencia junto al hombre, por ser una ayuda semejante a él.

En esta perspectiva se debe considerar también la presencia del varón, junto con la mujer. La razón fundamental que exige y explica la simultánea presencia y la colaboración de los hombres y de las mujeres es “el designio originario del Creador, que desde el ‘principio’ ha querido al ser humano como ‘unidad de los dos’; ha querido al hombre y a la mujer como primera comunidad de personas, raíz de cualquier otra comunidad y, al mismo tiempo, como ‘signo’ de aquella comunión interpersonal de amor que constituye la misteriosa vida íntima de Dios uno y trino.

En Cristo se nos representa Dios, el Señor mismo: *Quien me ve, ve al Padre*. En el *he aquí, yo soy la esclava del Señor*, está expresado todo el ser de María. Es la disposición del servicio para el Señor que excluye por esto todo otro lazo. También el celibato sacerdotal tiene su fundamento en la disponibilidad incondicionada para el servicio del Señor. El hace del sacerdote su fiel representante y nos permite ver de nuevo en él al Señor mismo. En María no vemos al Señor, sino que la vemos siempre *al lado del Señor*. Su servicio es servicio que lleva a cabo inmediatamente para Él. No representa al Señor, sino que lo secunda. Pero ella no está allí por él, sino por nosotros. Ella es en su virginidad el modelo puro de la feminidad, es la que está al lado de aquél que es el modelo de toda masculinidad y guía de toda la humanidad hacia Él¹⁷.

¹⁷. STEIN, “Problemas de la educación de la mujer”, en *La mujer: su naturaleza y misión*, Monte Carmelo (Burgos 1998) 227.

“María no estaba investida por un ministerio sino que estaba investida por el amor, por la caridad, que es el don más grande, el mayor carisma. “En este horizonte de ‘servicio’ –que, si se realiza con libertad, reciprocidad y amor, expresa la verdadera ‘realeza’ del ser humano- es posible acoger también, sin desventajas para la mujer, una cierta *diversidad de papeles*, en la medida en que tal diversidad no es fruto de imposición arbitraria, sino que *mana del carácter peculiar del ser masculino y femenino...* Si Cristo ha confiado solamente a los varones la tarea de ser ‘icono’ de su rostro de ‘pastor’ y de ‘esposo’ de la Iglesia a través del ejercicio del sacerdocio ministerial, esto no quita nada al papel de la mujer... Estas distinciones de papel no deben interpretarse a la luz de los cánones de funcionamiento propios de sociedades humanas, sino con los criterios específicos de la economía sacramental, o sea, la economía de ‘signos’ elegidos libremente por Dios para hacerse presente en medio de los hombres”¹⁸.

La presencia femenina muestra una característica constante: “es fuente de *vida*, es creadora de *comunión*, porque es inspiradora de *donación*. La mujer está llamada a vivir esta misión en todas partes... La Iglesia tiene necesidad de los valores encerrados en el misterio de la feminidad”¹⁹.

En el *fiat* de María está la fuente de la comunión que es mucho más que el éxito de un recíproco acuerdo humano, es más bien un ilimitado y recíproco hacer espacio dentro de sí al otro. El corazón de la mujer debe saber abrirse a un espacio de caridad sin límites. Está llamada a ser vínculo de unión entre las personas.

El día de la iniciación de la segunda Asamblea Especial para Europa del Sínodo de obispos (1-10-1999), Juan Pablo II hizo inesperadamente la siguiente declaración: “Tengo la alegría de proclamar a tres nuevas patronas del continente europeo: santa Edith Stein, santa Brígida de Suecia, y santa Catalina de Siena”. En ese mismo día se da a conocer la carta apostólica, con forma de motu propio, titulada *Spes aedificanti*. A los tres santos patronos de Europa, Benito de Nursia²⁰, y los hermanos Cirilo y Meto-

¹⁸ JUAN PABLO II, Carta a las mujeres 11. Discurso a los obispos estadounidenses, Roma 2-7-1993: “La igualdad de los bautizados, una de las grandes afirmaciones del cristianismo, existe en un cuerpo variado en el que los hombres y las mujeres no desempeñan meramente papeles funcionales, sino arraigados profundamente en la antropología cristiana y en los sacramentos. La *distinción de papeles* no implica en absoluto la superioridad de unos sobre otros: el único don superior al que podemos y debemos aspirar es el amor (cf. 1 Co 12-13). En el Reino de los cielos los más grandes no son los ministros, sino los *santos* (cf. *Inter. Insigniores* 6)”.

¹⁹ JUAN PABLO II, “El misterio y el ministerio de la feminidad a la luz de Cristo”, discurso a las participantes en el Congreso nacional del Centro italiano femenino: *Presencia de la mujer en la historia de la salvación* (6-12-1982).

²⁰ Cf. T. MORALES, S.J., T. VII, *Semblanzas*, 83-93. *Hora de los laicos* 442-443.

dio²¹, se agregaban entonces los nombres de tres grandes figuras femeninas. Con semejante decisión se desea “subrayar el gran rol que las mujeres han tenido y tienen en la vida eclesiástica y civil del continente hasta nuestros días”.

Santa Brígida es “puente” entre los hermanos separados y los católicos. Un *puente con sonoridades ecuménicas*²². Santa Catalina de Siena nos ilumina con su vida transparente una realidad: la paz en el mundo de hoy sólo se logrará si cada bautizado reforma su vida a la luz del Evangelio y emprende así esa nueva evangelización del mundo. Conversión personal: es la única manera de transformar el mundo y la Iglesia. Edith Stein, santa Teresa Benedicta de la Cruz, nacida en Alemania de padres judíos, declarada santa en octubre de 1998. Sobre ella escribe Juan Pablo II en el *motu proprio Spes aedificanti*, n.9: “El encuentro con el cristianismo no la llevó a repudiar sus raíces hebraicas, sino más bien se las hizo redescubrir en plenitud”.

6. CONCIENCIA DE UNA MISIÓN

Si es verdad que “Dios confía cada hombre a todos y a cada uno” y todo hombre está llamado a ser “guardián” de su hermano (cf. Gn 4, 9), es también verdad que la mujer es responsable de una confianza especial motivada por su feminidad, por su “existencia junto al hombre”. La conciencia de esta misión engendra y alimenta la fuerza moral y espiritual de la mujer.

Es oportuno recordar que los valores femeninos son ante todo *valores humanos*: la condición humana, del hombre y mujer creados a imagen y semejanza de Dios, es una e indivisible. Las mujeres pueden ser *signo privilegiado*, pero en última instancia, cada ser humano, hombre o mujer, está destinado a ser “para el otro”. Así se ve que lo que se llama “feminidad” es más que un simple atributo del sexo femenino. Designa la capacidad fundamentalmente humana de “vivir para el otro”, “gracias al otro”²³.

En nuestro contexto social y cultural dominado por un extraordinario desarrollo de la ciencia y de la técnica, marcado por una lucha dramática entre la “cultura de la vida” y la “cultura de la muerte”, Juan Pablo II en la

²¹ T. II, *Semblanzas*, 109-128.

²² T. VII, *Semblanzas*, 170.

²³ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo*, n. 14.

encíclica *Evangelium vitae* nos exhorta a realizar un *cambio cultural* a favor de la vida. A las mujeres, “les corresponde –escribe– ser promotoras de un *nuevo feminismo* que, sin caer en la tentación de seguir modelos machistas, sepa reconocer y expresar el verdadero espíritu femenino en todas las manifestaciones de la convivencia ciudadana”²⁴. Recordando las palabras del mensaje conclusivo del Concilio Vaticano II, nos dirige una llamada apremiante: “Reconciliad a los hombres con la vida”²⁵.

Tanto en *Mulieris dignitatem* como en su bellísima *Carta a las mujeres*, Juan Pablo II da las gracias por “el misterio de la mujer”. “Con la intuición propia de tu feminidad enriqueces la comprensión del mundo y contribuyes a la *plena verdad de las relaciones humanas*”²⁶. Nos advierte de que “la creación se hace espiritualmente más pobre cuando la mujer renuncia al misterio, a la riqueza que son propios de la feminidad”²⁷.

Es necesaria la *conversión del corazón*: “También la mujer, por su parte, tiene que dejarse convertir y reconocer los valores singulares y de gran eficacia de amor por el otro del que su feminidad es portadora. En ambos casos se trata de la conversión de la humanidad a Dios, que el hombre y la mujer reconozcan a Dios como su ‘ayuda’ como Creador y Redentor que ‘tanto amó al mundo que dio a su Hijo único’ (Jn 3, 16)”²⁸.

Mirando a María la Iglesia, cada bautizado, es invitada a radicar su ser en la escucha, la acogida de la Palabra de Dios. La fe continuamente remite a la persona de Jesús: “Haced lo que él os diga” (Jn 2, 5) y lo acompaña en su camino hasta los pies de la cruz. María revela a la humanidad el camino del amor.

Así pues, ante el desafío cultural actual es necesaria una evangelización en su sentido más amplio que sepa hacer vida la riqueza inmensa que Dios ha mostrado al hombre como una auténtica *vocación al amor*²⁹.

²⁴ Cf. JUAN PABLO II, encíclica *Evangelium vitae*, (25-3-1995) nn. 95-100.

²⁵ *Evangelium vitae*, (25-3-1995) n. 99. Cita el Mensaje del Concilio a la humanidad (8 de diciembre de 1965): A las mujeres.

²⁶ Cf. Carta a las mujeres 2. MD 31.

²⁷ JUAN PABLO II, “El misterio y el ministerio de la feminidad a la luz de Cristo”, discurso a las participantes en el Congreso nacional del Centro italiano femenino: *Presencia de la mujer en la historia de la salvación* (6-12-1982).

²⁸ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo*, n. 17.

²⁹ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, “El pansexualismo de la cultura actual”, en *Diálogos Almudí*, 2004.

LA VERDAD, EL BIEN Y LA BELLEZA EN LA COMUNICACIÓN

POR EUDALDO FORMENT
Universidad de Barcelona

1. ACTUALIDAD E IMPORTANCIA DE LA COMUNICACIÓN

Sobre la verdad y la comunicación, los dos términos que dan título a este “VII Curso de Antropología Filosófica”, del “Seminario de Pensamiento Ángel González Álvarez”, que dirige D^a Lydia Jiménez, y del que tengo el honor de ser su coordinador, se da en la actualidad una gran importancia al segundo. El llamado de fenómeno de la comunicación es el tema central de las ciencias sociales.

Se dice que, en estos momentos, existe una clara conciencia del valor y del alcance de la comunicación y de sus múltiples dimensiones. Sin embargo, no existe un acuerdo sobre la definición de la comunicación. Bastantes definiciones solo describen el proceso de la comunicación en su ámbito social. Por ejemplo, se dice que la comunicación es “La transmisión de un determinado mensaje que un emisor, fuente o comunicador, dirige a un receptor, destinatario o preceptor, a través de ciertos medios de difusión, y la repercusión que dicho mensaje tiene en dicho individuo y en el seno de la sociedad”.¹

Otras definiciones describen su conexión con la ética. Así, se dice que: “La comunicación debe ser un permanente proceso de participación y comunión, mediante el cual los hombres se relacionan entre sí, con Dios y

¹J. BENSON, *Comunicación y persona: Visión teológica moral de la comunicación social desde la perspectiva personalista*, Universidad Santo Tomás, Roma, 1989, pp. 12-13..

con la naturaleza, compartiendo sus valores, para enriquecer su vida personal y comunitaria”².

También es corriente colocar los distintos grados de comunicación entre dos extremos de un género: la comunicación interpersonal y la comunicación social. Entre ellos, se sitúan todos los múltiples niveles de comunicación entre grupos –familiares, educativos, culturales, deportivos, políticos, ideológicos, etc.–. Se afirma también que: “A medida que el grupo se amplía disminuye el componente emotivo y el carácter personalizado de la comunicación, y crece el componente ideativo y el carácter despersonalizado, utilitario o instrumental de la misma”³.

Además de este carácter inversamente proporcional entre la comunicación personal y la comunicación masiva, se advierte, que la primera está en crisis. Muchas personas pasan por una dolorosa experiencia de incomunicación, y, en definitiva, de soledad. Respecto a la segunda, a la comunicación social, hay el peligro de que genere una nueva cultura, no basada en la verdad, en la realidad. Puede afirmarse que ha creado un nuevo mundo, el mundo de los medios de comunicación de masas, que está substituyendo al mundo real.

En nuestra época, ha sido extraordinario el progreso de los medios de comunicación social. Su crecimiento ha hecho que sea mayor su disponibilidad para todas las clases sociales, especialmente las más modestas, que se encuentran indefensas frente a ellos. Su influencia es, por tanto, muy superior a la que tenían en el pasado. En lugar de enriquecer sus vidas, muchas veces no son un valor ofreciendo mensajes contradictorios, que atentan a la verdad. Además, frecuentemente no hacen el bien, presentando una visión inadecuada o incluso deformada de la vida, de la familia, de la moralidad y de la religión. Perjudican así al bien común de la sociedad.

Puede hablarse de un mercado de las comunicaciones sociales, que forma parte de un proceso de globalización, en el que los valores humanos son reemplazados por los de la sociedad consumista: el materialismo, el hedonismo, el consumismo, y hasta el nacionalismo extremo. En este comercio de la comunicación, se administra un poder espiritual inmenso, que forma parte del patrimonio de la comunidad humana para el enriquecimiento de todos y en todo. Es frecuente, por el contrario, que sea utilizado como un ataque a la verdad y al bien de la humanidad.

²CELAM, *Hacia una teología de la comunicación. Una visión pastoral América Latina*, Bogotá, Decos-Celam, 1983, p. 72.

³FELICÍSIMO MARTÍNEZ DÍEZ, O.P., *Teología de la comunicación*, Madrid, BAC, 1994, p. 97.

Podría decirse igualmente que todos estos y otros problemas de la comunicación son un efecto del olvido de la regla de la comunicación humana. Esta auténtica regla de oro es que la comunicación debe apoyarse siempre en el criterio ético del respeto a la verdad y del bien humano, o, en lo que es lo mismo, en el respeto de la dignidad de la persona humana.

Toda comunicación, incluidos los mass-media, en vez de ir contra el hombre, deben ayudar a los que están buscando la verdad y el bien. Con este imperativo moral ayudarán a la búsqueda del sentido la vida humana y a su realización, en lugar de impedirlo. Facilitarán a las personas las verdades y los valores, en que se basa y que perfeccionan la dignidad humana.

La frecuente indiferencia e incluso hostilidad a la moral, que se advierte en los medios de comunicación, obedece en parte a la penetración progresiva en el mundo mediático de la filosofía postmoderna. La llamada postmodernidad enseña que sólo hay una la verdad absoluta: la inexistencia de la verdad absoluta, o que toda verdad es relativa, a la época histórica, a la cultura, a cada persona, etc. Además, en caso, de que existiera la verdad en sentido propio, sería inaccesible a la razón hombre y, por tanto, la búsqueda de la verdad no tiene sentido.

Ha favorecido la aceptación e introducción de la cultura postmoderna en la comunicación, la no distinción de la verdad con la ficción. Antes los medios de comunicación informaban sobre los hechos sucedidos. Ahora, muchas veces, las necesidades de los mass media, económicas o políticas, dan forma a los eventos. En cierto sentido crean o concrean la realidad de los acontecimientos. Lo que acontece ya no es la verdad, la realidad de las cosas, sino el “relato”.

La cultura de la información y del entretenimiento de los medios de comunicación social debe ser una cultura filosófica, una cultura que lleve a descubrir el sentido de la vida y a buscar la respuesta a la preguntas fundamentales, las preguntas de siempre, porque son las que se hace toda persona humana: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? ¿Por qué existe el mal? ¿Qué hay después de la muerte?. Esta cultura de la filosofía, que no huye de la verdad, sino que se basa en ella, no sólo es un bien para el hombre, sino que le proporciona el auténtico deleite. Es una cultura de la alegría

2. LA VERDAD Y LA VERACIDAD

En la regla de oro de la comunicación, la primera y fundamental exigencia moral es el respeto y el servicio a la verdad. Un elemento esencial de la comunicación humana es la de buscar y manifestar la verdad.

Se falta a la verdad de la comunicación, por una parte, si los medios de comunicación social son instrumentos de propaganda al servicio de intereses ideológicos, económicos o de prejuicios de cualquier tipo, o bien, en agentes de desinformación con fines inconfesables. Por otra, también si sólo se limitan la información de los hechos ignorando o deformando los valores humanos, especialmente los que guardan estrecha relación con la naturaleza y el destino del hombre y con el bien común.

Esta responsabilidad frente a la verdad de los medios es primordial, porque son el ámbito más importante donde se da el conocimiento mutuo entre los hombres y los pueblos. Los medios, aunque pertenezcan a grupos, públicos o privados, con intereses propios, tienen que cumplir su grave deber de ofrecer la verdad, cuando ofrecen la crónica de los acontecimientos, explican los temas y presentan también honradamente los diferentes puntos de vista. Siempre además con el deseo de integrar, de no favorecer la división y de buscar la paz.

Enseñaba Santo Tomás que la verdad la siente todo hombre, como una inclinación de su propia naturaleza, la conoce como perfecta y buena para él, y, por tanto, como un deber el buscarla y un derecho el poseerla. Afirmaba: “Todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables”⁴, como obligados por ellas.

El hombre, por naturaleza, tiene la obligación moral de buscar la verdad, sobre todo las verdades últimas, las que dan sentido a su vida. Está obligado, asimismo, a adherirse a la verdad hallada y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad conocida. Al cumplimiento de esta obligación está ordenada la veracidad.

El Aquinate la consideraba como una virtud que lleva a decir siempre la verdad y manifestarse al exterior tal como se es en el interior⁵. Como virtud la veracidad es obligatoria moralmente, porque todo acto veraz es bueno. Lo es, porque sigue el orden natural de las cosas, que tiene su origen en Dios, autor de la naturaleza. “El orden especial de las palabras y las acciones exige que éstas sean conformes a la realidad que ellas expresan, como el signo se adecua a la cosa significada”⁶. Y el no violentar el orden o finalidad natural es un acto bueno.

⁴ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, in c.

⁵ Cf. *Ibid.*, II-II, q. 109, a. 3, ad 3.

⁶ *Ibid.*, II-II, q. 109, a. 2, in c.

Para toda la actividad social del hombre, la veracidad es una virtud necesaria, y, por tanto, obligatoria. Toda comunicación social debe establecerse sobre la veracidad.

Contra esta tesis, sin embargo, puede plantearse esta objeción: “Es propio de la justicia dar a cada cual lo que le es debido. Pero por decir la verdad no parece que se dé lo debido, como se verifica en las partes de la justicia. Luego la veracidad no es parte de la justicia”⁷.

Responde que: “Por ser animal social, el hombre debe a los demás cuanto es necesario para la conservación de la sociedad. Ahora bien, es necesario para tal convivencia el dar mutuo crédito a las palabras y creer que nos dicen la verdad. Y en este sentido adquiere la virtud de la veracidad cierta razón de débito”⁸. La virtud de la veracidad consiste en dar al prójimo lo justo, lo que le es debido.

La obligatoriedad de la veracidad se funda en el deber de comunicar la verdad poseída, basado a su vez en un derecho no estricto que tiene el hombre a la verdad que los demás poseen. La limitación de este deber de manifestar y de este derecho correspondiente de conocer la verdad se explica por las distintas especies de verdades, que se pueden manifestar.

Primera: las verdades científicas. Estas verdades universales, que son bienes comunes, no son objeto de la veracidad. Su verdad se manifiesta o puede manifestarse por ellas mismas, por su evidencia inmediata o medita. No necesita la fe en el testimonio del que la expresa.

Segunda: las verdades singulares y contingentes. Estas verdades pertenecen a la intimidad de una persona y no son conocidas por las demás, sino sólo inmediatamente por quien las expresa. Para asentir a su verdad es preciso creer en el que las manifiesta.

Para determinar si afectan a la veracidad, debe tenerse en cuenta que puede distinguirse entre dos subespecies. La de las verdades singulares que afectan al bien común y la de las que no le afectan.

En primer lugar, las verdades singulares y contingentes que no afectan al bien común, y, que, por tanto, son totalmente privadas, no están sujetas a la virtud de la veracidad, porque no hay ninguna obligación de manifestarlas a los demás.

Explica Santo Tomás que la intimidad puede ser conocida de dos modos. “El pensamiento del corazón puede ser conocido de dos maneras. La primera, en su efecto, y de este modo puede ser conocido (...) por el hombre (...) un pensamiento, por ejemplo, es conocido a veces no sólo por

⁷Ibid., II-II, q. 109, a. 3, ob. 1.

⁸Ibid., II-II, q. 109, a. 3, ad 1.

algún acto externo, sino también por la alteración de las facciones. El otro modo es el de conocer los pensamientos conforme están en el entendimiento y los afectos como están en la voluntad, y de este modo solamente Dios puede conocer los pensamientos de los corazones y los afectos de la voluntad. La razón es porque la voluntad de la criatura racional no está sujeta más que a Dios”⁹.

Únicamente Dios posee el derecho y el poder de penetrar y de juzgar la propia intimidad de cada hombre. No hay obligación, por tanto, de manifestarla. Cada persona posee el derecho al respeto de su intimidad, y no tiene obligación de manifestarla a los demás. Cuando se la confía a otras en la confianza amistosa, no desaparece el derecho, únicamente se comparte la intimidad.

En segundo lugar, las verdades singulares y contingentes, que perteneciendo a la intimidad personal y son también públicas por afectar al bien común, están, en cambio, sujetas a la virtud de la veracidad. A pesar de su singularidad no son verdades privadas, sino públicas, por estar contenidas en el bien común. Los demás tienen el derecho de conocerlas y se tiene, por tanto, el deber de darlas a conocer.

Por consiguiente, estas verdades singulares y contingentes, que pertenecen al bien común: “Son de tal naturaleza que el hombre está obligado a manifestarlas en el momento que en que llegaren a su conocimiento; por ejemplo, si afectan a la corrupción espiritual o corporal de la multitud, si han de causar daño grave a alguna persona o producir algún otro efecto parecido. En estos casos, todo el mundo está obligado a revelar el hecho, ya por medio de testimonio o de denuncia y la obligación del secreto no puede prevalecer aquí contra este deber, porque entonces se quebrantaría la fidelidad que se debe a otros”.

Respecto a la primeras, las verdades privadas que no afectan al bien común, precisa el Aquinate: “Otras veces los hechos son de tal índole que no hay obligación de revelarlos y entonces puede uno estar obligado a silenciarlos, por cuanto que se han conocido bajo secreto. Y en este supuesto nadie puede ser compelido a quebrantar el secreto, ni siquiera por precepto de un superior, puesto que el guardar la palabra es de derecho natural, y nada puede ser preceptuado al hombre contra aquello que es de derecho natural”¹⁰

En las verdades anteriores, las que afectan al bien común, la obligación de procurar este bien común y de no atentar contra el mismo predomina

⁹Ibid., I, q. 57, a. 4, in c.

¹⁰Ibid., II-II, q. 70, a. 1, ad 2.

sobre el deber de la fidelidad. De manera que: “Revelar los secretos en perjuicio de una persona es contraria a la fidelidad, pero no si se revelan a causa del bien común, el cual siempre debe ser preferido al bien particular. Y por esto no es lícito recibir secreto alguno contrario al bien común”¹¹.

En cambio: “Sobre aquellos hechos que se han confiado al sacerdote en secreto de confesión, en manera alguna debe éste prestar testimonio, puesto que él no tiene conocimiento de los mismos como hombre, sino como ministro de Dios, y es mayor el vínculo del sacramento que cualquier precepto humano”¹².

Toda persona tiene la obligación de procurar el bien común, y, para ello, necesita conocer los medios que llevan a este fin. Por consiguiente, necesita saber todo lo que atañe al bien común. Se tiene derecho a la veracidad de los demás, al conocimiento de las verdades que expresan hechos públicos y que afectan al bien común, independientemente que sus autores quieran o no mantenerlos en secreto por su carácter singular e íntimo. En cambio, no se tiene derecho a conocer lo que siendo privado no atañe al bien común, y, por tanto, es lícito que se mantenga en secreto. No se tiene tampoco el deber de revelarlo.

3. EL BIEN Y LA MALICIA

La comunicación sirve al bien del hombre sirviendo a la verdad, y, por el contrario, en la medida que intenta provocar reacciones emotivas incontroladas, o se aleja de la verdad, o incluso difunde falsedades, le priva de un bien, como es la verdad. Desde una comunicación suficiente y veraz, puede el ser humano buscar libremente su bien propio y el bien común.

Para servir al bien del hombre, los medios de comunicación social, que, en el mundo actual tienen un poder enorme y un papel inmenso –pueden suscitar una reacción pública positiva o negativa ante cualquier suceso–, tienen el grave deber de seguir las directrices morales, que muchas veces exigen más que la normativa pública sobre ellos. Para servir al bien humano, no deben “adaptar” la verdad, tal como se dice eufemísticamente, cediendo o queriendo agradar a determinados intereses políticos, ideológicos o económicos.

Por su propia naturaleza los medios de comunicación están llamados a

¹¹Ibid., II-II, q. 68, a. 1, ad 3.

¹²Ibid., II-II, q. 70, a. 1, ad 2.

ser agentes del bien. Deben servir al bien individual y al bien común de la propia comunidad y al de toda la humanidad. Como toda comunicación son un medio, no un fin en sí mismos.

Hoy en día, se está viviendo un momento crítico en el progreso técnico del hombre, comparable a las épocas de la invención de la imprenta, de la radio, y de la televisión. Se ha abierto una nueva revolución de la comunicación con Internet, que se ha comparado con el antiguo foro romano, un lugar público, donde se trataba de todo, de negocios, de política, de negocios, de religión, incluso, en él, se cumplían los deberes religiosos. En esta plaza de Roma se reflejaba la cultura del momento y al mismo tiempo se iba modificando e incluso creando la cultura. Algo parecido sucede en el ciberespacio.

Puede contribuir como los otros descubrimientos en la comunicación, y hasta en mayor medida, al bien del hombre, pero también entraña mayores peligros. Sin duda, Internet, que ha nacido en el ámbito de operaciones militares, es un magnífico instrumento para contribuir a la perfección humana y a la constitución de un nuevo humanismo, pero puede convertirse en enemiga del hombre

Un primer peligro, originado porque, en este foro, que, por su facilidad puede acceder el que lo desee, todo se acepta y además casi todo es efímero, se puede favorecer el relativismo y la desaparición de la responsabilidad personal

Un segundo peligro, derivado de la gran información que proporciona Internet, es el de valorar más los datos, en lugar de su sentido y de los valores que afectan. Internet puede limitarse a proporcionar conocimientos, pero olvidar los valores, y con ello la dignidad humana.

Un tercer peligro, no menos grave, es el de cambiar la relación personal del hombre con el espacio y del tiempo. En el mundo electrónico, la atención humana se concentra en lo visible, en aquello sensible que es útil. El hombre puede perder el hábito de profundizar, de penetrar en el significado más profundo y oculto de la realidad, de percibir las relaciones recíprocas de las cosas y su situación en la totalidad. El ámbito espacial no sólo puede quedar reducido a lo tangible, sino también con la pérdida de la reflexión sobre sí mismo, sobre la interioridad.

Igualmente, es posible que, por la rapidez de la información, se pierda la necesidad vital de del tiempo. Para madurar, para tener un dominio sobre sí mismos y extenderlo a la realidad, los hombres no sólo necesitan la mirada de la inteligencia, la propia de la sabiduría, que intenta ir siempre “más allá y más adentro”¹³, sino también tiempo. Sin tiempo, no es posible

¹³C. L. LEWIS, *La última batalla* (Trad. M. Martínez-Lage), Madrid, Alfaguara, 1991, pp. 170 y ss.

tener la serenidad necesaria para examinar y valorar los misterios de la realidad, de la propia vida y de las otras personas. Para alcanzar la verdad y el bien, es preciso hacerlo de manera gradual y, para ello, hay que contar con el tiempo. De una mera acumulación de datos, por muy interesantes que sean, no resulta la sabiduría.

Un cuarto peligro deriva de la misma riqueza de la comunicación electrónica, porque puede impedir la auténtica comunicación personal. A través de Internet los hombres de todo el mundo pueden multiplicar sus contactos fácil y rápidamente. Las relaciones que se establecen entre ellos establecidas por el medio electrónico pueden tomar el lugar de los contactos personales directos. Para las relaciones humanas, es necesaria la comunicación personal, que es mucho más profunda que la que se da en el ciberespacio

Por último, un quinto peligro, conexionado con los anterior, es que por la falta de visión profunda, se olvide la diferencia entre diferencia entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo moral y lo inmoral, y, en definitiva, entre el bien y el mal.

La actual revolución de las comunicaciones con Internet manifiesta claramente la posibilidad real que tiene lugar en toda comunicación: su utilización para el mal. Para que espacio de Internet, al igual que otro medio de comunicación, sea auténticamente humano, para que pueda contribuir al bien del hombre, debe procurarse que no exista la maldad, la malicia, la inclinación a hacer u obrar el mal.

La malicia es causa del mal moral. Santo Tomás explica que: “El hombre, como todas los demás seres, tiene naturalmente el deseo del bien. Por ello, el que su deseo se desvíe hacia el mal sucede por causa de alguna corrupción o desorden en algunos de los principios humanos: pues así se da el mal en las acciones de los seres naturales. Los principios de los actos humanos son el entendimiento y el apetito, tanto racional –voluntad– como sensitivo. Por eso el pecado, tratándose de actos humanos, a veces procede de un defecto del entendimiento, por ejemplo, cuando uno peca por ignorancia, o del apetito sensitivo, por ejemplo, cuando se peca por pasión; y también por defecto de la voluntad, es decir, por su desorden”.

El ser humano falla por un defecto en sus facultades. En virtud de un defecto de la razón, y entonces lo hace por ignorancia. Por un defecto de la apetición sensible, que sigue al conocimiento sensible, por la pasión o sentimiento, que ejerce una influencia indirecta en las facultades superiores. Por último, por la apetición intelectual o voluntad, que puede desear un bien desordenadamente. En ella está propiamente la malicia.

Sobre este desorden voluntario, precisa seguidamente Santo Tomás que

se da: “Cuando a un bien menor lo ama más que al mayor. Lo que sucede es que prefiere uno privarse del bien menos amado para poder gozar del más amado, lo mismo que prefiere le corten un miembro antes de perder la vida, que es lo más amado. De esta forma, cuando la voluntad desordenada ama más un bien temporal –por ejemplo, las riquezas o placeres– que el orden de la razón y ley divina, o de la caridad y cosas semejantes, síguese que prefiere privarse de un bien espiritual antes que de un bien temporal”¹⁴.

En la malicia, el hombre escoge a sabiendas el bien menor, porque le parece más amable, o bien porque le es más connatural, por haber adquirido un hábito vicioso¹⁵. Concluye el Aquinate: “Siempre se cumple que el mal no es otra cosa que privación de bien. En nuestro caso se prefiere intencionadamente un mal espiritual, mal absoluto, privativo del bien correspondiente, a condición de gozar de un bien temporal. Por eso se dice que es pecado de malicia verdadera un pecado calculado con severidad matemática, como eligiendo el mal a propósito”¹⁶.

La malicia en la comunicación afecta principalmente al entendimiento. Sócrates ya advirtió la relación de la virtud con la sabiduría y el vicio con la ignorancia. De la necesidad del conocimiento del bien, obtuvo, como consecuencia inmediata, que basta saber para hacer el bien. Nota el mismo Santo Tomás que: “Sócrates enseñó que la ciencia nunca puede ser superada por la pasión. De donde concluía que todas las virtudes son ciencia, y todos los pecados ignorancia. Algo decía de verdad, porque, como la voluntad tiende al bien, real o al menos aparente, si eso que no es verdadero bien no se presentase como bueno a la razón, la voluntad no tendería al mal; es decir, no buscaría el mal si no existiera ignorancia o error en la razón”.

Este intelectualismo moral tiene “algo de verdad”, pero no tiene en cuenta el papel de las pasiones. Siguiendo a Aristóteles, sostiene Santo Tomás: “Como para obrar bien el hombre se gobierna por una doble ciencia, universal y particular, basta que falte cualquiera de ellas para que falle la rectitud de la voluntad y de la obra (...) el que está dominado por la pasión no considera en particular lo que en universal ya conoce, porque la pasión impide el considerarlo”¹⁷.

¹⁴SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 78, a. 1, in c.

¹⁵Cf. *Ibid.*, I-II, q. 78, a. 2, in c.

¹⁶*Ibid.*, I-II, q. 78, a. 1, in c.

¹⁷*Ibid.*, I-II, q. 77, a. 2, in c.

Si las pasiones no están sujetas a la recta razón, pueden falsear el juicio particular de la conciencia. Por esta adulteración del entendimiento, causado por las pasiones, es posible que el hombre: “Elija lo que es malo, como peca (...) cuando elige (...) (lo) que es malo de por sí; y estos pecados provienen siempre de algún error o ignorancia, ya que de no tenerlo no se elegiría lo malo como si fuese bueno. El (pecador) (...) yerra en cada caso concreto, eligiendo el deleite de un acto desordenado como si fuese un bien que de momento debe procurarse, movido por la pasión o por el hábito, aunque, en general, no se engañe y piense correctamente en esta materia”¹⁸.

Sostiene, por ello, Santo Tomás, que: “Siendo el acto de pecado y de virtud según la elección; siendo la elección un apetito que supone una previa deliberación, y siendo la deliberación una cierta indagación, es necesario que en cualquier acto de virtud o de pecado exista cierta deducción casi silogística. Pero en todo caso, el (virtuoso) (...) elabora silogismos de un modo, y el (vicioso) (...) de otro modo”.

El primero, añade: “Se mueve sólo según el juicio de la razón, por lo que se sirve de un silogismo de tres proposiciones”, una premisa mayor, otra menor y una conclusión. Por ejemplo “Ninguna mentira debe decirse”; “Esta afirmación es una mentira”, Luego, “Esta afirmación no debe decirse”.

El segundo: “En cambio, sigue totalmente al deseo desordenado, y, por ello, se sirve de otro silogismo de tres proposiciones”. Su estructura es la misma que la anterior, pero su premisa mayor es distinta. Como, por ejemplo, el que deduce así: “Todo lo útil debe hacerse”; ‘El decir esta afirmación me es útil’; Luego, “El decir esta afirmación debe hacerse”.

Debe advertirse, como nota el Aquinate, que en los dos razonamientos actúa una cuarta premisa implícita más general que las correspondientes premisas mayores. Tanto el primero como el segundo se mueven de dos modos: “Según la razón, para evitar el pecado, en uno, y según el deseo desordenado para cometerlo, en el otro”. En uno: “vence el juicio de la razón, más en el (otro) (...) vence el movimiento del deseo desordenado. Por lo que ambos se sirven de un silogismo de cuatro proposiciones, pero para llegar a conclusiones contrarias”.

Esta cuarta premisa implícita del razonamiento del virtuoso es la siguiente: “Ningún mal debe cometerse”. Y esto lo propone según un juicio de razón: pero versa según un movimiento del deseo desordenado, tratándose del corazón de aquel para quien todo lo (útil) (...) debe seguirse; pero

¹⁸Ibid., I, q. 63, a. 1, ad 4.

debido a que en ello vence el juicio de la razón, asume y concluye bajo el primero: 'Esto es un mal', 'Luego no debe hacerse’.

Con este principio implícito, que es más universal, el razonamiento se convierte en otro de dos silogismos encadenados. Podría formularse así: “Ningún mal debe cometerse”; “La mentira es un mal”, Luego, “Ninguna mentira debe decirse”; “Esta afirmación es una mentira”, Luego, “Esta afirmación no debe decirse”.

En cambio, la premisa por la que concluye, el hombre que se deja dominar por la pasión, no es “Ningún mal debe cometerse”, porque el vicioso: “En quien vence el movimiento del deseo desordenado, asume y concluye bajo lo segundo: 'Esto es útil', 'luego, debe hacerse'; y tal es propiamente el que peca por debilidad. Y por esto es patente que aunque conozca de modo universal, con todo no conoce de modo universal; pues no lo asume según la razón, sino según el deseo desordenado”¹⁹.

La premisa que considera mayor, “Todo lo útil debe hacerse”, no es propiamente universal, porque no es de evidencia mediata ni inmediata. Se admite únicamente por interés del deseo desordenado. La deducción, por tanto, no lo es verdaderamente, por carecer de premisa mayor. Si se le da la forma de un juicio general, es para poder concluir, ya que de dos premisas particulares no se concluye nada. De este modo el razonamiento defectuoso es tomado para invalidar el primero del hombre virtuoso.

El que hace el mal admite la legitimidad del razonamiento basado en la cuarta premisa implícita, “Ningún mal debe cometerse”. Si puede concluir lo contrario –que tiene que hacerse–, es porque, en esta situación: “Quien tiene la ciencia en universal se siente impedido por la pasión para hacer su aplicación y sacar las conclusiones, y acude a otro principio universal que la misma pasión le sugiere; y mediante ella concluye. (...) La pasión impide que la razón siga y concluya a base de la primera, y, dominándola, le hace tomar y seguir la segunda”²⁰, otra cuarta premisa “Todo lo útil debe hacerse”.

Las proposiciones de este silogismo incorrecto, serían, por consiguiente: “Todo lo útil debe hacerse”; “Ningún mal debe cometerse”; “La mentira es un mal”, Luego, “Ninguna mentira debe decirse”; “Esta mentira es útil”; Luego, “Esta mentira debe decirse”.

Este pseudorazonamiento implica un conocimiento universal de la virtud, un saber ético, y sin embargo, contra la doctrina socrática, no concluye en el bien. La cuarta proposición que tiene una forma universal, funda-

¹⁹IDEM, *De malo*, q. 3, a. 9, ad 7.

²⁰IDEM, *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 2, ad 4.

da en la pasión, y que fue desconocida por Sócrates, es la que lleva a la justificación errónea de la bondad del acto malo. Decía, por ello, Ovidio: “Veo lo mejor y lo amo; sigo, no obstante, lo peor”²¹

La malicia se opone a la razón, porque: “El hombre, al pecar, se separa del orden de la razón y por ello decae en su dignidad humana, que estriba en ser el hombre naturalmente libre y existente por sí mismo; y húndese en cierto modo en la esclavitud de las bestias”²².

4. LA INCOMUNICACIÓN PERSONAL

Las exigencias de la regla de oro de la comunicación con respecto a la verdad y al bien se fundamentan en el deber más básico de considerar, en el ámbito de lo creado, a la persona humana como el bien o fin supremo. Sin embargo, aunque pueda parecer paradójico, la persona implica también incomunicabilidad.

Cada hombre es una persona, porque es un ser incomunicable. En cuanto persona no tiene nada en común con los demás. La persona es un ser individual.

La individualidad total del hombre, constituida por la de su cuerpo, con la de su vida vegetativa y sensitiva, completada por la individuación más profunda de su espíritu, se expresa con el término persona. El nombre “persona” expresa la individualidad del cuerpo y sobre todo la individualidad espiritual o substancial del alma, que se manifiesta en sus facultades incorpóreas, el entendimiento y la voluntad.

El término “persona” significa lo más individual de la naturaleza, o lo que es lo mismo lo más incomunicable. La persona es lo más propio que es cada hombre, lo más incomunicable, o lo menos común, lo más singular.

La persona es una individualidad única, que no se transmite por generación, porque no pertenece a la naturaleza humana ni a ciertos accidentes suyos, a los que esta predispuesta la misma naturaleza, que es transmitida con ellos de los padres a los hijos.

Afirma Santo Tomás: “El hombre engendra seres iguales a sí específicamente, pero no numéricamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto singular, como los actos personales y las cosas que le son propias, no se transmiten de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que el aprendió. En cam-

²¹OVIDIO, *Metamórfosis*, 7, 20:

²²SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 2, ad 3.

bio, los elementos que pertenecen a la naturaleza, pasan de los padres a los hijos, a no ser que la naturaleza esté defectuosa. Por ejemplo, el hombre de buena vista no engendra hijos ciegos si no es por defecto especial de la naturaleza. Y si la naturaleza es fuerte, incluso se comunican a los hijos algunos accidentes individuales que pertenecen a la disposición de la naturaleza, como son la velocidad de cuerpo, agudeza de ingenio y otros semejantes. Pero no las cosas puramente personales”²³. De ahí que lo estrictamente personal no se transmita.

El término persona, por expresar esta individualidad, no tiene el mismo significado que el de hombre. En el lenguaje corriente, el término persona se emplea como equivalente al de hombre. Es una utilización correcta, porque todo hombre es persona. Sin embargo, el nombre persona tiene una caracterización lógica y gramatical distinta de hombre y de todas las demás palabras.

A la pregunta ¿quien es éste?, se responde con el nombre propio, con el nombre y dos apellidos, por si hay confusión. El termino persona supe a este nombre propio, al que no es común. Expresa así algo individual en absoluto, único e irrepetible.

Sin embargo, “persona”, a diferencia del nombre propio, se aplica a todas las individualidades humanas. Parece, por tanto, que exprese algo en común a todas ellas y que sea lo que permite esta denominación. Es innegable que “persona” tiene un empleo tan genérico que se aplica a todos los seres espirituales, como son los hombres.

Santo Tomás resuelve este problema del significado individual de la persona y su predicación común, que planteó San Agustín, pero sin conseguir resolverlo²⁴, indicando que: “El nombre persona es comunidad de razón, pero no como el género o la especie, sino como individuo indefinido”.

Con el significado de “individuo indeterminado”, se puede expresar, por una parte, la incomunicabilidad o individualidad propia de cada persona, y al mismo tiempo, una comunidad de razón o mental. Con un nombre propio, un nombre de un concreto singular, de un individuo, como Sócrates, se significa indirectamente que es un hombre –la totalidad esencial del hombre, la que se atribuye o predica como especie o género, por ser común a todos hombres–, pero se significa directa y principalmente a algo individual determinado, incomunicable que distingue a Sócrates de los demás. “Con el nombre de individuo concreto se significa lo que pre-

²³Ibid., I-II, q. 81, a. 2, in c.

²⁴Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VII, c. 4, n. 7.

cisamente lo distingue de los otros, como, por ejemplo, con el nombre de Sócrates se significan esta carne y estos huesos”.

Los nombres comunes: “Los nombres de los géneros y de las especies, como hombre o animal, se dan para indicar las mismas naturalezas comunes expresadas con las palabras género o especie”. Son, nombres, que, por expresar lo común de una generalidad de individuos en acto, pero también lo propio o incomunicable de cada uno de ellos, aunque sólo en potencia, puede predicarse de todos ellos.

En cambio, la expresión “algún hombre” cambia el significado general de hombre, porque ya no incluye lo individual en potencia. “Un individuo indefinido, como algún hombre, indica la naturaleza común con el modo concreto de existir que corresponde a los singulares, esto es, subsistente por sí mismo y distinto de los demás”. La individualidad, ahora, está contenida en acto, aunque indeterminadamente. El adjetivo “algún” determina el significado del nombre, que en este caso es lo singular en acto.

Con la predicación de persona, ocurre algo parecido. No se atribuye como un nombre propio, que sólo se puede predicar de uno. Tampoco como un nombre común, que expresa la individualidad de un modo potencial, implícito e indeterminado. “Persona” significa una generalidad de individualidades, y de una manera indefinida o indeterminada, pero en acto, al igual que la expresión “individuo indeterminado”.

Hay, sin embargo, una importancia diferencia entre “persona” y “algún hombre”. El término persona trasciende la individualidad esencial, porque se refiere directamente a lo existencial. Concluye, por ello, Santo Tomás: “Sin embargo, hay que advertir que algún hombre indica la naturaleza o individuo por parte de la naturaleza, y, en cambio, el nombre 'persona' no ha sido impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza”²⁵.

En la “realidad subsistente”, que significa la persona, está incluida el ser. Se llama subsistir al modo de existir en sí y por sí, de un modo autónomo e independiente. Lo subsistente, lo que existe de este modo es por poseer un ser propio. El ser, según la doctrina metafísica de Santo Tomás, es el constitutivo metafísico intrínseco formal de toda realidad, que, por una parte es la raíz y origen de todas sus perfecciones, expresadas por el otro constitutivo intrínseco, la esencia; y, por otra, es la causa de la existencia. Por ello, lo que existe por sí mismo es porque posee un ser propio.

Todos los nombres significan la esencias o naturalezas, las propiedades coherentes de cada cosa. En cambio, el nombre “persona” no significa una

²⁵SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae.*, I, q. 30, a. 4, in c.

esencia, sino que significa directamente el ser personal. Indica explícitamente el Aquinate que: “El término persona no significa directamente la esencia”²⁶. A la persona hay que concebirla como significando inmediatamente el ser, que en la persona creada es participado.

Los nombres se refieren siempre a características esenciales, generales o individuales. La persona, a diferencia de todos los demás nombres, sin la mediación de algo esencial, se refiere recta o directamente al ser. “La forma significada con el nombre de persona no es la naturaleza absolutamente, porque así significaría lo mismo el nombre de hombre y el nombre de persona humana, lo cual es evidente que es falso. Por el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad, o la individualidad subsistente, en la naturaleza”²⁷.

La incomunicabilidad metafísica de la persona es la que le confiere su ser propio. El término persona expresa formalmente la incomunicabilidad metafísica, porque, como también afirma Santo Tomás: “El ser pertenece a la misma constitución de la persona”²⁸. Lo que hace que un individuo de naturaleza humana sea una persona no es algo que pertenezca propiamente a esta naturaleza, sino su ser propio, acto primero, constitutivo y fundamento de la misma esencia. La persona nombra al ser propio, sin designar directamente la naturaleza participante del ser. Menciona inmediatamente al ser.

Al expresarse directamente el ser, con el término persona se alude igualmente de modo inmediato al ser participado en un grado máximo, en el ser del espíritu, de un alma que posee un ser propio. Persona nombra rectamente al máximo nivel de perfección, dignidad, nobleza y perfectividad, muy superior a la de su naturaleza.

El ser propio explica la dignidad a la persona, con su carácter de permanencia, actualidad y de idéntico grado. Todos los atributos de la esencia individual humana cambian en sí mismos o en diferentes aspectos, en el transcurso la vida humana. Pueden incluso considerarse en algún momento en potencia y no siempre en acto, como, por ejemplo, en la vida intrauterina. Además, son poseídos en distintos grados, según los individuos y las diferentes circunstancias individuales. No ocurre así con el constitutivo personal. Desde la concepción hasta la muerte, el hombre siempre es persona y en el mismo grado.

²⁶Ibid., I, q. 30, a. 4, ob. 1.

²⁷IDEM, *De Potentia*, q. 9, a. 6, in c.

²⁸IDEM, *Summa Theologiae*, III, q. 19, a. 1, ad 4.

5. METAFÍSICA DE LA COMUNICACIÓN

La suprema incomunicabilidad, individualidad o singularidad de la persona, efecto del ser personal, afecta a todos sus constitutivos y a su misma actividad. En la persona, todo esta embebido de incomunicabilidad metafísica. En cualquier persona tal singularidad tiene siempre supremacía sobre todo lo específico o genérico. Por ello, las personas, a diferencia de las cosas, interesan en su individualidad, siempre única e irrepetible

La incomunicabilidad personal no supone la negación de la comunicación interpersonal, que tanta importancia tiene en la vida de las personas. La incomunicabilidad metafísica no implica la incomunicación con los demás. Por el contrario, puede decirse que la persona es apertura y lo es precisamente por su incomunicabilidad metafísica. Esta apertura o comunicación de vida personal es un efecto del ser incomunicable de la persona. La incomunicabilidad metafísica de la persona en vez de impedir la comunicabilidad social la posibilita.

Todo ser vivo se relaciona con el mundo que le rodea, con su medio ambiente, porque tiene unas necesidades básicas: su propia conservación y su crecimiento o desarrollo. Para satisfacerlas necesita del exterior; que debe reunir unas ciertas condiciones, a las que, dentro de unos márgenes, el viviente puede adaptarse. Igualmente la vida personal requiere la comunicación con el mundo de las otras personas, para su propia promoción o desarrollo. La vida personal, realizable por las facultades espirituales del entendimiento y de la voluntad, exige la comunicación con otras personas.

La persona es lo más incomunicable metafísicamente, pero es lo más comunicable intencionalmente por el entendimiento y el amor. Son acciones u operaciones de la persona que producen efectos inmanentes, que permanecen dentro de su causa y son las que permiten la comunicación o relación personal.

El efecto del amor es similar a la del entendimiento. Explica Santo Tomás que: “La razón es porque, así como de que uno entiende alguna cosa proviene en el que entiende cierta concepción intelectual de lo entendido, que se llama verbo, así también de que uno ame alguna cosa proviene en el afecto de amante cierta, por decirlo así, impresión de la cosa amada, por la cual se dice que lo amado está en el que ama, como lo entendido está en el que entiende, de tal manera que cuando alguien se entiende o ama a sí mismo, está en sí mismo no sólo por la identidad de su ser, sino también como lo conocido en el que conoce y lo amado en el que ama”²⁹.

²⁹Ibid., I, q. 37, a. 1, in c.

El conocimiento intelectual, indica también Santo Tomás, le es útil al hombre para reparar su deficiencia en cuanto parte del todo, parte de toda la realidad creada, porque: “Una cosa puede ser perfecta de dos modos. De uno, en cuanto a la perfección de su ser, que le compete según su propia especie. Sin embargo, puesto que el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, por ello, a la perfección tenida de este modo, por cualquier cosa creada, tanto le falta de perfección absoluta cuanto más perfecta se encuentra en otras especies, de suerte que la perfección de una cosa, en sí misma considerada, es imperfecta, como parte que es de la perfección de todo el universo, la cual surge de las perfecciones de todas las cosas singulares unidas entre sí”.

El hombre, por ser parte del todo, posee esta clase de perfección, que, en realidad, es una perfección imperfecta. Sin embargo, la perfección del conocimiento intelectual compensa esta limitación, porque: “Para que hubiese algún remedio a esta imperfección, se encuentra otro modo de perfección en las cosas creadas, según el cual la perfección, que es propia de una cosa, se encuentra en otra; y esta es la perfección del cognoscente en cuanto tal, porque, según esto, al ser conocido algo por el cognoscente, el mismo conocido de algún modo está en el cognoscente; y, por esto, dice Aristóteles, en III *De Anima* que 'el alma es en cierto modo todo', porque está hecha para conocerlo todo. Y según este modo, es posible que en una cosa exista toda la perfección del universo. De donde ésta es la última perfección a que podría llegar el alma, según los filósofos, que en ella se describiese todo el orden del universo y sus causas, en lo que pusieron el fin último del hombre”³⁰.

La universalidad e infinitud de su conocimiento intelectual supera y trasciende su misma singularidad, que le hace que sea sólo parte de toda la realidad creada. Aunque este conocimiento, que penetra en lo profundo de la realidad, superando la superficialidad sensible, sirve para compensar la limitación de la persona con respecto a la totalidad, sin embargo, sólo proporciona un conocimiento universal o general de los seres. Con el entendimiento, no se adquiere un conocimiento superior de la individualidad, que sólo es alcanzada por el conocimiento sensible.

El amor de la voluntad remedia esta fragmentariedad del conocer con respecto a la realidad espiritual o personal. El amor complementa el carácter perfeccionante del conocimiento. La función de la facultad volitiva no es sólo querer el bien de la inteligencia, que es siempre universal, sino también el bien en su propia individualidad.

³⁰IDEM, *De veritate*, q. 2, a. 2, in c.

La persona se puede unir con lo individualidad o incomunicable, por medio del amor. El conocer está referido a la esencia, el amor al ser. La compensación de la limitación con respecto al todo de la persona humana, por medio del conocimiento, que se une a lo esencial del ente, se da con el amor de la voluntad, que se une a lo singular.

En el amor personal o de amistad, además de la unión afectiva, se da una unión efectiva. Esta unión real o efectiva es una comunicación o comunión de vida, una convivencia. La vida que se comunica en la amistad es la vida personal, la propiamente humana. Por ello, los que se aman intercambian sus pensamientos, voluntades y afectos, que pertenecen a la propia intimidad personal y son sus mejores bienes propios. Por ello, Santo Tomás define, con Aristóteles, la amistad, o amor de donación entre personas, como “mutua benevolencia y comunicación en las operaciones de la vida”³¹.

La contemplación amorosa no es idéntica a la llamada contemplación estética, a la contemplación de la belleza. Está última sólo satisface la tendencia de conocer y querer lo individual, pero no la de unirse a ello en la realidad. La belleza está relacionada con la verdad y la bondad. Santo Tomás la define como “aquello cuya sola aprehensión agrada”³². En el hombre, este conocimiento no es sólo intelectual sino también sensible, porque sólo este último proporciona aspectos individuales de la realidad, aunque meramente externos

En la contemplación amorosa, la persona no sólo conoce y quiere sino que se une realmente a lo conocido y querido.

No puede darse esta relación de amistad con otro, sin reconocer con anterioridad a la misma, la propia apertura a la convivencia amistosa y también la suya, y, por tanto, también una estructura metafísica que explique la aptitud para poderse comunicar ambos por el amor. No es la incomunicabilidad metafísica la que impide la comunicación, sino el egoísmo. Enseña Santo Tomás que el amor de sí es bueno e incluso obligatorio, pero si es desordenado es egoísmo. El egoísta se cierra a todo otro amor, no respeta a ninguna jerarquía en el orden natural del amor y, en definitiva, se convierte a sí mismo en el fin absoluto de la propia vida.

Teniendo en cuenta la importancia fundamental de la incomunicabilidad personal, así como la regla de oro de la comunicación, podría proponerse una nueva definición de la misma, que, a su vez fundamentase las definiciones éticas y sociológicas. Una definición metafísica de la comunicación, restringida a las relaciones humanas, debería indicar, por una

³¹ ARISTÓTELES, *Ética*, VIII, 2,3.

³² SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

parte, que es una transmisión espiritual, y, por ello, de ideas, deseos y sentimientos.

Por otra, que los sujetos de la comunicación son las personas, incomunicables o individuales, únicos seres que poseen y manifiestan la verdad a otras personas. También sólo ellas pueden amar con amor de benevolencia o de amistad, querer el bien desinteresadamente. Además, tan sólo las personas son capaces de percibir y hasta ser artífices de belleza, la expresión sensible del bien, e incluso con el crecimiento en la verdad y el bien hacer de su vida una obra de arte.

En este curso, que hoy se ha iniciado, se irán considerando los elementos, las formas, los procesos, los medios directos e indirectos de la comunicación, siempre en relación con los trascendentales, principalmente con la verdad. En las siete ponencias siguientes, se ofrecerá una visión profunda y esencial de la comunicación, presentando sus problemas, con la finalidad de contribuir a su buen uso y, con ello, al crecimiento y enriquecimiento espiritual de todas las personas que forman la sociedad³³.

³³Cf. E. FORMENT, "La verdad y los medios de comunicación", en *Verbo* (Madrid), 361-362 (1998), pp. 61-82; IDEM, "Filosofía de la comunicación y doctrina católica", en *Verbo* (Madrid), 391-392 (2001), pp. 129-179.

LA VERDAD HERMENÉUTICA

por VICENTE LOZANO
Universidad de Barcelona

1. INTRODUCCIÓN: LA OPOSICIÓN AL POSITIVISMO

A partir de la Ilustración del siglo XVIII la actividad científica alcanza gran prestigio por su eficacia cognoscitiva. La ciencia moderna, con Newton como máximo exponente, es capaz de dar cuenta de todos los fenómenos de la realidad, es capaz de describir su comportamiento y de explicar sus causas. Más tarde, a partir de la Revolución industrial del siglo XIX, al prestigio de la ciencia por su eficacia cognoscitiva se le añade el prestigio por su capacidad utilitaria, pues permite construir máquinas que dan al ser humano el dominio sobre esa realidad antes simplemente conocida. Surge entonces el positivismo. Más que un movimiento filosófico o una corriente científica, el positivismo es una mentalidad o es la convicción de que no se puede entender la ciencia como una forma más de conocimiento, sino que el conocimiento se tiene que identificar con la ciencia. El sentido del conocimiento es definido por lo que las ciencias efectúan y puede ser explicitado de manera suficiente mediante el análisis metodológico, y la idea de verdad se reduce a la idea de verificabilidad: sólo es válido o real lo que puede ser verificado utilizando el método de las ciencias físicas, lo que puede ser medido y repetido mediante diferentes experiencias comunicables e intercambiables.

Sin embargo, ya en el siglo XIX aparecen diversos autores que critican la pretensión del conocimiento de las ciencias físico-matemáticas de erigirse en el único conocimiento válido. En general, estos pensadores admiten que el conocimiento científico es necesario y útil, que al predecir mediante leyes matemáticas los hechos que van a suceder no sólo podemos

protegernos de ellos, sino que además podemos dominarlos y utilizarlos para resolver los problemas que nos presenta la vida cotidiana: cloacas, energía eléctrica, máquinas, mejoras sanitarias, etc. Pero estos pensadores insisten en que esta eficacia se consigue renunciando a conocer propiamente lo que son las cosas, renunciando a conocer las substancias, limitándose al esquema matemático de sus relaciones y al empleo metódico de la medida y el experimento. Resulta que al ocuparse matemáticamente de los objetos o hechos, la ciencia puede explicarlos, puede responder a cuestiones del tipo cómo, dónde, cuándo, mostrar el lugar que ocupan en la cadena de causas y efectos que es la realidad, pero no puede responder a la cuestión acerca de qué son los objetos o hechos en sí mismos, ni tampoco puede responder a la cuestión acerca de por qué son, no puede insertarlos en la búsqueda del sentido o fundamento de su existencia que realiza el ser humano.

Sucede además que el hecho de erigir este conocimiento objetivo de las ciencias naturales en el único posible y extenderlo al ámbito de las relaciones humanas y sociales acaba despersonalizando al sujeto humano. Para que pueda servir como centro de referencia del conocimiento objetivo de la ciencia, el sujeto individual y singular es despojado de toda determinación, de todo lo que hace que sea un yo y no otro, y convertido en un sujeto formal y genérico, en un mero dato que se halla insertado en una realidad convertida a su vez en una red de abstracciones y de estructuras cuantitativas. Las mismas ecuaciones matemáticas dominan la construcción de puentes, el intercambio de mercancías, la aplicación de la justicia y las relaciones personales. Lo universal se transforma en colectivo, lo necesario en repetible, y los individuos se reducen a meros cuerpos materiales despersonalizados, sin conciencia, sin moral, sin posibilidad de decisión, sumidos en el desconcierto, y con la única preocupación de la supervivencia.

Es precisamente para evitar esta existencia absurda y sin sentido que estos pensadores insisten en la necesidad de recuperar lo específicamente humano, lo vital, las experiencias personales, todos aquellos aspectos que permiten realizar valoraciones de las personas y de sus actos, que permiten hablar de una verdad o de un sentido más allá de la eficacia y del rendimiento de las ciencias físicas. Se trata de un amplio conjunto de autores y de movimientos filosóficos que formulan esta intuición básica según sus propias circunstancias e intereses: el vitalismo, el marxismo occidental, el existencialismo, el personalismo, la Escuela de Frankfurt, la fenomenología o la llamada hermenéutica moderna, siendo estos últimos movimientos los que ahora nos interesan.

2. HERMENÉUTICA Y FENOMENOLOGÍA

El romántico Friedrich Schleiermacher es uno de los primeros pensadores que apela al sentimiento vivo frente al frío racionalismo de la Ilustración. Además, reduciendo todos los problemas de interpretación a problemas de comprensión desarrolla una hermenéutica o conjunto de reglas de interpretación gramaticales y psicológicas que se aparten de cualquier dictadura dogmática de contenido y permitan el acceso a aquello que los demás han querido decir hablando o escribiendo, que permitan el acceso a la verdad que se oculta en el texto.

Más tarde, Johann Gustav Droysen señala la diferencia entre el método de las ciencias naturales, que se basa en la explicación, en mostrar mediante leyes universales y necesarias el lugar que ocupa el hecho particular del que nos ocupamos en la cadena de causas y efectos que es la realidad, y el método de las ciencias históricas, que se basa en la comprensión, en captar lo particular en su sentido y su significación propios.

Finalmente, la tendencia hermenéutica del romanticismo alemán culmina con Wilhelm Dilthey, el primero en establecer formalmente la dualidad entre las ciencias de la naturaleza, caracterizadas por un método explicativo de tipo analítico e intelectual, y las ciencias del espíritu, caracterizadas por un procedimiento de descripción comprensiva en el que intervienen todas las fuerzas anímicas del sujeto humano. Formula entonces el concepto de vivencia, que designa ese carácter especial de los datos de las ciencias del espíritu, que no contienen nada que en último instancia resulte extraño a la conciencia del sujeto humano que los capta. Mientras que las ciencias de la naturaleza, como la física, la química o la geología, se dedican a explicar los hechos externos de un modo objetivo, a analizarlos y a calcularlos como si fueran independientes del sujeto, las ciencias del espíritu, como la historia, la filosofía o la estética, se dedican a comprender los sucesos a partir de la propia vivencia del sujeto, que objetiva su propio acontecer vital para tratar de establecer aquello que le ha determinado, las estructuras históricas.

Aparece entonces la figura de Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología, que aunque no es propiamente un autor de la corriente hermenéutica mantiene importantes contactos con ella gracias a su distinción entre el mundo natural y el mundo espiritual o fenomenológico. El mundo natural es el mundo de las cosas corpóreas espacio-temporales sometidas a la relación causa-efecto y captadas por las conciencias individuales, a partir de lo cual las ciencias físicas y exactas construyen lo verdadero. El mundo espiritual o fenomenológico es el mundo del acto puro de conciencia del sujeto, que en vez de captar las cosas como meras realidades cor-

póreas con una posición existencial determinada las capta como objetos o vivencias, como esencias o sentidos que permanecerán en todas las apariciones de la cosa ante las conciencias humanas individuales, haciendo posible la constitución del mundo natural y toda significación. Por ejemplo, una mesa es una cosa real a la que la conciencia pura en general, lo común a todos los sujetos humanos, le ha otorgado un sentido, una manera de unificación, un carácter de objeto que siempre poseerá cada vez que se percibida por una conciencia individual, y este objeto es el que luego es medido y utilizado por la ciencia físico-matemática. Como indica Husserl, la ingenuidad del científico es tal que no comprende que todas las verdades que él gana como objetivas y aún el propio mundo natural u objetivo que es el sujeto de sus fórmulas es el constructo de su propia de vida, que llega a ser tal en él mismo.¹

Para precisar esta idea de Husserl, nos puede resultar útil comentar un pequeño texto suyo titulado “La tierra no gira”, que escribió en 1934 y que fue publicado después de su muerte.² Según este texto, la ciencia astronómica nos indica que el Sol está inmóvil en el centro del sistema solar y la Tierra, la Luna y los demás planetas giran a su alrededor. Pero resulta que los seres humanos, que vivimos en la Tierra, vemos y decimos que cuando amanece sale el Sol y que cuando anochece el Sol se pone. Hay por tanto un conflicto entre el mundo vivido y el mundo conocido, entre la vivencia y el conocimiento. Y lo que es peor, este conflicto se resuelve identificando lo verdadero con lo objetivo o conocido y tachando a lo vivido como algo aparente o falso.

Pues bien, Husserl afirma que lo que él pretende con la fenomenología es reivindicar ese mundo vivido como origen de todos nuestros conocimientos. Sucede que la ciencia astronómica, que trata a la Tierra como un objeto más y le atribuye un movimiento en el espacio, ha nacido en la Tierra, y es aquí, en la Tierra, donde se ha definido lo que son objetivamente el movimiento, el reposo, el espacio y la misma objetividad en general. Este aquí, la Tierra, no es un lugar más, es el lugar en el que han surgido las experiencias que han dado lugar a los enunciados científicos, y por tanto, si el mundo vivido está en el origen del mundo conocido o mundo objetivo, no puede identificarse si más lo objetivo o conocido con lo verdadero y lo vivido con lo falso, pues, a su manera, el mundo vivido es más

¹ E. HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Martinus Nijhoff. Volumen VI. p. 99. Traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica. p. 101.

² Existe una traducción castellana de A. Serrano de Haro: *La tierra no se mueve*. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. Madrid. 1995.

verdadero que el mundo conocido o mundo objetivo, es más verdadero que el mundo considerado verdadero. Si el saber se reduce exclusivamente al ámbito de los hechos físicos y constatables, concluye Husserl, se impide que el ser humano pueda buscar el sentido de su propia existencia, y por ello es necesario tener en cuenta las vivencias del ser humano, vivencias de las que todo conocimiento proviene.

De la fenomenología de Husserl parte también Martin Heidegger, aunque considera que su maestro privilegia en demasía lo cognoscitivo o intelectual frente a otros aspectos. Así, la conciencia pura e inmutable husserliana enfrentada a los objetos no es el dato más simple y originario, sino una ilusión generada por el conocimiento teórico, el cual introduce en la vida natural la relación objetivante “sujeto que tiene delante un objeto” en que consiste su propia estructura, y con ello deforma esa vida natural o espontánea impidiendo el acceso a su auténtica fuente de significación. Para acceder esta auténtica fuente de significación, a lo originario e inmediato, es necesario realizar lo que Heidegger llama una “hermenéutica de la facticidad”, es decir, una interpretación de la actividad práctica de la vida. Nos encontramos entonces con el hecho de que cada yo se encuentra consigo mismo en el mundo en aquello en lo que vive o de lo que se ocupa, en el hallarse inmerso en un proceso temporal e histórico constituido por unos conjuntos de objetos a los que integra en sus propios sentimientos o estados de ánimo, dándoles un sentido, una utilidad, y con los cuales se proyecta hacia delante, abriendo posibilidades, erigiendo el mundo que forma parte de su propio ser.

Lo primario que se trata de comprender no será accesible desde los conocimientos de un sujeto acerca de los objetos, ni siquiera desde los actos del sujeto sobre los objetos, sino desde los comportamientos del sujeto, que incluyen tanto a los objetos como a lo que el propio sujeto experimenta en sí mismo. Y por lo tanto, “hermenéutica” ya no significa sólo el arte de la comprensión y de la exposición, sino el intento de definir lo esencial del ser humano, que comprendiéndose originariamente a partir de sus comportamientos se proyecta y origina el mundo y la historia, que a su vez lo exponen tal y como es.³

Llegamos así al autor del que nos vamos a ocupar más extensamente, Hans-Georg Gadamer, filósofo y filólogo que en 1960 publica *Verdad y método*, obra en la que combina el horizonte histórico de Dilthey, la des-

³ M. HEIDEGGER: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesammelte Werke. Klostermann. Vol. 63. & 3, pp. 14-19. Traducción castellana: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza. pp. 32-38; *Sein und Zeit*. Niemeyer. § 12, pp. 52-59 y § 32, pp. 148-153. Traducción castellana: *Ser y tiempo*. Trotta. pp. 79-85 y 172-177.

cripción fenomenológica de Husserl y la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, logrando la exposición más elaborada e influyente de la corriente hermenéutica moderna.⁴ *Verdad y método* es una obra de madurez fruto de una prolongada y cuidada reflexión.

Cuando Gadamer la publica tiene ya 60 años y hasta entonces apenas había dado a conocer algunos textos menores. Del mismo modo, todo lo que publicará después, con la excepción de algunos estudios sobre la historia de la filosofía y diversos escritos ocasionales, serán complementos, ampliaciones, y comentarios sobre diversos aspectos de su obra magna. Una recopilación de los cuales es editada por el propio Gadamer en 1986 como volumen adicional y a su vez es traducida al castellano con el título de *Verdad y Método II*.

3. VERDAD COMO ADECUACIÓN Y VERDAD HERMENÉUTICA

La intención de *Verdad y método* se muestra en el título. No se trata de rechazar todo conocimiento metódico y reemplazarlo por una alternativa irracional o puramente intuicionista, ni de formular un método de la comprensión que permita someter los textos al conocimiento científico al igual que sometemos los demás objetos de la experiencia. Se trata de afirmar la existencia de una verdad que no puede ser captada por el método de las ciencias físico-matemáticas, que es previa a lo científico, pues se da en el horizonte originario de la experiencia general a partir del cual los seres humanos nos orientamos en el mundo. Y esta verdad se produce en las llamadas ciencias del espíritu, como la filosofía o la historia, en la ciencia jurídica, en la ciencia teológica o en las experiencias con las obras artísticas. Veamos esto con detalle.

El concepto de verdad de las ciencias físico-matemáticas o experimentales es el concepto de verdad como adecuación, que es también lo que habitualmente se entiende por verdad. Según este concepto tradicional, la verdad es la adecuación de la representación o imagen que hay en la mente del sujeto con el objeto exterior del que se ocupa, ligando así estrechamente verdad y conocimiento. Por tanto, la verdad no está ni en el sujeto ni en el objeto al que se refiere, que es en sí lo que es y permanece indiferente durante todo el proceso. La verdad está en la unión de representaciones o juicio que el sujeto hace sobre el objeto. Si la representación que

⁴ El propio Gadamer reconoce esta triple influencia al final de la introducción de *Verdad y método*. H. G. GADAMER: *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke. Mohr. Band I, p. 5. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sígueme. p. 27. Lo que no excluye, por supuesto, la decisiva influencia que sobre él ejercen otros grandes autores del pasado, especialmente Platón y Hegel.

hay en la mente del sujeto o el juicio que afirma coincide con el objeto hablamos de verdad, si no coincide hablamos de falsedad. Por ejemplo, si me ocupo de una mesa y digo “la mesa es blanca” lo verdadero o lo falso no están en la mesa, sino en lo que afirmo sobre ella, y el juicio será verdadero si la mesa es blanca y será falso si no lo es. Lo que además puede comprobarse, verificarse, mediante la experiencia sensible.

Pero cuando analizamos el texto de un filósofo, estudiamos un hecho del pasado, aplicamos a un caso particular las leyes jurídicas generales o reflexionamos sobre la divinidad, cuando contemplamos un cuadro, asistimos a la representación de un espectáculo, leemos un poema o escuchamos música, estamos accediendo a una verdad que no puede verificarse del mismo modo que se verifican las afirmaciones sobre el mundo material. En la experiencia del arte, en la experiencia filosófica o en cualquier experiencia de la tradición histórica que vaya más allá de la mera investigación o de la mera catalogación de unos hechos, no nos limitamos a conocer empíricamente algo que está simplemente fuera de nosotros o enfrente, como están los objetos de las ciencias respecto del sujeto, sino que nos estamos ocupando de algo que nos implica y nos afecta, estamos intentando comprender. No se trata de un contenido de saber desligable de nosotros y al que nos refiramos objetivamente, se trata de una posibilidad nuestra, de un saber que es a la vez un saberse.

Cuando comprendemos algo, sea un hecho histórico o poema, lo experimentamos de una manera que va más allá de lo meramente objetivo y accedemos a una verdad comprensiva o extracientífica, lo vinculamos con toda nuestra experiencia del mundo, y por tanto nos estamos ocupando de cómo somos y de cómo sentimos, de cómo vivimos, nos estamos comprendiendo a nosotros mismos.⁵ En palabras de Gadamer:

La experiencia de la tradición histórica va fundamentalmente más allá de lo que en ella es investigable. Ella no es sólo verdad o no verdad en el sentido en el que decide la crítica histórica; ella proporciona siempre verdad, una verdad en la que hay que lograr participar (...) No es sólo que la tradición histórica y el orden de vida natural formen la unidad del mundo en que vivimos como hombres; el modo como nos experimentamos unos a otros y como experimentamos las tradiciones históricas y las condiciones naturales de nuestra existencia y de nuestro mundo forma un auténtico universo hermenéutico con respecto al cual nosotros no estamos encerrados entre barreras insuperables sino abiertos a él. (*Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke. Mohr. Band I, pp. 3-4. Traducción castellana: Verdad y método. Sígueme. pp. 25-26*).

⁵ J. GRONDIN: *Introducción a Gadamer*. Herder. pp. 123-127.

Evidentemente, la palabra clave es “participar”. La comprensión de un hecho histórico, de un texto antiguo o de una obra de arte remite a una lógica de la participación que precede a la lógica de la objetivación.⁶ En todas estas actividades, y en las ciencias del espíritu en general, lo esencial no es controlar al objeto entendido como lo otro o lo extraño, a la manera de las ciencias de la naturaleza, sino la relación previa con el objeto:

Lo que yo afirmo es que lo esencial de las «ciencias del espíritu» no es la objetividad, sino la relación previa con el objeto. Yo completaría, para esta esfera del saber, el ideal de conocimiento objetivo, implantado por el *ethos* de la cientificidad, con el ideal de «participación». Participación en los temas esenciales de la experiencia humana tal como se han plasmado en el arte y en la historia. En las ciencias del espíritu, éste es el verdadero criterio para conocer el contenido o la falta de contenido de sus teorías. Yo he intentado mostrar en mis trabajos que el modelo del diálogo puede aclarar la estructura de esta forma de participación. Porque el diálogo se caracteriza también por el hecho de no ser el individuo aislado el que conoce y afirma, el que domina una realidad, sino que esto se produce por la participación común en la verdad. (“Probleme der praktischen Vernunft”. *Wahrheit und Methode. -2. Ergänzungen, Register. Gesammelte Werke.* Mohr. Band II, p. 323. Traducción castellana: “Problemas de la razón práctica”. En *Verdad y método II.* Sigüeme. p. 313).

En este pasaje Gadamer resume perfectamente la intención de su hermenéutica. No se trata de rechazar el conocimiento o la verdad objetiva que proporcionan las ciencias físico-matemáticas o experimentales, sino de completarlas con otro tipo de conocimiento o de verdad diferente, el conocimiento o la verdad que surgen en diversas experiencias del ser humano basadas en la participación. Experiencias que son incluso previas a las experiencias meramente objetivas, y en las que dicho ser humano busca su sentido o fundamento, su lugar en esa totalidad de la que forma parte y a la que denomina mundo.

Cada una de las tres partes de *Verdad y método* se ocupa así del análisis de una de estas experiencias. En la primera parte se estudia el ámbito de la experiencia artística, qué sucede cuando comprendemos una obra de arte. La segunda parte estudia el ámbito de las ciencias del espíritu, qué sucede cuando comprendemos un texto o un hecho del pasado. Finalmente, la tercera parte se ocupa de la experiencia del lenguaje en tanto que es en el lenguaje como diálogo donde hay una experiencia más inmediata de participación y de pertenencia.

⁶ G. DENIAU: *Cognitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer.* OUSIA. p. 168.

4. VERDAD HERMENÉUTICA Y EXPERIENCIA ESTÉTICA

En el ámbito de la experiencia artística, analizada en la primera parte de *Verdad y método*, Gadamer se refiere a dicha comprensión como un juego de la representación (Selbstdarstellung), un momento estructural en el cual no hay un sujeto objetivante que se halla frente a un objeto, sino un “theoros” o sí mismo que es inherente a un “Gebilde” o algo que acontece y con ello le hace tener una experiencia propia del mundo. No se trata de que el sujeto esté ante una obra de arte o un texto que le transmita un sentido conceptual, sino de que el sujeto se halla ante algo que acontece y entonces él se sabe a sí mismo, accede a la verdad hermenéutica y toma conciencia de sí mismo como parte específica de esa totalidad que es el mundo, al mismo tiempo que lo acontecido se conforma o adquiere plena identidad, está ahí como lo que es y sólo como lo que es, en sí mismo, y no como una simple construcción:

Cuando una obra nos llega, entonces ya no existe un objeto ante nosotros, un objeto por el que pasemos la mirada y que examinemos buscando una intención de sentido conceptual. Es lo contrario: la obra es un acontecimiento. Nos golpea, nos produce un vuelco por cuanto presenta un mundo propio hacia el que, por así decir, nos vemos arrastrados. (C. Dutt (Ed.): *Hans-Georg Gadamer im Gespräch (Hermeneutik / Ästhetik / Praktische Philosophie*. Winter. Traducción castellana: *En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica – Estética – Filosofía Práctica*. Tecnos, pp. 82-83).

La verdad del teorema de Pitágoras es una verdad objetiva o idéntica que posee un único y mismo sentido, que siempre se transmite de la misma manera y comunica lo mismo a todas las personas y en todas las épocas. Pero cuando una persona comprende la novela *Don Quijote*, o la obra teatral *Hamlet*, o el cuadro de la *Mona Lisa*, acontece una verdad hermenéutica o participativa, pues todos estos elementos significan cosas diferentes para personas diferentes según su época y su circunstancia propia. La verdad hermenéutica sólo se da si es verdad para mí, si me incluye, mientras que si es una verdad para todos, objetiva e impersonal, entonces es una verdad objetiva, como la verdad del teorema de Pitágoras.⁷

Ahora bien, esto implica que para que se produzca la experiencia estética que permite acceder a la verdad hermenéutica no es suficiente con que una persona contemple un cuadro o asista como espectador a una repre-

⁷ J. PEGUEROLES: *L'hermenèutica de Gadamer*. Facultat de Teologia de Catalunya. p. 38; “La revolución hermenéutica de H. G. Gadamer”. *Espíritu*, 128 (2003). p. 199.

sentación teatral. La experiencia estética exige que el sujeto se apasione y vaya más allá de la apariencia objetiva de la obra, que se produzca un juego de la representación durante el cual el sujeto se abandona completamente, dejando de ser conciencia dominante, al mismo tiempo que la obra va adquiriendo sentido o identidad en tanto que acontece o se conforma, en tanto que alguien la contempla u observa:

(...) la obra de arte no es ningún objeto frente al cual se encuentre un sujeto que lo es para sí mismo. Por el contrario la obra de arte tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta. El «sujeto» de la experiencia del arte, lo que permanece y queda constante, no es la subjetividad del que experimenta sino la obra de arte misma. Y éste es precisamente el punto en el que se vuelve significativo el modo de ser del juego. Pues éste posee una esencia propia, independiente de la conciencia de los que juegan. (*Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke. Mohr. Volumen I, p. 108. Traducción castellana: Verdad y método. Sígueme. p. 145).*

La experiencia estética no es una experiencia completamente subjetiva o completamente objetiva, sino que es un proceso participativo durante el cual el sujeto pierde en cierto modo su identidad para recuperarla más plenamente. Una representación teatral exige el conjunto formado por actores, que al representar la obra permiten su acontecer o hacerse presente, y por espectadores, ante los cuales la obra acontece. Por una parte la obra acontece o se conforma, la realidad se manifiesta, y por otra parte el sujeto que experimenta dicha realidad se transforma.⁸ Lo que requiere una serie de precisiones.

En primer lugar, y a diferencia de lo que ocurre en la teoría del conocimiento tradicional utilizada por las ciencias naturales, en la comprensión estética no puede distinguirse entre verdad y sentido. Según la teoría tradicional del conocimiento, un hecho o un juicio poseen sentido si son razonables, si se refieren a algo, si tienen un propósito o una meta, y sólo entonces puede haber o no verdad, lo que debe verificarse o comprobarse por la experiencia. Por ejemplo, si yo digo “está lloviendo” esta afirmación posee un sentido, es razonable y se refiere a algo, y si quiero comprobar su verdad puedo asomarme a la ventana o salir a la calle, resultando verdadera si efectivamente está lloviendo o resultando falsa si no llueve. Pero en la comprensión estética si hay sentido ya hay verdad, la verdad o sentido es aquello que acontece y el sujeto incorpora a su experien-

⁸ J. F. ZÚÑIGA: *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.* Universidad de Granada. pp. 202-217.

cia del mundo y de sí mismo. Es más, ni siquiera puede haber una comprensión estética falsa o errónea, sino que se produce o no se produce, la verdad hermenéutica acontece o no acontece.

En segundo lugar, si la comprensión de la obra de arte o de un texto del pasado está mediada por la época en la que se encuentra el ser humano y por sus características particulares, está condicionada por el propio horizonte histórico, parece que se desemboca en el relativismo, en la afirmación de que no existen las obras de arte en sí o los textos históricos en sí, que no poseen un único sentido, que no hay una verdad absoluta, sino que sólo son posibles diferentes interpretaciones. Pero según Gadamer sí que existen una obra de arte en sí o un texto histórico en sí, lo que sucede es que no se revelan en una única situación o momento, como un todo terminado, sino que van revelando diferentes aspectos suyos, se van conformando, a partir de las diferentes experiencias estéticas o comprensiones históricas que originan en los diferentes sujetos, y que van configurando dicha obra de arte o dicho texto histórico, que le van dando su sentido o verdad.

5. VERDAD HERMENÉUTICA Y EXPERIENCIA HISTÓRICA

En el ámbito de las ciencias del espíritu, y en especial de la historia, analizado en la segunda parte de *Verdad y método*, Gadamer insiste en que cuando comprendemos un hecho o un texto histórico formamos parte de la totalidad de la historia y nos sujetamos a su continuidad, pues es el bagaje de la continua influencia del pasado lo que en general nos capacita para progresar en comprensión. No es tanto un acto de subjetividad como un acto de inserción de la propia individualidad en un proceso de tradición, un contacto continuo entre el pasado y el presente. Para comprender algo, primero tenemos que estar instalados en un horizonte significativo a partir del cual pueda en primer lugar aparecer el objeto de nuestra comprensión, pueda interesarnos o arrastrarnos hacia él, y pueda en segundo lugar empezar a ser comprendido, produciéndose la conciencia propia del sujeto como parte de la totalidad histórica. Y este horizonte nos lo da la tradición en la que nos movemos:

(...) la autocrítica de la conciencia histórica llega al cabo a reconocer movilidad histórica no sólo en el acontecer sino también en el propio comprender. El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método.

(*Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke. Mohr. Volumen I, p. 295. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sígueme. p. 360).

No es posible ese conocimiento especializado y metódico libre de todo supuesto previo al que aspira la ciencia desde la Ilustración, pues en todo conocimiento subyace siempre un presupuesto que surge de la tradición, un prejuicio legítimo. Es cierto que hay prejuicios ilegítimos o no justificados, como la dogmática sumisión o sujeción a una autoridad o los que resultan de la precipitación de nuestros juicios. Pero también hay prejuicios legítimos o justificados, prejuicios que permiten al individuo reconocer el valor de la tradición y a partir de ello reconocer su propia productividad. Por eso, el rechazo extremo de la Ilustración a todo prejuicio al considerar que basta un uso metódico y disciplinado de la razón para evitar cualquier error no deja de ser a su vez un prejuicio ilegítimo.⁹ Como también es un prejuicio ilegítimo el que en el nombre de un conocimiento sin presupuestos y objetivo se transfiera sin ninguna modificación metodológica el método de las ciencias físicas a otras áreas como el conocimiento de la sociedad.¹⁰

Un prejuicio legítimo no es otra cosa que una precomprensión transmitida históricamente que precede a la inteligencia, la cual se logra después mediante una exposición metodológica, y que muestra precisamente la existencia de ese estado original natural o primer horizonte previo de experiencia general del mundo al que Gadamer llama verdad. Si podemos comprender textos o acontecimientos históricos del pasado es porque hay en nosotros una influencia de ese pasado, y en la medida que influye en nosotros influirá también en nuestra exposición de esos textos o acontecimientos y por tanto influirá también en las generaciones siguientes, comunicando ese horizonte originario o verdad que se haya por debajo de todo conocimiento científico, y que es más importante que todo conocimiento científico, pues es la que nos proporciona el ser real de cada uno de nosotros en tanto que nosotros no somos más que una parte o momento del acontecer o conformarse histórico y el sentido de nuestra existencia forma parte del sentido general de la historia:

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de

⁹ H. G. GADAMER: *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke. Mohr. Band I, pp. 270-290. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sígueme. pp. 331-353.

¹⁰ H. G. GADAMER: "Semantik und Hermeneutik". *Wahrheit und Methode*. -2. *Ergänzungen, Register*. Gesammelte Werke. Mohr. Band II, p. 181. Traducción castellana: "Semántica y hermenéutica". En *Verdad y método II*. Sígueme. p. 178.

la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser. (*Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke. Mohr. Band I, p. 281. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sígueme. p. 344).

Es nuestro hallarnos en un determinado contexto histórico lo que permite que podamos comprender un texto del pasado, y evidentemente nuestra comprensión estará determinada por ese contexto. Pero eso no significa que sólo haya una manera posible de comprender el texto, que todos los que comparten nuestro contexto u horizonte histórico encuentren en el texto el mismo sentido, pues en la comprensión también intervienen nuestras circunstancias personales.

Cuando estamos comprendiendo el texto, cuando le hallamos un sentido o una verdad, se produce lo que Gadamer denomina una fusión de horizontes, formamos parte de lo que estamos comprendiendo, nos estamos comprendiendo a nosotros mismos y encontrando nuestro sentido o verdad. Del mismo modo, esto tampoco significa que el texto no tenga un sentido en sí, que tenga tantos sentidos como personas lo comprendan. Lo que significa, como sabemos, es que su sentido en sí no está dado o cerrado, sino que se va dando o conformando a partir de esas sucesivas y diferentes comprensiones que forman parte del discurrir histórico en general del que todos los seres humanos participamos, que en el fondo todos los seres humanos somos, cada uno de una manera propia. Sin que sea posible realizar una síntesis global y definitiva de la historia que muestre un sentido o una dirección, del mismo modo que no podemos alcanzar una visión del mundo que sea completa y acabada. Ni al mundo ni a la historia los podemos tratar como si fueran simples objetos externos opuestos a nosotros en tanto que sujetos, sino que los experimentamos siempre desde dentro, encontrándonos ya en ellos y siendo un momento de su continuo discurrir como lugar de la manifestación de las cosas, como el lugar de la verdad.¹¹

Ya hemos visto como para Heidegger existir es encontrarse en una situación y comprender lo que nos rodea para abrir posibilidades y proyectarnos hacia adelante, surgiendo la historia que nos incluye y nos explica. Algo muy parecido es lo que indica Gadamer, que fue discípulo de Heidegger. Si para Droysen la comprensión es un simple concepto metódico, un método que permite someter los textos al conocimiento científico, si para Dilthey comprender es un simple ideal de la experiencia vital huma-

¹¹ J. GRONDIN: *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*. Forum Academicum. p. 195.

na, un ir en contra del impulso inmediato de la vida y tratar de objetivar las estructuras históricas que nos han determinado, y si para Husserl comprender es un ideal metódico de la filosofía, un acceder al verdadero saber que se contrapone a la ingenuidad del ir viviendo, para Gadamer, como para Heidegger, comprender es la forma originaria de realización del ser humano, su modo de ser propio en cuanto que es poder ser o posibilidad. Aunque en lo que sí coincide Gadamer con Husserl es en el hecho de que esta comprensión se produce antes de toda diferenciación en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, antes de cualquier otra actividad, incluida la científica, que por tanto no es autofundamentada o autónoma, sino que es derivada del modo de ser propio del ser humano.

La comprensión permite el acceso a la pre-estructura o ámbito originario de la verdad que determina todo lo que el ser humano es. Estructura originaria que legitima todo conocimiento, no sólo el de las ciencias del espíritu, sino incluso el científico experimental. Tanto la racionalidad valorativa, centrada en las cuestiones morales y de sentido, como la racionalidad instrumental de las ciencias físico-matemáticas, centradas en la cuestión de cómo alcanzar un objetivo de la manera más rápida y eficaz, surgen de esa estructura originaria o verdad a la que se accede por la comprensión hermenéutica, por esa comprensión participativa que es un comprenderse:

El que «comprende» un texto (o incluso una ley) no sólo se proyecta a sí mismo, comprendiendo, por referencia a un sentido —en el esfuerzo del comprender—, sino que la comprensión lograda representa un nuevo estado de libertad espiritual. Implica la posibilidad de interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones en todas las direcciones, que es lo que constituye al «desenvolverse con conocimiento» dentro del terreno de la comprensión de los textos. Y esto vale también para el que se desenvuelve adecuadamente con una máquina, esto es, el que entiende su funcionamiento, o el que se maneja concretamente con una herramienta: supuesto que la comprensión basada en la racionalidad de la relación entre medios y fines está sujeta a una normativa distinta de la que preside la comprensión de expresiones vitales o de textos, lo que es verdad es que en último extremo toda comprensión es un comprenderse. (*Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke. Mohr. Band I, pp. 264-265. Traducción castellana: Verdad y método. Sígueme. pp. 325-326*).

6. VERDAD HERMENÉUTICA Y LENGUAJE

La experiencia estética en la que el gozo del sujeto y la obra de arte se fusionan de un modo total surgiendo la verdad originaria es un fenómeno escaso que, además, resulta muy difícil de formular mediante conceptos. Del mismo

modo que es poco corriente el acercamiento a un texto o un hecho histórico que permita su comprensión más allá de la mera enumeración de datos. Por este motivo Gadamer defiende que lo que se da más habitualmente es una comprensión restringida que se manifiesta especialmente en el carácter lingüístico que en última instancia poseen todos nuestros actos. La fusión de horizontes que se produce en la experiencia estética o en la comprensión de un texto del pasado se produce en menor medida durante un diálogo. Si dos personas pueden dialogar es porque comparten un mismo sentido o ámbito a partir del cual realizan sus respectivas interpretaciones, lo que permite que un tema acceda a la expresión no en calidad de algo perteneciente a uno de los interlocutores, sino en calidad de algo común.

Comprender una obra de arte o un texto no deja de ser conversar con ellos, mantener un diálogo en que les preguntamos y ellos responden, y sus respuestas son a su vez preguntas dirigidas a nosotros mismos.¹² Pero lo mismo sucede con cualquiera de nuestras actividades. Hagamos lo que hagamos, pensar, escribir una carta, comprar ropa, trabajar, ver la televisión, etc., estamos siempre creando significados lingüísticos, comunicándonos con las demás personas, dialogando. Y dado que todo lo lingüístico se asocia siempre con la comprensión, resulta que estamos en cierto modo accediendo a una comprensión restringida de esa estructura ontológica universal a la que llamamos mundo, a esa verdad originaria que es condición de posibilidad de cualquier cosa a la que nuestro entendimiento pueda dirigirse:

Así, no necesita demostración la tesis de que todo entendimiento es un problema lingüístico y que su éxito o fracaso se produce a través de la lingüisticidad. Todos los fenómenos del entendimiento, de comprensión e incomprensión que forman el objeto de la denominada hermenéutica constituyen un fenómeno de lenguaje. Pero la tesis que intentaré desarrollar aquí es aún más radical. Enuncia que no sólo el proceso interhumano de entendimiento, sino el proceso mismo de comprensión es un hecho lingüístico incluso cuando se dirige a algo extralingüístico o escuchamos la voz apagada de la letra escrita, un hecho lingüístico del género de ese diálogo interno del alma consigo misma, como definió Platón la esencia del pensamiento. (“Sprache und Verstehen”. *Wahrheit und Methode. -2. Ergänzungen, Register. Gesammelte Werke. Mohr. Band II*, p. 184. Traducción castellana: “Lenguaje y comprensión”. En *Verdad y método II*. Sígueme. p. 181).

En última instancia, toda interpretación no es más que la forma de realizarse la comprensión, interpretación o comprensión que se desarrolla en

¹² J. F. ZÚÑIGA: *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. Universidad de Granada. p. 275.

el medio de un lenguaje, en un diálogo con el otro o en un diálogo con uno mismo que pretende al mismo tiempo dejar hablar al objeto.¹³

Existir es comprender, y toda comprensión tiene siempre un carácter lingüístico.

Es desde el lenguaje que se desarrolla toda nuestra experiencia del mundo, que se nos presenta el mundo, pues cada palabra que se pronuncia, o cada palabra que no se pronuncia, hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece y deja aparecer el conjunto de la visión del mundo que le subyace. Por eso puede afirmar Gadamer que **el ser que puede ser comprendido es lenguaje**.¹⁴ El lenguaje no es, como considera la teoría tradicional, un mero instrumento que utiliza el ser humano para expresar aquello que piensa, una representación del mundo ya presente en su conciencia. Pero tampoco es, como defiende la moderna filosofía del lenguaje, algo a lo que se reducen el mundo, el pensamiento y la propia conciencia. El mundo, el pensamiento y la conciencia existen antes del lenguaje, pero el mundo y el pensamiento sólo se dan o se hacen presentes a la conciencia a través del lenguaje. Nuestra experiencia del mundo es lingüística. El lenguaje es la mediación primaria e ineludible para el acceso de la conciencia al mundo, pues es el que articula toda conciencia y todo saber. Sólo comprendemos un mundo o un pensamiento hechos palabra, lingüísticos, pues sólo así pueden manifestar un sentido.¹⁵ La palabra revela la verdad antes de todo instrumentalismo del pensar.

Es precisamente debido a este papel intermediario del sistema del lenguaje que la interpretación y la comprensión no son un recurso complementario del conocimiento, sino que constituyen la estructura originaria de nuestro existir, previa incluso al conocimiento de las ciencias naturales. Frente a la ilusión idealista de una autocerteza de la conciencia y frente a la ingenuidad positivista de concebir los hechos que registramos como la verdadera dimensión de la realidad, Gadamer insiste en que sólo mediante la interpretación y la comprensión algo se convierte en hecho, en una realidad dada, que la realidad es el resultado de nuestra interpretación y de nuestra comprensión:

La interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como «algo» (...) La fundamentación del conocimiento no

¹³ H. G. GADAMER: *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke. Mohr. Band I, p. 392. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sígueme. p. 467.

¹⁴ H. G. GADAMER: *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke. Mohr. Band I, p. 478. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sígueme. p. 567.

¹⁵ J. PEGUEROLES: *L'hermenèutica de Gadamer*. Facultat de Teologia de Catalunya. pp. 49-50.

puede evitar en el ámbito de las ciencias naturales la consecuencia hermenéutica de que la realidad «dada» es inseparable de la interpretación. (“Text und Interpretation”. *Wahrheit und Methode. -2. Ergänzungen, Register. Gesammelte Werke. Mohr. Band II*, p. 339. Traducción castellana: “Texto e interpretación”. En *Verdad y método II*. Sigueme. p. 327).

Una cosa manifestada, lo objetivo, y una conciencia, lo subjetivo, sólo son pensables a partir de su participación en el proceso de conformación, a partir de su presencia en los sucesivos momentos estructurales del juego de la representación. Al igual que el ser de una obra de arte o de un texto histórico no pueden separarse de sus sucesivas manifestaciones ante los diversos seres humanos que los comprenden, pues es a través de estos juegos de representación que son totalidades que se van haciendo o conformando, que van adquiriendo un sentido, el mundo no puede separarse de su hacerse presente o darse a las diversas conciencias humanas, de su presentarse a la comprensión gracias al hecho lingüístico.

No es posible alcanzar una comprensión o visión del mundo que sea completa, y acabada, pues dicha comprensión tendría que hacerse desde fuera del mundo y los seres humanos sólo pueden comprender el mundo desde su propia situación en él, en tanto que el mundo no es nada distinto de sus diferentes comprensiones sobre él.¹⁶ Existe el mundo en sí, como una totalidad, pero no es una totalidad dada sino una totalidad que se va haciendo o conformando, que va adquiriendo sentido, a partir de las diversas experiencias o comprensiones que de ella va teniendo cada uno de los seres humanos.

Comprender, pensar, es dialogar, dialogar con una obra o un texto, dialogar con el otro, dialogar con uno mismo, formar parte de un juego inacabable en el que, frente a lo que habitualmente se le reprocha a Gadamer, el sujeto no sólo no resulta eliminado, sino que encuentra su fundamento, pues va constituyendo una visión del mundo propia que, junto con las visiones de los demás, forma parte de un sentido global en el que las certezas son sólo hipotéticas y no es posible alcanzar la seguridad de un cálculo. No se trata de alcanzar una posición absoluta, de determinar con precisión cada vez mayor el mundo de los objetos, ni de traspasar cualquier límite. Se trata simplemente de intentar orientarse en la totalidad del ser, en esa totalidad no definible objetivamente ni agotable por la explicación conceptual que es el horizonte mundano que nos rodea y de cara al cual vivimos.¹⁷

¹⁶ H. G. GADAMER: *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke. Mohr. Band I*, p. 451. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sigueme. p. 536.

¹⁷ H. G. GADAMER: “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”. *Wahrheit und Methode. -2. Ergänzungen, Register. Gesammelte Werke. Mohr. Band II*, pp. 504-506. Traducción castellana: “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer”. En *Verdad y método II*. Sigueme. pp. 398-400.

En conclusión, frente al ideal de dominio del conocimiento científico Gadamer defiende que el conocimiento y la comprensión no son un dominar, sino un participar en el ser y en la verdad.¹⁸ Integrar el comprender en el ser de lo comprendido es intentar reconciliar al ser humano con su finitud. Finitud que no es la simple constatación de un límite o de una futura desaparición, sino la apertura a un tú, la participación en una verdad entendida como la conformidad de todas las partes individuales con un conjunto, como un diálogo que no tiene por qué terminar con un ajuste. Cuando el sujeto comprende el acontecer histórico como proceso no desaparece ni sucumbe ante él, sino que se funde con él, se abre, y al abrirse encuentra su enraizamiento o sostén, su fundamento o sentido.¹⁹ El ser humano es, existe, de un modo ocasional o fáctico, concretando una serie de posibilidades en cada ocasión y utilizando un lenguaje también determinado u ocasional, pero en tanto que es capaz de comprender va más allá de su existencia ocasional o fáctica y participa del proceso constitutivo del ser en sí. Dicho de otra manera, en tanto que es un ser que vive en una situación concreta y dispone de un lenguaje concreto, el ser humano es temporal y finito, pero en tanto que es capaz de comprender forma parte de la tarea infinita de manifestarse o de conformarse el ser o el sentido de lo comprensible, de la verdad originaria, del mundo:

Cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece, y deja aparecer el conjunto de la acepción del mundo que le subyace. Por eso cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté ahí también lo no dicho, a lo cual se refiere como respuesta y alusión. La ocasionalidad del hablar humano no es una imperfección eventual de su capacidad expresiva, sino más bien expresión lógica de la virtualidad viva del hablar, que sin poder decirlo enteramente pone en juego, sin embargo, todo un conjunto de sentido. Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar. (*Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke. Mohr. Band I, p. 462. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sígueme. p. 549).

¹⁸ J. GRONDIN: *Introducción a Gadamer*. Herder. p. 230.

¹⁹ M. THEUNISSEN: "La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición". En VV.AA.: *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Síntesis. pp. 84-94.

EL CONOCER COMO ACTO DE SER

por JUAN FERNANDO SELLÉS
Universidad de Navarra

PLANTEAMIENTO: LA EQUIVALENCIA ENTRE CONOCER PERSONAL E INTELLECTO AGENTE

El planteamiento de este trabajo es peculiar de *teoría del conocimiento*, pero es bien notorio que esta disciplina (a pesar, o precisamente por su claridad) no le ha prestado suficiente atención a la noción clásica de intelecto agente. Además, los enfoques usuales en gnoseología son racionales, es decir, consideran que la razón o inteligencia es la instancia superior del conocimiento humano. Sin embargo, aquí se admite que por encima de la razón (conocimiento *esencial*) existen diversos niveles cognoscitivos humanos superiores (a los que podemos llamar *personales*), entre otras cosas porque conocer que la razón es una facultad no es conocimiento racional ninguno, sino considerar a esa potencia desde una instancia superior a ella.

En este trabajo se mantiene que el conocer *personal* es el conocer humano superior, es decir, el conocer a nivel de *ser*, esto es, la *persona* humana vista como *ser cognoscente*. Con otras palabras, no se trata sólo de que *tengamos* conocer (en la *naturaleza* o en la *esencia* humana), sino de que lo *somos* (a nivel de *acto de ser*). En este sentido cabe decir que cada uno *es* un conocer personal distinto que supera esos otros conocimientos que *tiene* a su disposición: el de los sentidos, el de la razón, etc. De acuerdo con lo que precede, se puede asimilar la noción clásica de *entendimiento agente* al *conocer personal*.

Por eso, a continuación se procede, en primer lugar, a la revisión sinté-

tica de esa noción en la historia de la filosofía. Tras ello se aborda la distinción real entre el intelecto agente y las demás instancias cognoscitivas humanas menores.

1. EL HALLAZGO ARISTOTÉLICO.

Como se recordará, frente a la teoría del conocimiento platónica¹, Aristóteles descubre la existencia del intelecto humano, en acto y agente, que garantiza toda la activación posterior del conocimiento racional humano. Para Aristóteles la *teoría* es la forma más alta de vida², y la instancia que permite la forma más alta de vida humana es precisamente el *intelecto agente*. En efecto, el Estagirita desveló en el hombre la existencia de un conocer en *acto*, al cual denominó *entendimiento agente*, cuya misión –según él– era la de activar al entendimiento llamado *paciente* suministrándole las especies inteligibles³. En otro lugar añadió que tal “intelecto viene de fuera y sólo él es divino, porque una actividad corporal no tiene nada en común con su actividad”⁴. Hasta aquí la concisión y síntesis a que nos tiene acostumbrados el filósofo de Atenas.

Una de las tesis aristotélicas incluida en el precedente pasaje es que el entendimiento agente está totalmente *separado*, esto es, que no se mezcla ni con el mundo, ni con el cuerpo humano, ni con los objetos, actos y

¹ Para PLATÓN no haría falta ningún intelecto agente, pues sustituyó su papel por el de las ideas innatas. En efecto, para él las formas estarían impresas en el alma humana de modo innato. De ese modo no se requeriría una luz humana cognoscitiva, pues el conocer del hombre sería *pasivo* respecto de la luz que derraman sobre él los objetos conocidos. Como se sabe, el innatismo de las ideas también fue aceptado por DESCARTES y LEIBNIZ. Pero esta posición no parece sostenible, porque en el que carece de algún sentido no debería carecer de las especies de los sensibles propios, y es manifiesto que no las posee.

² ARISTÓTELES, (1994): *Ética a Nicómaco*, l. X, cap. 7 (BK 1178 a 6-7), edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías; introducción y notas de Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 6ª ed.

³ “Puesto que en la naturaleza toda existe por una parte un principio que es como la materia para cada género de entes –y éste es el que está en potencia respecto de todas las cosas–, y por otra parte existe un principio causal y activo que las produce todas –como el arte por referencia a la materia–, es necesario que en el alma también se den estas distinciones. De hecho, existe, por una parte, el intelecto capaz de hacerse todas las cosas, por otra, el intelecto capaz de hacerlas todas, semejante a la luz (...). Y este intelecto es separado, sin mezcla, impasible, en acto por esencia (...). El agente es superior al paciente (...). Y porque es separado es por lo que sólo es propiamente inmortal y eterno... impasible”, ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, (1999): l. III, cap. 5 (BK 430 a 10-25), introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 4ª reimp.

⁴ ARISTÓTELES, *De generatione animalium* (1996): l. II, cap. 3 (BK 736 b 27), translatio Guillelmi de Moerbeke, edidit H. J. Drossaart Lulofs, editioni curandae praesidet L. Minio-Paluello, Bruges, Desclée de Brouwer.

hábitos de la inteligencia. Otra, que *viene de fuera*, es decir, que no pertenece al ámbito de lo intramundano o corpóreo (no lo recibimos como herencia de nuestros padres), lo cual denota su nobleza. Otra, que es lo *verdaderamente inmortal* en nosotros, pues no está sometido al cambio y a la corrupción de este cosmos.

Como es sabido, la tradición aristotélica se ha limitado casi exclusivamente al papel abstractivo que el Estagirita adjudicó al intelecto en acto, pero es claro que, si el intelecto agente es separado e inmortal, no se puede limitar a abstraer (puesto que tras la muerte del cuerpo ni se abstrae ni se requiere de tal menester). Además, si no se genera por ninguna causa cósmica, debe provenir de Dios, pues es él quien debe otorgarlo en cada hombre. Por otra parte, respecto de Dios, abstraer o dejar de hacerlo es irrelevante, porque Dios como ser puramente espiritual no se abstrae, ya que carece de materia. Por tanto, el entendimiento agente respecto de Dios debe tener una misión propia que no sea la abstractiva. En rigor, si el intelecto agente es el conocer más activo en nosotros, debe provenir de Dios y debe tener a Dios como tema, pues de lo contrario su última razón de ser quedaría sin explicar. Todo este planteamiento parece situarnos ante la clave del saber humano.

Perfilando más la cuestión, se puede decir que si el intelecto agente es acto y no potencia, será más que la inteligencia y la voluntad, puesto que son potencias. Y por ello, si de ellas se declara que son inmortales, el intelecto agente será más que inmortal. En efecto, Aristóteles (también sus comentaristas cristianos medievales) demuestra la inmortalidad del alma humana por medio de inmaterialidad de la inteligencia y la voluntad. Pero si el intelecto agente no se reduce a esas potencias, de él se puede decir que es más que inmortal. Superior a lo inmortal es lo eterno. Con todo, sólo Dios es eterno. Pero si la persona humana –merced a su intelecto agente– es más que inmortal, debe decir referencia respecto de lo eterno–, es decir, será *eternizable*.

En efecto, demostrada la inmaterialidad de las dos potencias superiores del alma humana (entendimiento y voluntad), se puede afirmar la inmortalidad del alma humana. Sin embargo, *inmortalidad* no es directamente equivalente a *eternidad*. El alma humana no es eterna. Sólo Dios lo es. Por eso, admitida la irreductibilidad del *acto* a lo *potencial* humano, el intelecto agente debe ser algo más que inmortal. Con esta deducción proveniente del legado aristotélico converge la tesis del cristianismo según la cual el destino de la persona humana tras la presente situación es coexistir con Dios. En virtud de ello parece pertinente decir que la persona humana se puede describir como *eternizable* y por tanto, se ve la pertinencia de emplazar el intelecto agente a nivel de *acto de ser*

plazar el intelecto agente a nivel de *acto de ser* humano. En consecuencia, el tema del intelecto agente será, por tanto, lo eterno, pero como él no lo es, y no es pertinente que quede privado de su tema, se puede describir como eternizable.

Tal conocer activo se puede considerar como la fuente de toda activación cognoscitiva posterior, aunque ésta sea indirecta. Es comúnmente aceptado que la *abstracción* es la primera operación intelectual. También se acepta que antes de la abstracción se necesita de un requisito previo: las llamadas *especies* de la sensibilidad intermedia, es decir, los objetos (imágenes o fantasías, recuerdos sensibles, proyectos concretos) de los sentidos internos, que deben ser abstraídos. Se admite además que, como la inteligencia es nativamente pasiva (*tabula rasa*), se requiere de un acto previo que active a la inteligencia a la par que abstraiga esas imágenes. De ahí que tradicionalmente se recurra a la noción de *intelecto agente* para dar razón de la abstracción. Pero si el papel de este entendimiento fuera principal o exclusivamente abstractivo, se podría objetar que el acto cognoscitivo superior carece tema propio, ya que lo abstraído constituye el objeto propio de la inteligencia. En consecuencia, se tendería a considerar el intelecto agente como una mera ayuda instrumental para la inteligencia. Sin embargo, de esta hipótesis surgen al menos estos inconvenientes: a) no es posible que lo más activo se subordine a lo potencial (el intelecto agente a la inteligencia); b) si carece de tema es absurdo, pues un conocer sin tema conocido es contradictorio; c) si se admite que no conoce, ¿cómo explicar que active cognoscitivamente las imágenes o a la inteligencia?, etc.

Para Aristóteles, y también para la tradición aristotélica posterior, el entendimiento agente parece limitarse a iluminar los objetos de la fantasía, siendo él mismo inconsciente. Sin embargo, si el intelecto agente es la fuente de todo el conocer humano, nada, salvo lo que es incognoscible, deberá ser ajeno a su luz. Seguramente, la clave de su comprensión pasa por su *personalización*. En efecto, si se admite que la persona *es* luz, conocer, y lo es por encima de lo que *tiene* conocido con sus facultades cognoscitivas, se puede hacer equivalente el intelecto agente al conocer personal, al conocer como *coacto de ser*. Corroborar esta tesis que ninguna de las facultades cognoscitivas humanas alcanza a saber que somos persona, puesto que ninguna lo es, y todas ellas son inferiores al ser personal. Pero si nos sabemos personas, aunque pueda existir una persona que no conozca con sus facultades (sensibles, razón...), sin embargo, no es posible la existencia de una persona que no sepa o no pueda llegar a saber que lo es. Nadie es persona sin conocer su sentido personal. Por tanto, el intelecto

agente no puede ser meramente una pieza cognoscitiva que se *tenga* para activar los objetos de la inteligencia, o a ésta, sino que su ser debe ser personal⁵. De otro modo: o es, en rigor, la persona la que conoce, o el conocer que tiene está de más, porque no le afecta íntimamente, personalmente.

Con todo, este hallazgo aristotélico ha sido uno de los temas filosóficos que más divergentes interpretaciones ha sufrido en la historia del pensamiento. En síntesis se pueden distinguir los siguientes periodos: a) Las hipótesis neoplatónicas, árabes y judías antiguas y medievales. b) La interpretación medieval cristiana, especialmente la tomista. c) La pérdida moderna y contemporánea de esta noción. c) La reciente recuperación. A continuación, las repasaremos agrupándolas de dos en dos.

2. LA INTERPRETACIÓN ANTIGUA Y MEDIEVAL DEL INTELECTO AGENTE.

Verdaderamente era un problema intrincado en la antigüedad clásica, y también en la Edad Media, el paso de lo sensible a lo inteligible en el conocimiento humano. Para solucionar esta dificultad se acudió a la noción de entendimiento agente. Testigos de esta cuestión fueron muchos pensadores; pero éstos interpretaron el intelecto agente de diversos modos, opiniones que se pueden agrupar bajo el siguiente par de postulados:

a) *El intelecto agente es extrínseco al hombre y nos ilumina*. Esta hipótesis contó históricamente con varios defensores, admitiendo entre ellos muchos matices (Alejandro de Afrodisia⁶, Plotino⁷, Simplicio⁸, Juan Filo-

⁵ "El intelecto agente no puede ser más humano: pertenece al orden personal", POLO, L. (1999): *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, 2ª ed., 12. Cfr. asimismo de este autor (2003): *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed.

⁶ ALEJANDRO DE AFRODISIA asimiló el intelecto agente aristotélico a Dios, que sería quien iluminaría nuestro entendimiento posible. De igual parecer fueron, siglos después, los árabes medievales AVEMPACE, ABUBACER, y AVERROES, así como algunos cristianos tales como DOMINGO GUNDISALVO, SIGER DE BRABANTE y los *averroístas latinos* del s. XIII. Cfr. sobre este tema mi trabajo (2004): "La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente," *Actas del XI Internacional de Filosofía Medieval*, Oporto, 26-32-agosto, 2002, (en prensa).

⁷ PLOTINO, a quien siguió TEMISTIO, mantuvo que el intelecto agente también es externo al hombre, y añadió que, aunque no coincide con Dios, es asimilado al *Nous* del que deriva todo conocimiento por participación. De semejante parecer neoplatónico fueron los pensadores judíos medievales ISAAC ISRAELI y AVICEBRÓN. Cfr. sobre este tema mi trabajo (2003): "La crítica tomista a la interpretación árabe y judía del intelecto agente", *Espíritu*, 128, pp. 207-226.

⁸ SIMPLICIO sostuvo que el intelecto agente es intuición intelectual y se identifica con las Ideas (influencia de Platón).

pón⁹, Al-Kindi y Al-Farabí¹⁰, Avicena¹¹, Averroes¹², algunos pensadores medievales cristianos¹³ y los *averroistas latinos*¹⁴). Pero todas estas variantes aceptaron explícita o implícitamente que nuestro conocimiento es *pasivo*, es decir, que el conocer humano no es acto, lo cual no parece correcto, pues conocer es conocer activamente, es decir, o se conoce en acto o no se conoce.

b) *El intelecto agente* (o aquello que hace sus veces) *es intrínseco al hombre*. Esta tesis, más certera, contó históricamente con varias opiniones divergentes (Aristóteles y sus seguidores cristianos medievales –Alberto Magno, Tomás de Aquino, Ramón Llull, etc.–¹⁵, los defensores del *hile-*

⁹ JUAN FILOPÓN identificó al intelecto agente con una supuesta alma única para toda la humanidad. No obstante, se trata de una afirmación no fácilmente sostenible, pues es claro que el conocer humano es propio de cada quién.

¹⁰ AL-KINDI Y AL-FARABÍ escribieron que el intelecto agente era "el último eslabón de las esferas celestes" que nos ilumina. Parecida fue la opinión de AL-GAZZALÍ, quién tampoco lo identificaba con Dios, pues tras éste admitía al Logos Divino y tras él al Intelecto Agente separado. De igual parecer que los dos primeros pensadores árabes fue el filósofo judío medieval MAIMÓNIDES. Cfr. RAMÓN GUERRERO, R., (2003), "El intelecto agente en Al-Farabi. Un comentario a su epístola sobre el intelecto", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, pp. 19-31; ORTEGA MUÑOZ, J.F., (2003), "El entendimiento agente: Ibn Gabirol y Maimónides", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, pp. 63-89.

¹¹ AVICENA mantenía que recibimos la inteligibilidad de las inteligencias separadas (los ángeles); esta doctrina tampoco puede ser correcta, pues si fuera así, no sería necesaria la dependencia entre el conocimiento de la mente humana y las potencias sensitivas, dependencia que es manifiesta a raíz de la abstracción. Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., (2003), "El entendimiento agente en Avicena", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, pp. 11-17.

¹² AVERROES admitió un único intelecto agente que hizo coincidir con Dios, y éste ilumina a todo hombre. Cfr. sobre este tema mi trabajo (2003): "¿Personalización o despersonalización del intelecto agente? Polo y los filósofos árabes Avicena y Averroes", *Studia Poliana*, 5, pp. 147-165. Cfr. asimismo: PUIG MONTADA, J., (2003), "Averroes y el entendimiento", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, pp. 49-62.

¹³ GUILLERMO DE AUVERNIA, ROGER BACON, ROGER MARSTON, ROBERTO DE KILWARDBY, etc., son pensadores cristianos del s. XIII que pensaban que el intelecto agente no es nada del alma humana, sino un principio extrínseco (algunos lo identificaban con Dios, otros no) que nos ilumina. Cfr. mi trabajo (2004): "Los filósofos del s. XIII que negaron el intelecto agente", en *Dar razón de la esperanza*, Pamplona, Eunsa, pp. 1277-1300.

¹⁴ SIGER DE BRABANTE y BOECIO DE DACIA, entre otros, siguieron en el s. XIII la opinión de Averroes.

¹⁵ Admitían la existencia en nosotros de un entendimiento agente y otro posible. De ese modo en el alma se da algo que hace los inteligibles en potencia inteligibles en acto, y algo que recibe las formas sensibles abstraídas de los sentidos. A lo primero se le denomina *intelecto agente* y a lo segundo *posible*. Esta propuesta ha sido relevante y seguramente la más acertada. Con todo, admite varios interrogantes: a) si el agente es una potencia o un acto; b) si es potencia del alma o es el acto de ésta, etc.

*morfismo universal*¹⁶, los que admitían la iluminación divina del intelecto agente humano¹⁷, quienes lo reducían a la inteligencia¹⁸, etc.), siendo unas posiciones acertadas, otras no, y dentro de ellas, unas más que otras.

Atendamos ahora a un breve examen de ambas propuestas. Por una parte, si se pone el intelecto agente *fuera* del hombre, se lo convierte en una realidad que actúa como *principio* respecto de nosotros, es decir, se le asemeja a los actos de ser reales de la realidad extramental. Si, a la par, se le hace coincidir con el *ser divino*, se tienden a reducir los primeros principios reales a un único principio: el ser de Dios. Pero el intelecto agente no puede entenderse como un primer principio, puesto que los primeros principios son *fundamentos* (causas), y es claro que el conocer ni funda ni causa nada¹⁹. Además, si se asimila el intelecto agente al conocer divino, se entiende a Dios como *sustancia separada*. Sin embargo, esa interpretación sustancialista del intelecto agente y de Dios es, seguramente, coherente con la despersonalización humana, pues si existe un único intelecto agente, en rigor, quien conoce es únicamente Dios, no el hombre, con lo que se despersonaliza el conocer humano²⁰.

Por otra parte, si se admite que el intelecto agente es *intrínseco* al hombre, se puede tener una visión *personal* de este conocer, a la par que se respeta la dignidad del hombre, porque entonces se nota que su actividad cognoscitiva no es prestada, sino que mana de sí. En consecuencia,

¹⁶ ALEJANDRO DE HALES, JUAN DE LA ROCHELA, MATEO DE AQUASPARTA, etc., sostuvieron que toda realidad creada está compuesta de materia y forma (*hilemorfismo universal*). Por ello, no entendían al intelecto agente humano separado de la materia, sino entrando en composición con ésta. Cfr. para estos pensadores del XIII y los que se citan en las notas siguientes, mi trabajo (2004): "Los filósofos del s. XIII que admitieron el intelecto agente", *Fuentes de la metafísica altomedieval*, Pamplona, Eunsa, (en prensa).

¹⁷ PEDRO HISPANO, SAN BUENAVENTURA, JUAN PECKHAM, etc., pensaron que el intelecto agente es intrínseco a cada hombre, pero que es iluminado por Dios, y ello debido a la influencia de la doctrina de la iluminación agustiniana.

¹⁸ ROBERTO GROSSETESTE, PEDRO JUAN OLIVI, GONZALO DE ESPAÑA, etc., reducían el intelecto agente a la inteligencia, es decir, negaban la distinción real entre el agente y el paciente en el hombre. Con ello se consideraba que es la misma alma la que causa las formas en sí misma. Sin embargo, dado que está en potencia respecto de ellas por no poseerlas, y dado que ningún agente obra si no está en acto, es manifiesto que no puede causarlas en sí misma porque no puede estar en potencia y en acto a la vez respecto de ellas.

¹⁹ En efecto, no tiene ningún sentido decir que la causa de que la idea sea idea es el ser real. El ser real será, en todo caso, causa de que la idea se ajuste intencionalmente a lo real, pero no de que la idea pensada sea pensada, pues el ser real extramental no forma idea ninguna. El ser real no requiere formar ninguna idea porque ésta es formada por un acto de pensar que suple al ser real.

²⁰ Con ello se percibe hasta qué punto *sustancia* y *persona* son realmente heterogéneas. Sustancia implica separación. Persona, en cambio, apertura coexistencial, libre, cognoscitiva.

también la libertad radical humana será personal y asimismo la responsabilidad, pues si no se conoce en primera persona no se puede ser ni libre ni responsable. Con todo, de entre quienes afirmaron que el intelecto agente es intrínsecamente humano, algunos lo asimilaron a una *potencia* o *facultad* humana. Fue el caso, por ejemplo, de San Alberto Magno²¹, Tomás de Aquino²², Ramón Llull²³, etc. Pero así entendido se concibe como un *accidente* de alma. No obstante, este extremo parece también rectificable, porque una potencia no puede ser de ningún modo un acto que esté al margen de toda potencialidad propia.

De manera que si el intelecto agente no puede ser ni una *sustancia* separada, ni un *accidente* del alma, y es claro que tampoco coincide con el alma entera (el alma también tiene inteligencia, voluntad, etc.), hay que descubrir si en la realidad humana existe algo más que sustancia y accidentes. En ese sentido Tomás de Aquino ofrece una buena guía de solución, pues por encima de las dualidades reales *sustancia-accidentes*, e incluso más allá de la dualidad aristotélica *acto-potencia*, descubrió la distinción real entre *acto de ser-esencia* (*actus essendi-essentia*) en todo lo creado. Pero si la inteligencia humana está en el orden de la potencia (por tanto, de la *esencia* del alma), y el intelecto agente es acto respecto de ella, ¿qué impide elevarlo al orden del acto de ser humano (*esse hominis*)?²⁴.

De seguro que la propuesta de personalizar el intelecto agente choca con la siguiente rémora para ser aceptada: si el *intellectus agens* es siem-

²¹ Cfr. de ALBERTO MAGNO (1072): *Quaestio de intellectu animae*, en *Opera Omnia*, Monasterii Wesfalonum in aedibus Aschendorff (10ª ed.), vol. XXV, 2, 269b 59-270a 6. Cfr. GARCÍA CUADRADO, J.A., (2003), "El estatuto del entendimiento agente en la obra de San Alberto Magno", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, pp. 91-103.

²² Cfr. de TOMÁS DE AQUINO (2004): *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, co; *De Ver.*, q. 18, a. 8, ad 3; *S. C. Gentes*, l. II, cap. 76; *Comp. Theol.*, I, 87 y 88; *De Spir. Creat.*, q. un, a. 11, ad 20; *De Virt.*, q. 1, a. 3, ad 5; *S. Theol.*, I, q. 79, a. 4. Cfr. mi trabajo (2002): "El intelecto agente según Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, pp. 105-124.

²³ Cfr. de RAMÓN LLULL (1989): *Declaratio Raymundi, per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino Episcopo Parisiensi*, (también llamada *Liber contra errores Boetii et Sigerii*), *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*, vol. LXXIX, cap. 32, Turnholti, Brepols, 298-300.

²⁴ Con ello tampoco se quiere decir que nuestro *acto de ser* personal sea enteramente *conocer*, pues (como se defiende en otros trabajos) nuestro ser también es *coexistencia*, *libertad*, *amor*. Pero si el conocer personal se distingue realmente de la coexistencia, de la libertad, del amor personales (pues la coexistencia la libertad se pueden enfrentar al tema real conocido por el conocer personal y el amor personal puede amar ese tema a pesar de conocerlo escasamente), y éstas también conforman el acto de ser humano, el intelecto no será agente en solitario, sino *co-agente* con ellas. Por tanto, lo que se quiere hacer notar es que el acto de ser humano es un *co-acto* conformado por varios radicales o trascendentales personales.

pre en acto y es cognoscitivo ¿por qué no somos conscientes desde que existimos de que somos tal conocer? La respuesta a este escollo defiende una tesis contraria a la hipótesis de la filosofía moderna, a saber, el conocimiento más alto en el hombre no es el consciente. No lo es a nivel sensible²⁵, ni tampoco a nivel intelectual²⁶. Pero si ello es verdad, ¿cómo mantener la existencia del intelecto agente si no somos conscientes de él? Una posible solución puede ser ésta: lo somos, pero *a posteriori* de otros conocimientos esenciales, pues después de conocer muchas cosas y saber que *tenemos* diversos niveles cognoscitivos, reparamos en que quien conoce es uno, esto es, en que *somos* conocer. Ahora bien, esa conciencia no es el *intellectus agens*, sino algo menor a él, un *hábito innato* solidario al intelecto en acto, hábito llamado desde Aristóteles *de sabiduría*. La razón de ser de este hábito es, por tanto, el propio conocimiento personal tan anhelado por la tradición filosófica clásica.

En cuanto al origen del entendimiento agente, Tomás de Aquino admitió que procede directamente de Dios²⁷ y que participa de la luz divina²⁸, tanto natural como sobrenaturalmente²⁹. Además, para Sto. Tomás, Dios no sólo instruye naturalmente al entendimiento agente, sino que también le otorga mayor luz mediante varios dones sobrenaturales: la fe, la profecía, etc., durante esta vida; y mediante otros más lúcidamente cognoscitivos tras la vida presente: la gloria. La iluminación natural divina de nues-

²⁵ En efecto, el *sensorio común* o conciencia sensible es inferior al conocimiento de los sentidos internos superiores: imaginación, memoria y cogitativa, pues no tenemos conciencia sensible de esos sentidos.

²⁶ En el plano intelectual hay varios niveles de conciencia. Uno es el primer acto de la razón, precisamente aquél por el que notamos que el conocer es acto, es decir, *operación inmanente*. Niveles superiores de conciencia (aunque ninguno de ellos se reduce a ser conciencia) son los *hábitos adquiridos*, pues por medio de ellos conocemos los actos u operaciones inmanentes de la inteligencia, es decir, sabemos que pensamos. Superior a los hábitos adquiridos es el hábito innato de la *sindéresis*, por medio del cual somos conscientes de que tenemos dos potencias espirituales, la inteligencia y la voluntad. El último nivel de conciencia sería el *hábito de sabiduría*, por medio del cual conocemos el propio ser personal, es decir, que somos persona, uno de cuyos radicales es el intelecto agente. Por tanto, todo nivel de conciencia es inferior al intelecto agente.

²⁷ “Es propio de Dios iluminar a los hombres, imprimiéndoles la luz natural del intelecto agente”, TOMÁS DE AQUINO, *De Spir. Creat.*, q. 10, ad 1.

²⁸ “La luz del intelecto agente, procede en el alma, como de su primer origen, de las sustancias separadas, principalmente de Dios”, *De Ver.*, q. 10, a. 6, co “la luz del intelecto agente, del que habla Aristóteles, ha sido impresa inmediatamente en nosotros por Dios”, TOMÁS DE AQUINO, *De Spir. Creat.*, q. 10, co/155; “la luz recibida en nuestra alma procede de Dios”, *Ibid.*, “el intelecto agente es como cierta virtud participada de alguna sustancia superior, a saber, de Dios”, *De An.*, q. un., a. 5, co.

²⁹ Cfr. *De An.*, q. un., a. 5 co.

tro intelecto agente indica que nuestra vinculación natural directa con Dios es de apertura cognoscitiva, aunque no siempre sea consciente. La iluminación sobrenatural conlleva que esta vinculación cognoscitiva natural es susceptible de ser elevada durante esta vida por medio de ciertos dones divinos, y que, además, nuestro conocer personal *post mortem* puede ser asumido por el conocer divino, es decir, podemos conocer como Dios nos conoce³⁰. Como se puede apreciar, desde este planteamiento cabe advertir que la ignorancia es el mayor enemigo del hombre; pero si ésta se postula en el nivel superior, en el acto de ser personal, ello equivale a decir que el intelecto agente no es cognoscitivo o que es ignorante, lo cual parece eliminar de raíz la dignidad humana. Esa tesis fue sostenida por Suárez³¹ y también por algunos pensadores recientes³².

Como es sabido, tras los vaivenes a que estuvo sometida la distinción real entre *acto de ser* y *esencia* en la escolástica renacentista, ha sido empeño de algunos tomistas recientes tales como Gilson o Fabro la recuperación de ese hallazgo³³. Sin embargo, tal descubrimiento, suficientemente descrito en metafísica, no ha sido adecuadamente desentrañado en antropología.

3. LA PÉRDIDA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA DE LA NOCIÓN DE ENTENDIMIENTO AGENTE Y SU RECIENTE RECUPERACIÓN.

Salvo la vertiente de comentaristas tomistas, es decir, de autores como Cayetano³⁴, Juan de Sto. Tomás³⁵, Báñez³⁶, Suárez³⁷, etc., cuya interpreta-

³⁰ Cfr. I *Cor.*, 13, 12.

³¹ Para ilustrarlo, acúdase a la publicación de GRAU I ARAU, A. (2003): "La función del entendimiento agente en la epistemología de Francisco Suárez", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, pp. 185-203. Cfr. asimismo: SEVILLA, R., (2002): *La doctrina del entendimiento agente en la gnoseología de Francisco Suárez*, Tesis Doctoral Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, pro manuscrito.

³² Tal es la posición que, por ejemplo, RAÑA DAFONTE, C. asigna a Amor Ruibal (2003): "Crítica del entendimiento agente según Amor Ruibal", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, pp. 205-212.

³³ Cfr. entre otros libros de GILSON, E. (1965): *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer; (1996): *El ser y los filósofos*, Pamplona, Eunsa; y entre otros libros de FABRO, C., (1957): *Dall'essere all'esistente*, Brescia, Morcelliana.

³⁴ Cfr. CAYETANO, C., (1965): *Commentaria in libros Aristotelis De Anima*, I. III, ed. G. Picard y G. Pelland, Paris, Desclée de Brouwer.

³⁵ Cfr. JUAN DE STO. TOMÁS (1948-49): *Cursus Philosophicus*, Torino, ed. Reiser, Marietti.

³⁶ Cfr. BÁÑEZ, D. (1958): *Super I Partem Doctor Thomae Aquinatis a q. sexagesimo quinta usque*

ción del intelecto agente fue no sólo dispar entre ellos, sino también muy peculiar en cada caso, la filosofía moderna parece haber olvidado esta averiguación.

En efecto, si comparamos el intelecto agente a la locomotora de un tren que arrastra muchos vagones, se puede decir que la mayor parte de la filosofía moderna se ha subido al tren en marcha prescindiendo de indagar acerca del inicio del movimiento, la estación de origen, y la de destino. En efecto, como se recordará, la filosofía moderna y contemporánea oscila en gran medida entre el *racionalismo* (racionalismo, Ilustración, idealismo, fenomenología, estructuralismo, etc.) y el *voluntarismo* (nominalismo, empirismo, voluntarismo, pragmatismo, etc.). De modo que la modernidad filosófica se reparte en dos áreas de influencia enfrentadas: o protagonismo de la razón, o capitalidad de la voluntad. Siguiendo con la precedente comparación, se puede decir que los racionalistas se asimilan más a quienes se fijan en el interior de los vagones del tren: su dotación, rendimiento, maquinaria, etc. Los voluntaristas, en cambio, han dirigido en mayor medida su mirada hacia el otro lado de la ventanilla, esto es, al exterior, al paisaje. Sin embargo, unos y otros suponen que el tren ya está en marcha sin responder con suficiente coherencia a por qué lo está (*por qué pensamos*), y tampoco parecen haberse cuestionado en rigor por la "Stazione Termini" (*para qué pensamos*). Ambas cuestiones apuntan al intelecto agente. A falta de esta investigación, el intelecto agente no ha comparecido en el panorama intelectual moderno. Su ausencia ha sido suplantada por el excesivo protagonismo de la razón o de la voluntad.

En la dilucidación de la superioridad entre la razón y la voluntad ya parece cederse a un planeamiento reductivo, porque tal superioridad no se alcanza sin poner en correlación ambas potencias con lo más alto a ellas susceptible de activarlas. En efecto, sin recurrir a la instancia que nos permita conocer a la razón y a la voluntad como potencias, es teóricamente imposible descubrir la jerarquía entre ellas, tanto en su estado nativo como tras su activación, a la par que es imposible desde esa perspectiva alcanzar al entendimiento agente. Esa imposibilidad se ratifica por múltiples razones: una, porque la voluntad no es cognoscitiva; otra, porque la razón no se conoce a sí enteramente como potencia, ni tampoco a la vo-

in finem comentariorum, S. Stephanum, Salamanca. Para Báñez el intelecto agente no es cognoscitivo. Cfr. GARCÍA CUADRADO, J.A. (1998): *La luz del intelecto agente según Domingo Báñez*, Pamplona, Eunsa.

³⁷ Cfr. SUÁREZ, F. (1978): *De Anima*, d. 9, Madrid, ed. Castellet, S., Sociedad de Estudios y Publicaciones.

luntad como tal, *máxime* si se considera a la razón en estado nativo, en el cual no sabe ni siquiera que está constituida para conocer.

Dejando al margen la polémica moderna entre la superioridad de la razón (Spinoza, Leibniz, Hegel, Husserl, fenomenología, estructuralismo, etc.) o de la voluntad (Descartes, Malebranche, Pascal, Locke, Hume, Kant, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Blondel, Heidegger, Wittgenstein, hermenéutica, Escuela de Frankfurt, pragmatismo, etc.), conviene notar que, por centrar la mirada exclusivamente en esas potencias, parece haberse dado en esos pensadores una falta de atención al *intelecto agente*. Correlativamente, en ambos planteamientos la noción de *persona* parece estar perdida, y cuando se la supone existente (*sum* cartesiano, *sujeto* husserliano, *Da-sein* heideggeriano, etc.) resulta incognoscible, porque la superior instancia cognoscitiva que se admite, la razón, es inferior al sujeto y, por tanto, no puede dar cuenta de él. La pérdida de la persona humana ha acarreado, además, el alejamiento de Dios del panorama intelectual, hasta el punto que quienes se han atrevido a tenerlo en cuenta (algunos existencialistas cristianos, los filósofos del diálogo, los personalistas, etc.), ha apelado exclusivamente a la fe sobrenatural (Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Levinas, Buber, etc.). Otros —no pocos—, han negado o prescindido del método de acceso a la persona y a Dios.

Por último, ciertos conocedores de la filosofía aristotélica en el s. XIX, como Brentano³⁸, y ciertos estudiosos del tomismo en el s. XX, como Ramírez³⁹, Sánchez⁴⁰, Hislop⁴¹, Manyá⁴², Palmés⁴³, Derisi⁴⁴, Zigliara⁴⁵,

³⁸ Cfr. BRENTANO, F. (2003): “Panorama de las anteriores explicaciones acerca del *nous poietikos*”, trad. de Sanchez Migallón, S., *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, pp. 225-245.

³⁹ Cfr. RAMÍREZ, S. (1957): “La supremacía del entendimiento agente en Santo Tomás y sus dificultades”, *Estudios Filosóficos*, 6, pp. 203-230.

⁴⁰ Cfr. SÁNCHEZ, M. (1929): “La distinción entre el entendimiento agente y el posible según Sto. Tomás”, *Ciencia Tomista*, 39, pp. 207-214.

⁴¹ HISLOP, I. (1953): “Aquinas, Augustine and the intellectus agens”, *Domin. Stud.*, 6, pp. 180-183.

⁴² Cfr. MANYÁ, J.P. (1930): “Qüestions de gnoseologia. La teoria de l’intellect agent”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 6, pp. 61-104.

⁴³ Cfr. PALMÉS, F.M. (1960): “Valoración del entendimiento agente en la gnoseología de Santo Tomás”, *Espíritu*, 9, pp. 23-8.

⁴⁴ DERISI, O.N. (1980): *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo. Tomás*, Buenos Aires, Club de Lectores.

⁴⁵ Cfr. ZIGLIARA, T.M. (1909): *Summa Philosophica* (II), *Dell luce intelletuale e dell’ontologismo* (I), París, Beeuchesme.

Degl'Innocenti⁴⁶, Reyna⁴⁷, Más Herrera⁴⁸, Kuksewicz⁴⁹, Mahoney⁵⁰, etc., han recuperado la noción de *intelecto agente*. Sin embargo, no pocos de ellos –salvo excepciones– limitan en demasía su papel a la supuesta función abstractiva, imbuyéndole en algunos casos de una fuerte carga causal. Por su parte, Canals⁵¹, Polo⁵², etc., denuncian de modo radical esa inconveniencia de planteamiento en el estudio del intelecto agente. A mi modo de ver, este último pensador es quien más ha recuperado y revitalizado en nuestros días la noción clásica de entendimiento agente. Su tesis central radica en que lo hace equivalente, en rigor, al *conocer personal*. Es decir, al conocer como *coacto de ser*⁵³.

⁴⁶ Cfr. DEGL'INNOCENTI, U. (1970): "L'enigma dell'intelleto agente", *Aquinas*, 13, pp. 25-45.

⁴⁷ Cfr. REYNA, R. (1972): "On the soul: a philosophical exploration of the active intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas", *The Thomist*, 36, pp. 131-149.

⁴⁸ Cfr. MAS HERRERA, O. (1975): "Introducción a la doctrina de la iluminación de la inteligencia en el sistema tomista", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 13, pp. 57-71.

⁴⁹ Cfr. KUKSEWICZ, Z. (1982), "The potential and the agent intellect", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press.

⁵⁰ Cfr. MAHONEY, E. (1982): "Sense, intellect and imagination in Albert le Grand, Thomas Aquinas and Siger", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press.

⁵¹ Cfr. CANALS VIDAL, F. (1956): "El 'lumen intellectus agentis'", *Convivium*, 1, pp. 101-136.

⁵² "El núcleo del saber... permite liberar al intelecto agente de su versión causalista", POLO, L. (1964): *El acceso al ser*, Pamplona, Eunsa, p. 108.

⁵³ Cfr. mi libro (2003): *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

¿QUÉ SIGNIFICA “DOMESTICAR”?

(Una aproximación a las características del amor)

por JOSÉ JAVIER RUIZ SERRADILLA
IES Virgen de la Paloma (Madrid)

*A Susi, Fernando y Daniel que día a día me enseñan
que el amor tiene rostro de Persona*

Me encuentro ante una tarea difícil: intentar aproximarme a las características del amor. El amor es ese fenómeno del que tanto hablamos y que impregna tan de cerca nuestras vidas, me atrevería a decir que las constituye, que resulta difícil hablar de él. Quizás porque al hablar de él nos parece que lo hacemos de algo tan íntimo que desvelarlo implica casi profanarlo. Por otra parte, nos resulta escurridizo; todo lo más cercano, lo más cotidiano nos parece tan claro, tan evidente, que cuando queremos acercarnos a su realidad nos faltan las palabras para hacerlo y simplemente señalamos casos y actos concretos que llamamos “amorosos” y decimos: “El amor es eso”.

Pero, a pesar de ello, me parece urgente que nos acerquemos a ese fenómeno esencial en nuestras vidas para que podamos conocer algunas de sus características. ¿Por qué? Porque, ¿cómo podemos vivir adecuadamente aquello que desconocemos? Me explico: Si admitimos la racionalidad del hombre como su característica esencial, tendríamos que afirmar que nuestro conocimiento debe ir íntimamente unido a nuestras vivencias. Esto implica que la calidad de nuestras vivencias va unida de alguna forma a la calidad de nuestro conocimiento. En consecuencia, la calidad de nuestro amor debe ir unida a nuestro conocimiento de su propia realidad. (Evidentemente, que conozcamos cuáles son las características del amor puede ayudar a aumentar la calidad de nuestro amor, pero su calidad no depende

sólo de este factor y lo que desde luego no podrá producir nunca será una vivencia de amor. Pero sí puede ayudarnos a diferenciar una auténtica vivencia amorosa de la que aparentemente lo es).

Queda así expuesto lo que pretendo. Ahora bien, me gustaría recurrir a un ejemplo que me sirva para poder decir aquello que quiero. El ejemplo será el capítulo XXI de esa pequeña pero gran obra que es *El Principito*.

El capítulo al que me refiero narra el encuentro y diálogo del Principito con el zorro.

De todas formas, si el paciente lector da su permiso, recordaremos lo que dice:

El amor del Principito por su rosa está en crisis. Él inicia un viaje en busca del sentido de su amor. Ese viaje se realiza a través de distintos planetas en los que no encontrará respuesta. Así, llega a la Tierra y, antes de tener contacto con los hombres, va conociendo distintos lugares y “seres” que le van haciendo ahondar en su crisis personal. El último encuentro –narrado en el capítulo XX- lo tiene en un jardín. Allí descubre que hay montones de rosas iguales a sus rosas. “Y –dice Saint-Exupéry- se sintió desdichado. Su flor le había contado que era la única de su especie en el universo. Y he aquí que había cinco mil, todas semejantes, en un solo jardín”.¹

Transido de estos sentimientos, el Pequeño Príncipe toma conciencia de su problema: “Me creía rico con una flor única y no poseo más que una rosa ordinaria. La rosa y mis tres volcanes que me llegan a la rodilla, uno de los cuales quizá está apagado para siempre. Realmente no soy un gran príncipe...”². “Y tendido sobre la hierba, lloró”³.

Me he querido detener en el capítulo anterior para que podamos comprender mejor el que nos ocupa. En esta situación “crítica” aparece el zorro, símbolo de la sabiduría. El Principito le pide que juegue con él y éste se niega alegando que no ha sido domesticado. Aparece así la pregunta clave del capítulo: ¿Qué significa “domesticar”? El zorro intenta responder: “Significa ‘crear lazos’”⁴. Y explica: “Para mí no eres todavía más que un muchachito semejante a cien mil muchachitos. Y no te necesito. Y tú tampoco me necesitas. No soy para ti más que un zorro semejante a cien mil zorros. Pero, si me domesticas, tendremos necesidad el uno del otro. Serás para mí único en el mundo. Seré para ti único en el mundo”⁵.

¹ SAINT-EXUPÉRY, A. *El Principito*. Alianza/Emecé. Madrid-Buenos Aires, 1996, p. 79.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ib.*, p. 82.

⁵ *Ibidem*.

El zorro le habla de la monotonía de su vida y le dice cómo sería su vida si le domesticara: “... si me domesticas, mi vida se llenará de sol. Conoceré un ruido de pasos que será diferente de todos los otros. Los otros pasos me hacen esconder bajo la tierra. El tuyo me llamará fuera de la madriguera, como una música. Y además, ¡mira! ¿Ves, allá, los campos de trigo? Yo no como pan. Para mí el trigo es inútil. Los campos de trigo no me recuerdan nada. ¡Es bien triste! Pero tú tienes cabellos de color de oro. Cuando me hayas domesticado, ¡será maravilloso! El trigo dorado será un recuerdo de ti. Y amaré el ruido del viento en el trigo...”⁶. El zorro le pide, por favor, que le domestique; pero el Principito alega no tener tiempo, pues tiene que buscar “amigos”. La respuesta del zorro es certera: “Sólo se conocen las cosas que se domestican. (...) Si quieres un amigo, ¡doméstícame!”⁷.

Nuestro Príncipe se convence y pregunta cómo tiene que actuar. El zorro le explica que deben encontrarse y comienzan una serie de encuentros hasta que el zorro es domesticado.

Pasado algún tiempo, nuestro protagonista tiene que partir y el zorro le envía de nuevo al jardín de rosas pidiéndole que luego vuelva para recibir el regalo de un secreto.

El Principito vuelve a mirar a las rosas pero su percepción ya es totalmente otra:

“No sois en absoluto parecidas a mi rosa: no sois nada aún (...). Nadie os ha domesticado y no habéis domesticado a nadie (...)

Sois bellas pero estáis vacías (...) No se puede morir por vosotras. Sin duda que un transeúnte común creerá que mi rosa se os parece. Pero ella sola es más importante que todas vosotras, puesto que es ella la rosa a quien he regado. Puesto que es ella la rosa a quien puse bajo un globo. Puesto que es ella la rosa a quien abrigué con el biombo. Puesto que es ella la rosa cuyas orugas maté (salvo las dos o tres que se hicieron mariposas). Puesto que es ella la rosa a quien escuché quejarse, o alabarse, o aun, algunas veces, callarse. Puesto que ella es mi rosa”⁸.

Y volvió al zorro que le regaló su secreto: “Lo esencial es invisible a los ojos”⁹.

Hasta aquí nuestro largo, pero necesario, resumen.

⁶ Ib., p. 83.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ib., pp. 86-87.

⁹ Ib., p. 87.

Pues bien, nos atrevemos a afirmar –con profunda humildad- que en este texto tenemos claramente reflejadas todas las características del amor, o al menos, aquellas que vamos a tratar aquí. Intentemos desgranarlas¹⁰.

1. EL AMOR ES UNA RESPUESTA AL VALOR

Cuando el zorro quiere responder a la pregunta del Principito -¿*Qué significa “domesticar”*?- dice que consiste en “crear lazos”. Y al intentar explicar esta expresión afirma: “Serás para mí único en el mundo”¹¹.

Analicemos con detenimiento dicha aseveración. Si el amor es “crear lazos”, es, por tanto, una *relación*, una *respuesta* de *alguien* frente a *otro*. Pero el otro, no se nos presenta como anónimo, indiferenciado con respecto a tantos otros, se nos da como “único en el mundo”. Es decir, es *único* porque es *valioso*, *importante*.

Ahora bien, tenemos que distinguir tres formas de importancia¹²:

- a) Lo subjetivamente importante.
- b) Lo importante en sí. (Lo objetivamente importante).
- c) Lo importante para la persona. (El bien objetivo para la persona).

a) Lo *subjetivamente importante* es lo placentero. Aquello que nos produce placer. Ahí radica su importancia. Pero en el momento en que el placer decae deja de ser importante.

Por ejemplo, un café sólo y sin azúcar será subjetivamente importante para mí en tanto que “me gusta” no así para otro que aborrece el amargo café –por amargo, por café o por ambas cosas-. Y, además, será importante sólo en tanto en cuanto “me apetece” o “me puede apetecer”. Esto es, cuando quiero obtener el placer que me produce su agradable sabor.

b) Frente a lo subjetivamente importante se encuentra lo *importante en sí*. Si yo analizo la importancia de un acto de amor como, por ejemplo, el sacrificio voluntario del Padre Maximiliano Kolbe al intercambiar su vida por la de otro prisionero, me doy cuenta de que su importancia radica en sí mismo. No depende en absoluto del placer. Sin embargo, ese acto es posi-

¹⁰ En el análisis de las características del amor sigo básicamente a VON HILDEBRAND, D. *La esencia del Amor*. EUNSA, Pamplona, 1998.

¹¹ SAINT-EXUPÉRY, A. *El Principito*. Alianza/Emecé. Madrid-Buenos Aires, 1996, p. 82.

¹² Aquí sigo a VON HILDEBRAND, D. *Ética*, Encuentro, Madrid, 1983, cap. 3: “Las categorías de la importancia”, pp. 42-51.

tivamente importante. Nosotros no lo valoramos con los calificativos “agradable” o “desagradable”. Para este acto reservamos otros como “bueno”, “bello”, “valioso”...

Así, el mismo lenguaje nos muestra la propia originalidad de este tipo de actos. Su impronta radica en la objetividad. Son así y no pueden ser de otro modo.

c) Nuestras dos distinciones anteriores quedarían incompletas si no distinguiéramos también *lo importante para la persona*.

Cuando, por ejemplo, un náufrago se salva de morir ahogado surge espontáneamente el agradecimiento. Si analizamos su agradecimiento, nos damos cuenta de que nos muestra algo distinto de lo subjetivamente importante y de lo importante en sí. Nuestro náufrago al agradecer descubre que él ha recibido un don particularmente importante: salvar la vida.

Y desde luego que su experiencia de este “don” no es simplemente la alegría de salvar la vida (lo subjetivamente importante) ni el reconocimiento del valor de la vida en sí misma (lo objetivamente importante). Se le da como algo distinto. Es la importancia que el valor de la vida en sí mismo tiene para él en ese momento. Hay, por tanto, una mayor hondura en la captación del valor objetivamente importante de la vida. Lo importante para la persona depende de lo importante en sí mismo. Si no se nos diera esto último, no podría darse lo primero.

Tras esta distinción podemos ya clarificar, de algún modo, qué tipo de importancia es la que captamos en el amor.

Parece claro que nos referimos a las dos últimas. Pero, como ya hemos dicho, lo importante para la persona se asienta en lo importante en sí.

Así, el amor se nos muestra como una respuesta de nuestro ser personal a lo importante. Me atrevería a decir, a lo más importante, a lo más valioso: a la unicidad del rostro personal del otro al que amo. En este sentido dice Max Scheler que “*el amor es un movimiento que va del valor más bajo al más alto y en el que relampaguea por primera vez en cada caso el valor más alto*”¹³.

De aquí que podamos afirmar que el amor, en tanto que es *respuesta al valor*¹⁴ y al más alto, sea la actividad más importante que puede realizar

¹³ SCHELER, M. *Esencia y formas de la simpatía*. Sección B. “El amor y el Odio”. Editorial Losada. Buenos Aires, 1957³, p. 208.

¹⁴ Para profundizar en la noción de respuesta como vivencia intencional, vivencia de la persona, y, de modo especial, en la noción de respuesta al valor véase el capítulo 17 intitulado “La respuesta al valor” de la obra de VON HILDEBRAND, D. *Ética*, Encuentro, Madrid, 1983, pp. 190-239.

un ser personal. Pero esa importancia viene dada desde el polo objetivo del valor. El valor es el que caracteriza a esa actividad como la más importante, la más plena y, por tanto, también habría que decir que la más íntima: la que más refleja lo que es una persona.

2. ES UNA RESPUESTA “SOBREACTUAL”

En nuestro texto el zorro sigue hablando: “Mi vida es monótona. Cazo gallinas, los hombres me cazan. Todas las gallinas se parecen y todos los hombres se parecen. Me aburro, pues, un poco. Pero, si me domesticas, mi vida se llenará de sol”¹⁵.

Esta experiencia la hemos tenido todos cuando nos ha sido dado acceder a la vivencia amorosa. El amor tiñe nuestra vida de sol. Todo cobra sentido desde su luz. Aquí se nos muestra una nueva característica del amor: es una respuesta “sobreactual”.

Para comprender esta característica tenemos que pararnos a hacer una distinción tomada de Hildebrand¹⁶. Según observa dentro del saber adquirido a través de nuestro contacto cognoscitivo debemos distinguir entre:

a) *Saber actual*: Llamamos así a la actualización de la posesión espiritual de un objeto conocido que se presenta plena y conscientemente a nuestra mente. Es decir, nuestro conocimiento más habitual y cotidiano.

b) *Saber potencial* (memoria): Es un conocimiento que está “a mano” y que puede ser actualizado cuando sea tema de nuestra consideración.

c) *Saber sobreactual*: Con esta denominación nos referimos al conocimiento de ciertos hechos y objetos que constituyen un trasfondo (conciencia implícita) que afecta radicalmente a nuestra vida y nos sitúa ante el resto de las realidades y situaciones que se nos manifiestan.

Los hechos y objetos ante los que se puede tener saber sobreactual son aquellos de importancia más fundamental y existencial, que afectan radicalmente a nuestra vida: pertenecientes a la esfera religiosa, existencia y personalidad de los seres queridos, amor, grandes obras de arte, paisajes

¹⁵ SAINT-EXUPÉRY, A. *El Principito*. Alianza/Emecé. Madrid-Buenos Aires, 1996, pp. 82-83.

¹⁶ VON HILDEBRAND, D. *What is Philosophy?* Routledge. London and New York. 1990. Chapter 2: “Basic forms of Knowledge”, pp. 26-37.

hermosos... Grandes males relativos a la situación del hombre sobre la tierra: muerte, concepción de la vida como valle de lágrimas...

También se puede tener saber sobreactual sobre ciertos objetos y hechos que no desempeñan un papel constitutivo pero que afectan radicalmente a nuestra vida: muerte de un amigo querido, llegada de una persona querida, el hecho de una guerra mientras dura...

Debemos hacer hincapié en que, al referirnos a este tipo de “saber sobreactual”, no nos estamos refiriendo a un saber inconsciente sino a algo plenamente consciente que tiñe el resto de nuestra conciencia y colorea (da un sentido) al resto de nuestras vivencias. Por tanto, nuestro saber de lo sobreactual es un saber de lo más importante.

En este sentido podemos decir que la vivencia del amor, en tanto que tiene un fundamento cognoscitivo, es una vivencia sobreactual. Es decir, se nos da como un trasfondo que impregna al resto de nuestra vida consciente de un sentido expreso. De hecho, no necesito acordarme de que amo a cierta persona para saber que la amo y percibir ese eco de mi amor en el fondo mi vida consciente y captar el resto de lo que aparece en mi vida consciente desde esa luz. En ese sentido podríamos afirmar que el amor “ilumina” no sólo nuestra vida, si no la propia realidad y nos permite captarla con una mayor objetividad aún. Ésta es la experiencia de todos aquellos que han descubierto el carácter sobreactual del amor. Así, por ejemplo, Gabriel Marcel cuando define el amor diciendo: “Amar a un ser (...) es decir: tú no morirás nunca”¹⁷. Aquí Marcel ha descubierto a la luz de esa experiencia sobreactual la realidad de la persona a la luz del amor. El amor nos descubre que la persona no puede acabarse con la muerte, que su contingencia en el fondo no es tal.

3. PERCIBE LA “BELLEZA INTEGRAL DE LA PERSONA”

El zorro sigue diciendo: “Conoceré un ruido de pasos que será diferente de todos los otros. Los otros pasos me hacen esconder bajo la tierra. El tuyo me llamará fuera de la madriguera, como una música. Y además, ¡mira! ¿Ves allá los campos de trigo? Yo no como pan. Para mí el trigo es inútil. Los campos de trigo no me recuerdan nada. ¡Es bien triste! Pero tú tienes cabellos color de oro. Cuando me hayas domesticado, ¡será

¹⁷ MARCEL, G. *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Sígueme, Salamanca, 2005, p. 159.

maravilloso! El trigo dorado será un recuerdo de ti. Y amaré el ruido del viento en el trigo”¹⁸.

El amor percibe en el amado no sólo lo que es si no lo que debe ser. Percibe la “Belleza Integral de la Persona”. En ese sentido es un encantamiento. El amante se siente arrebatado por la unicidad y peculiaridad de una persona. Descubre, presiente, la realidad de la otra Persona como una potencialidad maravillosa que busca realizarse. Y se empeña en ello.

Ese empeño se traduce primero en un “crédito fiducial”. El amante no cree que el amado tenga los defectos que otros le atribuyen sin haberlos constatado previamente. Así, hay una tendencia a interpretar todo lo que hay en el amado en una dirección positiva, siempre que no se muestre inequívocamente como negativo. Pero este crédito no es exaltado, va estrechamente unido a la conciencia de la fragilidad humana y del riesgo que corre todo hombre.

Además, el encantamiento no se manifiesta como “atolondramiento”. Es decir, el amor no es ciego. El amor hace ver –incluso mejor– los defectos del otro y toma posición ante ellos.

Si estos defectos son por exceso, es decir, consecuencia de la exaltación de grandes cualidades, el amante los identificará como “descarrilamiento” y los considerará como algo provisional y pasajero. Pero si son floraciones del orgullo y la concupiscencia, serán vistos como “traición” a su ser verdadero. Y el amante, si realmente ama, no puede consentirlos.

Por eso podemos decir que el amor nunca es “consentido”, si no “exigente”. Es “actividad comprometida” en la búsqueda de la encarnación de lo auténticamente importante en esa Persona.

4. MANIFIESTA UNA “INTENCIÓN UNITIVA”

Es evidente que el amor busca la unión. Pide la unificación con el amado. Por eso dice el zorro: “Si vienes, por ejemplo, a las cuatro de la tarde, comenzaré a ser feliz desde las tres. Cuanto más avance la hora, más feliz me sentiré. A las cuatro me sentiré agitado e inquieto; ¡descubriré el precio de la felicidad! Pero si vienes a cualquier hora, nunca sabré a qué hora preparar mi corazón...”¹⁹

¹⁸ SAINT-EXUPÉRY, A. *El Principito*. Alianza/Emecé. Madrid-Buenos Aires, 1996, p. 83.

¹⁹ SAINT-EXUPÉRY, A. *El Principito*. Alianza/Emecé. Madrid-Buenos Aires, 1996, p. 84.

El amor, como bien decía S. Juan de la Cruz, reclama “la presencia y la figura”²⁰.

Pero no podemos confundir la intención unitiva con la fusión. El amor no busca la fusión, la anulación, la disolución del propio yo en el amado - como muy bien indica Max Scheler²¹-. El amor pide la unión y para esa unión son necesarias al menos dos personas. El amor construye, unifica, crea pero no anula, empequeñece, destruye. El amor es constructor de la persona de los amantes y, al mismo tiempo, de la realidad que les rodea. Por eso, el amor crea una auténtica comunidad de personas, la más alta, y a esa realidad se le llama “comunidad”. La comunidad amorosa es comunión. Lo contrario no es amor.

Es pertinente citar aquí a Hildebrand: “... la fusión es, en realidad, una forma de unidad incomparablemente más baja que la unidad que es posible entre personas. Las bolas de metal que se funden en una sola no se “unen”. Y ello por dos razones. En primer lugar, porque en el momento de su “unión” dejan de existir como seres propios e individuales. Y, en segundo lugar, porque no tienen conciencia de su “unión”²².”

Esa conciencia de “unión” es la comunión. Ahí el “nosotros” es la unidad “yo-tú”, donde cada uno es sí mismo y al mismo tiempo del otro. Sólo puedo ser plenamente del otro y para el otro siendo “yo”. Por eso dice el Principito de su rosa diferenciándola del resto: “ella es mi rosa”²³. Y, además, sólo se puede ser plenamente “yo” así.

Por eso, algunos han interpretado el amor como una actitud egoísta²⁴. Pero, que el amor tenga como consecuencia la propia afirmación de mi yo es esencial a casi todas las formas de amor y, desde luego, a las más altas: el *amor conyugal* y el *amor a Dios*. Por eso el utilizar la expresión “mío”

²⁰ “Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura.
Mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura”.

S. JUAN DE LA CRUZ. “Cántico Espiritual” en *Poesía*. Edición de Gerald Brenan. Ediciones Orbis. Barcelona, 1983, p. 171. (Aunque esta estrofa no aparece en la versión de Sanlúcar sino en la de Jaén, Brenan la introduce en su edición de la versión de Sanlúcar porque le parece que perfecciona el poema).

²¹ Vid. SCHELER, M. *El resentimiento en la moral*. Caparrós. Madrid, 1993, caps. IV y V, pp. 69-132.

²² VON HILDEBRAND, D. *La esencia del Amor*. EUNSA, Pamplona, 1998, P. 169.

²³ SAINT-EXUPÉRY, A. *El Principito*. Alianza/Emecé. Madrid-Buenos Aires, 1996, p. 87.

²⁴ Para este asunto véase el libro de ROUSSELOT, P. *El problema del amor en la Edad Media*. Cristiandad, Madrid, 2004.

cuando se quiere expresar la unidad que produce el amor es totalmente lícito, siempre y cuando queramos expresar con ello la necesidad que implanta el amor de afirmación y crecimiento de cada uno de los amantes²⁵.

5. MUESTRA “INTENCIÓN BENEVOLENTE”

No se puede separar la intención unitiva de la benevolente. De hecho podríamos afirmar que ésta es primaria. Es decir, la intención benevolente es esencial a todos los tipos de amor²⁶.

Si el amor es constructor, el amante quiere siempre el bien de la persona amada: es *bene-volente*. Pero esta benevolencia supone distinguir ya claramente entre lo que son bienes objetivos para la otra persona y lo que son bienes objetivos para mí.

En el amor tiene que haber en primer lugar un reconocimiento de los bienes objetivos para la otra persona aun cuando no sean bienes objetivos para mí. Pero no basta con ello, sólo si el que algo sea para el otro un bien o un mal objetivo me conmueve de tal modo que el bien objetivo se convierte en fuente de felicidad para mí y el mal objetivo en fuente de infelicidad para mí, podemos decir que ahí se da intención benevolente y, por tanto, amor. En caso contrario, no hay amor. Ya lo decíamos más arriba: al descubrir, al presentir, al anticiparse a la “Belleza Integral de la Persona” el que ama se compromete con esa persona. Por eso el amor acepta lo que la persona es pero lucha junto con ella para que alcance la promesa que tiene inscrita en su naturaleza. Y esa tarea es fuente de felicidad para él.

Por eso dice el Principito dice de su rosa: “(...) es ella la rosa a quien he regado. (...) es ella la rosa a quien puse bajo un globo. (...) es ella la rosa a la que abrigué con el biombo. (...) es ella la rosa cuyas orugas maté. (...) es ella la rosa a quien escuché quejarse, o alabarse, o aun, algunas veces callarse”²⁷ Y, al final, repite para acordarse: “Soy responsable de mi rosa...”²⁸

²⁵ Es interesante y clarificador el capítulo VIII, “Las diferentes formas de ‘mío’” de la obra de VON HILDEBRAND, *La esencia del Amor*, EUNSA, Pamplona, 1998, pp. 225-246. También, en clave poética, WOKTYLA, K. *Esplendor de paternidad*, B.A.C., Madrid, 1990, pp. 157-168.

²⁶ Hildebrand considera que la intención unitiva no se da en el “amor al prójimo”. Vid. VON HILDEBRAND, *La esencia del Amor*, EUNSA, Pamplona, 1998, pp. 181-188.

²⁷ SAINT-EXUPÉRY, A. *El Principito*. Alianza/Emecé. Madrid-Buenos Aires, 1996, p. 87.

²⁸ *Ib.*, p. 88.

Así comprendió que la preocupación por el bien de la rosa, bien que a veces le resultaba costoso porque no comprendía que fuera realmente un bien para ella, era la fuente de su responsabilidad y de su felicidad.

6. EXIGE “AUTODONACIÓN”

Si la intención benevolente me hace conocer 1) el bien objetivo para la otra persona y 2) que en la preocupación por ese bien reside mi propia felicidad, entonces descubro que tengo que ser mejor para darle todo lo que soy y lo que debo ser -lo que prometo ser- a la persona que quiero. En ese sentido se puede comprender más claramente cómo la intención unitiva no supone una disolución sino que exige una construcción de mí mismo para donarme totalmente ante el otro. Ese otro que ya no aparece ante mí como extraño, como lo otro, sino como un tú. Un tú al que poder comunicarme y entregarme porque él mismo aparece como digno de ello. Un tú ante el que, si es preciso, sería capaz de hacer el acto máximo de donación: entregar mi vida.

El Principito tras ser domesticado y volverse hacia las rosas del jardín lo comprendió perfectamente: “Sois bellas, pero estáis vacías... No se puede morir por vosotras”²⁹.

7. ES UN “DON” QUE PIDE SER ACEPTADO LIBREMENTE

El amor no se escoge, llega. Yo no elijo ni cuándo ni dónde ni a quién amar. Simplemente “llega”. Pero ese “llegar” se percibe como un “don”. Como la mano llena de “alguien” que me es tendida para enriquecerme. Pero para recibir algo hay que aceptarlo. Hay que tender la mano al mismo tiempo y ponerla en actitud de recepción. Hay que aceptar su abrazo. Por tanto, no puede haber amor si mi libertad no lo acepta y no se empeña en su crecimiento. Porque no basta con decir “sí quiero” en un momento. Ese “sí quiero” que aparece permanentemente presente en mi conciencia sobreactual pide actualizarse día a día, momento a momento, a través de mi compromiso voluntario y constante con el otro. Por lo tanto, el amor es un “don” que exige libertad.

El Principito se dio cuenta de ello cuando el zorro le explicó qué era domesticar. “Domesticar” es un don que se recibe: “Empiezo a

²⁹ Ib., p. 87.

comprender... Hay una flor... Creo que me ha domesticado”³⁰. Pero ese don exige libertad, pide ser paciente y cumplir con los compromisos adquiridos: cumplir los ritos que “es lo que hace que un día sea diferente de los otros días; una hora de las otras horas”³¹.

8. LA FELICIDAD Y EL CRECIMIENTO DE LA PERSONA SON CONSECUENCIAS DEL AMOR

Cuando llegó la hora de la partida el zorro empezó a llorar. El Principito, sin entender, le recriminó que la culpa era suya por haberle pedido que le domesticara y le dio a entender que no había merecido la pena. Pero la respuesta del zorro fue reveladora: “Gano por el color del trigo”³².

El zorro comprendió que ya todo no era igual porque él ya no lo era. Ya no era un zorro igual a otros cien mil zorros y sus días no eran iguales a los que pasaba cazando gallinas. Ha descubierto el auténtico sentido de “ser zorro” porque ha sido domesticado: tiene un amigo. Y la consecuencia de ello es que es mejor y querrá ser mejor todos los días de su vida. Las estrellas ya han dejado de ser utopías inalcanzables, ya se tocan con la mano y eso es fuente de infinito gozo. Y todo por “crear lazos”, por “tener un amigo”.

El zorro, al igual que el Principito, comprendió que el amor es paradójico y que lo primario en el amor no es el propio crecimiento, ni la propia felicidad. Sólo siendo arrebatado por el otro y entregando a él la propia vida es como se obtiene la auténtica vida: el crecimiento y la felicidad. El amante que intenta -desde su mendicidad- darlo todo, vivir totalmente para el otro, descubre que en esa donación está su constitución. Sólo en la donación amorosa llega a crecer como Persona. Sólo así llega a su plenitud, a su plenificación.

9. EL AMOR PIDE RECIPROCIDAD

Domesticar “significa ‘crear lazos’”³³. Pero los lazos no se crean sólo por una de las partes o, al menos, no debería ser así. Parece que es exigen-

³⁰ Ib., p. 82.

³¹ Ib., p. 84.

³² Ib., p. 86.

³³ Ib., p. 82.

cia del amor la unidad de personas que llamamos –como ya vimos antes- comunión. Y no puede haber comunión sin reciprocidad. Es necesario comprender que el amor exige una relación yo-tú, donde el yo descubre un tú y el tú un yo. Sólo así podemos decir que hay amor en sentido pleno.

Aquí se podría argüir que no siempre es así y que hay experiencias de amor en que la reciprocidad no se da y, sin embargo, es indudable su carácter de experiencias amorosas.

De acuerdo. No lo negaremos. Pero nos parece que sólo es posible desde dos tipos de experiencias:

- a. Las de “enfriamiento” del amor por una de las partes. Aunque se dé –por desgracia aparece a menudo en el amor esponsal- es evidente que el amor no deja de existir, la otra parte sigue embarcada en la calidez del amor. Y amar desde ahí llega a ser heroico. Pero esa “heroicidad” no confiere al amor un rasgo de perfección mayor. Quizás sí al sujeto que sigue amando porque su virtud crece. Pero no podemos confundir una cosa con la otra. El amor no es más perfecto sino más imperfecto. El amor no es lo que debería ser. Aspira a más. Y en el amor heroico de la parte fiel surge continuamente una exclamación: ¡Ojalá! El amor busca siempre ser correspondido.
- b. El segundo tipo de experiencia lo representa el amor al prójimo. Es cierto que el amor al prójimo es un tipo de amor. Pero es un tipo de amor imperfecto, quizás el más imperfecto de todos porque en su propia naturaleza no exige ser correspondido, ni por tanto la unidad. De ahí que no se pueda concluir que sea el tipo más alto de amor por no buscar la correspondencia sino, por el contrario, deberíamos afirmar que es el más bajo³⁴.

Aquí termina nuestro recorrido. Hemos intentado trazar –aunque sólo a modo de borrador- las características más importantes del amor. Y, quizás, no hemos sido conscientes de lo más importante porque “... no se ve bien sino con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos”³⁵. Sólo si miramos

³⁴ Es interesante ver sobre todo el capítulo XI de *La esencia del amor: “Caridad (Caritas)”* y la Conclusión: “Tres formas de entrega en el amor”, pp. 287-328 y 429-430. (También, la distinción que hace Scheler entre “filantropía” y “amor al prójimo”. Coincide con Hildebrand en que el amor al prójimo presupone la Caridad. Además, Scheler afirma que no es posible la filantropía, el amor al prójimo, sin Caridad. Debería verse al respecto el capítulo IV: “El resentimiento y la filantropía moderna” de su obra *El Resentimiento en la Moral*, Caparrós, Madrid, 1993, pp. 105-131).

³⁵ *Ib.*, p. 87.

desde el amor, descubrimos que, aunque se quiera ocultar, el amor no es una relación accidental entre personas sino esencial, quizás porque el amor y la persona sean inseparables. ¿Qué quiero decir? Simplemente, y a modo de intuición, que el amor tiene siempre rostro de persona. Que no existe el amor en abstracto y que hablar del amor supone hablar de personas concretas y de experiencias amorosas concretas. Pero, a mayor abundamiento, si el amor tiene rostro de persona, ¿no será quizás que sólo se puede hacer justicia a la persona definiéndola como un “ser para el amor” o como “amor”? No en vano la teología nos define el propio ser tripersonal de Dios como amor y se dice de nosotros que estamos hechos a su imagen y semejanza. Quizás el fundamento del amor resida en la propia esencia de la persona. Y, si esto es así, el zorro tiene razón, ése es el gran secreto que tendremos que repetir a fin de recordarlo: Sólo se ve bien con el corazón³⁶, con el amor...

³⁶ Utilizo aquí el término corazón en sentido bíblico para referirme a la totalidad de la persona, no sólo a su afectividad.